

על הפרשה

לך לך

מחשבה ומוסר



סוגיות ועיונים

אהרן קופמן

052-7624467

46254625M@gmail.com

אשמח לקבל הערות והארות

מחשבה ומוסר

"לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך" (יב, א).

כתב רש"י, ולא גלה לו הארץ מיד, כדי לחבבה בעיניו.

למד מכאן **מרון הסטייפלער זצ"ל**, כשאדם מחפש ומשתוקק לדבר זמן רב כדי להשיגו, אז הדבר מתחבב עליו, אבל אילו היה בא לו אותו הדבר עצמו בהיסח הדעת ובלי התשוקה להשגתו לא היה הדבר חביב בעיניו.

ויש ללמוד מכאן ללימוד התורה, כי מי שהוא משתוקק מאוד להבין את אמיתות הדברים ויגע ומשתדל לחפש אחריהם בכל כוחו זמן רב, אז הדברים נעשים חביבים בעיניו, אבל מי שאינו משתוקק מאוד להשיג את הבנת התורה, והדברים באים לו בקלות בלי יגיעה וחיפוש, אין הדברים חביבים בעיניו.

וכן לענין הזכרון של האדם, שדבר שעושה אצל האדם רושם של שמחה, זכרון זה נשאר חקוק אצלו למשך שנים רבות, וכמה שיותר אדם יגע ומשתוקק להבין, תגדל שמחתו כשיבין, ועל ידי כך לא ישכח זכרונות נפלאים אלה כל ימי חייו.

"ויאמר ה' אל אברם לך מארצך" (יב, א).

אמרו חז"ל (רבה לט, א), אמר רבי יצחק משל לאחד שהיה עובר ממקום למקום, וראה בירה אחת דולקת אמר תאמר שהבירה זו בלא מנהיג, הציץ עליו בעל הבירה, אמר לו אני הוא בעל הבירה, כך לפי שהיה אבינו אברהם אומר תאמר שהעולם הזה בלא מנהיג, הציץ עליו הקדוש ברוך הוא ואמר לו אני הוא בעל העולם.

הקשה **מרון בעל ה"אבי עזרי" זצ"ל** (תשובה ה, ה), שלכאורה אין המשל דומה לנמשל, שבמשל כשראה את הבירה כבר הבין שיש מנהיג לבירה, וכשהציץ עליו בעל הבירה נוסף לו ידיעה חושית שראהו ויכול לחושו ממש, אבל בנמשל כשהציץ עליו הקב"ה, מה נוסף לו על הבנתו, והלא עדיין זה בגדר של הבנה שהרי אי אפשר לראותו.

וביאר באופן נפלא, שזה המדרש מלמדנו, שההבנה שאי אפשר שהעולם שמתנהג בסדר ובמשטר באופן מופתי יהיה בלא מנהיג, היא ידיעה וראיה חושית שיש בעל הבירה.

וכתב שמאז ומתמיד היה מתפלל על מצות אמונה, מדוע מכנים זאת בלשון של אמונה, והרי זה מהמושכלות הראשונות, שאי אפשר לעולם בלי מנהיג, ועוד שמבשרי אחזה אלו-ה, והחכמה הנפלאה שבכל יצור קטן אין להעריך, וכל שכן החכמה ביצירת האדם, ואיך אפשר שכל זה הוא בלא מנהיג.

ושאל זאת את **מרון הגרי"ז זצ"ל**, והשיב לו שאף הוא הקשה כן ושאל זאת את אביו **מרון הגר"ח זצ"ל**, ואמר לו, שודאי עד כמה ששכל האדם מגיע אין זו אמונה, אלא ידיעה, אבל חיוב האמונה מתחיל ממקום שכלה שכל האדם, שהרי שכל האדם מוגבל בזמן ובמקום, ומה שהוא

למעלה מן הזמן והמקום כבר אין לו מושג, ועצמותו של הקב"ה הוא למעלה מן הזמן והמקום, ובמקום זה חלה עליו חובת האמונה.

מסופר על אחד האדמו"רים שהיטב לשולחן עם חסידיו ושאלם לפתע, מאמינים אתם בבורא עולם? ענו כולם פה אחד, איזו שאלה היא זו? ודאי שאנו מאמינים. אמר להם האדמו"ר, תדעו שאני איני מאמין. שאלו כולם בתמהון, רבי, איך זה אפשר שהרבי לא יאמין ח"ו? שאלם האדמו"ר, האם אתם מאמינים שדבר זה שאנחנו מסובים על ידו זהו שולחן? ענו החסידים, האם להאמין אנו צריכים שזהו שולחן, הלא אנו רואים בעינינו שזהו שולחן. השיב להם האדמו"ר, זו היתה כוונתי שאיני מאמין, כי האם אנו נזקקים להאמין שיש ה' בעולם, הלא רואים אנו זאת בחוש בעינינו שיש מנהיג לבירה.

"לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך" (יב, א).

פירש רש"י, להנאתך ולטובתך, ושם אעשך לגוי גדול, וכאן אי אתה זוכה לבנים. ועוד שאודיע טבעך בעולם.

ויש להבין מה היה הניסיון שאברהם היה צריך ללכת לארץ כנען, והלא הבטיח לו הקב"ה שיהיו לו שם בנים וממון, ולא יחסר לו שם כלום.

ביאר זאת הגר"י נימן זצ"ל, שהניסיון היה לראות אם אברהם ילך בשביל אותם הדברים שיהיו לו שם או שילך רק מפני ציווי ה', וזה ניסיון גדול שאף שיודע שיהיה לו יותר טוב בארץ כנען, אבל בכל זאת צריך שילך אך ורק מפני רצון ה', ואברהם עמד בניסיון זה וכמו שהעיד עליו הכתוב "וילך אברם כאשר דבר אליו ה'", שהלך רק מפני ציווי ה' ולא משום הטובות שהובטחו לו.

וכן בכל מצוה שיש בה הנאה לאדם, וכגון מצות אכילה בערב יום כיפור, יותר קשה לעשותה לשם שמים, ולכן הניסיון של אברהם היה גדול.

"ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך" (יב, א).

אמרו חז"ל (רבה לט, ז) מה כתיב למעלה מן הענין וימת תרח בחרן, לפי שהיה אברהם אבינו מפחד ואומר אצא ויהיו מחללין בי שם שמים ואומרים הניח אביו והלך לו לעת זקנתו, אמר ליה הקדוש ברוך הוא לך אני פוטרך מכיבוד אב ואם ואין אני פוטר לאחר מכיבוד אב ואם, ולא עוד אלא שאני מקדים מיתתו ליציאתך, בתחלה וימת תרח בחרן ואח"כ ויאמר ה' אל אברם.

ולכאורה צריך לבאר מהי התשובה שהקב"ה פוטר מכיבוד אב, והלא עדיין הקושיא במקומה עומדת שיהיו מחללין שם שמים על ידו.

למד מכאן הגאון ר' ראובן מלמד זצ"ל (מתלמידי הגר"י לוינשטיין זצ"ל), שחילול ה' אינו כפי המובן הפשוט, אלא הוא היפוך מרצונו ית', וכאן כיון שהקב"ה פוטר לא שייך חילול ה', ומה שאנשים אומרים אינו כלום.

"ואעשך לגוי גדול ואברכך ואגדלה שמך והיה ברכה" (יב, ב).

כתב רש"י, ואעשך לגוי גדול זהו שאומרים אלקי אברהם, ואברכך זהו שאומרים אלקי יצחק, ואגדלה שמך זהו שאומרים אלקי יעקב, יכול יהיו חותמין בכולן, תלמוד לומר והיה ברכה, בך חותמין ולא בהם.

ויש להבין מדוע הברכה נקראת על שם אברהם והלא בברכה אומרים את גדלו וגבורתו של הקב"ה.

ביאר זאת הגאון ר' דוד פוברסקי זצ"ל (והוא עפ"י מאמרו של המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל בדעת חכמה ומוסר ב, פז. דעת תורה לך לך, ופ' ואתחנן), שהנה הלומד לדעת חכמת הרפואה, הלא מובן כי אין לה לחכמת הרפואה כל שייכות אל החכם אשר השיגה ויודע אותה, וכן כל חכמי אומות העולם, אף כי בחכמתם נתגלו ונתחדשו להם דברים נשגבים ונפלאים עד מאוד, אבל כל החידושים הם דברים אשר מחוצה להם, מבלי שייכות לאדם עצמו.

אבל כשמדברים על הכרת אברהם את אלוקיו, יש לדעת כי אין הכוונה על חקירות וידיעות בעלמא כדרך הרופא החוקר על חכמת הרפואה וכדרך הפילוסופים המעיינים באלקות, אלא כל יגיעתו של אברהם להכיר ולהשיג את בעל הבירה, היתה זו חקירה הנוגעת ושייכת אל עצם מציאותו, וכל השגותיו בזה היו פועלים אצלו להיות אדם אשר יש בעצמותו קשר ושייכות והתדמות עם מה שהכיר והשיג מן אלוקיו.

וזה כוונת אמרו "אלקי אברהם", והיינו שבמציאותו של אברהם רואים שם את ה"אלקי", כי הוא היה קרוב אליו כל כך, עד כי אנו משיגים את גדולת ה' על ידי גדולת אברהם.

וכן פירש רש"י בס' הפרדס (סימן א) שכל השבחים בברכה הראשונה הם על אברהם, שהיה גדול גבור ונורא וכו', וזה משום שההשגה שלנו בבורא היא על ידי גדולתו וגבורתו שראינו באברהם, וכמדת חסדו וגבורתו שראינו באברהם זו השגתנו בבורא ית', כי הנהגתו של אברהם היתה כפי השגתו הגדולה שהשיג והתדמה אליו ית'.

וכן יצחק ויעקב השיגו את הבורא כל אחד באופן המיוחד לו, עד שהשגתנו בתורה ותפילה היא על ידי השגתנו במדותיהם של יצחק ויעקב, כי מציאותם נהפכה למציאות של תורה ותפילה כפי השגתם בבורא ית'.

ומה שחותמים באברהם יותר משאר האבות, הוא משום שעל ידי החסד שעשה עם הבריות הצליח להשפיע ביותר על אנשי העולם שיכירו וידעו את ה' ית', כי על ידי הטובה שקבלו מאברהם הבינו וראו בדרכו ובמעשיו את גדולת ה' [קטע זה עפ"י לב אליהו].

"ויהי רעב בארץ וירד אברם מצרימה לגור שם כי כבד הרעב בארץ" (יב, י).

אמרו חז"ל (אבות ה, ג) עשרה נסיונות נתנסה אברהם אבינו עליו השלום ועמד בכלם. דייק הגאון ר' חיים מוואלז'ין זצ"ל, שכאן אמרו חז"ל אברהם "אבינו", ובמשנה הקודמת בסדר הדורות מנח עד אברהם לא הזכירו אבינו, ומהי התוספת "אבינו".

וביאר זאת על פי הפסוק במשלי (כ. ז) "מתהלך בתמו צדיק אשרי בניו אחריו", והיינו, כי כמה מדות שהצדיק טרח ויגע להשיגם, לבניו אחריו המה כטבע מוטבע, ובקצת יגיעה יגיעו לזה, כמו שנראה בחוש שרבים מעמי ארץ מהיהודים מוסרים את עצמם על קידוש השם, והוא מוטבע בנו מאבינו אברהם שמסר נפשו לאור כשדים על אמונתו, וכן כל העשרה נסיונות היו להישיר הדרך לפנינו, וכן ההתעוררות לאדם פתאום לילך לארץ הקודש הוא מנסיון לך לך, וקבלת כל דעבדין משמיא לטב, הוא מנסיון הרעב שלא הרהר אחר מדות ה' יתברך.

הוסיף על כך **הרב דסלר זצ"ל**, שרגילים לחשוב כי "זכות אבות" הוא סוג של יחוס שיש לנו בגלל אבותינו שהיו דבוקים בה', ולכן ראוי שהוא ירחם עלינו ויטיב אתנו. אבל אין זה ממדת האמת להתנהג כך, והלא כתוב "לא תטה משפט".

ולאור דברי הגר"ח זצ"ל ביאר, ש"זכות אבות" הוא סיבה לדון אותנו לטובה בגלל שיש בתוכנו את מדותיהם הטובות.

והמשיל על כך, לשני גנבים שבאו לפני השופט, וחקר ומצא שגנבו שניהם וראויים להינתן במאסר. והנה התבונן השופט אולי אפשר לתקנם, ויחיו חיים ישירים בלא עול, וימצא, כי האחד הוא בן אנשים נכבדים וטובים, וכל קרוביו אנשים ישרים, אלא שהיה לו איזה חבר רע אשר הסית אותו לחטוא, אמנם אם ימסרוהו לרשות אבותיו ותחת השפעתם, אז ילמד שלא לעשות רעה לעולם, ולכן החליט השופט שאין סיבה לאסרו. אבל השני מצא כי אין לו מי שישפיע עליו להיטיב את דרכיו, ואם לא יענישנו כראוי לא יפסוק מלעשות רע, ולדאבון לבו של השופט לא מצא עצה אחרת אלא לאסרו בבית הסוהר.

ועל ידי ציור זה יש להבין ש"זכות אבות" היא טענה המתקבלת אף על מידת הדין, משום שנמצאים בתוכנו מדות נפלאות אשר ירושה היא לנו מאבותינו, ועל ידם נוכל לעמוד כנגד היצר הרע ולחזור בתשובה.

"ויהי כבוא אברם מצרימה ויראו המצרים את האשה" (יב, יד).

כתב רש"י, היה לו לומר כבואם מצרימה, אלא למד שהטמין אותה בתיבה ועל ידי שתבעו את המכס פתחו וראו אותה.

כתב **הסבא מקלם זצ"ל** יסוד גדול בדרכי הבריאה, שהנה האבות התנהגו בדרכם עפ"י הטבע, אברהם עם שרה שהחביאה בתיבה, וכן יעקב עם לבן ועוד, כי הטבע הוא רצון ה' בבריאה והוא מסבב את הטבע, אלא עומק המחשבה בכל מעשה שעושה בדרך הטבע, צריך להיות כולו לה'.

ויש ליתן טעם למה רצה השי"ת כן. והוא, כדי להתרגל בזה ליראת ה', כי אנו רואים שאף שחייו של האדם אשר הם כל רגע בסכנה גדולה, ובכל זאת אינו מפחד מזה כלל, כי יודע שאינו יכול לעשות ולעזור במאומה, ולכן אינו חושב על כך. אבל על פרנסה וכדו' שאדם חושב שהוא יכול להצליח בהם על פי הטבע, בהם הוא חושב כל הזמן ומפחד ודואג למחר. וזה הטעם שהניח השי"ת חיי הטבע, כדי ליתן מקום ליראה, שכיון שהוא חושב ודואג על הדבר יבוא על

ידי כך לידי יראת שמים, שיודע שה' מסובב הכל, אבל על דברים שאינם תלויים בו עפ"י הטבע אינו דואג בהם כלל ואינם מביאים אותנו לידי יראת שמים.

"הפרד נא מעלי אם השמאל ואימנה ואם הימין ואשמאילה" (יג, ט).

לכאורה היה צריך אברהם לחשוש אולי יבחר לו לוט את המקום לצד ירושלים, מקום המקדש, וממילא עלולה להיפסד כל מטרת נסיעתו, וכמו שכתוב "ויסע אברם הלך ונסוע הנגבה", ופירש רש"י, שכל מסעו היה לדרומה של ארץ ישראל לצד ירושלים ששם הר המוריה. ואם כן איך העמיד אברהם את כל הארץ לבחירתו של לוט.

למדו מכאן **בעלי המוסר**, שמוטב לפעמים לוותר על תשוקות ומטרות גבוהות, בכדי שלא תהיה מכך פגיעה בכבוד הזולת.

"הפרד נא מעלי" (יג, ט).

עורך **הגאון ר' דניאל מובשוביץ זצ"ל** (מתלמידי קלם), שפשטות הפסוקים מלמדנו פרשה של ריחוק הרע עד כמה הוא מגיע. למרות היות אברהם ולוט "אנשים אחים", והפסוק מעיד אף "וילך אתו לוט", ואברהם מסר נפשו אחר כך להצלתו, אבל יש כאן מעשה אבות סימן לבנים, שלא לבקש לתקן את העולם במקום שנוגע לרוחניות של עצמו.

"וישא לוט את עיניו וירא את כל ככר הירדן כי כלה משקה" (יג, ז).

עורך **הגאון ר' מאיר רובמן זצ"ל**, הנה לוט בתחילה הלך עם אברהם ועזב את כל אשר לו, והכניס עצמו לנסיון של אברהם, ועשה כן כדי לא להתרחק מאברהם, והסכים לוותר על ממונו, וכמו שאמר חז"ל שהדרך ממעטת את הממון ולכן בירך הקב"ה את אברהם שלא יחסר לו ממון, ואילו את לוט לא בירך, ואעפ"כ הלך עמו לוט.

אמנם בסוף לאחר שלוט התברך בזכות אברהם בצאן ובקר, התחילו רועי לוט לריב עם רועי אברהם, והיו צריכים להיפרד ולוט הלך לסדום כי ראה כי כולה משקה, ולא הצליח לגבור על ניסיון הממון והסכים עבור כן לעזוב את אברהם.

וזה מלמדנו, כי "מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו", והיינו שאף אחר שאדם עלה למדרגה צריך הוא לדאוג ל"ומי יקום במקום קדשו", שיחזיק מעמד במדרגה ההיא ושעלייתו לא תפסק.

"קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה" (יג, ז).

לכאורה אם הקב"ה הבטיח לו שיתן לו הארץ, מדוע הוצרך אברהם לילך בארץ לארכה ולרחבה.

למדו מכאן **בעלי המוסר** יסוד גדול בעבודת ה', שאף שהקב"ה נותן כוחות באדם, האדם צריך ליצור בעצמו, כי "מפי עליון לא תצא הרעות והטוב", ואם אדם עושה כל מה שבכוחו ועמל ויגע על הדבר, אז זוכה לסייעתא דשמיא, ולכן אף שהובטח לאברהם את ארץ כנען,

הוצרך בעצמו ללכת בה.

"כדרלעמר מלך עילם" (יד, א).

בשעת גזרת גיוס בנות התלונן אדם באזני מרן הגרי"ז סולוביצ'יק זצ"ל, שהוא דוחה את כל ההצעות שמציעים לו בנושא.

השיב לו מרן הגרי"ז בסיפור. מלמד אחד לימד ילד פרשת לך לך, והלימוד זרם עד שהם נתקלו במילה כדרלעמר, כאשר התבקש הילד לחזור אחר המלמד ולומר כדרלעמר, הוא אמר "כלרדעומר", שוב ניסה ואמר "כרדלעומר", ניסיון נוסף הפיק את המילה "כלרדעומר". הילד צירף את כל האפשרויות אך רק "כדרלעמר" הוא לא אמר.

בשלב זה הגיע המלמד לידי כעס וגער בו, מה אתה מתעקש? תגיד כבר כדרלעמר! נענה הילד, האם אני הוא העקשן? הרי כבר אמרתי את המילה בכל כך הרבה אופנים והרבי עדיין מתעקש שבשבילו זה עדיין לא טוב!

"ויבוא הפליט ויגד לאברהם העברי" (יד, ג).

פירש רש"י, זה עוג שפלט מדור המבול, וזהו מיתר הרפאים שנאמר (ו, ד) הנפלים היו בארץ וגו' ומתכוין שיהרג אברהם וישא את שרה.

עורר המשגיח הגרי"ל חסמן זצ"ל, הנה עוג עשה מעשה טוב לגמול חסד עם אברהם אבינו, ובכל זאת חז"ל הופכים הקערה על פיה ואומרים שלא נתכוין זה אלא לרציחה וניאוף, שיהרג אברהם במלחמה ויקח את שרה לאשה.

ואם חז"ל ביארו לנו דבר זה במעשה עוג ללמד אותנו הן באים, לבל נדמה את עצמנו לומר טהורים אנו ונקיים מחלאה וזוהמה זו.

ואף שבפועל אדם רואה שאיננו רוצח ולא גזלן, אין בזה עדיין בכדי הוכחה על טובו וישרו, כי יודע הוא שאם יחמוס ויגזול, שפטים נכוננו לו ובבית האסורים ישב, ואינו רוצה למרר לו את חייו, ולכן נמנע מלהוציא מחשבותיו אל הפועל. וכמו כן אנו רואים שבלבו ומוחו של אדם טמונים ונסתרים אלפי מחשבות זרות והרהורים רעים ברגע אחד, והאם אדם כזה אינו נקרא שפל ונבזה.

ויצויר אם יש אדם לאדם קרוב עשיר אשר עתיד להורישו הון רב לאחר מיתתו, האם ימלט מלהעביר במוחו על העתיד לבוא לו בירושתו, ודאי נופל בדעתו ומתענג בצוירו איך הוא חוזר מהלוייתו של זה וכל עושרו בידו, והרי הוא כאומר לעצמו מתי ימות קרובו, ואיזה שם ניתן לה למחשבה כזו, האם אינה מחשבת רצח וגזל?

וכבר אמרו חז"ל שהרהורי עבירה קשים מעבירה עצמה, כי במקום אשר אין האדם ירא לנפשו מעונש גופו, הרי הוא רוצח וחמסן.

והרפואה לכל זה היא רק יראת אלקים, שהוא יודע המחשבות, ועל האדם לטהר לבו ורעיונותיו.

"וישמע אברם כי נשבה אחיו וירק את חניכיו ילידי ביתו שמנה עשר ושלוש מאות וירדף עד דן" (יד, יד).

"ההיא סבתא דאתאי לקמיה דרב נחמן, אמרה ליה ריש גלותא וכולהו רבנן דבי ריש גלותא בסוכה גזולה הוו יתבי, צווחה ולא אשגח בה רב נחמן, אמרה ליה איתתא דהוה ליה לאבוהא תלת מאה ותמני סרי עבדי צווחא קמייכו ולא אשגחיתו בה?"

עורך הגאון ר' חיים זייצ'יק זצ"ל, כמה יש ללמוד מהאשה הזאת שהרגישה אושר שהיא בת של אברהם אבינו עד כדי שאמרה שצריכים לכבדה ולשמוע את דבריה עבור זאת. והרגשה כזו צריכה להיות חדורה בלב כל אחד מישראל, שהוא מזרעו של אברהם אבינו ודבוק במידותיו, והוא ממשיך את דרכם.

והנה אמרו חז"ל (תנא דבי אליהו, טז) "אמרו לו לאנוש, עבוד את אביך, היה זנו ומפרנסו ומכלכלו, עבוד את אבי אביך, אמר, איני חייב בו. הניח את אדם, בא אנוש לעולם בא קינן בנו אחריו, אמרו לקינן עבוד את אבי אביך, אמר, איני חייב בו, וכן כולן עד נח. בא נח, אמרו לנח, עבוד את אביך, היה זנו ומפרנסו ומכלכלו, עבוד את אבי אביך, קיבל עליו, היה זן ומפרנס את אביו ואת אבי אביו וכל אבותיו שהיו באותה שעה". וזה היה ההבדל בין נח לדורות שלפניו, שהם ניתקו את הקשר עם הדורות הקודמים, ולא ראו שום סיבה לכבדם, אבל נח הכיר בזכות של הדורות לפניו, והרגיש שהוא ממשיך את שושלתם.

מסופר על החפץ חיים זצ"ל שפעם בהיותו עם תלמידיו, אמר: הידעתם שאני שמעתי חידושי תורה מהגר"א? ובראותו את תמהונם של תלמידיו, הסביר: אני שמעתי חידושי תורה מאבי מורי ז"ל, ואבי שמע חידושי תורה מהגר"ח מוואלז'ין, והגר"ח שמע מהגר"א, ואם כן אני כאילו שמעתי ממש מהגר"א.

כשיש לאדם הרגשה כזו שהוא ממשיך של כל הדורות שלפניו, הרי הוא קשור אליהם ולמד ממעשיהם.

"ויאמר אברם אל מלך סדם הרמתי ידי אל ה' קל עליון קנה שמים וארץ" (יד, כב).

וברש"י ביאר שהוא לשון שבועה. וכן כתב הרמב"ן, שמצינו בכל הצדיקים שמשביעין את יצרן שלא לעשות.

למד מכאן המשגיח ר' ירוחם ממיר זצ"ל יסוד גדול, שלפעמים נדמה לאדם שהצליח להתגבר על יצרן והמיתו, אבל יש לדעת שכוחו של היצר עוד להפוך הכל ולהתחרט על הכל, ולא במעשים אחרים, אלא אף באותו המעשה עצמו, והרבה פעמים אדם מרגיש זאת, שהוא הסכים לעשות מעשה טוב וכבר אחרי רגע יורדת לו כל ההתלהבות וכבר לא להוט לעשות את הדבר הטוב. ולכן דרכן של הצדיקים היה להשביע את יצרם, ואף אברהם לא סמך על רצונו שלא לקחת כלום מסדום אלא השביע את עצמו שלא יוכל לחזור בו מהסכמתו.

וכן מצינו (מנחות קט, ב) ששמעון הצדיק מת ומינה את חוניו בנו תחתיו, ושמעי שהיה אחיו

היה גדול ממנו, וחוניו ויתר לו על הכהונה הגדולה, ואחר כך נתקנא בו ולמדו סדר העבודה בצורה מבוזה עד שברח. ואף שבתחילה עשה מעשה חסד שאין כמותו, ויותר על הכהונה הגדולה שבביל אחיו, אבל אחר כך היצר התהפך עליו וקנא באחיו עד שביזהו.

על אותו דרך ביאר הגרי"ל חסמן זצ"ל את הפסוק שנאמר אצל אברהם "ויצאו ללכת ארצה כנען ויבאו ארצה כנען" (יב, ה), שבדרך העולם בכל מעשה טוב של האדם, בתחילה הוא מקיימו בכל הדקדוקים, וככל שעובר הזמן הדבר מתיישן אצלו, וכבר הוא מתרוקן מפנימיותו, וזו היא עבודת האדם שירגיש ויתחדש במעשיו.

וזה מה שהתורה מעידה על אברהם, שגם ביציאתו וגם בביאתו היה זה באותה הרגשה, שהוא הולך ברצון ה', ובכל פסיעה ופסיעה היתה חיה אצלו מטרת ההליכה.

"ויאמר אליו אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים" (טו, ז).

והרמב"ן (לעיל בפ' נח יא, כח) כתב, כי מלת "הוצאתיך" תלמד על הנס, כי לא אמר "אשר לקחתך מאור כשדים", אבל אמר "הוצאתיך", שהוציא ממסגר אסיר.

וצריך להבין מדוע העלימה התורה ולא כתבה נס זה במפורש, והלא זה נסיון גדול מאוד שהיה לאברהם שמסר נפשו להשרף באור כשדים על אמונתו בה', ולכאורה היה נראה שנסיון זה היה יותר גדול מנסיון העקידה, שהרי בעקידה היה במסירת בנו, ואילו באור כשדים מסר את נפשו שלו. ועוד, שנסיון העקידה היה בזקנותו לאחר כל ההתגלות וההבטחות שהיו לו מהשי"ת, ואילו ניסיון אור כשדים היה בתחילת דרכו שעדיין עמד יחידי מול כל העולם, ומדוע לא כתבה זאת התורה.

ותירץ זאת החסיד יעב"ץ (אבות ה, ב) וכתב, "ויש לומר, כי לא היה חולק על עובדי עבודה זרה אלא כפי השכל כחוק כל פילוסוף יחזיק בדעתו והשכל הישר מכריחו לכך לאהבת האמת, אבל עיקר השכר כשנעשה לשם ה', וזה שאמר בשבת ובכבוד אב ואם "כאשר צוך ה' אלקיך", כי המנוחה והכבוד יעשה האדם, זה מצד הטבע וזה מצד השכל, ולזה הזהיר כאשר צוך".

"במה אדע כי אירשנה" (טו, ח).

אמרו חז"ל (נדרים לב, א) מפני מה נענש אברהם אבינו שנשתעבדו בניו למצרים מאתים ועשר שנים, מפני שהפריז על מדותיו של הקדוש ברוך הוא שאמר במה אדע.

ביאר הגאון ר' דוד בלייכר זצ"ל (מתלמידי נובהרדוק), שודאי אברהם האמין וכמו שכתוב "והאמין בה", אלא שביקש לחזק את אמונתו, שהרי הוא ושרה היו עקרים בטבע וכבר היו זקנים, ולכן ביקש לדעת איך תהיה השתלשלות הדברים ואיך יירש אותו יצחק.

ויש נטיה באדם להתענין לדעת אופני תהלוכות ההבטחה והוצאתה לפועל, אף בשעה שהוא מאמין בהם, אבל רוצה לדעת את הדרך אשר היא תתקיים, וזו העבודה להאמין אף שאינו יודע ע"פ דרכי הטבע את דרכי קיום הדבר.

"קחה לי עגלה משלשת ועז משלשת ואיל משלש ותר וגוזל. ויקח לו את כל אלה ויבחר אתם בתוך ויתן איש בתרו לקראת רעהו ואת הצפר לא בתר" (טו, ט-י).

כתב רש"י, לפי שהאומות נמשלו לפרים ואילים ושעירים וכו' וישראל נמשלו לבני יונה, לפיכך בתר הבהמות רמז על האומות שיהיו כלין והולכין, ואת הצפור לא בתר רמז שיהיו ישראל קיימין לעולם.

הוסיף על כך בעל ה"ערוך השולחן" (הגש"פ ליל שמורים), שאת החצאים נתן "איש בתרו לקראת רעהו", והיינו שחתך את העגלה והעז והאיל לשנים ונעשו ששה חצאים, ונתן חצי העגלה כנגד חצי העז, וחצי העז כנגד חצי האיל, וחצי האיל כנגד חצי העגלה. ובזה הראה לו ענין נפלא מה שכל החכמים מתפלאים ורואים בזה כח אלוקי, שאף שאחת האומות כובשת ומושלת באומה השניה, במשך השנים הם מתערבים ומתדבקים זה בזה ונעשים אומה אחת, ולכן אין זכרון לאומות הראשונות, וכמו עמון ומואב וכיוצא בהם, לפי שנתערבו באומות ושכחום.

אבל עם ישראל לא נתערבו ועדיין האומה קיימת כבשעה ראשונה. וזהו שהראה לו בברית בין הבתרים, שכל האומות אף כשתחתכם אבל עם הזמן הם יהיו לאומה אחת, אבל את הצפור שהוא רמז לישראל לא בתר, כי הם יעמדו לעולם בפני עצמם.

"התהלך לפני והיה תמים" (יז, א).

ביאר הבית הלוי, שענין התמימות הוא שיעשה רצון הבורא ולא יחקור למה ציוהו כן, ואף על פי שהאדם רשאי לחקור אחרי טעמי המצוות, זה בכלל לימוד תורה שמצוה ללומדה ולידע אותה, וגם הלימוד הזה יעשה אותו מפני שמצוה כן הוא ללמוד, אבל בעיקר העשיה שלו וכן בהלימוד יעשה רק מפני שכן הוא רצון הבורא יתברך ולא מפני שהוא רוצה לחקור אמאי ציוהו כן.

והנה הכתוב אומר (תהלים לו, ז) אדם ובהמה תושיע ה', ואמרו חז"ל (חולין ה, ב) שאלו בני אדם שהם ערומין בדעת ומשימין עצמם כבהמה. והיינו שהאדם העושה רצון חבירו ועושה כל מה שחבירו מצוהו מ"מ עיקר העשיה הוא אדעתיה דנפשיה שהרי עיקר מה ששומע לדברי חבירו ועושה כציווי הוא משום שמכיר בשכלו שהוא צריך לעשות רצון חבירו אם מצד יראה אם מצד אהבה או משום קבלת איזו טובה או סיבה אחרת, ועכ"פ הוא עושה מה ששכלו מחייב אותו שהוא צריך לעשות מעשה זו ונמצא עושה רצון עצמו ג"כ בזה שעושה רצון חבירו.

ולכן אמרו (קידושין כב, א) שבהמה גסה נקנית במשיכה שקוראה והיא באה, אבל עבד גדול אינו נקנה בזה שקוראו והוא בא אם לא שהאדון תקפו אצלו, ומפרש הטעם שאדם אדעתיה דנפשיה קעביד אבל בהמה אדעתיה דמרה קעבדה, שאדם אף על פי שהאדון קוראו ושומע לו העבד ובא מ"מ לא נקרא הליכתו משיכתו של האדון משום שהליכתו הוא משום שיודע העבד בעצמו שצריך לעשות כמו שרבו מצוהו ונקרא אדעתיה דנפשיה, אבל בהמה הליכתה

רק מצד האדון בלא שום צירוף דעת עצמה. וזהו שאמרו חז"ל שאע"פ שמכירים אנחנו מה חובתנו ומה יפה וטוב לנו לעשות רצונו יתברך אעפ"כ אנו משימין עצמנו כבהמה בלא שום צירוף דעת עצמנו רק בשביל ציוויך ואדעתא דידך קעבידנא.

"זאת בריתי אשר תשמרו ביני וביניכם ובין זרעך אחריו המול לכם כל זכר" (יז, י).

אמרו חז"ל (נדרים לב, א) גדולה מילה שאילמלא מילה לא נתקיימו שמים וארץ שנאמר אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי. ועוד אמרו, גדולה תורה שאילמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ שנאמר אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי.

והקשה **רבי עקיבא איגר** (שו"ת, מב), שבתורה מובן מה שאמרו אם לא בריתי יומם ולילה, שהרי כתוב בה והגית בו יומם ולילה, אבל במילה מה שייך ליום ולילה, והרי אין מלין בלילה.

וכתב ליישב, שתורה ומילה שייכים זה לזה, וכדברי העוללות אפרים (לבעל הכלי יקר) שמילה חיצונית היא סיבה למילה פנימית מערלת לב, וכשימול את ערלת לבבו אז יהיו חדרי לבו פתוחים להבין ולהשכיל, ואם כן מילה היא מבוא למילת הלב להבין ולהשכיל בתורה ומצוות, ולכן אמרו שאם לא בריתי לא יוכל להגיע לשערי תורה ולהגות בה יומם ולילה.

ועל פי זה פסק שם רע"א, שאם אין האב בברית, עדיף שאבי אביו יברך את הברכות, וכמו שהוא קודם לאחרים ללמדו תורה, כמו כן חייב אף יותר מאחרים למולו, שהוא הגורם לבא לשערי התורה.

והביא את דברי **הלבוש** (יו"ד, רסה) שהקשה מדוע צריך האב לברך עוד ברכה "להכניסו בבריתו וכו'" והרי המוהל מברך על המילה ומה תוספת הברכה שמברך האב. וכתב, שיש מפרשים שהברכה "להכניסו" אינה כלל על המילה, אלא שהאב משבח ומברך לשם יתברך שמהיום והלאה מוטל עליו לעשות בן הזה עוד מצוות אחרות הנגרות אחר המילה, והם שמצווה לפדותו אם הוא בכור, וללמדו תורה ולהשיאו אשה.

וכתב רע"א שלדבריו יומתקו דברי הלבוש, שעל ידי הסרת הערלה יגרר על ידה עוד מצוות שיזכה על ידה למול את ערלת לבבו ולהשכיל בתורה ובמצוות.

כמו כן הקשה **רבי עובדיה מברטנורא** (עמר נקא יז, כד) מדוע המתין אברהם למלול את עצמו. וכתב לחדש, שאברהם קיים את כל המצוות רק לאחר שנימול, אבל קודם לכן לא היה לו דעת לקיים את המצוות ולא נפתחו עיני שכלו.

וכבר כתבו **בעלי התוס'** (תחילת פרשת משפטים) שאין דברי תורה מתקיימין אלא בנימול.

"ובן שמנת ימים ימול לכם כל זכר לדרתיכם" (יז, יב).

עורר **הסבא מסלבודקה זצ"ל**, שבברית מילה אמרו חז"ל (כתובות ח, א) שאין לברך "שהשמחה במעונו" משום שטרודים מחמת הצער של התינוק, ולעומת זה מי שמת לו מת ונפלה לו ירושה צריך לברך "שהחיינו".

וחז"ל שהם יודעי נפש האדם ירדו לסוף קרקעיתו של האדם, ובשמחת המילה אף שהוא

נראה שמח ומשמח אחרים אומרים לו שלא יברך, כי רטט הצער מצערו של התינוק מפריע לו בשמחתו השלימה, ואילו שמתו מוטל לפניו, אף שהוא מתייפח מצער, אבל יתכן שבעומק פנימיות הנפש מהלכים חידודי חדווה על הירושה החומרית שנפלה לו בנעימים.

סוגיות ועיונים

קנין ארץ ישראל

והוסיף, שלדברי ר"א שלומד מכאן קנין הילוך, אין הוא בא לומר שבקנין הילוך קנה אברהם את הארץ, אלא קנאה על ידי שנתלשה ממקומה, והציווי ללכת בה לארכה ולרחבה בא רק כדי ללמד על קנין הילוך, [ולדבריו יש ליישב את קושית הפנים יפות שלא הזכיר שהלך אברהם לארכה ולרחבה, ולדברי האור החיים לא היה צריך לילך כלל כדי לקנות].

ב. והנה בריב של רועי לוט ואברהם כתב רש"י (יג, ז), לפי שהיו רועים של לוט רשעים ומרעים בהמתם בשדות אחרים, ורועי אברהם מוכיחים אותם על הגזל, והם אומרים נתנה הארץ לאברהם, ולו אין יורש ולוט יורשו ואין זה גזל, והכתוב אומר והכנעני והפרזי אז יושב בארץ ולא זכה בה אברהם עדיין. ומבואר שאברהם לא זכה עדיין בארץ, ולכאוף זו סתירה לדברי ר"א שקנה את הארץ בחזקה.

ועוד הקשה הרא"ם, ממה שאמר אברהם לבני חת בקניית מערת המכפלה "גר ותושב אנכי עמכם" (כג, ד), וביאר רש"י, אם תרצו הריני גר, ואם לאו אהיה תושב ואתלנה מן הדין שאמר לי הקב"ה (לעיל יב, ז) לזרעך אתן את הארץ הזאת.

ולכאוף כאן מבואר שאברהם כבר זכה בארץ, ואם כן מה טענו רועי אברהם שעדיין הקרקע לא שלהם כיון שהכנעני עדין בארץ.

א. כתוב בפסוק "קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתננה" (יג, ז), וסבר ר' אליעזר (בבא בתרא ק, א) שאברהם אבינו קנה את הארץ בקנין חזקה על ידי הילוכה בה, ורבנן חלקו עליו וסברו שאין הילוך מועיל לקנין חזקה אלא אם נעל גדר ופרץ. ומה שאמר הקב"ה לאברהם ללכת בארץ הוא רק משום חביבות וכדי שיהא נוח לכבוש לפני בניו.

וביאר הריטב"א, שרבנן סברו שאברהם קנה את הארץ בדיבור, שהרי אמירה לגבוה כמסירה להדיוט.

ובדרך נוספת כתב, שעשה קנין חזקה ממש, וכמו שכתוב "ויט אהלה" (יב, ח), והחזיק בה בשיבה, והדין הוא שאם מכר לו עשר שדות בעשר מדינות כיון שהחזיק באחת מהן קנה כולם.

ובאור החיים כתב, הנה ידוע כי שיעור חוש הראות הוא מוגבל באדם את אשר ישיג לאור השמש, וכאן עשה לו ה' נס שנתקרב קצות הארץ וראה הכל, ובאמצעות הדבר החזיק בכל הארץ, כי אין לך חזקה גדולה מזו שיעתק צור ממקומו להתקרב לפני אדוני הארץ, ולא ירחיק דעתך דבר זה כי מצינו שקפצה הארץ לעבדו וגם נקפלה תחת בניו.

[ויש מקום לומר שלדברי ר"א שקנה את הארץ בקנין הילוך, אם כן הקנין נעשה רק אחרי הריב של רועי לוט ואברם וכמבואר בסדר הפסוקים, אבל לשיטת רבנן שקנאה בדיבור או בקנין חזקה שנטה שם אהלה, היה זה קודם הריב של הרועים, ואם כן הקושי' היא רק לשיטת רבנן].

וכתב ליישב, שהקב"ה נתן את הארץ לאברהם רק לאחר שיהיה לו זרע, וכמו שאמר לו "לזרעך אתן", וכל זמן שלא היה לו זרע, הארץ היתה שייכת לכנעני והפריזי שגרו בה, ולכן רועי אברם רבו עם רועי לוט שגזלו מהכנענים, אבל לאחר שהיה לו זרע הקרקע היתה שלו, ולכן בקניית מערת המכפלה טען שהיא שלו על פי הדין. אמנם כתב שבמדרשים לא משמע לדבריו.

ג. ובפרשת דרכים (דרוש ט) האריך בענין זה, והביא ראי' שהקנין היה מאברהם, ממה שמבואר בעבודה זרה (נג, ב) שאם ישראל זקף לבניה להשתחות לה ובא עובד כוכבים והשתחוה לה אסרה, ולמדו דין זה מתחילתה של ארץ ישראל, שכתוב "ואשריהם תשרפון באש", והרי הארץ היתה ירושה להם מאבותיהם [הארץ וכל המחובר לה ירושה לישראל היא מאבותיהם שהרי לאברהם נאמר כי לך אתננה - רש"י] ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ובכל זאת הוצרכו לשרוף את האשרות משום עבודה זרה. (ובסברת הדין ביארו שם, שמפני שחטאו בעגל עבדו לכל הע"ז שבעולם והגויים הם כשלוחים של ישראל לעבוד ע"ז).

אלא שכתב לחדש, שאף שאברהם קנה את הארץ, אבל זכות אכילת הפירות ממה שהם זורעים היה בידי של הכנעני והפריזי, עד שכבשו את הארץ ועקרו ממנה את כל הז' עממין.

ובנה את יסודו על פי דברי הגמ' בראש השנה (יג, א) שהקשו איך הקריבו עומר בכניסתם לארץ, והרי צריך שיהיה קצירה של ישראל, ותיצו שהיתה תבואה שלא הביאה שליש ביד נכרי, וישראל קצרו אותה, והיו חכמים בקיאים לידע מתי אין התבואה הביאה שליש עדיין.

והקשו בתוס' ממה שמבואר בע"ז שהארץ היתה שייכת להם ירושה מאבותיהם, ואם כן מה הקשו מהיכן קצרו, והלא הכל שייך לישראל. ותיצו, שמ"מ יש לנכרי במה שזרע.

ומבואר בתוס' יסוד חילוק זה, שלענין גוף הקרקע היא ירושה מאבותיהם, אבל מה שהגוי זרע בעצמו שייך לו, ולכן הקשו מהיכן הקריבו עומר.

וביאר לפי זה הפרשת דרכים, שזו היתה טענת רועי אברם לרועי לוט, שהפירות שזורעים הכנענים בארץ שייך להם ואסור לגזלם, אבל לגבי מערת המכפלה טען אברהם שהארץ שייכת לו כבר עכשיו.

ולכאו' כן משמע מדברי הנימוקי יוסף (ב"ב נג, ב. מדפי הרי"ף) שכתב לענין פי שנים של בכור, שאם היה לאביו קרקע שהיתה קנויה לו בקנין מהיום ולאחר מיתת הנותן ומת אביו בחיי הנותן, ויש לו רק קנין

ו. ומבואר בדברי הבית מאיר והבאר יצחק שסברו שהקנין היה גוף מהיום ופירות לאחר זמן. אמנם בדברי הפרשת דרכים יש לומר שאף הקנין פירות היה שייך לישראל, ורק זכות האכילת פירות בדברים שהם זורעים היתה שייכת להם, וכדברי התוס' בראש השנה שבמה שהם זרעו היה שייך להם. ונפק"מ בדברים שצמחו לבד שהיו שייכים לישראל. וכן משמע בטורי אבן (שם).

ז. בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ג א, ר) כתב שאברהם קנה את הקרקע בקנין מעכשיו ולאחר שיכנסו ישראל לארץ, ואז קנו אותה מלמפרע, ולכן היה צריך אברהם לקנות את מערת המכפלה מעפרון בכסף מלא, כיון שעדיין לא זכה בקרקע. (אמנם ברש"י שם מבואר שעל פי הדין היה שלו, וצ"ע. וע"ע בבית מאיר הנ"ל).

ועוד כתב, שיש לומר שאע"פ שקנה הכל על פי הדין, אבל עדיין לא התפרסם בין האומות האמונה האלקית השולטת בארץ, והיה נראה לעיני העמים כגזלן, וממדת טובו של אברהם אבינו וממוסרו הטוב הנוהג בחסדו עם כל איש, היה קונה בכסף מלא, שלא יהיה נראה כגזול. וגם שהיה מתיירא שלא ישחית עפרון את השדה וישליך את המת על פני חוצות ומי יהיה יודע זאת.

וע"ע בדבר אברהם (א, י, אות טו) שהארץ בענין זה.

הגוף ולא פירות, בכל זאת מקבל הבכור פי שנים ולא נחשב לראוי, כיון שגוף הקרקע היתה שייכת לאביו. ולמד דין זה מחלוקת הארץ, שבנות צלפחד קבלו פי שנים בחלק של חפר שהיה אבי אביהם. ומבואר בדבריו שאף קנין ארץ ישראל היה קנוי להם רק בקנין הגוף והפירות לאחר זמן שכבשו וחלקו את הארץ.

ד. הבית מאיר (בליקוטים שבסוף חידושיו על הש"ס) הקשה על הפרשת דרכים, שאם היה להם זכות לזרוע בקרקע, היאך רצה אברהם להפקיע להם את זכותם, שהרי קברות אסורין בהנאה ושוב לא יוכלו לזרוע שם.

אמנם בפ"י ידי משה למדרש רבה כתב, שלאברהם היה קנין הגוף ולכנעני קנין פירות, ולכן ביקש מהם מקום קבורה שאין ראוי לזרוע בו וזה היה שלו.

ה. ובשו"ת באר יצחק (יו"ד, ל) הוסיף ליישב על פי חילוק זה, מה שלמדו (קידושין כו, א) שקרקע נקנית בכסף מהפסוק "שדות בכסף יקנו". והקשו בתוס' (שם) מדוע לא למדו מעפרון שמכר את הקרקע לאברהם בכסף. ותירצו, שאין ללמוד מעפרון שהיה נכרי וכל קנינו רק בכסף.

ולפי יסודו של הפרשת דרכים יש לומר, שבאמת לא קנה אברהם את גוף הקרקע אלא רק את הפירות, ולכן אין ללמוד מעפרון שקרקע עצמה נקנית בכסף.

"ויתן לו מעשר מכל"

מלכי בן צדק (הוא שם בן נח והיה כהן- רש"י) לקראתו, ונתן לו אברהם מעשר מנכסיו [כן

א. אברהם הלך להילחם עם ארבעת המלכים ששבו את לוט בן אחיו, וכשניצחם יצא

פירש רש"י, אמנם יש מפרשים שפירשו ההיפך שמלכי צדק נתן מעשר לאברהם].

ובפשוטו הוא מעשר כספים, וכן כתב הראב"ד על דברי הרמב"ם (מלכים ט, א) שיצחק תיקן להפריש מעשר, והקשה עליו הראב"ד שכבר אברהם הפריש מעשר ונתן למלכי צדק. ותירץ הרדב"ז, שהרמב"ם סבר שחיוב מעשר מדאורייתא הוא רק בגידולי קרקע, ולכן הביא מיצחק שהפריש מעשר מהתבואה ולא מאברהם שהפריש מהממון.

אמנם הכסף משנה תירץ, שאברהם עישר את השלל הבא לידו לא בתורת מעשר אלא לפי שכיבדו מלכי צדק בהוצאת לחם ויין וברכו ורצה לתת לו מעשר מהשלל, אבל יצחק הוא הראשון שעישר ממנו לשם מעשר.

ב. ויש לבאר מדוע אברהם נתן מעשר, והלא את הרכוש שלקח במלחמה השיב למלך סדום, ואם כן מדוע הפריש מעשר כספים.

ובאמת הגור אריה פירש שלא הפריש מעשר מהשבי כיון שהשיב הכל ואין אדם תורם דבר שאינו שלו, אלא הפריש מנכסיו שהיו לו.

ג. והריב"א כתב לפרש, שעל פי הדין זכה אברהם ברכוש, וכמו שאמרו (ב"ק קיד, א)

המציל מן העכו"ם ומן הלסטים הרי הוא שלו, וכיון שחזקה לחבר שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן, לכן הפריש מעשר מן הרכוש קודם שהשיבו למלך סדום [וכ"כ במושב זקנים וכ"כ בהפלאה (כתובות נ, א)].

ד. וכתב הריב"א עוד פירוש, שלא הפריש מהשלל אלא רק מנכסיו שהיו שלו מקודם, ואע"פ שזכה ברכוש מדינא וצריך להפריש עליו מעשר, יש לומר שכבר מתחילה לא התכוון לזכות לעצמו אלא הגביה את הנכסים וזכה בהם עבור מלך סדום, ולכן לא התחייב עבור כך במעשר.

ולכאורה יש ללמוד מדברי הריב"א שאם אדם מחזיר אבידה שאין חייב להחזירה רק לפני משורת הדין צריך ליתן מעשר כספים, כיון שכבר זכה בממון על פי הדין, [וכ"כ בטעמא דקרא ובדרך אמונה (מתנות עניים ז, ה), ונשאר בצ"ע. ועוד יש להסתפק אם אף בעל האבידה צריך לעשר כדין מתנה].

אולם בס' משפט האבידה (רנט, שערי צדק קכה) כתב לדחות, שאצל גוי אין דין להחזיר לו לפני משורת הדין, ולכן אברהם היה צריך לעשר, אבל אצל יהודי שיש דין להחזיר לפני משה"ד אינו צריך לעשר, וכתב שכן פסקו גדולי ההוראה.

בגדר חיוב מצות מילה

ביום השמיני הרי זה עבר על מצות עשה גדולה וחמורה מאד שאין בכל המצות כמוה, ולעולם אין לו תשלומין למצוה זו, והרי עונו

א. כתב הרמב"ם (פירוש המשניות שבת יט, ו), "וממה שצריך להזכיר כאן, שאם עבר אדם ולא מל את בנו או יליד ביתו וחמל עליו

שבלילה אינו חייב למול אי אפשר לומר שהוא התחייב בה פעם אחת ושוב לא נפסק ממנו, שהרי בכל יום שמגיע הלילה הרי נפסק חיובו ואינו חייב למולו, וע"כ שבכל יום כשעלה השחר נתחדש עליו חיוב חדש, ומצותה כמצות תפילין שבכל יום הוא מתחייב מחדש בהנחת תפילין.

והיה מקום לומר שבלילה לא נפקע חיובו אלא רק שאינו יכול למול בזמן הזה והחיוב ממשיך כל הזמן, אמנם הכריח כן מקושיית התוס' (קידושין כט, א) שנשים יהיו פטורות ממצות מילה משום שהיא מצוה שהזמן גרמא כיון שבלילה אי אפשר למול, וע"כ שהתוס' סברו שכל יום הוא חיוב חדש.

אמנם הטורי אבן (חגיגה טז, ב) סבר שכל מצוה שצריך לעשותה פעם אחת אע"פ שאי אפשר לעשותה בלילה, אין הלילה מפסיק את חיובה ולמחרת יש חיוב חדש, אלא שאותו חיוב ממשיך עד שיקיים את המצוה, ורק בלילה לא יכול לקיים את המצוה, ולכן כתב לחלק שבתפילין כל יום הוא חיוב חדש, אבל במילה הוא חיוב שנמשך עד שיקיים את המצוה (ועי' בקהילות יעקב קידושין, לב).

ג. והדבר אברהם (א, לג. ובח"ב ד' סימנים הראשונים) כתב לחדש, שבמילה יש כל רגע ורגע חיוב חדש, ואף אם מל בסוף וקיים את המצוה אבל עבר על ביטול עשה כל זמן שלא מל (וכן כתב בשו"ת תשובה מאהבה א, פה). והוסיף, שאף לשיטת הרמב"ם (מילה א, ב) שלגבי חיוב כרת אינו חייב אלא אם מת

חמור ממי שעבר עליו חג הסוכות ולא עשה סוכה או ליל פסח ולא אכל מצה, אלא שעם כל זה לא נפטר מן המצוה, אלא עדין הוא מצווה ומחויב למולו תמיד, וכל זמן שלא מלו הרי הוא עובר על מצות עשה שהגיע זמנה, ואם מלו נסתלקה מעליו העבירה וקיים המצוה".

והסתפק המרחשת (א, מג) אם כוונת הרמב"ם שמילה חמורה מפני שחיובה הוא לעולם כל זמן שלא מל, ובזה היא יותר חמורה ממצות סוכה או מצה שחיובם דוקא בזמן מסוים, ואם כן מילה שווה לשאר מצוות כמו תפילין ומזוזה שנוהגים בכל יום.

או שכוונתו לומר שכיון שלא נפטר ממנה לעולם כל זמן שלא מל, ממילה היא חמורה משאר מצוות, כיון שלעולם מוטלת עליו ואין הוא בן חורין להפטר ממנה, ואינה דומה למצות תפילין ומזוזה, שאף שמחוייב בהם בכל יום, אבל כל רגע ורגע הוא חיוב חדש, ואינו חייב היום משום חיובו של אתמול, ולכן מצות תפילין ומזוזה אינה חמורה מסוכה ומצה, אלא שזו אינה נוהגת אלא זמן שבעה ימים וזו כל יום ויום והיא תדירה יותר, אבל מצות מילה חמורה מהם, שאין חיובה אלא פעם אחת, וכיון שנתחייב פעם אחת שוב לא נפסק חיובה לעולם כל זמן שלא קיימה.

ב. והביא המרחשת ראייה שאין חיוב של מצות מילה נמשך מהרגע הראשון, אלא בכל יום ויום הוא חיוב חדש, שהרי מצות מילה היא דוקא ביום ולא בלילה וכיון

כשאינו מהול, אבל אם מל נפטר מן הכרת, לגבי העשה אינו כן, וכל רגע ורגע שאינו מל מבטל עשה [ובחילוק בין העשה לכרת כתב לבאר, שחיוב כרת הוא רק על ביטול המצוה לגמרי, והסמך זאת לפסוק "וערל זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו ונכרתה הנפש ההוא מעמיה את בריתי הפר" (יז, יד), והפרה משמע שאין לו תקנה].

וכתב נפק"מ גדולה מחידוש זה, שאם יש לפניו ב' מילות אחת בזמנה ואחת שלא בזמנה, שצריך להקדים את המילה שלא בזמנה, כי במילה בזמנה צריך להקדימה רק משום זריזין מקדימין למצוות, אבל במילה שלא בזמנה בכל רגע ורגע שלא מל הוא מבטל עשה ולכן צריך להקדימה ולמול מיד שיכול למול, [והשיג בדבריו על שו"ת יד אליהו שהובא בגליון מהרש"א (יו"ד רס, ב) ובפתחי תשובה (רסח, ט) שכתב להקדים את המילה בזמנה. והאריך הדבר אברהם לסתור ראיותיו].

והביא ראייה לדבריו ממה שאמרו (שבת קלג, א) שאם יש צרעת (בהרת) במקום המילה, מותר למול ואף שהוא קוצץ את הצרעת, משום שעשה דוחה לא תעשה, אלא שעדיף שאדם אחר ימול שאינו מכוון לקוץ את הבהרת, משא"כ האב שמכוון אף לקציצת הבהרת, וכל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם אתה יכול לקיים שניהם מוטב.

והנה במילה בזמנה ודאי שצריכה לדחות את הצרעת ואי אפשר להמתין עד שתתרפא הצרעת כיון שיעבור יום השמיני,

אבל במילה שלא בזמנה לכאורה אינה צריכה לדחות שהרי אפשר לקיים את שניהם שימתין עד שתתרפא וימול, אלא ע"כ שכל רגע מבטל עשה ולכן אינו יכול לקיים שניהם, שהרי עובר באיסור כל זמן שלא מל ואם כן שייך בו עשה דוחה לא תעשה.

ד. ואף שהרמב"ם (מילה א, ב) כתב, "וכל יום ויום שיעבור עליו משיגדל ולא ימול את עצמו הרי הוא מבטל מצות עשה", ומשמע שכל יום הוא חיוב חדש (וכסברת המרחשת), מ"מ נקט הדבר אברהם כדבריו בפ"י המשניות (הנ"ל) שכתב "וכל זמן שלא מלו הרי הוא עובר על מצות עשה", ומשמע שבכל רגע ורגע מבטל עשה, ואם כן מה שכתב בהלכות הוא לאו דוקא כל יום, אלא כוונתו בכל רגע ורגע, [והביא ראייה לכך מ"ב לתאחר" שאמרו (ר"ה ו, ב) שעובר בכל יום, וכתב הערוך לנר שהכוונה בכל רגע].

ה. והדבר אברהם (ב, א) הביא קושיית המשיגים עליו ממה שאמרו (מגילה כ, א) אין קורין את המגילה ולא מלין עד שתנץ החמה, וכולן שעשו משעלה עמוד השחר כשר. והוא מדרבנן דלמא אתי למטעי, אבל מדאורייתא משעלה עמוד השחר הוא יום. והנה הרמב"ם (מילה א, ח) כתב, אין מלין לעולם אלא ביום אחר עלות השמש, בין ביום השמיני שהוא זמנה בין שלא בזמנה שהוא מתשיעי והלאה שנאמר ביום השמיני ביום ולא בלילה. ולכאורה במילה בזמנה מובן שמוותר לדחותה, כיון שכל היום הוא זמנה ורק משום זריזין צריך להקדים, וכיון שרבנן תקנו למול רק לאחר הנץ החמה,

כיון שאינו יכול לבטל שכבר אינו ברשותו, ואף שעל ידי זה לא יוכל למול, עשה של "תשביתו" חמור יותר כיון שהוא עובר עליה בכל רגע.

והקשה עליו המחצית השקל, שהרי אף במילה שלא בזמנה עובר בכל רגע ורגע ומדוע עשה של תשביתו חמור יותר.

וכתב הדבר אברהם (ב, א) שבאמת המגן אברהם כתב את דינו רק במילה בזמנה, שכיון שאינו עובר ביום השמיני אלא ברגע האחרון של היום, לכן העשה של תשביתו חמור יותר שהוא עובר עליו בכל רגע ורגע מחצות ואילך, אבל במילה שלא בזמנה שעובר עליה בכל רגע ורגע, עשה של תשביתו לא עדיף ממנה.

אמנם המשנה ברורה (שער הציון, כד) כתב לבאר, "וגם במילה שלא בזמנה שחיובה בכל רגע ורגע, מכל מקום לא דמי לעשה דתשביתו, דלענין חמץ דכתיב אך ביום הראשון ילפינן מיניה שאסור להיות חמץ בבית ישראל מחצות היום של ערב פסח עד כלות ז' ימי פסח, וכשמבטל יום אחד מצוה זו שוב אי אפשר לתקן אותו יום, והוי חסרון שלא יוכל להמנות, מה שאין כן במילה סוף סוף ימול אותו ולא חיסר אלא מה שהשהה מלקיים".

ומתחילת דבריו נראה שנקט כסברת הדבר אברהם שהחיוב הוא בכל רגע ורגע, אלא שמסוף דבריו נראה שאם מל שוב מתקן את העשה (וכמו בכרת לשיטת הרמב"ם), ולא חיסר מהמצוה אלא רק שהה מלקיימה.

צריך לקיים את דבריהם ולהעדיפם על מעלת זריזין, אבל במילה שלא בזמנה אם נאמר שמבטל עשה בכל רגע ורגע, מדוע צריך להמתין עד שתנץ החמה, והרי מדאורייתא כבר מעלות השחר הוא יום.

וכתב לדחות, שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה.

ו. ובשו"ת זכר יצחק (א, תשובה לדבר אברהם) כתב שהסברא לומר שהמצוה היא בכל רגע ורגע, היא רק אם נאמר שגדר מצות מילה היא שלא יהא ערל, ולכן כל זמן שאינו מסיר את הערלה עובר בעשה, אבל אם גדר המצוה היא מעשה המילה בלבד אין סברא לומר שעובר בכל רגע ורגע, וכמו שאר מצוות שצריך לקיימן. ולכן כתב לחלק בין מצות האב למצות הבן כשהוא גדול, שהבן שהוא ערל וצריך להסיר את ערלותו עובר בכל רגע ורגע, אבל האב חיובו הוא רק לעשות את מעשה המילה (והכריח כן ממה שנתנה לו התורה זמן של כל היום השמיני, וע"כ שאין זה מצד הסרת הערלה שהרי נעשה ערל כבר מיד בבוקר אלא חייב רק לקיים את מעשה המילה), ולכן אינו עובר בכל רגע, אלא בכל יום ויום.

ז. וכתב השו"ע (או"ח תמד, ז), ההולך ביום ארבעה עשר לדבר מצוה, כגון למול את בנו או לאכול סעודת אירוסין בבית חמיו, ונזכר שיש לו חמץ בביתו, אם יכול לחזור לביתו ולבער ולחזור למצותו, יחזור ויבער, ואם לאו, יבטלנו בלבו.

וכתב המגן אברהם (יא), שכל זה דוקא קודם שעה שישית שיכול עדיין לבטל בלבו, אבל לאחר שעה שישית חייב לחזור ולבער

בגדר פריעה במילה

שלא מלו, וכתבו התוס' בשם המגילת סתרים של רבינו נסים שאין הכוונה שלא מלו כלל אלא הם מלו ולא פרעו, ואף שנצטוו על הפריעה, לא פרעו משום עינוי הדרך.

ולכאורה צריך ביאור מדוע הם מלו כלל בלא פריעה, והלא אמרו (שבת קלז, ב) שהמל ולא פרע כאילו לא מל. אלא ע"כ מוכח שיש ב' חלקים במצות מילה, יש מצות מילה שהיא חובה למול, ויש דין נוסף שלא להיות ערל, וכדי לא להיות ערל צריך אף לפרוע [ויש דינים מיוחדים שעל אסור בהן כאכילת הפסח וכדו'], אבל גם מי שלא פרע קיים מצות מילה, וסיים וכתב שהוא חידוש.

ומבואר בדבריו, שהם ב' מצוות, יש מצוה למול והיינו לחתוך את הערלה, ויש דין נוסף שצריך לפרוע כדי לא להיות ערל, ולכן ודאי מי שאינו יכול לפרוע חייב למול כי מקיים בכך מצות מילה.

ג. וכדבריו מפורש בדברי הלקט יושר (יו"ד, עמוד נ) שכתב, "אבל המל כהלכתה אף על גב דלא פרע מ"מ מצוה אחת שלימה קא עביד, כדאמרי' בפ' הערל דא"ר לא נתנה פריעת מילה לאברהם אבינו, ש"מ דמצוה שלימה מקרי", ולכן התיר לשני מוהלים אחד למול ואחד לפרוע בשבת.

ד. וכן יש לומר בשיטת הרמב"ם (מלכים י, ח) שכתב, אמרו חכמים שבני קטורה שהם

א. "ואתה את בריתי תשמר אתה וזרעך אחרך לדרתם וגו' ובן שמנת ימים ימול לכם כל זכר לדרתיכם" (יז, ט-יב). והנה מצות מילה נאמרה בפסוקים אלו לאברהם אבינו, וחזרה ונשנית בסיני בפרשת תזריע וכמו שכתוב "וביום השמיני ימול בשר ערלתו", ואמרו בגמ' (סנהדרין נט, ב) שחזרה ונשנית כדי להתיר למול בשבת.

ועוד אמרו בגמ' (יבמות עא, ב) שלא ניתנה פריעת מילה לאברהם אבינו שנאמר "בעת ההיא אמר ה' אל יהושע עשה לך חרבות צורים", והיינו שרק בזמן יהושע נצטוו על הפריעה. אמנם כבר כתבו התוס' (שם) שאברהם פרע מילתן אע"פ שלא נצטוה כמו שקיים את כל התורה כולה.

ויש לדון אם מצות מילה ופריעה הם ב' מצוות נפרדות, ומצות פריעה היא מצוה בפ"ע, אלא שכל זמן שלא פרע נשאר ערל, או שהיא מצוה ששייכת למילה עצמה, ולאחר שנצטוו על הפריעה התחדש שהעור שצריך לפרעו הרי הוא חלק מהערלה שצריך למולו, והוא חלק ממצות מילה עצמה. ונפק"מ במקום שאינו יכול לפרוע האם צריך לחתוך מה שיכול, או שכיון שאינו יכול לפרוע אינו מקיים כלל מצוה בחיתוך בלא הפריעה.

ב. והגאון ר' אלחנן וסרמץ צ"ל נקט שקיים מצות המילה היא אף בלא פריעה. והוכיח כן מדברי הגמ' (יבמות, שם) על דור המדבר

ערל, יש לבאר, שכיון שבני קטורה לא הצטוו על הפריעה א"כ לעולם הם נקראים ערלים [כלפי ישראל], ורק מקיימים מצות מילה, ולכן אמרו במתניתין שדוקא ישראל יש עליהם שם מולים.

ה. אמנם שיטת הים של שלמה (יבמות ח, ג) שאין בחיתוך בלא פריעה שום קיום מצוה כלל. והביא משו"ת מהר"י ברונא ששני מוהלים אחד למול ואחד לפרוע לא ימולו בשבת, כיון שאמרו המל ולא פרע כאלו לא מל, נמצא שהראשון חילל שבת.

וכן משמע מלשון הלבוש (יו"ד רסד, ד) שכתב, מל ולא פרע כאילו לא מל, שגם אותו הקרום בכלל ערלה הוא, ורבתה התורה כמה פעמים המול ימול, לרבות אותה העור שהיא מעכבת במילה. ומשמע מדבריו, שהיא מצוה אחת ואם לא פרע לא קיים מצות מילה כלל.

וכן כתב בס' אור יקרות (עה"ת, לך לך) שהקשה על מה שאמרו (יבמות ה, ב) שאין ללמוד ממילה שעשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת, כי הוא עשה שקודם הדיבור ולכן נדחה. ולכאורה יש להקשות שהרי אברהם לא נצטוו על הפריעה, ואף הפריעה דוחה שבת והיא נאמרה לאחר הדיבור ושוב יש ללמוד מפריעה שעשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת. וכתב ליישב, שכיון שמל ולא פרע כאילו לא מל, נמצא שעיקר המילה היא הפריעה, ונחשב כלפני הדיבור. וכוונת דבריו הוא כנ"ל, שלא התחדש מצות פריעה בפ"ע אלא הרי היא חלק ממעשה המילה עצמה, שצריך לחתוך

זרעו של אברהם שבה אחר ישמעאל ויצחק חייבין במילה, והואיל ונתערבו היום בני ישמעאל בבני קטורה יתחייבו הכל במילה בשמיני, ואין נהרגין עליה. ומבואר בדבריו שבני קטורה נצטוו במילה לדורות, אבל שיטת רש"י (סנהדרין נט, ב) שרק בניהם בלבד התחייבו.

והקשה המשנה למלך (שם, הלכה ז) על שיטת הרמב"ם ממה שאמרו (גדרים לא, ב) שאם נדר הנאה מערלים מותר בערלי ישראל ואסור במולי עובדי כוכבים, ואם נדר הנאה ממולים אסור בערלי ישראל ומותר במולי עובדי כוכבים, שאין הערלה קרויה אלא לשם עובדי כוכבים שנאמר "כי כל הגוים ערלים וכל בית ישראל ערלי לב". ולכאורה לפי שיטת הרמב"ם הרי אף בני קטורה נתחייבו במילה ומדוע לא חילקו בין בני קטורה לשאר אומות העולם, ובני קטורה צריכים להיקרא מולים ולא ערלים. וכתב ליישב, שכיון שנתערבו היום בני ישמעאל בבני קטורה ולכן חייבים כולם במילה מחמת ספק, יש לומר שלא נדר אלא במי שמצווה על המילה בודאי ולא במי שמצווה על המילה מחמת ספק.

אמנם השאגת אריה (סימן מט) כתב ליישב, שאף שבני קטורה נצטוו על המילה, היינו דוקא למול אבל לא לפרוע, שהרי לא ניתנה פריעה לאברהם אבינו, ופריעה נאמרה דוקא לישראל, ולכן בני קטורה נחשבים כערלים לגבי ישראל, והואיל ואינן במצות פריעה.

ולפי יסודו של הגר"א וסרמן זצ"ל שיש ב' חלקים במילה, מצות מילה ולא להיות

יותר מצד הפריעה, והכל שייך למצות מילה שניתנה קודם הדיבור.

וכן ביאר החתם סופר (יו"ד, רמט) שמילה אין פירושו חיתוך וכריתה כלל, אלא הסרת הדבר וכמו שתרגם אונקלוס את הפסוק "ומל ה' אלקיך את לבבך" - "יעדי טפשות לבך". והקב"ה כרת ברית עם אברהם שיסיר הוא ובניו את ערלתם וחייב עליו כרת, אמנם מה הוא ערלתם הדבר מסור לנותן התורה ית"ש, ועד שלא נתנה תורה אמר הוא ית' שעור הרך התחתון אינו בכלל ערלה, וכשנתן התורה נתחדש הלכה שגם זה בכלל ערלה, והרי כרתנו י"ג בריתות להסיר ממנו מה ששמו ערל, ולכן ודאי יש כרת גם על הפריעה וגם נכרתו עליו י"ג בריתות.

ועל פי זה ביאר מדוע מברכים קודם הפריעה "להכניסו בבריתו של אברהם אבינו", ולכאורה הוא תמוה שהרי אברהם לא נצטוו כלל על הפריעה [וכן הקשה המנחת חינוך (מצוה ב)], אולם לפי דבריו הוא מיושב היטב, שלאחר שנצטוו על הפריעה הרי היא בכלל הברית שנצטוו אברהם, כי הוא נצטוו להסיר את כל העור שיש לו שם ערלה, ולכן שייך לברך על הפריעה ברכה זו.

ו. ובשו"ת נודע ביהודה (או"ח מהדו"ת, כב) הביא את דברי היש"ש שבמל ולא פרע לא קיים מצוה כלל, והקשה עליו מדור המדבר שמלו ולא פרעו. וכתב לחדש, שמה שאמרו מל ולא פרע כאלו לא מל, הוא דוקא בלא פרע אחר כך כלל, אבל אם פרע אחר כך הותחל המצוה למפרע בשעת החיתוך, ולכן דור המדבר מלו את עצמן במדבר ופרעו

כשהגיעו לארץ ישראל וקיימו מצות מילה למפרע, [ועיי"ש בהגהה מבן המחבר שכתב שהראשונים בב"מ בסוגי' של פעמים שאתה מתעלם נחלקו בנדון זה].

ז. והבית הלוי (פ' לך לך) כתב לחלק בין המילה לפריעה בדרך אחרת, והקדים את חקירת הראשונים במצות מילה, אם היא בגדר הסרת החסרון, שהערלה היא מום באדם הישראלי ובמילה מפרידים את החסרון ממנו, או שהיא הוספת מעלה וקדושה וכמו כל מצוות עשה שהם בקום ועשה שהם להוסיף מעלה וקדושה לאומה הישראלית.

והביא ראיות שיש בה את שני הענינים, שהרי אמרו (נדרים, שם) מאוסה היא הערלה שנתגנו בה הכותים שנאמר "כי כל הגוים ערלים", ומשמע שהוא מום ודבר מאוס שמגנים בה את הכותים. ועוד אמרו שם, גדולה היא מילה שנכרתו עלי' י"ג בריתות וכו', ומבואר שהיא הוספת מעלה לישראל וגדולה היא.

ובזה ביאר את הכתוב "התהלך לפני והיה תמים ואתנה בריתי (יז, א-ב), שהם ב' דברים, שמשמעותו של תמים הוא בלא מום, ואמר לו שבמילה יוסר ממנו המום של הערלה וטומאתה ויהיה תמים, ואמר עוד ואתנה בריתי ביני וביניכם, והיינו שעל ידה יתוסף להם עוד קדושה ומעלה שבה יהיה כריתת ברית בין האומה ובין ה' יתברך שמו, והיא הוספת קדושה.

וחילק בין החיתוך והפריעה, שהחיתוך הוא הסרת מעליו הערלה ובזה מוציא עצמו

הכתוב "כי כל הגוים [וגם בני קטורה בכלל] ערלים".

ומבואר בדבריו, שבמל ולא פרע כבר איננו ערל, אלא שלא נכנס בברית וחסרה לו הקדושה של כלל ישראל.

וע"ע בחידושי הגר"ח הלוי מבריסק זצ"ל (ע"ז כז, א) שהלך בדרך זו, וכתב לגבי אשה שאף שאינה ערלה וכמי שהוסרה ממנה הערלה אבל אינה בכלל קיום הכניסה לברית.

ח. ולדבריהם יש ליישב את קושיית הראשונים (רבינו שמחה הובא בהגהות מיימוניות מילה, ג) מדוע מברכים ב' ברכות על המילה. ולדברי הבית הלוי והגר"ח הוא מובן היטב, שיש ברכה על הסרת הערלה והיא מצות מילה, ויש ברכה נוספת על הכניסה בברית ישראל.

כיבוד הסנדקאות

התינוק למוהלו. ויפה כח הסנדק מכח המוהל להקדימו לקריאת התורה, דכל סנדק הוא כמקטיר קטורת. ולכן נוהגין שלא ליתן שני ילדים לבעל ברית אחד, כדאמרינן גבי קטורת חדשים לקטורת.

ובביאור הגר"א כתב, שאין לדבריו שחר, שאם זה דומה לקטורת מדוע שלא יהיה סנדק רק לאותו אדם ב' פעמים, והיה צריך שלא יהיה סנדק יותר לעולם.

ועוד הוסיף, שלעולם לא ראינו סנדק שמתעשר.

מכלל הכותים שנקראו ערלים כי כל הגוים ערלים ובחיתוך הוא מבדיל עצמו מהם, ואח"כ באה הפריעה והוא לאות ברית קודש להתקשר ולהתקדש בקדושת ישראל להיות עם אחד, ועל זה אנחנו מברכים בברכות המילה "וצאצאיו חתם באות ברית קודש" שהחותם של הברית באה ע"י הפריעה.

ובזה כתב ליישב את שיטת הרמב"ם (מקושיתו של המשנה למך הנ"ל) במילת בני קטורה, שאף שהם חייבים במילה מ"מ אין המילה מקדשת אותם, והברית של המילה ניתנה רק לישראל, ובבני קטורה אין המילה אלא רק כדי להבדילם משאר הגוים שהם מזרע אברהם ויצאו מכלל הגוים, אבל מעולם לא נכנסו כלל בכללו של זרעו של אברהם אבינו, ולכן הם עדיין בלשון הכתוב ערלים, וכמו שכללם

כתוב במדרש רבה (מט, ב) נטל אברהם סכין והיה אוחז בערלתו ובא לחתוך, והיה מתירא שהיה זקן, מה עשה הקב"ה, שלח ידו ואחז עמו והיה אברהם חותך וכו' וכרות לו הברית אין כתיב כאן אלא וכרות עמו, מלמד שהיה הקדוש ברוך הוא אוחז בו.

והוסיף על כך בספר פענח רזא (מבעלי התוס'), שעשה לו הקב"ה סנדקות ונתן לו אז ז' עממין וארצם, ומזה נוהגין שהסנדק נותן דורון לנימול.

וברמ"א (יו"ד רסה, יא) כתב, ונוהגין להדר אחר מצוה זו, להיות סנדק לתפוס

סוד, אך שבדינים לא יאות להורות מתוך חכמה מסותרת והנגלות לנו ולבנינו, לכן עילה מצאו לתלות טעם בקטרת, וגם זה אמת, ולכן אינו מהראוי לעבור על דברי רבינו הרמ"א.

ויש שכתבו ליישב על פי דברי הרע"א (שם) שכתב בשם התורת חיים, שדוקא הסנדק המחזיק את הילד על ברכיו בשעת המילה הוא יחזיקנו ג"כ בשעת הברכה וישתה מהכוס יין. וכיון שאין העולם נזהרין בזה, אלא נותנים לאחד להיות סנדק ולשני להחזיק את התינוק בשעת הברכה, לכן לא רואים את הברכה לעשירות.

להכניסו בבריתו של אברהם אבינו

טמאה לידה נימול לשמונה וכל שאין אמו טמאה לידה [כגון יוצא דופן או נכרית שילדה ולמחר נתגיירה] אין נימול לשמונה, שנאמר אשה כי תזריע וילדה זכר וטמאה וגו' וביום השמיני ימול בשר ערלתו. והיינו שהדין שנימול לשמונה הוא דוקא במי שאמו טמאה בטומאת לידה, אבל אם אינה טמאה טומאת לידה מלין את הולד ביום הראשון. והקשה לו אביי, "דורות הראשונים יוכיחו שאין אמו טמאה לידה ונימול לשמונה", והיינו כל הדורות מאברהם עד מתן תורה שלא נהגו דיני טומאה ומלו ביום השמיני. ותיריך רב אסי, "נתנה תורה ונתחדשה הלכה", והיינו שהתחדש לאחר מתן תורה שמילת שמיני היא דוקא במי שאמו טמאה.

והקשו ממה שנחלקו רב הונא ורב חייה בר רב האם מלין בשבת יוצא דופן ומי שיש לו

ובשו"ת חתם סופר (או"ח, קנח) כתב ליישב, שודאי יש ברכה שיעשיר אלא אולי החטא גורם, ואילו לא זכה במצוה זו היה מתייסר ביסורים, ועכשיו שזכה לעושר ע"י מצוה זו לקחו ממנו עשרו בדין חלף יסורי גופו.

ובערוך השולחן (שם) כתב, ולבי אומר לי, דעיקר העניין הוא מהדברים הנעלמים, דמצינו לר"י החסיד בצוואותיו שלא יתן לאחד סנדק לשני בניו אא"כ מת אחד מהם, וכן ידוע שרבינו פרץ שממנו מקור דין זה היה חכם גדול בחכמת הנסתר, וגם רבינו הרמ"א כן, והיה להם דבר זה ע"פ

א. כתב הרמב"ם (מילה א, י), "כשם שמילת הבנים דוחה את השבת כך מילת העבדים שהן נימולים לשמונה דוחה את השבת אם חל שמיני שלהן בשבת, חוץ מיליד בית שלא טבלה אמו עד שילדה שאע"פ שנימול לשמונה אינו דוחה את השבת". והשיג עליו הראב"ד, "לא ידעתי מהו זה ההפרש".

ומבואר, שנחלקו לענין לידת בית שלא טבלה אמו לפני שילדה, והיינו שקנה שפחה ונתעברה אצלו (ולכן נקרא לידת בית) ולא טבלה לשם שפחות רק לאחר שילדה, שהרמב"ם סבר שמלין את הולד ביום השמיני אבל אין מילתו דוחה שבת, והראב"ד סבר שאין לחלק, ואם הוא נימול לשמונה אף מילתו דוחה שבת.

ושורש מחלוקתם הוא עפ"י מה ששינוי (שבת קלה, א), אמר רבי אסי כל שאמו

ב' ערלות, ומשמע שלשמונה ודאי מוהלך אותו ורק נחלקו אם מילתו דוחה שבת. ותירצו, "הא בהא תליא", והיינו שאף נחלקו לענין אם נימול לשמונה, כיון שהם תלויים זה בזה, ומי שנימול לשמונה מילתו אף דוחה שבת.

ובהמשך הסוגי' אמרו שהוא מחלוקת תנאים, לענין יליד בית מתי הוא נימול לשמונה, שת"ק סבר שלעולם הוא מל בשמיני כיון שאמו נתעברה כשהיתה קנויה לו כבר ולכן נימול לשמונה, ורבי חמא מחלק, שאם טבלה לשם עבדות בשעה שקנה אותה והיא טמאה לידה הולד נימול לשמונה, ואם לא טבלה אינו נימול לשמונה. ונמצא שת"ק לא סבר את הדרשא שמי שאמו טמאה לידה נימול לשמונה, ורבי חמא סבר את הדרשא הזו, ולכן כתב לחלק אם טבלה לשם עבדות או לא.

וזוהי השגת הראב"ד על הרמב"ם, שמבואר בסוגי' שמילה בשבת תלויה אם נימול לשמונה, ולכן הקשה מדוע פסק הרמב"ם שיליד בית נימול לשמונה ואין מילתו דוחה שבת, [והרמב"ם (בהלכה יא) פסק כן אף לגבי יוצא דופן ומי שיש לו שתי ערלות].

ב. וביאר מרן הגר"ח מבריסק צ"ל (מילה, שם. ובפסחים צו, א) את שיטת הרמב"ם, שהנה יש לדון בפירוש דברי אביי שאמר דורות הראשונים יוכיחו, האם כוונתו לחלוק ולהוכיח שאין מילת שמיני תלויה בטומאת לידה ולא דרשינן הסמוכין דוטמאה שבעת ימים וגו' וביום השמיני ימול, ועל זה כל השו"ט בסוגי', ונחלקו בזה אף ת"ק ורבי

חמא. או שכוונת אביי לומר, שאף שודאי דרשינן סמוכין ומי שאמו אינה טמאה לידה אינו בכלל מילת שמיני, אבל הרי פרשת מילה נאמרה ונשנית, נאמרה לאברהם ונשנית למשה (וכמבואר בסנהדרין נט, ב), ולכן אף שמצד החיוב הנאמר למשה (בפרשת תזריע) יש לדרוש כן, אבל יש חיוב נוסף במילה מצד מילת אברהם שנצטווה למול את אנשי ביתו וצאצאיו, ודין שמונה נאמר בשניהם וכמש"כ בקרא "ובן שמת ימים ימול", ואף בני קטורה מילתן בשמיני. וזה מה שהקשה אביי "דורות הראשונים יוכיחו", והיינו, שאף שמצד האזהרה של "וביום השמיני וגו'" שנאמרה לישראל בלבד נתמעט שאין מלין בשמיני מי שאין אמו טמאה לידה, אבל עדיין יהיה חייב למול בשמיני מדין שמיני שנאמר אצל אברהם, שהרי חייב למול אף מצד שהוא זרע אברהם, ובחיוב מילה של אברהם אף שאמו אינה טמאה לידה נימול לשמיני. ועל זה השיב לו רבא "ניתנה תורה ונתחדשה הלכה", והיינו שלאחר נתינת התורה נפקע החיוב מצד מילת אברהם אלא רק מצד החיוב שנאמר בסני, ובחיוב הזה דורשים שאין מלין בשבת אלא מי שאמו טמאה לידה.

נמצא שלכו"ע דרשינן סמוכין, אלא שנחלקו האם יש חיוב למול אף מצד החיוב שנאמר אצל אברהם, או רק מצד החיוב הנאמר בסני. ואף רבנן ורבי חמא נחלקו בנידון הנ"ל, ורבי חמא סבר שהחיוב למול הוא רק מצד שניתן בסני, ולכן אם אינו אמו טמאה לידה נימול ביום הראשון, ורבנן סברו

שנימול בשמיני מצד מילת אברהם שאף בה נאמר למול בשמיני אלא שאינה דוחה שבת.

ובזה ביאר את דעת הרמב"ם שפסק כאביי שדורות הראשונים יוכיחו, והיינו שעדיין נשאר החיוב למול מצד הציווי הנאמר לאברהם למול את צאצאיו, ולכן לעולם מלין בשמיני, ולאחר שניתנה תורה התחדש שמילת שמיני דוחה שבת [וכן מבואר להדיא בסנהדרין נט, ב], אבל זה רק במקום שאמו טמאה לידה, ולכן פסק הרמב"ם שיליד בית ויוצא דופן שאין אמו טמאה לידה נימולין לשמיני ואין מילתן דוחה שבת. אבל הראב"ד סבר כפירוש הראשון שלא דורשים סמוכין, ונמצא שלכו"ע מילת שמיני ודחיית שבת תלויין זה בזה, ואין לחלק ביניהם, ולכן השיג הראב"ד שאין לחלק ואם פסק הרמב"ם שנימול לשמיני היה צריך לפסוק שאף מילתו דוחה שבת.

ג. אמנם יש להקשות סתירה בדברי הרמב"ם, שלגבי מילה (לפי דברי הגר"ח) מבואר בדבריו שיש חיוב של מילה ביום השמיני מצד מצות אברהם ועדיין חיוב זה לא פקע [ובסיני רק נאמר שמילה דוחה שבת], ואילו לגבי איסור גיד הנשה שנינו (חולין ק, ב) "נוהג בטהורה ואינו נוהג בטמאה, רבי יהודה אומר אף בטמאה. אמר ר' יהודה והלא מבני יעקב נאסר גיד הנשה ועדיין בהמה טמאה מותרת להן (שהרי לא נאסרו בבהמה טמאה ונהג איסור גיד הנשה), אמרו לו בסיני נאמר אלא שנכתב במקומו. ופירש רש"י, פסוק זה שהזהירו עליו בסיני נאמר ועד סיני לא הוזהרו אלא שנכתב במקומו לאחר שנאמר בסיני וכתב וסידר משה את התורה כתב המקרא הזה על המעשה על כן

הוזהרו בני ישראל אחרי כן שלא יאכלו גיד. ומבואר בדבריו שלת"ק לא נאסרו ישראל בגיד הנשה אלא רק לאחר מתן תורה, ורק בסדר הפסוקים כתבן משה קודם מתן תורה כדי להסמיך את האיסור לטעמו.

אולם הרמב"ם (פירוש המשניות, שם) כתב לבאר באופן אחר, "ושים לבך לכלל הגדול הזה המובא במשנה זו והוא אמרם מסיני נאסר, והוא, שאתה צריך לדעת שכל מה שאנו נזהרים ממנו או עושים אותו היום אין אנו עושים זאת אלא מפני צווי ה' על ידי משה, לא מפני שה' צוה בכך לנביאים שקדמוהו, דוגמא לכך, אין אנו אוכלים אבר מן החי לא מפני שה' אסר על בני נח אבר מן החי, אלא מפני שמשה אסר עלינו אבר מן החי במה שנצטווה בסיני שישאר אבר מן החי אסור. וכן אין אנו מלים בגלל שאברהם מל את עצמו ואנשי ביתו, אלא מפני שה' צונו על ידי משה להמול כמו שמל אברהם עליו השלום, וכן גיד הנשה אין אנו נמשכים בו אחרי אסור יעקב אבינו אלא צווי משה רבינו, הלא תראה אמרם שש מאות ושלש עשרה מצות נאמרו לו למשה בסיני, וכל אלה מכלל המצות". ומבואר בדבריו, שאף לת"ק נאסרו בגיד הנשה בזמן יעקב, אלא שאין אנו חייבים במצוה זו אלא מפני שניתנה בסיני, ולכן דיני האיסור שונים, כי הם באמת איסורים שונים, שלפני מתן תורה נאסר גיד הנשה אף בבהמה טמאה, ואילו בסיני נאסר רק בבהמה טהורה הראויה לאכילה.

וא"כ נמצא שדברי הרמב"ם סותרים זה את זה, שלגבי מילה נראה מדבריו שיש חיוב של

מילה ביום השמיני מצד הציווי שנאמר לאברהם.

ועוד צ"ב בשיטת הרמב"ם, שהנה בספר המצוות (עשין, רטו) כתב, "שצונו למול את הבן והוא אמרו יתעלה לאברהם המול לכם כל זכר". ובמנין המצוות (שבריש ספר יד החזקה) כתב, "למול את הבן שנאמר וביום השמיני ימול בשר ערלתו". וצ"ב מדוע שינה במנין המצוות והביא קרא מפרשת תזריע ולא מהקרא שהביא בספר המצוות שנאמר לאברהם.

ועוד צ"ב, שהנה כתב הרמב"ם (מילה ג, ח-ט), "וגדולה היא המילה שלא נקרא אברהם אבינו שלם עד שמל שנאמר התהלך לפני והיה תמים ואתנה בריתי ביני וביניך וגו', וכל המפר בריתו של אברהם אבינו והניח ערלתו או משכה אף על פי שיש בו תורה ומעשים טובים אין לו חלק לעולם הבא. בא וראה כמה חמורה מילה וכו' וכל מצות התורה נכרתו עליהן שלש בריתות וכו' ועל המילה נכרתו שלש עשרה בריתות עם אברהם אבינו וכו'". ולכאורה דבריו צ"ב, שאם החיוב למול הוא משום שניתן בסיני ולא מפני שמל אברהם, הרי במילה שניתנה בסיני לא נאמר בה כלל "ברית", וא"כ מדוע גדולה מצוה זו יותר משאר מצוות עשה.

[**אמנם** בשו"ת הרמב"ם (בהוצאת מכון ירושלים, תקלט) דחה הרמב"ם קושיא זו, וכתב שאנו חייבים לקיים את כל התורה ממה שאמר משה בסיני, וכל ידיעתנו על הדברים שנאמרו לאברהם הוא ממה שאמר משה בסיני שכך נאמר לאברהם, ולכן בסיני נאמר את הברית שהיתה לאברהם, ועיי"ש שהאריך].

ועוד צ"ב בנוסח הברכה על המילה שמברכים "להכניסו בבריתו של אברהם אבינו", ולפי דברי הרמב"ם הרי אין אנו מקיימין כלל את מילת אברהם אלא את המילה שניתנה בסיני.

ד. וביארו האחרונים, והקדימו לדקדק מדברי הרמב"ם (פיה"מ) שכתב, "וכן אין אנו מלים בגלל שאברהם מל את עצמו ואנשי ביתו, אלא מפני שה' צונו על ידי משה להמול כמו שמל אברהם עליו השלום", ולכאורה צ"ב מה טעם ההוספה שכתב "להמול כמו שמל אברהם אבינו", ואילו במצות אבר מן החי לא כתב שלא לאכול כמו שנצטווה נח, וכן לענין גיד הנשה לא כתב שלא לאכול כמו שהצטווה יעקב אבינו, וא"כ מדוע רק לגבי מילה הזכיר את הציווי שנאמר לאברהם.

וביאור הדברים הוא, שאף שהחיוב שאנו חייבים למול הוא מכח הציווי הנאמר בסיני, ואין אנו חייבים מהציווי הנאמר לאבותינו קודם מתן תורה, אבל שונה מצות מילה משאר המצוות, ששאר המצוות וכגון אבר מן החי, שאף שאיסור אבר מן החי היה אסור אף קודם מתן תורה, אין לו שייכות עם האיסור הנאמר בסיני ושני איסורים שונים הם, משא"כ במילה אינה מצוה חדשה שנאמרה בסיני, אלא החיוב בסיני הוא לקיים ולשמור את הברית שנצטווה אברהם, ולא נצטוונו בחיוב חדש של מעשה מילה בעלמא, אלא הוא חיוב של שמירת ברית אברהם. וזה מה שהוסיף הרמב"ם וכתב "שה' צונו על ידי משה להמול כמו שמל אברהם עליו השלום", והיינו שגדר החיוב

הוא לשמור ולקיים את המצוה והברית שנצטווה בה אברהם.

ולכן אף מברכים בברית "להכניסו בבריתו של אברהם אבינו", כי כל מהות המצוה היא לקיים את בריתו של אברהם, וכן כל גדר ה"ברית" שבמילה נאמר רק בציווי לאברהם, כי בסיני לא נצטוונו בחיוב חדש של מילה אלא רק לשמור את בריתו של אברהם.

ה. ובזה אף מיושב מדוע בספר המצוות כתב הרמב"ם את הקרא הנאמר לאברהם ואילו במנין המצוות כתב את הקרא הנאמר בסיני. והחילוק הוא, שספר המצוות אינו ספר הלכה אלא ביאור של תרי"ג מצוות ומקורן, ומהות מצות המילה היא מה שנאמר לאברהם, ושם אף נאמר רוב פרטיה, ולכן נקט הרמב"ם בספר המצוות את הקרא

הנאמר לאברהם, אבל במנין המצוות כתב הרמב"ם את הפסוק הנאמר למשה, כי החיוב שאנו חייבים למול הוא מפני הציווי הניתן בסיני, אלא שבסיני נאמר למול את מילת אברהם.

ו. ומעתה מיושבים דברי הגר"ח היטב, שהרמב"ם פסק כא"י שדורות הראשונים יוכיחו, ואף שכתב שאין אנו חייבים למול רק מפני הציווי בסיני, אמנם בסיני היה ציווי למול את מילת אברהם, ובמילת אברהם נאמר למול בשמיני, ולכן סבר הרמב"ם שלעולם מלין בשמיני, אלא שבסיני התחדש שמי שאמו טמאה לידה מילתו דוחה שבת, אבל אף מי שאין אמו טמאה לידה צריך למולו בשמיני, כי כל מהות מצות המילה היא לקיים את הציווי שניתן לאברהם, ובציווי זה נאמר למול בשמיני.

בגדר כוונה בברכת אבות

אל יתפלל. וביארו התוס', שהיינו שצריך למוד אם יכול לכוון באחת מהברכות.

וכן פסק השו"ע (או"ח קא, א) "המתפלל צריך שיכוין בכל הברכות, ואם אינו יכול לכוין בכלם, לפחות יכוין באבות. אם לא כיון באבות, אף על פי שכיון בכל השאר, יחזור ויתפלל". והוסיף הרמ"א, "והאידינא אין חוזרין בשביל חסרון כוונה, שאף בחזרה קרוב הוא שלא יכוין, אם כן למה יחזור".

ב. וכתב הביאור הלכה, שמשמע מדברי הרמ"א שדוקא אם סיים שמונה עשרה ונזכר שלא כיון באבות אינו צריך לחזור ולהתפלל, אבל אם עומד באתה גבור ונזכר

א. "ואעשך לגוי גדול ואברכך ואגדלה שמך והיה ברכה" (יב, ב). ואמרו חז"ל (פסחים ק"ז, ב) "ואעשך לגוי גדול זהו שאומרים אלקי אברהם, ואברכך זהו שאומרים אלקי יצחק, ואגדלה שמך זהו שאומרים אלקי יעקב, יכול יהו חותמין בכלן תלמוד לומר והיה ברכה, בך חותמין ואין חותמין בכלן".

ושנינו (ברכות לד, א) המתפלל צריך שיכוין את לבו בכלן, ואם אינו יכול לכוין בכלן יכוין את לבו באחת, אמר רבי חייא אמר רב ספרא משום חד דבי רבי, באבות.

ועוד שנינו (שם ל, ב) לעולם ימוד אדם את עצמו אם יכול לכוין את לבו יתפלל, ואם לאו

אבות מעכבת, אם הוא תנאי בעצם התפילה שאינו יוצא כלל ידי תפילה אם לא כיון בברכת אבות [ולקמן נבאר טעם לדין זה], או שהוא דין בפני עצמו שצריך לכיון בברכה זו ואינה מעכבת במעשה התפילה, אלא שצריך לחזור (מעיקר הדין) ולהתפלל כדי שיוכל לכיון בברכה זו, וכמו שטעה ולא הזכיר יעלה ויבוא שצריך לחזור אע"פ שיצא ידי חובת תפילה, אלא שצריך לחזור ולהתפלל כדי לצאת ידי חובת הזכרת יעלה ויבוא (ע"י בקהילות יעקב (ברכות, טז) שנקט בדרך זו, ולכאורה נחלקו בזה הראשונים, ואכמ"ל).

ומדברי הביאור הלכה נראה שסבר שהוא דין בתפילה, שאם לא כיון באבות לא יצא ידי חובת תפילה כלל, ולכן כתב שאם עומד באתה גבור שלא ימשיך להתפלל כיון שברכותיו יהיו לבטלה.

וכן מוכח מדבריו שכתב לדון בש"ץ שאינו יודע לכיון בברכת אבות אם יכול להוציא אחרים, והביא את דברי הרמ"א (או"ח נג, ה) שכתב, שאם היה עם הארץ זקן וקולו נעים והעם חפצים בו, ובן י"ג שנה המבין מה שאומר ואין קולו נעים, הקטן קודם. ומשמע שאף העם הארץ יכול להתפלל אף שאינו מבין מה שאומר. ולכאורה צ"ב היאך יוצאים ידי חובה הרי אינו מכוין באבות ואין תפילתו כלום, וכתב לדחוק שיוודע לכיון באבות. ועוד הוסיף, שאולי יש ליישב שכיון ששומע כעונה הוי כאילו השומע אומר בעצמו את הברכת אבות וכיון שמבין את הברכה יוצא בכך. אולם כתב לדחות עפ"י דברי הפרי מגדים (או"ח תר"צ, א"א ט) לגבי

שלא כיון באבות כיון שמצד הדין לא יצא בזה איך נאמר לו שיברך עוד ברכות שלא יצא בהם אחרי שחסר לו ברכת אבות, וכי מפני שקרוב שלא יכוין נאמר לו שיברך עוד ברכות שבודאי לא יצא בהם. אמנם הביא שהחיי אדם (כד, ב) סבר שאינו חוזר אפילו עומד באתה גבור.

ולכן כתב עצה, שלא ימשיך בתפילתו כלל וימתין עד שהש"ץ יאמר ברכת אבות וכיון לצאת, וכשיגיע הש"ץ לברכת אתה גבור ימשיך בתפילתו.

ובשו"ת יד אליהו (רגולר. ח) כתב שאף לשיטת השו"ע שצריך לחזור ולהתפלל, אין לו להפסיק באמצע תפילתו כדי שלא יהיו ברכותיו לבטלה, אלא מסיים וחוזר שוב ומתפלל. והוכיח כן ממה שאמדו (ברכות ל, ב) שיחיד אינו מתפלל מוסף אלא רק בציבור. ואמר רבי יוחנן, אני ראיתי את רבי ינאי שהתפלל שתי תפילות זו אחר זו, וע"כ שהתפלל מוסף שהיא התפילה היחידה הסמוכה לחבירתה. ודחה רב ירמיה, שאולי היו ב' התפילות תפילת שחרית ולא מוסף, וחזר להתפלל כי לא כיון בתפילה הראשונה. ואם נאמר שאם לא כיון צריך להפסיק באמצע תפילתו ולהתחיל שוב, א"כ ודאי צודקים דברי רבי יוחנן שראה אותו מתפלל את כל התפילה וזכר במודים ופסע בעושה שלום, וע"כ שהתפלל מוסף, אלא מוכח שאף אם טעה צריך לגמור את תפילתו הראשונה, ולכן דחה רב ירמיה שאולי התפלל שוב משום כוונה.

ג. וביארו האחרונים (קהילות יעקב ברכות, כז. ועוד) שהם נחלקו בגדר הדין שכוונה בברכת

צריך לחזור ולהתפלל [אלא שחידש שם שכוונת עומד לפני המלך מעכבת בכל התפילה, והחזו"א (גליונות, שם) חלק עליו]. והוסיף בטעם הדבר, שהרי לדעת הרמב"ם חובת התפלה ומצותה הוא מדאורייתא, ואפילו החולקים על הרמב"ם וסוברים שחובתה מדרבנן, הוא רק לענין החיוב, אבל ודאי שקיומה וענינה לכו"ע הוא מדאורייתא, ואילו החיוב של כוונת פירוש המילים אינו רק מדרבנן, ולכן כיון שמדאורייתא היא תפילה אף ללא כוונה, לכן צריך להתפלל אף שאינו יכול לכיון פירוש המילים [אמנם החזו"א (שם) חלק עליו וסבר שאם יודע שלא יוכל לכיון שלא יתפלל].

ולכאורה ממה ששינינו שצריך למוד אדם את עצמו אם יכול לכיון את לבו יתפלל, ואם לאו אל יתפלל, משמע כדברי הביאור הלכה [אמנם השו"ע השמיט דין זה, ורק הטור כתבו], ולא כהחיי אדם.

ויש לבאר את שיטתו כדברי הגר"א (הובא בכתר ראש, לא) שדברי הגמ' הם על התפילה השניה, שאם לא כיון בראשונה צריך לאמוד עצמו אם יוכל לכיון בשניה, אבל בראשונה אינו כן וחייב להתפלל אף אם לא יכוין. וע"כ שסבר שהכוונה הוא דין בפ"ע ואינו מעכב במעשה התפילה, ולכן רק כשלא כיון בראשונה שצריך לחזור משום הכוונה, בזה צריך לאמוד עצמו אם יוכל לכיון.

ה. וכבר נמצא כדבריהם בדברי שבלי הלקט (יז) שכתב, "ושמעתי מפי הר"ד יעקב מגוריצבורק נר"ו, שיש להביא ראייה מראש מסכת זבחים. שאע"פ שכמה פעמים אדם

קריאת המגילה, שאם הקורא אינו מבין את הלשון שקורא אע"פ שהשומע מבין אין יכול להוציא ידי חובה. וא"כ הוא הדין לגבי ברכת אבות אם השי"ץ אינו מכין אינו יכול להוציא את השומע אע"פ שהוא מכין. ולכאורה היה מקום לחלק ולומר, שבקריאה אם אינו מבין את מה שקורא א"כ אינה קריאה כלל, משא"כ בברכת אבות שרק אינו מכין אולי יכול להוציא את מי שמכין כי אינו חסרון בתפילה אלא בדין הכוונה, אלא ע"כ שסבר הביאור הלכה שאם אינו מכין אינו נחשב לתפילה כלל, ולכן הרי זה דומה לקורא את המגילה ואינו מבין מה שקורא שאינו יכול להוציא אחרים ידי חובתן.

אמנם החיי אדם סבר שאף אם נזכר באמצע התפילה יכול להמשיך ולהתפלל, כי אין הכוונה מעכבת את מעשה התפילה, אלא הוא דין בפ"ע שצריך לכיון בברכת אבות, וכיון שפסק הרמ"א שהיום אינו חוזר להתפלל שוב כיון שלא יכוין גם בתפילה השניה, לכן מותר לו להמשיך ולהתפלל.

ד. עוד נפק"מ בין החיי אדם והביאור הלכה (כ"כ הקה"י, שם) היא, במי שיודע שלא יוכל לכיון בברכת אבות אם מותר לו להתפלל. שהמשנה ברורה (שם, ג) כתב "ואם הוא משער שאפילו באבות לא יכוין לא יתפלל כלל עד שתתיישב דעתו שיהיה יוכל עכ"פ לכיון באבות". אבל לפי דברי החיי אדם כיון שאין הכוונה מעכבת בתפילה, ודאי שצריך להתפלל.

וכן נקט מרן הגר"ח מבריסק זצ"ל (תפילה ד, א) שאף אם לא כיון פירוש המילות אינו

ג. ובעיקר שיטת הביאור הלכה שהכוונה באבות מעכבת את התפילה, יש לחקור אם הוא חסרון בברכת אבות, שתקנו חז"ל שחייבים לכון בברכה זו, ואם לא כיון נמצא שחיסר ברכה זו, ולכן אינו יוצא ידי חובה בכל התפילה, וכמו שאם חיסר שאר ברכות שאינו יוצא ידי חובת תפילה כיון שהברכות מעכבות זו את זו, או שהוא דין בתפילה, שתפילה בלי כוונה בברכת אבות אינה תפילה.

ומלשונו של הביאור הלכה נראה שהוא חסרון בברכת אבות, שכתב "אבל אם עומד באתה גבור ונזכר שלא כיון באבות כיון שמצד הדין לא יצא בזה איך נאמר לו שיברך עוד ברכות שלא יצא בהם אחרי שחסר לו ברכת אבות", ומשמע שחסר לו ברכה בשמ"ע כי הכוונה בברכה זו מעכבת, ומפני כך אינו יכול להמשיך ולהתפלל.

וכן במשנה ברורה (ג) כתב לבאר בשם הרשב"א (ברכות יג, ב) בטעם הדבר שצריך לכון באבות, "כי הוא סידור שבחו של מקום ע"כ אינו בדין שיהא אז פונה לבבו לדברים אחרים". ודברי הרשב"א הם אף לענין פסוק ראשון של ק"ש שצריך כוונה, וביאר "ואין דבר זה תלוי באיך דמצות צריכות כוונה, דהתם בכוונה לצאת הדברים אמורים, אבל כאן צריך כוונת הענין כלומר שלא יהרהר בדברים אחרים כדי שיקבל עליו מלכות שמים בהסכמת הלב, וכענין שאמרו ג"כ בברכה ראשונה של תפלה, והטעם שבשאר מצות שהן מצות עשה כל שעשה מצותו אף על פי שלא נתכוין לה הרי קיים מצותו אלא

מתפלל ואינו מתכוין יש לומר שיצא ידי חובתו למאן דאמר תפלות כנגד תמידין תקנום, דאמרינן בתחילת זבחים כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרין אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, ומוכיח לשם דאם נזבחו בסתמא כשרין ועלו לבעלים לשם חובה, הכא נמי בתפלה יש לומר דאינו מתכוין הוי ליה כסתמא ויצא ידי חובתו, מיהו המתפלל בכוונה טפי עדיף והיא מצוה מן המובחר ומובטח לו שאין תפלתו חוזרת ריקם כדכתיב תכין לבם תקשיב אזנך".

ויש להוסיף את דברי מרן הגרי"ז זצ"ל (פ' ויחי) שביאר את הפסוק "בחרבי ובקשתי" שהתרגום פירש שהוא על תפילה, וביאר, שיש ב' סוגי תפילות, תפילה שקבעו אנשי כנה"ג להתפלל שמונה עשרה, ותפילה שכל אחד ואחד מבקש על צרכיו מה שצריך, והחילוק ביניהם הוא, שבתפילת יחיד אין כל אחד נענה בה, וכמו שאמרו חז"ל "כל שיש לו חולה בתוך ביתו ילך אצל חכם ויבקש עליו רחמים", כי רק חכם נענה בתפילה פרטית, אבל התפילה הקבועה יש בכוחה לפעול מצד עצמה ואינה תלויה בגברא שמתפלל, וזהו "בחרבי ובקשתי", שהחרב היא נגד התפילה הקבועה, שיש בכוחה לפעול מצד עצמה כמו חרב, אבל התפילה של יחיד דומה לקשת, שכוחה רק כפי שמתחו אותה, וכן תפילה זו נענית רק לחכם. וא"כ מבואר שיש בכח התפילה עצמה לפעול אף בלא כוונת המתפלל [אא"כ נדחוק שאם לא כיון אין שם תפילה עליה כלל, וע"ע].

וביארו האחרונים, שהרי אמרו (ברכות לב, א) "לעולם יסדר אדם שבחו של הקדוש ברוך הוא ואחר כך יתפלל", ומבואר שיש דין להזכיר שבח בתפילה, ותפילה שאין בה שבח אין שם תפילה עליה [ועי' בכסף משנה (תפילה א, ב) שנטק שהוא דין דאורייתא], ולכן יש לומר שברכת אבות שהיא ברכת שבח, אם לא כיון בה אין חסרון בעצם הברכה, והרי היא כשאר הברכות שאף אם לא מכוין בהן נחשבים לברכה, אלא שחסר לו ברכת שבח בתפילתו, ואינו יוצא ידי חובת תפילה כי לא אמר שבח, ונמצא שהברכת אבות מעכבת את התפילה, כי היא ברכת שבח, ושבח בלא כונה אינו שבח.

ולפי זה מיושבת שיטת הרוקח שאף במודים יכול לכוין, כי אף מודים הוא ברכת השבח, ואם כיון במודים נמצא שאמר שבח בתפילתו [והרוקח סבר שהדין להקדים את השבח לתפילה אינו מעכב אלא העיקר שיאמר שבח], ולכן אף אם לא כיון באבות יכול לכוין במודים ויצא ידי חובת תפילה.

שאינן זה מן המובחר, וכ"ש שיצא אם כיון לצאת אף על פי שהרהר באמצע המצוה, אבל אלו שהן קבלת מלכות שמים או סדור שבחים אינו בדין שיהא לבבו פונה לדברים אחרים". ואף מדבריו משמע שהוא חסרון בברכת אבות שהיא שבח שצריך לכוין בה ולא יפנה לבבו לדברים אחרים (והוא דין מחודש שבביאור הלכה (שם) הסתפק אם הוא מעכב בדיעבד).

אמנם מלשון הסוגי' נראה שהוא דין בתפילה, שהרי אמרו שצריך לכוין בכל הברכות, ואם אינו יכול לכוין בכולם שיכוין באבות.

ועוד צ"ב, שהנה שיטת הרוקח (שורש זכירת השם) שיכול לכוין אף במודים במקום בברכת אבות [והקהילות יעקב (שם) כתב שמי שלא כיון באבות יש לו לכוין במודים כדי לצאת את שיטת הרוקח]. ולכאורה צ"ב מה מקור דינו, והלא אמרו שצריך לכוין באבות ומנא לן לחדש שמועיל לכוין במודים.