

על הפרשה

חיי שרה

מחשבה ומוסר



סוגיות ועיונים

אהרן קופמן

052-7624467

7624467@gmail.com

אשמח לקבל הערות והארות

מחשבה ומוסר

"ויהיו חיי שרה מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים שני חיי שרה" (כג, א).

פירש רש"י, כולם שווין לטובה. ולכאורה קשה שהרי שרה היתה תשעים שנה עקרה וסבלה עוד צרות, ואך אפשר לומר שכל חייה היו לטובה.

ביאר הגר"י **ניימן זצ"ל**, שהצדיקים כל מה שסובלים בעולם הזה נחשב אצלם לטובה, כי זה מכפר להם על החטאים והם שמחים ביסורים, ולכן אצל שרה נחשבו כל חייה לטובה.

ומעשה באדם אחד שחכר אחוזה מאת הפריץ, ואותו הפריץ היה אדם טוב, ואף שהיהודי לא שילם לו מיד היה מוותר לו. לימים נסע הפריץ למקום רחוק ומינה אדם שיטפל בנכסיו, אותו אדם היה רע וכיון שהיהודי לא שילם לו בזמן הלקהו עשרים מלקות. כשחזר הפריץ התאונן היהודי על הממונה שהלקהו, והפריץ העמיד את הממונה לדין, והשופט פסק שהממונה חייב לשלם ליהודי סכום כסף בעד כל מכה שהלקהו. אבל כיון שלא היה לו לשלם גבו ממנו חצי מביתו ונתנו זאת ליהודי. חזר היהודי לביתו בבכי, שאלתו אשתו מפני מה אתה בוכה, ענה לה מצטער אני על שלא הלקה אותי ארבעים מלקות, ואז הייתי זוכה בכל הבית.

כך בשעה שיבוא האדם לעולם האמת, ויראה את השכר הגדול שמקבל על היסורים שסבל בעולם הזה, ועל כמה עבירות כפרו היסורים, יצטער על שלא קיבל בעולם הזה עוד יסורים, ולכן הצדיקים שמחים ביסורים.

ואמר הגר"י **מסלנט זצ"ל** שאסור לומר על היסורים שהם "רעים" אלא הם רק "מרים", כי הרפואה לפעמים מרה, והקב"ה נותנם לאדם כדי לתקנו לחיי העולם הבא, ועל זה יש לשמוח ביסורים.

"ותמת שרה בקרית ארבע" (כג, ב).

כתב רש"י, נסמכה מיתת שרה לעקידת יצחק, לפי שעל ידי בשורת העקידה שנזדמן בנה לשחיטה וכמעט שלא נשחט, פרח נשמתה ממנה ומתה.

אמר על כך **מרן הגר"ז זצ"ל**, שהנה אמרו חז"ל (ע"ז ג, א) שאין הקב"ה בא בטרונא עם בריותיו, והיינו שאין הקב"ה מעמיד בנסיון אדם אשר לא יוכל לעמוד באותו נסיון, שכן כל נסיון אינו אלא לפי כוחותיו של המנוסה, ומה שנחשב לצדיק אחד כנסיון שחובה עליו לעמוד בו, נחשב לגבי האחר כנסיון שהוא למעלה מכוחותיו.

ובזה מובן מדוע רק אברהם נצטווה על העקידה, כי היה זה לפי כוחות צדקתו העצומה, ואכן אברהם עמד בנסיון וכבש רחמיו. אולם לא כן שרה אמנו אשר היה זה למעלה מכוחותיה לשחוט את בנה, ומשום כך לא נצטוותה, ולא מצאנו בתורה כל רמז טענה כלשהי על שרה במה שפרחה נשמתה כשנודע לה על העקידה, אלא אדרבה, בפסוק זה דרשו חז"ל כי היתה בת מאה כבת עשרים לחטא, וכי כל שנותיה היו שוות לטובה.

"ויבא אברהם לספד לשרה ולבכתה" (כג, ב).

כתב בעל הטורים, כ"ף קטנה, שלא בכה אלא מעט.

וביאר החתם סופר שסיבת הבכי המועט של אברהם היה כדי להתגבר על יצרו, שהרי כתב רש"י ששרה מתה ע"י בשורת העקידה, ואף שעמד אברהם בנסיון האחרון, הגדול מכולם, נסיון העקידה, מ"מ לא הרגיש היצר הרע מנוצח על ידי כך, אלא רצה שתמות שרה, ואז מריבוי הצער והבכי של אברהם אבינו יבוא לידי הרהור דברים, שאילו לא היה עוקד את יצחק לא היתה מתה שרה אשתו. ולכן נלחם אברהם כנגדו ומיעט בבכי, כי חשש אברהם אבינו שאם ירבה בבכיה תתעורר אצלו מחשבה של חרטה על מעשה העקידה, ולכן נלחם ביצר בכל הכח, ולא נתן לו שום פתח להחטיאו לבוא ח"ו לידי מין מחשבה והרהור כזה.

"ויבא אברהם לספד לשרה ולבכתה" (כג, ב).

כתב הגאון ר' חיים ברלין זצ"ל במכתב אחרי פטירתו של הגאון ר' איצ'לה בלזר זצ"ל, "...וגם עמדתו אצלו ברגעי יציאת נשמתו, והוא צוה בצואתו שלא להספידו כלל, ואמנם רוח הבריות ה' נוחה הימנו, בפי כל חכמי העיר ולומדי, וגם בפי כל העם, עד שהקיפוני כולם שלא לשמוע לצוואתו, כמו שלא שמע הנודע ביהודה ז"ל לצוואתו של הפני יהושע ז"ל כמובא בפתחי תשובה יו"ד סימן שד"מ, אך הגאון מרא דאתרא הר"ש סלנטר החמיר בדבר, ופסק שלא לזוז מצוואתו, ואנכי הייתי מפשר בזה, והספדתי הספד גדול בפניו, ואמרתי בהספידו, שהגם שצוה שלא להספידו, אמנם מצינו בתורה במיתת שרה אמנו, שהספד ובכי הם שני ענינים, כלשון הכתוב "לספוד לשרה ולבכותה", ובכי הוא על העדר והאבדה שהגיע לנו, במיתתו, ומצות ההספד הוא על ת"ח. על כן אם צוה המנוח שלא להספידו, ונשמע אליו בזה, שלא לספר בשבחו כלל, אולם על ההעדר לא צוה כלל, ולאשר בחייו ה' מעורר את העם למוסר ולבכי, גם עלינו לקיים היום מצות בכי' ולא הספד, והארכת יוד בדברי מוסר עד שגענו כל העם בבכי'.

וזה ה' ביום י"א מנחם אב, ויה' בליל ש"ק שלאחריו, סמוך לאור הבוקר, בא המנוח אצלי בחלום, ואמר לי יישר כח על שלא הגדתי עליו שבח. ושאלתי ממנו מה נעשה בדינו, בעולם ההוא, ואמר לי שדין של מעלה הוא חמור מאוד, שאי אפשר לשום אדם בעולם הזה לשער כלל, וביחוד מקפידים מאוד על דבורים האסורים שנדברו שלא כהוגן, ושאלתי עוד איך עלה דינו, והשיבני שכל ימות החול לא הניחוהו לבא אלי בחלום ולתת לי יישר כח, עד יום השבת, שנתנו לו מנוחה, והניחוהו להראות אלי בחלום, יותר לא דבר מאומה, ונעלם ממני, חלף הלך לו ולא ראיתיו עוד, הקיצותי וכו'".

"וישקל אברהם לעפרן את הכסף אשר דבר באזני בני חת ארבע מאות שקל כסף עבר לסחר" (כג, טז).

אמרו חז"ל, "נבהל להון איש רע עין ולא ידע כי חסר יבואנו", זה עפרון שהכניס עין הרע

בממונו של אברהם ארץ ארבע מאות שקל כסף, שחסרו התורה וא"ו, ולכן כתוב "וישקל אברהם לעפרן".

ולכאורה יש להבין מה היתה התביעה על עפרון, וכי היה מחוייב לתת את שדהו חנם, ובפרט כשהשדה אצלו מאחוזת אבותיו, ומה מקום לתביעה זו. והלא אף כשלקח את הד' מאות זוז הרי עשה בזה טובה גדולה לאברהם, בזה שהסכים למכור לו את השדה, שהרי אברהם היה צריך להיפגש עם בני חת כדי שיבקשו וישפיעו על עפרון שיסכים למכור את חלקו, ואם כן איזה עוולה מצאו בעפרון שלקח כסף על המכירה.

ביאר זאת **הגאון ר' אברהם זלמנס זצ"ל** (מתלמידי נובהרדוק) בדרך נפלאה, שהנה בתחילת הדין ודברים מה שהסכים עפרון ליתן את השדה לאברהם, היה זה מפני רוממותו וגדלותו של אברהם, וכמו שאמרו לו בני חת "נשיא אלקים אתה בתוכנו", ומחמת שעפרון העריך את אברהם רצה ליתן לו בחנם את השדה, אולם כשאברהם לא הסכים ליקח בחנם אלא רצה לשלם, אז התעוררה אצלו חמדת הממון, ואף שלא לקח מחיר מופרז וכמו שאמר "ביני ובינך מה היא" שאין זה נחשב אצלו לכסף, בכל זאת התביעה על עפרון היא על ירידתו והתהפכותו, שבהתחלה רצה ליתן בחנם, ואח"כ כששמע שרוצים לשלם לו התעוררה אצלו חמדת הממון. ואילו מתחילה היה מבקש ממון לא היתה עליו שום תביעה, אבל מכיון שכבר הבין בשכלו את רוממותו של אברהם ורצה ליתן בחנם ושוב התהפך לסוחר על זה יש תביעה שירד מדרגתו. ואם על עפרון שהיה איש פשוט תובעים ממנו שלא לירד בדרגתו, כמה גדולה התביעה על בן תורה שהתעלה שצריך לזהר שלא לירד ממדרגתו כאשר יפגש עם איזה רצון או נסיון ולא יהיה "נבהל להון".

"ואחרי כן קבר אברהם את שרה אשתו אל מערת שדה המכפלה" (כג, יט).

אמרו חז"ל (מדרש רבה נח, ט), "רודף צדקה וחסד ימצא חיים צדקה וכבוד", רודף צדקה זה אברהם שנאמר ושמרו דרך ה' לעשות צדקה, וחסד שגמל חסד לשרה, ימצא חיים.

ויש להבין מהו החסד שעשה אברהם עם שרה שקבר אותה, והלא אשתו כגופו ומי לא יתעסק עם קבורת אשתו, והרי אם לא היה עושה זאת היה נקרא רשע, והאם משום כך יקרא בעל חסד.

ביאר **הסבא מסלבודקה זצ"ל**, כשרוצים לקיים את מעלת החסד בשלימות, צריך לעשותה באופן שהזולת לא יתבייש בכך, וכמו שאמרו חז"ל (ברכות ו, ב) שכיון שנצטרך אדם לבריות פניו משתנות ככרום, וכאילו נדון בשני דינים באש ובמים, ולכן אין זה שלימות במעלת החסד שהשני מרגיש שהוא נזקק לחסדך, ולכן יש חובה מיוחדת לגמול חסד עם הקרובים, וצריך להקדים אותם בנתינת צדקה, וככל שקרוב יותר המקבל לנותן יש בכך יותר שלימות במעשה החסד, כיון שהמקבל לא מרגיש באי נעימות בנתינה.

וכן כשמתפלל על חבירו שהקב"ה יעזור לו זהו חסד בשלימות, וכמו שביאר רש"י (שבת קכז, ב) שעיון תפילה הוא מכלל גמילות חסדים, שמתפלל על חבירו, ואינו נותן מעצמו אלא

מתפלל שהקב"ה יתן לו.

ולכן אברהם נקרא בעל חסד רק משום החסד שעשה עם אשתו שהיא כגופו, שבחסד כזה אין בושה כלל למקבל, והיא המעולה שבחסד.

"ואחרי כן קבר אברהם את שרה אשתו" (כג, יט).

אמרו חז"ל (רבה נח, ט), רודף צדקה וחסד ימצא חיים צדקה וכבוד, רודף צדקה זה אברהם שנאמר ושמרו דרך ה' לעשות צדקה, וחסד שגמל חסד לשרה, ימצא חיים.

ויש להבין במה נשתבח אברהם כ"כ במעשה זה, והוזכר במיוחד כעושה חסד כשקבר את שרה, והלא דרך העולם היא שהאדם מתעסק בקבורת אשתו, ועוד שהוא אף חייב בזה, ומה ענין חסד לכאן.

ענה על כך **הגאון ר' שלום שבדרון זצ"ל** ביסוד נפלא, יש הבדל בין צדקה לבין חסד, צדקה נעשית לתועלת המקבל, וכגון שנותן פרוטה לעני מקיים מצות צדקה ולא חסד, כיון שהשני חסר במשהו, וחבירו מתעורר לראות את מצוקתו והשלים חסרונו, וזהו צדקה. לא כן חסד, שהוא דרגה למעלה מזה, והוא בכוונת הנותן ברצונו הטוב ובמחשבת לבו להיטיב לזולתו, ואינו עושה כן מתוך רחמנות על מסכנותו של חבירו, אלא רק מתוך הרצון שלו להיות טוב ולהטיב עם חבירו, ולכן דוקא בדברים שהאדם בין כך עושה אותם, בהם נמדד מדת החסד שלו, אם עושה אותם מתוך כוונה טובה ורצון טהור להיטיב עם זולתו.

ולכן אברהם אף שקבר את שרה כדרך כל האנשים, אבל אף מעשה זה עשה מתוך הרצון להיטיב, והיה מעשה זה כולו חסד ולא צדקה.

וסיפר ר' שלום, פעם הלכתי עם אחד מילדי לרופא, ובדרך פגשתי את הגאון ר' אייזיק שר זצ"ל, ולאחר שאילת שלום אחד למשנהו, התבונן וראה את ילדי על ידי, והבין לאן פני מועדות, פנה ואמר לי, לאן אתה הולך? לרופא. מדוע? לצורך בן החולה, האם הבהמה אינה דואגת לכל צרכי עגלתה, הרי גם היא עושה כל שביכולתה למען וולדותיה, וא"כ מה ההבדל בין לבין הבהמה?

ובעודי תוהא מה להשיב על שאלתו, פתח והשיב בעצמו ואמר, באמת גם אתה וגם הבהמה דואגים לבניהם שלהם, אך הבדל גדול בין האדם לבהמה, הבהמה שדואגת לוולדותיה מפני שהם וולדותיה, אבל האדם בישראל צריך לדעת שהוא הולך לרופא אם בנו, לא מפני שהוא בנו, אלא שהוא מקיים מצות חסד! אלא שהוא גם בנו.

וכן בכל דבר, יכול האדם להתעסק בפשוטות וזוטות לכאורה, ולא לדעת כלל מה הוא עושה, אך אם יחשוב מעט ויכוון במחשבתו לשם חסד, הרי קידש ורומם את כל פעולותיו.

"ואברהם זקן בא בימים" (כד, א).

אמרו חז"ל (יומא כה, ב), מימיהם של אבותינו לא פסקה ישיבה מהם, אברהם זקן ויושב בישיבה היה, שנאמר ואברהם זקן.

ויש לבאר מהיכן למדו חז"ל דבר זה מהפסוק.

ביאר הגאון ר' שמעון שקופ זצ"ל (הקדמה לשערי ישר) עפ"י המסופר (ב"ק כ, א) שרב חסדא שאל שאלה את רמי בר חמא, ורמי בר חמא אמר לו שאם ישמשו הוא ישיב לו. והענין בזה הוא, שבדבר שצריך עיון ויגיעה תלוי עיקר הדבר אם התלמיד מאמין במעלת המלמדו, שאז אף אם לא יבין בראשונה, יתלה החסרון בעצמו, ויוסיף אומץ לייגע את עצמו ואז יבין באחרונה, אבל אם דברי המלמדו קלים בעיניו ולא שווה לו להתאמץ לעמוד בהם, אז אם לא יקבל הדברים במשקל הראשון יניחם או יבטלם בלבו ודיו, ולכן כאשר ידע רמי בר חמא את עומק הענין שרצה ללמדו, לא רצה ללמדו עד שיתאמת לו שרב חסדא משתוקק להתלמד ממנו כתלמיד מרוב, ולכן לא למדו הדבר עד שישימש אותו כתלמיד לרב.

ואמרו חז"ל (ב"מ פז, א) שעד אברהם לא היה זקנה, ומאן דהוה בעי למשתעי בהדי אברהם משתעי בהדי יצחק, בהדי יצחק משתעי בהדי אברהם, אתא אברהם בעא רחמי והוה זקנה שנאמר ואברהם זקן בא בימים. ובוודאי שזקנה זו היינו זקנה שאחרים ראו שהוא זקן.

ויש לומר שמכאן למדו חז"ל שאברהם היה יושב בשיבה, כיון שעיקר מעלת הזקנה היא למתלמד שיכיר במעלת רבו, שאם יכיר במעלת רבו מבין שראוי להעמיק בדברי מלמדו, ולכן ביקש אברהם אבינו לזקנה שיבחינו מי אברהם ומי יצחק כדי להכיר במעלת הרב, ויוכלו לקבל ממנו.

"ואברהם זקן בא בימים וה' ברך את אברהם בכל" (כד, א).

הגאון ר' יוסף נחמיה אב"ד קרקוב ביאר בדרך דרוש, שהנה האדם נוהג להתרעם על מור גורלו ועל צרותיו, אך זאת משום שמביט הוא רק אל ההווה המר, ואינו מרחיק לראות את הטוב לעתיד הטמון בכל מאורע ממאורעות חייו, ורק כאשר הוא מזקין, רואה הוא כי רבים מן המקרים שעליהם הצטער בעת התרחשותם בעצם היו לטובה, ועתה הוא מאושר בזכותם. וזו כוונת הפסוק, "ואברהם" - שהתנסה כל חייו בנסיונות רבים כ"כ, כאשר זכה להיות "זקן בא בימים", ראה והבין כי "ה' ברך את אברהם בכל" - כי גם מה שנראה היה בזמנו רע, היה לו לברכה.

וזה ביאור נוסח הברכה שמברכים מתחת לחופה, "מהרה ה' אלקינו ישמע... קול מצהלות חתנים מחופתם", ולכאורה מהי ההדגשה "מחופתם", וכי אנו לא יודעים שכעת היא שעת החופה.

אלא כוונת הברכה היא, שהזיווג יעלה יפה, והבית הנבנה יהיה בית של שמחה מראשיתו, ולא שרק לאחר ימים רבים יתברר שהכל היה לטובה ולברכה, אלא "קול מצהלות חתנים מחופתם", שהשמחה והצהלה שילוו את החתן והכלה, יחולו מן הרגע הראשון - "מחופתם".

"ויאמר אברהם אל עבדו זקן ביתו המשל בכל אשר לו שים נא ירך תחת ירכי" (כד, ב).

כתב בס' באר מים חיים, צריך להבין למה פרט הכתוב כל סימני עבדו זקן ביתו ומושל בכל

אשר לו, ומה נפקא מינה מזה והיה די לומר ויאמר אל עבדו שים נא וגו'.

אמנם הכתוב מגיד בזה צדקת אברהם ידיד ה', אשר בהגיעו לעשות אחת ממצוות ה' עשה בכל התחבולות וחשב בכל המחשבות לעשותו על צד היותר טוב, ופחד ורעד על אחת מני אלף אולי יארע לו דבר תקלה, ולכן עשה כל המעשים בכל יכולתו לראות בכל האופנים שיהיה נעשה המצוה בשלימות שלא יתקלקל ח"ו.

ולכן אף שידע את צדקתו של אליעזר שהיה דולה ומשקה מתורת רבו לאחרים והיה נאמן ביתו ועל פיו ישק כל עניני חפצי אברהם וכל אשר לו נתן בידו, מכל מקום כשהיה צריך לשלחו לדבר מצוה לישא אשה ליצחק ממשפחתו ומבית אביו ולא היה רוצה בשום אופן לקחת לו אשה מבנות כנען כי רעות בנות כנען בעיני אביו שבשמים, לא האמינו על דברו בשום אופן, אחר כל הנאמנות שהיה לו אצלו, עד אחר השביעו באלקים ובנקיטת חפץ, כי כל כך פחד ורעד במצוה עד שעבר עליו כל הספיקות אולי כך או כך עד אשר עשה כל אשר היה ביכולתו לעשות באופן שיוכל לסמוך עליו.

מה שאין כן בבני עמנו בדורותינו היום עושים ההיפוך, אשר אם יבוא אחד ובידו סכין לשחוט ויאמר כי הוא שוחט ובודק ומומחה יאמינו בכל שהוא ולא ישאלו ויחקור וידרוש עליו כל כך ויאמר מן הסתם כל המצויין אצל שחיטה מומחין הם, וכמו כן אם אחד יביא יין וחלב או דג וכדומה מדברים הנמצאים בהם חשש איסור, או אם יתנו לפניו דברים הצריכים בדיקה מתולעים כמו חומץ וקטניות והדומה להם יאמר מן הסתם יהודי מוחזק בכשרות הוא ואינו חשוד להאכיל דבר שאינו ראוי לאכול.

ולא כן יעשה אם יבוא אחד ללוות מאתו מעות או שאר דבר חפץ, לא יאמין לו כפשוטו בשום אופן עד אשר ידרוש ויחקור וישאל היטב עליו מי הוא זה ואיזה הוא ואם נאמן הוא או אינו כל כך ויצטרף כל הספיקות למען לא יתן לו, ואם כבר ירצה ליתן יעמיד עליו עדים ויכתב בספר וחתום, ויפחד וירעד עד כלות הזמן אולי לא ישלם לו, והכל כי זה הוא העיקר בעיניו בכל עבודתו שעובד בעולם הזה. ולכן, על זה יתן כל לבו ונפשו ועיניו שלא לבוא לידי מכשול מיראתו ופחדו, מה שאין כן במצוות ה' שלטפל נחשב בעיניו ואם לא יהיה כל כך על צד היותר טוב מה יהיה בזה כיון שלא זה הוא עיקר עבודתו.

ואולם אברהם אבינו לא אהב דבר אחר כי אם מצוות ה' ולא יותר, והכל היה להבל ותהו בעיניו, וכאפס ואין נחשב לו, ועל כן כל אשר לו מסר לאליעזר, ובמצוות לא חפץ להאמינו.

"ולקחת אשה לבני ליצחק" (כד, ד).

עורר הגאון ר' אליהו ברוך פינקל זצ"ל (קונטרס השידוכים), שהנה מצינו שהתורה האריכה בענין השידוך של יצחק ורבקה, וכן בשידוך של יעקב ורבקה, אולם אצל אברהם ושרה לא מצינו מאומה מענין השידוך שלהם.

ויסוד גדול יש ללמוד מכך, כי הרי מעשה אבות סימן לבנים, ובאה התורה ללמדנו שהדרך הישרה שהשידוכים נעשים על ידי ההורים, ולא על ידי החתן והכלה לבדם, וזה כוונת הסיפור

בבקשת הזיווג אצל יצחק ויעקב שנעשה על ידי אבותיהם, אבל השידוך של אברהם ושרה שנעשה על ידיהם בעצמם, אף שודאי כך היה צריך לעשות, מכל מקום השמיטו הכתוב ואינו נכנס בגדר של סימן לבנים.

ואין המכוון שההורים יטפלו לבד בשידוך, וגם הוא צריך שיראה התאמה לקיים את ה"עד שיראנה", אבל תחילת הדבר צריך להיות על ידי ההורים, כי הבחור עצמו יש לו נגיעות, ופעמים עיקר חפצו בשידוך הוא מפני הממון וכו' ומעלים עיניו מן החסרונות, ולכן צריך שההורים שאין להם נגיעות יטפלו בשידוך בראשיתו.

"והיה הנערה אשר אמר אליה הטי נא כדך ואשתה ואמרה שתה וגם גמליך אשקה אתה הכחת לעבדך ליצחק" (כד, יד).

כתב **הבית הלוי**, שאף שהסימנים שקבע אליעזר היו בדרך ניהוש וסימן, אבל היה זה גם בדרך חכמה, כי שלימות המדות צריכים להיות אף בחכמה.

ולכן עשה סימן ואמר "הטי נא כדך ואשתה", ומשמע שלא היה שם כוס אלא ביקש לשתות מהכד עצמו, ועל ידי כך יראה את טוב ליבה, שמי שאינו טוב לב יוכל לטעון שהזר ימאס את המים על ידי הרוק שבפיו, ובפרט שאין לדעת אם יש לו פה נקי מחליים וכדומה. ואף לאחר שתתן לו לשתות, יש לבדוק מה היא תעשה במים שנותרו בכד, שאם תשאם לביתה הרי אין זה מעשה נבון, כי אולי באמת פיו אינו נקי והטיל רוק בכד, ואם תשפוך אותם הרי היא מבזה אותה, כי בזיון גדול הוא לו ששופכת המים בפניו עבור שתייתו מהם, ולכן העצה היא שתאמר לו "וגם גמליך אשקה", ועל ידי כך תוכל להיפטר משארית המים מבלי לבייש את אליעזר.

אמנם רבקה היתה חכמה ביותר, והשיבה לו "גם לגמליך אשאב עד אם כלו לשתות" ולא כמו שאמר אליעזר "וגם גמליך אשקה", והוא מפני שחסה על כבודו שלא יחשוב שמשקה את הגמלים רק כדי להיפטר מהמים מהכד, אלא אמרה שתחזור ותשאב מים עבור הגמלים עד שיגמרו לשתות.

ועל ידי כך ראה כי טובת המזג היא וגם בעלת שכל וגם בעלת דרך ארץ שלא לפגוע בכבוד של אדם.

ה"בית הלוי" עצמו מהווה דוגמא חיה למעלה זו, ובתפיסתו החדה ידע להבחין בצרכי הזולת עוד לפני שהם סיפרו לו על כך. שנה אחת ב"ליל הסדר" הוא נשאל האם מותר להשתמש בחלב לארבע כוסות. כתגובה, הוא שלח שליח לבית השואל ובידו כמות מכובדת של בשר ויין. הוא הבין שודאי אין להם יין לארבע כוסות, אבל יותר מכך, על פי תכניתם לשתות חלב במקום יין, הוא הבין שודאי גם אין להם בשר. ולכן הוא סיפק להם דברים שהם כלל לא ביקשו.

"ותאמר שתה אדני ותמהר ותרד כדה על ידה ותשקהו. ותכל להשקתו ותאמר גם לגמליך אשאב עד אם כלו לשתת" (כד, יח-יט).

בפרשה זו שאנו למדים בה על ענין ההטבה והחסד בשלימות, יש להביא את דברי החזון

איש שכתב (אמונה ובטחון א, יג), וז"ל: שרש תיקון המידות הוא סור מרע, ונוח לו לאדם לקיים עשה טוב, אבל מן הקושי הוא לקיים סור מרע. יש מן האישים שהם עומדים הכן למסור שארית כחם לטובת זולתם ליחיד ולציבור והם קפדנים ביותר, וכאשר פגע בהם אדם בדיבורו הקל, הם מתקצפים קצף חדל מעצור, וידיהם קלות לחלק מהלומות רצח, ואוי לו למי שפגע בהם. אי אפשר לרחש כבוד שבח ותהלה לעוסק בצרכי ציבור הלזה, אחרי שזה הגבר לא עמל על תיקון מדותיו, ועסקנותו הטבעית, שאהובה לו היצירה הנעשית על ידו, ועל הרוב נעימה לו הערצה הקוננת בלב כל מכיריו, ואמנם הבריות נהנין ממנו, ואמנם הוא מהולל ומשובח בבחינת התהלה והשבח הניתן לחפץ הסגולה והוא נכס יקר ערך, אבל מהלל איש בשכלו, וזה תגמול החכם שעמל בשליטת הנפש על נטית רוחו בטבעו, לא יתהלל בו גבר על תנועותיו הטבעיות.

מעשה בחסיד אחד שהזמין אורח לסעוד אצלו בשבת, ובביתו כבר הכינו בלבם קבלת פני האורח, כי גם בני ביתו אהבו את האורחים. ואמנם המחלק את האורחים לא ידע מהזמנתו של החסיד וישלח את האורח לאשר הכין לו, וכאשר שב החסיד בליל שבת קודש מבית הכנסת לא מצא כבר את האורח ויבא בגפו הביתה, וכששמעו בני ביתו שאין להם אורח התעצבו מאד, ויאמר להם החסיד אין האורח כאחד מהנכסים לעשות בו סחורה, דאגתי היא רק שיהיו לו לאורח צרכיו וסעודת שבת, אבל אחת היא לי אם קבל זה ממני או מזולתי.

לא כן מנת חלקם של דלת עם, אם הוא אוהב לעשות טוב, לא ימנע ממנו צרות עין ואין דעתו נוחה לראות אחרים במלאכתו.

"ויושם לפניו לאכל ויאמר לא אכל עד אם דברתי דברי" (כד, לג).

הסבא מנובהרדוק זצ"ל העיר כמה הערות בשליחותו של אליעזר. מדוע היה צריך להתפלל לה' שיצליח דרכו, והלא היה לו לסמוך שודאי אברהם התפלל עליו. ועוד, למה נתן לה את הנזמים לפני שידע בת מי היא. ועוד, שלא הסכים לאכול עד שידבר את כל הדברים. ועוד, מדוע לא הסכים שהיא תשב ימים או עשור אלא רצה לקחתה מיד.

וביאר זאת הסבא זצ"ל, שדרשו חז"ל על הפסוק (כד, לט) "ואמר אל אדני אלי לא תלך האשה אחרי" - אלי כתיב, בת היתה לו לאליעזר והיה מחזר למצוא עילה שיאמר לו אברהם לפנות אליו להשיאו בתו, אמר לו אברהם בני ברוך ואתה ארור, ואין ארור מדבק בברוך. נמצא שהיה לאליעזר נגיעה גדולה שרצה שיצחק ינשא לבתו, וכיון שהרגיש את הנגיעה לא היה יכול להתנהג בדרך הישרות, כי הנגיעה היתה מביאתו לעצלות, ולכן יצא להילחם עם נגיעתו ולהטות את מידותיו לצד השני, כדי שיגמר הענין ויצא לאור בלי שום אמתלא.

ולכן התפלל לה', וודאי שהתפלל שלא ילכד במצודת הנגיעה להכשיל את הדבר, וכן מיהר לתת לה את הנזמים, ואף על צד הספק שאולי היא ממשפחתו של אברהם. וכן לא רצה לאכול עד שסיים את השליחות, כדי שלא יהיה פתח קטן של עצלות, וגם שבקשו שהיא תשאר חודש או ימים, חשד עצמו שמא הוא יתרצה בכך מפני נגיעתו, ולכן גם בזה התנהג לצד השני

ממש ולא הסכים אלא לקחה מיד.

וזה מה שאמרו חז"ל "יפה שיחתן של עבדי אבות מתורתן של בנים", והוא משום שכל התורה ניתנה רק כדי לתקן את מידותיו של האדם, ושיחתן של עבדי אבות הוא על דרך תיקון המידות, ומכל פעולה ודיבור שלהם נוכל להבין איך להתגבר על המדות והנגיעות, ולכן כתבה התורה כל פרט כדי ללמוד מהם היאך להתנהג.

"ואמר אל אדני אלי לא תלך האשה אחרי" (כד, לט).

כתב רש"י, אלי כתיב, בת היתה לו לאליעזר והיה מחזר למצוא עילה שיאמר לו אברהם לפנות אליו להשיאו בתו, אמר לו אברהם בני ברוך ואתה ארור, ואין ארור מדבק בברוך. דקדק המשגיח הגרא"א דסלר זצ"ל, שרק בסיפור הדברים שאליעזר סיפר כתוב "אלי" חסר, ואילו כשאמר זאת לאברהם כתוב "אולי" מלא.

וביאר, שהתורה באה ללמדנו פרשה בתורת הנגיעות, שכשיש לאדם נגיעה אין הוא מסוגל לראות כלל את האמת, ורק כשסרה ממנו הנגיעה אז הוא יכול לעמוד על אמתת הדברים. ולכן בתחילה כשהשביע אותו אברהם, אמר "אולי לא תאבה האשה ללכת אחרי", ובשעה זו עדיין היתה לו תקוה שיצחק ינשא לבתו, ולא היה יכול להרגיש נגיעה זו, וסבר ששאלתו היתה רק לטובת הענין ולא נכנסה בדעתו כוונתו על בתו, שהרי שאלו "ההשב אשיב את בנך אל הארץ אשר יצאת משם". אבל בספרו את הדברים לפני בתואל, כבר ראה שמן השמים נבחרה אשת יצחק, ולא היתה יותר תקוה שבתו תזכה ליצחק, וממילא בטלה נגיעתו והכיר את האמת, שכל שאלתו הקודמת היתה מצד הנגיעה בלבד, ולכן לא סיפר להם את המשך שאלתו האם להשיב את יצחק לפדן ארם, כי נתברר לו שלא אמר זאת אלא כדי לכסות את נגיעתו, ועל כן רמזה זאת התורה עכשיו "אלי" חסר, כי רק עכשיו נתגלה נגיעתו והכיר את האמת.

"ותשא רבקה את עיניה ותרא את יצחק ותפל מעל הגמל" (כד, סד).

אמרו חז"ל (מדרש רבה ס, טו) אמר רב הונא, צפת שידו שטוחה בתפלה אמרה ודאי אדם גדול הוא לכך שאלה עליו.

ביאר הגאון ר' חיים זייצ'יק זצ"ל, מן המראה הזה שידו שטוחה בתפילה, ראתה רבקה והבינה כי מדובר באדם שהתרגשות לבו עוברת על גדותיה, כי פיו איננו מספיק לו להביע את קילוסי לבו, עד שהוא נזקק גם לבטא בידיו, וכל אבריו משבחים לה, וזה מה שהתבוננה במה שידו שטוחה בתפילה, ואמרה שאדם גדול הוא.

וכדברי חז"ל (מדרש תהילים, לה) שדוד המלך אמר להקב"ה שהוא משבחו בכל איבריו, והיינו שלכל אבר ואבר יש לו סגנון ושפה משלו איך להוציא מהלב את רגשי היהודיה ליוצר גופו ונפשו.

ואמרו בזוהר (שמות, יתרו) "ולא יראו פני ריקם", זה הוא סוד של זקיפת האצבעות, שכאשר האדם זוקף אותם למעלה, צריך שלא יזקוף ריקם, אלא בתפלה ובבקשות ובברכות.

כי הרמת הידים וזקיפת האצבעות מהוות ביטוי לרוב התפעלות והרגש הפנימי, שאותו לא ניתן להביע בשפת הדיבור, ולכן צריך לזקפם רק בתחנונים ובברכות.

"ויבאה יצחק האהלה שרה אמו ויקח את רבקה ותהי לו לאשה" (כד, סז).

ובתרגום אונקלוס, "ואעלה יצחק למשכנא וחזא והא תקנין עובדהא כעובדי שרה אמיה". אמר על כך מרן הגרי"ז זצ"ל, הנה בפסוק הקודם כתוב "ויספר העבד ליצחק את כל הדברים אשר עשה", ופירש רש"י, גלה לו נסים שנעשו לו שקפצה לו הארץ ושנזדמנה לו רבקה בתפלתו. ורואים מכאן יסוד גדול, שהרי בכל שליחות אליעזר לקחת את רבקה היו נסים, הדרך קפצה לפניו, והיא נזדמנה לו מיד, ובנסיון שהתפלל עליו, ובתואל שרצה לעכב בא המלאך והמיתו, והיו מופתים גלויים בכל פרשה זו, ואליעזר סיפר ליצחק את כל זה, אבל אעפ"כ לא לקחה יצחק עד שראה שמעשה מותקנים כמו שרה אמו, ורק אז נשאה.

"ויקברו אתו יצחק וישמעאל בניו אל מערת המכפלה" (כה, ט).

אמרו חז"ל (ב"ב טז, ב) שישמעאל עשה תשובה בחיי אביו, שהרי הקדים את יצחק לפניו לקבור את אביו.

ויש להבין היאך ראו חז"ל בישמעאל שמפני מעשה זה חזר בתשובה, ואף שהיה גדול מיצחק בכמה שנים ונתן לו לקבור את אביו לפניו, אבל איך לומדים מכאן שעשה תשובה, והלא מדת התשובה דורשת מהאדם להחליף את כל הרגליו לגמרי, והיכן מצינו זאת אצל ישמעאל.

ביאר זאת הגאון ר' אברהם יפה'ן זצ"ל באופן נפלא. אמרו חז"ל (יבמות עט, א) שלשה סימנים יש באומה זו, רחמנים ביישנים וגומלי חסדים. ולמדו שהם ביישנים ממה שכתוב "בעבור תהיה יראתו על פניהם", שמדת הבושה היא מביאה לידי יראת שמים, משום כשהאדם מתעמק בגדלותו ורוממותו של הקב"ה הוא נהיה קטן בעיני עצמו וכל מעלותיו מתבטלים אצלו, וכמו שאמר אברהם "ואנכי עפר ואפר".

וכן כשרואה מעלות אצל אחרים, מיד נקטנים אצלו מעלותיו, וכל השתוקקותו להשיג את מעלותיהם, והיא ממדת הבושה.

ומצינו (ילקוט שמעוני, וירא צה) שישמעאל ויצחק היו מדיינים זה עם זה, זה אומר אני גדול ממך שמלתי לח' ימים, אמר ישמעאל אני חביב למה שהיה בידי למחות ולא מחיתי, באותה שעה אמר יצחק הלואי יגלה עלי הקב"ה ויאמר לי שאחתוך לי אחד מאברי ולא אעכב, א"ל הקב"ה על מנת שתקריב עצמך ולא תעכב.

לומדים אנו מכאן את מעלתו של יצחק, אשר בעת שהוכיחו ישמעאל והראה שהוא גדול מיצחק, לא גילה יצחק את צדדי מעלותיו, אלא שמע את דבריו וקיבל אותם, והשתוקק שגם אותו יבחן הקב"ה בנסיון כזה, ואף שהיה יכול למצוא הרבה חסרונות בישמעאל, בכל זאת לא הקטינו רק קינא במעלתו.

וזה מה שראו חז"ל בישמעאל שעשה תשובה בסוף, כיון שהקטין את עיניו בעיני יצחק, והראה לעיני כל שהוא יכול ללמוד ממנו, והוא ממדת הבושה שמביאה לידי יראת שמים, שהאדם יכול ללמוד מחבירו את מעלותיו ולא להקטין את חבירו, וכיון שהוא שורש של יראת שמים, אם כן זהו התשובה האמיתית, שנכנס במדת ההכנעה, והוא הוכחה שעשה תשובה.

סוגיות ועיונים

כל נחש שאינו כאליעזר עבד אברהם אינו נחש

א. כשאליעזר הלך למצוא אשה ליצחק, עשה סימן ואמר "והיה הנערה אשר אמר אליה הטי נא כדך ואשתה ואמרה שתה וגם גמליך אשקה אתה הכחת לעבדך ליצחק ובה אדע כי עשית חסד עם אדני" (כד, יד).

ומבואר בחולין (צה, ב) שרב הלך מביטו לבית חתנו וכשהגיע לשפת הנהר ראה שבאה לקראתו מעבורת אע"פ שלא זימנה, ואמר שזהו סימן שיהיה לו יום טוב. ואח"כ כשהגיע לבית חתנו לא רצה לאכול בשר. והקשו, שאם הוא לא רצה לאכול בשר מפני שעבר על איסור "לא תנחשו" ולכן לא רצה ליהנות מסעודה שעבורה נכשל באיסור, הרי אין במה שאמר איסור כלל, שכל נחש שאינו כאליעזר עבד אברהם וכיונתן בן שאול אינו נחש. ותרצו שלא רצה ליהנות מסעודת הרשות.

ולכאורה מבואר בסוגי' שהנחש שאליעזר עשה הוא איסור, ומה שרב אמר שיהיה לו יום טוב מפני שראה מעבורת באה לפניו אין בזה איסור. וצריך ביאור איך אליעזר עבר על איסור של נחש (וכבר נחלקו (בסנהדרין נו, ב) האם בן נח הוזהר על הכישוף), ועוד צריך לבאר מה החילוק בין הסימן שעשה רב שהוא מותר לבין הנחש שעשה אליעזר.

ב. ובתוס' כתבו שלמ"ד שבן נח הוזהר על הכישוף צריך לומר שאליעזר לא נתן לה את הצמידים עד שהגידה לו בת מי היא, ולא עבר על איסור כיון שלא עשה מעשה עפ"י הסימן. ואע"פ שכתוב "ויקח האיש נזם זהב" ורק אח"כ כתוב "ויאמר בת מי את", אין מוקדם ומאוחר בתורה, וכן מוכח כשסיפר אליעזר אמר קודם "ואשאל אותה ואומר בת מי את" ורק אח"כ נתן לה את התכשיטים. וכן כתב הסמ"ג (ל"ז, נא).

אמנם רש"י (עה"ת) כתב לא כן, ופירש שנתן לה את הצמידים קודם ששאלה בת מי היא, ורק כשסיפר לאביה את סיפור הדברים שינה כדי שלא יתפשוהו בדבריו ויאמרו היאך נתת לה, ועדיין אינך יודע מי היא.

ג. והרמב"ם (עבודה זרה יא, ד) כתב, וכן המשים סימנים לעצמו אם יארע לי כך וכך אעשה דבר פלוני ואם לא יארע לי לא אעשה, כאליעזר עבד אברהם, וכן כל כיוצא בדברים האלו הכל אסור וכל העושה מעשה מפני דבר מדברים אלו לוקה.

וכתב עליו הראב"ד, זה שבוש גדול שהרי דבר זה מותר ומותר הוא, ואולי הטעהו הלשון שראה כל נחש שאינו כאליעזר ויונתן אינו נחש, והוא סבר שלענין איסור נאמר, ולא היא אלא הכי קאמר אינו

ראוי לסמוך ואיך חשב על צדיקים כמותם
עבירה זו, ואי הוה אינהו הוו מפקי פולסי
דנורא לאפיה.

ד. ולכאורה דברי הראב"ד צריכים ביאור,
שמפשטות הסוג' משמע שאליעזר
עבר על איסור, שהרי אמרו שאם לא נחש
כאליעזר אינו נחש, ומבואר שאליעזר נחש.

וביאר הרד"ק (שמואל א, יד) שהראב"ד סבר
שאיסור נחש הוא דוקא אם מאמין
וחושב כי הדבר שעושה אותו לסימן הוא
המיטיב או מריע עמו, וכמו המנחשים
בחולדות ועופות ובכוכבים, שהם טועים
לחשוב שהדברים הללו יש בהם כוח להיטיב
ולהרע, אבל אם רוצה אדם לעשות מעשה
ועושה סימן למעשה ההוא כדי לחזק לבו
ולעורר לבו לדבר ההוא, זה הדבר מותר.

ולכן אליעזר עשה סימן שמותר, ואם היה
הדבר אסור הקב"ה לא היה עוזרו, וכמו
שאמרו (תענית ד, א) ששאל כהוגן.

ומה שאמרו בסוג' שכל נחש שאינו
כאליעזר אינו נחש, כוונתם לומר,
שכל סימן שאין אדם עושה אותו מתחילה
ומתנה בו את המעשה אין בו ממש ואין בו
משום נחש, וכמו אליעזר שעשה סימן
מתחילה, ולכן הקשו על רב מדוע לא אכל
בשר בבית חתנו, והרי אין בו כלל משום
סימן, שהרי לא עשה סימן זה טרם צאתו
לנהר, ואם כן מדוע חשש מסימן זה. ובאמת
אף אם היה עושה סימן זה בתחילה לא היה

בזה כלל איסור, כי אינו מאמין שהדבר עצמו
גורם לטובה או לרעה.

והרמ"א (יו"ד קעט, ד) הביא את דעת הרד"ק,
וכתב, י"א דאדם מותר לעשות לו
סימן בדבר שיבוא לעתיד, כמו שעשה
אליעזר עבד אברהם או יהונתן. וכן נקט
הגר"א (שם).

ה. ובדעת הרמב"ם כתב הכסף משנה,
שהרמב"ם פסק שבני נח לא הוזהרו על
הכישוף, ולכן סבר שאליעזר נחש ממש,
אלא שהותר לו משום שהיה בן נח.

אמנם בחידושי הר"ן (חולין, שם. ובדרשות,
יב) כתב ליישב את דעת הרמב"ם
באופן אחר, שהרמב"ם סבר שאיסור נחש
הוא דוקא אם תולה את דבריו בסימן שאין
הסברא נותנת שיהא בהם תועלת לדבר או
נזק, וכגון פתו נפלה מידו, או צבי הפסיק לו
את הדרך וכדו', שהם סימנים בעלמא, וזאת
אסרה התורה משום דרכי האמורי, אבל אם
נותן סימנים שהם מדרכי ועסקי העולם,
והסברא נותנת שהם מועילים לדבר או
ההיפך הוא מותר, וכגון האומר אם ירדו
גשמים לא אצא לדרך, אין זה נחש אלא
מנהגו של עולם.

ולכן אליעזר עשה סימן שיש בו מן הסברא,
שהיה יודע שלא היו מזווגין אשה
ליצחק אבינו אלא הוגנת לו, ולכן נתן סימן
לעצמו שאם תהא כל כך נאה במעשיה
ושלימה במדותיה עד שכשיאמר לה
הגמיאני מעט מים תשיבנו ברוח נדיבה
שתה וגם גמליך אשקה, אותה היא שהזמינו
מן השמים ליצחק.

ומה שהקשו בסוגי' מאליעזר על הסימן שעשה רב, היינו, שאף שאליעזר עשה נחש וסמך עליו, והיה מותר כי עשה זאת בדבר המותר כיון שהוא עפ"י הסברא, אבל רב לא עשה כלל סימן, שהרי לא תלה את מעשיו באותו הסימן, ולא סמך עליו לגמרי, אלא שראה שבאה מעבורת אמר שהוא סימן, אבל לא תלה את מעשיו שאם לא תבוא מעבורת לא ילך באותו יום, ולכן הקשו מדוע לא אכל רב מהסעודה בבית חתנו.

ויש להוסיף, שהנה הרמב"ם כתב (עבודה זרה יא, טז), ודברים האלו כולן דברי שקר וכזב הן והם שהטעו בהן עובדי כוכבים הקדמונים לגויי הארצות כדי שינהגו אחריהן, ואין ראוי לישראל שהם חכמים מחוכמים להמשך בהבלים אלו ולא להעלות על לב שיש תועלת בהן וכו', כל המאמין בדברים האלו וכיוצא בהן ומחשב בלבו שהן אמת ודבר חכמה אבל התורה אסרתן אינן אלא מן הסכלים ומחסרי הדעת ובכלל הנשים והקטנים שאין דעתן שלימה, אבל בעלי החכמה ותמימי הדעת ידעו בראיות ברורות שכל אלו הדברים שאסרה תורה אינם דברי חכמה אלא תהו והבל שנמשכו בהן חסרי הדעת ונטשו כל דרכי האמת בגללן, ומפני זה אמרה תורה כשהזהירה על כל אלו ההבלים תמים תהיה עם ה' אלקיך.

ולפי דבריו שכל הנחשים הם דברי הבל, מבוארים יותר דברי הר"ן שאם עושה סימנים שהם עפ"י הסברא וממנהגו של עולם, אין בכך איסור.

ו. והב"ח (יו"ד, קעט) כתב ליישב את מעשה אליעזר, שכל מעשיו היו עפ"י רוח הקודש, ובטח בזכותו של אברהם שיזמין ליצחק זיווג הגון בדרך נס, ולכן נתן לה את הצמידים מיד כפשוטו של מקרא וכפירוש רש"י, ולא היה בכך איסור, כי לא סמך כלל על הסימן, אלא בטח בזכותו של אברהם.

וכעין זה כתב וחידש התורה תמימה (כד, הערה יז), שאינו אסור רק נחוש כזה שמנחש על המקרה עצמו מבלי להזכיר שם ה' ומבלי לבקש ממנו סיעתו לסבוב מקרה זה, ואז יש בזה ענין כשוף, וכמו שאמרו (חולין ז, ב) למה נקרא שמן כשפים שמכחישין פמליא של מעלה, והיינו שמסירים כביכול את השגחת ה' ומאמתים מעשיהם הם, משא"כ אליעזר שאמר כאן ה' אלקי אדוני אברהם הקרה נא לפני היום וגו', והיה הנערה אשר תאמר וגו' אותה הוכחת לעבדך, הרי שעשה הכל בדרך אמונה ותפילה, שביקש מהקב"ה שיסבב לו סימן זה למען יהיה בטוח במעשיו, אין בזה אף ריח נחוש וכשוף ונדנוד איסור, ומותר לכל אדם לעשות כן לכתחלה.

האם גזל הוא איסור חפצא

א. ויבא האיש הבייתה ויפתח הגמלים" (כד, לב). ופירש רש"י, התיר זמם שלהם,

שהיה סותם את פיהם שלא ירעו בדרך בשדות אחרים.

והרמב"ן הביא מדברי המדרש רבה (ס, ח) שרבי הונא ורבי ירמיה שאלו את רבי חייא ברבי אבא, לא היו גמליו של אברהם אבינו דומים לחמורו של רבי פנחס בן יאיר (שאמרו בחולין ז, ב) שלא רצה לאכול תבואה שאינה מעושרת). וכתב הרמב"ן, שזו שאלה לסתור פתוח הזמם, כי אי אפשר שיהיה החסידות בביתו של רבי פנחס בן יאיר גדול יותר מביתו של אברהם אבינו, וכאשר חמורו של רבי פנחס בן יאיר אינו צריך להשתמר מן הדברים האסורים לבעליו להאכילו, כל שכן גמליו של אברהם אבינו, ואין צריך לזממם, כי לא יאונה לצדיק כל און.

ב. ובדין זה שהקב"ה לא מביא תקלה על ידי צדיקים, הקשו התוס' בחולין (ה, ב. ג) וגיטין ז, א) ממה שמצינו שיהודה בן טבאי הרג עד זומם, וכן רבי ישמעאל קרא בשבת והטה את הנר. ותירצו התוס' שדוקא בדברים של אכילה אין הקב"ה מביא תקלה על ידם, כיון שגנאי הוא לצדיק שאוכל דבר אסור.

ועוד הקשו ממה שלוי אכל ביום הכיפורים בבבל בי"א תשרי, ולפי החשבון של ארץ ישראל היה זה י' תשרי והיה אסור לו לאכול, וכן רבי ירמיה שכח וטעם קודם הבדלה, והיאך הקב"ה הביא על ידם תקלה.

ותירצו התוס', שאכילה ביום כיפור וקודם הבדלה היא אכילת היתר, אלא שהשעה אסורה לאכול, ואינו כל כך גנאי שאוכל דבר המותר בשעת אסור, ורק בדברים שאסורים בעצמם בהם הקב"ה אינו מביא תקלה לצדיקים.

ג. וכתב לחקור הגאון ר' אלחנן וסרמן זצ"ל (קובץ שיעורים פסחים, קיב) האם איסור גזל הוא איסור חפצא, או שהוא איסור צדדי על הגברא שאסור לו לאכול, וכתב, שלכאורה נחלקו בזה הראשונים הנ"ל האם אברהם היה צריך לזמום את בהמתו כדי שלא יאכלו משדות אחרים, שהרי לפי דברי התוס' שאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים רק בדברים שאסורים בעצמם, ואם כן רש"י שכתב שהיה צריך ליזהר בכך ע"כ סבר שאינו איסור חפצא, ולכן בזה אין הקב"ה שומר על הצדיקים מפני תקלה, ומפני כך היה צריך אברהם לזמום את בהמותיו. אבל המדרש סבר שאף איסור גזל הוא איסור חפצא, ואם כן אף בגזל אין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים, ולכן לא היה צריך אברהם לזמום את בהמותיו כדי שלא יאכלו משדות אחרים.

ד. והנה כתבו בירושלמי (שבת יג, ג) שאם קרע על מתו בשבת יוצא ידי חובת קריעה. והקשו מאי שנא מהאוכל מצה גזולה שאינו יוצא ידי חובה משום מצוה הבאה בעבירה. ותירצו "תמן גופה עבירה, ברם הכא הוא עבר עבירה". וביאר הבית יוסף (יו"ד, שמ) את כוונת הירושלמי, שגזל הוא איסור בגוף הדבר ולכן שייך בו משום מצוה הבאה בעבירה, אבל בקורע על מתו הוא איסור על האדם, שהאדם עשה עבירה בשעת קיום המצוה, אבל אין הפסול בגוף המצוה, ולכן אין לדון בו משום מצוה הבאה בעבירה. וכתבו הש"ך והט"ז (שם) שלפי זה אם קרע חלוק גזול על מתו אינו יוצא ידי חובה משום מצוה הבאה בעבירה.

ואם כן מבואר בדבריהם שסברו שגזל הוא איסור חפצא.

אמנם ה"קרבן העדה" ביאר באופן אחר את תירוץ הירושלמי, שהפסול של מצוה הבאה בעבירה היא רק באופן שעשיית העבירה מוכרחת לקיום המצוה, וכמו בגזל שאי אפשר לקיים את המצוה אלא באופן שעובר על האיסור, ובמצה גזולה כיון שאוכלה על כרחך שעובר באיסור של

"והשיב את הגזילה", משא"כ בקריעת חלוק בשבת, אין המצוה מכריחה לעבור איסור,

שהרי בשביל קיום המצוה יכול לקרעו אף בחול, ולכן אם קרע בשבת אין בו פסול של מצוה הבאה בעבירה.

ולפירושו אין ראייה מדברי הירושלמי שגזל הוא איסור חפצא.

שליחות אליעזר בקידושי יצחק

ב. ויש לבאר היאך אליעזר היה שליח לקידושין, והלא היה עבד, ומבואר בגיטין (כג, ב) שעבד אינו יכול להיות שליח לגיטין ולקידושין כיון שאינו בתורת גיטין וקידושין.

אמנם שיטת הר"י מיגאש (הובא ברשב"א ובר"ן, שם) שעבד התמעט רק מלהיות שליח של האשה לקבל את הגט אבל הוא כשר להיות שליח של הבעל להוליד את הגט. ולענין שליחות הולכה בקידושין נחלקו הפוסקים, הבית שמואל (אהע"ז לה, יד) סבר שלשיטת הר"י מיגאש עבד כשר להוליד קידושין, אמנם האבני מילואים (לה, ט) סבר שדוקא בגט הוא יכול להיות שליח כיון שאין צריך דיבור כלל והגט עצמו הוא המגרש, אבל בקידושין צריך דיבור של "הרי את מקודשת לי" והבעל הוא המקדש ולכן אף השליח צריך להיות בתורת קידושין.

א. כתוב בפסוק "ויברכו את רבקה ויאמרו לה אחתנו את היי לאלפי רבבה" (כד, ס). ולמדו מכאן במסכת כלה (א, א) שצריך לברך ברכת חתנים מן התורה. ובתוס' בכתובות (ז, ב) כתבו שיש ללמוד מכאן שאף אם מקדש על ידי שליח צריך השליח לברך, שהרי אליעזר היה שליח לקדש את רבקה ובירך. וכן נפסק בשו"ע (אהע"ז לד, א).

כמו כן כתבו בהדר זקנים על הפסוק "ויקח העבד עשרה גמלים" (כד, י) שלקח עשרה אנשים מילדי אברהם רוכבים על עשרה גמלים לברך ברכת אירוסין.

אמנם תוס' (שם) דחו את דברי המסכת כלה וסברו שאין זה אלא אסמכתא בעלמא. וכן כתבו במושב זקנים על הפסוק "ויבאה יצחק האהלה" (כד, סז) שיצחק עצמו קידשה, שהרי אסור לאדם שיקדש אשה עד שיראנה.

ואם כן לפי הבית שמואל (בשיטת הר"י מיגאש) מובן איך אליעזר שהיה עבד נעשה שליח לקידושי יצחק, אבל לפי האבני מילואים וכן לחולקים על הר"י מיגאש (עי' רש"י בגיטין כג, א) שכתב שעבד אינו נעשה שליח אף להולכה) יש לבאר איך אליעזר היה שליח.

ג. ובחידושי המקנה (על השו"ע, שם. וכן כתב בספרו פנים יפות עה"ת) כתב לחדש, שעבד שהתמעט משליחות לגיטין וקידושין הוא דוקא עבד של אחרים, אבל האדון יכול לשלוח את עבדו כיון שיד עבד כיד רבו, ונחשב שהוא עצמו קידש וגירש, ואין זה מדין שליחות כלל.

ועל פי זה כתב לבאר, היאך אברהם מינה את אליעזר להיות שליח, והרי אברהם עצמו היה שליח של יצחק, ולשיטת המרדכי (הובא ברמ"א אבהע"ז לה, ו) אין שליח עושה שליח בקידושין. ולפי המבואר שאליעזר לא היה שליח אלא היה עבד של אברהם ועבדו כגופו, וכאילו אברהם עצמו קידש, ואין בכך חסרון של שליח עושה שליח.

ודייק זאת ממה שאמר להם אליעזר בתחילת הדברים "עבד אברהם אנכי" (כד, לד), והיינו שהוא עבד ולא שליח.

ולפי זה כתב לבאר מה שדרשו חז"ל על הפסוק "וכל טוב אדניו בידו" - שנתן בידו שטר מתנה שכתב ליצחק על כל אשר לו. וצריך לומר שלא הקנה לו את נכסיו אלא רק לאחר הקידושין, שהרי אליעזר הוא בכלל הנכסים, ואברהם מינהו על הקידושין ולא יצחק, וע"כ שרק לאחר הקידושין נקנה

ליצחק. וזה מדויק בפסוקים, שכשרבקה ראתה את יצחק כתוב "ותאמר אל העבד מי האיש הזה ההלך בשדה לקראתנו ויאמר העבד הוא אדני" (כד, סה), וקרא ליצחק אדונו, ובתחילה אמר שהוא עבד של אברהם, וזה משום שלאחר הקידושין קנה את כל נכסיו של אברהם ואף אליעזר בכללם, ונהיה אדונו של אליעזר.

ד. ולאחר שנתן אליעזר כלי כסף וזהב לרבקה, כתוב "ויאמר אחיה ואמה תשב הנער אתנו ימים או עשור אחר תלך", וביאר רש"י, שבתואל רצה לעכב ובא מלאך והרגו. והוסיף ב"חנות התורה" שלבן ואמו בכונה הרגו את בתואל כיון שלא רצו לשלח את רבקה, ורצו שתוכל למאן כשתגדל, כי אם היה משיאה אביה לא היתה יכולה למאן, ורק אם אחיה ואמה השיאוה יכולה למאן, ולכן הרגוהו.

ולכאן יש להקשות, שהרי אם אליעזר היה שליח של אברהם לקדשה, והוא רצה שיקדשה קידושי דאורייתא (על ידי אביה), ובסוף אליעזר קידשה רק קידושי דרבנן (על ידי אחיה ואמה), ויש בזה מחלוקת הפוסקים האם חלים הקידושין כיון שזה שינוי במעשה השליחות (עי' פתחי תשובה אהע"ז לה, ז).

אמנם לדברי המקנה שאין זה מדין שליחות אלא מדין יד עבד כיד רבו, אפשר לומר שלעולם חלים הקידושין אף ששינה קצת.

ה. ובחידושו של המקנה מצאנו שנחלקו בו הראשונים, שרש"י כתב (שם) שנידון

הגמ' בכשרות עבד לגיטין וקידושין, הוא בעבד של אחרים. ומשמע בדבריו שבעבד של האיש והאשה הוא כשר, וכדברי המקנה.

וכן האריך בחידוש זה המהרי"ט אלגאזי (בכורות ד, נ). [ובמחנה אפרים (שלוחין, יא) הוסיף לחדש שאף גוי ששכרו לפועל נעשה שלוחו, ולכן פסק שאם גוי אומן מתקין מעקה, הבעלים יכול לברך על מעשהו ונחשב כאילו הוא עשה, משום שיד עבד כיד רבו. ועי' בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ק ב, י) שחילק בין גוי לבין עבד].

אמנם בתוס' רי"ד (גיטין, שם) הביא שיטה זו שעבד של הבעלים כשר, והקשה על זה שהרי עבד הוא כחצרו ולא כשלוחו, ואם היה מניח הבעל את הגט בחצרו ואומר לאשה טלי גיטך מחצרי, לא היתה מתגרשת בו כיון שאין זה ברשותה כלל. ואף אם היא שלחה את עבדה שיקבל עבורה אין זה מועיל כיון שהוא חצר מהלכת, ורק אם הוא יהיה כפות והיא עומדת בצדו היה קונה עבורה. ולכן סבר שלעולם אין עבד קונה בגיטין וקידושין עבור משלחו.

ויש לומר, שאף לפי סברת התוס' רי"ד שעבדו כחצירו, אבל בשליחות לקידושין עבדו יוכל להיות שליח לפי השיטות שאין חסרון של טלי קידושין מעל גבי קרקע (בית שמואל כז, ג והמקנה (שם) סבר שמועיל), ואף אם היא חצירו של האיש יכולה להתקדש במעות האלו כשלוקחת אותם לידה. ואם כן אף שיטתו עולה בקנה אחד עם דברי המקנה.

ו. עוד הקשה בשו"ת חתם סופר (או"ח, קעו), שהדין של יד עבד כיד רבו הוא רק לענין ממונות, ולכן אמרו (ב"מ צו, א) שאם הוא נשאל למלאכה עם הבהמה של רבו נחשב לשאלה בבעלים, אבל לגבי מצוות לא שייך לומר שיהא כרבו לקיים אותם, ולכן לענין גיטין וקידושין לא שייך למנותו לשליח משום יד עבד כיד רבו.

ז. והמהרי"ל דיסקין (עה"ת) כתב ליישב באופן מחודד, שאברהם שחרר את אליעזר להיות בן חורין קודם הקידושין, אבל כיון שהמשחרר עבדו עובר בעשה של "לעולם בהם תעבודו", ורק בשביל לקיים מצוה רבה של פריה ורביה מותר לשחררו, לכן שחרר אותו על תנאי שרק אם רבקה תקבל את הקידושין יהא משוחרר.

ולפי זה כתב לבאר מדוע אליעזר לא רצה לאכול קודם שידבר ויקדשה, משום שנפסק בשו"ע (או"ח קצט, ו) שעבדים מזמנין לעצמן, וכיון שלא ידע עדיין אם הוא יהיה משוחרר ויכול להצטרף עם העשרה אנשים שהגיעו עמו לברכת הזימון, או שיצטרך לאכול לבדו כיון שלא תרצה בקבלת הקידושין, ולכן רצה לברר אם רבקה תקבל את הקידושין לפני אכילתו וקביעת הסעודה.

ובעוד אופן כתב לבאר מדוע לא אכל לפני הקידושין, והוא מפני איסור אכילה קודם קיום מצוה, שכיון שהיה מוטל עליו המצוה והחיוב של שבועתו שנשבע לאברהם להשתדל ליקח אשה ליצחק, לכן כשנזדמן לפניו קיום המצוה לא היה יכול לאכול לפני שיקיימה.

בדין מנחה גדולה ומנחה קטנה

אף לכתחלה אלא דעיקר זמנה מזמן מנחה קטנה.

ודברי רש"י הם במה שכתב (שם), מנחה גדולה - אם בא להקדים תמיד של

בין הערבים אינו יכול להקדימו קודם שש שעות ומחצה, דבין הערבים כתיב ביה מצי ינטו צללי ערב. מנחה קטנה - זמן תמיד של בין הערבים בכל יום מתשע שעות ומחצה ולמעלה. ודקדק הגר"א מדבריו שאף שעיקר זמנה מזמן מנחה קטנה שהוא זמן הקרבת התמיד, אבל אם רוצה להקדים לזמן מנחה גדולה רשאי כי אף זמן זה נקרא בין הערבים [כן ביאר הדמשק אליעזר].

ושיטה נוספת כתב בס' המנהיג (דיני תפילה, עמוד קיז) "ומ"מ מצוה מן המובחר לתפילת המנחה מחצי האחרון של שעה שביעית עד חצי האחרון של שעה עשירית, וזהו מנחה גדולה, ומשם ואילך עד הערב מנחה קטנה". ובערוך השולחן (רלג, יב) כתב שראה לאחד מן הקדמונים (ר"ש פרחון) שהזהיר להתפלל דוקא מנחה גדולה. והוסיף, שהעניות מצויה בארץ אדום מפני שאין מתפללים מנחה גדולה.

ובשערי תשובה (או"ח רלה, ב) הביא שכתבו בשם האר"י ז"ל שהיה נזהר שלא להתפלל מנחה אלא עם שקיעת החמה.

ב. וביארו האחרונים (עי' קונטרס חנוכה ומגילה, הוספות) שהמחלוקת האם מנחה גדולה היא בדיעבד תלויה בגדר הדין שתקנו

א. יצחק תקן תפלת מנחה שנאמר "ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב" (כד, סג), ואין שיחה אלא תפלה שנאמר תפלה לעני כי יעטף ולפני ה' ישפך שיחו (ברכות כו, ב).

ובעיקר זמן תפילת מנחה אמרו בסוגי' (שם) איזו היא מנחה גדולה משש שעות ומחצה ולמעלה, ואיזו היא מנחה קטנה מתשע שעות ומחצה ולמעלה.

ונחלקו הראשונים מה עיקר זמנה. הרמב"ם (תפילה ג, ב) כתב, כבר אמרנו שתפלת המנחה כנגד תמיד של בין הערבים תקנו זמנה, ולפי שהיה התמיד קרב בכל יום בתשע שעות ומחצה תקנו זמנה מתשע שעות ומחצה והיא הנקראת מנחה קטנה, ולפי שבערב הפסח שחל להיות בערב שבת היו שוחטין את התמיד בשש שעות ומחצה, אמרו שהמתפלל מאחר שש שעות ומחצה יצא, ומשהגיע זמן זה הגיע זמן חיובה וזו היא הנקראת מנחה גדולה.

ומשמע מדבריו שעיקר החיוב הוא להתפלל מנחה קטנה אלא שאם התפלל מנחה גדולה יצא. וכ"כ השו"ע (או"ח רלג, א) מי שהתפלל תפלת המנחה לאחר ו' שעות ומחצה ולמעלה, יצא, ועיקר זמנה מט' שעות ומחצה ולמעלה עד הלילה.

וכתב הגר"א, שלרמב"ם זמן מנחה גדולה הוא לענין דיעבד, אבל רש"י מפרש

וערבית כנגד אברים ופדרים של קרבנות
היום שקרבין והולכין כל הלילה.

ולמסקנא אמרו שאף רבי יוסי בר חנינא
שסבר שהאבות תקנו את
התפילות, מודה שרבנן סמכו אותם כנגד
הקרבנות. והוכיחו זאת מתפילת מוסף
שהרי האבות לא תקנוה, ועל כרחך שהיא
תקנת אנשי כנסת הגדולה כנגד קרבן מוסף.

ויש להסתפק במה שתקנו את התפילה כנגד
הקרבנות, האם התפילה עצמה היא
כקרבן, או שרק קבעו את זמנה כנגד הקרבת
הקרבנות, [וכצד זה נקט באור שמח (תפילה ג,
ט)].

והנה כתב הטור (או"ח, צח) "שהתפלה היא
במקום הקרבן וכו' ולכך צריך ליזהר
שתהא דוגמת הקרבן בכוונה ולא יערב בה
מחשבה אחרת כמו מחשבה שפוסלת
בקדשים, ומעומד דומיא דעבודה דכתיב
לעמוד לשרת, והשוואת הרגלים ככהנים
בשעת העבודה, וקביעות מקום כמו
הקרבנות שכל אחד קבוע מקומו לשחיטתו
ומתן דמיו, ושלא יחוץ דבר בינו לבין הקיר
ובינו לקרקע דוגמת הקרבן שחציצה פוסלת
בינו לבין הכלי ובינו להצפה, וראוי הוא שיהיו
לו מלבושים נאים מיוחדים לתפלה כגון
בגדי כהונה וכו'". ונראה מדבריו שהתפילה
היא ממש כהקרבת הקרבן.

אמנם רש"י (ברכות ל, א) כתב שצריך לעמוד
בתפילה משום כוונה. ולכאורה יש
לומר שהם נחלקו האם התפילה היא כקרבן
ממש.

את תפילת המנחה כנגד תמיד של בין
הערבים. שהנה רש"י כתב שקודם שעה
ששית ומחצה אינו יכול להקריב קרבן
התמיד כי עד זמן זה אינו נקרא בין הערבים,
ומנחה קטנה הוא בזמן שהיה קרב קרבן
התמיד. ומבואר בדבריו, שתפילת מנחה
היא כנגד הזמן שמוותר להקריב קרבן
התמיד, ולכן סבר רש"י שמוותר להתפלל
מנחה גדולה לכתחילה כי זמן זה כשר
להקריב קרבן התמיד לכתחילה, אלא
שמנחה קטנה היא כנגד זמן ההקרבה בפועל
שהיה קרב משעה תשיעית ומחצה, ולכן
עיקר זמנה הוא במנחה קטנה.

אבל הרמב"ם כתב שאפשר להתפלל מנחה
גדולה משום שמצינו שבערב פסח
שחל בשבת מקריבים את התמיד כבר
בשעה ששית ומחצה, ולכן בכל יום בדיעבד
יכול להקריב בשעה זו. ומבואר בדבריו
שהתפילה היא כנגד זמן ההקרבה בפועל,
ולכן סבר שעיקר החיוב הוא להתפלל מנחה
קטנה שהיא בזמן ההקרבה, אבל בדיעבד
אם התפלל מנחה גדולה יצא, כי יש יום אחד
שמקריבים את התמיד בזמן מנחה גדולה,
וכיון שהוא רק לזמן רחוק לכן אין להתפלל
בזמן זה אלא בדיעבד.

ג. ויש להוסיף בביאור מחלוקתם, שהנה
נחלקו (ברכות כו, ב) מי תקן את התפילות,
רבי יוסי בר חנינא סבר שהאבות תקנו את
התפילות, ורבי יהושע בן לוי סבר שאנשי
כנסת הגדולה תקנו את התפילות כנגד
הקרבנות, שחרית כנגד קרבן התמיד של
שחר, ומנחה כנגד תמיד של בין הערבים,

אולם הב"ח כתב לבאר את דברי הטור, שאין דעתו שתקנת חז"ל בתפילה מעומד הוא כדי שתהא דומיא דעבודה, דבלאו הכי צריך עמידה כדכתיב באברהם אל המקום אשר עמד שם, ומכאן למדנו גם כן קביעות המקום לתפילה, אלא דעת רבינו היא שיכוין האדם בתפילתו בכל הלכותיה שיהא דוגמת הקרבן כדי להעלות התפילה למקום שהקרבן עולה. ומבואר בדבריו שאין התפילה כקרבן ממש אלא שצריך כוונה בתפילה כדוגמת הקרבן.

עוד מצינו שנחלקו הראשונים בביאור תפילת רצה, שתוס' (מנחות קי, א) כתבו שצריך לומר "והשב את העבודה לדביר ביתך ואשי ישראל", והיינו שמתפללים שיבנה בית המקדש ושם נוכל להקריב את הקרבנות, ואחר כך מתפללים "ותפלתם באהבה תקבל ברצון" שיקבל את התפילות שהם במקום הקרבנות [וכן כתב הגר"א (או"ח קכ, א)].

אמנם הטור (או"ח, קכ) פירש "ואשי ישראל ותפלתם", שאע"פ שאין עכשיו עבודה מתפללים על התפילה שהיא במקום קרבן שתתקבל ברצון לפני ה' יתברך. וכתב הבית יוסף, שלפי זה ביאור המילים "ואשי ישראל ותפלתם" הוא, שתפילת ישראל שהיא במקום הקרבנות תקבל ברצון.

ונראה שאף הם נחלקו האם התפילה היא כקרבן ממש, או שרק כנגד הקרבן.

ולפי זה יש לבאר את מחלוקת רש"י והרמב"ם (הנ"ל), שהרמב"ם סבר

כדברי הטור שהתפילה היא כקרבן ממש, ולכן צריך להתפלל דוקא בשעת הקרבת הקרבן, ולכן הוצרך לומר שמנחה גדולה היא כנגד יום שבו היו מקריבים את התמיד מוקדם, אבל רש"י סבר שאינה כקרבן ממש [וכמש"כ שהעמידה בתפילה היא משום כוונה ולא דומיא דעבודה], אלא רק תקנו את זמנה כנגד קרבן התמיד, ולכן מותר להתפלל מנחה גדולה אף לכתחילה כי הוא זמן שמותר להקריב בו את קרבן התמיד.

ד. עוד נראה כן בדעת הרמב"ם, שכתב (תפילה י, ו) מי שהיה עומד בתפלה ונזכר שכבר התפלל פוסק ואפילו באמצע ברכה, ואם היתה תפלת ערבית אינו פוסק שלא התפלל אותה מתחילה אלא על דעת שאינה חובה. והראב"ד השיגו וכתב, אין כאן נחת רוח.

וביאר הכסף משנה, שהראב"ד סבר שכיון שקבלו את תפלת ערבית כחובה, לכן דינה כשאר התפילות שפוסק באמצע ברכה.

וכתב מרן הגר"ח מבריסק זצ"ל לבאר את דעת הרמב"ם, שתפילת נדבה וחובה חלוקים בעצם החפצא של התפילה, שיש תפילת חובה ויש תפילת נדבה, ואע"פ שקבלו על עצמן להתפלל מעריב, אין זה חובה אלא על האדם שחייב להתפלל, אבל התפילה בעצמותה נשארת בגדר חפצא של תפילת נדבה. ובשיטת הראב"ד צריך לומר שסבר שאין חובה ונדבה כלל חלק מסוג התפילה, והחפצא של התפילה לעולם היא אחת, אלא החובה ונדבה הוא רק ביחס

לאדם, ולכן אם קבלו על עצמם להתפלל מעריב שוב היא כתפילה של חובה ממש.

ויש לומר שהרמב"ם הלך לשיטתו שהתפילות עצמן הם כנגד הקרבנות, ולכן סבר שיש ב' סוגי תפילות וכסוגי הקרבנות, חובה ונדבה, ולעולם תפלת נדבה נשארת בעצמותה תפילת נדבה, אלא שהאדם יכול לחייב עצמו בתפילה זו. אבל הראב"ד סבר שאין התפילה עצמה כנגד הקרבנות, ולכן אין התפילה כקרבן מסוים, וכל דיני נדבה וחובה הם על הגברא ולא על התפילה, ולכן אם קיבל על עצמו להתפלל מעריב שוב היא כחובה.

ה. והרש"ש (ברכות לא, א) הביא ראיה שמוותר להתפלל מנחה גדולה לכתחילה, ממה שאמר רבי יהושע בן חנניה (סוכה נג, א), "כשהיינו שמחים שמחת בית השואבה לא ראינו שינה בעינינו, כיצד שעה ראשונה תמיד של שחר, משם לתפלה, משם לקרבן

מוסף, משם לתפלת המוספין, משם לבית המדרש, משם לאכילה ושתיה, משם לתפלת המנחה, משם לתמיד של בין הערבים, מכאן ואילך לשמחת בית השואבה", ומשמע שהו מתפללין מנחה גדולה קודם לתמיד של בין הערבים, וא"כ נראה שהוא לכתחילה, [ועי' בגליון הש"ס שכתב שבשו"ת התשב"ץ גרס שהיו מתפללים לאחר התמיד].

אמנם לפי מה שנתבאר יש לדחות, שאף לשיטת הרמב"ם שסבר שצריך להתפלל מנחה קטנה כנגד הקרבת הקרבן בפועל, והוא משום שהתפילה עצמה היא כקרבן, אין גדר זה של תפילה בבית המקדש, שהרי שם הקריבו קרבנות, וודאי שעצם התפילה היתה רק כנגד הזמן של הקרבת הקרבן ולא כקרבן עצמו, ולכן שוב אפשר להתפלל מנחה גדולה לכתחילה כי בשעה זו מותר כבר להקריב את הקרבן.

העברת הנחלה מישמעאל ליצחק

גרים ואין גר יורש את אביו [ובהדר זקנים הוסיפו שלכן היה מותר לו לישא את הגר שהיתה מצרית, שגר מותר בגיורת מצרית, כיון שגרים לא נקראים קהל].

ועוד תירצו, שעשה זאת על פי דברי שרה, וה' אמר לו במפורש שכל מה שתאמר לו שרה לשמוע בקולה, והיה זה מאת ה'.

וביד רמ"ה (ב"ב ככו, ב) כתב שקודם מתן תורה לא היה איסור להעביר נחלה,

"ויתן אברהם את כל אשר לו ליצחק" (כה, ה). והקשו המפרשים, היאך העביר אברהם את הנחלה מישמעאל, והרי מבואר (ב"ב קלג, ב) שאסור להעביר נחלה מבן אחד לשני ואף מבן רשע כיון שאולי יצא ממנו זרע טוב (כתובות נג, ב). וכן נפסק בשו"ע (חו"מ, רפב).

ותירצו הראשונים (רא"ש, דעת זקנים, ר' חיים פלטיאל) שאברהם וישמעאל היו

והביא ראי' ממה שיעקב העביר את הנחלה מראובן מפני שבלבל יצועי אביו [ע"ע בקובץ שיעורים ב"ב, שנח].

ובשו"ת חתם סופר (חו"מ, קנא) כתב ליישב מנהג העולם שמעבירים נחלתם, וכתב שכל האיסור להעביר נחלה הוא בשכיב מרע שהמתנה חלה בשעת מיתה ואז הנכסים נופלים לפני היורשים והוא בא

להפקיע את זכותם, אבל אם נותן במתנת בריא גוף מהיום ופירות לאחר מיתה אין בכך איסור, כיון שבחייו יכול כל אדם לעשות בשלו מה שירצה [אמנם ר' חיים פלטיאל (הנ"ל) כתב שאף במתנה יש איסור, וע"ע בשו"ת אגרות משה (חו"מ ב, נ)].

והמהרש"א (ח"א סנהדרין צא, א) כתב ליישב, שהגר היתה שפחה ונשא

קודם שנימול, ובן השפחה אינו יורש. ואף בני קטורה שנולדו לאחר שנימול וודאי שחררה, אבל כיון שהיו בני פילגש אינם יורשים. וכן תירץ בבאר שבע (שם).

וכך סבר האור החיים (בראשית טז, ה) שהגר היתה שפחה ולא גיירה קודם שנשאה, וזה היה על פי דברי שרה שרצתה לברר את החלק המאוס שהיה דבוק באברהם מימי קדם ויצאה הזוהמא בישמעאל, ועל ידי כך נשאר אור שלם ונכון ביצחק.

ובחכמת שלמה (חו"מ, רפב) תמה על דברי המהרש"א, מדוע אפשר להעביר נחלה מבן פילגש, והלא הוא בנו לכל דבר, ונשאר בצ"ע.

בגדר ברכת אירוסין

ויש לחקור אם ברכת אירוסין היא ברכת המצוות או ברכת השבח, ויש כמה נפק"מ בנדון זה, ונבארם.

ב. כתב הרמב"ם (אישות ג, כג), "כל המקדש אשה בין על ידי עצמו בין על ידי שליח צריך לברך קודם הקידושין הוא או שלוחו ואחר כך מקדש כדרך שמברכין קודם כל המצות". ומפורש בדבריו שהיא ברכת המצוות. אולם הרא"ש (כתובות א, יב) כתב, "יש מקשין על נוסח ברכה זו למה אין מברכין אשר קדשנו במצותי וצונו לקדש את האשה, ועוד היכן מצינו ברכה כזאת שמברכין על מה שאסר לנו הקדוש ברוך הוא והלא אין אנו מברכין

א. "ברכת האירוסין מאי מברך, רבין בר רב אדא ורבה בר רב אדא תרוייהו משמיה דרב יהודה אמרי, בא"י אמ"ה אשר קדשנו במצותי וצונו על העריות ואסר לנו את הארוסות והתיר לנו את הנשואות על ידי חופה וקדושין" (כתובות ז, ב). והביאו התוס' ממסכת כלה (א, א) שברכת אירוסין נלמדת מהפסוק "ויברכו את רבקה" (בראשית כד, ס). ושוב כתבו לדחות שהוא אסמכתא בעלמא, ובפשטות לא איירי קרא בברכת אירוסין [וכן כתבו במושב זקנים על הפסוק "ויבאה יצחק האהלה" (כד, סז) שיצחק עצמו קידשה, שהרי אסור לאדם שיקדש אשה עד שייראנה].

שאסר לנו אבר מן החי והתיר לנו את השחוט, ועוד מה ענין להזכיר עריות בכאן וכו'. ונראה לי, כי ברכה זו אינה ברכה לעשיית המצוה כי פריה ורביה היינו קיום המצוה ואם לקח פלגש וקיים פריה ורביה אינו מחוייב לקדש אשה וכו', והילכך לא נתקנה ברכה במצוה זו וכו', וברכה זו נתקנה לתת שבח להקב"ה אשר קדשנו במצותיו והבדילנו מן העמים וצונו לקדש אשה המותרת לנו ולא אחת מן העריות וכו'". ומבואר בדבריו שהיא ברכת השבח.

והרא"ש אף ביאר טעמו שאין מצוה בעצם הקידושין, וכל הקידושין הם רק כדי לקיים מצות פרו ורבו, וכיון שיכול לקיים מצות פרו ורבו אף בפילגש בלא קידושין, לכן אין מצוה בגוף הקידושין ואין לברך עליה. וכתב לחלק בין מצות קידושין לשחיטה, שאף שאין מצוה לשחוט אלא רק אם רוצה לאכול צריך לאכול שחוט ובכל זאת צריך לברך על השחיטה, כי אסור לו לאכול בלא לשחוט, אבל בקידושין כיון שיכול לקיים פריה ורביה ללא קידושין, אינו מברך על הקידושין, ומכח זה הכריח שהיא ברכת השבח.

אמנם הרמב"ם מנה (עשין, ריג) את מצות קידושין מצוה בפני עצמה ולא כללה במצות פרו ורבו (עשין, ריב), וכ"כ בהל' אישות (א, א) "כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה וכו', ולקוחין אלו מצות עשה של תורה הם". ומבואר בדבריו שגוף מעשה הקידושין הם מצוה, ולכן סבר שברכת האירוסין היא ברכת המצוות.

ג. ועוד נחלקו הראשונים מי מברך ברכה זו. שהרמב"ם (שם) כתב שהמקדש בעצמו או שלוחו צריך לברך. אולם בהגהות מיימוניות (שם) כתב שאחר מברך. וכ"כ הרמ"א (אבן העזר לד, א). והט"ז והבית שמואל כתבו שהוא כדי לא לבייש את מי שאינו יודע לברך. אמנם התבואות שור (א, נט) ביאר שאין הברכה נתקנה אלא על הנועדים ואינה חיוב על החתן בעצמו, ודקדק כן ממה שאמרו (כתובות, שם) מברכין ברכת חתנים בבית חתנים וברכת אירוסין בבית האירוסין, ומשמע שהוא חיוב על הציבור שנמצא בשעת האירוסין, ולכן כתב שהרב שמסדר את הקידושין אינו צריך להוציא את החתן והכלה בברכה ואינם צריכים לכוון לצאת בברכה זו.

ובפשוטו מחלוקתן תלויה בנדון הנ"ל, שלשיטת הרמב"ם שהיא ברכת המצוות, א"כ החתן חייב לברך ברכה זו, אבל ההגהות מיימוניות והתבואות שור סברו כשיטת הרא"ש שהיא ברכת השבח, והיא מצוה בפ"ע שיש לברך ולהודות לה' בשעת הקידושין, ולכן אף אחר יכול לברך לכתחילה ברכה זו, [וכתב בשו"ת הר צבי (יו"ד, א) שאף הט"ז והב"ש סברו שהיא ברכת השבח, אלא שהם נתנו טעם למה נהגו שלעולם אין החתן מברך ברכה זו, וזה כדי שלא לבייש את מי שאינו יודע].

וכן כתב הריטב"א (כתובות, שם) להוכיח שאינה ברכת המצוות, "ועוד אם ברכת המצוות היא היאך אין הארוס מברך אותה, לא מצינו בשום מקום שזה עושה מצוה וזה מברך בשבילו, אלא ע"כ ברכה זו אינה אלא

כעין קידוש על מה שקדשנו הקדוש ברוך הוא יותר משאר האומות בענין פריה ורביה וכו'". ומבואר שכיון שהיא ברכת השבח לכן אחר יכול לברכה.

ד. עוד נחלקו הראשונים האם צריך לברך ברכת אירוסין דוקא בעשרה. והרא"ש (שם, יב) כתב שרב אחאי גאון סבר שצריך לברך בעשרה, והרב שמואל הנגיד נחלק עליו שאין צריך לברך בעשרה [ורק ברכת חתנים צריכה עשרה], שהרי מותר לקדש בפני שנים וע"כ שאין צריך עשרה כדי לברך. וכן הרמב"ם לא הזכיר שצריך עשרה. אבל הרא"ש פסק כרב אחאי גאון שצריך עשרה.

ואף בזה הם הלכו לשיטתם, שהרמב"ם סבר שהיא ברכת המצוות, ולכן אין צריך לברכה דוקא בעשרה, אבל הרא"ש סבר שהיא ברכת השבח, ובזה יש מקום לומר שנתקנה דוקא בעשרה (וכדין ברכת הגומל שצריכה עשרה).

ה. עוד נחלקו הראשונים מתי זמן הברכה. שהרמב"ם (אישות ג, כג) כתב, "כל המקדש אשה בין על ידי עצמו בין על ידי שליח צריך לברך קודם הקידושין הוא או שלוחו ואחר כך מקדש כדרך שמברכין קודם כל המצוות, ואם קידש ולא בירך לא יברך אחר הקידושין שזו ברכה לבטלה, מה שנעשה כבר נעשה".

ומבואר בדבריו שסבר שכיון שהיא ברכת המצוות יש לברך קודם הקידושין, וכשאר המצוות שמברך קודם עשייתן, והוא דין לעיכובא.

והראב"ד השיג עליו וכתב, "אין אנו אומרים כן, אלא מקדש ואחר כך מברך, והטעם מפני שהדבר תלוי בדעת אחרים שאם תמשך האשה ולא תרצה לקבל הרי הברכה לבטלה וכו'". ומבואר בדבריו שנקט כדעת הרמב"ם שהיא ברכת המצוות [וכ"כ הראב"ד בס' תמים דעים (סימן לח) שהיא כברכת המצוות שהרי מברכין אשר קדשנו במצוותיו וצונן], אלא שסבר שיש לברך לאחר הקידושין שמא לא תתרצה האשה.

אבל הרא"ש (שם) כתב, שכיון שאין מברכין לקדש את האשה אין צריך לברך קודם כי אין מברכין על עשייתה, ויכול לברך אף לאחר האירוסין. וכ"כ הריטב"א (שם) "מעלתה ראויה היא לאומרה אחר הקידושין שכן כל ברכה של קדושה מברכין אותה אחר שחלה הקדושה". והם נקטו כן לשיטתם שהיא ברכת השבח ולכן אין בה דין של עובר לעשייתן.

ו. וכן אפשר לדקדק מדברי התוס' (פסחים ז, ב) שהקשו על ברכת להכניסו בבריתו של אברהם אבינו שמברכין אותה לאחר המילה (כמו שמשמע בשבת קלז, ב), שכיון ש"ל" הוא לשון להבא א"כ לכאורה יש לברך ברכה זו קודם המילה, שאם יברכנה לאחר המילה נמצא שמשקר בברכתו. ועוד, שצריך לברך עובר לעשייתן. וכתבו ליישב, "דלא על זאת הנעשה עכשיו מברך אלא משבח ומודה להקב"ה שצונו על המילה כשתבא לידו ותיקנוה כאן לגלות ולהודיע שזו המילה נעשה לשם יוצרנו ולא לשם ע"ג ולא לשם מורנא ולא לשם הר גזרים, ואין צריך לברך

עובר לעשייתו אלא במקום שהעושה המצוה הוא מברך אבל כשמברך אחר לא, ותדע שהרי ברכת אירוסין אינו מברך אלא אחר אירוסין".

וביאר המהרש"א שתוס' בתחילת דבריהם יישבו את הקושיא מדוע אין לשון להבא שקר, ותירצו שכיון שהיא ברכת השבח אין מברך על מעשה מילה זו. ועדיין הוקשה להן מדוע אין מברכין עובר לעשייתן, ועל זה תירצו, שכאשר אחר מברך אין דין של עובר לעשייתן, וכמו בברכת אירוסין שאחר מברך לאחר הקידושין.

אמנם לולי דבריו יש לפרש את דברי התוס' שתירצו תירוץ אחד על ב' הקושיות, וכוונתם לומר, שכיון שברכת להכניסו היא ברכת השבח לכן אין בזה חסרון שאומרה בלשון להבא. ושוב הוסיפו, שכיון שהיא ברכת השבח לכן אין בזה אף דין של עובר לעשייתן, וזה מה שכתבו "ואין צריך לברך עובר לעשייתו אלא במקום שהעושה המצוה הוא מברך אבל כשמברך אחר לא", ולכאורה אף כשאחר עושה את המצוה צריך לברך עובר לעשייתן, שהרי הוא מקיים את המצוה עבור משלחו, וע"כ שכוונתם לומר שאם "אחר" מברך (ולא מדין שליחות) הרי מוכח שאינה ברכת המצוות אלא ברכת השבח, ובברכת השבח אין דין של עובר לעשייתן, והוכיחו כן מברכת אירוסין שהיא ברכת השבח ו"אחר" מברכה לאחר הקידושין [אלא שעדין יש חילוק ביניהם, שברכת להכניסו מברך רק אבי הבן, וברכת אירוסין מברך אחר, ויש לומר שהוא מפני שברכת להכניסו בא לומר שמל כפי ציווי הקב"ה

ולא לשם ע"ז, ולכן צריך שאבי הבן שחייב למול את בנו, שהוא יברך ברכה זו].

נמצא מבואר שתוס' נקטו שברכת האירוסין היא ברכת השבח, [אמנם לפי דברי המהרש"א אין מוכח כן, כי תוס' הוכיחו מברכת אירוסין רק את החילוק שאם אחר מברך ולא עושה המצוה אין צריך לברך עובר לעשייתן, ודו"ק].

ז. והנה כתבו התוס' (כתובות, שם) שכיון שלמדו את ברכת האירוסין מרבקה, יש ללמוד שצריך לברך ברכת אירוסין לאשה המתקדשת על ידי שליח, שהרי אליעזר שליח היה, [וכן כתבו בהדר זקנים על הפסוק "ויקח העבד עשרה גמלים" (כד, י) שלקח עשרה אנשים מילדי אברהם רוכבים על עשרה גמלים לברך ברכת אירוסין]. אמנם כתבו לדחות שהלימוד מרבקה הוא אסמכתא בעלמא. ובפסקי תוספות (אות כט) כתבו, "ברכת אירוסין לאשה המתקדשת ע"י שליח יש לספק בו".

והרמב"ם (שם) כתב שאף כשמקדש על ידי שליח צריך לברך. והוא לשיטתו שסבר שהיא ברכת המצוות, לכן אף השליח שעושה את המצוה צריך לברך. אבל דברי התוס' צ"ב, ומה צדדי הספק אם יש לברך על ידי שליח.

ונראה לבאר, שהרי מבואר לעיל שתוס' (בפסחים) סברו שברכת אירוסין היא ברכת השבח, אלא שעדיין יש לחקור האם השבח הוא על מעשה הקידושין, או על חלות ותוצאת הקידושין. והיינו, האם השבח הוא על מה שהבדילנו מן העמים שהם פרוצים, וכמו שהיה לפני מתן תורה שאדם פוגש

אשה בשוק יכול להכניסה מיד לביתו, ואנו משבחים שאיננו כן, אלא כדי להכניסה לבית יש עלינו לקדשה, וא"כ השבח הוא על המעשה של הקידושין. או שהשבח הוא על התוצאה של הקנין של הקידושין, שהאשה קנויה לבעלה ואינן סתם נשים מהשוק.

ובספר החינוך (מצוה תקנב) כתב, "משרשי המצוה שתצונו התורה לעשות מעשה באשה יורה ענין זיווגם טרם ישכב עמה, ולא יבוא עליה כבוא על הזונה מבלי מעשה אחר קודם ביניהם. וגם נאמר שהוא כדי שתתן אל לבה לעולם שהיא קנויה לאותו האיש ולא תזנה תחתיו ולא תמרוד בו ותתן לו יקר והוד לעולם כעבד לאדוניו, ובכן יהיה שבתם וקימתם בשלום לעולם ויתקיים הישוב ברצון האל שחפץ בו". ומבואר בדבריו שנקט שיש ב' ענינים במצוה זו, וכפי שביארנו, בעצם המעשה שצריך כדי להביאה לביתו, ועוד ענין בתוצאת הקידושין שהאשה קנויה לבעלה.

ולפי זה יש לבאר שבזה נסתפקו התוס'. שאם ברכת השבח היא על המעשה, א"כ אף כששליח מקדש יש לברך ברכה זו, כי יש כאן מעשה קידושין המחייב ברכה, אבל אם היא ברכה על התוצאה שהיא קנויה לו, א"כ יש לומר שאין לברך כשמקדש על ידי שליח, כי צריך לברך על התוצאה ולא על המעשה, ואין הקנין אלא בבית המקדש [ובשיטת התוס' בפסחים שכתבו שצריך לברך לכתחילה לאחר האירוסין, יש לומר שסברו שהיא שבח על הקנין והתוצאה של הקידושין ולכן יש לברך רק לאחר שקנאה].

ח. ולהלכה, לכאורה יש סתירה האם פוסקים שהיא ברכת השבח או ברכת המצוות. שהשו"ע (אבן העזר לד, א) כתב את לשונו של הרמב"ם, "כל המקדש אשה, בין ע"י עצמו בין ע"י שליח מברך, (הוא או השליח)". והרמ"א השיגו וכתב, "וי"א דאחר מברך (סמ"ג והגהות מיימוני) וכן נוהגין". ולכאורה הם נחלקו בנידון הנ"ל, שהשו"ע פסק כרמב"ם שהיא ברכת המצוות ולכן אין אחר יכול לברך אלא או המקדש או שלווחו. והרמ"א פסק כדעת הרא"ש שהיא ברכת השבח ולכן אחר יכול לברך.

וכן נחלקו השו"ע והרמ"א מתי מברכין ברכה זו. שהשו"ע (שם, ג) כתב, "אם לא בירך ברכת אירוסין בשעה שקידש, לא יברך אותה בשעת נשואין". והרמ"א השיג וכתב, "וי"א דמברכין אותה בשעת הנשואין (מרדכי פ"ק דכתובות), וכן נוהגין". ולכאורה אף כאן הם לשיטתם וכפי שנתבאר לעיל, שאם היא ברכת המצוות יש לברכה קודם המצוה, ואם היא ברכת השבח אפשר לברכה אף לאחר האירוסין [וכן פירש בביאור הגר"א, שלרמ"א הרי היא כברכת המזון שאפשר לברך עד שיעור עיכול, ולכן אף ברכת אירוסין שייך לברכה בשעת הנישואין כיון שהם המשך וגמר האירוסין. ולשו"ע הרי היא כברכת המוציא שמברך קודם האכילה ואינו יכול לברך אח"כ].

אמנם לענין אם צריך עשרה כתב השו"ע (שם, ה) שיש לברכה לכתחילה בעשרה. והקשה הגרש"ר זצ"ל (כתובות, ט) שדין זה צ"ע, שהרי לשיטת הרמב"ם אין צריך כלל עשרה כיון שהיא ברכת המצוות, ולשיטת הרא"ש שהיא ברכת השבח, הרי פסק

שצריך עשרה והוא לעיכובא, וא"כ מדוע השו"ע פסק שצריך עשרה רק לכתחילה.

וכתב ליישב עפ"י דברי המאירי (כתובות, שם) שכתב, "ולי נראה שעיקר הברכה על כלל הנשואין היא שהיא מצות עשה, ומכל מקום האריכו בה בספור שבח והודאה למקום מצד שענין הזיווג הוא לקדושה יתירה שלא להתיוחד בלא קדושין כמו שהיו עושין קודם מתן תורה ואנו נותנין שבח והודאה לשם על שקדשנו והפרישנו מאיסורי עריות וכו'". ונמצא שהברכת האירוסין היא אף ברכת השבח, ולכן פסק השו"ע שיש לאמרה בעשרה, [אמנם בעיקרה היא ברכת המצוות, ולכן לשו"ע אינו מברך לאחר האירוסין כי כבר קיים את המצוה ואין חובה לברכה בתורת ברכת השבח רק במקום שהיא אף ברכת המצוה].

ט. והנה כתב הנודע ביהודה (אהע"ז תנינא, א) שאם החתן חרש אין לברך ברכת אירוסין, ויסוד דבריו עפ"י דברי הרמב"ם שהיא ברכה המוטלת על החתן, (ואף אם אחר מברך הוא צריך להוציא את החתן בברכה), וכשהחתן אינו שומע אינו יוצא ידי חובה, ולכן אין לברך כלל ברכת אירוסין.

והקשה עליו הגרש"ר (שם), שדבריו הם רק לשיטת הרמב"ם, וכפי שביארנו שהוא סבר שהיא ברכת המצוות ולכן החתן צריך לברך או אחר מברך ומוציאו [אמנם הרמב"ם עצמו סבר שאין אחר יכול לברך כלל], אבל לפי פסק הרמ"א שאפשר לברך ברכה זו אף בשעת הנישואין, וע"כ שפסק כדעת הרמ"א שהיא ברכת השבח, א"כ אין ברכה זו חובה על החתן כלל, אלא היא חיוב על הנועדים בבית

האירוסין, וכמו שכתבנו לעיל מהתבואות שור שדקדק כן בדברי הגמ', וא"כ אף בנישואי חרש צריך לברך ברכת אירוסין [וכן פסקו הט"ז (יו"ד א, יז) ורבי עקיבא איגר (הגהות, שם)].

ובשו"ת הר צבי (הנ"ל) כתב ליישב את דברי הנוב"י, שאף אם היא ברכת השבח, אבל צריך לברכה בפני המקדש, וכיון שאינו שומע הוי כאילו לא בירכו על מעשה הקידושין, ורק בשמיעת המקדש יש התייחסות של הברכה שאחר מברך למעשה הקידושין. ונמצא שאין החתן צריך לצאת בברכה זו אבל צריך לשמוע את הברכה. והוכיח יסוד זה מברכת התורה שאין המברך צריך להוציא את חבריו, שהרי כל אחד עולה ומברך בעצמו, אלא צריך רק שישמעו את הברכה. וכן נקט לענין ברכת השחיטה, שאף שאין צריך להוציא את השוחט בברכה, אבל אם השוחט אינו שומע את הברכה מסתבר שאין נחשב שמברך במקום השחיטה.

י. ובס' הדרת קודש (להגרצ"פ פרנק זצ"ל. עניני נישואין, טו) כתב, ביום כ' סיון תשט"ז שמעתי מחתני הגאון ר' שמואל רוזובסקי שהגאון ר' יצחק זאב סולוביצ'יק הרב מבריסק בחופת בנו בנתניה, אמר להרב המסדר קידושין שיכוין להוציא ידי חובה את החתן בשתי הברכות, ברכת בורא פרי הגפן וברכת אירוסין, ואילו להכלה יכוין להוציא רק בברכת בורא פרי הגפן.

ודן שם בדבריו, וכתב שלכאורה דבריו הם כשיטת הנוב"י שהיא ברכת המצוות וצריך

שהחתן יצא ידי חובה בברכה זו, אבל הכלה שאינה מצווה בקידושין אינה צריכה לצאת בברכה זו, [אמנם בשו"ת כתב בדרך אחרת (וכדלעיל) שאף אם היא ברכת השבח צריך שהחתן ישמע אבל אינו צריך לצאת ידי חובה].
ויש שהעירו שלפי זה אין לכלה לענות אמן על ברכת האירוסין, כדי שלא תפסיק בין ברכת בורא פרי הגפן לשתיית היין [וכדברי

הגאון ר' איסור זלמן מלצר זצ"ל שאמר טעם מדוע אין לנשים לשתות מיין של ההבדלה, כי שמא אין נשים חייבות בהבדלה ונמצא שיש להם הפסק בין ברכת הגפן לשתיית היין במה שענו אמן על הבשמים והאש], אמנם מנהג העולם שהאשה עונה אמן על ברכת האירוסין [עי' בס' מעדני יום טוב. קונטרס הנישואין ב, ז].

בגדר קנין כסף

א. "וידבר אל עפרון וגו' נתתי כסף השדה קח ממני" (כג, יג), ומכאן למדו (קידושין ב, א) שאשה נקנית בכסף, כיון שבקידושין כתוב "כי יקח איש אשה" ולומדים גזירה שוה לשדה עפרון שכתוב בו "נתתי כסף השדה קח ממני", וקחה זו היתה קנין שנאמר "השדה אשר קנה אברהם".

ולגבי קנין כסף בקרקעות אמרו (קידושין כו, א) שהוא נלמד מהפסוק "שדות בכסף יקנו". והקשו התוס', מדוע לא למדו מעפרון שמכר בכסף. ותירצו, שאין ללמוד מעפרון שהיה גוי וכל קנינו רק בכסף. וכתב המהרש"א, שלגבי קידושי אשה שהוא מלימוד של גזירה שוה אין לדחות ולחלק בין ישראל לגוי.

ב. ובעיקר קנין כסף נחלקו הסמ"ע והט"ז בדינו. שהנה כתב השו"ע (חו"מ קצ, ב), "בכסף כיצד, מכר לו בית או שדה ונתן לו כסף שוה פרוטה, קנה, ואין אחד מהם יכול לחזור בו". וכתב הסמ"ע (סק"ב), שקנין כסף קונה דוקא כשנתן לו את הפרוטה על דמי הפרעון והשאר זקף עליו במלוה, או כשכל

שיווי המקח אינו אלא פרוטה, אבל אם נתן לו פרוטה כדי שישתעבדו זה לזה, זה לקנות וזה למכור, ושאין אחד יכול לחזור בו, כמו קנין שטר וחזקה וקנין סודר, אינו מעיל לקנות בו, שהרי קנין כסף נלמד משדה עפרון, וכסף הנזכר בשדה עפרון היה דמי שיווי השדה, [ובנתיבות המשפט (ביאורים) תמה עליו, שקנין כסף אינו נלמד מעפרון אלא מהפסוק שדות בכסף יקנו, וכמו שכתבו התוס' (הנ"ל) שאי אפשר ללמוד מעפרון. ועיי"ש שרצה ליישב עפ"י מה שהוסיף בפרשה שאת הדין שצריך כסף שוה פרוטה לומדים מעפרון, ובעפרון היה דמי שיווי השדה].

והט"ז (שם) הקשה עליו, שהרי גם קנין של אשה בכסף נלמד מעפרון, וזה פשוט שבאשה קונה אותה דרך נתינה לחוד ולא בתורת שיווי מה שהיא שוה, [ועי' באבני מילואים (כט, ב) שנקט שאף בקידושין הוא דמי שווי המקח, והוכיח כן מדברי הרא"ש לענין מקדש בשטר חוב וחזר ומחלו, ואכמ"ל].

וכתבו הפוסקים כמה נפק"מ ביניהם. א. אם נתן את הכסף בתורת קנין, ובזה הציור הם

נחלקו, שלסמ"ע אינו קנין, ולט"ז הוא קנין.
ב. אם קונים מתנה על ידי קנין כסף, שלסמ"ע לא שייך שיווי המקח, ולט"ז מועיל כיון שהקנין כסף הוא מעשה קנין בעלמא. והדברי יחזקאל (לט, ד) כתב לדקדק מדברי הרמב"ם כדעת הסמ"ע, שבקניית קרקע כתב (מכירה א, ג) שהקרקע נקנית בשלש דרכים, בכסף שטר וחזקה, ואילו במתנת קרקע כתב (זכיה ומתנה ג, א) שנקנית בשתי דרכים בשטר וחזקה, ולא הזכיר קנין כסף, וזה כדעת הסמ"ע שקנין כסף הוא מצד שיווי המקח, ולכן לא שייך במתנה קנין כסף. ג. הגר"מ אריק (מנחת פתים, שירי מנחה סימן שס, ב) כתב לדון אם מועיל לקנות חפץ ששוה פחות מפרוטה בקנין כסף, וכתב שלדעת הסמ"ע שקנין כסף הוא מצד שיווי המקח, א"כ אף אם נותן פרוטה עבור הקנין והיא יותר מהמקח, אבל הכסף שקונה בו הוא פחות משו"פ, כי הקנין הוא על שיווי המקח, ואין קנין כסף פחות משוה פרוטה, אבל לדעת הט"ז שקנין כסף הוא מעשה קנין והתחייבות בעלמא, א"כ אף שהחפץ הנקנה הוא פחות משו"פ שייך לקנותו בקנין כסף.

ג. והנה ייסדו רבותינו (עי' בשערי ישר א, י. שיעורי הגרש"ש קידושין, ו. גדרי קנין כסף, א. אפיקי ים, טז. שערי חיים קידושין, ב. חידושי הגר"ט קידושין, צ) יסוד גדול בקנין כסף, והקדימו את הסוגי' (בבא קמא ע, ב) לענין מכירת גניבה בשבת, שבמשנה שנינו שחייב בארבעה וחמשה, ובברייתא שנינו שפטור, והעמידו את הברייתא באופן שאמר לו הלוקח בשבת "עקוץ תאנה מתאנתי ותיקני לך גניבותיך", והיינו שאמר הלוקח לגנב

שקנין הגניבה יהיה על ידי שיעקוץ הגנב תאנה משדהו, וכיון שעובר בשעת המכירה בחילול שבת אינו צריך לשלם ארבעה וחמשה משום קים ליה בדרכה מיניה. והקשו, "וכיון דכי תבע ליה קמן בדינא לא אמרינן ליה זיל שלים דמחייב בנפשו הוא, הא מכירה נמי לאו מכירה היא", והיינו כיון שאם הלוקח יתבע את הגנב שיחזיר לו את התאנים שלקט או את הגניבה שמכר לו בדמיהם, לא יחייבוהו ב"ד לשלם משום קלב"מ, א"כ המכירה לא חלה. ותרץ רב פפא את הברייתא באופן אחר, שאמר לו לזרוק את הגניבה מרשות הרבים ועבר באיסור הוצאה, ונפטור מחיוב דו"ה משום קלב"מ.

ולכאורה דברי המקשן צ"ב, וכי מה אכפת לן שאינו יכול להוציא את הממון שנתן לו בדין, והלא כיון שקיבל כסף מהלוקח יש כאן קנין כסף, ומדוע מה שאינו חייב להחזיר את הכסף הוא גורם שאי אפשר לקנות בכסף זה. ועוד צ"ב, שהרי עדיין התאנים בעין, וחייב להחזירם משום שתובעו "ממוני גבך", וא"כ יש כאן כסף שנתן לו עבור הגניבה, ומדוע אינו קונה את הגניבה בכסף זה.

ומכח זה ייסדו האחרונים, שכדי לקנות בקנין כסף צריך שיהיה הכסף שקונים בו "כסף החוזר", והיינו, שהכסף שנותן לו עבור החפץ הוא כסף שמחייב אותו בתמורתו, וכיון שקנה את הכסף הרי הוא פורע את חובו על ידי נתינת הקרקע [והרי הוא דומה לפרעון חוב, וההבדל בין מקח לחוב הוא רק במה שקצצו והתנו ביניהם, שבחוב ההתנאה היא להחזיר מעות, ובמקח ההתנאה היא להחזיר

חפץ שסוכם לקנותו], ולכן צריך שהכסף בשעת הקנין יחייב את המוכר בתמורתו. ובזה מבואר מה שאמרו שאם הלוקח יתבע את המוכר בדין להחזיר לו את המעות אין הכסף יכול לקנות, כי כסף כזה אינו מחייב תמורה עבורו, ואף שאם נמצא בעין יכול לתובעו משום ממוני גבך, אבל אין הכסף נקנה לו באופן שחייב עבורו תמורה, ולכן אינו יכול לקנות אם יש לו פטור של קלב"מ על הממון של הקניה, וכיון שאין כאן כסף בטלה המכירה, [והוסיף הגרש"ש, שאף שלאחר רגע שקיבל את המעות יכול להתחייב ולהשתעבד להחזיר תמורתם ואזי אין קלב"מ, אבל רצו להעמיד את הסוגי' בציוור שיחול הקנין באותו רגע שהשני מתחייב מיתה על הקציצה, וזה לא שייך משום שאינו כסף החוזר].

ובזה אף מבוארים דברי התוס' (יבמות צג, א. כתובות פב, א) שבקנין כסף אין חסרון של כלתה קנינו, ולכן אף אם קנה ואמר שהקנין יחול לאחר ל' קונה, משא"כ בשאר קנינים שצריך לומר מעכשיו ולאחר ל' כי לאחר ל' כבר כלתה קנינו, אבל בכסף כיון שהקנין חל על ידי שעבוד המוכר ופריעת החוב בנתינת המקח, לכן אף לאחר ל' סיבת הקנין קיימת, שהרי נשתעבד בשעת קבלת המעות ויכול לפרוע חוב זה לאחר זמן.

ד. ויש אחרונים שסברו שזו היא דעת הסמ"ע שצריך כסף שיווי, וא"כ קשה על שיטת הט"ז מהסוגי' שמבואר שצריך כסף שיווי ולא כסף קנין. ועוד צ"ב, שלכאורה כסף שיווי וכסף החוזר הם גדרים הפוכים זה מזה, שייסוד "כסף החוזר" הוא שאין הקנין חל על ידי מתן המעות, אלא המעות יוצרים

שעבוד על המוכר ליתן תמורה עבור מה שקיבל, ועל ידי נתינת החפץ הוא פורע את החוב, ונמצא שאין הכסף קונה אלא הוא רק היכי תמצוי שהמוכר משתעבד על ידו, ועצם הקנין הוא במה שנותן את החפץ עבור פרעון השעבוד והחוב, ובדבר זה חלוק חיוב נתינת מעות בקנין כסף מנתינת מעות בשאר קנינים, שאם קונה בחזקה וכדו' מה שחייב ליתן מעות הם עבור הקרקע שקנה, ובקנין כסף הוא ההיפך, שבתחילה נותן מעות כדי שהמוכר יהיה חייב לפרוע לו את נתינתם, ועל ידי נתינת הקרקע הוא פורע את חובו. והיסוד של "כסף שיווי" הוא להיפך, שהקונה משלם ממון עבור הקרקע שיקבל ויתחייב עליה, והוא משלם את דמיה קודם הנתינה כדי שהמוכר יתן לו את המקח, ונמצא שאין המוכר פורע את החוב שקיבל מעות, אלא ההיפך שהלוקח משלם מעות על נתינת המוכר.

ועוד צ"ב (עי' שיעורי הגרש"ר קידושין, אות טו) מה שהקשו הראשונים (קידושין ב, א) מנא לן ששוה כסף ככסף לגבי קידושין, ושמה צריך דוקא מעות. ולכאורה אם יסוד קנין כסף הוא מפני השעבוד שחל על ידו, אין לחלק אם נותן כסף ממש או שוה כסף, וא"כ שוה כסף קונה מסברא, ואין צריך לדרוש דין זה מקרא.

ה. ומכאן ביאר הגרש"ר צ"ל את דברי רבו הגרש"ש באופן אחר, שודאי עיקר הקנין הוא על ידי נתינת המעות בתורת שיווי המקח ולא מה שהוא "כסף החוזר", אלא שכן הקנין לפעול נהיה ע"י "כסף החוזר", וזהו תנאי בקנין כסף, שצריך שהמעות של

הקנין יהיו "כסף החוזר", ולא די בנתינת מעות סתם, אבל אין הקנין נעשה על ידי השעבוד שנוצר מנתינת המעות, אלא צריך את שעבוד המוכר כתנאי לקנין, [ומסברא של גמירות דעת מצד הקונה שאינו גומר בדעתו לקנות כל זמן שאין שעבוד מצד המוכר], אבל לעולם הכסף הוא דמי המקח מצד הלוקח. ולכן אם יש פטור של קלב"מ על החזרת המעות אין הכסף יכול לקנות, אבל מאידך צריך קרא לחדש ששווה כסף מועיל ככסף עצמו, כי הקנין הוא על ידי ה"כסף" עצמו, ולא על ידי השעבוד והחוב שהוא יוצר.

ומעתה אין סתירה לדברי הסמ"ע מהיסוד של "כסף החוזר", כי אף שקנין כסף הוא מתורת "כסף שיווי" והוא כתשלום על המקח, אבל יש בו תנאי שיהיה "כסף החוזר", ובלא זה אינו כסף שיש בו כח קנין.

ו. ובאפיקי ים (הנ"ל) הקשה על היסוד של "כסף החוזר" ממה שאמרו (קידושין נו, ב) שאם קידש באיסורי הנאה כגון בערלה וכלאי הכרם אינה מקודשת, אבל אם מכרן וקידש בדמיהן מקודשת, כי אין הדמים נתפסין באיסור. וכל זה דוקא ללוקח, אבל למוכר אף הדמים אסורין בהנאה. והמשנה למלך (אישות ה, א) למד מדין זה שאם מקדש באיסורי הנאה אשה שהיא חולה מסוכנת שמותרת לאכול איסורי הנאה, אף שהמקדש אינו יכול לאכלן ואינו שוה פרוטה אצלו, כיון שהיא מותרת לאכלן נחשב שנתן לה שוה פרוטה, והוכיח כן מדמי איסורי הנאה שאף שאסורים למוכר בהנאה, כיון שאצל הלוקח מותרים יכול לקדש בהן.

והקשה האפיקי ים שדין זה נסתר מהסוגי לענין קלב"מ שבקנין כסף צריך שיהיה "כסף החוזר", וכיון שאצל המקדש דבר זה אסור בהנאה א"כ אינו יכול לתבעו בדיו, ולא יכול לחייב את האשה שתתקדש לו עבור זה או שתחזיר לו את הדמים שנתן לה, וא"כ נמצא שמתקדשת ללא כסף כלל.

והביא ליישב בשם הגאון ר' חיים עוזר גרודז'נסקי זצ"ל, שיש לחלק בין קניני ממון לבין קנין קידושין, שבקניני ממון צריך "כסף החוזר", אבל בקידושין אין הקנין מצד כסף החוזר אלא הקנין הוא כמעשה קנין בעלמא, ולכן אף שאצל המקדש הכסף אסור בהנאה ואינו יכול להוציאו בדיו, יכול לקדש בזה אשה שמותרת להשתמש בממון זה. ובזה יישב אף את קושית הט"ז על הסמ"ע מקידושין שאין צריך לקנין כסף שיפרע מדמי שיווי המקח שהרי באשה אין הממון דמי שוויה, אלא הכסף הוא מעשה קנין בעלמא כחזקה וסודר. וכתב ליישב, שאף הסמ"ע מודה לט"ז שבקידושין הקנין כסף הוא מעשה קנין בעלמא, [והם נקטו שיסודו של הסמ"ע והיסוד של "כסף החוזר" הם דבר אחד, ובשיעורי הגרש"ר (שם) תמוה על דבריהם, שלכאורה הוא ההיפך, שאם הוא בגדר תחילת פרעון אינו כסף החוזר, כי בכסף החוזר אין הלוקח פורע אלא המוכר פורע את החוב על ידי נתינת הקרקע. וע"ע בשערי חיים (הנ"ל) שהוכיח חילוק זה מכמה מקומות בש"ס ויישב בזה כמה סתירות].

ולדבריהם מיושב קושית הראשונים מנא לן ששוה כסף ככסף בקידושין, כי בקידושין

לכו"ע הוא כסף קנין כדברי הט"ז, ולכן צריך דוקא כסף, ושוה כסף נלמד מקרא שמועיל.

ולדבריהם מה שמועיל בקידושין קנין לאחר ל' אף שהוא מעשה קנין בעלמא ולכאורה כלתה קנינו, יש ליישב עפ"י דברי האבני מילואים (מ, א) שהוא מועיל כמו הנאת מחילת מלוה, [והוסיף, שבכל מלוה צריך לומר במפורש שמקדשה בהנאת המחילה ולא במלוה עצמה, אבל כשנותן לה מתחילה על דעת כך לא צריך לפרש דבריו].

אבל הגרש"ש לא חילק בין קנין כסף של קידושין לממונות, ונקט שאף בקידושין צריך שיהיה "כסף החוזר", [ומה שהקשה האפיקי ים מאיסורי הנאה כתב (בשערי יושר הנ"ל) ליישב באו"א].

ז. והנה נחלקו הפוסקים אם המקנה צריך לקנות את הכסף שמקבל מהלוקח. שהמנחת חינוך (מצוה שלז) כתב להקשות על שיטת הרמב"ן בדברי ר' יוחנן שדבר תורה מעות קונות ואין קנין משיכה כלל ואפילו במתנה וצריך לקנותה בחליפין או בחצר (ושלא כדעת התוס' בע"ז), ולפי זה צ"ב היאך בכל קנין כסף זוכה המוכר במעות ובמה קונה אותם, שהרי אינו מועיל קנין

משיכה, [ותירץ שקונה בקנין יד, עיי"ש שהאריך].

אמנם הנתיבות המשפט (רה, יח) כתב להוכיח שאין המוכר זוכה בכסף, שהרי אם אנסוהו למכור המכירה חלה, ואף שאינו רוצה לזכות בממון המכירה חלה, כי עיקר החיוב הוא על הלוקח ליתן את המעות ואין המוכר צריך לזכות בהן, אבל בקנין חליפין אינו כן, כי מתחייב עבור מה שזוכה בגוף החפץ, וכיון שאינו יכול לזכות בע"כ אף הלוקח אינו קונה בכך, [ועדיין יש לברר גדר הדברים]. וכן נקט בחידושי הגרנ"ט (שם).

ולכאורה יש לומר שנידון זה תלוי בגדרי קנין כסף הנ"ל, שאם צריך בקנין כסף שיהיה "כסף החוזר" ודאי שהמוכר צריך לזכות בכסף, שהרי כל הקנין הוא מחמת שזכה בממון ונתחייב להחזירם על ידי נתינת המקח, ואם לא זכה אינו מחויב להחזיר תמורתם, אבל אם קנין כסף הוא מעשה קנין בעלמא, א"כ יש לומר שאין המוכר צריך לזכות בגוף הממון [ובאמת הנתנה"מ סבר כשיטת הט"ז שהוא מעשה קנין. ובדברי הגרנ"ט אולי יש לומר שסבר כן דוקא בקידושין ולא במקח וממכר].

בזמני תפילת מנחה וערבית

ונחלקו (שם, א) בזמן תפילת המנחה, שחכמים סברו שזמנה עד הערב, ורבי יהודה סבר עד פלג המנחה. ולמסקנא (שם, ב) אמרו "השתא דלא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר, דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד".

א. ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב (כד, סג). ואמרו (ברכות כו, ב), "יצחק תקן תפלת מנחה שנאמר ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב, ואין שיחה אלא תפלה שנאמר תפלה לעני כי יעטף ולפני ה' ישפך שיחו".

וכתבו התוס' (ברכות ב, א) שר"ת סבר שאנו פוסקים הלכה כרבי יהודה שזמן תפילת המנחה עד פלג, ומאותו זמן ואילך הוא זמן תפילת ערבית ולכן יוצאים בקריאת שמע שקורין בבית הכנסת אף שהוא קודם הלילה (וכן כתבו התוס' (לקמן כו, ב) שאף יעקב שתיקן תפילת ערבית התפלל אותה מבעוד יום), ואף שאנו מתפללים מנחה לאחר הפלג סמוך לחשכה, בזה אנו פוסקים כרבנן שתפילת מנחה עד הערב, וכיון שאמרו "השתא דלא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד" אפשר לפסוק בתפילת מנחה כרבנן שזמנה עד הערב, ותפילת ערבית כרבי יהודה שזמנה מפלג המנחה.

אמנם תוס' הקשו על דבריו שאי אפשר לעשות תרי קולות שסותרין זה את זה, ואם הוא זמן מנחה אינו זמן ערבית.

וכן הקשה הרא"ש (א, א), וכתב שמה שאמרו "דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד" היינו שכיון שלא נפסקה הלכה לא כרבי יהודה ולא כרבנן, יכול כל אחד לעשות או הכל כשיטת רבי יהודה או הכל כרבנן, אבל אינו יכול לתפוס את הקולא של שניהם.

וכ"כ רבינו יונה (יח, ב. מדפי הריף), "אין לו לאדם לעשות בענין שיהיו מנהגותיו סותרין זה את זה, שאם יתפלל מנחה לפעמים מפלג המנחה ואילך כרבנן ולפעמים יתפלל ערבית באותו זמן קודם שקיעת החמה כר' יהודה, נמצאו דבריו סותרין זה את זה שפעמים דן אותו יום ופעמים דן אותו לילה, אלא יעשה כל שעה כמו רבנן שיתפלל מנחה עד שקיעת החמה ותפלת ערבית אח"כ, או כמו ר' יהודה שיתפלל תפלת המנחה לעולם עד

פלג המנחה בלבד ויתפלל ערבית אח"כ כל זמן שירצה ואפילו קודם שקיעת החמה".

והמאירי (כו, ב) הביא כן אף מדברי הגאונים, אמנם דחה דבריהם וכתב שדוקא ביום אחד אינו יכול להתפלל מנחה וערבית באותה שעה, אבל בב' ימים אין לחוש, ואין בזה משום תרתי דסתרי, כיון שהוא מדרבנן ודינו כשני שבילין אחד טמא ואחד טהור שהלכו שני בני אדם זה באחת וזה באחרת, שאם באו לישראל בבת אחת שניהם טמאים ובזה אחר זה שניהם טהורים, ולכן בב' ימים הרי זה כזה אחר זה והולכים בשניהם להקל.

ויש לבאר מהו שורש מחלוקתן של הראשונים אם הוא כתרתי דסתרי או שדינו כשני שבילין ששניהם טהורים.

ב. וכדי ליישב יש להקדים ולחקור בדיון ספק דרבנן שהולכים בו לקולא האם הוא מדין ודאי, והיינו שחכמים לא אסרו במקום ספק, או שהוא כלל בספק דרבנן שאפשר לילך בו לקולא לצד ההיתר, אבל הוא עדיין נשאר ספק.

ובקונטרס דברי סופרים (א, מג) כתב לתלות נידון זה במחלוקתן של הרמב"ם והרמב"ן באיסור לא תסור, שדעת הרמב"ם (ספר המצוות, שורש ראשון. ממרים א, א) שהחיוב לשמוע למצוות ואיסורי דרבנן הם מהפסוק "לא תסור", והרמב"ן (השגות לספה"מ) נקט שדוקא בדברים שרבנן דרשו מתוך הכתוב עצמו, או שלמדו בגז"ש ובי"ג מידות, עוברים בהן משום לא תסור, אבל שאר תקנות וגזירות חז"ל אינם בכלל איסור זה, [ומה שאנו מצווים לשמוע לדבריהם, ביאר הגרא"ו שהוא משום שהסכימה דעתן לדעת

המקום, ורצון ה' יתברך היה שנגזור על עצמנו את הגזירות דרבנן, אלא שלא ציוה על זה בתורה מפורש].

והרמב"ן בתו"ד הקשה על הרמב"ם שאם כל גזירות רבנן הם בכלל לא תסור א"כ מדוע הולכים בספק דרבנן לקולא, הרי הוא ספק איסור דאורייתא של לא תסור.

וכתב ליישב, "כי כל שאמרו בכל מקום להקל מדברי סופרים הוא במחילה ובתנאי מאתם, שהם התנו בגזירות ובסייגים שעשו לתורה וכן במצות שלהם שנהלך בהם לקולא, כדי לחלק ולהפריש בין מה שהוא דבר תורה ובין מה שהוא מדבריהם, אף על פי שבכל אנו מצווים מן התורה, ולא היו ספיקות שבדבריהם ראויות להתיר אותן, אלא מפני התנאי הזה שעשו בהם מתחלתן", אולם דחה זאת הרמב"ן וכתב "ואין אלו דברים הגונים ולא שלעיקר".

אמנם הרשב"ץ (זהר הרקיע) ובר"ן (דרשות, דרוש החמישי) נקטו סברא זו בדעת הרמב"ם, [ובמקום אחר הארכתי לבאר מדוע הרמב"ן דחה סברא זו, ואכמ"ל].

וכתב הגרא"ו, שלדעת הרמב"ם יש לומר שספק דרבנן לקולא הוא מדין ודאי, שהרי כך התנו רבנן בתחילת גזירתם ותקנתם, ולא אסרו כלל במקום ספק.

ובזה ביאר מדוע לא הולכים בס"ס לחומרא מדרבנן, כיון שכל ספק וספק בפני עצמו הוא מותר בתורת ודאי, ואין לצרפן יחד להחמיר.

וכתב עוד נפק"מ לענין אדם שיש ספק אם חייב במצוה דרבנן אם יכול להוציא את מי שחייב ודאי במצוה, שאם הוא פטור רק

מצד ספק, א"כ אף שאינו חייב לקיים את המצוה אבל אם הוציא את חברו שחייב, חבירו יצא ידי חובה מספק שיש לילך לקולא ולומר שאף המוציאו היה חייב, אבל אם ספק דרבנן לקולא בתורת ודאי, אינו יכול להוציאו כיון שאינו מחויב במצוה זו ולא יכול להוציא את מי שחייב.

וכן אם יש לו ספק לגבי מים אם הם כשרים לנטילת ידיים ונטל בהן, שיצא ידי חובה מספק דרבנן, ויש לדון אם יכול לברך על נטילה זו על נטילת ידיים, שאם ספק דרבנן הוא מדין ספק, א"כ אף שיצא ידי חובת נטילה משום ספק, אבל לענין הברכה יש לומר ספק ברכות להקל ואינו יכול לברך, אבל אם הם כשרין בתורת ודאי יכול לברך עליהן.

ג. והגאון ר' אברהם גניחובסקי זצ"ל (בני ראם, יג) כתב נפק"מ מנידון זה, אם שתה בקידוש קצת יין ואח"כ רצה לשותות מים, ואינו יכול לברך משום ספק שמא יין אף פחות ממלא לוגמיו פוטר משקין (כמבואר בביאור הלכה קעד, ב), ולכן עשה כעצת הביאור הלכה וביקש מאחד שלא טעם כלל מן הכוס שיפטרנו בברכה על המשקין. ואח"כ רצה לאכול דגים, ונכנס לספק אם צריך לברך שהכל, שהרי כבר יצא בברכת שהכל על משקין מאחר, אלא שכיון שספק ברכות להקל (והוא משום ספק דרבנן לקולא) יש לומר שאולי לא היה צריך כלל לברך על המשקין כיון שהיין פטרן, ומה שיצא מאחר על המשקין אינו כלום, וא"כ צריך לברך על הדגים.

ודבר זה תלוי אם ספק דרבנן לקולא הוא בתורת ספק או בתורת ודאי, שאם הוא

אינו יוכל למחרת לילך לקולא לאידך גיסא ולסתור את מה שהתפלל אתמול באותו הזמן תפילה אחרת.

ה. אלא שעדיין יש לבאר את שיטת ר"ת שסבר שאף באותו יום יכול להתפלל מנחה וערבית באותו הזמן, וצ"ב שהרי אף בשני שבילין שבאו לשאול בבת אחת אין להקל לשניהם, וא"כ אין אפשר להתפלל מנחה וערבית באותו הזמן ממש.

ויש לבאר עפ"י מה שיש לחקור בגדר של ג' תפילות ביום, האם הוא חיוב אחד להתפלל ג' פעמים ביום, ולכל התפילות יש שם אחד של תפילה אלא שזמניהם חלוקים, אבל בעיקר יסודם שם תפילה אחת לכולם, או שהם תפילות חלוקות זה מזה, ולכל תפילה יש שם וחפצא של תפילה בפ"ע.

וידוע לתלות זאת בדברי המשנה ברורה (צ, ל) שכתב בשם הצ"ח והמגן גיבורים שאם מתפלל מוסף בשעה שהציבור מתפללים שחרית נקרא תפילה בציבור, אבל המגן אברהם (או"ח רלו, ג) כתב שאם מתפלל מנחה בשעה שהציבור מתפלל ערבית אין זה תפילה בציבור.

ולכאורה הוא תלוי אם יש שם לכל תפילה בפ"ע או לא, שאם כל התפילות שם אחד להן, אין נפק"מ איזה תפילה הוא מתפלל ויכול להתפלל תפילה אחרת ממנה שהציבור מתפללים, אבל אם יש לכל תפילה שם וחפצא של תפילה בפ"ע, אם התפלל תפילה אחרת אינו נחשב שהתפלל בציבור.

ולפי זה יש לומר, שאם לכל תפילה יש שם וחפצא בפ"ע א"כ לעולם אין דנים על שניהם יחד, כי כל תפילה יש לה שם ונידון לעצמה, וכשדנים על מנחה פוסקים לקולא שעכשיו הוא זמנה וכשדנים על ערבית הולכים לקולא שעכשיו הוא זמנה, ואף שיש סתירה אם הזמן

בתורת ודאי א"כ היין פטר את המשקין ולא היה צריך לצאת מאחר (אלא שמהיות טוב יש לצאת דעת כולם), וא"כ כשבא לאכול דגים יש לו לברך עליהן, אבל אם הוא מתורת ספק, בזה יש לילך לקולא לב' הצדדים, ולכן לגבי שתיית המשקין אינו צריך לברך כי הולכים לקולא שמא היין פטר, אבל כיון שיצא מאחר בברכת שהכל, כשרוצה לאכול את הדגים אינו צריך לברך כי הולכים לקולא שנפטר בברכת חבירו, ולזה הצד נאמר שמקצת יין אינו פוטר משקין, [ועיי"ש שהאריך והביא כמה ראיות לנידון זה. וע"ע במש"כ בס' בר אלמוגים, א].

ד. ומעתה יש לומר שהראשונים לענין זמן תפילה נחלקו בנידון זה, שהנה בשני שבילין שמטהרים מספק הוא בתורת ודאי, שהרי הולכים בכל אחד אחר חזקת טהרה שהיתה לו קודם שהלך בשביל, וכך גזרה התורה שהולכים אחר חזקה אפי' במקום שהם תרתי דסתרי (ועי' בשו"ת חמדת שלמה (יו"ד, ד) שביאר ענין זה בארוכה). אלא שלגבי זמן תפילה שהוא בספק מתי זמנו נחלקו הראשונים אם נפסק דינו בתורת ודאי או שהוא עדיין ספק, שאם הוא בתורת ודאי א"כ דינו כשני שבילין שאף שהם תרתי דסתרי הולכים בו לקולא (וכדברי המהרי"ט (הובא בשב שמעתתא א, א) בספק ממזר שהולכים בו לקולא בתורת ודאי ולכן מותר לישא ממזרת ובת ישראל), ולכן סבר המאירי שיכול להתפלל באותו זמן יום אחד תפילת מנחה ולמחרת תפילת מעריב, כיון שהולכים בו לקולא בתורת ודאי, ואף שיש סתירה אם הוא יום או לילה יכול לעשות מה שירצה וכדין שני שבילין בזה אחר זה. אבל אם ספק דרבנן הוא רק בתורת ספק, ויכול לילך לקולא כאחד מהצדדים, סברו הראשונים שצריך לקבוע לעצמו אם הוא יום או לילה, כדי שלא יהיה תרתי דסתרי, כי אף שהולך לקולא

הוא שייך למנחה או לערבית לא אכפת לך, כי הרי זה כשני שבילין שהולכים להקל אף כשיש סתירה ביניהם, אבל אם כל התפילות הם חפצא אחת של תפילה ורק הזמן מחלקן לשמות נפרדים, א"כ אין נדון על תפילת מנחה וערבית כל אחת לעצמה, אלא הנדון הוא על התפילה שהולך להתפלל בזמן זה האם היא עולה לו למנחה או לערבית, ואי אפשר לפסוק שכל יום היא עולה לתפילה אחרת ולעולם צריך לקבוע האם הוא זמן של מנחה או זמן של ערבית.

ו. ובעיקר מחלוקתן של הראשונים והמאירי, בקהילות יעקב (ברכות, א) כתב בזה יסוד גדול, שבשני שבילין הולכים להקל אף שהם תרתי דסתרי, כיון שכך גזרה התורה שהולכים אחר חזקה ולכן יש לטהר את שניהם, ואף שבמציאות ע"כ שאחד נטמא, אפ"ה הוא טהור כי כך גזרה התורה שהוא טהור.

אמנם לגבי זמן תפילה שאמרו "דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד", אין הכוונה שעושה כן משום ספק שהולכים לקולא, אלא הוא דין מחודש שיכול להכריע כאחד מהצדדים וכך לנהוג, וכמו שהיה קודם שיצאה בת קול שהלכה כב"ה שיכול היה כל אחד לנהוג כפי רצונו (כמבואר בעירובין ו, ב), ואף שלכא' הוא ספק דאורייתא

וצריך להחמיר, אלא ע"כ מה שיכול להקל אינו בגדר ספק אלא הוא דין שיכול לפסוק כאחד מהצדדים, והוא נלמד מהפסוק "ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם" שאין לך אלא שופט שבימך, ויש הוראה על הדבר מדין ודאי, אלא שהיה בכוחו להחליט איזה הוראה הוא רוצה לקבל, [והביא כן מהחזון איש שתלמיד עושה על פי הוראת רבו המובהק אף שידוע שרבים חולקים עליו, כי זהו דין שמותר לו לנהוג כן בתורת ודאי ולקבל את הוראת רבו].

והביא בשם בנו הגר"ח זצ"ל שכן נראה מדברי בעל העיטור (מאמר ט) שיש ששה מקומות שאמרו בש"ס שודא דדייני, ואחד מהם הוא לגבי זמן תפילת מנחה וערבית שיכול לעשות כפי שירצה, וע"כ שאינו מדין ספק דרבנן לקולא שאין זה בכלל שודא דדייני, וע"כ שהוא דין הנהגה שיכול להכריע כפי שרוצה.

וכיון שהוא הכרעה, אם הם תרתי דסתרי אינו יכול להכריע כשני הצדדים יחד, כי הוא בגדר הכרעה ולא בגדר ספק שהולכים לקולא, ולכן סברו הראשונים שאין להתפלל מנחה וערבית באותו שעה ואף בשני ימים.