

אורות הגבעה - חיי שרה תשע"ח

ואחרי כן קבר אברהם את שרה אשתו אל מערת שדה המכפלה על פני ממרא הוא חברון בארץ כנען.

שואל האור החיים הקדוש: צריך לדעת למה הוצרך לומר "ואחרי כן" כי מובן הוא מסדרן של דברים שאחרי כן הוא שקבר. ועוד, למה הוצרך לומר פעם שניה ויקם השדה?

ומתוך: "אכן הכתוב יכון להודיע כי היתה הקניה ככל משפטי הקנין והוא אומרו ואחרי כן פרוש אחר ששקל אברהם לעפרון דמי המערה, בזה סלק עפרון זכותו מעל הקרקע, כמו שכתב רמב"ם פרק א' מהלכות זכיה ומתנה וזה לשונו שהגוי מעת שלקח הדמים סלק זכותו וישראל לא קנה עד שיגיע שטר לידו ונמצאו נכסים אלו כנכסי מדבר שכל המחזיק בהם זכה ע"כ. הרי שיועיל נתינת הממון שלא נשאר לגוי זכות בה, ולזה תועיל לגמר הקניה ביד אברהם באמצעות החזקה שהחזיק בה במה שקבר בה את שרה אבל אם היה קובר את שרה קדם הגם שהיה נותן אחר כך כסף השדה לא היה זוכה בנתינת הכסף לבדה כנזכר בלא חזקה".

והאמת היא כי במשך חכמה פ' חיי (שם, יח) כתב ג"כ כעין זה, ע"פ שיטת רב האי גאון הובאה בביאורי הגר"א (ח"מ סי' קצ"ד), שעו"ג מישראל וישראל מעו"ג לית בהו הני גי' קנינים שנקנית בהם הקרקע. וישראל לא מצי זכי רק ע"י שטר או חזקה, ומשו"ה כשנתן אברהם את הכסף לעפרון בזה סילק עפרון את זכותו מן השדה ושוב זכה בה אברהם מן ההפקר, ע"ש מה שביאר וכנראה דלא ראה דברי האה"ח הנ"ל. ומאליה עולה התמיהה, איך לומדים קנין קידושין קיחה קיחה משדה עפרון, הרי אברהם אבינו לא קנה את שדה עפרון בכסף אלא בחזקה וצ"ע. בס' חידושי משנה [עמ"ס קידושין דף ב' מדפי הספר לג"ר מנשה קליין זצ"ל וכ"כ בספרו שו"ת משנה ח"ט סי' רצ"ב] כתב על פי דברי הר"ן (נדריים דף ל ע"א) דבשעת קידושין האשה מפקרת עצמה לבעלה, וממילא הוא זוכה בה מן ההפקר. ולפי"ז אתי שפיר מאד הא דיליף קיחה קיחה מקנין שדה עפרון דוקא ולא משאר קנינים, שכמו בשדה עפרון הי' הקנין שא"א נתן מעות כדי שעל ידם יסתלק עפרון מן השדה, ואח"כ זכה בה אברהם אבינו. כמו"כ ממש הוא בקידושין הבעל נותן מעות להאשה כדי שתפקיר עצמה לו ושוב יוכל אח"כ לזכות בה. ונמצאת קיחה דקידושין ממש דומיא דקיחה דשדה עפרון. (ועיין תוס' דף ב' ע"ב ד"ה דאסר לה ודו"ק).

ובנתיב דרכינו נראה ליישב מה שתמהו על הר"ן ז"ל שמפרש תועלת כסף הקידושין שבעבורו תפקיר עצמה מרשות עצמה, א"כ אם יבוא אח"כ אדם אחר ויקדשנה יוכל הוא לזכות בה מן ההפקר, ואיזה מעשה קנין גרם שתהיה שייכת רק לבעל זה ולא לאחר. ועיין אבני מילואים (סימן מג סק"א וסק"ב) במ"ש בביאור דברי הר"ן שאלו שאינה מפקרת עצמה רק למי שנתן לה המעות ולא הפקר לכל העולם, שעל כך נתן לה המעות בכדי שתפקיר עצמה לו בלבד. וי"ל. עכ"ד.

ויש להעיר שלפי דבריו באמת אין האשה נקנית בכסף אלא שהיא רק מפקירה עצמה ואח"כ הוא זוכה בה ע"י ... מה? חזקה? בודאי שלא. לא הבנתי בעניותי.

חקירת	הגאון	מרוגוצ'וב	זצ"ל	ביסוד	כסף	קידושין
-------	-------	-----------	------	-------	-----	---------

עוד כתב שם לפי מה שחקר הגאון מראגוצ'וב בה' תרומות, אם כסף קידושין משום קנין הוא וכשאר קנינים דעלמא, או אין זה מחמת הקנין רק זה דין התורה שאם לא תקבל איזה דבר ע"י הקידושין אינה מקודשת, וכשתתקדש תקנה הדבר ממילא אף כשלא נתנו לה בידה, וכמו שאמרו בגיטין (דף ע"ח ע"ב) בזרק לה הקידושין ברה"ר קרוב לה הרי היא מקודשת, אף דבשאר קנינים אין קונים המעות בכה"ג כשזורקם ברה"ר קרוב אליו, כדאמרינן התם בהדיא דלגיטין וקידושין בלבד הוא ולא לשאר דברים. והיינו משום דחלות הקידושין נעשה ממילא, ורק שכך הוא הדין דכ"ז שלא תקבל האשה על ידם דבר חדש אינה מקודשת.

ועפ"י"ז רצה לפרש הגמ' בקידושין (דף ג ע"א) דסד"א דאשה מקניא בחליפין, דהיינו כשקדשה בדבר ולא נתנו לה, נימא להפך דמאחר שנתקדשה מיד קנתה הדבר שאצלו ע"ש, והובא בס' נר אברהם (סי' ל"ג)

עיי"ש.

ולפי"ז נמי אתי שפיר, דכיון דחלות הקידושין בין כך נעשה ממילא, ואין כאן אלא דין שתקבל איזה דבר שתקנהו ממילא בתוצאה מן הקידושין, שפיר ילפינן לדין זה מקיחה קיחה דשדה עפרון דהתם נמי לא הי קנין ממש על ידי הכסף כמשנ"ת שזה רק הכשיר הקנין של אברהם לחול אחר כך מעצמו ודו"ק. והראשון נראה, עכ"ד. ובס' ברכת שמעון תירץ שמכאן לומדים קנין כסף אלא שבעכו"ם צריך בנוסף קנין חזקה עיי"ש.

ברכת אירוסין

הנה ילפינן במסכת כלה (פ"א ה"א) מניין לברכת חתנים מן התורה, שנאמר 'ויברכו את רבקה ויאמר לה אחותינו את היי לאלפי רבבה וגו'. וכתבו התוספות בכתובות (ז' ב' ד"ה שנאמר) דאיירי בברכת אירוסין. והנה אמרינן בשולחן ערוך (אה"ע סי' ל"ד סעי' א', ורמ"א שם) כל המקדש אשה, בין על ידי עצמו בין על ידי שליח, לפני שמקדש מברך, 'אשר קדשנו במצותיו וצונו על העריות, ואסר לנו הארוסות, והתיר לנו הנשואות על ידי חופה וקידושין, ברוך אתה ה' מקדש עמו ישראל על ידי חופה וקידושין'. והנה יש לחקור אם האי ברכה הוה ברכת המצוות או ברכת השבח. ויש לדון בזה מכמה אנפי :

מחלוקת רמב"ם ורא"ש

הנה מצאנו דפליגי בזה הרמב"ם והרא"ש, דהנה כתב הרמב"ם (פ"ג הל' אישות הכ"ג) דכל המקדש אשה, צריך לברך קודם הקידושין, ואחר כך מקדש, כדרך שמברכין קודם כל המצות. חזינן דהוה ברכת המצוות. [ומה דמברך המסדר קידושין, יש לומר דמוציא את החתן, וחשיב המסדר בר חיובא, דהרי היה יכול לקדש בעצמו, ואם כן יכול להוציא, וכמו בכל ברכת המצוות.] אמנם הרא"ש בכתובות (פ"ק סי' י"ב) פליג, וכתב דברכה זו אינה ברכה לעשיית המצוה, דלא נתקנה ברכת המצוות על מצוה זו, [עיי' שם שביאר הטעם], אלא הוה ברכת השבח, לתת שבח להקב"ה אשר קדשנו במצותיו, והבדילנו מן העמים, וצונו לקדש אשה המתרת לנו, ולא אחת מן העריות.

להפסיק בין הברכה לקידושין

הנה יש לדון, דלכאורה נקטינן דאינו כברכת המצוות, דאטו אם החתן דיבר בין ברכת אירוסין לקידושין צריך לחזור ולברך. שוב ראיתי באוצר הפוסקים (חלק י"ב דף ז' א') דהביא בשם הפרי מגדים (פתיחה להלכות ברכות אות י"ד) ועוד פוסקים, דבאמת ראוי שלא להפסיק בדיבור בין הברכה לקידושין. ותמחו (באוצר הפוסקים שם) דאמאי הוסיפו הפוסקים (שם) דאם בדיעבד הפסיק צריך לחזור ולברך, דהניחא לרמב"ם, אבל לרא"ש דהוה ברכת הודאה בעלמא מאי איכפת לן, ואם כן אפילו אם חיישינן לשיטת הרמב"ם, מכל מקום הוה ספק ברכות להקל. [ואולי דעת הפרי מגדים וסייעתו, דלא שייך שבח לפני הקידושין, אלא צריך שתהא הברכה סמוכה להקידושין].

לברך לאחר שקידש

הנה יש לדון אם שייך לברך ברכת אירוסין לאחר שקידש. והנה לדעת הרמב"ם יש לומר דאינו יכול לברך אלא קודם הקידושין, וכמו בכל ברכת המצוות דקיימא לן דמברך רק עובר לעשייתו. ולכאורה כן נראה, דאטו מי שקידש אשה, כגון עיי' הן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה, נימא ליה שיברך לאחר מכן כל ימי חייו. אמנם לדעת הרא"ש דהוה ברכת השבח, יש לדון האם יכול לברך גם לאחר הקידושין כל שנמצא באותו מעמד.

פלוגת הרמב"ן והרא"ש אם יכול לברך בשעת נישואין

ובאמת חזינן דדעת הרמב"ם (שם) שמברך רק קודם הקידושין, ואם לא בירך לא יחזור ויברך, וכך פסק המחבר (אה"ע סי' ל"ד סעי' ג') ודעת הרא"ש דאפשר לברך גם בשעת הנישואין, וכך פסק הרמב"ם (שם). ואכתי לא נתבאר להרא"ש אם לאחר החופה והיחוד אכתי אפשר לברך, כל שנמצא באותו מעמד. איברא הבית יוסף (שם) כתב דטעמא דיכול לברך עד הנישואין, היינו מכיון שלא נגמר ההיתר. וכן נראה דמתבאר מהתשב"ץ (ח"ב סי' ע"ד) [דביאר דקידושין אינו מצוה העומדת לעצמה, אלא מצד שהיא מתרת את האשה לבעלה אחר שעשה בה מעשה אחר, והוא מעשה נשואין, שאילו קידש על מנת שלא לכנוס אין כאן מצוה כלל, וכיון שכן כל זמן שלא נכנסה לחופה עדיין מצוות האירוסין קיימת ומברך עליה]. ואם כן לאחר החופה, דכבר נגמר ההיתר, לכאורה אינו יכול לברך. שוב ראיתי באוצר הפוסקים (חלק י"ב דף ט' ב') בשם שערי ברכה (ס"ב אות ח') דלאחר ברכת נישואין, אין לברך ברכת אירוסין. וכן איתא בריב"ש (סי' פ"ב).

אם צריך לשמוע

הנה דעת הנודע ביהודה (תניינא אה"ע סי' א') דעיקר הברכה להוציא את החתן, ואם אין החתן שומע, אין לברך. ודן אם סגי באופן שרק הכלה שומעת. אמנם דעת הבית שלמה (סי' פ"א) דכיון דלהרא"ש הוה ברכת השבת, אם כן מהני אף באינו שומע. ובאמת תיקשי על הנודע ביהודה, הרי הרמ"א נוקט כדעת הרא"ש דהוה ברכת השבת, ואם כן נימא דמהני אע"פ דאינו שומע. אך יש לומר דסובר הנודע ביהודה, דאע"פ שלדעת הרא"ש הוה ברכת השבת, מכל מקום הך ברכת השבת רמיא רק על החתן.

טעה ואמר 'ואסר לנו את הנשואות'

הנה עובדא הוה בברכת אירוסין, שבמקום לומר 'והתיר לנו את הנשואות לנו על ידי חופה וקידושין', טעה ואמר 'ואסר לנו את הנשואות לנו על ידי חופה וקידושין', ועמדו על כך באמצע הסעודה. ויש לדון מכמה אנפי האם צריך לחזור ולברך הברכת אירוסין.

אם יכול לברך באמצע הסעודה

הנה יש לדון אם באמצע הסעודה עדיין יכול לברך ברכת אירוסין. ולדעת הרמב"ם (שם) דהוה ברכת המצוות, ודאי דאינו יכול לברך אלא לפני הקידושין. אלא הנידון לדעת הרא"ש דהוה ברכת השבת, האם נימא דיכול לברך גם באמצע הסעודה, דעדיין הוה במעמד הנשואין. והארכנו בזה לעיל. [ובאמת נתברר דבהאי עובדא החתן והכלה היו מהנוהגים בבית יוסף, והרי המחבר פוסק כהרמב"ם, ואם כן ודאי שאין לחזור ולברך לאחר שכבר קידש.]

האם חייב לחזור ולברך

הנה אם עמדו על כך קודם הקידושין, [והיה לאחר כדי דיבור], יצטרך לברך שנית ולתקן. אך יש לדון דאינו חייב לחזור ולברך, דהחתימה 'מקדש עמו ישראל על ידי חופה וקידושין', כוללת גם להיתר הנשואות לנו, ואם כן שפיר דמי. אך עכ"פ נהי דחתימה איכא אבל פתיחה ליכא.

ארוכה שעשאה קצרה

אלא יש לדון האם ארוכה שעשאה קצרה מהני, ואם כן יהני מפאת החתימה לבד.

ובספר פתח הדביר (סי' ר"ח) דן לענין מי שחייב לברך במעין שלוש מחמת תרי סיבות, כגון שאכל מזונות וגם שתה יין, ושכח להזכיר במעין שלש אחד מהדברים, כגון שהזכיר רק 'על הגפן' ולא 'על המחיה', ובסיום הזכיר שניהם, דיש לומר דמהני משום ארוכה שעשאה קצרה. אך באמת התם שאני, דהתם הזכיר דבר שאכל, ואם כן יש שם ומלכות בפתיחה שחלו, משא"כ בנידון דידן, דאין כאן פתיחה דמהני. ולפי זה באכל רק מזונות, והזכיר בתוך הברכה רק 'על הגפן', ובחתימה אמר 'על המחיה', לא יועיל מפאת ארוכה שעשאה קצרה, דלא היה פתיחה כלל, והכי נמי בנידון דידן דחסר בפתיחה.

מכלל לאו אתה שומע הן

עוד יש לדון דאינו חייב לחזור ולברך, דהרי קודם קאמר 'ואסר לנו את הארוסות', ומשמע מזה שהתיר הנשואות. וכמדומה שזה דבר רחוק, שהברכה תחול מכח 'מכלל לאו אתה שומע הן'.

אתקיל מלוליה

תו, דאף אם נימא דבהשמיט לגמרי 'את הנשואות' נימא דחל מכח 'מכלל לאו', מכל מקום הכא הרי תוך כדי דיבור קאמר 'ואסר לנו את הנשואות', ואם כן הא קאמר בהדיא דלא כהמשמעות דמכלל לאו. אלא נימא דאם איתקיל מלוליה לא חשיב חזרה, וחשיב כלא אמר כלל. אלא יש לדון בהאי סברא דאתקיל מלוליה בכמה אנפי:

אתקיל מלוליה מגרע

הנה זו שאלה כללית, האם אתקיל מלוליה הוה כמאן דליתיה, וכעין זה יש לדון בספירת העומר, כגון בגוונא דהיה צריך לומר שלשה ימים בעומר, [ויצא אף אם לא אמר בעומר], והנה במקום לומר שלשה ימים בעומר, אתקיל מלוליה ואמר שלשה ימים בזומר, והנה זו משמעות אחרת, כי בזומר עניינו קיץ. [דכך תרגומו באידיש]. ובפשוטו אע"פ דאתקיל מלוליה, לא עלתה לו הספירה. ואם כן הכי נמי בנידון דידן לא עלתה לו הברכה. וכן נראה בפשוטו, דהרי אע"פ דאתקיל, מכל מקום כמו דחזינן דכשבעינן דיבור, הוה שפיר דיבור, אם כן הכי נמי הוא מקלקל. וצריך תלמוד.

לחלק בין אתקיל מלוליה, לבין מכוון לענין אחר

הנה אם בשבעה ימים לעומר, אמר 'היום שבוע ימים ושלשה', והתכוון באמירת שלשה, שיביאו לו שלשה תפוחי עץ, יש לומר דיועיל, ואם כן באתקיל מלוליה, הא לא הוה לשם ספירה, ומאי שנא מתפוחי עץ. אך יש לחלק, דשאני בין מכוין לדבר מסויים, ובין אתקיל דאין כל כוונה, ואם כן באתקיל מצטרף לספירה, והנה המה דברים מחודשים, אך כמדומה שיותר נוטה כן.

והנה יש לראות סברא זו, דהנה אם סיים בשמונה עשרה חתימה של ברכה אחרת, חוזר לראש הברכה, ובטעה בגי' ראשונות, חוזר לראש, ולכן אם במקום הקל הקדוש טעה ואמר חונן הדעת חוזר לראש, ומשמע אף באתקיל מלוליה, אך אם כשהיה צריך לומר

הקל הקדוש ראה בנו עושה שטות, ונוף בו חונן הדעת, לשם נזיפה, בפשוטו לא יחזור, הנה מתבאר החילוק. [עפ"י דברי הגר"א נחובסקי זצ"ל]

"וַיֹּאמֶר בַּת מִי אֶתְּ הַגִּידִי נָא לִי הֵיִשׁ בֵּית אַבִּיךָ מְקוֹם לָנוּ לָלֶיֶן. וַתֹּאמֶר אֵלָיו בַּת בְּתוּאֵל אֲנֹכִי בֶן מְלָכָה אֲשֶׁר יֵלְדָה לְנָחוּר. וַתֹּאמֶר אֵלָיו גַּם תִּבֶן גַּם מִסְפּוּא רַב עִמָּנוּ גַּם מְקוֹם לָלוֹן".

ועיין ברש"י שהוא אמר ללין דהיינו לינה אחת והיא אמרה ללון כמה לינות. ויש כאן סידרה של תמיחות.

[א] מאיפה יודע רש"י ש"ללין" משמעותו לינה אחת ו"ללון" משמעותו כמה לינות?

[ב] למה בתשובתה כתוב פעמיים "ותאמר" שהן שתי תשובות על שתי שאלות, ואילו בשאלתו של אליעזר לא נאמרו הדברים אלא בשאלה אחת.

[ג] הדו-שיח אינו מובן. הוא שאל על לינה והיא ענתה על נושא אחר לגמרי אחר - תבן ומספוא. ולכאורה נדרשה לאשר לא נשאלה.

[ד] צריכים להבין בשאלתו של אליעזר "בת מי את וגו'" שלכאורה עיקר שאלתו היא לדעת מי היא ולדעת מזה ההצליח ה' דרכו ללכת אל בית אחי אדוניו, ומה ענין באותה שאלה לשאול היש בית אביך מקום לנו ללין ואין זה ענין לעיקר שאלתו. צריך להיצמד למשימה ולא לסטות לנושאים שוליים לכאורה.

ולכן נראה שעיקר השאלה כאן היתה המשך לבחינה שעל העין לראות דרגתה בחסד. והיינו שיש ב' צורות של חסד: א' שאמנם אינו אלא חסד ועושה את המעשה כמעשה חסד אע"פ שאין המקבל זכאי לזה מצד עצמו אלא שמחמת חסד עושה את הפעולה. ב' כשהדבר מתחייב מצד עצמו אלא שיש אפשרות שלא לעשותו ומ"מ עושה את החסד שגם זה חסד יקרא. ורואים ענין זה במש"כ בר"פ ויחי [פמ"ז כ"ט] בבקשת יעקב מיוסף לקוברו באר"י שנאמר שם בבקשה ועשית עמדי חסד ואמת ועי"ש ברש"י, דחסד שעושים עם המתים הוא חסד של אמת ובש"ח שם באות ו' דן איך יפרש רש"י המבואר להלן בפסוק מ"ט במש"כ שם "ועתה אם ישכם עושים חסד ואמת עם אדוניי עי"ש וכן יש להקי' ממש"כ בפסוק כ"ז בהודאת אליעזר לקב"ה עי"ש אשר לא עזב חסדו ואמתו מעם אדני וגו'.

אכן למש"כ ישנו חסד שכל עצמו אינו אלא חסד ולא זכות, ומטעם זה אינו נחשב לחסד של אמת, אבל שונה הוא חסד הבא לקיים זכות, בצורה כזאת של חסד, הדבר עצמו אמת משום שכך צריך להיות, אלא שמ"מ חסר בקיום האמת שיש בדבר, וזיווגו של יצחק עם רבקה הייתה אמת משום שהיא הייתה בת זוגו. אלא שיש בידם שלא לעשות את החסד ועי"ז כשכן עשו נחשב לחסד, ואינו חסד גרידא אלא שילוב של חסד עם אמת. וכך גם קבורת יעקב בא"י אמת היא מג' הטעמים שנתבארו ברש"י שבע"כ כך צריך להיות, אלא שהיה קשה הביצוע וכמבואר בפרשה שם שהוזקק לשבועה כדי שירשה פרעה הדבר ועי"ש, עשייתו נחשבת לחסד ובנוסף גם אמת כנ"ל.

ונראה שגם בחסד ממש יש שתי בחינות הנ"ל, שיש מי שעושה את החסד בהרגשה שאין השני זכאי לזה מ"מ מצד חסד יש לעשותו, ויש דרגה נעלית יותר שאין הנותן רואה הדבר כלל כחסד אלא רואה את המקבל כזכאי לקבל הדבר ואין הוא אלא ממלא את חובתו באמת שבה לתת לשני, והיא דרגה גבוהה ביותר של חסד, ורצה אליעזר לבחון חסדה של רבקה מצד איזה טעם נעשה, שהוא אמר ללין ופי' באבי עזרי [הפי' על אבן עזרא] שהוא על הפעולה שעושה הבית שהוא מלין את הלנים בו, עי"ש, [וממילא הכוונה על לינה אחת שבפעולה שאין בה פירוט, ממילא הכוונה לפעולה אחת] והיינו שאין זו זכות הלן לקבל לינה אלא עשיית הבית במי שלן בו שילון, ועי"ז ענתה רבקה ללון שהיינו מצד הלן שזכותו לזה ומכח זה ילין, וממילא שאינו רק לינה אחת אלא כל הנצרך לו גם כשהם לינות הרבה [ומתורצת קושיא א"ל], ועיקר כונתו היתה כנ"ל לבחון איך תראה רבקה את לינתו בביתם. וכיון שהנידון על בית אבי' הוא [שלה אין בית], בע"כ לשאול בת מי את, אבל אין זו אלא הקדמה למש"כ היש בית אביך מקום ללין [ומתורצת קושיא ד']. אבל כיון שסו"ס גילה ענין לדעת בת מי את, בע"כ בדרגת חסד דרבקה למלא רצונו ולענות לו בפירוט בת מי היא, ומש"ה ענתה ב' תשובות, א' על בת מי את שענתה בפרטות גם על אביה וגם על שאר משפחתה. ועל שאלתו השניה, ענתה שאין כאן גדר של נתינה אלא סיפרה מה יש בבית, וממילא פשוט שיקח מחמת זכותו ויש גם מקום וגם תבן ומספוא [ומתורצת קושיות ב' ג' וד'], דזו היתה דרגת החסד של רבקה, ועל בחינה זו אמר אליעזר בקרא כ"ז אשר לא עזב חסדו ואמתו שודאי חסד גדול יש כאן במה שנגלה שהמיועדת ליצחק כ"כ גדולה בדרגת החסד שבה. [עפ"י הספר די באר]



אהת עלום ואורות אין סוף!!!

