

פרשת השבוע "זישיב" (ובו ח' עניינים בביאור הפרשה ופרק "נחשבה")

"מתוך ההפיכה" (סיפור היסטורי מפעים מהעבר הלא רחוק)

פרק פ"ט "הטראומה מכה שנית"



יוסף שליח להשיבו דבר כדי שתהיה השליחות גם על החזרה, ובכה"ג הוי שליחות כפולה גם השבת הדבר ולפיכך סמוך ובטוח היה יעקב שלא ינזק.

(אמנם יכול לתמוה המעיין למאי נדרש מינוי מיוחד לכך, הרי כל מטרת השליחות לראות את שלום אחיך ושלום הצאן ממילא מונח בזה ששייבנו דבר, שהרי בלא זה מה טעם לכל השליחות, אם כן השליחות לא מסתיימת עד שיודיענו דבר? ברם אם היה נאמר לו "רק לך נא ראה את שלום אחיך ואת שלום הצאן" ולא היה נאמר "והשיבני דבר" אף שהמטרה היא השבת דבר, ברם אם היה נאמר במינוי רק "לך ראה את שלום אחיך ושלום הצאן" עיקר השליחות הייתה מתקיימת מצד המינוי, לפיכך זכות המצווה לא הייתה עומדת ליוסף בחזרה, רק כשעשה כעת מינוי מיוחד גם על השיבני דבר לא הסתיימה השליחות עד השבת דבר, ועדיין הדברים צריכים ביאור)

אלא שיש לתמוה בזה, שהרי במקום דשכיחא הזיקא איכא פלוגתא בין רבנן לפלימו, דאיתא התם "חור שבין ישראל לארמאי בודק עד מקום שידו מגעת, פלימו אומר כל עצמו אינו בודק מפני הסכנה. ופרכינן, והאמר רב אלעזר שלוחי מצוה אינם ניזוקים? ומתצינן התם, היכי דשכיחא הזיקא שאני, וראיה משמואל שלא רצה למשוך את דוד למלך מפני סכנת שאול והסכימה עמו שכינה. ולכאורה אף הכא שכיחא הזיקא, ולכאורה מהתם תיובתא לרבנן דפלימו? וצ"ל לרבנן דס"ל דגוי אינו נחשב שכיחא סכנא כל כך כשאול, משום דמי יאמר דאותו הגוי יעליל על אותו ישראל שעושה לו כשפים ולפי זה צריכים לומר שיעקב אבינו סבר כרבנן דפלימו ובטוח היה שהאחים אינם כה שונאים ליוסף עד דתהוי שכיחא הזיקא כסכנת שאול. ובאוה"ח הק' העלה אח"ז דאפילו אליבא דפלימו דפליג על רבנן אפשר ליישב את הדברים, יעקב סבר דהאחים לא יעשו חלילה וחס רעה ליוסף כי אחים הם ולא נחשדו אצלו על שפיכות דמים רח"ל, ולפיכך סבר דדי בשליחות מצוה כדי לבטח את יוסף, עכתי"ד יעו"יש.

אלא דמכל מקום צ"ע רב, דאמאי נצרכה השליחות כלל והרי ראובן ישוב אליו לשמשנו וממנו ידע את שלום האחים וא"כ כל השליחות הזו לכאורה יתירה היא? עוד יש להבין מפני מה חשש יעקב כל כך עד שהוצרך לעשות שליחות מיוחדת ובכך לסכן את יוסף עצמו? והנה בתרגום יונתן כתב "ואמר ישראל ליוסף הלא

א) שליחות יוסף טיבה ועניינה.

איתא בפרשה (פרק ל"ז י"ג י"ד) **"ויאמר ישראל אל יוסף הלא אחיך רועים בשכם לכה ואשלחך אליהם ויאמר לו הנני ויאמר לו לך נא ראה את שלום אחיך ואת שלום הצאן והשיבני דבר וישלחהו מעמק חברון ויבוא שכמה".**

ובפרש"י: הנני לשון ענווה וזריזות, נודרו למצוות אביו ואף ע"פ שהיה באחיו ששונאין אותו. ולעיל מינה (פסוק י"ב פירש"י בד"ה לרעות את צאן) נקוד על 'את' שלא הלכו אלא לרעות את עצמך.

פשטות דברי רש"י מורים שהייתה כאן סכנה עצומה ליוסף בעצם השליחות כי אחי יוסף לא הלכו הפעם לרעות את הצאן, כלומר הייתה להם כוונה אחרת ברעיה הזאת ואת הצאן הותירו בשכם, אבל הם עצמם היו בדותן כפי שמתברר בהמשך כדאיתא ברש"י (פס' י"ד נלכה דותינה) "לבקש לך נכלי דתות שימיתוך בהם" כלומר לעיין מאיזה דין ידונו אותך.

(ואף שלא ידעו שיעקב ישלח אליהם את יוסף כי זהו מקום הסכנה ומהיכי תיתי שישלח אליהם את יוסף, ברם הם ישבו לחפש נכלי דתות לדון אם הוא חייב מיתה ובאיזה אופן יהיה מותר להם להמית את יוסף כשיזדמן הדבר לידיהם כפי שיתבאר להלן).

ולפי זה יש כאן תימה עצומה, למה אכן הוצרך יעקב לשלוח את יוסף לראות את שלום אחיו וכי לא היה יודע שאחיו שונאים אותו אחרי החלומות? אמנם הוא עצמו עשה את הכל כדי לגרוע משנאתם אבל ודאי לא נעלמה ממנו שטאה זו וא"כ תמוה היאך שלח את יוסף? והפליאה הגדולה יותר, דהרי ראובן עצמו היה אמור באותו יום לשוב אליו כדי לשמשו כדאיתא (פס' כ"ט) בפרש"י: וישב ראובן ובמכירתו לא היה שם, שהגיע יומו לילך ולשמש את אביו". הרי שבכל יום היה אחד מהאחים מגיע אל יעקב כדי לשמש אותו וא"כ למה הוצרכה כלל השליחות, והלא ראובן היה בין כה וכה צריך לבוא לשמשנו וממנו ידע את שלום האחים?

והנה באוה"ח וב"בית הלוי" נתבאר שיעקב אכן חשש מאד לשלוח את יוסף בלי שיהיה לזה את הערבות של המצווה, לפיכך הדגישה התורה "והשיבני דבר, שעשאו שליח להחזיר לו תשובה, שבזה אפילו למאן דאמר (פסחים דף ח' ע"ב) "שלוחי מצוה אינם ניזוקים רק בהליכתן אבל לא בחזרתן" על זה עשה יעקב אבינו את

ובפרש"י: "אינו אלא כמראה מקום לו שם תמצאנה" ולכאורה אף במקרה דידן לא הייתה כוונת יעקב אבינו שילך בדווקא לשכם אלא הוא מראה לו מקום דאין לו לטרוח כל כך כי יודע הוא שהם נמצאים בשכם ולפיכך עליו לילך לשכם כי שם ימצאם והוא הדין אם הלכו לדותן שילך לדותן דמהיכי תיתי שיהיה לו עניין רק על שכם וא"כ הדרא קושיא קמייתא לדוכתא למה לא הועילה המצוה להצילו מהסכנה?

ותירץ מו"ר מרן הגאון זצוקללה"ה על פי דברי התרגום יונתן שהבאנו לעיל "ואמר ישראל ליוסף הלא אחיך רען בשכם ודחיל דלמא ייתון חיואי וימחינון על עסק די מחו ית חמור ויש שכם וית יתבי קרתא איתא כדון ואשלחינך לותהון". דלפי"ז נראה דהייתה השליחות בדווקא אל העיר שכם כיון ששם הרגו בני יעקב את שכם וחמור ולפיכך כל הסכנה הייתה רק שם ועל כן אם אין הם נמצאים בשכם אין הם מצויים במקום הסכנה ואין הוא יותר חושש לשלומם וכל השליחות ההיא מיותרת, נמצא שאכן אין בזה מראה מקום אלא שליחות בדווקא למקום מסוים ולכן כל מטרת השליחות הייתה בגין שכם בלבד אבל לדותן אין כבר את השליחות ולפיכך הגיע בגין זה לסכנה, עכת"ד מו"ר מרן הגרמ"ד הלוי זצוק"ל.

ולפי"ז יובן היטב מפני מה ראובן גופא לא הסתכן כשהלך לשמש את אביו והלא היה כאן שכיחא הזיקא ביותר ובכה"ג לא תועיל המצוה שמשמש את אביו להגן עליו? אלא שכל הסכנה הייתה רק אם הם בעיר שכם כי שם עוררה שנאתם על שהרגו את חמור ואת שכם אבל דותן הוא מקום אחר ושם אין כל חשש, לפיכך לא חשש ראובן לילך אל אביו מדותן אבל משכם אכן לא היה הולך כי זהו מקום מועד לסכנה.

אלא שתמיה רבתי איכא לי בזה, א"כ מעיקרא היאך הלכו האחים לרעות את הצאן בשכם ויעקב הרי ידע על כך, איך הוא נתן להם את הרשות לרעות בשכם והלא זהו מקום הסכנה ואסור לאדם להכניס עצמו למקום הסכנה, ומעיקרא מאי קסבר יעקב אם אכן כל כך חשש ממקום זה? וצע"ג, אשמח לשמוע מהמעיינים החשובים שליט"א תירץ הגון על כך.

(ב) משפט האחים מאיזה דין הוא? (מורד במלכות)

איתא בפרשה (פ"י ל"ז פס' י"ח) "ויראו אותו מרחוק ובטרים יקרב אליהם ויתנכלו אותו להמיתו" ולכאורה יש לתמוה כאן תמיה עצומה הלא דינא הוא דצריכים לדון את האדם בפניו וא"כ היאך דנו אותו שלא בפניו? (תמיה זאת מובאת בשם מרן הגאון הגדול רבי יאשע בער זצוק"ל ראש ישיבת בריסק).

ולכאורה היה נ"ל דאם דנוהו בדיני בן נח אין התמיהה כל כך גדולה, דכיון דאינו צריך התראה אין בו חילוק דין של שוגג ומזיד, א"כ אפשר דאף נידון שלא בפניו דכל העניין שצריכים בפניו כדי שלא יחייבוהו שלא

אחיק רען בשכם ודחיל דלמא ייתון חיואי וימחינון על עסק די מחו ית חמור ויש שכם וית יתבי קרתא איתא כדון ואשלחינך לותהון וכו". נראה דיעקב חשש מסכנה שתגיע לאחים מיושבי הארץ, ולפי"ז צריך להבין למה סבר לשלוח את יוסף למקום סכנה מרובה כל כך ומה יוסיף יוסף בזה?

ולולי דמסתפינא הוי אמינא, דיוסף היה אמור להיות כעין צופה מרחוק, לראות אם מרחפת סכנה מאותם יושבי החוי ואם חלילה וחס הייתה צפויה סכנה היה יעקב שחילו רב מגיע למלחמה כדי לחלץ את האחים, וכפי שכתוב במדרש על הפסוק (לעיל פרק ל"ה ה') "ויסעו ויהי חתת אלוקים על הערים אשר סביבותיהם ולא רדפו אחרי בני יעקב", שבעת שנסעו באו העמים למחות את יעקב ובניו וחגר יעקב כלי מלחמה כנגדם ובכך הניס את האויב, לפיכך צריך היה את יוסף שלא היה בתוך המערכה שיוכל לבשרנו על כך, אבל על ראובן עצמו לא סמך, שכיון שהוא כבר בתוך סבך המלחמה שמא לא יוכל לצאת מהמקום כדי לבשרנו על העניין, ובה לא יועיל דין שלוחי מצוה שמשמש את אביו כדי להצילו דבזה הוי שכיחא הזיקא ביותר ושמא לא יועיל, אבל על יוסף סמך יותר כיון שלא היה בתוך סבך המלחמה ובה לא הוי שכיחא הזיקא כולי האי, ברם הדברים אין להם כל סמך וראיה ולפיכך צע"ג בדבר.

ויש לעיין, דאם היה החשבון של יעקב צודק מפני מה אירעה הסכנה ליוסף והלא היה שליח להשיבנו דבר והרי לא תמה שליחותו ולא השיבו דבר? אמנם יכולנו ליישב זאת דכל החשבון היה מוטעה כיון שאחי יוסף אכן שנאו ביותר את יוסף (ואף שחלילה וחס לא חשודים האחים על שנאה שהיא רח"ל מידה מגונה ביותר, ברם לשיטתם דנו אותו על פי האמת וסוברים היו שמוותר להם לשנוא אותו כיון שהוא רודף אותם להוציאם מכלל ישראל).

ולפי"ז הוי שכיחא סכנתא ביותר ולא מהני שליחות מצוה בכה"ג, ברם ב"בית הלוי" מבואר דבאמת היה יוסף ניצל מהסכנה אם היה עושה את השליחות כדת וכדין, אלא ששינה בשליחותו כי השליחות הייתה ללכת לשכם בלבד ואילו הוא הלך לחפשם בדותן ועל הליכה לדותן לא נצטווה ולפיכך אירעו האסון יעוי"ש.

ותמה ע"ז מו"ר מרן הגרמ"ד הלוי זצוק"ל דאטו הייתה ליעקב קפידא בדווקא שיחפשם בשכם עד שנימא שבזה ששינה משליחותו לפיכך אירע לו האסון והלא עיקר כוונתו הייתה שילך לראות את שלום אחיו ואת שלום הצאן וישיבנו דבר, וא"כ אין זה רק 'מראה מקום לוי היכן מצויים האחים, וא"כ הדין שגם אם אחרי זה הלך לדותן כי לא מצאם בשכם אין זה נחשב שינוי בשליחות ומתקיימת השליחות בכה"ג, ודמי למאי דאיתא בגמ' בגיטין (דף ס"ה ע"א) "האומר תן גט זה לאשתי במקום פלוני ונתנו לה במקום אחר פסול, הרי היא במקום פלוני ונתנו לה במקום אחר כשר"

עליו דין מיתה (מאיזה טעם שלא יהיה) ואילו יהודה הוא זה שאמר "מה בצע כי נהרוג את אחינו" ואלמלי אמר כן היו מותירים אותו בבור מלא בנחשים ועקרבים עד למותו, ואילו יהודה המיר את הפסק דין שלו ממיטה למכירה לעבד, למה תלו בו הסרחון יותר? ותו צריך עיון, אם יש לו דין מיתה היאך חזרו בהם מהדין (בשלמא מכירה לעבדות הרי עבדות חשיב כמיטה אבל בלא דין כלל היאך אפשר הדבר? ומה ששמעו לראובן להשליכו לבור היה גם הוא בגדר הגזר דין).

ברם אליבא דהשל"ה הק' שפסקו עליו מיתה רק מדין מורד במלכות אתי שפיר, דבדין מורד במלכות כותב הרמב"ם (פי"ג מהל' מלכים ה"ח) וז"ל "כל המורד במלך יש למלך רשות להורגו, ואפילו גזר על אחד משאר העם שילך למקום פלוני ולא הלך או שלא יצא מביתו ויצא חייב מיתה" עכ"ל. מבואר בזה דכל עיקר דין המיתה של מורד במלכות הוא רק רשות למלך להרוג את המורד, דברצונו יכול לחון את המורד ומהאי טעמא כתב ב"יד רמה" (סנהדרין דף מ"ח ע"ב) דאין ב"יד מצווין לחייב מיתה למורד במלכות, אלא שיש רשות למלך להורגו.

מענה אתי הכל שפיר, דאין לדן של יוסף חלות דין פסק מיתה של ב"יד והכל תלוי בהחלטת המלך, אם למיתה אם לחיים, ולפיכך יכול המלך לחזור בו מההחלטה, לפיכך שפיר טענו האחים ליהודה כיון שבידך היה להמתיק את עונשו היה עליך לחשוב על צער אבינו, בשלמא אנו לא יכולנו להמתיק את דינו כי הדבר נתון רק לשיקול דעתך, אבל אתה שיכולת להמתיק את דינו היה עליך לחשוב על כך קודם לכן ולכן תלו את הכל בו וכיון שכן הורידו ממלכותו.

(אמנם אפשר להקשות דלפני שמכרוהו לעבד יכלו להוריד את יהודה ממלכותו ולהחליט להוציאו מהבור, ברם אפשר דכל עוד לא ראו בפועל את צערו של אביהם לא היה להם את הרשות להוריד אותו ממלכותו כי לא הייתה עילה בפועל רק עתה שראו את התוצאות נוצרה העילה להדחה מהמלכות ודו"ק היטב)

ג) דנוהו במיתה על ידי גרמא.

איתא בפרשה (פ"ר ל"ז פס' כ') "ועתה לכו ונהרגוהו ונשליכוהו באחד הבורות ואמרנו חיה רעה אכלתהו ונראה מה יהיו חלומותיו".

כתב באוה"ח הק' וז"ל "ועתה לכו וגו', פירוש לכו שקודם שיגיע הוא אצלם הם ילכו לקראתו, ולזה דקדק לומר 'ועתה' באותו עת עצמו לכו, וטעמם לצד הזריזות והמהירות אשר יכלו לסבול עד שיגיע אליהם, ולזה תמצא שלא עכבו בהגיעו אצלם אלא תיכף ומיד כאשר בא עשו מה שעשו. ואומרם ונהרגוהו על דרך אומרם ז"ל (ב"ק דף כ"ו ע"א) "עשרה בני אדם שהרגו אדם אחד אם כולם יחד פטורים, לזה נתחכמו ואמרו ונהרגוהו יחד שבוה יהיה פטורים מדיני אדם". ובהמשך ביאר את הטעם, למה חששו להרגו בידיים אם חייב הוא

כדי לפיכך צריך להיות בפניו כדי שיוכל לטעון כהוגן אבל בן נח דינו שונה ואין בו את הלימוד שנאמר בישראל והועד בבעליו.

(ושמעתי מידי"צ הגאון המובהק רבי יחיאל הלוי נוביק שליט"א ראש כולל "דעת יוסף" דמין הגרא"מ שך זצוק"ל אמר באחד השיעורים דאצל בן נח שנידון בעד אחד ובדין אחד אין הלכה של גמר דין והלנת דין דאין זה ממש חלות דין, ולפי"ז לכאורה ודאי שאין צריכים לדון בפניו, אלא שלא הסכים עמו מין הגר"ש רוזובסקי זצוק"ל בזה ואכמ"ל).

ואף אם דנוהו בדיני ישראל (אליבא דשיטתם שיצאו מכלל בני נח ואפילו לקולא כדעת הפרי"ד) אם דנוהו כדן רודף (כפי שרבים מן המפרשים רוצים לומר) לכאורה ודאי אין כאן חלות דין ואין צריכים שידונוהו בפניו. עוד אפשר לומר על פי דברי השלי"ה הק' דמפרש את דין האחים דדנוהו מדין מורד במלכות, כי מרד ביהודה שהיה לו דין מלך וכיון שחלם על כל האחים שישתחו לו וזה כולל גם את יהודה, וכידוע שהחלומות באים מהרהורים שמהרהר ביום, נמצא שביום הוא חולם להשתרר על כולם ובהוא נחשב כמורד במלכות יהודה.

והנה כתבו בתוס' בשבת (דף נ"ו ע"א ד"ה שהיה) במה שאמרו לדוד על אוריה החיתי שהיה לו לדונו בבית דין, ותמהו תוס' וז"ל "וקשה לר"י בפ"ק דמגילה (דף י"ד ע"ב) אמרינן גבי נבל הכרמי דמורד במלכות לא בעי למידייניה ואוריה מורד במלכות הוה כדאמר בסמוך? וי"ל דוודאי צריך לדונו ולדע אם מורד במלכות, אבל לעיין בדינו ולעשות לו הלנת דין ולהמתין עד למחר אין צריך, וכן הוא בתוס' בסנהדרין דף ל"ו ע"א

המתבאר מדברי התוס' הנ"ל דמורד במלכות לא בעי בית דין רק בירור דין אם יש לו דין מורד במלכות, אבל לא הם פוסקים עליו דין כמו בכל חייבי מיתות שמחילים בפסק שלהם דין מיתה, לפיכך צריך שיהיה בפניו, אבל מורד במלכות אין כאן חיוב מיתה רק שיש למלך רשות לעשות בו דין מיתה משום כבוד מלכות, וממילא אין צריך שיגמרו את הדין בפניו דזוהי הלכה רק היכא דבעינן גזר דין. ובה תישוב תמיהה עצומה נוספת, היאך דנוהו בלא כ"ג כדיני נפשות, בשלמא אם דנוהו כדן בן נח שנידון בעד אחד ובדין אחד אתי שפיר, וכן אם דנוהו כרודף אתי נמי שפיר דאין צריך בזה כ"ג. אבל אם דנוהו מדיני ישראל תמוה שלא דנוהו בכ"ג? ברם לפי דברי השלי"ה הק' אתי שפיר.

ובזה תישוב תמיהה גדולה נוספת, דהנה בהמשך הפרשה (פ"ר ל"ח פס' א') כתיב "ויהי בעת ההיא וירד יהודה מאת אחיו ויט עד איש עדולמי ושמו חירה" ופרש"י: למה נסמכה פרשה זו לכאן והפסיק בפרשתו של יוסף? ללמד שהורידהו אחיו מגדולתו כשראו בצרת אביהם, אמרו אתה אמרת למכרו, אילו אמרת להשיבו היינו שומעים לך". וכאן הבן שואל, היתכן? וכי יהודה הוא האשם העיקרי בדבר והלא כל האחים ישבו בדין ופסקו

ששלח עבדיו והרגוהו או שכפתו והניחו לפני הארי וכיוצא והרגתו חיה וכו' כל אחד מאלו שופך דמים הוא ועון הרגה בידו וחייב מיתה ואין בהן מיתת בית דין".

מבואר ברמב"ם דתרי דינים נאמרו ברציחה, רציחה שחייבים עליה בדיני אדם ורציחה שחייבים עליה בדיני שמים. והנה כתב הרמב"ם בדיני בן נח (פ"ט מהל' מלכים הל' ד') "בן נח שהרג נפש אפילו עובר במעי אמו נהרג עליו וכן אם הרג טריפה או שכפתו ונתנו לפני הארי או שהניחו ברעב עד שמת, הואיל והמית מכל מקום נהרג, וכן אם הרג רודף שיכול להצילו באחד מאבריו נהרג עליו, מה שאין כן בישראל".

הרי לנו דחלוק דין בן נח מישראל לגבי הורג גוסס בידי אדם וכל דדמי ליה, וכיון דאליבא דאוה"ח הק' לא היה לשבטים הקדושים משפט ישראל (דהרי אמר דבמשפטם לא היה דין של עד זומם הרי דלא סבר דיצאו מכלל בני נח לקולא, כפי שיש הרבה מן המפרשים שנקטו דהשבטים יצאו מכלל בני נח אף לקולא) א"כ אף לגבי הורג גוסס בידי אדם וכדומה לו יתחייבו מיתה בידי בית דין ומה א"כ היה הרווח שלהם?

והנה כתב הרמב"ם (בפ"ב מהל' רוצח הל' ג') "ומניין שכן הוא הדין, שנאמר שופך דם האדם באדם דמו ישפך זה ההורג בעצמו שלא על ידי שליח, את דמכם לנפשותיכם אדרוש, זה הורג עצמו, מיד כל חיה אדרשנו, זה המוסר חבירו לפני חיה לטרפו, מיד האדם מיד איש אחיו אדרוש את נפש האדם, זה השוכר אחרים להרוג את חבירו, ובפירוש נאמר בשלושתן לשון דרישה, הרי דינם מסור לשמים". והקשה מרן הגרי"ז הלוי זי"ע, דהנה כל הלשונות הללו נאמרו בבני נח הרי דזוהי אזהרה שנאמרה לבן נח ומשמעה שלבני נח נאמר שהקב"ה בדיני שמים יתבע מהם דזוהי מיתה בדיני שמים, וא"כ היאך אמר הרמב"ם (בפ"ט מהל' מלכים) דבן נח נהרג עליהן? ותיירץ מרן דבאמת נאמר לבני נח רק חיוב מיתה בידי שמים על כפתו לפני הארי וכמו שכן הדין בישראל, אלא שניתנה תורה ונתחדשה הלכה לגבי בני נח שנהרגים עליהן. ועל פי זה ביאר מרן הגרי"ז דזו הייתה עצת ראובן שלא יהרגו את יוסף בידיים רק שישליכוהו אל הבור, שאין זה רציחה ממש וקודם מתן תורה אין נהרגים עליה.

(נמצא בזה שלמעשה לא חידש להם ראובן כלום, שהרי הם עצמם לא נתכוונו להורגו בידיים רק במיתה שלא יתבעו עליהם בידי שמים קודם מתן תורה, רק נראה שראובן ביקש מהם להשהות את מיתתו שלא ימות תיכף, דשמא אליבא דאמת אינו חייב מיתה ולפיכך אמר להשליכו לבור בו עדיין לא ימות מידית ואם מהשמים לא נגזר עליו למות ימציא לו הקב"ה פדות באיזו דרך, אבל אם יהרגו אותו מידית אפשר שאינו חייב מיתה וכיון שהם בעלי בחירה יש באפשרותם להמיתו אף שמשמים איננו חייב מיתה, ולפיכך אמר להם בלשון 'אל תשפכו דם' דהיינו מיתה מידית אלא

מיתה על פי האמת, ואם אינו חייב מיתה מה יועיל מה שעשו הרי לא יהיו נקיים מדיני שמיים? וודאי ששבטי ק-ה יראי ה' באמת ודין שמיים חמור ביותר אצלם, ולמה א"כ עשו כזה משפט?!

וביאר האוה"ח הקד' בזה וז"ל "אולי שהאחים דנו בו דין זומם כי מצינו שהוא הביא דיבתם רעה אל אביהם ואמר דברים שיתחייבו מיתה על עדותו, ההוא אמר שאכלו אבר מן החי, ההוא אמר שהם בעלי עריות ועל כל אחד מהם בני נח מתחייבים מיתה, ובן נח נהרג על פי עד אחד בלא עדים ובלא התראה ועל עדות קרובים ג"כ (כדאיתא ברמב"ם פ"ט מהל' מלכים). אשר על כן דנו בו משפט עד זומם ופטורים הם מדיני שמים, אלא דלצד דיני אדם אינם פטורים כי אין להם הזמה (כלומר בדיני בן נח אין דין יועשית לו כשאר זמם לעשות לאחיו לדונו במיתה בידי אדם, ומכל מקום כיון שרצה לסבב מיתתם מותר לסבב לו גם כן מיתה בדרך גרמא) לזה נתחכמו להמיתו כולן יחד, שבזה אין חיוב לכולן כמו שכתבתנו, אבל לדין שמים הם פטורים מטעם שידעו נאמנה כי הוא ביקש להורגם" עכת"ד.

וכעין זה פירש הרמב"ן וזה לשונו (פס' י"ח) "ויתנכלו אותו להמיתו, היו חושבים להמית אותו בנכליהם אשר יתנכלו בטרם יקרב אליהם ולא יצטרכו לשפוך דמו בידיהם, וכך אמרו בבראשית רבה (פ"ד י"ד) נשסה בו את הכלבים, ואולי עשו כן ולא עלתה בידיהם, וכאשר ראו כי קרב אליהם ולא יכלו להמיתו בנכליהם, אמרו איש אל אחיו הנה בא אלינו ועתה נהרגהו אנחנו". ומסתברא דלא רצו להרגו רק על ידי גרמא כי לא היה חייב מיתה ממש ולכן מסתמא אף הוא יפרש כדרך האוה"ח הק', דכאשר התקרב אליהם לא רצו להורגו רק באופן שיפטרו מדיני אדם, דהיינו בהכוהו עשרה בני אדם בעשר מקלות.

ברם יש לתמוה בזה מאד, דנראה דפשוט היה דהיכא דהכוהו עשרה בעשר מקלות לא הוי לבן נח רק דין מיתה בידי שמים ולפיכך כיון שדנהו כדין עד זומם סברו שאף מיתה בידי שמים לא יקבלו, ברם אם היו חייבים בדיני אדם היו נמנעים, כיון שאין דין עד זומם בדיני בן נח. ברם ברמב"ם (פ"ב מהל' רוצח הל' ז' וח') כתב וז"ל "אחד ההורג את הבריא או את החולה הנוטה למות ואפילו הרג את הגוסס נהרג עליו, ואם היה גוסס בידי אדם כגון שהכוהו עד שנטה למות והרי הוא גוסס ההורגו אין בית דין ממיתין עליו, ההורג את הטרופה אע"פ שאוכל ושותה ושותה ומהלך בשוק הרי זה פטור מדיני אדם וכל אדם בחזקת שלם והורגו נהרג, עד שיודע בוודאי שזה טריפה ויאמרו הרופאים שמכה זו אין לה תעלה באדם ובה ימות אם לא ימיתנו דבר אחר.

ובריש פרק ב' כתב הרמב"ם "כל ההורג חבירו בידו, כגון שהכהו בסייף או באבן הממיתה או שחנקו עד שמת או שרפו באש, הואיל והרגו מכל מקום הוא בעצמו הרי זה נהרג בבית דין, אבל השוכר הורג להרוג את חבירו או

איכא גזיה"כ דבכה"ג הוי פטור, אבל בזה אחר זה מחייב ר' יהודה את האחרון שבהם, כיון שהוא זה שעשה את הרציחה בפועל, ואילו הראשונים פטורים כיון שבפועל לא ביצעו את הרציחה בפועל.

אולם בפירש"י (בי"ק דף י" ע"ב) איתא הטעם של ריב"ב, דבבת אחת פטור משום דלא ידוע מי הכהו, דיש לתלות שהיה מת על ידי אחד או שנים מהם והיתר לא עשו כלום, וכיון שאין לנו ראיה בפועל מי הרגו לפיכך פטורים כולם, משא"כ בהכוחו בזה אחר זה שיש לי דיעה וודאית מי הוא ההורג האחרון נהרג.

והיה נראה לומר דאע"ג דבהכחו בזה אחר זה קימ"ל כתי"ק דכולן פטורין, מכל מקום בבן נח בכה"ג האחרון חייב מיתת בית דין (ויעוין בכס"מ שם ה"ז שמדמה הכהו עשרה בני אדם בזה אחר זה להורג את הגוסס שכן נח נהרג עליו). ונראה דהיכא דהכחו בבת אחת דלכולי עלמא הוא פטור ממיתת בי"ד, ובזה העניין תלוי הדבר מאיזה טעם אנו פוטרים אותם, דאי נימא כשיטת רש"י בסנהדרין הפטור הוא מגזיה"כ דאיש כי יכה אחד ולא שנים שהכוחו, בכה"ג אפשר לומר דבהאי דינא אין מקום לפטור את בן נח דרק כלפי ישראל נאמרה האי הלכה ולא כלפי בן נח ואף קודם נתן תורה לא נחלק.

אולם לשיטת רש"י בב"ק (דף י" ע"ב) דכולן פטורים מפני שאין אנו יודעים על ידי מי נהרג, אי"כ יש לומר דאף בבן נח אין לחייב מפני שאין אנו יודעים מי הוא ההורג, ממילא אין לחייב אף אחד מהם. ואפילו אם אית לן אומדנא מי מהם הרג, וכגון שרוב המכים הם חלושי כוח וההכאה שלהם אינה הכאה כל כך, ויש לנו אחד שבודאי שהמכה שלו יכולה להמית, וא"כ יש לנו לתלות באומדנא דהוא ההורג, מכל מקום אית לן במנ"ח (מצוה פ"ב) דבן נח אינו נהרג על פי אומדנא.

ועתה לפי זה אתי דברי האוה"ח הק' שפיר, דיש לומר דסבר כדעת רש"י בב"ק (דף י" ע"ב) דהאחים התחכמו להכות את יוסף בעשר מקלות בבת אחת דבכה"ג אף בן נח נפטור כיון שאין לנו ראיה ברורה מי הוא ההורג ואין ממיתים על פי אומדנא.

ברם אי"כ יש להבין דא"כ מה חידש להם ראובן שיטילוהו לבור ויד אל תהי בו והרי גם אם יכוחו בעשר מקלות לא יהיו חייבים כיון שלא נודע מי הכהו? אם לא שנאמר שראובן סבר כדעת רש"י בסנהדרין דהפטור הוא מגזיה"כ, ועל כן יש לומר דבני נח מתחייבים, וסי"ל דאף קודם מתן תורה בכה"ג בני נח חייבים ורק בהטילוהו לבור הוי פטורים כי אין זה נחשב למעשה בידיים אלא כהורג על ידי גרמא ובזה נתחדשה ההלכה כפי שביאר מרן הגרי"ז דבן נח נהרג על ידי גרמא רק לאחר מתן תורה וחלוקים המעשים לחלוטין, ודו"ק היטב.

השליכו אותו אל הבור הזה אשר במדבר ויד אל תשלחו בו אפילו לא בעשר מקלות, ולא גילה להם את כוונתו, אבל התורה מעידה עליו 'למען הצילו אותו מידם להשיבו אל אביו', אבל האחים סברו שרוצה הוא למנוע מהם לעשות מעשה בידיים שאולי תהיה יותר תביעה עליהם, אף שמצד משפטי בני נח ליכא כל נפק"י בין אם הכוחו בעשר מקלות להיכא שהשליכו אותו לבור שהרי שניהם הוי מיתה על ידי גרמא, אלא דזו הוי מיתה מידיית בלי כל היכי תמצוי של הצלה דבזה יותר שייכים הם במיתתו ואילו אם רק משליכים אותו לבור שאינו יכול לצאת ממנו וסופו למות מרעב אבל כשאין זו מיתה מידיית יש עליהם פחות תביעה ואף אם ידעו שיש בו נחשים ועקרבים מכל מקום לא הוי ממש מיתה על דם ולא גרע ממשסה את הכלבים שרצו לעשות מתחילה דהוי רק ע"י גרמא בעלמא)

והנה יש לעיין לפי דברי מרן הגרי"ז דנקט הטילוהו לבור דבכה"ג הוי מת ברעב על ידי גרמא וכן כפתו לפני הארי ואכלו דהארי עשה את הכל והוא רק מנע ממנו לברוח מפניו, דבכה"ג לפני מתן תורה אין בן נח נהרג בהם, מה יהיה הדין ביתר הפרטים שנקט הרמב"ם (בהל' מלכים) שכן נח נהרג עליהם אם גם בהם הוי האי דינא דקודם מתן תורה לא נתחייבו בני נח או שלא בכל גוונא, דמהיכי תיתי שבכל דבר נחלק ונאמר שקודם מתן תורה היה בן נח פטור רק לאחר מתן תורה נתחדשה הלכה שכן נח חייב, או שכך הוא הדין בכל דבר שפירט הרמב"ם נתחדשה ההלכה רק לאחר מתן תורה.

ונראה מדברי האוה"ח הק' דנקט בפשיטות דהכוחו עשרה בני אדם בעשר מקלות דבני יעקב היו פטורים משום דאין בזה רק מקצת נפש ובן נח נמי לא הוזהר רק על הריגת כל נפש ולא על מקצת נפש לפיכך לשיטת האוה"ח שלא היה להם דין ישראל לקולא פטורים הם אף מדין בן נח, דההלכה שהייתה שעל מקצת נפש חייב בן נח נתחדשה רק בהר סיני.

ובגבורת יצחק רצה לומר בדרך נוספת, דברמב"ם (בפ"ד מהל' רוצח ה' וז') איתא וז"ל 'הכחו עשרה בני אדם בעשר מקלות ומת בין שהכוחו בזה אחר זה בין שהכוחו כאחת כולן פטורים ממיתת בי"ד שנאמר כל נפש אדם" והיא פלוגתא בסנהדרין (דף ע"ח ע"א) ריב"ב ורבנן,

ופסק הרמב"ם כדעת רבנן דלא מחלקים בין בבת אחת לבזה אחר זה (ויעוין שם בכס"מ) ובפרש"י שם מבואר דנחלקו ריב"ב בזה אחר זה, דרבנן סברי כל נפש ולא כל דהוא נפש, ובבת אחת דאתיעביד בין כולם דאי אפשר לומר דהוי מקצת נפש, התם נאמר כי יכה אחד ולא שניים שהכוחו, דגזיה"כ דרק אחד יעשה את ההכאה וכששנים עושים הכאה הוי פטור, כיון שאת המעשה עשו שניים ולא אחד, ובזה לשיטת רש"י אף לריב"ב הוי פטור אף אם לא היה ספק שהמעשה נעשה על ידי כולם ולכל אחד יש חלק ברור ברציחה, ואפשר היה להחשיב את המעשה כרציחה של כל אחד ואחד, מכל מקום

ב. ועוד תמוה הוא, דאם אכן כן הקשה מרן הגרי"ז זיע"א, אם כן למאי כל האריכות בתחילת הדברים להקשות את אותה שאלה בלי שום מקור ובסיס מהש"ס.

ג. ומה גם שלא הזכיר שישינה מעין גמרא זו גם במסכת נדרים ל"א, בסוגיית הנודר מזרע אברהם וכו', שגם שם מוזכר ענין זה של כי ביצחק ולא כל יצחק למעוטי עשיו וישמעאל.

ד. ומה גם שהי' טוב להזכיר את דברי החתם סופר בשו"ת או"ח סימן קס"ה שכבר עמד על ק' זו בדברי הרמב"ן הנ"ל. ושם כתב ליישב בפשיטות, שכל המבואר בגמרא הוא רק זה שעשיו אינו בכלל זרע אברהם אע"ה, שאליו נאמר הרי קרא דכי ביצחק יקרא לך זרע וכו', ונפקא מינא לענין חיוב מילה של זרע אברהם, וכן לאיסור הנאה מזרע אברהם. אך לא נאמר זאת ליצחק אבינו, וכלפיו נשאר עשיו זרע יצחק בלבד, אך אינו ממשיך את זרעו של אברהם אע"ה. ועל כן הוא בגדר אחווה עם יעקב אע"ה.

ואכן מרן הגרי"ז זיע"א לשיטתו וכפי שהובא בשמו בשיעורי הגרמדי"ס פרשת תולדות עמ' ק"ה, שעשיו אינו בכלל זרע יצחק, ולא רק שאינו מזרע אברהם. והוא סמך דבריו על המבואר בשו"ע או"ח תקצ"א ז', שנוסח הראוי לומר בתפילה הוא, "ועקידת יצחק היום לזרעו תזכור", ולא חיישינן לעשיו משום שהוא אינו בכלל זרע יצחק, ואין צריך לשנות את הנוסח ולומר לזרע יעקב תזכור. וכן נראה מדברי המגן אברהם שם שיצא להוכיח מדברי הירושלמי שאכן אין עשיו בכלל זרע יצחק, ואכמ"ל בזה.

ד. והנה הביא לתרץ את דברי הרמב"ן הנ"ל, מדברי מרן הגרי"ז הלוי זיע"א כדלהלן. והוא דחלוק הפירוד של יצחק מישמעאל לבין הפירוד של יעקב מעשיו. דאצל יצחק וישמעאל הפירוד הי' עוד קודם שנולד יצחק, ומשא"כ אצל יעקב ועשיו הי' זה לאחר לידתם, רק בשעה שקיבל את הברכות מיצחק אע"ה. ועי"ש בכל דבריו.

ועל זה יש להעיר טובא טובא.

א. הנה לא ברור מדברי הכותב לא במלאכת מחשבת ולא בשיעורי הגרמדי"ס האם מרן הגרי"ז זיע"א חתום על התירוץ הזה. ולפום ריהטא כל מעיין לא יבחין בזאת כלל, ומיד יחשוב שזה הוא חלק מדברי מרן זיע"א.

ברם דבר זה לא יתכן כלל ועיקר. שהרי להדיא נכתב בכתב ידו של מרן זיע"א בספרו עה"ת פרשת תולדות, לאחר שכתב את יסוד דבריו ודברי אביו הגר"ח זיע"א, כתב וציין לדברי הרמב"ן הנ"ל אשר מחלק בין אחווה של בני עשיו לבין בני קטורה וישמעאל, וסיים בלשונו, "ודבריו צ"ע עי"ש בדבריו". ולכאורה כוונתו בצ"ע על דברי הרמב"ן כהשאלה הנ"ל, דהרי כשם שלמדנו מכי יצחק יקרא לך זרע שאין בני ישמעאל בכלל זרע אברהם, כמו כן למדנו מאותו פסוק על בני עשיו, וכיצד מחלק בניהם הרמב"ן.

ומעתה ישאל השואל, מדוע לא ביאר מרן זיע"א את דברי הרמב"ן על פי יסוד דבריו שכתב לחלק בין הפירודים הנ"ל, ואדרבא הרי יש סיוע לכל דבריו מדברי הרמב"ן, ומדוע נשאר בצ"ע על דבריו של הרמב"ן.

ולכאורה נראה ברור כשמש שמהלך זה לבאר את דברי הרמב"ן הנ"ל הם לא מפי קדשו של מרן זיע"א אלא הם תוספת ביאור שביאר הגרמדי"ס שליט"א בדברי הרמב"ן על פי דברי מרן זיע"א. ועי' בשיעורים על פרשת תולדות שאכן שם כתוב יותר ברור במאמר מוסגר, שמרן זיע"א הקשה על דברי הרמב"ן, אלא שלפי מה שביאר לחלק וכו' אזי מיושב

ד) כי ביצחק יקרא לך זרע -- מהגאון החו"ב רבי אורי מור יוסף שליט"א

א. ראיתי מה שנכתב בעלון התורני "מלאכת מחשבת" בפרשת וישלח בענין עשיו אח של יעקב וכו', ויש להעיר ולהאיר בדבריו כדרכה של תורה וכדלהלן.

דהנה פתח במה שהוזכר בהאי פרשה כמה פעמים שעשיו הוא אחיו של יעקב אע"ה. והקשה בזה, הא עשיו דינו כגוי לכל דבר, ומשום שרק יעקב נבחר להיות ממשיכו של יצחק ולא עשיו.

ולא זכיתי להבין, כיצד אפשר להעמיד שאלה בצורה כזו.

א. היכן התבאר שיעקב הוא ממשיך דרכו של יצחק. אלא שזה ידוע לכל בן תורה, ניחא. אבל לא כך עורכים שאלה על סמך מה שקיבלנו.

ב. מה ענין הבחירה ביעקב כממשיכו של יצחק לבניין עם ישראל, לזה שבהכרח לפי"ז עשיו יש לו דין של גוי לכל דבר וענין, והרי נולד הוא ליצחק ורבקה שדינם כישראל לכל דבר וענין, ובנוסף רבים ס"ל שיצחק מל את עשיו ואת יעקב, ובמילה זו הרי הם בכלל ישראל כפי שאברהם מל את עצמו וכן יצחק, ומשעת המילה הרי הוא בכלל ישראל. וכיצד נבוא ונאמר מסברא בלי מקור, שנהפך הוא לגוי לכל דבר וענין על ידי שלא המשיך בדרכו של יצחק ואברהם אע"ה.

ג. כיצד כותב בפשיטות שדינו של עשיו כגוי לכל דבר וענין, והרי להלן הביא מגמרא קידושין י"ח שנכתב שם שדינו של עשיו כישראל מומר ולא כגוי לכל דבר וענין.

ב. ושוב הביא את דברי הרמב"ן בספר דברים פ"ב פ"ד, אשר כתב שם לחלק בין ישמעאל ובני קטורה שאין הם בגדר אחווה לישראל מקרא דכי ביצחק יקרא לך זרע, לבין עשיו [כפי שהבין] שאכן מוגדר הוא כאחיו של יעקב. ועל זה הקשה ממה שנאמר כי ביצחק יקרא לך זרע ולא כל יצחק. והיינו שרק יעקב הוא הנבחר להמשך הזרע, וכיצד אם כן יהי' נחשב עשיו אח של יעקב. עכ"ד.

הנה כאן כבר טרח להזכיר מקור לכך שיעקב הוא זה הממשיך דרכו של יצחק ולא עשיו, ולא כפי שהקשה קודם לכן אותה שאלה בלי מקור בכלל.

אלא שגם כאן אין העמדת השאלה ברורה לכל מעיין.

א. היכן הוא המקור לדרשה הזאת שנאמר בה ביצחק ולא כל יצחק.

ב. היכן נאמר כאן שיעקב הוא זה האחד מהשניים שאליו מכווין הפסוק של כי ביצחק. ושוב לסמוך בזה על ידיעתו של הקורא שהוא כבר למדן וידוע את הש"ס בע"פ.

ג. ושוב חזר והקשה את אותה שאלה על הרמב"ן [או על המבואר בפרשה שעשיו אחיו של יעקב] בשם מרן הגרי"ז זיע"א, אלא שעתה הוזקק להביא את דברי הגמרא בסנהדרין נ"ט ב', אשר מבואר שם להדיא האי מיעוטא דכי ביצחק יקרא לך זרע, ביצחק ולא כל יצחק, למעט את בני עשיו, וכפי שישמעאל התמעט מקרא דכי ביצחק ולא ישמעאל, כך התמעטו בני עשיו מקרא זה גופא.

אלא שגם כאן הקורא ולומד תמהה.

א. היכן הוא זה הדבר שבו מרן הגרי"ז זיע"א מקשה ק' זו על הפרשה או על דברי הרמב"ן. ולעת עתה לא מוזכר מידי שכל זה הוא העתקת דברים מהנכתב בשיעורי הגרמדי"ס שליט"א בנו של מרן הגרי"ז זיע"א אשר מזכיר זאת רק בסוף הדברים. ואם לא נביאים אנו, אזי בני נביאים אנחנו.

שהם לא יהיו נכללים יחד עם יצחק בתורת זרע ובני אברהם אע"ה.

וביאור זה מופרך מינה ובינה. חדא, הרי כבר התבאר ברור בדברי מרן זיע"א שלא הזכיר את הקרא דכי ביצחק יקרא לך זרע, אלא קרא דאת בריתי אקים את יצחק. והרי קרא זה אינו הפועל דין הפקעה מזרע אברהם כמבואר בגמרא וקמאי הנ"ל. ואם כן, אם נדון על הדיבור של השי"ת המפקיע את זרע ישמעאל, הרי הוא קרא דכי ביצחק יקרא לך זרע, וזה הרי נאמר לאחר לידת יצחק בעודו יחדיו עם ישמעאל בתחת גג העולם כבני אברהם. ואם כן נפל בבירא כל הביאור הנ"ל.

ועוד קשיא על ביאור זה, דהרי חזינן גם אצל עשיו, שעל אף שהיו הוא ויעקב אחים ובני יצחק בשעת לידתם, ומ"מ הועילה ההפקעה מקרא דכי ביצחק ולא כל יצחק, להפקיע את עשיו מלהיות זרע יצחק ואברהם משעת קבלת הברכות מיצחק אביו, ומאז הרי הוא כבר אינו אח ליעקב מהאב יצחק. וזה מדוקדק בלשונו של מרן הגרי"ז זיע"א שכתב בתו"ד, "שעשיו ויעקב אחים היו", "ובני יצחק היו", והיינו שרק 'היו' באותה שעה שנולדו עד שעת ברכת אברהם ליעקב על ידי יצחק אביו. ואם כן כמו כן, מישיך שיך למימר הכי גם על יצחק וישמעאל, שאף לאחר שנולדו והיו בעולם יחדיו, עדיין יש מקום להפקעת ישמעאל מלהיות זרע אברהם ובנו של אברהם וממלא גם לא להיות אחיו של יצחק.

ואשר נראה מוכרח בביאור דברי מרן הגרי"ז זיע"א שלא כביאור הנ"ל. אלא שכוונתו היא על פי מה שהתחלנו לבאר לעיל בדבריו, אשר הביא בדוקא האי קרא דאת בריתי אקים את יצחק. והיינו שמרן זיע"א רק בא לבאר בדבריו, שאצל בני ישמעאל ובני קטורה לא הי' צד ואפשרות שהם יהיו ראויים לברית וההבטחה שנאמרה לאברהם אע"ה, ולא תליא כלל באם יצחק אע"ה יחזיק בדתו של אברהם או ישמעאל או שניהם יחדיו, דלא זה הוא המכריע כלל, והראי' לכך, שהרי עוד קודם שנולד יצחק, ועדיין לא ידוע אם הולך ומחזיק בדת אברהם, כבר מודיע השי"ת לאברהם אע"ה, שאת ההבטחה והברית שהבטיח לאברהם הוא יקיים עם יצחק שייוולד אחר כך לאברהם משרה. ומראש הדבר כבר ברור שבני ישמעאל ובני קטורה לא נמצאים בכלל בעיקר הנידון, ולא תליא במעשיהם כלל וכלל. ועי' להלן עוד תוספת ביאור.

ואילו אצל יעקב ועשיו, הי' זמן שאינו מבורר מי הוא זה אשר יחזיק בדתו של אברהם, ומי הוא זה אשר יחול בו מאמר השי"ת שכי ביצחק יקרא לך זרע, והי' בזה אפשרות לעשיו לזכות להיות הממשיך את זרע אברהם דרך יצחק אביו, ושהוא הי' מקבל את הברכות וההבטחה שנאמרה לאברהם אע"ה. אלא שהוא בחר מעצמו שלא להיות בכלל הזרע של אברהם להמשיך את זרעו הלאה ולקבל את הברכות וההבטחה הנ"ל.

ולפי זה נמצא ברור, שאכן מרן הגרי"ז זיע"א לא דן כלל וכלל, באם ישמעאל ובני קטורה נידונים כאחים של יצחק או לא. אלא שדן בהם מצד ההבטחה והברית שנאמרה לאברהם. וכמו כן מה שהביא מרן הגרי"ז זיע"א לבאר את הפסוקים ביהושע, דכתיב התם רק "ואתן לו את יצחק" ולא הזכיר את ישמעאל, הנה זה בא רק לבאר שישמעאל לא הי' מלכתחילה בכלל ההבטחה והברית שנאמרה לאברהם אע"ה, אלא הכל הי' מהתחלה ראוי רק ליצחק בלבד,

היטב, עי"ש. אלא דהתם ביאר על פי היסוד שעשיו אחיו של יעקב רק מצד האם רבקה אע"ה, ואילו הכא הוא גם באופן שהוא אחיו גם מהאבא יצחק אע"ה.

אלא שעדיין לא יצאנו ידי חובה, כיצד הוא זה שמרן זיע"א לא כתב לבאר את הרמב"ן על פי דבריו, אלא להיפך הוא, שהשאירו בצ"ע. ואילו בנו הגרמדי"ס שליט"א כן נחת לבאר את דברי הרמב"ן על פי דברי מרן הגרי"ז זיע"א, והלא דבר הוא. ויש לבאר בכמה אנפי, ויבואר להלן בס"ד.

ב. ועוד יש להעיר על כותבי השיעורים הנ"ל, שלא נחתו להעתיק את דברי מרן הגרי"ז זיע"א ממש כפי שהוא כתב בספרו, ובנוסף גם לא ביארו את דבריו כפי שהוא כתב, וכדלהלן.

ותחילה בטעות המורגשת לעין מיד, דהנ"ל [הכוונה למלאכת מחשבת שהעתיק דבריו משיעורי הגרמדי"ס] כתבו בשמו, שכבר בעת שהקב"ה מבשר את אברהם על לידת יצחק הוא אומר לו "כי ביצחק יקרא לך זרע" ולא בישמעאל. והדבר תמוה מאוד, הרי פסוק זה לא נאמר כלל קודם לידת יצחק בשעת הבשורה על הלידה, אלא נאמר לאחר לידת יצחק אע"ה בשעה שבקשה שרה אע"ה לגרש את בן האמה. ומה שכן הביא מרן זיע"א הוא פסוק אחר והוא, "ואת בריתי אקים את יצחק", שאכן זה נאמר בשעת הבשורה על לידת יצחק, ועל כך שיקראו לו בשם יצחק.

ובאמת שהוא פלא על מרן זיע"א, כיצד הוא זה שמביא פסוק זה שאת בריתי אקים את יצחק, בו בזמן שבגמרא סנהדרין ונדרים הנ"ל הביאו את הפסוק כי ביצחק יקרא לך זרע, וכן הוא ברמב"ן הנ"ל וברמב"ם הלכות מלכים פ"י, שרק מהפסוק הנ"ל למדים על הפקעת ישמעאל מלהיות זרע אברהם.

ונראה לומר בדרך אפשר, שאכן ההפקעה מזרע אברהם נאמרה וחלה כמה שאמר השי"ת כי ביצחק יקרא לך זרע, שזה הפסוק מדבר על זרע אברהם. ברם מרן הגרי"ז זיע"א דיבר על ההבטחה והברית של השי"ת שהי' לאברהם אבינו, עם מי הוא יקיים אותה, ובזה הוא מודיע לאברהם אע"ה, שהוא יקיים את הברית עם יצחק ולא ישמעאל. ובזה רצה מרן זיע"א לבאר, שבני ישמעאל ובני קטורה לא היו בכלל ראויים מתחילתם כלל להברית וההבטחה שנאמרה לאברהם. וכאן בפסוק זה הוא המקום שכבר נודע דבר זה, אך עדיין לא היתה ההפקעה בפועל מזרע אברהם. ויבואר עוד להלן.

ג. ובעיקר יש להעיר במאי שביארו את החילוק בין ישמעאל לעשיו, בכך שהנידון הוא מתי היתה ההפקעה מזרע אברהם, האם קודם לידת יצחק או לאחר שנולד יצחק, ומשא"כ אצל עשיו שהי' זה רק לאחר שנולדו שניהם. ונראה שכוונתם הוא, שאם הי' נולד יצחק ורק אח"כ היתה נאמרת ההפקעה, אזי לא הי' מקום לחלק בין ישמעאל לעשיו. והיינו משום שבאם ישנו רגע אחד שהיו יצחק וישמעאל בעולם בתורת אחים ובנים של אברהם, אזי גם אם אח"כ תיהי' הפקעה של ישמעאל מזרע אברהם, הנה זה לא יבטל את מה שהיו אחים קודם זמן ההפקעה. ומה שאין כן עתה שהיתה ההפקעה של ישמעאל קודם שנולד יצחק, הנה מיד כשנולד יצחק הרי הוא לבדו בנו וזרעו של אברהם. וצריך לומר לפי זה, שההפקעה הועילה גם לבנים שייולדו אחר כך, שהם בני קטורה שנולדו לאחר לידת יצחק ולאחר דיבור ההפקעה הנ"ל, והועילה ההפקעה גם על דבר שעדיין לא בא לעולם,

וכבר עמד בזה בשאגת אריה סימן מ"ט, ונראה דהכוונה בזרעך הוא עד הזמן שבו ייוולד יצחק בפועל ויתקיים בו כי ביצחק יקרא לך זרע, ואכמ"ל].

ונראה ברור שלפי מרן הגרי"ז זיע"א, כוונת הפסוק בדברים הנ"ל, שנאמר בו, אחיכם בני עשיו, הוא אינו, שגם עתה הם בכלל אחים. והיינו, שהרי בין כך לא מדברים שם על עשיו ויעקב שכבר אינם בחיים, אלא על בניהם ובני בניהם, וא"כ ברור הוא שהוא בלשון של חיבה, שהם בני בניו של ב' אחים שהיו אחים בעבר קודם ההפקעה של עשיו שהפקיע את עצמו מבחירתו בלבד. ואותו דבר ממש ה"י אפשר לומר גם על בני ישמעאל ובני בניהם של בני קטורה, ודו"ק היטב. ובביאור דברי הרמב"ן נראה לענ"ד לומר, דס"ל דאכן כוונת הפסוק לומר שעדיין עשיו ויעקב אחים הם בני יצחק אע"ה, וס"ל דמה שהופקע עשיו מקרא דכי ביצחק יקרא לך זרע הוא רק מזרע אברהם בלבד, וזה לענין המבואר בגמרא הנ"ל, בין לענין חיוב מילה לבני עשיו שהוא חיוב מילה השייך רק למי שהוא מזרע אברהם, ובין לענין הנודר מזרע אברהם. ברם אין כאן הפקעה מלהיות זרע יצחק ובנו של יצחק, ואשר לפי"ז שפיר עשיו ויעקב נשארו אחים גם לאחר ההפקעה מזרע אברהם, ואילו ישמעאל ובני קטורה הרי הופקעו מזרע אברהם, וממלא אין הם עתה אחים ליצחק, ואין להם שייכות לבני בניו של יצחק. אכן מרן הגרי"ז זיע"א לשיטתו שס"ל שגם מזרע יצחק הופקע עשיו, אשר על כן שפיר השאיר את דברי הרמב"ן בצ"ע ולא הסכים לחילוק הנ"ל.

ואכן יש לבאר בעוד דרך את דברי הרמב"ן הנ"ל גם אם נימא דס"ל שעשיו הופקע גם מזרע יצחק ולא רק מזרע אברהם, והוא לפי מה שכתבו לבאר שעדיין הם אחים מצד שהם בני רבקה, דכל ההפקעה היא רק מיצחק וממלא מאברהם אע"ה, אך לא מרבקה אע"ה, ועל כן נאמר בקרא דרבקה אם יעקב ועשיו. ואילו ישמעאל ובני קטורה לא היו אחים ליצחק מצד אימם, אלא מצד אביהם אברהם אע"ה, ועל זה היתה הפקעה שלהם מזרע אברהם, ושוב בטלה האחוה בניהם.

ונראה שמרן הגרי"ז זיע"א לא ניחא ליה בזה ביישוב דברי הרמב"ן, והוא משום שהרי רש"י העיד שלא ידע לשם מה נאמר שרבקה אם יעקב ועשיו, ועל זה תירץ מרן זיע"א שבא לומר שהיו אחים מהאם, אך הרי רש"י לא ניחא ליה בזה, ואם כן, מניין לן שהרמב"ן כן ס"ל כחידוש זה.

ואמת הוא שיש לבאר בעוד כמה אנפי את כוונת הצ"ע של מרן זיע"א בדברי הרמב"ן, וכן לבאר את דברי הרמב"ן באופן אחר, ואכמ"ל בזה.

ובכל הנ"ל אין עדיין יישוב לדברי הרמב"ן שם שכתב שבני עשיו היו נימולים, וזה גם בכלל הסיבה שנשארו בכלל האחוה לישראל. וזה כבר צע"ג, דהרי מה שהופקע עשיו מזרע אברהם, מפורש בגמרא סנהדרין הנ"ל, שהוא לענין חיוב מילה שהתחייב בה אברהם אע"ה, ובני עשיו בכלל זה, וכיצד כותב הרמב"ן שהרי הם נימולים, וגם בזה אכמ"ל.

ה. והנה הקשה שם במלאכת מחשבת על עיקר דברי מרן רי"ז הלוי זיע"א אשר כתב בכלל דבריו, שעשיו ויעקב היו בגדר אחים ובני יצחק כל זמן שלא התברר מי הוא אשר נאמר עליו מאמר השי"ת כי ביצחק יקרא לך זרע. והרי לאחר שהתברר על ידי העברת יצחק אע"ה את ברכת אברהם אל יעקב, שיעקב אע"ה הוא זה שנאמר עליו

שהרי עוד קודם שנולד הובטח זה לאברהם שעם יצחק שייוולד אקים את בריתי, וזה מכריח ברור שמי שכבר נולד וקיים שהוא בנו ישמעאל, אינו ראוי לכך מלכתחילה גם בעודו לבדו בעולם בלי מי שיהי' עומד כנגדו, ולא בגלל שיש אחר שעדיף ממנו כמו שהי' אצל יעקב ועשיו, אלא הוא מצד עצמו אינו ראוי כלל לקבל הברכות ולקיים אתו את הברית.

ובכל דבריו הנ"ל לא הזכיר מרן זיע"א לשונות שהכניסו רבים בדבריו ללא שימת לב, שהסיבה לכל השינויים הנ"ל בפסוקים הוא משום, "שישמעאל אינו נחשב כבן אברהם לענין יחוס, שהרי משעת לידתו נדחה מלהיות נחשב כבן, ולפיכך לא הוזכר כלל". [וביותר פלא איך כותבים לשון כזו, נדחה כבן לפני לידתו, הרי כל הפסוקים על הבחירה והפקעה וכו' הם נכתבו רק לאחר שנולד יצחק, ואם כן היכן הוא זה שנאמר בתורה שעוד קודם שנולד הוא נדחה מלהיות כבן. ואפילו לענין ההבטחה והברית לא הוזכר זאת קודם לידתו, וה' יצילנו משגיאות כאלו חמורות].

ולמבואר לעיל נראה ברור, שאכן היו בני אברהם אע"ה ואחי יצחק, ועל כל פנים עד הזמן שחלה ההפקעה מזרע אברהם על ידי מאמר השי"ת דכי ביצחק יקרא לך זרע.

[ועכ"פ זה ברור אצל ישמעאל אשר נולד קודם דיבור זה, אך בני קטורה נולדו לאחר שנאמר דיבור זה, ונראה שמעיקרא הופקעו באם מהני הדיבור וההפקעה על דבר שלא בא לעולם עדיין. ולהעיר עוד מלשון מרן זיע"א שם שהתייחס בלשונו רק לבני ישמעאל ובני קטורה, אשר הם חלוקים מעשיו ויעקב, אך לא הזכיר את ישמעאל גופא. והביאור הוא, משום שהוא נולד עוד קודם הדיבור של השי"ת שאמר את בריתי אקים את יצחק. או מטעם אחר לא הזכיר את ישמעאל עצמו, משום שכל הנידון הוא על זרעו של ישמעאל וזרעו של יצחק, מי מהם הוא הממשיך את זרעו של אברהם אע"ה, רק שזה נעשה על ידי אביהם ישמעאל או יצחק, שהאבות שלהם מקשרים בינם לאברהם אע"ה, וצ"ב].

ואשר לפי זה מיושב היטב, מדוע מרן זיע"א השאיר את דברי הרמב"ן הנ"ל בצ"ע, והביאור הוא כהנ"ל, דהרמב"ן הרי מחלק בין אחוות יעקב ועשיו שהיא עדיין קיימת, לבין אחוות יצחק עם ישמעאל ובני קטורה, שהם לא בתורת אחים מקרא דכי ביצחק יקרא לך זרע. וזה באמת צ"ע, דאם כוונת הפסוק בספר דברים הנ"ל הוא, שעשיו ויעקב היו אחים, אם כן זה גם אצל ישמעאל ביחס ליצחק, שהיו אחים עד השעה שנאמר לו כי ביצחק יקרא לך זרע. ואם כוונת הפסוק והרמב"ן, שהם עדיין אחים גם לאחר שנאמר כי ביצחק יקרא לך זרע, ועד בכלל, היינו גם בשעה שנאמרו הדברים בספר דברים הנ"ל, הרי זה אינו נכון בייחס לעשיו, שהרי גם הוא הופקע לאחר זמן מקרא הנ"ל דכי ביצחק ולא כל יצחק, שהתברר בשעת הברכות על ידי יצחק שרק יעקב לבדו הוא זרע אברהם יצחק ההולך בדרכו שלאברהם.

[ולהעיר עוד, שהרמב"ן הזכיר את ישמעאל עצמו יחד עם בני קטורה, ולא כדברי מרן זיע"א שהזכיר רק את בני ישמעאל עם בני קטורה וכפי שהעירו לעיל בדבריו, ולו הי' הרמב"ן מדבר על בני ישמעאל בלבד, אזי הי' ניחא ליה למרן זיע"א, ודו"ק. ולהעיר עוד ממקרא מלא שנאמר "וגם את בן האמה לגוי אשימנו כי זרעך הוא", הרי שנאמר על ישמעאל שזרעך דאברהם הוא, וכן בגמרא וברמב"ם מלכים לא הזכירו את ישמעאל אלא רק את בני ישמעאל בלבד.

ברם בשיטת הרמב"ם י"ל פשוט וברור, או שהוי בגדר מכאן ולהבא כפשוטו וכנ"ל, או אף בגדר מכאן ולהבא למפרע כפי המשתמע מדברי מרן הגר"ז זיע"א. ואשר על כן באותה שעה שירש עשיו מאברהם את שעיר הרי הוא הי' עדיין בכלל זרע אברהם, דהרי עדיין לא הי' שעת הברכות שבו נקבע שיעקב הוא זרע אברהם. וזה גופא כוונת הגמרא דלמא ישראל מומר שאני, והיינו שאין ראוי מעשיו שירש את אברהם, ומשום שהוא נידון כישראל מומר עד לשעת הברכות, ורק לאחר מכן נידון כעכו"ם כפי שהבינה הגמ' בתחילה.

וגם לפי הגדר שהוא מכאן ולהבא למפרע, הרי כלפי המציאות של אותה שעה ודאי הי' נידון כישראל מומר מזרע אברהם ושפיר יכל לרשת את הר שעיר מאברהם. ואף שאחר הברכות נידון מכאן ולהבא כאילו לא הי' עשיו מזרע אברהם, מ"מ אין זה נידון של מקח טעות גמור שלא הי' מקח וירושה, שזה רק בגילוי למפרע ממש שהי' הכל בטעות, אבל הכא במבט על העבר בשעתו הכל הי' תקין. ואף שאם נדון מכאן ולהבא אם ראוי הוא לרשת, נימא שמעתה אינו נידון כזרע אברהם ולא ראוי לרשת, מ"מ הרי כבר ירש זאת מאברהם קודם לכן, ומעתה זה נשאר אצלו בממלא מחמת אותה ירושה שהיתה.

ו. ומה שהקשה עוד שם, "תינת הוא, אבל זרעו אחריו היאך ירשו את הר שעיר הלא הם ודאי עכו"ם וא"כ נמצאו בני עשיו יורשים את עשיו אף שהם גויים גמורים ויורשים את אביהם דבר תורה, הרי לנו שגוי יורש את אביו".

דבריו מרפסין איגרא, היכן ראה בכתובים שכני עשיו ירשו את הר שעיר מאביהם עשיו, והרי כל מה שיש מקור לגמרא הוא רק מה שנאמר בפסוק להדיא, שלעשיו נתתי את הר שעיר ירושה, אך לא יותר מכך. ואם אכן גוי אינו יורש את אביו, אזי מה שנשאר הר שעיר אצל בני עשיו הוא לא בתורת ירושה מעשיו אביהם, אלא נשאר אצלם בלי שום דין ירושה. והרי בין כך לפני מתן תורה עדיין לא ניתנו סדרי נחלה, וכל מה שהי' זה רק ירושת בן את אביו, ועל כן לא הי' מצב שהר שעיר יחזור בירושה ליעקב וזרעו בתורת ירושת אחר, ובפרט שכבר הופקע מלהיות כאחיו, ואם כן אין להר שעיר להיכן ללכת אלא להישאר אצל בני עשיו והלאה. ז. ומה שהקשה עוד, דהרי יצחק לא יכול להוריש לעשיו את שעיר רק לאחר מיתתו, שהרי אין דין ירושה מחיים, ובשעה שמת יצחק כבר הופקע עשיו מזרע אברהם וכו'.

גם בזה דבריו מרפסין איגרא, הרי להדיא הוא ברש"י דברים שם על הפסוק הנ"ל כי ירושה לעשיו נתתי את הר שעיר, שהירושה היתה מאברהם אבינו ע"ה ולא מיצחק עי"ש, והרי אברהם אבינו מת עוד קודם הברכות של יצחק אל יעקב.

ח. ומה שהקשה עוד מעקידת יצחק, כיצד הי' ספק לאברהם אע"ה מי הוא בנך לענין עקידה, והרי ישמעאל מעולם לא הי' בנו לפי מרן הגר"ח זיע"א.

וגם בזה דבריו מרפסין איגרא, היכן ראה דבר זה בשם הגר"ח זיע"א, והרי הוא לא דיבר רק על דברי הרמב"ם בהלכות מלכים, ורק בענין עשיו ויעקב בלבד, אך לא דיבר מידי מדברי ישמעאל ויצחק. ורק מרן הגר"ז זיע"א הוסיף להבדיל בין הדברים. ומ"מ גם לפי מרן זיע"א כבר התבאר שלא דיבר מידי על ישמעאל עצמו אלא על בני ישמעאל בלבד, וכן הוא בלשון הרמב"ם מלכים הנ"ל שדיבר רק על בני ישמעאל שאינם בכלל זרע אברהם. וכמו שהתבאר לעיל

הדיבור הנ"ל, ורק הוא זה אשר נחשב זרע אברהם ורק לו מגיעים הברכות, אם כן הוא בגדר גילוי למפרע שעשיו לא הי' כלל מכלל זרע אברהם, והופקע כבר משעה שנאמר הדיבור הנ"ל, שהוא הרי נאמר עוד קודם לידתם של עשיו ויעקב, ואם כן משעת אותו דיבור הרי הופקע מלהיות זרע אברהם. ושוב לא הרווחנו את הפסוקים שמוזכר בהם שעשיו אח ליעקב.

והנראה שנידון זה באם הוי הפקעה מכאן ולהבא או גילוי למפרע תליא בהא, האם הביאור בכי יצחק יקרא לך זרע, ביצחק ולא כל יצחק, האם הכוונה שכבר עתה נגזר שרק במקצת יצחק יקרא לך זרע ולא בכל יצחק, ורק שהדבר אינו מבורר ואינו ידוע לנו מי הוא זה אשר עליו נאמר הכתוב כי ביצחק יקרא לך זרע. או דלמא שנאמר בזה רק דבר נבואה לעתיד שיהי' מתוך יצחק זרע לאברהם, והוא תליא במי שיחזיק בדתו של אברהם, אך הדבר שיקבע זאת הוא עצם הדבר באם מחזיק בדתו של אברהם או לאו. או בנוסח אחר לצד זה, שאף אם לא הוי רק דבר נבואה אלא חלות הפקעה, מ"מ לא נאמר כאן להדיא שביצחק הוא לא כל יצחק, אלא יכול להתפרש גם כל יצחק כפי שהבין המקשן, וגם עשיו וגם יעקב יכולים להיות בכלל זרע יצחק, אלא שרק לאחר שבפועל עשיו בחר שלא ללכת בדרכו של אברהם אע"ה, הרי שהוא הפקיע עצמו מלהיות בכלל כי ביצחק יקרא לך זרע, ושוב מעתה מתפרש הפסוק ביצחק ולא כל יצחק, אך זה רק מכאן ולהבא בלבד.

והנראה לענ"ד למעיין היטב בלשונו של מרן הגר"ז זיע"א בספרו עה"ת שם בפרשת תולדות, אזי ייחזה שכוונתו היא לכאן ולכאן, שהרי פתח בלשונו, "דעד אותה שעה הי' באמת הדבר תלוי ועומד מי הי' נחשב זרע אברהם, ורק עכשיו בשעת הברכות הוא שהוכרע הדבר כי יעקב בחר לו ה'". הרי שמשלון זה מבואר שהוא בגדר מכאן ולהבא, שהרי לא כתב שאין הדבר ידוע ומבורר, אלא שתלוי ועומד, ושרק עכשיו הוכרע הדבר, ולא הוברר הדבר. ומאידך ממשיך וכותב "ועליו הוא שנאמר כי ביצחק יקרא לך זרע", הרי שבלשון זה מבואר, שהכתוב כי ביצחק יקרא לך זרע נאמר עליו בלבד, והיינו שחוזרים למפרע לשעת הדיבור של ההפקעה שעליו הוא שנאמר ולא על הבן האחר, וא"כ הרי זה בגדר גילוי למפרע.

והנראה בזה הוא, שאכן ישנם ראיות לב' הצדדים הנ"ל מכמה מקומות, גם לצד שהוי למפרע, וגם לגדר שהוי מכאן ולהבא. ואשר נראה מוכרח ומבואר בזה הוא, שהגדר הנכון הוא בכוונת מרן זיע"א היא, שהוי בגדר מכאן ולהבא למפרע, ולא למפרע גמור. והיינו שמהיום והלאה לאחר שזכה יעקב בברכות אברהם אנו רואים את האתמול לפי ההתפתחויות שקרו היום, והיינו רואים מהיום והלאה את העבר בתורה אחרת, והיינו שמהיום דנים את הכי ביצחק יקרא לך זרע, שהוא נאמר על יעקב אבינו ולא על עשיו, אבל עד אותה שעה ממש, גם עשיו אנו רואים את הזמן ההוא כפי שהי' נראה באון זמן עד השינוי בפועל ממש. ובזה יתיישבו לענ"ד כל הסתירות שיש בזה.

ונראה שמה שהקשה שם בשיעורי הגרמ"ס מסוגיא דקידושין, דחזינן שעשיו יש לו דין ישראל מומר לענין ירושה, הנה זה רק משום שהבין כפשוטו, שאכן הי' כאן גילוי למפרע שמה שנאמר כי ביצחק הוא מכוון אל יעקב בלבד, וממש כמקח טעות גמור. ושוב לא הי' מעולם עשיו מזרע אברהם ולא נידון כבנו של יצחק.

ואכן בדרך זו דרך בחידושי המהרי"ט שם בקידושין, וכן בשו"ת סימן ו', וביאר דרך בני עשיו יצאו מזרע אברהם בגלל שנשא עשיו נשים נכריות, אבל עשיו עצמו לא יצא מכלל זרע עשיו. ועל כן דחו בגמרא סנהדרין שעשיו ישראל מומר הוא ואינו בכלל עכו"ם היורש את אביו. וביאר שם שמה שנאמר בקרא דכי ביצחק וכו', הוא נבואה מהשי"ת שעשיו יישא נכריות ועל כן בניו לאו מכלל זרע עשיו. וצ"ל בביאור הס"ד בגמ' סנהדרין שגם בני עשיו בכלל מילה אף שידוע שנשא נכריות, הנה צ"ל כמו שנקט הרש"ש שם, שעשיו גייר את נשיו, אך בגמ' דחו, שאכן מקרא הנ"ל מבואר שנשא נכריות ולא גיירן ועל כן אין בני עשיו בכלל זרע אברהם. אכן כל זה מישך שייך רק בדברי הגמרא ולא בדברי הרמב"ם שמפורש בו שיצא עשיו מזרע אברהם.

ובאופן אחר י"ל, שעל הגמרא לא קשה, היות וי"ל שהתם למדו שהגדר בהפקעה מקרא דכי ביצחק יקרא לך זרע, הוא רק בגדר מכאן ולהבא ממש, ועל כן מישך שייך ירושה אצל עשיו קודם הברכות. אבל בדברי הרמב"ם על פי מרן הגרי"ז זיע"א הבין הגרמ"ס שהוא בגדר למפרע ממש, ועל כן הקשה מהא שנאמר שעשיו ישראל מומר הוא ועל כן אינו בכלל ירושה בעכו"ם.

ובאמת נלע"ד שאף אם נימא כהגדר הנ"ל שהוא למפרע ממש, מ"מ לא קשיא מהגמ' קידושין הנ"ל, דהנה לשון הגמרא דלמא ישראל מומר שאני, וצ"ע מדוע זה רק בגדר דלמא, והרי ברור הוא שכך הדין, שישראל מומר כן יורש את אביו לכל דבר וענין. אלא הביאור הוא, שאכן כאן שאני מכל ישראל מומר, דהכא אכן ה"י עשיו בגדר ישראל כל זמן שעדיין לא התברר שהוא יצא מזרע אברהם, והיות ורק עשיו הוא זה שבחר להוציא עצמו מזרע אברהם, אף זה נפעל למפרע, מ"מ זה שאני מעכו"ם שה"י עכו"ם ולא ה"י ראוי להיות בגדר ישראל, ודלמא הכא שאני, שה"י במצב כזה שה"י ראוי להיות ישראל, ושעת הירושה היתה בזמן שעדיין לא התגלה שהוא אינו בכלל זרע אברהם, ודלמא שאני בזה ואין ראיה לעכו"ם מעיקרו מאז ומעולם, ודו"ק.

ובאופן שלישי י"ל, שמהגמרא בסנהדרין אין מקום להקשות מהמבואר בגמרא קידושין, דהרי התם בסנהדרין ישנם ב' תירוצים, ולתי' קמא התם, שענין המילה היא מצוה שלא חזרה ונשנית בהר סיני אלא לצורך דבר שהתחדש בה שדוחה שבת. הנה לפי זה אין מקום לבקשות שיה"י דין מילה אצל הגויים, וממלא אין מקום לק' מזרע עשיו וישמעאל וכולם בכלל זה, ורק לתי' בתרא התם הקשו מזרע ישמעאל וזרע עשיו. ואשר לפי"ז י"ל שהסוגיא דקידושין היא לפי תי' קמא דסנהדרין. ואילו ברמב"ם אי אפשר ליישב כן, שהרי נקט כתי' בתרא, ודו"ק. ועוד יש להאריך בכל זה, וחזון למועד.

(מהרה"ג החו"ב בעל וברך דוד שליט"א)

(ה) פשר הכתוב "ידע אונן כי לא לו יהיה הזרע"

וַיֹּאמֶר יְהוָה לְאוֹנָן בֶּאֱלֹאֶשֶׁת אַחִיךָ וַיְבִיֵם אֹתָהּ וַהֲקִים זֶרַע לְאַחִיךָ. וַיֵּדַע אוֹנָן כִּי לֹא לוֹ יִהְיֶה הַזֶּרַע וַהֲיָה אִם בָּא אֶל אִשְׁתּוֹ אַחִיו וְשָׁחַת אֶרְצָה לְבִלְתִּי נָתַן זֶרַע לְאַחִיו (לח, ח-ט)

הנה על פי הפשט כמעט אין שום הבנה איזה דבר ידע אונן שכל כך חשש מפניו, עד כדי כך שלא רצה

שמרן זיע"א לא דיבר על דין זרע אלא על קיום הברית וההבטחה שנאמרה לאברהם. והן אמת שההבטחה והברית צריכה להיות עם זרעו של אברהם בלבד, מ"מ לא זה ה' הנידון של מרן זיע"א, ממתי חלה דין ההפקעה של זרע אברהם אצל בני ישמעאל ובני קטורה כמבואר בלשונו וכפי שהכרחנו לעיל.

ואיך שלא יהי' הביאור בדברי מרן זיע"א, הרי ברור שאף שישמעאל הופקע מלהיות זרע אברהם, זה ברור שלא נעשה למפרע משעת לידתו, אלא רק משעה שנאמר כי ביצחק יקרא לך זרע, או משעה שנולד יצחק כפי שהתבאר לעיל, אך אין זה למפרע ממש משעת לידתו של ישמעאל. [וואף שיש לומדים כן, אך בדברי מרן זיע"א לא מוזכר דבר זה. ובפרט לא בדברי הגר"ח. ואכן מהרמב"ן לעיל הבאנו שכך משמע מדבריו שמעולם לא ה"י זרע יצחק, והיינו שהופקע למפרע].

ברם גם לשיטה זו שלא ה"י זרע אברהם בשעה שנאמר כי ביצחק יקרא לך זרע למפרע משעת לידה, מ"מ לא קשיא כלל מענין העקידה הנ"ל, שהרי שם הנידון לבנך ולא לזרעך, וברור שאין מי שיאמר שאין ישמעאל בנו של אברהם אביו במציאות האמיתית, והרי נאמר להדיא אלא תולדות ישמעאל בן אברהם, והרי ברור שהוא בנו במציאות, ואם השי"ת אומר לו קח את בנך, שפיר יש מקום לומר שזה בנו ישמעאל, אף אם לא ה"י בגדר זרע אברהם. ואדרבא הכא יש מקום יותר לומר שכוונת השי"ת היא לישמעאל ולא ליצחק, שהרי כבר נאמר לו כי ביצחק יקרא לך זרע ולא בישמעאל, ואם כן אם עתה מצווה להקריב את בנו, בדואי זה אינו יצחק, אחרת אין יתקיים מה שנאמר כי ביצחק יקרא לך זרע, ומוכרח שהוא מכווין לבנו ישמעאל שנמי נקרא בנו אך לא זרעו, ודו"ק.

ט. והנה שם העיר על המבואר בשיעורי הגרמ"ס שליט"א הנ"ל, שהקשה על דברי הרמב"ם הלכות מלכים הנ"ל, שעשיו הופקע מלהיות זרע אברהם וכו', מסוגיא מפורשת בקידושין י"ח המבואר שם שעשיו הוא בגדר ישראל מומר ועל כן בכלל ירושה ואין רא"י שגוי יורש את אביו. והעיר שם במלאכת מחשבת, מדוע הקשה זאת רק על הרמב"ם ולא על סתירת הסוגיות מהא דמבואר בסנהדרין נ"ט ב', ונודים ל"א, אשר ילפינן מקרא דכי ביצחק יקרא לך זרע, ודרשינו ולא כל יצחק למעוטי את עשיו, ואם כן שוב אינו בכלל ישראל מומר הוא.

ותחילה לא ייחסתי לזה חשיבות, שהרי בין כך זה רק כתבי תלמידים ומניין לן שאכן הקשה זאת רק על הרמב"ם. ברם לאחר העיון נראה ליישב בכמה אנפי מדוע השאלה היא רק על דברי הרמב"ם בלבד.

ותחילה י"ל, שהרי המעיין בדברי הגמרא בסנהדרין נ"ט ב', הרי שם להדיא לשון הגמרא הוא רק שבני עשיו לאו בכלל חיוב מילה מקרא דכי ביצחק וכו', הרי שלא נאמר זאת על עשיו ממש אלא רק על בני עשיו שהם אינם בכלל זרע אברהם. וכן תוכן דברי הגמרא בנדרים הוא נידון על הזמן הזה כשאדם נודר, והוא נידון על זרע ובני עשיו ולא על עשיו ממש, אף שהתם אכן לשון הגמרא במיעוט הוא בלשון עשיו ולא בני עשיו. ומה שאין כן הוא בלשון הרמב"ם שדיבר עליו הגר"ח זיע"א, ששם נאמר להדיא שהנידון על עשיו עצמו שהוא אינו בכלל זרע אברהם, ועל זה כתב הגר"ח את ביאורו וכו'.

הרמב"ן כאן, ולא קראו לבניהם על שם מאורעותיו של המת.

וגם אם נתעקש שביבום של אשת האח ממש כן היה נהוג כך, מ"מ ודאי לא די בזה ליישב את הענין, כי לא מסתבר שער ואונן חששו כל כך מפני דבר קל וקטן כזה, שהוא מנהג בעלמא (ואין ספק שבניו של יהודה שהיו גם נכדיו של יעקב אבינו אף שהיו עדיין נערים מ"מ היו אנשים גדולים מאוד, וגם החטאים שלהם היו חטאים של אנשים גדולים, שאין לנו השגה בהם), ומה גם שמצאנו בזמננו הרבה אנשים שלא נקראו על שם המאורעות של הוריהם אלא על שם עצמם או על שם דבר שהיה בימיהם, כמו פלג כי בימיו נפלגה הארץ ויקטן שהקטין את עצמו כמ"ש במדרש, ופרץ על שם שפרץ ראשון, וזרח על שם השני, ויעקב על שם שידו אוחזת בעקב עשו, ועוד, ולכן ודאי וברור שלא זהו פשר הדברים.

וגם לשון הכתוב "וידע אונן כי לא לו יהיה הזרע" לא מתפרש כלל על ענין קריאת השם, אלא כפשוטו שאונן ראה שהזרע לא יהיה שלו, וצ"ב איך ובמה ולמה לא יהיה הזרע שלו, בשעה שהוא המולידו והוא המגדלו ולא אחר, וכן צ"ב מה היא כוונת התרגום במה שכתב "ארי לא על שמיה מתקרי זרעא".

ובמאמרי לפ' כי תצא תש"פ הארכתי בס"ד לבאר שהפירוש הפשוט של מה שכתוב בתורה במצות יבום "והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת" הוא שהבנים הם "שמו" של האדם כמ"ש בישעיה (נו ה) "וְנִתְּנָתִי לָהֶם בְּבֵיתִי וּבְחֹמֹתַי יָד וְשֵׁם טוֹב מִבְּנֵי וּמִבְּנוֹת שֵׁם עוֹלָם אֶתֶן לוֹ אֲשֶׁר לֹא יִכָּרֵת", וביבום, הבן הנולד לא נחשב כבנו ו"שמו" של האח החי אלא כבנו ו"שמו" של האח המת, ועל ידי זה לא ימחה "שמו" של המת מישראל, וזה הוא ממש עומק פשוטו של מקרא, כי זו הוראת המילים "על שם" בלשון התנ"ך בכל מקום, כמו שאמר יעקב ליוסף "וְעֵתָה שְׁנֵי בְנֵיךָ הַנּוֹלָדִים לָךְ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם עַד בְּאֵי אֶלְיָךְ מִצְרַיִם לִי הֵם אֲפָרַיִם וּמְנַשֶּׁה כְּרֹאבוֹן וְשִׁמְעוֹן יְהִיוּ לִי. וּמִזֶּלְדָתְךָ אֲשֶׁר הוֹלֵדְתָּ אַחֲרֵיהֶם לָךְ יְהִיוּ עַל שֵׁם אַחֵיהֶם יִקְרְאוּ בְּנֵי חַלְתֵּם", שהכוונה שאפרים ומנשה נחשבים בנים 'שלי' כמו שראובן ושמעון הם בנים שלי, וכמו שאמר "הַמְּלֶאכֶה הַגָּאֵל אֶתִּי מִכָּל רָע יִבְרַךְ אֶת הַנְּעָרִים וַיִּקְרָא בָהֶם שְׁמֵי וְשֵׁם אֲבֹתָי אֲבָרְהָם וַיִּצְחָק", דהיינו שיהיה נחשב כאילו הם בניו.

וכן מצינו בכמה מקומות בחז"ל ש"על שם" היינו שהוא נחשב כבנו, כמו בנדרים ל"א ע"א "וישראל מי נפיק מכלל בני נח כיון דאיקדש אברהם איתקרו על שמיה", ובסנהדרין י"ט ע"ב "וכי מיכל ילדה והלא מירב ילדה מירב ילדה ומיכל גידלה לפיכך נקראו על שמה, ללמדך שכל המגדל יתום בתוך ביתו מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו", וכן "ותקראנה לו השכנות שם לאמר יולד בן לנעמי וכי נעמי ילדה והלא רות ילדה אלא רות ילדה ונעמי גידלה לפיכך נקרא על

להוליד בנים כלל, וחז"ל אמרו כן גם על אחיו הגדול ער, אם משום שהבן יקרא על שם המת מה אכפת לו בזה, וגם על פי דינא דגמרא א"צ לקרוא לבן כשם המת, ובודאי גם אז לא נהגו כן, וכמו שהאריך הרמב"ן כאן, ובתרגום אונקלוס כתב "וידע אונן ארי לא על שמיה מקרי זרעא", ובת"י כתב: "וידע אונן ארום לא על שמיה אקרון בנין והוה כד עליל לות אנתתה דאחוי הוה מחבל עובדוי על ארעא דלא למקמא בנין על שמיה דאחוי", ולכאורה משמע קצת שלא רצה לקראו על שם המת (כמו הפירוש שדחה הרמב"ן), אך זה אינו, כי א"כ אין שום הבנה למילים "לא על שמיה מתקרי זרעא", שפשוט המילים משמע שרצה לקרוא לבן על שם עצמו, וזה לא יתכן, כי לא מצאנו בתורה אף אחד שקרא את שם בנו כשמו, ומדוע שירצו ער ואונן דבר כזה.

ועל דרך הפשט לכאורה היה מקום לומר שלקראו לבן "על שמו" אין הכוונה לקרוא ממש את אותו השם שיש לו, אלא על שם מאורעותיו ועניניו, שהרי הדורות הקדמונים היו קוראים לבניהם על שם המאורע, כמ"ש בב"ר פל"ז ז': "רבי יוסי אומר הראשונים על ידי שהיו מכירים את ייחוסיהם היו מוציאים שמן לשם המאורע אבל אנו שאין אנו מכירים את ייחוסינו אנו מוציאים לשם אבותינו, רשב"ג אומר הראשונים על ידי שהיו משתמשין ברוח הקודש היו מוציאים לשם המאורע אבל אנו שאין אנו משתמשין ברוח הקודש אנו מוציאים לשם אבותינו", וא"כ י"ל ש"על שמו" היינו על שם מאורעותיו, וכמו שמצינו בסוטה ל"ו ע"ב שכל עשרת בניו של בנימין נקראו על שם יוסף, אף שקראו להם שמות אחרים לגמרי, אך הכוונה היא שכולם נקראו על שם המאורעות שקרו ליוסף, בלע שנבלע בין האומות ובכר בכור לאמו היה וכו' [וכן במאמרי לפרשת כי תצא תש"פ הראיתי שכל מקום בתנ"ך שכתוב שנקרא "על שם" אין הכוונה שנקרא באותו שם ממש אלא שנקרא בשם הרומז לזה שקראו על שמו, כמו שמר על שם שומרון, פורים על שם הפור, חות יאיר על שם יאיר, יד אבשלום ע"ש אבשלום, ועוד].

וכן ראינו בהרבה שמות בתורה שנקראו על שם המאורע שהיה להוריהם, כמו קין על שם קניתי איש את ה', שת כי שת לי אלקים זרע אחר, יצחק על שם כי השומע יצחק לי, ראובן כי ראה ה' בעיני, שמעון שמע ה' כי שנואה אנכי, לוי הפעם ילוה אישי אלי, וכן כל שמות השבטים, וא"כ אולי יש לפרש שלפי מנהגם היה צריך לקרוא לבן על שם המאורעות של האח המת, אך אונן רצה לקרוא לבן על שם המאורעות של עצמו.

אכן גם זה אינו נכון, כי לא נראה כלל שהיה מנהג לקרוא לבן על שם האח המת, כי גם אצל יהודה ותמר ובוועז ורות היה כעין הקמת השם של היבום כמפורש במגילת רות "להקים שם המת על נחלתו", וכמ"ש

הגר"א) ביאר שהכוונה שהבנים של שפחתם יחשבו כבנים שלהם, וכתב שהוא כעין רזא דיבום.

וז"ל הגר"א שם: "וזהו שנאמר בא נא אל שפחתי אולי אבנה ממנה, הנה אמתי בלהה בא אליה ותלד על ברכי ואבנה גם אנכי ממנה, שלא זכיתי להבנות, וכן הוא באשה הגשמי שע"י שפחתה שתלד והתפשטות רוח שפחתה בולד יכולה להתפשט רוחא דילה ג"כ בולד ע"י שמגדלת אותו, ועל ידה ילדה ורח דילה קרובה לגברתה והיא משתעבדת תחותה, וכן הוא ברזא דיבום דאחיו, דע"י שהוא קרוב לו הוא מתבנה על ידו, דכמו שהגופות מתקרבין באחיה כן הוא בנשמות יותר, ולכן באחיו ובאשתו שהן הקרובים יותר מתבנה, וזה שנאמר ותלד על ברכי, ואף באחר אמרו כל המגדל בן חבירו כאילו ילדו, והוא ג"כ שמתפשט רוחו בתוכו ע"י התקרבותו לו". עכ"ל.

"ממדבר מתנה" - עיונים בפרשה (מהרה"ג רבי בניהו כהן שליט"א)

(ו) בענין היתר מלאכה וגדרי הסעודות בימי החנוכה

א איתא בשולחן ערוך (או"ח תרע, א): "בכ"ה בכסליו מתחילין שמונת ימי חנוכה ואסורים בהספד ותענית, אבל מותרין בעשיית מלאכה; ונוהגות הנשים שלא לעשות מלאכה בעוד שהנרות דולקות, ויש מי שאומר שאין להקל להם". ויש לעיין מהי הגדרת ימים אלו, שמצד אחד ימים אלו נקראים ימי הלל והודאה, או ימי שמחה והלל כמבואר ברמב"ם (חנוכה ג, ג), ומאידך גיסא אין בהם איסור מלאכה, וצריך עיון מה השתנו ימים אלו שלא תיקנו בהם איסור מלאכה.

והנה הים של שלמה (ב"ק פרק ז סימן לז) כתב: "ואותן סעודות שעושים בימי חנוכה. נראה שהם סעודות מצוה. ולא כדברי מהר"ם (טור או"ח סימן תרע), שפסק שהן סעודות הרשות. דלהודות ולהלל נתקנו. ולא למשתה ושמחה. אלא כדברי הרמב"ם (חנוכה ג, ג) שהן ימי שמחה והלל. וכן נמצא במדכי ארוך (חידושי אנשי שם פסחים ד, א), דלהודות והלל נקבעו משום הנס. וימי משתה ושמחה נמי נקבעו, כדאיתא במגילת תענית. דקבעו יום טוב משום חנוכת המזבח. וכו'. והיינו טעמא, מאחר שהוא לפרסם מצוה, או הנס, כדי ליתן שבח והודיה למקום, נקרא מצוה. ק"ו ימי חנוכה, דניתנו לשבח והודיה, ולפרסם בהן הנס". והובאו דבריו בט"ז (שם ד). וצריך ביאור, שיוצא מדבריו שכל סעודת הודיה על נס נהפכת לסעודת מצוה, ואם כן אין זה בגלל ימי החנוכה, אלא אפילו אם יעשו כן בשאר ימות השנה, תהיה הסעודה סעודת מצוה. ונמצא שהים של שלמה הרכיב שני עניינים, את תקנת ימי החנוכה כימי הלל ושמחה, ואת ההודאה שנעשית בסעודה, וצריך ביאור מהו גדר הצירוף.

שמה", וכן אמרו שם על בתיה ויוסף ומשה, ע"ש, וממילא גם "יקום על שם אחיו המת" היינו שהבן הבכור שיוולד מהיבום יהיה נחשב כבנו של המת, ע"ש במאמר שהארכתי בזה.

וזהו שאמר התרגום כאן "וידע אונן ארי לא על שמה מתקרי זרעא", דהיינו שהבנים לא יחשבו בנים שלו כלל אלא של אחיו, וזהו שאמר הת"י "דלא למקמא בנין על שמה דאחוי".

ומה שאמר רבא ביבמות כ"ד ע"א "אע"ג דבכל התורה כולה אין מקרא יוצא מידי פשוטו הכא אתאי גזרה שוה אפיקתיה מפשטיה לגמרי", כתבתי שם שבהכרח אין כוונתו לפשט הלשון, דאדרבה פירושם של חז"ל מתאים מאוד עם פשט לשון הכתוב, אלא כוונתו לפשט של הבנת הדברים, כי גם אם זהו הפירוש מ"מ על פי הפשט אין שום הבנה איך ובמה ולמה יחשב הבכור כבנו של המת, הרי במציאות מי שהוליד אותו הוא היבם ולא המת, א"כ על פי הפשט א"א להבין איך מתקיים הכתוב "והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת", אלא דבר זה הוא סוד מסודות התורה כמ"ש הרמב"ן כאן, וכוונתו למה שכתבו המקובלים שנפשו של המת מתגלגלת בנפש הבן הבכור (ובאמת ע"פ הפשט א"א להבין גם את מה שאמר יעקב שאפרים ומנשה הם בנים שלו ולא של יוסף, אך רבא דיבר רק על מה שנוגע להלכה).

ובאמת המעיין במימרא דסוטה ל"ו ע"ב הנ"ל יראה שמה שנקראו בניו של בנימין על שם יוסף לא היה זה קריאת שם בעלמא, אלא שלפי האמת גם המה היו מזרעו של יוסף, וז"ל הגמרא שם:

"תניא היה ראוי יוסף לצאת ממנו י"ב שבטים כדרך שיצאו מיעקב אביו שנאמר אלה תולדות יעקב יוסף, אלא שיצא שכבת זרעו מבין ציפורני ידיו, ואעפ"כ יצאו מבנימין אחיו, וכולן נקראו על שמו שנאמר ובני בנימין בלע ובכר ואשבל וגו' בלע שנבלע בין האומות ובכר בכור לאמו היה ואשבל ששבאו אל גרא שגר באכסניות ונעמן שנעים ביותר אחי וראש אחי הוא וראשי הוא מופים וחופים הוא לא ראה בחופתי ואני לא ראיתי בחופתי וארד שירד לבין אומות העולם א"ד וארד שפניו דומין לוורד".

הרי לנו שעשרת בניו של בנימין היו הנשמות של י' הטיפות שיצאו מיוסף, וכולם נולדו ע"י אחיו בנימין, והוא קצת כעין מה שביבום האדם מוליד בנים הנחשבים של אחיו.

וכן מצאנו עוד דבר בתורה שהוא כעין זה, במה שאמרה שרה (לעיל טז, ב) "הנה נא עצרני ה' מלדת בא נא אל שפחתי אולי אבנה ממנה", וכן אמרה רחל (לעיל ל, ב) "הנה אמתי בלהה בא אליה ותלד על ברכי ואבנה גם אנכי ממנה", וע"פ הפשט הכוונה שרצו להפקד בבנים בזכות שהכניסו צרה לביתם, אך בביאור הגר"א על תיקו"ז ק"ו ע"ב (הובא בחומש

ג. והנראה שהנה מצינו בגמרא (סוכה נו, ב): "תנו רבנן מעשה במרים בת בילגה שהמירה דתה, והלכה ונשאת לסרדיוט אחד ממלכי יוונים. כשנכנסו יוונים להיכל היתה מבעטת בסנדלה על גבי המזבח, ואמרה לוקוס לוקוס, עד מתי אתה מכלה ממונן של ישראל ואי אתה עומד עליהם בשעת הדחק [ובתוספתא (סוכה ד, כח) איתא: "החרבת ממונן של ישראל ולא עמדת להם בעת צרתם"]". ולכאורה קשה מפני מה דוקא המזבח עורר את כעסה של מרים, והלא כל בית המקדש היה דבר יקר מאוד, ואם כן היה עליה להתרעם כנגד כל כלי המקדש.

וצריך לומר על פי דברי הגמרא (ברכות נה, א; חגיגה כז, א, מנחות צז, א): "בזמן שבית המקדש קיים מזבח מכפר על אדם, עכשיו שלחנו של אדם מכפר עליו". וכוונת הגמרא היא שאדם שאוכל בקדושה ובטהרה נמצא שמקדש הוא בכך את עולם החומר, וזהו מעין עבודת בית המקדש, שתכלית הקרבנות היא לקרב את התחתונים לעליונים [כדברי הרמב"ן (ויקרא א, ט) וביתר אריכות ברבינו בחיי שם]. וזוהי גם כוונת הגמרא (יומא עא, א): "ואמר רבי ברכיה הרוצה לנסך יין על גבי המזבח ימלא גרונו של תלמידי חכמים יין". ועיקרי הדברים כבר נתבאר במסילת ישרים (ריש פרק כו).

ונמצא שעיקר תרעומת היוונים היתה על המזבח שהוא משלב בין העליונים לתחתונים, אמנם כיון שהם הבינו שהכוח הרוחני שמשפיע על ישראל טמון בהדלקת הנרות, שזהו רומז על התורה, כמאמר הגמרא (ב"ב כה, ב): "הרוצה להחכים ידרים", על כן הם טימאו את כל השמנים שהיו במקדש, כדי שלא יוכלו ישראל להדליק את המנורה בטהרה [אף שמצד עיקר הדין טומאה הותרה בציבור, כמו שהאריכו האחרונים (שבת כא, ב), אך מטרת היוונים היתה לבטל את הטהרה שבהדלקה].

ד. אמנם כשזכו ישראל וניצחו את היוונים, חזרה השכינה למקדש, ואז חזר החיבור בין העולמות העליונים לתחתונים. בשביל אותו נס תיקנו חכמים הדלקת נרות לזכר הנס, ובאותה הדלקה נחלקו בית שמאי ובית הלל, האם גם בה יש ענין לרמוז את ביטול הקרבנות או שעדיף להתמקד על ניצחון ישראל במלחמה. בית שמאי סברו שהמלחמה במנורה ובמזבח היא אותה מלחמה ונובעת משורש אחד, ממילא סברו בית שמאי שכדי להראות את טעותם של יון מוטב להדליק כסדר פרי החג, שהם כנגד אומות העולם שמתמעטים והולכים. אמנם בית הלל סברו שההדלקה היא לזכר הניצחון וגדולת ישראל, ועל כן אין צריך לרמוז בזה את אומות העולם.

לפי זה מובנים היטב דברי הרמב"ן. אהרן הכהן חלשה דעתו על כך שהנשיאים הצליחו ליצור יום טוב לבני שבטם באמצע השנה, ולא זו בלבד אלא שהצליחו להקריב קרבנות שבזמן רגיל אינם קרבים,

וביותר קשה כן על דברי הרמ"א (שם, סעיף ב) שכתב: "ונוהגין לומר זמירות ושבחות בסעודות שמרבים בהם, ואז היו סעודת מצוה". וצריך ביאור כיצד צירוף דברי הזמירות הופך את הסעודה לסעודת מצוה. כלומר, מהו הקשר שבין ימי החנוכה לבין הזמירות, שצירוף שניהם גורם לסעודה להיות סעודת מצוה.

ב. וידועים דברי הרמב"ן (במדבר ח, ב) שהקשה על דברי רש"י שכתב שחלשה דעתו של אהרן על שלא נמנה לא הוא ולא שבטו בחנוכת המזבח [ולכאורה קשה למה באמת לא התנדב אהרן בזמן חנוכת המשכן, ואפשר ליישב על פי דברי השפתי כהן (לרבי מרדכי כהן, מגורי האר"י, פרשת חקת) שכתב: "שמעתי שכשאמר הקב"ה למשה דבר נא באוזני העם וישאלו איש מאת רעהו וגו' ולא נאמר זה אלא לישראל שהוא להם חלף עבודתם, אבל שבט לוי שלא היו בעבודה לא הותר להם והוא גזל בידם כי אחת משבע מצוות בני נח הוא הגזל ולזה שבט לוי לא הקריבו קרבנות עם הנשיאים שלא היה להם קערת כסף מזרק כסף כף אחת עשרה זהב והם כולם עניים מחזרין על הגרנות ושום אחד מבני לוי לא פשט יד לא בביזת הים ולא שאלו ממצרים"]], ועל כן ניחמו הקב"ה בהדלקת המנורה, שהרי היה יכול הקב"ה לנחמו בעבודת בית המקדש שבכל יום ויום ובעבודת יום הכיפורים. ועל כן כתב: "אבל ענין ההגדה הזו לדרוש רמז מן הפרשה על חנכה של נרות שהיתה בבית שני על ידי אהרן ובניו, רצוני לומר חשמונאי כהן גדול ובניו. ובלשון הזה מצאתיה במגלת סתרים לרבינו נסים שהזכיר האגדה הזו ואמר, ראיתי במדרש כיון שהקריבו שנים עשר שבטים ולא הקריב שבט לוי וכו', אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה דבר אל אהרן ואמרת אליו, יש חנכה אחרת שיש בה הדלקת הנרות ואני עושה בה לישראל על ידי בניך נסים ותשועה וחנכה שקרויה על שמם, והיא חנכת בני חשמונאי, ולפיכך הסמיך פרשה זו לפרשת חנכת המזבח עכ"ל". ועדיין דברי הרמב"ן צריכים ביאור מה היתה חלישות הדעת, ומה היתה הנחמה שניחמו הקב"ה.

עוד יש לדקדק שהנה בגמרא (שבת כא, ב) נחלקו בית שמאי ובית הלל בסדר הדלת הנרות למנהג המהדרין, האם פוחת והולך או מוסיף והולך. ובשיטת בית שמאי שנקטו שהסדר הוא פוחת והולך, מבואר בגמרא שטעם הדבר הוא: "כנגד פרי החג", כלומר שכשם שפרי החג מתמעטים והולכים שביום הראשון מקריבים שלושה עשר, וביום השני שנים עשר, וכן הלאה, עד שביום השביעי מקריבים שבעה פרים, כך צריך להיות הסדר בנרות חנוכה. וצריך ביאור מה השייכות והדמיון בין פרי החג לבין נרות חנוכה [ודברי החתם סופר (על אתר) שכתב שבית שמאי ראו לעיקר את מפלת השונאים, ובית הלל ראו לעיקר את עלייתן של ישראל, עדיין צריכים תוספת ביאור].

והשתא אתי שפיר דברי הרמ"א, שכיון שמבואר במשנה (אבות ג, ג): "שלשה שאכלו על שלחן אחד ואמרו עליו דברי תורה כאילו אכלו משלחנו של מקום ברוך הוא שנאמר (יחזקאל מא, כב) וידבר אלי זה השלחן אשר לפני ה'", נמצא שעל ידי אמירת דברי תורה חוזרים לאותו מצב שהיה בנס חנוכה שחזרה השכינה לישראל על ידי מעשה התחתונים, ולפיכך נקראת אותה סעודה סעודת מצוה. והיינו שבשאר ימות השנה אף אם אומרים דברי תורה אין הסעודה נהפכת לסעודת מצוה, ורק בחנוכה שבו נקודת הנס היתה על ידי מעשה התחתונים שבזכותו חזרה השכינה, בזה אומרים שצירוף מעלת הימים המורים על ענין זה בייחוד, עם אמירת דברי התורה הופכת את הסעודה לסעודת מצוה [ואולי אפשר להליץ כן גם בדברי הים של שלמה].

מהגאון בעל "גינת אגוז" שליט"א

ז) ליווי יעקב את יוסף בלכתו לאחיו

ויאמר לו לך נא ראה את שלום אחיך וגו' וישלחהו מעמק חברון ויבא שכמה (לז, יב)

פירש החזקוני, וישלחהו מעמק חברון, העיר יושבת בהר ויעקב ליווהו עד העמק, וכן אמרו רבותינו (ב"ר צד, ד) שליוהו יעקב ליוסף, והיו עסוקין בפרשת עגלה ערופה, ומשם שלחו. עכ"ל.

וכן פירש להלן פרשת ויגש עה"פ "וירא את העגלות אשר שלח יוסף" (מה, יז) וז"ל, פירש רש"י סימן מסר לו במה היה עוסק כשפירש ממנו, בפרשת עגלה ערופה, וא"ת מה סימן הוא זה, אלא אביו ליוהו, כדאמרינן "וישלחהו מעמק חברון" – "ואלוייה", אמר לו יוסף לאביו חזור בך, אמר לו בנו גדולה לווה, שעתידה פרשת עגלה ערופה שנוספה בתורה דכתיב בה (דברים כא, ז) "ידינו לא שפכה את הדם" וכי תעלה על דעתך

וכמו שכתב רש"י (שיר השירים ה, א) על הפסוק שם באתי לגני וכו' אכלתי יערי עם דבשי: "באתי לגני בימי חנוכת הבית. וכו'. על שם הקטורת שהקטירו קטורת יחיד הנשיאים על מזבח החיצון ונתקבלה, והוא דבר שאינו נוהג לדורות. ועל כן נאמר אכלתי יערי עם דבשי. יש דבש שהוא גדל בקנים וכו'. ומוצצין הדבש ומשליכין העץ, ואני מרוב חיבה אכלתי יערי עם דבשי, אכלתי הקנה עם הדבש, את שאינו ראוי עם הראוי. קטורת נדבה וכן שעירי חטאת שהקריבו הנשיאים. ואין חטאת קרבה נדבה ואני קיבלתי בו ביום".

כנגד אותה חלישות הדעת ניחמו הקב"ה שגם בני חשמונאי שיהיו מבני בניו יצליחו על ידי נדבת ליבם ומסירות נפשם ליצור ימי קדושה בתוך ימי החול הרגילים, וזהו ימי החנוכה.

והנה איתא במדרש (תנחומא תזריע סימן ה): "מעשה ששאל טורנוסרופוס הרשע את רבי עקיבא איזו מעשים נאים של הקדוש ברוך הוא או של בשר ודם. א"ל של בשר ודם נאים. וכו'. הביא לו ר"ע שבליים וגלוסקאות א"ל אלו מעשה הקדוש ברוך הוא ואלו מעשה ידי אדם. א"ל אין אלו נאים יותר מן השבליים". ומבואר בדברי רבי עקיבא שיש לאדם שותפות במעשה בראשית, וזהו רצון הבורא שהאדם יהיה שותף במעשה בראשית.

אך מאידך, כדי שהאדם לא יבוא לשכוח את חלקו של השותף השני ביצירה, ויחשוב לעצמו שכוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה (דברים ח, יז). צריך האדם לשבות מכל יצירה אחת לשבוע, ועל ידי כך מושרשת בתוכו, שבורא העולם הינו ה'. ואולי אפשר לבאר בזה את מאמר הגמרא (שבת קיט, ב): "כל המתפלל בערב שבת ואומר ויכלו מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית שנאמר ויכלו אל תקרי ויכלו אלא ויכלו". מפני שאדם האומר ויכלו בערב שבת, מכיר בעובדה שכל עשייתו במהלך השבוע הינה רק בשותפות להקב"ה.

אמנם בימי החנוכה שבהם מסירות נפשם של החשמונאים ומלחמותיהם עם היוונים גרמו לחזרת העבודה לישראל, אין חשש שמא ישכח האדם מהבורא, שהרי כל מעשי החשמונאים היו בשביל כבוד שמים, על כן בימים אלו אין איסור לעשות מלאכה.

והנה הרמב"ם פיי"ד מה' אבל הי"ג כ' וז"ל,
 [והובא באהבת חסד הי"ג פרק ב בהגהה] ובי"ד
 היו מתקנין שלוחין ללות אדם העובר ממקום
 למקום, ואם נתעצלו בדבר זה, מעלה עליהם
 הכתוב כאלו שפכו דמין, אפילו המלוה חבירו
 ארבע ומות בעיר יש לו שכר מרובה, וכמה הוא
 שעיוור הלוייה שחייב אדם בה, הרב לתלמיד עד
 עיבורה של עיר (היינו שבעים אמה ושיריים
 מבית החיצון של העיר) והאיש לחבירו עד תחום
 שבת והתלמיד לרב עד פרסה ואם היה רבו
 מובהק עד שלוש פרסאות עכ"ל, ומקורו בסוגיא
 דסוטה מו, ב.

ולפיי"ז דיש שיעור למצוות הליווי, היה מקום
 לומר דבאמת ליווהו יעקב ליוסף, כפי שכתבו
 הראשונים, אלא דמש"כ הזוהר שהלך בלא לוייה,
 היינו שלא ליווהו כל השיעור לפי הנצרך אצלו.

אכן יש להוכיח דאחר שליוה ד' אמות שוב אינו
 בכלל סכנה, דאמרי' בסוגיא שם, א"ר יהודה
 אמר רב המלוה את חבירו ארבע אמות בעיר אינו
 ניזוק [אותו היוצא לדרך, רש"י], ע"כ, הרי דסגי
 להנצל מסכנה בליווי ד' אמות, והלווי היתר מזה
 הוא לכבודו, וכמבואר בסמ"ע הו"מ (סו"ס תכז)
 בשן הדרכי משה שהביא מילקוט מהרר"ש
 דהאידינא אין נוהגין ללות תלמיד לרבו עד פרסה,
 משום דבזמן הזה מוחלין על כבודם. ויש לילך
 עמו או עם חבירו עד לפני דער בעיר או לכה"פ
 ארבע אמות, עכ"ל, וכיון שליוה יעקב את יוסף,
 ויתא מזה מחל יוסף כמו שהביאו הלשון " אמר
 לו יוסף לאביו חזור בד", א"כ לא יהני לך חילוק
 זה בשיעור הליווי שליוה יעקב את יוסף.

והנה האהבת חסד (שם) כתב דבגמרא שם משמע
 דאסור להאורח למחול על מצות לוייה, עיקר
 לוייה, דהיינו שלא ילוו אותו כלל, משא"כ
 לשיעורין הללו, וסמך לדבר זה, ממה דאיתא שם

שסנהדרין הורגין, אלא שפרנוהו בלא מזון ובלא
 לוייה, וסימן בחון הוא, שלא היה יודע בו אלא
 אביו והוא, עכ"ל. [היינו דעצם הלימוד עם יעקב
 עם יעקב יתכן שידעו עוד בני אדם מלבדם]
 וכעיי"ז איתא בדעת זקנים מבעלי התוס' שם פ'
 ויגש.

וכן לעיל פרשת וישלח עה"פ (לב, לג) "על כן לא
 יאכלו בני ישראל את גיד הנשה" כתב וז"ל, בדין
 הוא שיש לקנוס ולענוש בני ישראל מאכילת גיד
 הנשה, שהניחו את אביהם הולך יחידי כדכתיב
 "ויותר יעקב לבדו", והן היו גיבורים והיה להם
 להמתין אביהם ולסייעו אם יצרך, והם לא עשו
 לו לוייה והוזק על ידם, ומכאן ואילך יהיה להם
 לזכר, ויהיו זריזים במצות לוייה, ולכך לוייה יעקב
 את יוסף עכ"ל.

וכדבריו שיעקב ליוה את יוסף כל כתב בעל
 הטורים כאן עה"פ וישלחהו, מעמק חברון, ליווה
 עד חברון, אמר לו אבא חזור בקי א"ל כתיב
 "ידינו לא שפכה את הדם הזה", שלא פטרנוהו
 בלא לוייה, ובזה נפטר ממנו (בי"ר צג, ד) ומתוך כך
 זוכרו, והיינו דכתיב "וירא את העגלות אשר שלח
 את יוסף", וזהו שאמרו (ברכות לא) אל יפטר
 מחבירו אלא מתוך דבר הלכה שמתוך כך זוכרו.
 עכ"ל.

הרי מהנדך רבוותא ומקורם מן המדרש שליוה
 יעקב את יוסף.

וצ"ע מהא דאיתא בזוהר (ויגש דף רי ע"ב) וז"ל,
 תא חזי יוסף כד מאביו, בלא לוייה ובלא אכילה
 אשתדר, והוה מאי דהוה, וכדאמר יעקב "טרוף
 טורף יוסף" אמר "כי ארד בני שאלה" דאנא
 גרימנא ליה, ע"כ, מפורש שיעקב לא ליווה את
 יוסף, ומשמע גם דסבר דמשום הכי באה לו
 הצרה הזאת מהאי טעמא, ודלא כמש"כ
 הראשונים שיעקב ליוה את יוסף.

ד' אמות גם בעיר, הרי כוונתו ודעתו להצילו בדרך, ומחשבתו ורצונו מהני ליה לתבירו דכל הדרך להצילו, על דרך רצון יראיו יעשה, או שמלאכיו של המלוה גומרים מחשבתו ורצונו לילך במקומו עם המתלוה ולהצילו מהיזק, עכ"ל. אשר לפי דבריו, הלא הדבר תלוי במחשבתו וכוונתו של המלוה, וכיון שיעקב היה סבור שיוסף ולך רק לשכם, ולשם היה דעתו בליווי, על כס לא הועיל לו על הלכתו לדותן.

ולפי"ז אתי שפיר דאכן כפי שכתבו הראשונים, ליוה יעקב את יוסף, אולם בהליכה לדותן היה יוסף בלא ליוה, כמו שכתב הזוהר.

(ח) **כי גנוב גנבתי – בני ישמעאל נתברכו בגניבה**

כי גנב גנבתי מארץ העברים (מ, טו)

במכילתא פרשת יתרו (מסכתא דבחדש פרשה ה) איתא, שכאשר נגלה הקב"ה לאומות העולם קודם מתן תורה, ושאלם אם רצונם לקבל את התורה, נגלה על בני ישמעאל, אמר להם מקבלים אתם עליכם את האלא דלפי"ז עדיין לא פירשנו מה שישמעאל אמרותורה, אמרו לו, מה כתוב בה, אמר להם, אל תגנוב, אמרו לו בזו הברכה נתברך אבינו דכתיב "והוא יהיה פרא אדם" וכתוב "כי גנוב גנבתי". ע"כ. וצ"ע, מה ראייה היא מקרא דידן שישמעאל גנבים הם, דלכאורה השבטים הם המה אשר גנבו את יוסף ומכרוהו לישמעאלים, ואילו הישמעאלים רק קנו אותו מהשבטים.

ובאילה"ש עמד בלישנא דקרא, דאי נימא דהכונה גנוב גנבתי ע"י אחיו, הרי גניבה זו היתה בארץ העברים ולא מארץ העברים, א"כ משמע דקאי על הישמעאלים, אולם הם קנו אותו ולא גנבוהו. [וכי דאם האחים מכרו אותו בדוקא ליורדים למצרים י"ל דמשו"ה נקרא מארץ

בגמרא דרבינא אלויה לרבא בר יצחק ארבע אמות בעיר, ועל כרחך היינו משום דמחלו לו על היתר.

וכתב, ועוד היה נראה לו לומר, דמה שכתב הרמב"ם דבי"ד היו מתקנין שלוחין וכו' היינו בזמן שהדרכים אינם מסומנים, ואם יטעה יש סכנה מפני חיות ולסטים אבל במקומינו שהדרכים מיושבים וגם הם מסומנים, אין בכלל זה, ועיקר סברא זו למדתי מספר עיון יעקב, עיי"ש. (ושם ככתב דזהו הטעם שלא הביאו הטור ושאר פוסקים הלכות מצות ליווי אורחים) וסיים דמ"מ חלילה לפטור עצמו ממצות ליוה לגמרי.

והנה לפי טעם זה שהליווי כפי שיעורו אינו מחויב אלא במקום סכנה, י"ל דיעקב אבינו ליווה את יוסף כפי השיעור ד' אמות או עד שער העיר וכיו"ב, ולא המשך ליווי גדול, לפי שהיה סבור שאין כאן סכנה, אבל כיון שהאמת שהיה יוסף בסכנה מפני אחיו, היה נצרך לליווי יותר, ושלא יהא יחיד, אלא שיעקב אבינו לא עלתה כן על דעתו, ונחסר הליווי הנצרך ליוסף שם, וזה מש"כ הזוהר שהלך בלא ליוה.

עד י"ל בזה, דהנה עמד בפ"י נחלת יעקב (על רש"י פ' ויגש שהביא שהיה יוסף עוסק עם יעקב בעגלה ערופה כשפירש ממנו), בזה"ל, וקשה, מאחר שיעקב ליווה ליוסף, והא קיי"ל (שם) דאינו ניזוק באותה ליוה, א"כ היה לו (ליעקב) להשיג שלא טרפתו חיה רעה ולא נהרג. וי"ל כיון שבשעת הליוה היה הדעתו לילך רק לילך רק לשכם, ואח"כ הלך לדותן לא מהני ליה ליוה ראשונה, עכ"ד.

והביאור בזה נראה עפ"י המהרש"א (שם מה, ב) בביאור ענין הליווי ד' אמות בעיר, וז"ל, והוא ודאי דבר סגולתי שהמתלוה ניצל מהיזקא דמטא לידיה כדלקמן, והוא מבואר כיון שהתחיל ללותו

אשר חפי פירושים נמצא דכל עיקר "גניבתו" של יוסף נעשתה ע"י המדינים שהעלוהו מן הבור, שעד אז עדיין לא היה "גנוב" כמשנ"ת, אלא דלפי"ז עדיין לא פירשנו מה שישמאל אמרו שנתברך בזה אביהם, ואולי סגי בהאי קרא, דעכ"פ לא קאי בישראל.

ויתכן עוד, דלפי ב' הפירושים, גם בהוצאה מן הבור עדיין לא היה בכלל גניבה, שהרי עדיין היה ראובן בא ומצילו, ועדיין אינו "גנוב" ורק אלו שנטלוהו בתחילה, שהם הישמעאלים הם המה שגנבוהו, וזהו גנוב גונבתי "מארץ העברים" מקורביו ומקומו.

ועוד נראה בס"ד, די"ל דגניבת אדם לעולם תחשב עיכבו אצל מי שיהיה "גניבה" מחודשת משום שאין אצל איזה גנב קנין בו זכיה כל שהיא, וא"כ אף אם האחים הם נחשבים שגנבו, מ"מ כל מי שקנה אותו נחשב "גנב", שכל עיכוב חירותו נחשב כגניבה, נמצא דודאי הישמעאל נחשב כגונבים, וזהו כי גנוב גונבתי מארץ העברים, היינו הישמעאלים גנבו ויצאו עמו משם.

(העברים). (יצוין למושב זקנים בעלי התוס' לו, כח)

והנראה בס"ד לבאר, דהנה יעוי' שו"ת רבי בצלאל אשכנזי ס"י מ' שעמד במה שגונב נפש נקרא גנב, ולכאוי הרי הוא גזלן ולא גנב, שהרי זה בידיעת הבעלים, היינו הנגנב עצמו. ונקט שם דהגניבה היא מקורביו, ודייק כן ברמב"ם דאין נקרא גניבה כשתוקפו לפני קרוביו, עיי"ש ומשנ"ת עוד כזה בגינת אגוז פרשת משפטים וכן יעוי' משך חכמה פ' משפטים דנקט דהגניבה היא מקורביו, עיי"ש.

ומעתה כשהניחו את יוסף בבור, אשר ראובן מעותד לבא ולהוציאו משם, א"כ עדיין אי"ז בכלל גניבה, וא"כ רק בניטלת הישמעלים את

והנה בלשינא דקרא (לו, כח) "ויעברו אנשים מדינים סוחרים ומשכן ויעלו את יוסף מן הבור שמשכו והעלוהו מן הבור, ורש"י פי' – וימשכו בני יעקב את יוסף מן הבור וימכרוהו לישמעלים והישמעלים למדנים והמדינים למצרים, אולם החזקוני פי' דהמדינים הם שמשכו את יוסף וימכרוהו לישמעלים, עיי"ש ב' פירושים בזה ובהעמק דבר פי', וימשכו – המדינים והאחים שראו שמחו בזה כי נעשו רצונם בלי אמצעות עצמם.

"נחשבה" – הגאון מזרנו רבי יחיאל הלוי נוביק שליט"א

החכם עיניו בראשו – לנוס מהנסיין – עדיף מאשר לעמוד בו

עמידה בנסיין, כיצד?

באמת יש לנו פרשה שלימה של עמידה בנסיין, – מעשה יוסף. ובודאי שלימוד פרשה זו יסייע בעדינו לעמוד בנסינות החיים.

והנה אנו מתפללים בכל יום, אל תביאנו לידי נסיון. ומדוע אנו מתפללים על דבר זה, ומה כל כך רע בלעמוד בנסיין?

וצריך לומר שהטעם שתקנו תפלה זו, מפני שקשה מאד לעמוד בנסיין, והיינו שנסיין הוא סכנה – סכנה רוחנית, שהיא קשה יותר מסכנה גשמית, שהרי אמרו גדול המחטיאו יותר מן ההורגו, ואם כן היא בודאי סכנה עצומה.

מאיך רואים שמי שזוכה ועומד בנסיין, הוא רוכש מעלה עליונה ביותר, וכך מובא בדברי רש"י בסנהדרין על לשון הגמ' שם, שחכמי התלמוד שלחו איגרת למר עוקבא, ובתחילת האיגרת כתבו, לדזיו ל' כבר בתיה, וז"ל הגמ' שם בדף ל"א עמוד ב', שלחו ליה למר עוקבא, לדזיו ליה כבר בתיה, שלם, וברש"י פירש, כמושה שהוא בן בתיה, למי שמקרין עור פניו כמושה רבינו שגדלתו בתי' בת פרעה. לשון אחר כבר בתיה כמושה שהוא בן בית דכתיב בכל ביתי נאמן הוא, לדזיו ליה ע"ש שהי' חכם וכתוב חכמת

אדם תאיר פניו. ומצאתי בספר הגדה שהיה מר עוקבא בעל תשובה, שנתן עיניו וכו' וכבש יצרו ופמרה לשלום ונתרפא, וכשהי' יוצא לשוק הי' נר דולק בראשו מן השמים, וע"ש כך קרי לי' ר' נתן צוציתא במס' שבת, הכא נמי להכי כתבו לי' הכי ע"ש האור שהי' זורה עליו, עכ"ל רש"י.

ולמדנו מדברי רש"י הללו, שכאשר אדם עומד בנסיון גדול מאד, יכול להגיע לדרגה עליונה כל כך, שהאור זורה עליו בדומה למשה רבינו שקרן עור פניו, והיינו שככל שהנסיון יותר גדול כך גדולה המעלה של עמידה בו. עד כדי להגיע לזיו של משה רבינו עליו השלום.

ולכאורה לפי מדוע יש לנו להתפלל שלא יביאנו הקדוש ברוך הוא לידי נסיון, הלא אדרבה הנסיון הוא הזדמנות נפלאה להגיע למדרגות גבוהות שלא ניתן להגיע אליהן בדרך רגילה.

אמנם הביאור הוא פשוט מאד שאין אנו מחפשים דרכים להגיע למדרגות גבוהות, וכל מטרתנו כהיים היא לעבוד את בוראינו ולא לעשות שום דבר נגד רצונו, ועל כן אנו מבקשים מהקדוש ברוך הוא שלא לבא לידי נסיון, כדי שכל ימינו יהיו הטיבה אחת של עבודת השם, ולא תהיה לנו שום הזדמנות חס ושלום לעשות דבר נגד רצונו. אם הקדוש ברוך גזר עלינו לעמוד במצב של נסיון, אזי נקבל באהבה, ונשתדל בכל כוחינו לעמוד בנסיון.

והנה בזמנינו הנסיונות גדולים מאד כל אחד במצבו, וככל שנעמוד בהם יותר כך יוטב לנו. וחכמת אדם תאיר פניו. ולאור הנסיונות המתחדשים מידי יום ביומו, בודאי צריך ללמוד את הפרשה של עמידה בנסיון של יוסף הצדיק.

והנה נראה שכל המעשה של עמידתו של יוסף בנסיון, כתובה בתורה בשלוש תיבות, **וינס ויצא החוצה**. זה הכל, כך מונח הכל, ויותר מזה אין צריך כלל. ולא זו בלבד, אלא שגם אין שום עצה אחרת, רק לברוח מהנסיון, ולא לסמוך על עצמו, וכך אמר שלמה המלך בחכמתו, **ערום ראה רעה ונסתר ופתיים עברו ונענשו**, כי אם האדם סומך על עצמו הוא עלול להכשל, אל תאמין בעצמך, זהו הסוד הגדול.

וידוע שבעולם המסחר זהו כלל ברזל: לא להאמין לשום הכטחה של אף אחד. ומנחל בנק שנותן הלואה על סמך אימוך, מואשם במעילה ובבגידה, אסור להאמין לאדם היותר נאמן, ואם ימצאו מישהו שהאמין יתבעו אותו לדין. מדוע ולמה האמנת? ולא תועיל לו שום טענה שהוא סמך עליו מסיבה כל שהיא.

וברוחניות הכלל הוא לא להאמין... **לעצמו, אל תאמין – בעצמך**, וזהו כל ענין ההרחקות והסייגים שמצינו בחז"ל, וכן אמרו אנשי כנסת הגדולה, עשו סיג לתורה, וכל כך למה, מפני שאסור לאדם להאמין לעצמו, וזהו **וינס ויצא החוצה**. כי לפתח הטאת רובין, הפירצה קוראת לגנב, ויש גנב...

ובדורות האחרונים אמרו עליו על הסבא זצ"ל מקעלם, שהי' דומה למאלף חיות, בכך שהחזיק את עצמו ברסן בלי שום היסח הדעת, כמו המאלף חיות שמחזיק בידו חיה מסוכנת, ואינו מרפה אחיזתו והשגחתו לרגע, כי יודע הוא שברגע שירפה מעט הוא עלול להטרף. וכל כך מפני שאסור לאדם להאמין בעצמו.

וכבר ביאר הדברים, רבינו ירוחם זצ"ל ממיר, שישנם פיתויים, וכאשר נמצאים במקום של הפיתוי מי יודע לאן יגיעו. ואין שום עצה רק להמלט מהמקום.

מאיידך אומר ר' ירוחם ישנו גם כן כח נורא ואיום של **וידבר על לב הנערה**, עד כדי כך האדם בסכנה, שיתכן אפילו מי שגדלה בבית יעקב אבינו ובבית רחל ולאה ושבטי קה, עלולה להגיע למצב מסוים של **וידבר על לב הנערה**. הרי לנו מה גדולה הסכנה.

והנה בסנהדרין די"ט ע"ב, א"ר יוחנן תוקפו של יוסף ענותנותו של בועז תוקפו של בועז ענותנותו של פלטי בן ליש, וע"ש כל הענין. וכבר ביארו רבותינו, שעל ידי כח ההתגברות של יוסף ניתן לבועז כח, וע"י בועז ניתן כח לפלטי בן ליש.

וכמו כן כל אחד שעומד בנסיון, הריהו מייצר כח רוחני, שעל ידו יוכלו הבאים אחריו לעמוד בנסיונות החיים.

והנה מה עשה יוסף כל אותם שנים במצרים, ומצינו שמסר להם סימן של עגלה ערופה, הרי לנו שעסק בתורה כל אותם שנים. ובודאי שהוא חלק מהנסיונות שזכה יוסף הצדיק לעמוד בהם. וזכה להיות מאבני החשן.

ועוד מצינו בגמ' יומא דף ל"ו ע"ב, רשע בא לדין אומרים לו למה לא עסקת בתורה, אם אומר נאה הייתי וטרוד ביצרי, אומרים לו כלום נאה היית יותר מיוסף, הרי לנו שיוסף עסק בתורה.

ועוד איתא בסוטה דף מ"ג ע"א דיוסף פטפט ביצרו. וברש"י שם, שפטפט, זילול וכבש אותו ולא חשבו. וכן מבואר ברש"י בגיטין דף נ"ז ע"א וז"ל, שפטפט, זלול ביצרו ולא חשבו אלא נתגבר עליו. והיינו שזו דרך להתגבר על היצר, על ידי שמזלזל בו ואינו חושבו, ועל ידי זוכה להתגבר עליו.

והנה החשמונאים אף הם עמדו בנסיון קשה כמות, וזה לשון רש"י דברים פרק ל"ג פסוק י"א, על הפסוק, מחץ מתנים קמיו, דבר אחר, ראה שעתידין השמונאי ובניו להלחם עם עובדי כוכבים והתפלל עליהם לפי שהיו מועטים, י"ב בני השמונאי ואלעזר, כנגד כמה רבבות, לכך נאמר ברוך ה' חילו ופועל ידיו תרצה.

והנה בזכות מסירות נפשם של החשמונאים, זוכים כל כלל ישראל לקניני התורה בכל הדורות. ואור התורה מאיר ובא, עד ביאת גואל צדק במהרה בימינו אמן אמן.

קך המשך את חייו בשלווה מספר שבועות. נראה ש"שיבת מיר" היא מקום טוב, בה יכול לחיות שנים טובות בלא לפחד מהמשטרה הצבאית. נראה שזה המקום האחרון עליו יתבייתו אנשי המשטרה הצבאית, לחפש אותו שם משול כלמצוא מחט דקיקה בערמה של שחת.

שלוות נפשו חזרה אליו חלקית, אך בתוך לבו ידע שמצב זה אינו בריא בכלל, זו לא תכלית לחיות כל החיים בתחפושת, הוא מתקרב לשנת השלושים ועדיין לא הקים משפחה בישראל, האם נגזר עליו ח"ו "חיי כריתות" הרי לא יוכל להקים בית עם זהות בדויה ואת הזהות האמיתית הוא חייב להסתיר, מי ירצה אם כן להתקרב אליו? אבל הוא משתדל לגבור על הדכדוך ולהתמקד עם שמחת התורה, הוא האריך בתפילתו לצאת מהחשיכה לאורה, שבצבא ישכחו ממנו לגמרי, והעיקר שתהיה לו האפשרות להקים בית עם אשה טובה ושלא יצטוך להתפטר.

מפעם לפעם חשב על ארוסתו לשעבר צארטיל אחות ר' אפרים זלמן, לכאורה הוא יכול ליצור קשר עם המשפחה ולהודיע להם שהוא נמצא במיר, ב"ה הוא חזר בתשובה "וואס קעהן זיין מער בעסער פון דעם?" מה יכול להיות טוב מזה?" אבל פנים בלב חשש לחדש את השידוך מכמה סיבות, להינשא לה אומר לחיות עם חומרות רבות מדי, הוא עדיין עוד לא בניו לק, הוא גם חשש שחמותו לא תשמח ותשים רגליים, סיבה נוספת הייתה לו, הפרסום לדבר יכול לעורר דוברים מרבים, יתכן מאד שמיד אחרי שיתארס לה תגיע השמועה לצבא שהוא חי וקיים, מרגע זה הוא מסגיר את עצמו לידהם.

זיכרונות העבר נעורים.

בסוף חנוכה פנה אליעזר שטיינבאק אל ר' פסח (חיים שלום) החברותא.

"כפי שאני מבין יש לך שורשים עמוקים באדמת החסידות, לא סתם חסידות אלא חסידות אמשינוב שאף משפחתי נמנתה עליה, האם לא טבעי הדבר שנחפש לעצמנו טיש חסידי שיתן לנפשנו עומק בחג, מה דעותך ללכת לטיש של "תולדות אהרן" זוהי חצר חסידית למופת, היא תתן גוון חסידי ל"זאת חנוכה" אני כמה לטיש חסידי, אשמח מאד שתצטרף אלי.

חיים שלום החוויר כסיד, אם היה יכול לברוח מהמקום, היה נס כמו מפני דליקה. ללכת לטיש בו השווער שלו לשעבר יהיה נוכח, הרתיע אותו מאד, הוא לא ידע איך לחמוק מהבקשה העדינה של החברותא שלו, מה יאמר לו שיש לו במקום איזה שווער לשעבר?

"הייתי מעדיף לעשות את "זאת חנוכה" במסגרת הישיבה, מה רע שנקבץ את כל החבורה שלנו ונערוך בחדרי את הזיץ אני מבטיח שיהיו ניגונים מיוחדים".

"מיט דעם גרעסטן רעספעקט צו דיר -עם כל ההערכה העצומה אליך, איני חושב שאתה משמש תחלופה ל"תולדות אהרן", אתה יכול "לעשות מצב" כמו הרבי הקדוש יחד עם חסידיו הרבים? ככל שיש יותר עולם כן השמחה גדלה, אם היה לנו את חצר אמשינוב לא הייתי מחפש טיש אחר, אבל כשאין זה הטוב ביותר, הלא כן?

"אל תזכיר לי את אמשינוב" הזדעק חיים שלום בחרדה איומה, הוא אפילו לא יכול היה לשלוט בעצמו.

אליעזר ראה אותו נבוך ומפוחד כולו, הוא לא הצליח לרדת לסוף דעת החברותא שלו, למה הוא מפחד מטיש חסידי? למה הוא לפתע מתחלחל מהשם אמשינוב זו הרי החסידות שלו? הוא ממש א'משונידגער בחור" בחור משונה, הוא יושב איתם בזיצים כמו משפיע חסידי גדול וכשמבקשים אותו ללכת לטיש רציני הוא מצטנף בפחד כמו שפן.

מה אכן כל כך הפחיד לפתע את חיים שלום? המילים התמימות של אליעזר הזכירו לו מראה נורא מימי אמשינוב בשנת תרצ"ז בעת היותו בחור בר מצוה, כאשר אביו נהרג לנגד עיניו, המחזה זה נצרב בתוכו לעד, מאז הוא לא יכול היה לחבר את המילים "זאת חנוכה אמשינוב" בתצורה אחת. הוא חש רתיעה מטיש זאת חנוכה מאד והקישור של אליעזר עם אמשינוב הצית את הטראומה, אבל אליעזר לא הצליח להבין איך חסיד אמשינוב שורשי אינו רוצה לשמוע כעת את המילה אמשינוב, הוא לא רוצה ללכת לטיש חסידי ב"זאת חנוכה" שהוא חשוב מאד לחסיד, צ"ע רב לבאר תופעה זאת.

"תעשה את זה בשבילי ולא בשבילך, ביקש אליעזר, אני לא רוצה ללכת לטיש של תולדות אהרן לבד, אני תמיד רגיל ללכת עם חברים, אבל לא הצלחתי לעניין את החברה, אולי אם אתה תלך יבואו עוד כמה".

"טוב, אבוא איתך" נאות לבסוף, התגובה שהייתה פושרת למדי, הותירה את אליעזר פגוע מאד.

כל אותו יום הסתובב חיים שלום דאוג, מה יהיה אם ייפגש עם השווער שלו, הוא עצמו לא הבין ממה הוא חושש, הרי אין סיכוי שיזהה אותו, כי הוא הרי מחופש להפליא כאמריקאי, למה שיחשוד בו? אבל טבעו החששן הציק לו כל אותו יום.

הוא לא ידע לתרגם את התחושות שלו, הוא לא ידע שטראומה של העבר ניעורה אצלו מחדש, חוקרי טראומות יושבים שנים רבות כדי לפצח את החידה הנפשית הזו שחבויה עמוק בנפשו של הפגוע, הוא לא מודע לכך עד לרגע ההתפרצות. מה קרה בעבר שהצית בו את הטרואומה מטיש של זאת חנוכה? המפתח לזה טמון בשנת תרצ"ז בעת היותו בחור בן 13 שנים.

ליל ההדלקה של "זאת חנוכה תרצ"ז"

בלילה זה חגגו כמעט עד לאור הבוקר, כשטובי החסידים ורקדים במעגלים עד כלות הכוחות. בלילה זה השתתפו מאות רבות של בני העיר ומהעיירות הסמוכות, הקלויז לא היה יכול להכיל את כל מאסת האנשים, לצורך זה חייבים היו לעשות במת הגבהה, המוכרת בעגה החסידית בשם פארענצע, אלא שבאותם ימים לא היו "פארענצעס" מקצועיות כפי שמצויות כיום בכל חסידות שמכבדת את עצמה, הגבאים עמלו שעות רבות לסדר את השולחנות והספסלים שעל גביהם שיעמדו היטב בכובד, שחלילה וחס לא יצא שכרם בהפסדם. הם לא סמכו על עצמם, אלא היו מביאים תמורת תשלום מכובד ביותר, את האינג'נר הגדול קרול מייבסקי מהנדס גרמני דקדקן שהתגורר לא הרחק מהקלויז, הוא היה בודק את כל נקודות הסמיכה שלא תהיה חריגה כל שהיא, ליתר ביטחון יצרו אזיקונים מאולתרים שמנעו את תנועת הספסלים ממקומם, גם הגבאים עצמם נזהרו שלא להעלות על בימת ההגבהה מעבר למותר, כך עברו חגיגות רבות של זאת חנוכה בלי כל פגע.

אותו "זאת חנוכה" דומה היה לקודמיו בכל, הגבאים עשו את כל ההכנות הדרושות כיאות, גם קרול מייבסקי המהנדס ערך את הבדיקות השגרתיות ואישר את ההתקן. בהגיע רגע ההדלקה התאספו מאות האנשים וגדשו את אולם הקלויז. הרבי נעמד להכין את ההדלקה האחרונה של חנוכה, אורה מחשמלת שררה באולם, כולם מחכים לרגע שהרבי יבדוק, הרבי עומד שקוע "שעה אמשינובאית" ארוכה בשועפי קודש, איש אינו מבין למה לפתע הרבי משהה את ההדלקה, אמנם תמיד רגילים באמשינוב שכל דבר לוקח זמן מכובד, אלא שהפעם חרג מכל הפעמים.

הרבי עומד מול המנורה בכובד ראש ופניו אדומות מרוב מאמץ, לעומד מהצד נראה שרוצה הוא כבר להדליקה, אבל לפתע נרתע הוא לאחוריו, כאילו משמים מרמזים שעוד לא הגיע העת. ושוב חוזר הדבר על עצמו מספר פעמים, העולם אינו יודע את עצמו, למה הרבי אינו מדליק? השעה מתאחרת לה מאד, הלילה נחצה זה זמן, עוד מעט יגיעו ל"אשמורת השלישית" ומה יוותר להמשך השמחה?

מי יודע אולי חש הרבי הקדוש באיזה קטרוג גדול מהשמים שמאיים על אנשי שלומנו שיחי', תהו החסידים באימה, אם כל אנשי החצר שרזיים במתח עצום, רב שלמה זלמן [אביו של חיים שלום] על אחת כמה וכמה. לבו כבד עליו ביותר, הוא חש ברצון עז לברוח מהאולם, לבו מנבא לו רעות, תחושתו אומרת כי אסור לו להישאר במקום אפילו רגע אחד נוסף, סכנה איומה מרחפת עליו כאן, ברם רגליו מסומרות למקומן ואינן נשמעות לו.

רגשות שונות מתרוצצות בקרבו, מצד אחד כחסידי מובהק מעולם לא חיסר "טיש" אחד של הרבי, לא כ"ש בכאלו מאורעות. מאידך רגשות הפחד שמלווים אותו חודשים לא מעטים מתעצמים והולכים, אין יום שאינו מדמה כי חלילה וחס יום פורענות הוא בשבילו. כל יום שעובר בשלום, מודה הוא מחד, כי ב"ה עבר את היום בחסד וברחמים, מאידך מתגבר הפחד מהלא נודע, מה לא היה נותן כדי שיגלו את עיניו, כי שנה זו תעבור עליו בשלום, כעת רגש הפחד מתעצם בלבו עד לנקודת הקריסה, הנה הרבי הקדוש עצמו חש באיזה קטרוג נורא שתולה על הקלויז ומבקש לקרוע את רוע הגזירה, מי יודע על מי מתוחה מידת הדין... ואולי הסער כולו בשבילו, פארוואזשע נישט?? (למה לא) הלא מזמן יש לו רמזים שהמצב לא טוב.

"רגלוי דאינשי אינהו ערבין ליה לאתר דמיחבעי תמן מובילין יתיה" (רגלי האדם ערבות עבורו הן מביאות אותו למקום בו הוא מתבקש) אומרת הגמ' בסוכה (דף נ"ג ע"א) מנצנצת מימרת הגמ' במוחו הקודח, אלא שעדיין מי אומר לו, איפה המקום ממנו עליו לחשוש, אולי להיפך, הגנתו של הרבי חשובה לו ברגע זה.

כעבור שעה ארוכה ניגש הרבי הקדוש אל המנורה הגדולה והדליק את שמונת קניה עם נר הדונג הגדול שבידו. הקהל שכבר המתין זמן רב להדלקה ענה אמן בקול אדיר לברכות, עד שנשמע ההד בקצה העיר. לאחר מיכן החלה המקהלה לזמר את שירי השמחה שפוגגו את המתח האדיר ששורר באולם. הרבי הקדוש החל לרקוד תחילה עם הגבאי המסור ר' יום טוב ברוכשטאט ועם זקן החסידים רבי שמעלקע שמייע בן ה-90 לאחר מיכן נהרו אליו בזה אחר זה בכירי החצר. למעלה משעה נמשכו הריקודים והשמחה גבהה עד לרקיע השביעי, השמחה מתמשכת עד שעה לפני הנץ החמה.

את הריקוד האחרון, שמר הרבי הקדוש לחסידו הנאמן רבי שלמה זלמן פינקלשטיין. הוא החזמן לא על ידי הגבאי בעל קול "קונטרה טנור" [שאת קולו ניתן היה לשמוע עד קצה העיר] כפי שנהוג אצל כל האחרים, אלא הרבי בכבודו ובעצמו נהג היה להזמינו, רמז דקיק נשלח אליו שיבוא לרקוד עמו, ברם הפעם היסס רב שלמה זלמן, או שמא לא שמע. רק לאחר שהגבאי הכריז בקולו הרם: מ'בעטין פון רב שלמה זלמן פינקלשטיין זאלל לאנג לעבין זאלל קומען טאנצין מיטן הייליגען רבי שליט"א (מבקשים מר' שלמה זלמן שיחיה שיבוא לרקוד עם רבינו הקדוש) התנער ממקומו, אך כשניגש היו רגליו רועדות ורותות כזקן מופלג, הציבור לא הבין מפני מה נמנע לבוא וגם למה הוא רועד מאד? ניכר עליו כי הוא בהתרגשות רבה מאד, אך מה יום מיוממים?! לא הצליחו לחדת לחקר הדבר. הלא תמיד רץ הוא כאיילה שלוחה כדי לקיים את מצוות הרקידה, ואילו עתה הוא נראה כשור שמובל לשחיטה.

כשהגיע אל הרבי בראש מורכן כנער נבון שיוצא לריקוד עם הרבי בפעם הראשונה, אחז הרבי את ידיו באמיצות ורקד עמו כשכל הקהל מוחא כפיים בקצב ספונטני מאד, כולם ידעו כי רב שלמה זלמן הוא פאר החסידות ה"פנינה שבכתר" אותו שומרים רק לרגע האחרון.

אלא שבכל השנים היה רב שלמה זלמן מרחף באויר, כשרגליו כמעט ולא נוגעות בקרקע, באותו ריקוד היה חש את שמחת בית השואבה שהייתה מתקיימת בבית המקדש, הוא היה מדמה את עצמו ורקד עם התנאים הקדושים ושר עמם "אשרי מי שלא חטא, אוי אוי אוי, אשרי מי שלא חטא, ומי שרח"ל חטא יחזור בתשובה במהרה" בס"ד יכול הוא לחוש טוב עם עצמו, מאז עומדו על דעתו, לא הסיח דעתו אפילו לרגע קט מהתורה הקדושה ומכל ספרי החסידות והיראה שחינכו אותו ועצבו את אישיותו המיוחדת, מעולם לא נכשל במחשבות אסורות, לא כ"ש בראיה אסורה, את מצוות התורה קיים בלהט של קדושה לפרטים ולפרטי פרטים, אחת מהן לא נעדרה "כולו קודש קודשים לאין עוד מלבדו" אבל הפעם רקד כזקן מופלג ביותר שמובל על ידי אחרים, כמו חש שעומד הוא בקרוב לפנות את מקומו לטובת הצעירים יותר.

ברם הרבי לא מרפה, הוא אווז ביזו באמיצות וכביכול מניע אותו, הוא מרגיש שרב שלמה זלמן אינו במיטבו ומנסה להוציא אותו מאוירת הדיכאון שלופתת אותו, העצבות אומרים חסידי מעלה אינה עבירה (מצד מהותה) אבל היא מטמטמת את הלב יותר מהעבירה החמורה ביותר שיש, הוא לוחש בשקט לאוזני רב שלמה זלמן: אנאיז וואס לערענט ש"ס און פוסקים אצאנצען טאג דארפ זיין שטענדיג בשמחה" (יהודי שלומד כל היום ש"ס ופוסקים חייב להיות בשמחה תמיד).

משה פרעסער (עם פ' דגושה - המגהץ אלא שבעירו העדיפו לקרותו עם פ' לא דגושה - הזללך) לא היה בר דעת גדול, אם היו מתאימים את מנת המשכל למידות גופו, אין ספק שהיה הגאון הגדול ביותר בדורו, אלא שמעולם לא נקבע מחד כזה ואכן היה הדבר בעוכריו, ומידות גופו הגמלוני נאלצו לשאת את מירב טיפשותו. אנשי אמשינוב דאגו תמיד שלא יהיה בקרבת הרבי והרוקדים כדי שגופו המסורבל לא יפגע חלילה באיש. באותו יום נדחף כמעט החוצה בשל גודש ההמונים שמנע ממנו לראות את הריקודים, חרוך אפו עלה בו, אני משה החסיד הכי מושבע נדחה לחוץ ה' ירחם כאילו הייתי איזה שרץ מזוהם! "עס קעהן נישט זיין אזוי" (לא יוכל להיות כדבר הזה).

הוא החליט לעשות מעשה, ויהי מה, הוא החל לטפס במרומי הפארענצע שהחלה לחרוק בכבדות, הוא כמעט פירק את האיזון המיוחד שבנה המהנדס בדי עמל, כל המבנה התנועע כעצי היער ברוח סערה, הפארענצע לא הייתה ערוכה לקבל את מכובדנו פפא בר אבא (כרסתן שבכרסתנים) זעקות נואשות של פחד החלו להישמע בקרב עומדי הפארענצע: מעשוזינער און פרעסער, געה אראפ אצינד פון דאה (משוגע חללן תרד עתה מהמקום)

ברם משה לא נשמע להם, מי הם שיאמרו לו מה לעשות? הוא חסיד נאמן כל השנה כולה ודבוק ברבי יותר מכולם, אין כוח בעולם שימנע ממנו לראות את הריקודים המיוחדים, הוא מחכה לזה שנה שלימה ועתה שהגיע הרגע ימנעו זאת ממנו?! לא ולא. ועם החלטה אמיצה זאת המשיך לטפס למרומי הפארענצע כדי שיוכל להיטיב לראות.

כשראו הקהל כי הוא עלול לסכן את כולם החלו לדחוף אותו כלפי מטה, אלא שמשה מלבד משקלו הרב גברתן אדיר היה, אוי למי שנופל לזוג אגרופיו שיכולים לכתוש אותו עד עפר, אבל הוא אינו רשע, הוא לא יך להרוס את השמחה הקדושה, בכוחות עצומים כבש את כעסו ולא השיב מלחמה שיערה. אך הציבור אינו מוותר, זעקות אימים נשמעות: אתה לא מתאים לכאן, עוד כמה שניות וכל האנשים נופלים מהמקום ונחבלים, על ראשך תחול האשמה לכל הנזקים שיתרחשו.

כיון שראה שאין מנחים לו לעמוד על הפארענצע זינק כאקרוט לוליני ורטואזי ממרומי הפארענצע אל נברשת הנחושת הגדולה שתלתה במרכז התקרה, שם אין איש שירדפנו, כאן יוכל לראות את הכל בלי שידחפו אותו כל הרשעים הארורים.

אלא שהמנורה לא נועדה להכיל כובד זה, המנורה נתלשה ממקומה ברגע אחד וצנחה מטה יחד עם משה פרעסער וצווחת אימים נשמעה מגרונו: "וועה איז צו מיינע געבראכנע פארדארטע ביינער" (אבוי ואומללות עצמותי הצנומות והשבורות).

אם בזה היה נגמר העניין, הייתה חצי צרה, אלא שהיה מי שקלט את כל המשא הכבד אל גופו האומלל, היה זה רב שלמה זלמן פינקלשטיין שרקד עם הרבי וכפסע הפריד בינו לרבי הקדוש שיהיה הוא הקורבן.

צווחה אדירה נשמעה באולם: צדיק הוא ה' כי את פיו מריתי.. שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד, לאחר מיכן אמר בקול חלש יחסית ז' פעמים, ה' הוא האלוקים, הגוף האומלל פרכס פרכסי גסיסה משך כחצי דקה, למרות המשא הכבד שעטף אותו ניכרת הייתה תנועת הפרכוסים של הגוף המעונה, לפתע הכל דמם, נשמתו הקדושה והטהורה עלתה מעלה בסערה, למראה עיני מאות אנשים כשבנו יקירו חיים שלום רואה את כל הטרודיה בלי לחסר פרט אחד.

צווחת אימים ניסרה את חלל האולם שעדיין לא קלט מה מתרחש מול עיניו. מוחו העילוי עיבד את הנתונים בצורה הכי מוחשית והניב במקום תגובה נוראה: "אוי וועה, טייערער טאטע מיינער אך קעהן נישט גלויבען אז אין איין סעקונדע ביסטו נישטא מיט אונז, אך בעהן ייעצט א'פארלארענער ווער וועט זך האבעבען מיט מיר אזוי וויא סיא געוויזן ביז ייעצט" (אבוי אבא יקיר שלי אני לא יכול להאמין שברגע אחד איך עוד אתנו, עתה אבוד אני לחלוטין, מי יתמסר אלי כפי שהיה עד עתה)

לאחר האסון הכבד.

התדהמה העצומה שאחזה במאות המשתתפים מהאסון הנורא שאירע בפומבי ברגע אחד, הביאה ברגעים הראשונים את כולם לשיתוק מוחלט, מלבד הרבי הקדוש שהיה תוארו שחור משחור, מוחו הענק קלט בשבריר שניה את גודל האסון שאירע בחצר, עתה הבין את הדכדוך הנורא שתקף את רבי שלמה זלמן זצ"ל שצפה מראש כי סופו קרב ומשום מה משמים העלימו זאת ממנו כדי שלא יהפוך עולמות לקרוע את הגזירה, אמנם היו לו עתה איתותים רבים שנגזרה גזירה קשה על הקהילה אך הוא לא עמד על משמעותם במדויק, היה לו אמנם חשש שאחד מהחשובים בסכנה, אך לא כרגע, הוא קיווה בכל מאודו שבשמחה של ההדלקה הקדושה ימותיק את הדינים, אך האסון שכה יגור ממנו הגיע במהירות כה רבה עד שלא ניתן לקלוט את עוצמתה.

רבי שלמה זלמן פינקלשטיין היה פאר חסידיו, אף בפולין נחשב ל"אשטיקל חידושי" ועתה נגדע עווד באיבו (בן 45 שנים) כשהוא מותיר חלל עצום שלא ניתן למלאותו, אך אפשר להכיל אבדה כזו שאירעה בעיצומה של שמחה כה חשובה, עתה הבין מה היו המניעות שגרמו לו לאחור את ההדלקה, משמים רצו לרמוז לו על אסון כבד שעומד לקרות כעת בחצר, כדי שיעורר שיערי רחמים ברגע האחרון לדחות או לנסות להמתיק אותה ולהפחית מהעוצמה, אך את הנעשה אי אפשר היה להשיב.

הכאב בלבו היה נורא, אך בכוחות על אנושיים עצר מבעד דמעותיו לפרוץ כאשד, שלא להרוס את השמחה הקדושה של "זאת חנוכה" בכל מצב הוא עת שמחה וחדווה, דומה הדבר למי שמת לו מת באמצע חתונתו קודם לחופה, שהגמ' בריש כתובות אומרת, מכניסים את המת לחדר ואת החתן והכלה לחופה, מ'טאהר נישט צושטען א'שמחה- אסור לקלקל עת שמחה של הכלל באבל פרטי.

אך הקהל הגדול שניצב במקום שרוי במצב שונה, לא הייתה אצלם "שליטת המוח על הלב" אי אפשר להביע את התחושה הקשה שנקלעו אליה, מעבר כה חד, משמחה עצומה לאבל איום ונורא, הוא מידי קשה לכולם, המוח האנושי אינו מסוגל לעכל שינויים כה דראסטיים, עד שהוא נעשה מאובן לחלוטין.

לאחר דקות ספורות כשהמציאות חדרה אל המוח האנושי שעיקל זאת לאיטו, הפך המקום לאבל ומספד לחצר כולה, השמחה העצומה נעלמה כליל, אנשים עמדו על גבי ה"פארענצעס" ובכו בכי תמרורים, זעקות "געוואלד" נשמעו מכל כיוון, שנים מבכירי החצר שהיו בעלי תושייה ניגשו אל המקום, הם הצליחו בקושי לחלץ בין הדבקים, משה פרעסער על משקלו האישי (130 ק"ג) יחד עם הנברשת הענקית עטפו את הנפטר האומלל, עד שכמעט ולא ניתן היה לחלצו מטבעת החנק, אין ספור פעולות נעשו עד שהצליחו לשחרר את הגופה המוחצת, לא היה צריך להיות מומחה גדול לרפואה כדי לקבוע כי רב שלמה זלמן אינו בחיי עלמא, זעם אדיר תקף את העסקנים, אלמלי אותו משה היה חסר הכרה לחלוטין ומצבו לא פשוט כלל, היו עושים ממנו גל של עצמות, אך איש אינו יכול לפגוע לרעה בחולה אנוש, גם אם הוא אשם בהריגה כה נוראה.

חיים שלום היה שטוח על גבי הרצפה ליד גופתו הדוממת של אביו ז"ל, כולו ממרד בבכי, המכה שספג הייתה נוראה ואימה, לא היה מי שקשור אל אביו כמוהו, בשבילו הוא היה חזות הכל, השעות הרבות שעשו יחד, הביאו לקשר אמיץ ביותר שלא ניתן לשער ולהעריך אותו. נראה היה שיגונו עומד ממש לכלות אותו, באותם רגעים חשק להצטרף אל אביו, מה יש לו לחפש עוד בעולם, בשביל מה בכלל כדאי לחיות? הלא שקעה השמש לעולם. הוא הטיח את ראשו ברצפה הקרה פעם אחר פעם עד ששטפי דם פרצו ממצחו הפצוע. כמה מטובי החסידים שראו את ההתקף ההיסטרי של הנער, אחזו בו באמיצות שלא יחבול בעצמו עוד.

חיים שלום מירד בבכי נסער שיכול היה לשבור את לבו של האדם האכזר ביותר, הוא נשא קינה ונהי על אביו טוב יותר מהספדן המקצועי ביותר, הוא תיאר בקול כשהוא מדבר לעצמו:

"אבאלה יקר הכ"מ, אך התמסרת אלי ביום ובלילה, טיפחת אותי מהמסד עד לטפחות, אין אדם בעולם שכל כך הרבה השקיע בבנו, כפי שעשית אתה אבא קדוש, הריני כפרת משכבך, אוי אבאלה כמה שנים חיכית לתפקיד הזה, שלוש עשרה שנים ומחצה של עקרות חצצו ביך לביני, מה שהביאו שלהבת אהבה עצומה לי חיים שלום שהגעתי לעולם לאחר כל כך הרבה שנות צפייה, מיום שנולדתי היית מחנכני, גם כשלא הבנתי מאומה מה אתה רוצה ממני, גם כשלא ידעתי כלל פשר המושג 'אבא' מרגע שידעתי לזהות עצמים דמויות ראיתי את דמותך לידי, כשלא פסקת מלנגן ניגוני אהבה לבורא יתברך ולתורתו האין סופית כדי שאת זה יקלטו אוזני וכן אהיה יר"ש.

כל בוקר נטלת לי את הידיים שמונה פעמים, ועטית כפה גדולה של קטיפה לראשי והיזקת אותי היטב לקודקודי שחלילה וחס לא יהיה ראשי גלוי לרגע, מרגע שידעתי להגות הבהרות כבר לימדת אותי לומר, שמע ישראל, תורה ציוה וכו', ועוד ניגוני ערגה לבורא. אין ספור שירים למדתי כפועוט עוד לפני שידעתי כלל ששמי הוא חיים שלום.

מרגע שידעתי ללכת, היית איתי בקלויז. מעולם לא שלחת אותי ל"גן ילדים" עם רעבע, אמנם לא מנעת ממני משחקי ילדים, אבל אתה זה ששיחק איתי, אם הרשת לי לשחק עם ילדים נוספים היו אלו שנבררו, ברירה אחר ברירה, עד שבטוח היית כי הם ילדים ראויים.

