

אסופת מאמרי

הרה"ג רבי ישראל דנדרוביץ שליט"א

**שראו אור בקבצים ובמאספים תורניים
לקראת ירח האיתנים תשע"ג**



הערות והארות בענייני יום הכיפורים

שלא להבעית את ישראל \ שעיר המשתלח שנותר בחיים \
שוויונם של שני שעירי יום הכיפורים \ מילתו של אברהם אבינו
ביום הכיפורים

קובץ 'מוריה', גליון שעג-שעד, אלול תשע"ב, עמודים רפ - רפה



סימני זיהוי של אליהו הנביא

קובץ 'עץ חיים', גליון יח, אלול תשע"ב, עמודים רפה - דש



דין של ראש השנה - בבוקר או בלילה

קובץ 'ישורון', גליון כז, אלול תשע"ב, עמודים תשנט - תשצ



הערה בספר שפת אמת על התורה

קובץ 'נחלת צבי', גליון כג, אב תשע"ב, עמודים קכח - קלא



התפילה לאחר הישועה

קובץ היכל הבעש"ט, גליון לד, תשרי תשע"ב, עמודים פג - קי



נספח:

בכל-בתו של אברהם אבינו

קובץ 'נזר התורה', גליון כ"ה, תמוז תשע"ב, עמודים שכב-שלה



להערות והארות: d089952649@gmail.com

הרב ישראל דנדרוביץ

מח"ס 'הנחמדים מזהב', ערד

שלא להבעית את ישראל

(א) כך מספרים חז"ל במסכת יומא (נג, ב): "תנו רבנן, מעשה בכהן גדול אחד שהאריך בתפלתו, ונמנו אחיו הכהנים ליכנס אחריו. התחילו הם נכנסין והוא יוצא. אמרו לו: מפני מה הארכת בתפלתך. אמר להם: קשה בעיניכם שהתפללתי עליכם, ועל בית המקדש שלא יחרב. אמרו לו: אל תהי רגיל לעשות כן, שהרי שנינו: לא היה מאריך בתפלתו, כדי שלא להבעית את ישראל".

כיוצא בזה סיפרו בתלמוד הירושלמי, ואף גילו לנו את זהותו של אותו כהן גדול (יומא פ"ה ה"ב): "מעשה באחד שהאריך וגמרו להכנס אחריו. אמרו: שמעון הצדיק היה. אמרו לו: למה הארכתה. אמר להן: מתפלל הייתי על מקדש אלהיכם שלא יחרב. אמרו לו: אף על פי כן לא היית צריך להאריך".

והקשה על כך רבינו השפת אמת קושיה נכוחה: אם משנה ערוכה היא שאין לכהן הגדול להאריך בתפלתו, כדי שלא להבעית את ישראל, כיצד שמעון הצדיק, שבודאי ידע את ההלכה הפסוקה בדברי המשנה, לא חשש לכך ובכל זאת האריך בתפלתו.

(ב) השפת אמת גופיה מעלה תירוץ מבריק: "ונ"ל שהיה בשנה אחרונה שלו, שהיה לו סימן רע, שנכנס עמו זקן לבוש שחורים כו' ולכן האריך בתפלתו. ומהאי טעמא גופא פחדו [כל כך שנכנסו אחריו] כשהאריך בתפלתו, שהבינו שראה סימן רע לכן מאריך בתפלה".

אפס כי יש להעיר על דברי השפת אמת, מכך שבמעשה זה של שמעון הצדיק בשנתו האחרונה מפורש בגמרא שם (יומא לט ב; ירושלמי שם) ששמעון הצדיק הבין שהוא סימן רע לעצמו, וכמו שאמר להם 'בשנה הזאת אני מת', ואילו כאן נתן להם נימוקים אחרים על אריכות תפלתו, שהיה מתפלל עליהם ועל

משכן ה' שלא יחרב. ואולי בחר לשון ערומים, על דרך מה שאמרו (ר"ה יח ב): "שקולה מיתתן של צדיקים כשריפת בית אלהינו". או שמא הייתה הגזירה על חורבן בית המקדש והוא מסר נפשו למען כלל ישראל.

עוד יש להעיר בדברי השפת אמת, שאם המשנה כללה ואמרה שאין לכהן להאריך בתפלתו ללא יוצא מן הכלל, מהיכי תיתי שמחמת אותו סימן רע מצא שמעון הצדיק לעצמו היתר להאריך, והרי סופו הוכיח על תחילתו שנתבעתו ופחדו.

ושמא יש לחדש דהנה פשטות הכוונה בפחדן של ישראל מאריכות התפילה היה שמא מת הכהן גדול, וכמו שכתב הרמב"ם בפירוש המשנה (פ"ה מ"א): "שלא להבעית את ישראל — שלא להפחידם, שאם יתעכב יחושו שמת, לפי שהרבה פעמים מתים כהנים גדולים בקודש הקדשים, אם לא היו ראויים או אם שינו דבר במעשה הקטורת". ושמעון הצדיק לא חשש שיחשדו בו עד כדי כך, ולפיכך כשראה סימן רע התיר לעצמו להאריך. אלא שמכל מקום העירו לו על כך, לפי שבכהאי גוונא מתפחדין ישראל מטעם אחר; שאם כי מבינים הם שהוא לא מת, עדיין חוששים הם לסימן רע שראה.

ובזה מיושב לשון הגמרא 'אמרו לו, אל תהי רגיל לעשות כן', ששמעו שלא בקשו ממנו אלא לפנים משורת הדין, שלא יהיה רגיל לעשות כן, ולא אמרו לו אסור לך לעשות כן אפילו פעם אחת. כי אכן כל האיסור הוא רק באם על ידי אריכות תפילתו יהיו חוששים שמת, שעל ידי כך יהיה טומאה בקודש (השווה: יומא כג א, ללמדך שקשה עליהם טהרת כלים יותר משפיכות דמים, וכאן היה בתרת). אולם כאן שלא חששו שמת, אין זה אלא לפנים משורת הדין שלא יאריך.

ישראל ומתורץ: שמעון הצדיק לא חשש לביעותותם של ישראל, לפי שבזמנו היו יכולים להציץ ולראות בלשון המלבינה על פתח האולם מבפנים. אולם בקשו ממנו שלא יהיה רגיל בכך, לפי שאותם שאינם מציינים הרי הם מתבעתים ופוחדים.

ברם, אין דבריו מחוורין כל כך, שהרי שמעון הצדיק היה מראשוני הכהנים גדולים שבבית שני, ובזמנו עוד היה לשון של זהורית מלבין תמיד, וכמו שאמרו (יומא לט א): "ארבעים שנה שמש שמעון הצדיק... היה לשון של זהורית מלבין, מכאן ואילך פעמים מלבין פעמים אינו מלבין", כך שבזמנו היה עדיין הלשון של זהורית קשור ועומד על פתח האולם מבחוץ, והכל רואין כי הלבין הלשון והכהן עשה מלאכתו באמונה, ומה היה לישראל שנתבעתו ונפחדו.

ד) אך דומני כי האמת היא שעל פי הפשט קושיית העבודת ישראל מעיקרא ליתא: הלא משנה ערוכה היא שלא היה הלשון מלבין בזמן היות הכהן הגדול בקודש כי אם לאחר מכן, כמו ששנינו (יומא סח ב): "לשון של זהורית היה קשור על פתחו של היכל, וכשהגיע שער למדבר היה הלשון מלבין", כך שבזמן היות הכהן הגדול בקודש לא היו ישראל יכולים לידע מאותו הלשון לטוב או למוטב ולא כלום.

כך שחידושו של העבודת ישראל, הבנוי על קושייתו האמורה, שכל דין המשנה שאין לכהן להאריך לא נאמר אלא בזמן בו הפסיק הלשון להלבין, או בזמן שלא היו יכולים לראות את הלשון בהלבנתו, צריך עיון.

ה) שוב מצאתי חידוש להגאון האדר"ת בספרו שו"ת 'מענה אליהו' (סימן צה) שהגביל אף הוא את דברי המשנה שאין לכהן גדול להאריך בתפילתו, שאין דברים אלו אמורים כלל בבית ראשון, בו היו הכהנים גדולים צדיקים, וכדבריו: "שבבית שני שלא היה הכה"ג כשרים כל כך... ואם היה רשע ונשבע לשוא היה כל עמלם לתוהו ונפסלה כל עבודת היום,

אך עדיין יש להעיר, דאם כדברי השפת אמת, שכל פחדם היה רק 'שראה סימן רע לכן מאריך בתפילה' מה נמנו וגמרו להיכנס אחריו, והלא כל מה שהותר לכהנים להיכנס אחר הכהן גדול היה רק לחששם שמא מת ולהוציא את הטומאה, אך אם גם הם הבינו ששמעון הצדיק לא מת אלא שראה איזה סימן רע ולפיכך הוא מאריך בתפילה, מה היתר יש להם להיכנס אחריו, וצ"ע.

ו) שוב מצאתי כי בקושיית השפת אמת כבר זכה הגאון רבי ישראל קמחי בספרו 'עבודת ישראל' (איזמיר תצ"ו. קסה א): "קשה, אטו נעלם מאותו הכהן גדול מתניתין דלא יהיה מאריך". וכן העיר על לישנא דגמרא בה כבר נגענו לעיל: "ותו, מה שאמרו אל תהי רגיל, דנראה דמשורת דרך ארץ נגעו בה, ותיפוק ליה שאינו רשאי שלא להבעית את ישראל".

והעלה לתרץ בהקדם מה שהקשה בעצם ביעותתם של ישראל, והלא סימן היה מצוי בידם לדעת אם דבר מה אירע לכהן גדול, והוא לשון של זהורית שהלבינה, וכמו שאמרו (יומא סז א): "בראשונה היו קושרין לשון של זהורית על פתח האולם מבחוץ, הלבין - היו שמחין, לא הלבין - היו עצבין ומתביישיין. התקינו שיהיו קושרין על פתח אולם מבפנים, ועדיין היו מצייצין ורואין: הלבין - היו שמחין, לא הלבין - היו עצבין. התקינו שיהיו קושרין אותו חציו בסלע וחציו בין קרניו".

מתרץ אפוא העבודת ישראל את קושייתו זו בשלושה אופנים: א) דברי המשנה שאין להאריך אינם אמורים אלא בארבעים שנה שקודם חורבן הבית, בהם הפסיק הלשון להלבין לחלוטין (יומא לט ב). ב) כיצא בזה, שהיה זה בשנים בהם היה הלשון קשור בסלע ובין קרניו ולא היו יכולים לראות אותו בהלבנתו. ג) גם אם היה זה בשנים בהם היה קשור על פתח האולם מבפנים, עדיין היו צריכים להציץ כדי לראות בהלבנתו, ואותם שלא יכלו להציץ היו מתבעתים. ולפי תירוצו השלישי, ממשיך העבודת

ועל כן היה ברור בעיניהם שהיה מת אם היה משנה דבר מה... ולכן היה ממהר בתפילתו, שלא ידמו שכבר מת בעונו שעבר על דברי חז"ל בקבלתם הקדושה והאמיתית. אבל בבית ראשון בודאי שהיה מאריך ככל רצונו."

ולפי דבריו אין מן הנמנע לומר, כסברא שהזכרנו לעיל, ששמעון הצדיק סבר שדינו ככהנים הגדולים שבבית ראשון שהאריכו כאוות נפשם, לפי שאף בו לא יחשדו שמת. אלא שהוברר לו למפרע שטעות הייתה בידו, ואף עליו חששו שמת.

אולם מצאתי להגאון רבי דוד פארדו בפירושו 'חסדי דוד' על התוספתא (יומא פ"ב ה"א) שכתב שכל כוונת הירושלמי בצינו את שם הכהן הגדול שהאריך בתפילתו היא לאפוקי מזה ולהודיענו לבל נאמר שכל מה שחששו שלא יאריכו בתפילה היה רק בזמן שהחלו למנות כהנים גדולים דלא מעלו, קמ"ל שאפילו בימים הראשונים, בהם היו כהנים גדולים כשרים כשמעון הצדיק וחבריו, אפילו הכי ביעתותא איכא ואין להם להאריך בתפילה.

אך אין זה סותר לעצם התיירוק, כי שפיר איכא למימר שאת פרט זה הוא שלא ידע שמעון הצדיק, ולכן התיר לעצמו להאריך בתפילתו.

ו) והנראה לומר מילתא חדתא בעצם קושיית השפת אמת והעבודת ישראל: ודאי יודע היה שמעון הצדיק שאין לו להאריך בתפילתו, כדי שלא להבעית את ישראל, אולם ייתכן מאוד כי בימיו עדיין לא נקבע אורך זמן התפילה הקצרה. צא ולמד מדין טורח הציבור שאף הוא מקום שאמרו לקצר ובכמה עניינים בזה לא נאמר בו עד כמה יש לקצר, והוא דבר המסור ללב וכל ערום יעשה בדעת.

כך שניתן לומר ששמעון הצדיק התפלל במשך זמן בו היה סבור כי התפילה היא עדיין באורך סביר, ואין בה כדי להבעית את ישראל. הוא התפלל על הדברים המהותיים ביותר: על כלל ישראל ועל בית המקדש שלא ייחרב,

ולדעתו הייתה התפילה בגבולות הזמן המתקבל על הדעת. אולם הציבור בחוץ סבר אחרת, הם נבעתו והתפחדו, ומבחינתם הייתה התפילה ארוכה.

לפיכך לא אמרו לו לשמעון הצדיק שעל פי הדין אין לו להתפלל במשך זמן כזה, כמו שהעיר העבודת ישראל, כי לשיטתו היה זה עדיין תפילה שאינה ארוכה. זו בלבד הוא שאמרו שלא יהיה רגיל לעשות כן, שהרי זיל בתר טעמא ובסופו של דבר אף משך זמן כזה מבעית את ישראל.

ז) 'צוין כי אף לנו לא נהיר כמה הוא זמן 'אורכה' של תפילה 'קצרה' זו. בבבלי (נג, ב) הובא שרב אמר כי תפילה זו הייתה בת כעשרה מילים בלבד! רב יהודה משלש את כמות המילים ולדבריו הייתה זו בת כשלושים מילים! בירושלמי (פ"ה ה"ב) מופיעה תפילה בת קרוב למאה מילים! ורבנן דקיסרין עוד מוסיפים לנוסח זה יותר מעשרים מילים! ובמקורות אחרים מצאנו גירסאות נוספות, וקצר המצע מהשתרע. עכ"פ, עינינו הרואות איפוא כי תפילה בת מאה מילים למשל, יש הסוברים כי היא ארוכה פי עשר מהתפילה הקצרה הרצויה, ויש הרואים בה קצרה יותר מהתפילה הקצרה המותרת.

ואין בדעתנו להיכנס כאן לסוגיא האם נוסח תפילתו של הכהן הגדול היה קבוע ועומד (ראה ב"ב קמו, א' למאי נפקא מינה, לתפילתו של כהן גדול' ובגבורת ארי יומא נג, ב ד"ה שחונה פירש וד"ה אם שחונה), כי גם אם היה הכה"ג אומר זאת בלשונו שלו, עדיין ודאי הדבר שהגירסאות השונות בנושאי התפילה אותם התפלל, משליכים כמובן על אורך התפילה, כי אינה דומה תפילה על דבר אחד למשל כמו תפילה על עשרה דברים. כך שמשך זמן התפילה הקצרה וודאי שהוא שנוי במחלוקת, ובהפרשים גדולים.

ח) ואם ניתנה רשות הייתי מחדש ואומר כי שמעון הצדיק, שהיה משיירי כנסת הגדולה

בתפילתם, עדיין סדר של נוסח או נושאים לתפילתם לא היה, מה שיצר כאמור את התקרית לפיה שמעון הצדיק לא ידע כמה זמן הציבור כבר מחשיב לאריכות יתירה על הראוי. רק לאחר מעשה זה, בו כמעט אירע מכשול ונכנסו אל הקודש בביאה ריקנית, שמעון הצדיק קבע את הנוסח של התפילה הקצרה, והכל היו יודעים כי משך זמן אמירת מספר מילים זה (או משך זמן תפילה על כך וכך נושאים) הוא זמן סביר שאין צורך לפחד ולתבטח שמא מת הכהן, כי עדיין עסוק הוא בתפילתו.

שעיר המשתלח שנותר בחיים

ירידת הדורות הכוללת גם את עובדת השארות השעיר בחיים.

ועוד יותר מכך, מצאתי במדרש שיר השירים (מהגניזה, מהד' ורטהיימר ירושלים תשמ"א. ג, ו): "שלוש סימנים היו אומות העולם רואים בישראל: בכל שנה ושנה היו באים ומקיפין סביבות ירושלים, ובשעה שהיו רואין עשן הקטורת מכוון למעלה, היו יודעין שכל השנה כולה טובה. ובשעה שהיו רואין שעיר המשתלח חוזר, היו יודעים שכעס הקב"ה על עולמו. ובשעה שהיו רואין לשון של זהורית מלבין היו הולכים משם שמחים, שנאמר (תהלים מח, ג) יפה נוף משוש כל הארץ".

הרי שהשארות השעיר בחיים היא סימן מובהק לכעסו של הקב"ה חלילה על עולמו. ומילתא דמסתברא הוא לפי שמיתת השעיר היא חלק מהמצוה, ולכן צריך השליח לעשות הכל על מנת שימות השעיר, ואם אין יכולים לקיים את המצוה בשלימות – הרי זה משל לעבד שבא למזוג כוס לרבו ושפך לו רבו קיתון על פניו. וכיצד איפוא כתב החתם סופר שהשעיר נותר בחיים מחמת תשובתם מאהבה של בני ישראל, וצ"ע.

(אבות פ"א מ"ב) בעלי נוסח התפילה, וכמו שאמרו (ברכות לג, א): "אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות קדושות והבדלות", הוא אשר בסופו של דבר קבע את נוסח (או את נושאי) התפילה הקצרה של הכהן הגדול.

לא מיבעיא אם בבית ראשון היו יכולים הכהנים גדולים להאריך ככל רצונם וכדברי האדר"ת, ורק בזמן בית שני הוא שנוצר החיוב של תפילה קצרה. אולם גם אם נאמר שהיה דין מאז ומתמיד שאין לכהנים גדולים להאריך

כתב רבינו החתם סופר בספרו על התורה (פרשת אחרי, ד"ה שאלו, משנת תקפ"ט): "ונהנה מה שמת השעיר עד שלא הגיע לחצי ההר, כי שלט בו הס"מ על ידי עוונות שעליו. אך אם יארע שכל ישראל שבים מאהבה ויתמו חטאים ולא חוטאים, ואז יחיה השעיר. ואמר 'כן יאבדו כל אויביך', פירוש: באופן כזה יהיה אבידת האויבים, שיתמו חטאים ולא החוטאים, והאויבים יהיו אוהבי' ה' שבים מאהבה ואוהבי' כצאת השמש בגבורתו".

ומאוד נפלאתי על דבריו, בהם נאמר שהשעיר המשתלח הנותר בחיים רק לאחר דחייתו בצוק הוא אות לכך שישראל חזרו בתשובה מאהבה, שהרי מפורש בתלמוד הירושלמי שאם השעיר המשתלח נותר בחיים אין זה סימן טוב כלל ועיקר, וכך הוא שאמרו במסכת יומא (פ"ו ה"ג): "כל ימים שהיה שמעון הצדיק קיים, לא היה מגיע למחצית ההר עד שנעשה איברין איברין. משמת שמעון הצדיק, היה בורח למדבר והסרקין אוכלין אותו". ומפורש שכל עוד ששמעון הצדיק היה בחיים, הגינה זכותו שימות השעיר, כמו שהגינה זכותו שילבין לשון של זהורית ושאר עניינים המפורשים שם, ורק לאחר מותו החלה

שוויונם של שני שעירי יום הכיפורים

ללמדנו שהיו שוים במראה ובקומה.

ויש לעיין דאם אכן כלל הוא בדינו שלשון רבים הנכתב באופן חסר מלמד על השוויון, מפני מה אכן היו צריכים לבוא לידי יתור של תיבת 'שני' ללמד על השוויון ולא דרשוהו מכך שזה נכתב באופן חסר. אמנם דומני שבש"ס דילן לא מצאנו דרשה זו של תיבות חסרות המלמדות על שוויון (ויותר מכך, אף בשאר דוכתי לא מצאנו הלכה לדורות הנלמדת מכך, כי אם בדברים של 'מאי דהוה הוה'), כך שמסתברא מילתא שאין דרשה זו יכולה לשמש כמקור לעצם הדין כי אם לרמז בעלמא.

עוד יש להעיר בדברי הפענח רזא' כי המעיין בלישנא דקרא יראה כי לא בכל שלשת האיזכורים שחז"ל דרשו מהם את הריבוי של 'שני' אכן נאמר שעירים בלשון חסר, כי אם רק בשניים מתוך השלושה, והא גופא טעמא בעי. ויש לעיין בזה טובא כלפי מספר הלימודים הנדרש לעניין זה של השוויון, ובמקום אחר הארכנו בעניין זה. ושמא בא הכתוב השלישי, בו נכתב מלא, ללמדנו כדרשת חז"ל שאף על פי שאין שני השעירים שוים הרי הם כשרים.

שנינו (יומא סב, א): "שני שעירי יום הכפורים מצותן שיהיו שניהן שוין במראה ובקומה ובדמים ובלקיתחתן כאחד", ודרשוהו בגמרא (שם ב): "תנו רבנן, 'יקח שני שעירי עזים' מיעוט 'שעירי' שנים, מה תלמוד לומר 'שני' - שיהיו שניהן שוים... שני שני שני למה לי. חד - למראה, וחד - לקומה, וחד - לדמים". כך שדין השוויון נלמד מיתור תיבת 'שני', ומכך שכפלו הכתוב שלשה פעמים למדנו על שלשה דברים בהם השעירים צריכים להיות שווים: בקומה במראה ובדמים.

ומצאתי לרבינו בעל 'פענח רזא' שכתב בזה דבר חדש: "ולקח את שני השעירים - חסר כתיב, כאילו היה מדובר בשעיר אחד, ללמד שהיו שוין במראה וקומה". וכונתו לכלל הידוע הקובע שכל מקום בו כתוב לשון רבים באופן חסר, הרי זה מלמדנו כי עליהם להיות שוים זה לזה (השווה: ויקרא רבה ו, ו'ישם באגנות', ר' הונא בשם ר' אבין 'באגנת' כתיב - לא זה גדול מזה ולא זה גדול מזה. ובמדרש תנחומא, פרשת כי תשא, 'לחת' כתיב - לא זה גדול מזה), ואף כאן כתבה התורה את השעירים בלשון חסר,

מילתו של אברהם אבינו ביום הכיפורים

הייתה מילתו של אברהם אבינו. והנה בפרקי דרבי אליעזר מפורש שהיה זה ביום הכיפורים, כמבואר שם (פרק כט): "מה הוא בעצם היום הזה, בגבורת השמש בחצי היום; ולא עוד, אתיא עצם עצם מיום הכיפורים, מה להלן וכל מלאכה לא תעשו בעצם היום הזה כי יום כפורים הוא, שביום כפורים נימול אברהם; וכל שנה ושנה הקב"ה רואה דם הברית של מילה של אברהם אבינו ומכפר על כל עונותינו". ורבותינו בעלי התוספות הביאו את שיטה זו בחידושיהם על מסכת ר"ה (יא, א ד"ה אלא), וכתבו שכן משמע נמי משמעתא דהתם.

א (כתיב (בראשית יז, כו-כז): "בעצם היום הזה נימול אברהם וישמעאל בנו. וכל אנשי ביתו יליד בית ומקנת כסף נימולו אתו". ודקדק החתם סופר בהבנת לישנא דקרא דכתיב ביה: 'נימולו אתו', מה בא הכתוב להודיענו בזה, ולכאורה האי סיפא דקרא יתירא הוא. וראה בזה מה שכתב בספריו 'תורת משה' ו'חתם סופר' כאן, ובתשובתו ('יד סוף סי' ש) לאחד מתלמידיו שהביא מה שאמר בחודשי תורה שלו בענין זה. והנראה לענ"ד בפירוש הדבר על דרך החידוד ופסטיטא דאורייתא, בהקדם מה שמצאנו כמה דעות בדברי חכמינו ז"ל באיזה יום בשנה

הניח הקב"ה את ידו לסייע עמו במילתו, שעל ידי כך יהא זאת 'שנים שעשאוה פטורים' (שבת צב, ב), ובכך שהקב"ה סייע לאברהם במילתו לא נתחייב אברהם על חילול יום הכיפורים, שכן הוה ביה שנים שעשאוה, עכ"ד ודפח"ח.

ג) ומעתה נחזי אנן, הלוא עצה זו לא הועילה אלא לענין מילתו של אברהם, שהגם שהייתה מילה שלא בזמנה ביום הכיפורים, מכל מקום מחמת שהייתה מילתו יחד עם הקב"ה הוה שנים שעשאוה ופטורים, אבל מה נעשה ביום שידובר לנו משאר אנשי ביתו של אברהם, ילידי בית ומקנת כסף, היאך הם נימולו ביום הכיפורים, והרי זה מילה שלא בזמנה שאינה דוחה את יום הכיפורים.

וצריכים אנו לומר דאברהם דבק במידותיו של הקב"ה, ומכיון שראה שהאופן שבו עשה הקב"ה שלא יעבור באיסור מילה שלא בזמנה היה ע"י שנים שעשאוה, אף הוא עשה כן אצל מילת אנשי ביתו, ואה"נ הם נימולו ביוה"כ אבל מילתם היתה באופן שהם עשו את מעשה המילה יחד עם אברהם אבינו ואף בהם היה שנים שעשאוה ופטורים.

והיינו דקאמר קרא: "בעצם היום הזה נמול אברהם וישמעאל בנו. וכל אנשי ביתו יליד בית ומקנת כסף", שלא רק אברהם נימול ביוה"כ אלא אף ישמעאל וכל אנשי ביתו, ודקשיא לך בשלמא אברהם לא עבר על איסור מכיון שהקב"ה סייע במילתו והוה שנים שעשאוה, אבל איך לא היה איסור במילת ישמעאל וכל אנשי ביתו, על זה סיים הפסוק ותירץ: "נמולו אתו" שמילתם הייתה עם אברהם, ואף אברהם סייע להם במילתם, וגם במילה זו נפטרו משום שנים שעשאוה.

ב) ונודע בשערים קושית המפרשים היאך יעלו דברי הפרקי דרבי אליעזר בקנה אחד עם הא דקיימא לן במסכת שבת (דף קלב) שכל מה שאמרו שמצות מילה דוחה את השבת אינה אלא דווקא כשהמילה נעשית בזמנה – ביום השמיני, אך מילה שלא בזמנה אינה דוחה את השבת. והלוא מילת אברהם אבינו הייתה מילה שלא בזמנה, שכן הוא לא נימול ביום השמיני ללידתו, וכיצד הותר לו למול את עצמו ביום הכיפורים שקדושתו כשבת, בעוד שמילה שלא בזמנה אינה דוחה את יום הכיפורים.

וראה זה חדש אשר מצאתי שנתברר מקחו של הגאון רבינו יהונתן אייבשיץ ובחידושו מכתב יד (הנדפסים בתוך חומש עם פירושי רבינו יהונתן, הוצאת מכון ירושלים) הובא מה שתירץ בזה, בהקדם דברי המדרש: "אברהם לא רצה למול את עצמו, עד שהניח הקב"ה את ידיו", (וראה כע"ז במדרש רבה, בראשית מט, ב).

ודברי המדרש הללו משוללים הבנה: מה טעם מיאן אברהם למול את עצמו, בעוד שנצטוו מהקב"ה על המילה. כיוצא בזה צריך ביאור, מה הועיל לו לאברהם שהניח הקב"ה את ידו, ומחמת מה סילקה אותה הנחת יד של הקב"ה את סירובו של אברהם.

וכתב ר"י אייבשיץ לתרץ קושיות אלו בצירוף קושיית המפרשים שהבאנו לעיל, וכדלהלן: אכן ברור שלא הרהר אברהם אחר מידותיו של הקב"ה, וכשנצטווה על המילה מיד הסכים לכך, אלא שנמנע ולא רצה למול את עצמו ביום הכיפורים, כיון דסבירא ליה דזהו מילה שלא בזמנה שאינה דוחה את יום הכיפורים.

והסכים עמו הקב"ה בעיקר הדברים ולכן



הרב ישראל דנדרוביץ

מח"ס 'הנחמדים מזהב', ערך יצ"ו

סימני זיהוי של אליהו הנביא

כיצד נדע שאלהו הנביא הוא העומד לפנינו ולא מנקה הארובות? אזור-עור קשור במותניו או בצווארו? מה רוחבה ומה כתוב עליה? (אגב, מהיכן הוא אזור-עור זה?), מי הוא הרץ אחריו ואינו יכול להשיגו? גוון עור פניו וצבע שערותיו, גובהו, לבושו, דיבוריו, התנהגותו ואופן דרישת שלומו - כסימנים מובהקים במהרה יבוא אלינו

פנים מפוחמות...

מעשה בהרה"ק בעל ישמח משה זי"ע שהביאו לפניו אברך אחד שנכנסה בו רוח שטות. אותו אברך דימה בנפשו שזוכה הוא לגילוי אליהו. רכן אליו הישמח משה ושאלו בקול רך: "מה אתה סבור, האם אני זוכה לגילוי אליהו?". נענע לו האברך בראשו והשיבו: "בוודאי - אם אני זוכה, רבינו לא כל שכן?".

אם כך, חזר הישמח משה ושאלו: "אמור נא לי, אליהו הנביא מה מראהו, האם לבוש שחורים הוא?". הבין האברך כי זה אכן לבושו של אליהו, והשיב בפסקנות: "אכן כך, לבוש הוא שחורים מכף רגל ועד ראש!". המשיך הישמח משה ושאלו: "וכובע מחודר על ראשו?" - "כן" השיבו האברך. - "ופניו מפוחמים?" - "הן"; - "וסולם וממאטא על גבו?" - "וודאי".

נתחייך הרבי ואמר לאברך: "אם כך - לא את אליהו הנביא ראית כי אם מנקה הארובות...". (ספר 'חסידים מספרים' לרי"ל לוי, ח"ב אות ס).

ומילתא אלבישיהו יקרא להעתיק כאן מתוך אגרת בכתובת יד קדשו של הרה"ק רבי יעקב לייזער מפשעוורסק, (הנרפסת בשלמותה בתוך ספר הזכרון 'זכרון יהושע', בהוצאת מכון שפתי צדיקים), אשר סיפר כיוצא בזה על הרה"ק רבי נפתלי מראפשיץ זי"ע:

"ודרך אגב אכתוב לכבודכם מילתא דבדיחותא, שהיה איש פשוט שהתפאר בעצמו שזכה לגילוי אליהו. ובא לפני רבינו מראפשיץ זצ"ל. ואמר לו רבינו: אפשר זה האיש שראית היה איש גבוה? והשיב: יא [כן כן]. וזה האיש היה חושב שרבינו מצייר דמות של אליהו הנביא. אחר כך שאל אותו: הכובע היה הולך על צדו. השיב: יא. סולם על כתפו - יא. שחרורית על פניו וידיו - יא. מטלטל בעצים על צידו - יא. אמר לו רבינו זי"ע: אזוי איז מאקי געווען דער קוימען קעהרער [=אכן היה זה גורף הארובות]."

שוב היה מעשה בהנה"ק רבי ברוך מגארליץ זצ"ל אשר חרף וממולח היה ולא סבל את הפתאים וחסרי הדעת. בייחוד לא סבל את אותם חסידים שוטים אשר מדמים כי הם בעלי מדרגה, והיה עוקצם על כך בדברי חידודין. פעם הגיעה אל אוזניו השמועה כי חסיד פלוני מתפאר באוני חבריו כי יש לו גילוי אליהו בחלומו. קרא רבי ברוך אל אברך

אחד מחסידיו, בחור בן-חיל, וציוה עליו להשחיר את פניו וללבוש את בגדי מנקה הארובות, ובכך לבוא באמצע הלילה אל אותו חסיד המתרברב ש'אליהו- הנביא' בא אליו בחלומו. הבחור כמובן עשה כן, ולהתרגשותו של החסיד על חזונו הפלאי לא היה גבול.

ידיה למחרת ותהום כל העיר, החסיד לא יכול היה להתאפק וסיפר לכולם על עלייתו במדרגה: הפעם כבר לא נראה אליו אליהו בחלום - אלא בהקיץ ממש! או-אז התיר רבי ברוך לאותו בחור לחשוף את המהתלה ולספר כי הוא ולא אחר אשר התגלה אליו בבגדי מנקה הארובות... (ספר 'מגדולי החסידות' לרא"י ברומברג, בית צאנו עמוד קסו).

כדי שלא נתפש בקלקלתנו, לבל נמעה אף אנו על מנקה הארובות כאילו הוא אליהו הנביא; או לחילופין נפגוש באלהיו הנביא ונחמיץ את הידיעה כי זכינו לגילוי, ראינו לנכון ללקט מפי ספרים וסופרים כמה וכמה עצות שניתנו מפי חכמים יודעי דבר אודות האפשרות לדעת על אליהו הנביא כי הוא זה.

דילמא יוסף שידא

את מאמרינו זה יש ברצוני לפתוח דווקא בסיפור שלא פוענח, ועד עצם היום הזה לא ידוע האם גיבור הסיפור היה אליהו הנביא או שמא שד... - וסיפור זה הוא סיפור חז"ל המפורש במסכת עירובין (מג א):

"**הני שב שמעתא דאיתאמרן בצפרא בשבתא קמיה דרב חסדא בסורא, בהדי פניא בשבתא קמיה דרבא בפומבדיתא. מאן אמרינהו? לאו אליהו אמרינהו? אלמא: אין תחומין למעלה מעשרה - לא, דלמא יוסף שידא אמרינהו.**"

הגמרא משערת בתחילה כי מדובר בשמועות שנאמרו מפיו של אליהו הנביא (-) כך כוונת הגמרא לפי פשוטו. ברם עיין במאירי שכתב כי אליהו היינו אדם כשר וחשוב) אולם היא תיכף מיד מעלה גם את האפשרות כי לא היה זה אליהו אלא שד שאמר זאת...

הרה"ק רבי צדוק הכהן מלובלין זצ"ל בספרו 'פרי צדיק' (פרשת וישב, אות ה) כבר דן כיצד ייתכן ספק שכזה אצל החכמים, והלוא אם נתגלה להם אליהו הנביא, בוודאי היו מכירים בו אם הוא אליהו הנביא או שד. עיין שם מה שביאר בזה כי אכן לא ראו בעיניהם את אומר השמועה, ומשכך לא יכלו לזהותו.

תהיה סיבת חוסר הזהויה אשר תהיה, אולם לנו חשובה הידיעה הבסיסית כי ברור היה לו להכהן מלובלין שאילו היו חכמי ישראל רואים את אומר השמועה הרי שבוודאי הם היו מכירים ויודעים אם אליהו הנביא הוא זה העומד לפניהם או שמא אינו אלא שד.

מי יבוא בסוד קדושים ומי ידע כיצד חכמינו הראשונים כמלאכים היו מכירים באלהיו הנביא. אלא שמחמת שלדורי-דורות נמשכה תופעה זו של גילוי אליהו הנביא, וכמו שכבר כתבו רבותינו הרשב"א והריטב"א במסכת בבא בתרא (קא ב): "**אבל אליהו עדיין הוא בעולם ונראה לראוין לו**", הרי שכנותן מעם לשבת הוא לאסוף ולכנס לפוגדק אחד

את כל סימני הויהו של אליהו הנביא, למען יהיה כל אדם מוכן ומוזמן להכיר על פיהם האמנם אליהו הנביא הוא זה העומד לפניו.

איש בעל שער ואזור עור

סימן הויהו הראשון של אליהו הנביא מפורש למעשה בספר מלכים (ב' א ג-ה):

"וּמִלְאָךְ ה' דָּבָר אֶל אֱלֹהֵי הַתְּשָׁבִי קוֹם עֲלֶה לְקִרְאָת מְלָאכֵי מֶלֶךְ שְׁמֶרֶן וְדַבֵּר אֲלֵהֶם... וַיָּשׁוּבוּ הַמְּלָאכִים אֵלָיו וַיֹּאמְרוּ אֵלֵיהֶם מַה זֶה שָׂבָתָם. וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו אִישׁ עֲלֶה לְקִרְאָתָנוּ וַיֹּאמְרוּ אֵלֵינוּ... וַיְדַבֵּר אֲלֵהֶם מַה מְשַׁפֵּט הָאִישׁ אֲשֶׁר עֲלֶה לְקִרְאָתְכֶם וַיְדַבֵּר אֲלֵיהֶם אֵת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה. וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו אִישׁ בָּעַל שַׁעַר וְאֹזֶר עוֹר וְאֹזֶר בְּמִתְנָיו וַיֹּאמְרוּ אֵלֵיהֶם הַתְּשָׁבִי הוּא."

אליהו הנביא פקד על שליחי המלך אחזיה כי יאמרו למלכם את דבר ה'. התעניין המלך אצל המלמכים על טיבו של אותו אדם ששלחם אליו, ומשאמרו לו כי הוא 'איש בעל שער ואזור עור אזור במתניו', קבע כי ודאי שאלהו הנביא הוא זה.

דבר זה היה בחיי אליהו הנביא עלי אדמות בעולם הזה, או-אז פשוט הדבר כי סימן זיהויו היה אכן על ידי מראהו ומראה בגדיו. אולם סימן זיהויו זה אף נקבע לדורות, ובמהלך ההיסטוריה אנו מוצאים כי דרכו של אליהו הנביא הוא להתגלות במראה זה של איש בעל שער ואזור עור אזור במתניו.

סיפורו המופלא של רבי אברהם טריוויש צרפתי

לפני למעלה מחמש מאות שנה, בעיר רוביקין שבמדינת איטליה, כליל שבת פרשת בשלח שנת ר"ג, חלם החכם רבי אברהם טריוויש צרפתי חלום מופלא לפיו הוא מצוי בעליית הגג של בית המדרש בו היה גיגל ללמוד וללמד, והנה 'אדם זקן מאוד ובעל זקן לבן בשערות ארוכות' נגלה אליו, ומשוחח עמו בדברי תורה.

משוכנע היה רבי אברהם צרפתי כי אין אותו זקן כי אם לא אחר מאשר אליהו הנביא, אשר נגלה אליו בחלומו בזכות היותו מצאצאי רבינו רש"י הקדוש. ולימים הוא אף מצא הוכחה כי אכן היה זה אליהו הנביא ולא אחר, וזאת על בסיס סיפור דומה אשר התרחש עם אחד מרבותינו הראשונים, רבינו אפרים.

את סיפורו המפתיע הוא מספר בהרחבה יתירה בפתח ספרו 'ברכת אברהם' (וויניציה ש"ב), אשר יצא לאור בהסכמת רבינו מרן הבית יוסף שהעיד עליו: "ראיתי אלוקים אחד קדוש מדבר". כבר בשער הספר אנו קוראים את קיצור המעשה: "מה טוב חלקו ומה נעים גורלו כי נגלה אליו בדברי תורה אליהו ז"ל בחלום, כלשון הקודש כנוסף ספיר ויהלום, וקרא אליו בבחרותו ויאמר בני, תשובתך אל שאלתי אל תעלים ממני".

מיד בתחילת הספר מגולל המחבר בעצמו את כל השתלשלות המעשה בו נגלה אליו אליהו הנביא:

"לְזָכֹר טוב, זכרון לפני ה' ולזכרון לבני ישראל ולסימן טוב, שנת ר"ן, נ"ר ה' נשמת אדם. הייתי מלמד תלמידים בעיר רוביק"ו ורחוקה מהעיר המהדרה פירא"א במהלך יום. אז הייתי בן עשרים שנה. נראה אלי בחלום בליל שבת בפרשת בשלח, איך הייתי בעלייה אחת והיא בית ממש על גבי בית המדרש אשר הייתי לומד ומלמד בתוכו, שהיה בית המדרש שלי באמת ובאמונה בעלייה על בית תחתון. ונראה אלי בחלומי, שהיתה עלייה על גבי עלייה, דהיינו תחתיים שניים ושלישים. והייתי יושב בחלומי בעלייה העליונה על ספסל ולפני שלחן ערוך, והייתי יושב בראש הספסל אצל ראש השלחן בצד דרום, כי היה השלחן ארכו בין דרום לצפון, וכנגדי מצד מזרח היה ספסל אחר אצל השלחן, והספסל בין ארכו באורך השלחן, ושם כנגדי יושב על ראש הספסל האחר אצל ראש השלחן אדם זקן מאד ובעל זקן לבן בשערות ארוכות, ואחוריו היה סמוך לכותל, והיה הכותל ההוא לצד מזרח, אורך הכותל בין דרום לצפון כמו שהיו השלחן והספסלים בין דרום לצפון כנוכח, לפני הזקן המהודר כנגד פני.

וישאלני הזקן ויאמר אלי בזה הלשון הקדש באהבה באהבת האב אל הבן, ויאמר: בני, מי היה גדול בנביאים... אמרתי אליו גם אני בלשון הקודש... ושתק הזקן וקבל תשובתי בשמחה. אחר הדברים האלה היה דבר ה' אלי אברהם במחזה לאמור כי תשובתי אמיתית...

ובל ימי אמרתי בדעתי כי אותו הזקן הנזכר אשר ראיתי בחלום ודבר עמי ואני עמו הדברים הנזכרים היה אליהו הנביא זכור לטוב, שנגלה אלי בחלום בזכות אבותי הקדושים ז"ל, כי מזרע המאור הגדול רש"י ז"ל אנחנו.

בעל שער בסימניו

עד כאן אין זו אלא השערה בעלמא. רבי אברהם טריוויש צרפתי שיער כאמור כי אותו זקן שנגלה אליו בחלומו היה אליהו הנביא, וכל ימיו היה אומר כן. וזכות גדולה זו שנפלה בחלקו - הסביר - היא להיותו נכדו של רש"י הקדוש 'פרשנדתא', כי אשריהם הצדיקים, לא דיין שזוכין לעצמן אלא שזוכין לבניהן ולבני בניהן עד סוף כל הדורות.

והאמת תאמר כי בשופי היינו סומכים על השערתו גרידא, אלא שרבי אברהם עוד הוסיף והביא ראיה מהימנא כי אכן הוא אליהו הנביא ולא אחר זולתו, מצורתו של אותו אדם בדמות זקן בעל שיבה ובעל שיער, ובהתאם למעשה שהיה עם אחד מרבותינו הראשונים רבינו אפרים מרגנשבורג. וכך כותב רבי אברהם בהמשך דבריו:

"אחר כך מצאתי בתשובות מהר"מ ז"ל שכתב בסימן שכ"ח וזה לשונו: 'מצאתי בשם הר"ר ברוך שספר שפעם אחת אכל רבינו אפרים ז"ל מדג שקורין בורבוטא, ובלילה נראה לו זקן אחד בעל שיבה ובעל שער והדר פנים ומגדל זקן, והביא לו קופה שרצים ואמר לו קום אכול, ונרתע מאד, ואמר לו והלא שרצים הם, אמר לו כך אלו מותרין כמו אותם שאכלת היום. ובהקיצו ידע כי אליהו ז"ל נגלה לו, ומחיום ההוא והלאה פירש מהם, עכ"ל.

ואני אברהם טריביש צרפתי כשמצאתי זאת התשובה שנגלה בחלום אליהו זכור לטוב לרבינו אפרים ז"ל בדמות זקן בעל שיבה ובעל שער אמרתי אם בן הזקן שנראה אלי בחלום בעל שיבה ובעל שער בודאי היה אליהו הנביא זכור לטוב".

דריש רבי אברהם בגזירה שווה: אם גם לו וגם לרבינו אפרים נתגלה דמות זקן 'בעל שיבה ובעל שער', הרי שאם אצל רבינו אפרים היה זה אליהו הנביא, ודאי שכן הוא אצלו.

אליהו הנביא אצל רבינו אפרים מרגנשבורג

אפס כי המקורות הקדומים למעשה זה של רבינו אפרים כלל אינם אומרים שהיה זה אליהו הנביא שבא בחלום אל רבינו אפרים. וכך מצאנו בספר אור זרוע (פסקי ע"ז

סימן ר):

"ואני המחבר שמעתי מפי הקדוש רבינו יהודה חסיד זצ"ל שאמר בלשון הזה, שכל מי שיאכל בלבטא לא יזכה לאכול לויתן. ולמעשה שנשאל אמר וכן שמעתי על האמת שרבינו אפרים בר יצחק זצ"ל מריגנשבורק פעם אחת התיר אותם ובו בלילה הביאו לפניו בחלום קערה מליאה שרצים לאוכלם וכעס על המביא. ואמר לו למה אתה כועס הלא אתה הוא המתיר. וכעס על בעל החלום שכך אמר לו. ומתוך כך הקיץ וזכר שהתיר בלבטא בו ביום. מיד עמד ממטתו ושיכר כל קדירות וקערות שאכלו בהם וכל הפורש מלאוכלם ינחו לו ברכות על ראשו".

וממנו העתיק בעל הגהות אשרי (ע"ז פ"ב אות מא):

"רש"ב"ם כתב בשם רבינו שלמה דהיינו דג טהור שקורין בורביט"א ור' יהודה חסיד אמר כל מי שיאכל בורבטא לא יזכה לאכול לויתן ופעם אחת התירו רבינו אפרים ואמרו לו בחלום שהתיר שרצים וחזר בו ואסרו וכל הפוסק מלאכלו ינחו ברכות על ראשו".

המקור אותו מזכיר רבי אברהם טרייזש הוא 'מצאתי בתשובות מהר"מ ז"ל שכתב בסימן שכ"ח, כשכוונתו לתשובתו של מהר"ם מרוטנבורג, ואילו אני לא מצאתי בתשובותיו הערוכות, כי אם אצל תלמידו ר' שמשון ב"ר צדוק אשר כתב זאת בספרו תשב"ץ קטן (סימן שנב):

"מצאתי בשם רבינו ברוך שסיפר שפעם אחת אכל רבינו אפרים ז"ל מדג שקורין בורבט"א ובלילה נראה לו זקן אחד בעל שיבה ובעל שער והדר פנים ומגודל זקן וחביא לו קופה מלאה שרצים. ואמר לו קום אכול ונרתע מאד א"ל והלא שרצים הם אמר לו כך אלו מותרים כמו השרצים שאכלת היום. בחקיצו ידע שאלהיו זכור לטוב נגלה אליו ומדיום וחללאה פירש מהם".

דרי שהמקורות הראשונים לסיפור זה כלל לא הכירו את הסיום שלו, ולפיו היה זה אליהו הנביא. ולא אמרו אלא 'בעל החלום' וכולם לא יותר.

לא זו בלבד, אלא שהגאון רבי שמואל לנדא, בנו של בעל 'נודע ביהודה', סובר כי חלום זה הבל הוא ואין בו ממש. וכך הוא כותב בתשובתו המצויה בספר אביו (מהדו"ת יו"ד סי' ל):

"אני אומר דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין ומעולם לא שמעתי להוכיח דין מבעל החלומות הזה וחלומות שוא ידברון. ואם שרבינו אפרים ז"ל היה צדיק וחסיד גדול והיה חושש לחלומות שוא נאמר לו בחלום שהתיר השרץ והיה חושש פן יש ממש בדבר והיה תולה זה על שהתיר דג ברבומא מ"מ אם היה מתאמת לר' אפרים שיש לרג זה קשקשים כמו שנתאמת הדבר לבעלי התוספות היה תולה פתרון חלומות על ענין אחר שהיה מתיר והיה חושש לו אבל להביא ראיה מחלום יעוף הבל הוא אין בו ממש. ואני שואל למעלתו למה לא בא בעל החלום הזה לשאר בעלי התוס' ולר"ת ולגדולי הפוסקים אשר התירו ברבומא ולגלות להם להיות נראה מה יהיה חלומותיו".

ועוד רבות יש להאריך בזה, מה גם שהגאון רבי שמואל לנדא עצמו מתייחס בחיוביות לדברי חלומות, כמבואר בארוכה בספרו שו"ת שיבת ציון (סי' נב), ותן לחכם ויחכם עוד.

בך שה'גזירה-שוח' שדרש רבי אברהם טרייוויש צרפתי, לא ברור אם יש לה על מה שתסמוך, הן בכללות הסיפור של רבינו אפרים והן בפרט זה שאליו הנביא הוא אשר נתגלה אליו, ומי כהחכם ויודע פשר דבר.

ההוא סבא

ראוי להבחין שאחד הסימנים הבולטים בסיפור על רבינו אפרים ובתיאורו של רבי אברהם טרייוויש הוא היות אליהו הנביא זקן ובא בימים. אמנם בפסוק אינו מובא סימן זה (נאמר 'איש בעל שער' - אך לא מוזכר שהוא בעל שער שיבה!) אולם בדברי חז"ל אנו מוצאים כמה וכמה פעמים את אליהו הנביא מתגלה בדמות אדם זקן. כך למשל אמרו בפסיקתא דרב כהנא (פיסקא יא - ויהי בשלח): "חד זמן אתא אליהו זכור לטוב לגביה בדמות סב חד...", וכן מצאנו במקומות נוספים.

עד כדי כך שרבותינו בעלי התוספות הביאו שיטה כי בכל מקום בו נאמר בדברי חז"ל 'ההוא סבא' הכוונה היא לאליהו הנביא! וכך אמרו (חולין ו א ד"ה אשכחיה): "יש מפרשים דכל מקום שהוא מזכיר ההוא סבא הוא אליהו". ואם כי בעלי התוספות אינם מסכימים עם שיטה זו שבכל מקום ללא יוצא מן הכלל הוא אכן כך, אבל ברור שלעצם העניין יש מקום לומר כי ההוא סבא היינו אליהו, וזאת אכן מפני שהוא מתגלה בדמות זקן וישיש.

ומילתא אנב אורחא אשמעינן, דהנה כדוגמת התגלות אליהו במראה 'ההוא סבא', מצאנוהו מתגלה גם כישמעאלי - 'ההוא טייעא'. וראה בספר זרע ברך (פרשת ויחי): "ידוע מספר הוזהר וכן נמצא בתוס' דכל מקום שנאמר בנב' ההוא טייעא היינו אליהו הנביא דאידימי ליה בדמות טייעא". ועיין בספר הנפלא 'מגדים חדשים' (ברכות ו ב)

מה שציין בעניין זה. עוד ראה במכתבי קודש של הרה"ק הפני מנחם שנדפסו בקובץ אור ישראל (גלין ז).

ודבר חידוש ראיתי בשם הרה"ק מנאסויד שהמנהג לשותות את משקה ה'מעה' במוצאי שבת - כחמין במוצאי שבת מלוגמא, הוא לזכר אליהו הנביא, הקרוי 'מייעא'! ובהתאם למנהגם של ישראל (עליו ראה בהמשך מאמרנו זה) להזכיר את אליהו הנביא במוצאי שבת (זמירות לשב"ק 'עטרת יהושע' סדר מוצ"ש אות שסא).

וכלל גדול נתן לנו הגאון רבי יצחק למפורנטי ז"ל בספרו הגדול 'פחד יצחק' (אות ה - ההוא סבא) שכל היכא שלא היה זכות לנגלים לא היה אליהו מתגלה אליהם בדמותו ממש אלא כסבא או כמייעא. ואילו הרה"ק הרבי ר' צבי אלימלך מדינוב זי"ע כותב בספרו 'מגיד תעלומה' (ברכות ג א): "קרא לאלהיו וזכור לטוב שאין מזכירין שמו בפירוש רק לטובה, משא"כ כשנוכח במקום שאינו לטובה אין מזכירין שמו בפירוש רק ההוא סבא או ההוא מייעא, נ"ל".

אלא שלא נרחיב בזה לפי שלא באנו להרחיב בכל אותם אותם האופנים בהם יכול אליהו הנביא להיראות, שהרי בדברי חז"ל מצאנו אופנים שונים לצורת מראהו, כי אם לפרש את אתם הסימנים לפיהם ניתן לזהות כי הוא ולא אחר.

אזור במתניו או בצוארו

סימן זיהוי נוסף לאלהיו הנביא, שלא הוזכר בתיאורים האחרונים, והוא דווקא מוכא בפסוק, הוא היות 'אזור עור אזור במתניו'. סימן מובהק הוא בחזונו החיצונית של אליהו הוא היותו חוגר על מותניו חגורת עור! אולם למרבה הפלא מתברר כי פעמים אין אליהו הנביא אזור את אזור העור על מותניו - כי אם דווקא על צווארו!!! וזאת כאשר הוא הולך לרפאות חולים.

וכך העיד הרה"ק החידושי הרי"ם מגור זי"ע בשולי סיפור מופלא אותו הוא סיפר על ימי ילדותו שלו (ספר 'מאיר עיני הגולה' אות יח):

"פעם אחת בהיותו כבר בן ג' שנים, כאשר חזרה אמו עמו מקאונין למאננישוב, נחלה הילד באם הדרך והשיג חום רב, וכוחו נחלש מאוד. ואמו נשאה אותו על ידיה בערך מחלך פרסה, ונתייגעה מאוד, וישבה על אבן א' לנות. ובכתה בכי רב, כי התכוונה על מחלתו שנתגברה מאוד, וילד שעשועים שלה הנהו בסכנה עצומה.

והנה עבר שם בדרך איש אחד, מראהו על פי לבושו כאיש אשכנזי, ובצוארו היה תלוי אמתחת הנקרא ריזע בייטעל. ושאל אותה: מדוע תבכי. וסיפרה לו צרתה. אמר: אני אתן תרופה להילד שייטב לו תיכף. ולקח מכיס בגדו בקבוק אחד ושפך מתוכו איזה טיפות על חתיכת נופת והאכיל זה להילד, ותיכף נהפך מראהו לטוב והחמימות נפסק ממנו. והלכה עם הילד לעיר מאננישוב לביתה, וגם האשכנזי הלך עמה יחד. ובבואם לשם סיפרה האשה הפלא, ותחום כל העיר כי בבית הרב נמצא

רופא אומן מפליא לעשות. ובאו כמה חולים לשם, להתרפאות אצלו. והנה פתאום נעלם האיש מעיני כולם ואיננו.

ורבינו זצ"ל בימי גדלותו סיפר פעם אחת מעשה הנ"ל ואמר בזה הלשון: האיש האשכנזי ההוא היה אליהו הנביא. והמעם שאבי הרב ז"ל לא הכיר בו, יען כי דרכו של אליהו להיות האזור עור במתניו אבל לפעמים לצורך רפואת חולה האזור הוא בצוארו, עבל"ק".

חשוב לציין שבספר 'שבחי צדיקים' (ציטרין. ווארשא תרמ"ג, עמוד 52) הביא מפי החסיד ר' יואל ווארקעס (=מהעיר ווארקא) שהוא שמע את סיפור זה מאם רבינו, הרבנית חיה שרה [רומנברג] ע"ה.

מהיכן יש לאליהו את איזור העור?

אגב אורחא, מה מקורו של אותו 'אזור עור' שאליהו הנביא חוגר במתניו (או בצווארו - בהליכת לרפואת חולים)? חז"ל מספרים כי הוא נעשה מעורו של האיל של עקידת יצחק, וכמו שאמרו בפרקי דרבי אליעזר (פרק ל): "רבי חנניא בן דוסא אומר: אותו האיל שנברא בין השמשות לא יצא ממנו דבר לבטלה... עורו של איל הוא אזור מתניו של אליהו ז"ל".

ומסביר הרמ"ע מפאנו בספרו 'עשרה מאמרות' (חקור דין ח"ד פ' יט) שאליהו הנביא זכה בזה, לפי שהוא היה הכהן שהקריב לאברהם את האיל הנאחו בסכר, ולפיכך אמרה תורה כי עור העולה לו יהיה.

ויש להעיר על בעל 'מעבר יבוק' (שפתי צדק פרק כו) אשר כתב זאת מדנפשיה: "והאיזור שהיה לבוש, אפשר כי היה מעורו של איל של עקידת יצחק, כדי לחזק זכות אבות לעולם", ולא הזכיר כי מפורש כן בדברי חז"ל בפרקי דרבי אליעזר.

לובש בגדי כהן הדיוט

עוד ידיעה נכבדה הקשורה לבגדיו של אליהו הנביא, מצאנו בדיון ייחודי על בגדי הכהונה בהם הוא נראה לבוש בעת הקריבו את הקרבנות בעולמות העליונים בזמן הזה. על עניין זה הקדשנו בעז"ה מאמר רחב בפני עצמו ובו ביררנו את נושא הקרבנות הללו, ואילו כאן לא הבאנו כי אם הנוגע לנידון דיון - מלבושיו של אליהו הנביא.

את שורש הדברים שמקורם טהור מצוי בדברי חז"ל, הביא רבינו הרמ"ע מפאנו, בספרו 'עשרה מאמרות' (מאמר אם כל חי ח"ג סימן כג):

"**ואמרו** עליו [-על אליהו הנביא] שהוא מקריב תמידין בבית המקדש אף על פי שהוא שמש שהרי בקדושתו עומד".

ובהקשר לכך מספר נכדו הגה"ק בעל 'יטב לב' זצ"ל בספרו על התורה (פרשת אמור): "**ומקובלני** ממוזלה"ה בעל המחבר ספר ישמח משה ותשובת השיב משה, כי פעם אחת אחר שסיים תפילת שמונה עשרה עלה בלבו להתפלל לראות הדבר

הנ"ל האמור ב'עשרה מאמרות', ועם לבבו אמר אולי קיימא לי שעתא ואזכה לראותו, ותיכף התפלל על זה, ומילא ה' שאלתו וראה עין בעין את אליהו הנביא מלובש בבגדי כהונה עומד ומקריב התמיד בסדרו. ודבריו הללו נודעו לרבים".

ובתוספת פרטים חשובים הביא את הדברים בקונטרס 'תהלה למשה' (הנדפס בתחילת ספר ישמח משה על הנ"ך. ד"ה הן אמת):

"**וכאשר** עובדא ידענו אשר פעם אחת כאשר גמר תפילתו, תפילת שמונה עשרה, נפל במחשבתו המאמר מהספר הקדוש 'עשרה מאמרות' שכתב שאליו הנביא מקריב תמיד בבית המקדש, והעמיק במחשבתו מדוע ולמה נפל זאת במחשבתו ונזכר מזה המאמר של ה'עשרה מאמרות', אולי עתה עת רצון להתפלל לזכות לראות זה. ותיכף התפלל להבורא ית"ש שיזכה לראותו איך הוא עומד ומקריב. וה' מלא תפלתו ובקשתו וזכה לראותו.

ושמעתי מפי אדמו"ח שלאחר שסיפר לו העניין הזה, שאלהו אם היה אליהו מלובש בשעת הקרבה בשמונה בגדים ככהן גדול או בארבע בגדים ככהן הדיוט. והשיב לו: רק בארבע".

בעל השמועה מספר איפוא שהישמח משה עצמו נשאל אודות בגדי אליהו הנביא אותם הוא לובש בעת עבודת הקרבנות, והוא אשר העיד ממראה עיניו כי אליהו הנביא לובש את ארבעת בגדי כהן הדיוט.

ואולם למעשה, אין לפרט זה כל משמעות לעיקר נשוא מאמרינו, שכן את בגדי הכהונה אין אליהו הנביא לובש אלא בעולמות העליונים, בעת עבודת הקרבת הקרבנות.

פניו כאיש אשר נגד השמש חצי שעה

וראנו זה חדש אשר מצאתי כי הגאון רבי אליהו הכהן האיתמרי מאיזמיר ז"ל, בעל 'שבט מוסר', בספרו 'מנחת אליהו' (שאלוניקי תקפ"ד, פרק ד) האריך בכמה וכמה דברי פלא הקשורים לנידון דידן של סימני אליהו הנביא, וביניהם הוא מספר אודות איש נאמן אשר אף הוא תיאר את אליהו הנביא:

"**גם** ראיתי לאיש חסיד ישר ונאמן שהיה נראה לו אליהו ז"ל והיה מגלי ליה רזין עילאין, ואמר שאליו ממוצע בקומתו, לא לבן ולא שחור, אלא פניו כאיש אשר נגד השמש חצי שעה - שנשחר פניו, והוא זקן בעל שיער, וחגור לו - זרת רחבו. וכתוב סביב החגור שבעה שמות הקודש, שהם: אל שרי א'דני ה'ויה א'היה א'להים צ'באות. גם ראה כתוב בו 'בן פורת יוסף בן פורת עלי עין'. ולא ידעתי מעם הפסוק הזה שהיה כתוב בו".

אותו אדם, שרבי אליהו הכהן מאמינו ומעיד עליו כי הוא אדם ישר, מתאר לנו בעדות ראיה את סימני הויהו של אליהו הנביא. ראשית יש כאן את הסימנים שכבר שמענו עליהם, זקן ובעל שיער ואזור במתניו. אולם כאן נוסף לנו גם הכיתובים המתנוססים על החגורה: שמות ה' ופסוק 'בן פורת יוסף'.

בדרך אגב: רבי אליהו הכהן מעיר כאן כי הוא אינו יודע את הטעם לפיו פסוק זה של 'בן פורת יוסף' כתוב על חגורו של אליהו הנביא. ועל כך יציין שבספרים הקדושים מבואר הקשר המצוי בין יוסף הצדיק לאלהיו הנביא, עד שאמרו (ראה ספר 'שפתי צדיקים' פרשת ויצא) כי 'בלתי אפשר שיושלם מדת יוסף עד שיבא אליהו ז"ל ויתקן חלקו'. ויש עמדי להוסיף כי פסוק זה שייך במיוחד לאלהיו הנביא, שהרי 'בן' עולה בגימטריא 'אליהו' - חושבנא דדין כחושבנא דדין.

ועוד ממשיך אותו 'איש חסיד ישר ונאמן' ונותן לנו סימנים חדשים על צורתו של אליהו, אשר לא שמענום עד כה מאף מקור: אליהו הנביא ממוצע בגובהו, ומראה עור פניו שחום כמי ששזפתו השמש במשך חצי שעה.

השד שניצל את ההודמנות

עוד הוסיף רבי אליהו הכהן וסיפר עובדא מעניינת סביב אותו אדם שהיה אליהו מתגלה אליו:

"**ובימים** ההם יצא קול שגם לנערה אחת היה נראה אליה אליהו, והלכתי אצלה לבדוק אם הוא אליהו או לא. ושאלתי לאות שיראה לה השבעה שמות הרשומים בחגורו, ולא הייתה בה כח. וגם הייתה אומרת סימנים אחרים בצורתו.

סוף דבר שנודע שהיה נראה לה שד והיה משים שמו אליהו כדי לבלבלה, וכיון ששאלו לו אם הוא אליהו הנביא שעלה לשמים, שתק וברח לו.

ומעם בואו לנערה עכשיו, משום שראה שאלהיו בעיר הנראה לאיש החסיד, ושחיה אמת שהוא אליהו, חשב אולי לא יחקרו אחריו".

מלבד עצם הידיעה המפליאה כשלעצמה שהשד ניצל את עובדת גילוי אליהו הנביא כדי להשים את עצמו כאלהיו, הרי שחשוב להבחין כי רבי אליהו הכהן השיג את תיאורו של אותו 'איש חסיד ישר ונאמן' כמבחן לאותה נערה, לבדוק האם אכן זה אליהו או לא.

היה לו בקבלה מהו המראה האמיתית

'יש' כמו דמיונות' התריע הרה"ק החידושי הרי"ם בפני המדמים בנפשם כי זכו לגילוי אליהו, ותיכף הוא מעיד על עצמו שהוא יודע להבחין בין תכלת לקלא אילן, וזאת לפי המקובל בידיו, סימן מובהק לדעת על גילוי אליהו, האם אכן זה אליהו או שאין זה אלא דמיון בעלמא: כשאלהיו הנביא אכן בא - הרי שיחד עמו גם בא אלישע, ותיכף אחר הליכתם בא גיחזי משרת אלישע ושואל אודותם.

וכך הובא בספר 'מאיר עיני הגולה' (אות לט):

"**סיפר** נכדו הרה"ק זצ"ל מפילין בשמו, שבענין גילוי אליהו יש כמה מיני בחינות ויש כמו דמיונות. ואמר רבינו זצ"ל שהוא ידע להבחין, כי היה לו בקבלה מהו המראה האמיתי של גילוי אליהו. ואמר שהסימן הוא אם ביחד עמו נראה גם

אלישע ותיכף אחר הליכתם מהבית בא גיחוי ושואל אם הם היו כאן. ואמר פ"ק צ"ל כי זהו עונשו של גיחוי שמאז ועד עתה הולך לחפשם, ואינו מוצאם, כי תמיד הוא בא להמקום שזה עתה כרגע הלכו ממנו".

והרי זה עולה בקנה אחד, עם מה שסיפר החידושי הרי"ם על 'רב אחד צדיק נסתר' שמשמשו ראה בכל יום 'שני אנשים זקנים מהודרים בהידור פנים מאוד' באים לבקרו, ולאחר הולכם - בא איש אחד ושואל אודותם. והרב סיבר את אוזני המשמש כי הזקנים הם אליהו הנביא ואלישע, ואחריהם בא גיחוי לבקש מהם תיקון.

וכך הובאו הדברים בספר שיח שרפי קודש:

"סיפר הרב הגה"ק הרבי מגור זי"ע, שבימי רבינו הקדוש הרבי ר' אלימלך זצוק"ל זי"ע מליזענסק, היה רב אחד צדיק נסתר אב"ד בעיר קטנה אחת, וראה השמש שבכל יום ויום באים אל הרב שני אנשים זקנים מהודרים בהידור פנים מאוד. ואח"כ לאחר שהולכים ממנו בא יבוא עוד איש אחד ושואל על שני אנשים הזקנים הנ"ל אם היו עתה פה אצל הרב ולחיכן הלכו משם, וכאשר ראה השמש הדבר הנפלא הזה בכל יום ויום תמה מאוד והרהיב עוזו בנפשו לשאול להרב אודות החזיון הזה. והרב שהיה צדיק תמים מאוד חשב שכמו שבאים אליו כמו כן באים לכל האנשים. לכן גם הוא השיב להשמש בתמהון למה לא ידעת הלא השני הזקנים הם אליהו ואלישע. והאיש האחרון הבא לישראל עליהם הוא גיחוי משרת אלישע. וזה עונשו שרודף תמיד אחריהם ואינו יכול להשיגם לראותם, כי רצונו לדרוש מהם טובה ותיקון אבל עדיין אינו ראוי לזה.

והשמש כשמעו הדברים האלה רעדה אחרתו מגדולת וקדושת הרב. ומחמת ההתפעלות לא היה ביכולתו להתאפק וסיפר אלה הדברים לאנשי העיר. ונעשה רעש והתרגשות בהעיר, כי לא ידעו עד היכן את גודל קדושת הרב שלהם. וכאשר נתוודע הרעש הזה להרב, אז לא ראה עוד השמש את החזיון הנפלא הזה. ושאל להרב: מה היום מיומי. והשיב הרב: כיון שנתוודע מהרעש שנעשה בהעיר, אז ראה יוכח? שהצדיקים הנ"ל אינם באים רק אליו ביחוד. לכן בקש להם כיון שראיתי שאין אתם באים רק אלי ולא לאחרים, א"כ גם אני איני רוצה ביאתכם, עכבה"ק".

גיחוי - עם שלושת בניו

סיפור דומה לכך, אף הוא על אליהו הנביא ההולך עם אלישע, וגיחוי רץ אחריהם ללא הצלחה. אלא שבסיפור זה המסופר על בעל 'מגלה עמוקות' והב"ח, אנו שומעים כי אל גיחוי מצטרפים שלושת בניו, ופניהם שחורות כופת:

"וכך מספרים גם על בעל 'מגלה עמוקות' שהתגורר בקראקא בזמן שהב"ח כיהן פאר כרב העיר. פעם הלך הב"ח ברחוב וראה שני אנשים הולכים ופניהם מאירות כשמש בצהרים. אחריהם ראה עוד ארבעה אנשים, אחד מבוגר ושלושת האחרים צעירים

יותר. ופניהם של אלו היו שחורות כזפת. ארבעה אלו רצו אחרי שני האנשים, אבל הם לא הצליחו להשיגם. לאחר ששני האנשים בעלי הפנים הוזהרות כבר נעלמו מהעין, ניגש הב"ח לאנשים שחורי המראה, נתן להם שלום ושאל אותם מי הם, אבל הם סירבו לענות.

חזר הב"ח ואמר להם: אני כאן המרא-דאטרא ואם אני שואל - עליכם לענות לי. נתרצו הארבעה ואמרו: הרב צודק ועלינו לענות. אנחנו גיחוי ושלוש בניו... - ומי היו שני האנשים שרצתם אחריהם? שאל הב"ח. - הם אליהו הנביא ואלישע. אחד מהעונשים שלנו הוא, שאנחנו תמיד רצים אחרי אלישע, אבל איננו מסוגלים להשיג אותו. - ולאן הלכו עתה השניים? הוסיף הב"ח לשאול. - הם הלכו לבעל מגלה עמוקות! ענו.

הלך הב"ח למגלה עמוקות ואמר לו: יודע אני כי אליהו נמצא אצלך. תשאל אותו למה איננו בא אלי? שאל המגלה עמוקות, ואליהו ענה: כי לרב של עיר מוכרח שתהיה לו שמינית שבשמינית של גאון - שאם לא כן, בעלי הבתים ירמסו אותו תחת רגליהם, אבל מכל מקום, אני אינני יכול לבוא אליו!...".

את סיפור זה העתקתי מאוצרו של הגאון רבי שלום שברדון ז"ל אשר נלקט אל תוך הספר 'שאל אביך ויגדך' (ח"ב, ירושלים תשנ"ב, עמוד צח אות ב), ולא אדע את מקור הדברים. אציין כי בספר 'עלי ורדים' עמ"ס סוטה (להרבנים לוונשטיין וקריזר, כ"ב תשס"ח. עמוד ע מדה"ס) נמצא סיפור זה בשינויים קלים, תוך ציון מקורו באופן הבא: "ברפוס הראשון של הב"ח על הטור מובא בהקדמה מעשה נורא!...".

למותר לציין שאיזכור סיפור זה במהדורה הראשונה של פירוש הב"ח על הטור לא היה ולא נברא, ולו מפני ששלשה מתוך ארבעה חלקים מפירוש הב"ח על הטור כבר נדפסו בחיי רבינו הב"ח עצמו, וגם בחלק הרביעי אין דבר או חצי דבר מסיפור מופלא זה.

מה סיפר אליהו הנביא לבעל מגלה עמוקות?

אך סיפור זה כמובן אינו קשור לעצם העובדה כי אליהו הנביא היה אכן מגלה לבעל מגלה עמוקות, שהרי עדות חשובה על כך מצאנו חקוקה על מצבתו בזה הלשון:

"**פה** נשמן איש אלוקי קדוש מן הקדמונים, מגלה עמוקות רזין ומטמונים, הוא שאומרים עליו שדיבר אותו אליהו פנים אל פנים, הגאון אב"ד ור"מ מו"ה נתן נטע בן מו"ה שלמה שפירא זצ"ל".

מעניין לדעת שהגאון רבי חיד"א זצ"ל כותב ('שם הגדולים' במערכת הספר מגלה עמוקות): "ושמעתי שהיה לו מגיד למהר"ן הנוכח", אולם מתברר כאמור שלא היה זה מגיד בעלמא כי אם אליהו הנביא. ועוד יותר מכך, אנו גם יודעים על ידיעה נכבדה אותה העביר אליהו הנביא לבעל מגלה עמוקות מהנעשה בעולמות העליונים. וכך מספר בנו הגדול של המגלה עמוקות, הלוא הוא הגאון רבי שלמה שפירא ז"ל אב"ד סטאנוב, בתוך הקדמתו לספר אביו (רנ"ב אופנים על ואתחנן, קראקא שצ"ז):

"נתן זמירות כלילה, קינה ויללה, על חורבן אריאל ועיר המהוללה, אשר הייתה לשריפת אש גלמודה ושכולה, בכה ויתחנן לה, נתן עליה בקולה, ושר בשירים בניגון שמנגנים שרפי עילא, בשלוש משמורת הלילה. כאשר אליו נגלה, פעם אחת איש לבוש אדרת שער כולה, והגיד לו דברי אלה, כך וכך מקוננים פמליא של מעלה, ועין בעין ראה אותו נצב וקמה".

והחרה החזיק אחריו הגאון רבי אפרים זלמן מרגליות ז"ל בהקדמתו לספר מגלה עמוקות על התורה:

"ובפלא דלילה הוה קאי, מסתרים תכבה נפשו בבתי גוואי, הכי השתא גברא לתקוני בעי תיקון חצות, הלב קורא ע"מ לתקן עולם במלכות, והיה נוחם בנהימה, יתן בקולו קול נעימה, ואז אשכחיה רבי נתן לאלהיו דקאי קמיה לבוש אדרת, וגילה לו רו שמלאכי השרת משתמשים בו בניגון הלוח, והשיר הזה יהיה להם כליל, מר יכביון על חורבן אריאל"

הדור אתם ראו מעשה תקפו וגבורתו של המגלה עמוקות שאלהיו הנביא נגלה אליו וגילה לו רזין דרזין ממפעלות מלאכי עליון. אולם לעצם העובדה עם בעל הב"ח לא מצאתי כל בסיס.

אלהיו הנביא - גברא קפדנא

שוב מצאתי עובדא נוספת אף היא עם אלהיו הנביא ובעל 'מגלה עמוקות', אלא שהפעם מדובר בכוחות הטומאה אשר התחזו לאלהיו הנביא, ומתוך מעשה זה יכולים אנו ללמוד סימן ויהיו נוסף לידע האמנם אלהיו הנביא הוא הבא לקראתו.

וכך מספר החסיד ר"י שו"ב, ממה ששמע 'מר' דוב נכד הרב מברדיטשוב, בספרו 'כתבי ר"י שו"ב' (מערכת הט"ז ודורו, עמוד קלז אות יא):

"הרב בעל מגלה עמוקות, פעם אחת היה נתפרסם מאוד בשמים. אמר הס"מ: יתנו לי רשות ואנסנו בעצמי אך באופן שלא יגלו לו מן השמים מי אני, והבטיחו לו. אך ראה שאין לו דרך איך להחטיאו. והתחפש ובא ליו והתראה בדמות אלהיו שנתגלה אליו. ואמר לו, שרוצה ללמוד עמו, וממילא בהמשך הזמן יעלה במצודתו. אמר לו: טוב, אך אתיישב בעצמי ותבוא אלי למחר. כלילה שאל בשמים, בעת שנשמתו עלתה אם ילמוד עם האיש הזה, ולא ענו לו, מטעם הבטחה הנ"ל. ובא אליו ביום המחרת. ואמר לו: אתיישב עור. כלילה הב' שאל גם כן ולא ענו לו. וכשבא למחר, אמר לו עוד הפעם: תבוא למחר. ושאל עוד ולא ענו אותו. וכשבא למחר, אמר לו: הנראה שאין אתה אלהיו ולא אלמוד אתך, כי זה שני פעמים שלא הבטחתי אותך ובאת בפעם השלישית. ואלהיו ז"ל הוא קפדן, כמאמר הש"ס (סנהדרין ק"ג ב) 'הא קפיד מר'. אילו היית אלהיו - לא היית בא בפעם השלישית".

הרי אומר: אלהיו הנביא נהג בקפדנות עם אותם שהוא נגלה אליהם, ואם משלחים אותו וחוזר שוב ושוב, הרי זה ראייה מוכחת כי לא מדובר באלהיו הנביא.

אני אליהו

סימן שונה לחלוטין לזיהוי אליהו הנביא, המקובל כפי הנראה מרכינו היהודי הקדוש, הוא שאליהו הנביא בעצמו אומר בפה מלא 'אני אליהו'. לפי כלל זה, המתחזים לאליהו הנביא אינם משקרים במצח נחושה לומר על עצמם 'אני אליהו', ומששומעים את אליהו הנביא מעיד על עצמו 'אשר יאמר כי הוא זה', ודאי אכן זה הוא.

על סימן זה מספר רבי נתן נטע הכהן מקאלביעל ז"ל, בהוספות שהכנים אל תוך מהדורתו לספר 'צדור החיים' (לרבי חיים ליברון, בלגורייא תרע"ג. מערכת א אות ה):

"פעם אחת על ידי מעשה שאלתי את כבוד מחותני הרב הקדוש רבי מאיר שלום זצוקלה"ה מקאלשין נכד מחו"ז הגה"ק היהודי זצוקלה"ה זי"ע, אם רואין את אליהו הנביא ז"ל בחלום - מהיכן יודעין אם הוא חלום אמת או אולי הוא דמיון בעלמא.

והשיב לי כפה קדשו בזה הלשון: אנו מקובלין מאבותינו, אם שומעין שאומר 'אני אליהו' הרי זה חלום אמיתי, עכ"ל הקדוש".

אגב, יעוין שם שהביא בשם הרה"ק רבי שלום מבבלזא זצ"ל, שהזוכה לראות את הרה"ק הרבי ר' אלימלך מליזענסק זי"ע בחלום הרי זה נחשב כאילו רואה את אליהו הנביא.

מעשה בשד יהודי ששמו אליהו

אפם כי למענת המקובל רבי יהודה פתייה זצ"ל כבר היה מעשה ב'שד יהודי ששמו אליהו' שהיה משים את עצמו כאילו הוא אליהו הנביא, ואף היה אומר על עצמו 'אני אליהו'. וכך מספר הרב המקובל הג"ל בספרו 'מנחת יהודה' (פרשת מקץ. במהדורת ירושלים תשט"ז הוא בעמוד לג):

בשנת התרע"א בחודש תמוז אחר תפלת מנחת שבת הביאו לפני ילד אחד בן י"א שנה מ"מ שהיה אומר שהוא מדבר עם אליהו הנביא פה אל פה ומראה ולא בחידות, וכל זמן שירצה לדבר עמו הוא קורא אותו ותכף הוא בא, רק שיהיה במקום מיוחד בפני עצמו ואין אדם אחר עומד אצלו. אמרתי לו: הכנס לחדר זה ושאל אותו האם באמת אתה אליהו הנביא, וכן עשה. והשיב לו: הן, באמת אני אליהו, ולמה מסתפק יהודה בזה (עלי אני הכותב הוא אומר).

אמרתי לילד אין זה כי אם שד יהודי ששמו אליהו, ואינו אליהו הנביא, ואתה ניזוק משרדין יהודאין. בא ואתפלל על ראשך תפלת הנוזקין, ועל ידי כך יברח לו אליהו מעליך. אמר לי הילד: בודאי הוא אליהו הנביא, ואתה עשה כל מה שאתה יכול לעשות, ונראה דבר מי יקום.

ואחר שהתפללתי עליו שנים וג' פעמים הלך הילד לחדר לנסות אם יבוא אליהו והנה אליהו תכף בא כמנהגו הראשון. ואני הייתי תמה על דבר זה, ולקחתי את הילד והלכתי אצל חכם רבי שמעון אהרן אנסי ז"ל שהיה עדיין בחיים, כדי לבודקו.

ואחר שבדק אותו אמר כי זה הוא אליהו הנביא, ואינו שד. ואני הייתי חולק עליו ואמרתי לו שהוא שד. והסכמנו לילך כולנו אחר תפלת מוצאי שבת אצל ח"ר יעקב בן ח"ר יוסף חיים ז"ל כדי לבדוק אותו. ואחר שבדק אותו בכמה דברים גם הוא אמר בודאי כי זה אליהו הנביא ז"ל בלא ספק. ואני הייתי חולק על שניהם ודוחה דבריהם. ובקשתי מהם לתת לי רשות לבדוק פעם אחרת. אמרתי לילד: לך אמר לאליהו, שיתרגם לך פסוק הנזכר בירמיה....".

לְנוֹכַח עדות זו של המקובל רבי יהודה פתייה זצ"ל נראה לי לשער שהקבלה שהייתה להגה"ק מקאלאשין זצ"ל על סימן הזהוי של אליהו הנביא אינה כשהוא אומר 'אני אליהו', כי שמא הוא אליהו אחר, אלא הכוונה היא שהוא אומר 'אני אליהו הנביא', ואכן במעשה זו לא שמענו שאמר במפורש 'אני אליהו הנביא'.

וּסִימוּכִין לדבריי מצאתי בסיפור מופלא אחר אותו סיפר רבי אליהו הכהן האיתמרי זצ"ל, סמוך לדבריו שהובאו לעיל:

"וְלִי המחבר מעשה שהיה כך היה שבא לפני איש לגלות לי סוד בסתרי סתרים, ואמר שהיה בכל לילה ולילה נראה לו מלאך אחד בעל כנפים, יפה עינים וטוב רואי, והיה מגלה לו עתידות. ושאל ממנו מי הוא. ואמר סתם 'אני גבריאל'. ופעמים היה בא בשלושה בני אדם יפים ובעלי קומה, והיו אומרים שהם 'אברהם יצחק ויעקב'.

וְאָמַר לי האיש הלזה: מכיר אני בעצמי שאני כדאי והגון לדברים הללו, לכן מתיירא אני שמא לא יהיו שדים. ואע"פ שמדריכים אותי בדרך טובה, אני יודע אם מרה תהיה באחרונה, כי כן דרכם לפתוח בדרך ישרה כדי להכשילו בסופו. והשכתי לו: ימים ידברו, ובהמשך הימים יגלו עצמם מתוך דבריהם.

וְאַחַר כמו חודש ימים חזר האיש בפני וסיפר לי דברים שדברו לו והיו נוגעים לסכנה. אז הבנתי באמיתות שהם שדים. והשם האיר עיני שמה שאמרו לו 'אנו אברהם יצחק ויעקב' הוא מודעא שעושים, שבוחרים מביניהם אנשים משמות הללו, ובאים ומראים עצמן לאדם ואומרים: כך שמנו. ואינן משקרים, כי כפי האמת שמם כשם האבות, כי יש שדים יאודים כדאיתא בספר הזוהר.

וְהַזְהַרְתִּי לאיש הלזה: כשחוזרים אצלך שאל מהם על שמותם, וכשאומרים 'אנו אברהם יצחק ויעקב' אמור להם 'אתם אבות העולם או שמותיכם כן?' וכן עשה. וכששמעו כן ברחו להם".

סִיפּוּר זה מתארך עוד ועוד, עיין שם, ולא הבאנו אותו כאן כי אם ללמדנו שאף אם אליהו אומר 'אני אליהו' עדיין אין זה ראייה כי הוא אליהו הנביא, שהרי יכול להיות ששמו אליהו, וכפי המעשים שהוכרנו זה עתה. ולכן ברור שראיית הגה"ק מקאלאשין היינו שהוא אומר 'אני אליהו הנביא', ואת זה אין חשודים שיאמרו אחרים שאינם אליהו הנביא.

אליהו הנביא אינו בעצבות

סימן זיהוי נוסף, בשמו של אחד מחסידי קמאי, רבי שלמה מדוורט ז"ל, נמסר מפי השמועה:

רבי שלמה סיפר כי פעם אחת, בעת שישב ולמד בבית החסידים בלילה, ראה פתאום מי שהוא יושב על ידו. הוא נבהל מאד, כיבה את הנר והלך לישון. שאלוהו החסידים: איך לא יראת לעשות כן, שמא היה זה אליהו הנביא זכור לטוב? - לא! - השיבם רבי שלמה - אליהו הנביא הוא בשמחה, ואת זה ראיתי כי הוא שרוי בעצבות. ומזה הכנתי שהוא מסיטרא אחרא, רחמנא לצלן.

בהקשר לכך שאין אליהו הנביא שרוי בעצבות, ראוי להסמך את דברי הרה"ק רבי יצחק מנסכין, כמו שהובאו בספר 'זכרון טוב' (פיטרקוב תרנ"ב. ח"ב אות י, עמוד

30 מדה"ס)

"עוד סיפר הנ"ל, שאמר לו מרן וצוקלה"ה, שאליהו ז"ל אינו יכול לסבול את בעל עצבות. וסיים שבכל שמחה שאדם שמח מן מצות, יכול כל אדם שיהיה לו בחינת גילוי אליהו זכור לטוב".

ויש גם להשוות למסופר במסכת תענית (כ א) שאליהו הנביא הראה לרבי ברוקא חוואה בשוקא דבי לפט על שני אנשים שהם בני העולם הבא, לפי ש'אינשי בדוחי אנו, מברחין עציב'.

אליהו הנביא במוצאי שבת

ולפי סימן זה חשבתי ליתן מעם לשבח במנהגם של ישראל להזכיר את אליהו הנביא במוצאי שבת, כפי שכבר כתבו בן רבותינו הטור והשו"ע (הלכות שבת, סימן צהר) שרגליו להזכיר את שמו של אליהו במוצאי שבת, ובספרי הראשונים והאחרונים נתנו בזה מעשים שונים.

וסבורני כי לפי דברי חז"ל הנודעים (ביצה טז א) כי במוצאי שבת הוא זמן של 'זוי אבדה נפש' ועת צער על סילוקה של הנשמה היתירה, הרי שמזכירים את שמו של אליהו הנביא, שהוא עצמו שרוי בשמחה ואינו יכול לסבול את בעל עצבות, כסגולה לבוא לידי שמחה.

ומצאתי בספר ערוך השולחן שכתב כי על ידי תקוות הגאולה שיש בשמו של אליהו מפיגים את צער אפוקי שבתא, וכלשונו (שם):

"ונהגו להזכיר אליהו הנביא במוצאי שבת ובפיומים הבנויים על הזכרת שמו ומתפללים שבמהרה יבא אלינו עם משיח בן דוד ועל כי אין אליהו בא לא בערבי שבתות ולא בערבי יום טוב [עירובין מ"ג]. וגם בשבת יש ספק אם יבא מפני התחומין [שם] ולכן באפוקי שבתא יש לנו לקוות ולהתפלל שיבא וגם מפני שיום שבת הוא מעין העוה"ב כולו שמחה ולמו"ש חוזרת העצבות ולכן אנו מפיגים בתקוות הגאולה".

אולם לדידך, עצם עניינו של אליהו הנביא יש בו סגולה לבוא לידי שמחה, ומשום כך הזכירוהו במוצאי שבת, כדי שבכוחו יתגברו על העצבות.

והחזיר לו שלום - עליכם!

אם אליהו הנביא גם בוחר לקבל ממכם שלום ולהחזיר לכם שלום - הרי שבסגנון עניית השלום על ידו, מצוי סימן נוסף אותו אמר הרה"ק רבי ישכר דוב מבעלזא: דרך העולם שהמברך אומר: שלום עליכם, והמתברך עונה: עליכם השלום, ואילו אליהו הנביא אינו עונה כך אלא אף הוא משיב: שלום עליכם!

וכך מספר רבי ישראל קלפהולץ בספרו 'אדמו"רי בעלז' (ח"ג עמוד קלב)

"במוצאי ש"ק עשה מרן סעודת מלווה מלכה לכבודו של הרבי מפוריסוב שבא לשבות בבעלז. בזמן הסעודה אמר מרן: בזמר 'אליהו הנביא' נאמר 'אשרי מי שראה פניו בחלום - אשרי מי שנתן לו שלום והחזיר לו שלום' ונשאלת השאלה: מנין יודע האיש שהדמות שנראתה לו בחלום היא דמותו של אליהו, הלא הוא אינו מכיר? אולי הטעה אותו החלום והיתל בו?

ותירין מרן: מקובל לחקדים פני אורח במלים 'שלום עליכם' והוא משיב 'עליכם שלום'. ובעצם, מדוע אין האורח משיב באותן מלים 'שלום עליכם'? אלא כידוע שלום הוא שמו של הקב"ה ואם ישיב האורח גם הוא במלים 'שלום עליכם' יש חשש שאם ח"ו ימות אחרי שהוציא מפיו את המלה 'שלום' נמצא מוציא שם שמים לבטלה, מה שאין כן כמי שמקדם את פני האורח, שאצלו לא קיים החשש שמא ימות ח"ו אחרי שיאמר המלה 'שלום' דאיתא 'כל המקדים שלום לחברו מאריכים לו ימיו ושנותיו', הני מילי בבשר ודם אבל אליהו הנביא, שהוא חי וקיים, יכול גם להשיב 'שלום עליכם' כיון שאצלו אינו קיים החשש שמא ימות.

וזוה פירוש הזמר 'אשרי מי שראה פניו בחלום', ואיך אפשר לדעת שזה היה אליהו הנביא? בא ההמשך 'אשרי מי שנתן לו שלום והחזיר לו שלום' היינו שגם הוא השיב "שלום עליכם", ומכך כבר אפשר להסיק שזה היה אליהו, כי בשר ודם צריך להשיב 'עליכם שלום'."

וכן הביא בספר 'לקוטי אמרים טהורים - מהרי"ד' (בסוף חלק ב), עיין שם. דא עקא, שכל יסודות מאמר זה אינם נהירים כלל וכלל, וכפי שכבר האריכו בזה רבים וטובים, ולא נביא כאן כי אם את שורש הדברים.

יסוד זה שהמשיב שלום אין לו לומר 'שלום עליכם' מחמת שחיישין שמא ימות, ואילו המקדים שלום יכול לומר 'שלום עליכם' לפי שמאריכין לו ימיו ושנותיו, מקור הדברים הללו הוא בספרא דבי רב של הגאון רבי יעקב אורנשטיין ז"ל בעל 'שועות יעקב' (יד"ד קמח ס"א) אשר הביא כן בשם חז"ל, אלא שלפנינו ליתא, וכדלהלן.

כי הגה בגמרא (נדרים י ב) איתא שלא יאמר אדם כי אם 'קרבן לה' ולא להיפך, כדי שלא יוציא שם שמים לבטלה. אולם מפשטות דברי הגמרא והבנת רבותינו הראשונים אין

הכוונה כלל שחוששים שמא ימות (כפי שאכן מסתבר שאין חוששים לזמן מועט שכזה) אלא שחוששים שמא יפגע ולא ישלים דבריו. מה גם שכל עניין הוצאת שם שמים לבטלה, אינו שייך כלל אצל 'שלום', הגם שהוא משמותיו של הקב"ה (וכבר העיר בזה בספר הנכבד 'שלום רב' פ"ב הערה לג, ויעו"ש עוד בהרחבה). גם מה שהביא כי המקדים שלום מאריכין לו ימיו ושנותיו, לא נמצא כדבר הזה בספרי חז"ל הידועים לנו.

ואם כי רבים מספרי הדרוש הביאו רעיון זה בכמה אנפי, אמנם למעשה אין ידוע מקורותיו בדברי חז"ל, וצריך עיון בזה.

מאמירת ה'שלום' עצמו

וראה זה חדש אשר מצאתי רעיון זה בסגנון אחר, שהראיה על היותו אליהו הנביא היא אינה מכך שמשיב 'שלום עליכם' ולא 'עליכם שלום', אלא שמעצם אמירתו לתיבת 'שלום' (בין בשאלת שלום ובין בהחזרת שלום) הרי זה ראיה כי הוא אליהו הנביא, כיון שהשדים אינם מוציאים שם שמים לבטלה, והרי שלום אף הוא משמותיו של הקב"ה.

וכך הובא בשמו של הגה"ק רבי דוד מדינוב זצ"ל, בספרו צמח דוד (לקוטי אמרים שבת, מה ב מדה"ס):

"**אשרי** מי שראה פניו בחלום, אשרי מי שנתן לו שלום והחזיר לו שלום. נראה דסיפא קאי ארישא, ולא תרי מילי נינהו אלא חדא מילתא היא, שבחלום נתן לו שלום והחזיר לו שלום. כי בלא התחזרות שלום, מנא ידע בחלום שהוא באמת אליהו, דילמא שד הוא, שהרי אמרו רז"ל בברכות (נה ב) שיש חלום על ידי שד. אמנם בחזרות שלום, אז בודאי אינו שד, כדאמרין במגילה (ג א) גמירי דלא מפקי שם שמים לבטלה, ושלום נמי שמו של הקב"ה הוא".

הרי כי עצם אמירת השלום הרי זה ראיה כי באליהו הנביא עסקין (וכאמור, ראיה זו הוא בין בהקדמת שלום ובין בהחזרת השלום - כי מעם אחד עולה לכאן ולכאן). אמנם יש להעיר, כי מהיכי תיתי יהיה אסור לשדים לומר שלום, ומה מעם זה נחשב אצלם כהוצאה לבטלה. וכמוכן שגם כאן עדיין יש להעיר כדלעיל מעצם הנחת היסוד לפיה אסור לומר 'שלום' לבטלה (ראה בספר 'שלום רב' הנזכר לעיל, ועוד לו שם בפרק לח הערה ח).

שרים - בצורת הצדיק

אגב, הגה"ק ר"ד מדינוב ממשיך ומגלה כאן סימן לידע בכללות על חלום, אם אמת הוא או שבא חלילה על ידי שד, וכך הוא שאמר:

"**ואמר** עוד, שאם אדם רואה בחלום צורת צדיק הניכר לו, זה חלום אמת ואינו על ידי שד, שאין בבוהם לדמות עצמם לצורת צדיק".

שוב ראיתי שמביאים כן גם בשמו של הגה"ק רבי יחזקאל שרגא משינאווא זצ"ל, וכך הובא בספר 'בישישים חכמה' (עמוד רמד):

"הרה"ק רבי משה מרדכי בידרמן מלעלוב זצ"ל אמר לי ששמע מהרה"ק רבי חנה מקאלושיץ זצ"ל בשם זקינו הרה"ק רבי יחזקאל משינאווא זי"ע אם רואים צדיק בחלום סימן שזה חלום אמת כי החיצונים לא יוכלו להתעטף בצורת הצדיק".

ולעצם העניין ראה גם לרבי אליהו הכהן האיתמרי, בספרו מנחת אליהו ממנו ציטטנו לעיל, שעיקר דבריו שם באים סביב השאלה האם רוחות או שדים יכולים להראות עצמם בצורת הצדיקים, והרי הוא קובע בשפה ברורה כי הדבר לא ייתכן כלל, ואף הביא כמה וכמה ראיות לדבריו.

אותיות הא"ב על מצחו

אם עד כה דברנו על זיהויו של אליהו הנביא, יש לנו לידע כי סוגיא דומה קיימת גם בזיהויו של מגיד, כיצד לדעת אם המגיד בא מצד הקדושה או חלילה מצד הטומאה.

ונאמנו דברי רבינו חיים ויטאל ז"ל בספרו 'שערי קדושה' (ח"ג שער ח) הכותב על כך סימן ברור ומוחלט, והוא תוכן דברי אותו מגיד, אם הם מדברים במלים וכו' או שהם מדברי תורה. וכך כתב:

"וכאשר תחול עליו [הרוח] צריך שיבחין אולי עדין איננו זך ונקי, והרוח הזה הוא סמרא אחרא, או על הפחות תערובות רע בטוב, ומעשה בן עזאי וכן זומא (תגיגה יד ב) בעלותם לפרד"ס יובית, וזה יבחן על ידי מה שנגלה אליו, אם כל דבריו אמת או שקר ואמת מעורבין או אם דבריו בדברים במלים של הבלי העולם הזה, או בדברים שאינם על פי התורה וכיוצא בזה, כי אז צריך לדחותו מעליו".

במאמרינו זה לא נאריך בעניין זה הראוי למאמר העומד בפני עצמו, וראה בהמשך דברי רבי אליהו הכהן שהבאנו לעיל, ומשם תקחנו. רק זאת נציין שבפתח 'ספר המידות' להרה"ק רבי נחמן מברעסלב זצ"ל מקדים מעתיק הספר ומאריך לספר כיצד השתלשל פרסומו של הספר, כשאגב זה הוא מביא סימן מופלא לידע אם המגיד הוא מצד הקדושה או לא:

"אמר המעתיק שמעתי איך נתגלגל הדבר שזכינו ברחמיו הגדולים שנמסר לנו הספר הקדוש הוא ספר המדות הזה מרבינו ז"ל כי נתגלגל הזכות הזה על ידי זכאי הוא הרב ר' דוב חיילים ז"ל ובאמת היה איש זכאי... ופעם אחת סיפר הרב ר' דוב הנ"ל לפני רבינו ז"ל מעשה מראש ישיבה אחד שהשיא את בתו לבחור אחד מהישיבה, שהיה למדן מופלג ועסק יום ולילה בתורה, ובלילה היה לומד בבית המדרש. והתחיל לבוא אליו מגיד מן השמים והיה לומד עמו בכל לילה. אך זה המגיד היה מן הסמרא אחרא ולא מן הקדושה (כי מסתמא נכשל באיזה דבר אשר על ידי זה היה כח להסמרא אחרא להתאחו בו), והאברך הזה לא גילה זאת לשום אדם, ולא ידע שהמגיד הוא מן הסמרא אחרא.

פעם אחת התחיל המגיד הנ"ל לפתות אותו (לדבר עבירה, ויוודע הדבר לחותנו)... ויקרא תיכף לחתנו ויאמר אליו: תדע שזה המגיד הוא מן הסמרא אחרא. והסימן

הוא כי אצל מגיד דקדושה נרשמים כל א"ב על מצחו, והאותיות של שם הוי"ה ב"ה מאירים על מצחו. ואצל מגיד מן הסטרא אחרא נרשמים גם כן אותיות הא"ב על מצחו, אך האותיות של שם הוי"ה אינם מאירים. וכשיבא אליך המגיד ותראה כי האותיות של שם הוי"ה ב"ה אינם מאירים על מצחו, תדע שהוא מן הסטרא אחרא. ותזהר מאד להשמר ממנו. ובטח ירצה להזיקך. על כן אני מוסר לך שמות וקמיעות, ואז לא יוכל להזיקך. ויהי בלילה בא אליו המגיד והאברך כשראה שאין מאירים אצלו אותיות של השם הוי"ה ברוך הוא, ידע שהוא מן הסטרא אחרא, ועשה ככל אשר צוה עליו חותנו, וניצול ממנו.

ואדמו"ר זצ"ל כששמע המעשה הזאת נתלהב מאד, ויאמר להר"ר דוב הנ"ל: אבל אצלנו ברוך השם מאירים כל אותיות הא"ב. ותיכף מסר אז לאנשיו להעתיק ספר הא"ב שלו".

אמור מעתה: למרות שנראה כי הזוכים לגילוי אליהו, בהקיץ או בחלום, מודעים לכך שאלהו הנביא הוא העומד לקראתם. מכל מקום אין זה נחלת הכל, ולפיכך גדולי הדורות היו נותנים בהם סימנים, להכיר ולדעת נכוחה על גילוי אליהו הנביא אם אמת הוא, זה אומר בכה וזה אומר בכה, והמה מורשה בידינו כפי שהעסקנו את מה שמצאנו בזה.



הרב ישראל דנדרוביץ

מח"ס 'הנחמדים מזהב', ערך

דין של ראש השנה – בבוקר או בלילה?

הגאון האדר"ת מספר כי פגש את הגאון רבי ישראל סלנטר כשהוא עוסק במסכת ראש השנה והרצה לפניו קושיה • הגם כי האדר"ת אינו אומר מהי אותה קושיה, הרי שבספר יובל לאחד מעסקני ירושלים מאותה תקופה מתגלה תיעוד אוטנמי על השיח שבפנישה זו, וממנו עולה כי קושיית האדר"ת עסקה בסתירה חמורה הקיימת בשאלה: אימתי הוא זמן הדין בראש השנה • כך גם מתברר שהאדר"ת הקשה זאת לגדולי עולם נוספים, ויתירה מכך: אביו של האדר"ת, רבי בנימין, כבר התחבט בשאלה זו • עוד מחכמי הדורות, מהם שקדמו לאדר"ת, כבר דנו בשאלה זו שזוכה במאמר זה לבידור מקיף

והקשיתי לו קושיה אחת

בספרו האוטוביוגרפי 'סדר אליהו' של הגאון האדר"ת – רבי אליהו דוד רבינוביץ תאומים, רבה של מיר פוניבז' וירושלים, בו הוא העלה על הכתב את תולדות חייו הסוערים ומלאי העניין; בפרק העוסק בהתרחשויות שחוזה בשנת תרכ"ט, אנו מוצאים את הידיעה הבאה (מהדורת מה"ק, עמוד 36):

"בקאוונא קבלתי את פני הגאון ר' ישראל ליפקין זצ"ל (הוא הגרי"ש סאלאנטער) שנית. ומצאתי לומד מסכת ראש השנה ויראתי לבטלו מלימודו, והקשיתי לו קושיה אחת והשיבני, אך לא נתיישב דעתי בדבריו".

הסתום כאן רב על המפורש. האדר"ת מנדב לנו את המידע הבסיסי הבא: בעיר קובנא פגשתי את הגאון רבי ישראל סלנטר. הוא עסק בלימוד מסכת ראש השנה. שאלתי אותו שאלה. השיב לי מה שהשיב, ואילו דעתי לא הייתה נוחה מתירוצו. זה ותו לא. גילה טפח וכיסה יותר מטפחיים. אין אנו יודעים לא את הקושיה (אם כי ניתן לנחש שהיה זה במסכת ראש השנה, ראה שבת ג א) ואף לא את התירוץ, וכמובן שאין אנחנו יודעים מפני מה לא התרצה האדר"ת בדבריו של רבי ישראל סלנטר.

קושיה חשובה ששמעתי מפי האדר"ת

אם אמרו ש'הכל תלוי במזל ואפילו ספר תורה שבהיכל' (זוהר פרשת נשא) הרי שקרוב לוודאי שהתמזל מזלו של דבר תורה זה של האדר"ת להינצל מתהום הנשיה. מקור מפתיע לפתרון התעלומה נמצא בספר שלא היה צפוי לחלוטין לעסוק בעניין זה או בכיוצא בזה, ובו מספר אדם כי הוא שמע בעצמו מהאדר"ת קושיה שנתחבט בה במסכת ראש השנה, כשאותו אדם מוסיף ומספר כי האדר"ת אף אמר לו שהקשה זאת להגאון רבי ישראל סלנטר! והוא גם יודע לומר את אשר רבי ישראל סלנטר השיב לאדר"ת.

תודות לנתונים הבסיסיים הדומים להפליא עד לאחת, הרי שמסתבר מאוד כי קושיה זו היא אכן הקושיה עליה סיפר האדר"ת בדבריו המצוטטים לעיל, ומשכך אנו יודעים גם את תירוצו של הגר"י סלנטר, וברוך המקום שמסר עולמו לשומרים. (סגירת מעגל מעניינת זו כבר זכה בה ידידי ר"ש אלברט, והוא פרסם זאת בתוך צרור הערות שכתב בקובץ 'בית אהרן וישראל', גליון קז, עמוד קסא אות ה).

ובכן, המדובר הוא בספר 'איש ירושלים' שיצא לאור בירושלים בשלהי שנת תרצ"ז, כספר-יובל לכבודו של העסקן הירושלמי הישישי רבי נחמן גדליה ברודר, לקראת יום הולדתו השמונים. בספר זה מצוי מאמר יפה 'לקורות הרבנות הירושלמית האשכנזית במאה השנים האחרונות' אותו כתב חתן היובל בעצמו, ובין השיטין חבוייה שם אותה פנינה תורנית עליה אנו דנים.

יצוין כי זהו דבר-התורה היחיד המצוי לכל אורכו של הספר, וכמה הולמת כאן אותה מליצה עתיקת הימים הקובעת כי דבר אחד טוב יציל את הספר כולו.

וכך מספר שם רבי נחמן גדליה ברודר 'איש ירושלים' (עמוד 55):

"פעם אחת בשיחה פרטית שביני לבין הגאון רבי שמואל סלנט, שאלתי את הג"ר שמואל סלנט שיגיד לי את דעתו על האדר"ת. אמר: ברוך השם הצלחנו להביא תלמיד חכם גדול הראוי לכהן ברבנות הירושלמית, הוא בקי בירושלמי כבבבלי ולא פסק פומיה מלחדש חדושי תורה עמוקים.

בהזדמנות אחרת ספרתי להג"ר שמואל סלנט קושיה חשובה ששמעתי מפי האדר"ת. וכדרכו שאל מיד, אמור נא מהי הקושיה. אמרתי לו: במסכת ראש השנה (ז ב) 'אמר רבי נחמן ב"ר יצחק, ארבע חדשים ובהם כמה ראשי שנים. מיתיבי ששה עשר בניסן ראש השנה לעומר, לרבי נחמן ב"ר יצחק ליחני חמשה. אמר רב פפא: כי קא חשיב מידי דחייל מאורתא מידי דלא חייל מאורתא לא קא חשיב."

על זה הקשה האדר"ת: בדף ח' ע"א על אחד בתשרי ראש השנה לשנים, למאי הלכתא, אמר ר' נחמן בר' יצחק לדין. והרי אמרו בעבודה זרה, שדין מתחיל בבוקר, ואם כן ראש השנה זה אינו מתחיל מאורתא, ואיך חשיב ראש השנה באחד בתשרי לדברי רב פפא.

האדר"ת אמר לי ששאל קושיה זו מהגאון רבי אייזיק מסלונים ולא ענה. רק הגאון רבי ישראל מסלנט ענה על קושיה זו: שלמעלה אין מחוסר זמן!

הג"ר שמואל סלנט שמע לדבר בהקשבה מלאה ובהערצה לבעל הקושיה.

הנה לפנינו קושייתו של האדר"ת, תירוצו של רבי ישראל סלנטר, ואף ידיעה נוספת: רבי אייזיק מסלונים הניח את הקושיה בצריך עיון ולא ענה על כך.

ומה שהעיר בראש השנה

כמובן שחובה עלינו לפרש ולבאר בשפה ברורה את קושייתו זו של האדר"ת האמורה כאן בקיצור אמרים, אך לפני שנעשה זאת נקדים ונעתיק כאן קטע ממכתב אותו כתב הגאון רבי

יוסף זכריה שטרן, רבה הנודע של שאוול, ביום ו' עש"ק חוקת בשנת תרל"ז (!), אל האדר"ת, בו הוא מביא כי האדר"ת הריץ אליו שאלה זו בתוך אגרת שכללה כמה הערות בעניינים שונים. וכך הוא כותב לו (שו"ת 'זכר יהוסף' ח"א או"ח סימן עד – 'להרב דפאנוויעז ר' אליהו דוד ראבינאוויץ'):

"מכתבו הגיע לידי ברגע זו... ומה שהעיר בראש השנה (ז ב) דמשני רב פפא 'כי קא חשיב מידי דחילל מאורתא מידי דלא חילל מאורתא לא קא חשיב', והרי רב פפא משני נמי לרבי נחמן בר יצחק, ולקמן (ח סוף ע"א) מוקי כר"א בתשרי ראש השנה לדין, והא אין מקדשין את החודש בלילה וגם הדין אינו מתחיל מאורתא. ואף למ"ד דאומות העולם דנין בלילה, מ"מ לתוספות (לקמן ח א) דלמלכי עובדי כוכבים לא מיירי".

הטעמת השאלה קצת שונה מהדברים המצוטטים לנו על ידי רנ"ג ברודר, אולם תורף השאלה אחת היא כמו שיפורש תיכף ומיד. מה שמעלה לנו כי שאלה זו אותה שאל האדר"ת להגר"י סלנטר, בשנת תרכ"ט, הטרידה את מנוחתו וברכות הימים הוא המשיך להציע אותה בפני גאוני דורו. שמונה שנים לאחר מכן – בשנת תרל"ז, הוא כותב זאת גם אל הגאון משאוול, כעדות הנשאל עצמו. ובתאריך לא ידוע הוא גם שאל זאת בפני הגאון רבי אייזיק מסלונים, כמו שמעיד רנ"ג ברודר.

ראויה איפוא שאלה זו שעלתה על שולחן מלכים, מאן מלכי רבנן, והוצעה בפני נגרי ובר נגרי דליפקיניה, להיות נחקרת לאורכה ולרחבה, לברר מקחו של אותו צדיק האדר"ת, אשר כפי הנראה בהמשך דברינו כבר קדמו אותו בשאלה זו, כשגאונים נוספים כוונו אף הם לכך.

הסבר הקושיה בפרוטרוט

כאמור, כדי שנוכל להעמיק ולירד אל עומק השיתין של שאלה זו, ולהבין את התירוצים השונים שנאמרו בה, מן הראוי שנסדרה על מכוונה ונבררנה כשמלה חדשה:

"ארבעה ראשי שנים הם" – פותחת המשנה ואומרת בתחילת מסכת ראש השנה. בין ראשי השנים מונה המשנה: "באחד בתשרי - ראש השנה לשנים". מסבירה הגמרא (ח א) את מהות ראש השנה 'לשנים': "למאי הלכתא... רב נחמן בר יצחק אמר: לדין. דכתיב (דברים יא יב) 'מראשית השנה ועד אחרית שנה', מראשית השנה נידון מה יהא בסופה". היינו: יום אחד בתשרי הוא ראש השנה לעניין זה של דין ומשפט 'שהקדוש ברוך הוא דן בתשרי את כל באי העולם, כל הקורות אותם עד תשרי הבא' (רש"י). וכיוצא בזה מונה המשנה עוד כמה וכמה ראשי שנים.

שואלת הגמרא: מפני מה לא מנה התנא בין ראשי השנים גם את יום ששה עשר בניסן כ'ראש השנה לעומר' – יום שממנו והלאה מותר לאכול מן התבואה החדשה, וגם את יום ששה בסיון כ'ראש השנה לשתי הלחם' – יום שבו מתחדשת השנה לעניין זה שמותר מכאן והלאה להביא מנחות מן התבואה החדשה; שהרי העומר מתיר במדינה – את אכילת החדש, ושתי הלחם מתיר במקדש – את הקרבת החדש.

מביאה על כך הגמרא שני תירוצים. הראשון שבתירוץ הוא תירוצו של רב פפא: "כי קא חשיב - מידי דחייל מאורתא, מידי דלא חייל מאורתא - לא קא חשיב". כלומר: אין המשנה מונה כי אם ראשי שנים כאלו שתחילתם היא מיד כשמתקדש היום, תיכף עם חשיכה, ואין היא מונה ראשי שנים שאינם חלים בתחילת הלילה. לפיכך, מסביר רב פפא, לא מנה התנא את שני ראשי שנים אלו, של העומר ושל שתי הלחם, כי הם אינם חלים מאורתא – היות והם אינם מתחילים בלילה כי אם בבוקרו של יום, לאחר הקרבת הקרבנות הקשורים לכך.

יצוין כי מלבד תירוצו של רב פפא מביאה הגמרא תירוץ נוסף: "רב שישא בריה דרב אידי אמר: כי קא חשיב - מידי דלא תלי במעשה, מידי דתלי במעשה - לא קא חשיב". לשיטתו של רב שישא הקריטריון הוא שונה, והכלל הוא שאין התנא מזכיר כי אם את אותם ימי ראש השנה שאין הם תלויים בפעולה כלשהי, ואילו שתי ראשי השנים האמורים תלויים במעשה ההקרבה.

על שני התירוצים גם יחד ממשיכה הגמרא ושואלת: אם אלו הקריטריונים להזכרה במשנה, כיצד ייתכן שהתנא במשנה יזכיר את ראשי השנים ליובלות ולרגלים, והלא הם אינם עומדים לכאורה בקריטריונים האמורים. הגמרא דנה בכך ומתרת זאת, עיין שם.

בהמשך דברינו עוד נעסוק בפרטים הנוספים הללו, אבל כעת חשובה לנו דעתו של רב פפא: אין המשנה מונה כראשי שנים אלא את אותם ראשי שנים שהם מתחילים מהלילה! התנא אינו מזכיר את ראשי השנים המתחילים בבוקר!

ועל כלל זה מקשה הגאון האדר"ת קושיה קשה כבדול: הרי גמרא ערוכה היא, כי דין של ראש השנה הוא בבוקרו של יום, וכמו שאמרו במסכת עבודה זרה (ד ב): "אמר רב יוסף: לא ליצלי איניש צלותא דמוספי בתלת שעי קמייתא דיומא ביומא קמא דריש שתא ביחיד, דלמא כיון דמפקיד דינא, דלמא מעייני בעובדיה ודחפו ליה מידחי" (= אין לו לאדם להתפלל ביחידות את תפילת המוסף של ראש השנה בשלשת השעות הראשונות של היום – שעות הדין של האדם, שכן שעות אלו הן שעות חרון של הקב"ה, ושמא ימצאו כי אינו ראוי וידחפו וידחו את תפילתו).

ואם ראש השנה לשנים – שפירושו כאמור שיום זה הוא ראש השנה לדין – אין הדין שבו נעשה כי אם בבוקר ולא קודם לכן, כיצד ייתכן שהמשנה מנתה זאת בין ראשי השנים שרב פפא קובע שהצד השווה שבכולם הוא היותם 'חיילו מאורתא' – שתחילתם מהלילה?

הקושיה בשתי נוסחאותיה

זוהי קושייתו העצומה של האדר"ת כמו שמוסר לנו אותה רנ"ג ברודר. אלא שאליבא דהגאון משאוול, בדבריו שצוטטו קודם, הטעים האדר"ת את קושייתו בצורה אחרת: הדין של ראש השנה אינו אלא ביום, שהרי כבר אמרו (ר"ה ח ב): "תנו רבנן: כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב, מלמד שאין בית דין של מעלה נכנסין לדין אלא אם כן קידשו בית דין של מטה את החדש", והרי קיימא לן (ר"ה כה ב) כי אין מקדשין את החדש בלילה.

נמצא איפוא כי אם בית דין של מטה אינם מקדשים את החודש אלא ביום, על כרחך אף הדין של ראש השנה הנעשה בבית דין של מעלה אינו אלא ביום. ואם אין הדין מתחיל מהלילה – סיים האדר"ת את קושייתו – כיצד מנתה זאת המשנה בין כל ראשי השנים אשר בהם קובע רב פפא כי המכנה המשותף שלהם היא חלותם בתחילת הלילה.

ומשקלול שתי נוסחאות השאלה עולה כי השאלה היא למעשה אחידה אלא שהיא מסתמכת על שתי מובאות שונות: השאלה היא כיצד יכול היה רב פפא לומר שהמכנה המשותף של ראשי השנים במשנה הוא היותם 'חיילו מאורתא', והלוא ראש השנה לשנים היינו לדין, והדין אינו מתחיל אלא ביום.

ומנין לנו שאין הדין מתחיל אלא ביום? על זה הביא רנ"ג ברורד את הגמרא במסכת עבודה זרה, שהדין הוא בשלוש שעות הראשונות של היום, ואילו הגאון משאוול הביא את הגמרא במסכת ראש השנה שדין בית דין של מעלה תלוי בקידוש החודש, והוא אינו נעשה אלא ביום.

לב בנים על אבותם!

ועלה בידי למצוא כי בקושיה זו מצויים לפנינו אב ובנו שראו את החידוש! כי האדר"ת כיוון בעצם הקושיה לדברי אביו הגאון רבי בנימין שאף הוא כבר נתחבט בזה, וכאן הבן שואל את שאלתו של אביו.

אלא שלמרבה הפלא בחר אביו של האדר"ת שלא לשאול את השאלה כמו שהיה מן הראוי לה, תוך היתר הנחת יסוד הקושיה על בסיס אחד מדברי הגמרות האמורים לעיל, בהם מבואר כי דין של ראש השנה מתחיל ביום. אין אבי האדר"ת מציב את השאלה אלא על חידושו של אחד מהאחרונים, חידוש גדול השנוי במחלוקת, והרי הוא משתמש בקושיה זו כדי להניחו בצ"ע. ומשכך, המעיין היטב בשאלה כפי שהיא יוצאת מפי אבי האדר"ת נגד אותו אחרון יראה לנכון כי לא עליו תלונתו כלל ועיקר, ושלא בצדק יצא כנגדו.

חידושו המופלג של רבי אבלי פאסוועלער

כך כותב הגאון בעל 'חיי אדם' (כלל כד ס"י):

"ובעשרת ימי תשובה מסיים 'המלך הקדוש'. ואם טעה וסיים 'האל הקדוש', אם נזכר בתוך כדי דבור ואמר 'המלך הקדוש' יצא ואם לאו צריך לחזור לראש התפלה... והגאון מוהר"ר אבלי פאסוועלער נ"י אמר כאן דין מחודש: שאם טעה בליל ראש השנה ולא אמר 'המלך הקדוש', אינו צריך לחזור, כדין טעה ולא הזכיר 'יעלה ויבוא' בליל ראש חודש שאינו צריך לחזור, מחמת שאין מקדשין את החודש בלילה, אם כן גם בליל ראש השנה הדין כן שאין צריך לחזור, עכ"ל הגאון הנ"ל."

הגאון רבי אבלי פאסוועלער, הלוא הוא רבה הנודע של העיר וילנא בדור-דעה של אחריו הגר"א, קובע ואומר כי דין זה שהטועה ואומר 'האל הקדוש' תחת 'המלך הקדוש' צריך לחזור לראש התפילה אינו אמור בליל ראש השנה! וטעמו ונימוקו עמו, שכשם שבליל ראש חודש אין השוכח 'יעלה ויבוא' צריך לחזור, כי אין מקדשין את החודש בלילה, ונמצא כי

עדיין אין דינו כראש חודש לכל דבר, אף ליל ראש השנה כן, וכל האומר 'האל הקדוש' אינו צריך לחזור.

זהו חידוש עצום ביותר דאיתבדר בבי מדרשא בשמו של הגאון רבי אבלי. וכבר נודע כי על 'דין מחודש' זה (כלשנונו של החי אדם) חורף הגאון רבי משה יצחק אביגדור מקובנא, בעל 'פרדס רימונים', משפט חריף ונוקב ביותר (ונדפסו דבריו בקובץ 'אורייתא' גליון טז עמוד לב): "ואין כל חדש, ונעלם ממנו דברי תלמידי רבינו יונה ריש פרק תפילת השחר דצריך לחזור, ומצוה למחקו למען שלא יכשלו בו".

ואכן, על קושיה זו כבר עמדו רבים וטובים מגדולי האחרונים, ובראשם בעל שו"ת 'מים חיים' (או"ח סי' כב אות י) שאף הניח זאת בצ"ע: כיצד אישתימיתיה דברי תלמידי רבינו יונה (ברכות יט א מדפי הרי"ף) אשר בהם הובאה שיטה מסויימת הדומה לחידושו, ומפורש שם כי רבינו יונה דחה לשיטה זו בשתי ידיו, ומה היה לו להגאון רבי אבלי שצידד בשיטה דחויה זו.

התמיהה העצומה על חידושו

ואלו הם דברי תלמידי רבינו יונה:

"ואית דמפרשי דדוקא בשאר ימים טובים, אבל ביום טוב של ראש השנה כיון שתלוי בראש חודש – אם טעה ולא הזכיר של יום טוב בערבית, אין מחזירין אותו - דכראש חודש דיינינן ליה.

ונוכל לומר שאע"פ שתלוי בראש חודש – כיון שהוא יום טוב ומצות יום טוב אלימא טפי שיש בה איסור מלאכה, משא"כ בראש חודש. ובתפילה גם כן אין אנו מזכירים עניין ראש חודש כלל, אלא ענין יום טוב, יותר יש לנו לדון אותו כמו יום טוב מלדון אותו כמו ראש חודש, ואם לא הזכיר בערבית מעין יום טוב מחזירין אותו".

הרי לנו כי אותם 'אית דמפרשי' רצו לומר ולחדש כעין דינו של רבי אבלי, ולדבריהם הגם שהטועה ולא התפלל בליל יום טוב את תפילת יום טוב צריך לחזור ולהתפלל, מכל מקום בראש השנה אין הדין כן, וזאת מפני שראש השנה הוא כראש חודש, והרי מי שלא הזכיר של ראש חודש בלילה אין צריך לחזור.

רבי אבלי אמר את דבריו כלפי הפרט של 'המלך הקדוש' וה'אית דמפרשי' אמרו את דבריהם כלפי הכלל של תפילות ראש השנה, אך הצד השווה שבשניהם הוא ברור: תפילות ליל ראש השנה הרי הם כתפילות ראש חודש, ועל כן אין צריכים לחזור עליהם, שהרי אין מקדשין את החודש בלילה.

אלא שרבינו יונה לא הסכים עם שיטה זו ודחאה לחלוטין, כי אמנם ראש השנה תלוי בראש חודש, אך לא ניתן לומר שראש השנה הוא כראש חודש לכל דבר, שהרי ראש השנה הוא גם יום טוב! הרי הוא אסור במלאכה כיום טוב! ועוד יותר מכך: בתפילות ראש השנה אין התייחסות להיות יום זה ראש חודש כי אם להיותו יום טוב. ואם כן, ודאי שגם ליל ראש השנה הוא כראש השנה לכל דבר, וראיה לדבר הוא היותו אסור במלאכה, והטועה ולא הזכיר זאת בתפילתו – חוזר לראש התפילה.

מפורש איפוא בדברי רבינו יונה כי תפילות ליל ראש השנה אין להם דין ליל ראש חודש כי אם דין ליל יום טוב! וראיה לדבר, הן מהיות הלילה אסור במלאכה והן מאי איזכור ראש חודש בתפילות. ועל כן, הטועה ולא הזכירם – חייב לחזור ולהתפלל!

ואם כן, טוענים האחרונים, כיצד סבר רבי אבלי שאם לא אמר 'המלך הקדוש' בליל ראש השנה אינו צריך לחזור ולהתפלל, כדין ראש חודש, וכיצד כתב על כך החיי אדם כי הוא דין מחודש, והלא בעצם הדין כבר זכו ה'אית דמפרשי' אותם דחה רבינו יונה ואפקיה מבית מדרשא.

הנה רבו עד מאד הטענות והפירוכות עליו

כאתנחתא זוטא, מעניין להביא כאן את מה שסיפר הגאון רבי משה מרדכי שולזינגר בספרו הידוע על הגאון הסטייפלער 'פניני רבינו הקהילות יעקב' ח"א עמ' יב:

"ולענין הדפסה היה [הגאון בעל קהילות יעקב] מאד מעורר לסדר עניינים לדפוס ולהדפיסם. והיה אומר שדבר ראשון היא תועלת עצומה להמחבר עצמו, שעל ידי זה הוא משועבד לברר היטב את הענין עד תכליתו עד מקום שידו מגעת, דאם לא כן אין יכתוב.

ופעם אמר לי במתיקות מיוחדת: הנה הגאון ר' אבלי פאסוולער זצוק"ל שהיה ראב"ד דוילנא בדור שאחרי הגר"א והיה משיב תשובות לאלפים לכל קצוי ארץ וים ורחוקים, והיה מחדש עצום בתורה. ואמרו עליו שכד נח נפשיה שבק בתריה שקים מלאים חידושי תורה אבל לא הדפיס כלום בחייו וכל עמלו ויגיעו הנ"ל לא הגיע לידי הלומדים ומי יודע איה מקומו. ורק דבר חידוש אחד שהביא בשמו בספר 'חיי אדם'... ועל חידוש יחיד זה ממנו שהגיע לידיעת הלומדים הנה רבו עד מאד הטענות והפירוכות עליו ואילו כל השקים של חידושי תורה נפלאים שלו - לא ידע איש מקומם..."

וחידוש יחיד זה הוא-הוא החידוש עליו אנו דנים כאן ובקושיה העצומה שנאמרה עליו. ברם 'ציון' כי בשנת תשס"ג הוציא 'מכון ירושלים' ספר 'באר אברהם' – אסופה ענקית מתורתו של רב האי גאון וצדיק שנשתמרה בכתב יד קדשו. ולא זו אף זו, אלא שייחדו בסוף הספר קונטרס מיוחד ושמו יקבנו 'ליקוטי נסכא דרבי אבא' אשר בו אספו מתורתו שנדפסו בספרים שונים.

אך אחרי ככלות הכל, אין ספק כי חידוש זה על אמירת 'המלך הקדוש' בליל ראש השנה הוא חידושו המפורסם ביותר של רבי אבלי, והוא הידוע ביני עמודי דגרסי.

שרירין וקיימין ומאירין כשמש בצהרים

וזאת נחמתנו – הא דקיימא לן (חולין ז א) שתלמיד חכם שאמר דבר הלכה, אין מזיחין אותו, ואמרי לה, אין מזניחין אותו. ואף בדבר הלכה מחודש זה, אשר יצא מפה קדוש הגאון רבי אבלי אמורים דברים אלה. ואכן, כמה נאים הם דברי הגאון רבי שלמה הכהן מווילנא אשר הצדיק את הצדיק ותיירץ את שיטת רבי אבלי כמין חומר.

וכך הוא שכתב בספרו שו"ת 'בנין שלמה' (תיקונים והוספות, סימן יח):

"ואמנם לענ"ד נראה דדברי הגאון מוה"ר אבלי ז"ל שרירין וקיימין ומאירין כשמש בצהרים ואינו ענין כלל לדברי תלמידי רבינו יונה הנ"ל. והוא בהקדם הטעם שתקנו חז"ל לומר 'המלך הקדוש' ו'המלך המשפט', דידוע משום שהם ימי דין ומשפט והקב"ה שופט אז את כל העולם כולו, ומזה הטעם נמי תקנו חכמים לומר פסוקי מלכיות בראש השנה.

והנה כבר שנינו בברייתא... מלמד שאין בית דין של מעלה נכנסין לדין אלא אם כן קדשו בית דין של מטה את החודש. והיוצא לנו מברייתא הזו דאין מתחיל הדין ברה"ב בית דין של מעלה רק ביום לאחר שקדשו ב"ד שלמטה את החודש.

ועל פי הצעה זו יפה כתב הגאון הנ"ל דבליילה אם שכח 'המלך הקדוש' אין צריך לחזור, דאף שכבר נכנס יום טוב ואסור במלאכה, מכל מקום לענין 'המלך הקדוש' שאני, דתליא בדין והדין תליא בקידוש החודש ודמי ממש ליעלה ויבוא של ראש חודש".

כמה היטיב מרא דשמעתתא, הגאון רבי שלמה הכהן, להגדיר את מתיקות הדברים: 'דברי הגאון מוה"ר אבלי ז"ל שרירין וקיימין ומאירין כשמש בצהרים'. כי אכן אין כל קשר בין חידושם של ה'אית דמפרשי' הדחוי על ידי רבינו יונה, לבין חידושו של רבי אבלי שהתקבל על ידי החיי אדם, ולא קרב זה אל זה.

מפליא רבי שלמה הכהן וטוען בדבריו הנכוחים: ודאי שנאמנו דברי רבינו יונה כי ליל ראש השנה כמוהו כיום ראש השנה, שהרי היום טוב ואיסור המלאכה שבו מתחילים מהלילה, ודין הטועה בתפילה בלילה כדין הטועה בתפילה ביום – שחייב לחזור ולהתפלל.

אולם רבי אבלי דיבר על פרט מסוים שהוא יוצא מן הכלל: אמירת 'המלך הקדוש'! שכן אמירת 'המלך הקדוש' אינה קשורה ליום טוב של ראש השנה, כי אם לענין שונה, החלוק ממנו ביסוד דינו, והוא: דין של ראש השנה! שביום זה דין הקב"ה את יצוריו וכל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון. ורק מחמת דין זה הוא שטבעו חכמים את מטבע הברכה של 'המלך הקדוש'.

ומחמת שאין ברכה זו תלויה ועומדת אלא בדין של ראש השנה, שפיר קאתי רבי אבלי ומתניתא בידיה, לחדש שמחמת שאין מקדשין את החודש בלילה, הרי גם אין בית דין של מעלה נכנסים לדון בלילה, ולכן אם לא הזכיר את 'המלך הקדוש' אינו צריך לחזור ולהתפלל. וזה מתוק מדבש!

החבדל בין התפילה להזכרת 'המלך הקדוש'

כבר בימי חייו של רבי אבלי היו חכמי הדור עסוקים בשמועתו זו. החיי אדם ציטטו בעודו מצוי בחיים חיותו, ואנו גם מוצאים את הגה"ח רבי נחמיה מדובראוונע בעל שו"ת 'דברי נחמיה' (או"ח סי' מו) כותב אל חכם אחד את תמיהה זו מדברי רבינו יונה. והוא מוסיף לומר לו, שמכיון שענין זה נוגע בהלכה למעשה בעניינא דיומא, הרי הוא מבקשו כי יואיל נא לשאול את 'פיו הקדוש' של רבה של ווילנא, איך יפרנס את דברי רבינו יונה 'והוא יעמידנו על דבר אמת להלכה ולמעשה'.

לא ידוע לנו מה היה בסופה של שליחות זו, האם היא נעשתה ומה השיב רבי אבלי על שאלה זו. אולם לימים הופקדה מלאכת סידור ועריכת המפתחות לספר זה בידי הגאון רבי שלמה הכהן מווילנא, והנה אנו מוצאים כי בפתח הספר הוא הציב הגהה לספר בה הוא עומד על עניין זה, ושוב הוא חוזר וכותב את תירוצו הנפלא כיד ה' הטובה עליו.

שוב ראיתי ככל הדברים האלה בספר 'יד שלוחה' (לר"ב לוין, דרוש ח) אשר כותב כך, ומסיים: "ונהירנא כד שכיבנא יצא הגאון בעל חיי אדם לקראתי שהצלתיו מהשגות הגאונים ולא לשווייה טועה חלילה, ושלוש על גאוני ישראל". ולימים גם מצאנו כי אף הגאון רבי משה פיינשטיין כיון לתירוצו זה של הגאון רבי שלמה הכהן ואף הוא חילק בין הדברים בספרו שו"ת 'אגרות משה' (ח"א סי' קצ).

וניכרים דברי אמת כי לא נעלם מרבי אבלי דברי רבינו יונה ועיניו כיונים על אפיקי דברי רבותינו הראשונים, אלא שרבי אבלי סבור היה כחילוק האמור, כי אין דברי רבינו יונה אמורים אלא בתפילת ראש השנה, שהוא מדין יום טוב שתחילתו כבר בלילה, מה שאין כן הזכרת 'המלך הקדוש' אינה תלויה אלא בדין והוא אינו בלילה.

דברי אבי האדר"ת: 'דין מחודש' או לא

עתה, אחרי שבררנו הדק היטב את דברי הגאון רבי אבלי, לך נא ראה את דברי אבי האדר"ת, הגאון רבי בנימין, בדבריו האמורים על עניין זה, בספרו 'עיני בנימין' (ברכות ל ב, עמוד קלא מדה"ס)

"ויעוין בדברי תלמידי ה"ר יונה בכאן שכתבו דאם התפלל של חול בליל ראש השנה דאין מחזירין מהאי טעמא דאין מקדשין את החודש בלילה. ובספר חיי אדם הביא בשם הג"ר אבלי פאסוועלער ז"ל דין מחודש זה ולא זכרו שניהם דברי התהרה"ר. ולע"ד צ"ע טובא דהא בר"ה (ז ב) אמרין 'מידי דחייל מאורתא הוא דקחשיב', ולדבריו גם ראש השנה לא הוי מידי דחייל מאורתא".

ראשית כל אנו רואים כי אבי האדר"ת מעיר כיצד לא זכר רבי אבלי שדבריו כבר נאמרו על ידי תלמידי רבינו יונה, וכיוצא בזה הוא תמה על החיי אדם שהגדיר הלכה זו כ'דין מחודש' בעוד ששיטה זו כבר סוברת כן ואין כל חדש.

ויש בכך מן התימה, שבמקום להעיר ממסקנתו של רבינו יונה המנוגדת לאותה שיטה שלדבריו היא שיטת החיי אדם בשם רבי אבלי, אין הוא מעיר אלא על כך שכבר קדמו אותם, ועדיפא מיניה הוי ליה להקשות, וכמו שהקשו כל האחרונים, מכך ששיטה זו נדחתה על ידי רבינו יונה.

ולעצם ההערה ברור שאף היא מיושבת ממילא בהסברו של רבי שלמה הכהן מווילנא: אכן זהו דין מחודש! תלמידי רבינו יונה לא דברו אלא על מכלול תפילת ליל ראש השנה – ודבריהם אכן דחויים כמו שהשיכם רבינו יונה. לעומת זאת, רבי אבלי אכן הגה 'דין מחודש' ב'המלך הקדוש', שכאמור הוא דין הנפעל ויוצא מהמשפט שיש ב'יום' ראש השנה.

קושיית אבי האדר"ת מהא ד'חייל מאורתא'

לאחר מכן פונה אבי האדר"ת להקשות על דברי רבי אבלי, אשר לדבריו כך גם סברו תלמידי רבינו יונה, וכך היא טענתו: הרי מדבריהם עולה כי ראש השנה אינו 'חייל מאורתא', שהרי כלל הוא שקבעו כי מי שבליל ראש השנה לא התפלל תפילת יו"ט או לא אמר המלך הקדוש אין צריך לחזור לראש התפילה, לפי שראש השנה כראש חודש דמיא אשר אין מקדשין את החודש בלילה, ואין מהות ראש השנה אלא ביומו.

ואם כן שלדבריהם מהות ראש השנה אינה מתחילה בלילה – טוען אבי האדר"ת – מה יענו לדברי רב פפא המפורשים בהם הוא קובע כי אין המשנה מונה בראשי השנים כי אם מירי דחייל מאורתא, וראש השנה לשנים הוא אחד מהמנויים במשנה, ואם אכן אין מהות ראש השנה מתחילה מהלילה כי אם מהיום, כיצד ראש השנה לשנים מנוי במשנה. ועל קושיה זו מסיים אבי האדר"ת כי הוא 'צריך עיון טובא'.

לא עליהם תלונתו

ולדידי, עיקר חסר מן הספר ולא ירדתי לסוף כוונת אבי האדר"ת בקושייתו זו על רבי אבלי ותלמידי רבינו יונה, גם לפי הבנתו כי שניהם אמרו דבר אחד: הלוא גמרא ערוכה היא כי אין מקדשין את החודש בלילה, וכיוצא בזה מפורש בגמרא שדין בית דין של מעלה אינו מתחיל עד שמקדשין את החודש, ועל כך אין כל חולק. כך שלמעשה עצם גמרות אלו כבר סותרים את דברי רב פפא שראש השנה לשנים 'חייל מאורתא', וכפי שכבר הקשה האדר"ת עצמו, ואין לקושיה בסיסית זו כל שייכות עם חידושם ההלכתי של תלמידי רבינו יונה ורבי אבלי, שהרי אין דבריהם אלא הלכה הנגזרת מדברי הגמרא, והקושיה כבר מצויה ועומדת בעצם דברי הגמרא.

ומלבד זאת, אין כל מקום לשאלה שכזאת שהיא כקם ליה בדרכה מיניה: הלוא שיטתם מופרכת בלאו הכי, כמו שהקשה רבינו יונה עצמו מכך שהיום טוב מתחיל מהלילה לכל דבר, וליל ראש השנה יש בו את כל דיני יום טוב כאיסור מלאכה וכו', כך שבכלל מאתיים מנה הוא לדון על פרט מסוים זה שאמרו שראש השנה חייל מאורתא בעוד שהראיות לכך שעצם יום טוב של ראש השנה מתחיל כבר מהלילה בנויות על עיקר הדין של איסור מלאכה וכיוצא בזה.

וכל זאת הוא כמובן אם נאמר כהבנתו של אבי האדר"ת שדברי רבי אבלי ותלמידי רבינו יונה עולים בקנה אחד, שכן אילו נבאר את דברי רבי אבלי כהבנת רבי שלמה הכהן, שזוהי הלכה האמורה דווקא ב'המלך הקדוש' כתוצאה מהדין והמשפט שאינו מתחיל אלא בבוקר, הרי שבדווקא אין מקום להקשות על רבי אבלי אלא על הגמרא עצמה.

שהרי רבי אבלי ודאי סובר שליל ראש השנה הוא יום טוב לכל דבר, ואין ספק כי הוא חל מאורתא. וכל חידושו אינו אמור כי אם על פרט מסוים זה שהדין אינו נעשה כי אם בבוקרו של ראש השנה – מציאות המבוססת על גמרות ערוכות. כך שקושיה מדברי רב פפא הטוען כי ראש השנה לדין 'חייל מאורתא' יש לה להיות מופנית על הגמרות עצמם בהם נאמר אחרת, כפי שאכן עשה בנו האדר"ת, ומה לו כי ילין על רבי אבלי.

ולנידון דידן נמצאנו למדים כי את תורף שאלת האדר"ת כבר שאל למעשה אביו הגאון רבי בנימין, אלא שבעוד שאצל אביו אין הדברים ברורים ומחווירים כפי שהארכנו עתה, הרי שהאדר"ת ערך וסידר את קושייתו כהוגן ובשפה ברורה: דין של ראש השנה אינו אלא ביום, כמוכח מדברי הגמרא. אם כן 'ראש השנה לשנים – לדין' אינו חייל מאורתא, וכיצד מנתה זאת המשנה בין ראשי השנים, בעוד שרב פפא מדיש כי הקריטריון להיכלל במשנה הוא דווקא מי שחייל מאורתא.

...

מעשה בחסיד שלן בבית הקברות בראש השנה

אפס כי בשונה מכל האמור עד כה כדבר פשוט כי אין דין ראש השנה מתחיל אלא בבוקר, הרי שמוטלת עלינו חובה להדגיש כי יש בנמצא גמרא מפורשת ממנה עולה כי דין של ראש השנה מתחיל כבר בלילה! מה שמצד אחד יכול לכאורה לסייע בידינו בפתרון שאלתו של האדר"ת, אך מצד שני הרי זה עומד בסתירה מוחלטת לכל המובאות שהבאנו לעיל, מהם עולה באופן מוכרח כי אין דין ראש השנה אלא בבוקר.

כך שנינו במסכת ברכות (יח ב):

"מעשה בחסיד אחד שנתן דינר לעני בערב ראש השנה בשני בצורת והקניטו אשתו והלך ולן בבית הקברות. ושמע שתי רוחות שמספרות זו לזו, אמרה חדא לחברתה: חברתי, בואי ונשוט בעולם ונשמע מאחורי הפרגוד מה פורענות בא לעולם... אמרה לה חברתה: חברתי, מה שמעת מאחורי הפרגוד? אמרה לה: שמעתי, שכל הזורע ברביעה ראשונה כרד מלקה אותו... לשנה האחרת הלך ולן בבית הקברות, ושמע אותן שתי רוחות שמספרות זו עם זו. אמרה חדא לחברתה: בואי ונשוט בעולם ונשמע מאחורי הפרגוד מה פורענות בא לעולם... אמרה לה חברתה: חברתי, מה שמעת מאחורי הפרגוד? אמרה לה: שמעתי, שכל הזורע ברביעה שניה שדפון מלקה אותו... לשנה האחרת הלך ולן בבית הקברות ושמע אותן רוחות שמספרות זו עם זו. אמרה לה: חברתי, בואי ונשוט בעולם ונשמע מאחורי הפרגוד מה פורענות בא לעולם. אמרה לה: חברתי, הניחיני, דברים שביני לבינין כבר נשמעו בין החיים".

מפורש כאן שבליל ראש השנה, שנה אחר שנה, שמעו הרוחות מאחורי הפרגוד את גור דין הפורענות שנגזר על העולם. ולכאורה אין הדבר ייתכן אלא אם כן דין של ראש השנה הוא כבר בלילה, ועל כך מקשה הערוך לנר (ר"ה טז א): הלוא להדיא שנינו כי אין הדין אלא ביום ולא בלילה, וכמו שהבאנו לעיל, ומה שמועה שמעו ובאו כשהדין עדיין לא היה.

והיא קושיה חמורה

ראש המדברים בשאלה זו הוא הגאון רבי יוסף ענגיל אשר בספרו 'גליוני הש"ס' (ברכות שם) מתייחס לדברי הגמרא הללו, והוא כותב כי מפי השמועה הגיעה אליו שאלה זו, אותה הוא מגדיר כ'קושיה חמורה':

"שמעתי להקשות דהא אין בית דין שלמעלה נכנסין לדין אלא אם כן קידשו בית דין שלמטה את החודש כמבואר בר"ה, והרי אין מקדשין את החודש בלילה כמבואר לקמן, ואם כן הא אין דין כלל למעלה בליל ראש השנה רק ביומו, ואיך שמעה בליל ראש השנה גזירה שכל הזורע כו' – כך שמעתי להקשות, והיא קושיה חמורה".

בדבריו שם מציג הגר"י ענגיל צדדים נוספים למטבע זו של אימתי הוא דין של ראש השנה. הוא מדייק את לשון הגמרא (ר"ה טז ב): "אמר רבי כרוספדאי אמר רבי יוחנן: שלשה ספרים נפתחין בראש השנה, אחד של רשעים גמורין, ואחד של צדיקים גמורין, ואחד של בינוניים. צדיקים גמורין - נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים", שלכאורה משמע מכך שהצדיקים נכתב ונחתם דינם לאלתר – תיכף ומיד בתחילת ראש השנה. אולם הוא דוחה כי יתכן שהכוונה היא לאלתר עם פתיחת הספרים, ואילו הספרים אינם נפתחים כי אם ביום.

עוד מקבילה מעניינת כותב הגר"י ענגיל: 'ואני מוסיף' את האמור במסכת בבא בתרא (י א): "כי הא דבני אחתיה דרבן יוחנן בן זכאי חזא להו בחילמא דבעו למיחסר שבע מאה דינרי". מתי היה חלום זה? רש"י כותב: "חזא להו בחלמא - במוצאי יום הכפורים". ובהגהות הב"ח תימן הגירסה: "במוצאי ראש השנה". מסביר איפוא הגר"י ענגיל כי בכוונה תחילה כתב רש"י כי היה זה בליל מוצאי ר"ה ולא בליל ר"ה עצמו:

"ונראה גם כן טעם רש"י שפירש כן ופשיטא ליה שהיה החלום במוצאי ר"ה ולא בליל ר"ה, והיינו משום דבליל ר"ה הא אין הדין כלל למעלה, ואי אפשר שהיה אז החלום שראה בחלומו שנגזר עליהם מלמעלה גזירת חסרון השבע מאות דינרי, ועל כרחק דהיה החלום רק במוצאי ראש השנה, שהיה הדין כבר ביום ר"ה אחרי קידוש החודש וראה בשינתו בליל מוצאי ר"ה בחלומו מה שנגזר כבר בדין הר"ה ביומו".

סוף דבר שהגר"י ענגיל מניח את קושיה זו ששמע, כיצד הרוחות שמעו בליל ראש השנה את הדין בעוד שהדין אינו כי אם ביום, בצריך עיון.

לא היה זה כי אם במוצאי ראש השנה

תירוצן מפתיע לשאלה זו כותב הגה"ק רבי חיים אלעזר ממנוקאטש בספרו 'דברי תורה' (ח"א אות סד), בהקדימו את דברי הזוהר הקדוש (פרשת תרומה, קמב א) כי במוצאי ראש השנה משוטטות הרוחות לדעת מה נשפט העולם ביום הדין, ולפי זה הוא מסביר שאף מעשה דחסיד זה לא היה כי אם במוצאי ראש השנה:

"ובזה מיושב שפיר מה שהקשו המפורשים במסכת ברכות, מעשה בחסיד אחד וכו' והלך ולן בבית הקברות... והקשו דהא הדין בר"ה הוא רק בבוקר, בתלת שעי קמיתא (כדאמרינן בע"ז דף ד, ופסקינן בש"ע) ואיך ידעו הרוחות בלילה הקודם (היינו ליל ר"ה) מה יגזרו למחר, אטו נביאות הנה.

ותירצו בדוחק גדול, דשמעו מכריזין מה יגזרו למחר. וזהו קשה ואינו מתקבל על הלב כלל, ותמהני שלא ראו דברי הזוה"ק אלו כי רק בלילא דנפקא יומא דדינא, ר"ה (דהיינו במוצאי ר"ה) הולכות הרוחות ומשוטטות למשמע מה דינא אתגזר,

והיינו כדברי הגמרא ברכות, רק בזה מפורש דבמוצאי ר"ה אחרי ששמעו מה נגזר היום ולא קשה מיד.

וכן נראה הפירוש בש"ס ברכות דלא קאמרינן שם ששמע בליל ר"ה רק שהקניטתו אשתו בשביל שנתן דינר לעני בערב ר"ה (ועל כרחק הדינר נתן בערב ר"ה ולא בר"ה כשאסור משום מוקצה) והלך ולן בבית הקברות. ומזה שפטו ללמוד המפרשים שהלך מיד בליל ר"ה ללון שם, ועל כן הקשו כנ"ל, אבל באמת אין ראייה שהלך בליל ר"ה, וי"ל כי ביום דר"ה לא רצה להתקוטט ולא השיב לה, וגם בליל ר"ה לן בבית הכנסת או בבית המדרש (ובזה מיושב קושית המפרשים איך עשה כזאת בליל ר"ה ללון בבית הקברות) ובמוצאי יו"ט הלך ולן בבית הקברות ושמע הרוחות שמספרות מה שנגזר כבר ביום היינו ר"ה, כנזכר מהזוה"ק, וגם בגמרא לא נמצא שהיה בליל ר"ה ולא קשה כנזכר.

וכיוצא בזה תירץ הגר"א מוילנא בספרו אמרי נועם:

"והלך ולן בבית הקברות – פירוש: בליל שני של ראש השנה, דאי בלילה הראשון הא אכתי לא נגזר ומנא הו ידעי".

עוד תירוצים נפלאים בזה

וראיתי להגאון רבי יוסף שווארץ שהביא בספרו שו"ת 'ויצבור יוסף' (סי' ל) כמה מתירוצי חכמי דורו. ראשית הוא מביא שעוררו רבי זאב וואלף וייס אל דברי התוספות (ר"ה טז א ד"ה בפסח) הדנים כיצד שמע חסיד זה בראש השנה את גזרי הדין העוסקים בתבואה, והלא שנינו כי בפסח הוא שנידונים על התבואה. ומתירץ תוספות: "ושמא בשמים בר"ה היו מזכירים דין הנגזר בפסח". ואם כן אפשר לומר גם לנידון דידן: אכן אין דנים אלא ביום, אולם את מה שכבר נגזר בפסח יכולים היו לשמוע אף בליל ראש השנה. (וכבר קדמו בזה הערוך לנר בהמשך דבריו המובאים לעיל).

עוד הביא כי הגאון רבי חיים צוקער רבה של בערגסאז תירץ לו כי משכחת לה אופן בה כבר ידונו בית דין של מעלה בליל ראש השנה, לפי מה שכתב הרמב"ם בפירוש המשניות (ר"פ ראווה ב"ד) כי אם נראה הירח בערבית יום כ"ט, קודם צאת הכוכבים כשעדיין יום, יכולים בית דין לקדש את החודש תיכף ומיד. נמצא שאם כל הסיבה שאין דין של מעלה בלילה הוא מפני שלא קדשו ב"ד של מטה את החודש, הרי שמצאנו אופן בו כבר קדשו ב"ד את החודש מבעוד יום, ושפיר יכולים ב"ד של מעלה לדון, ובשנים שאירע כך היה המעשה ששמעו הרוחות את גזר הדין.

ובשמו של רבי יצחק יעקב ווייס – הלוא הוא הגאון שנודע לימים בספרו שו"ת 'מנחת יצחק', הביא לתרץ ע"פ סברא חדשה אותה העלה הגאון רבי אפרים זלמן מרגליות בהקדמת ספרו שו"ת 'בית אפרים' (על או"ח) לפיה אפשר לומר שדין זה שקביעות המועדות נתונה בידי בית דין של מטה, אפילו שוגגין ואפילו מזידין, היא רק כלפי הנהגת בני ישראל שלא יתקלקלו המועדות. אולם בית דין של מעלה נוהג את ר"ה ויוה"כ לפי זמנו האמיתי.

ומה שאמרו כי אין ב"ד של מעלה נכנסין לדון אלא אם כן קדשו ב"ד של מטה, הוא דווקא כשקדשו את החודש בזמנו כראוי.

ולפי זה טען המנחת יצחק יתכן כי בשנים הללו שהרוחות שמעו את גזר הדין בליל ראש השנה היה זה כשלא קדשו ב"ד את החודש בזמנו כשוגגין או כמזידין, ונמצא כי הראש השנה האמיתי כיום הדין של בית דין של מעלה כבר היה קודם לכן, ושפיר יכלו בליל ר"ה לשמוע את גזר הדין.

וממוצא דבר כל המשא ומתן האמור עד כה אתה יודע ומשכיל כי הסכמת המפרשים היא איתנה וברורה כי אין דין של ראש השנה כי אם ביום, אלא שמצאנו אופן אחד בו להלכה יכול הדין להיות בלילה, והוא אם בית דין קדשו את החודש בערבית יום כ"ט מבעוד יום. ומלבד כי צריך עיון האם אכן בגוונא שכזאת יהיה בפועל הדין בלילה, או שלא פליג והדין יהיה בבוקר כמו בכל שנה, הרי שלנידון דידן יש להסתפק האם זה מעלה ארוכה ליישוב קושית האדר"ת, כי אם כי מצד אחד ייתכן לדין של ראש השנה לחול כבר בלילה, אולם הלא באופן הרגיל אינו אלא בבוקר ואינו חייל מאורתא.

שוב ראיתי להגאון הרוגאצובי בעל 'צפנת פענח', הן בספרו על הרמב"ם (פ"ב מהלכות קדח"ח ה"ט) והן בספרו על התורה (שמות יב ב ועיין שם בהערה סה) שכפי הנראה רמז לקושייה זו של האדר"ת, ותירצה עם דברי הרמב"ם הנזכרים, כשדעתו ברורה שמחמת שמשכחת לה אופן בה יקדשו ב"ד את החודש בלילה ויוכלו בית דין של מעלה לדון בלילה, שוב זה נחשב כמאן דחייל מאורתא.

* * *

תירוץ האדר"ת ודחייתו

הגאון משאוול, בהביאו את דברי האדר"ת הרי הוא ממשיך ומביא דחיה לתירוץ אותו היה אפשר לומר כאן, כשנראה מהרצאת הדברים שהאדר"ת עצמו הוא אשר הציע את התירוץ ואת דחייתו. ואלו דבריו: "ואף למאן דאמר דאומות העולם דנין בלילה, מכל מקום לתוספות (לקמן ח א) דלמלכי עובדי כוכבים לא מיירי".

מסתבר כי האדר"ת העלה בדעתו כי יתכן לתרץ את קושייתו לפי דברי חז"ל הידועים בתלמוד הירושלמי (ר"ה פ"א ה"ג): "אמר רבי לוי: 'והוא ישפוט תבל בצדק ידין לאומים במישרים' הקב"ה דן את ישראל ביום - בשעה שהן עסוקין במצות, ואת האומות בלילה - בשעה שהן בטילין מן העבירות", וכן הוא בבראשית רבה (נ ג).

אם כן - הבין האדר"ת - ייתכן יהיה לתרץ כי כל האמור על הדין שאינו אלא בבוקר של יום ראש השנה, אינו אמור כי אם על דינם של ישראל, אולם דינם של אומות העולם הרי כבר מתחיל מהלילה, ועל כן יום הדין בכללותו נחשב לחייל מאורתא.

אולם הוא תיכף דוחה זאת שהרי בעלי התוספות קובעים כי אין התנא של המשנה מתייחס כלל לאומות העולם, וכלשונו (ר"ה ח א ד"ה רב חסדא): "הא דלא תנא תשרי ראש השנה

למלכי אומות העולם - משום דבאומות העולם לא קמייירי, ואם כן אף לנידון דין אין לנו להתייחס אלא לדינם של ישראל, והם הלוא נידונים ביום.

עיון בדחיית האדר"ת

והנה בתירוץ זה ודחייתו יש לדון בכמה אנפי. ייתכן לומר שכל מה שאמרו תוספות כי באומות העולם לא קמייירי אינו אמור אלא בדבר שהוא מיוחד אך ורק לאומות העולם, שבזה אכן לא חפץ היה התנא לעסוק, אולם דין של ראש השנה הרי הוא משותף גם לבני ישראל וגם לאומות העולם, וכל באי עולם יעברון לפניו כבני מרון, כך שאין כל סיבה לומר שדין של ראש השנה אינו חייל מאורתא מחמת שתחילתו הוא לאומות העולם, שהרי בסופו של דבר נמצא שכל היום כולו הוא יום דין, תחילתו באומות העולם וסופו בבני ישראל.

כך שדחיית האדר"ת לתירוצו יש לדון בה והיא חוזרת ונראית כאמור. אך מאידך גיסא ניתן לפקפק בה באופן אחר, והוא לפי מה שאמרו בבבלי (ר"ה ח ב): "תניא אידך: 'כי חק לישראל הוא' אין לי אלא לישראל, לאומות העולם מנין - תלמוד לומר 'משפט לאלהי יעקב'. אם כן מה תלמוד לומר 'כי חק לישראל' - מלמד שישראל נכנסין תחילה לדין".

מפורש איפוא בדברי הבבלי כי בני ישראל נידונין קודם לאומות העולם, ולא אחריהם כדברי הירושלמי. כך שלפי פשוטו אין אנו יכולים לתרץ את קושיית האדר"ת בדברי הבבלי עם שיטת הירושלמי שאומות העולם נידונין בלילה, שהרי הבבלי להדיא אינו סבור כך ולדעתו בני ישראל – הנידונין ביום – נידונין לפני אומות העולם.

שוב ראיתי בספר 'בית פרץ' (זולקווא תקי"ח. דרוש יט - לראש השנה, דף מו טור ג) שבקש להשוות את דברי הבבלי והירושלמי, וכתב כי כדי שיעלו דברי הבבלי והירושלמי בקנה אחד לפיכך ישנם שני ימים של ראש השנה, כך שדינם של ישראל הוא ביום הראשון, ואילו דינם של אומות העולם הוא בלילה שאחריו. וכן ראיתי לעוד רבים מהאחרונים שכתבו כן (ראה להגאון רבי אלעזר פלקס בספרו שו"ת 'תשובה מאהבה' יו"ד סי' תכו ובספרו 'עולת חודש' ח"א דרוש מילי דשמיא – ג, מאמר קג, ובספר 'מתא דירושלים' על הירושלמי שם, ובספר 'שפתי חכמים' על הבבלי ר"ה ח ב בשם החתם סופר).

וכמובן שאף לפי דבריהם שאין הבבלי פליג על הירושלמי עדיין אי אפשר לומר כתירוצו האדר"ת, שהרי בלילה הראשון של ראש השנה אין כל דין, לא לישראל ולא לאומות העולם, ונמצא כי אין זה חייל מאורתא.

הקושיה ותירוצה כבר מצויים בספר 'זהב טהור'

וראה זה חדש אשר מצאתי בספר 'זהב טהור' (להגאון רבי ברוך מזאמושטש, זולקווא תקל"ה, בדרשה לשבת שובה שבתחילת הספר) אשר הוא הגבר כבר קדם וזכה בקושייתו העצומה של האדר"ת, אלא שבתחילה הוא מציב את קושייתו רק על דברי הירושלמי שדינם של אומות העולם בלילה ושל ישראל ביום, והוא מקשה דאם כן, שאין דינם של ישראל אלא ביום, נמצא כי אין 'ראש השנה לשנים' - לדין חייל מאורתא.

והנה ציר תירוצו של בעל 'זהב טהור' על קושייתו סובב אכן על דברי התוספות שהביא הגאון משאוול בשם האדר"ת שבאומות העולם לא קמייירי, וכתב שעל כרחנו יש לנו לומר שהסובר ש'ראש השנה לשנים' היינו 'לדין' סובר שהתנא של המשנה מיירי אף באומות העולם. ואילו דברי התוספות אמורים לפי החולק וסובר שאין 'ראש השנה לשנים' פירושו 'לדין'.

ועוד הוסיף בעל 'זהב טהור' וכתב את דברי הבבלי, שישראל נכנסים תחילה לדין, ואף הביא את דברי הבבלי, הן במסכת ע"ז כלפי שלש שעות הראשונות והן במסכת ר"ה כלפי כניסת בית דין של מעלה לדין, שמתוך דבריהם עולה שאין הדין נעשה אלא ביום, ובזה דחה את התירוצו שהוא חייל מאורתא לפי שאומות העולם נידונים בלילה, ע"ש בעומק פלפולו.

נמצא כי בעצם הקושיה של האדר"ת, שכפי הנראה כבר הקשה כן הרוגאצובי וכאמור לעיל, הנה כבר קדם לשניהם וזכה בה הגאון בעל 'זהב טהור'. ואף את התירוצו מכך שאומות העולם נידונים בלילה דחה בשני ידיו, הן כהאדר"ת להשיטה שבאומות העולם לא קמייירי, והן כדברינו שמדברי הבבלי נראה שלא כהירושלמי. והרי הקושיה במקומה עומדת.

* * *

תירוצו של הגאון רבי ישראל סלנטר

כפי שכבר הבאנו לעיל, את קושייתו זו הציע האדר"ת בפני גאוני דורו. על אחד לפחות אנו יודעים כי לא השיבו מאומה, הרי הוא 'הגאון רבי אייזיק מסלונים' – הלוא הוא הגאון הנודע רבי יהושע אייזיק שפירא, רבה של סלונים ובעל 'עמק יהושע' ושאר ספרים, הידוע בכינויו: רבי אייזיל חריף.

לעומתו, הגאון רבי ישראל סלנטר, באותה פגישה שנערכה עם האדר"ת בשנת תרכ"ט ואשר עליה סיפרנו בתחילת המאמר, שמע את שאלת האדר"ת והשיבו 'שלמעלה אין מחוסר זמן' - ההתנהלות בעולמות העליונים אינה דומה כלל למה שהיא בעולם הזה. המגבלה של הזמן אין היא אלא מגבלה גשמית, ומשכך היא מצויה דווקא בעולם הזה. בעולמות העליונים מצוי הכל בחטיבת זמן אחת, ללא עבר הווה ועתיד, ומפני כן הוא מצוי למעלה מן הזמן.

כפי הנראה התכוון רבי ישראל סלנטר לומר שאם כי במבט מלמטה למעלה נראה כאילו יש כאן יום ולילה, ואין בית דין של מעלה נכנסים לדון עד בוקרו של יום, מה שמעורר לנו את הבעיה שאין הדין חייל מאורתא, מכל מקום בהסתכלות האמיתית שהיא מלמעלה למטה אין מקום להבדל בין הלילה להיום, העבר ההווה והעתיד מצויים באותה נקודה, ולכן אין מניעה לומר שהדין הוא חייל מאורתא.

אם זהו התירוצו נקל לשער ולהבין מפני מה מיאן האדר"ת להתרצות ולקבל את תירוצו של רבי ישראל סלנטר. אכן, אין ספק כי הרעיון צודק בבסיסו, ובעולמות העליונים אין מגבלה של זמנים וכיוצא בזה. אולם כאן, בעולם הזה, הלוא אנו רואים ללא הרף, הן במובאות שהזכרנו לעיל והן במקומות נוספים, כי הזמן וכל ההלכות הנגזרות מכך קשורים באופן ברור לזרימת הזמן בעולמות העליונים.

כך למשל אנו קובעים שדווקא בשעות מסויימות אין לו לאדם להתפלל מוסף של ראש השנה ביחידות כמו שהבאנו לעיל, ואין אנו אומרים זאת גם על שאר השעות, בתואנה כי בשמים

הוא למעלה מן הזמן. ועל כרחנו, הגם שברובד העליון של הדברים אמנם ההתנהלות היא למעלה מן הזמן, אך עדיין יש משמעות לזמנים כמו שהם מוכרים לנו על כל המשתמע מכך.

ובשורש עניין זה השווה לדברי אדמו"ר הזקן בשו"ע הרב (או"ח מהדר"ת, סימן א סעיף ח):

"וזמן חצות לילה הוא שיהיה בקיץ ובחורף, לעולם י"ב שעות אחר חצי היום שהוא אמצע הלילה ממש, והיא עת רצון למעלה בכל זמן ובכל מקום.

ואף שהימים והלילות משתנים לפי האקלימים וריחוק המדינות זו מזו ממזרח למערב, אין בכך כלום. וכמו זמן קריאת שמע ותפילה וזמן כניסת שבת ויו"ט שהוא גם כן בכל מדינה ומדינה לפי זמן הימים והלילות שלה, כי עת רצון שלמעלה ויחודים עליונים שבקריאת שמע ותפילה וקדושת שבת ויום טוב הוא למעלה מגדר המקום והזמן רק שמאיר למטה לכל מקום ומקום בזמנו הראוי לו.

וזהו גם כן הטעם ששורה קדושה עליונה בחוץ לארץ ביום טוב שני של גלויות, ולכן גם בני ארץ ישראל הבאים לחוץ לארץ חייבים בקדושת היום אף שדעתם לחזור כמו שנתבאר בהלכות יו"ט".

ומחמת שאין כאן המקום להאריך בעניין זה, מראה מקום אני לך לעיין בספר החדש 'שערים אל הפנימיות' (להרב חיים בניש, ב"ב תשע"ב. שער מא) שבירר והסביר היטב כל עניין הזמן ומשמעותו בשתי העולמות, ומשם תקחנו.

המשפט היותר גדול הוא בלילה הראשון

ומדאיירינן בשיטתו של הגאון רבי ישראל סלנטר כלפי זמן דין ראש השנה, יש עמדי להוסיף כאן מה שראיתי מובא בשמו בספר 'כתבי הסבא מקלם' (דברי חכמה ומוסר ח"ב עמוד תשעז): "אמר לו רבו, כי המשפט היותר גדול הוא בראש השנה – ליל הראשון", ובהערה שם הביאו תוספת דברים מהגאון רבי נפתלי אמסטרדם כי 'הזהירות יהיה נמשך לכל הפחות עד ג' שעות בשחרית, שאז גובר הדין יותר'.

ואם כי אין אני יודע לפרנס דבריו, הן מצד עצמן – מנא ליה דבר זה, והן מצד השמועה שהובאה לעיל בשמו – שהרי מכאן מבואר שיש כאן משמעות לשעות מסויימות, מכל מקום דומני כי יש באמירתו זו על המשפט היותר גדול הקיים בליל ראש השנה כדי להאיר במידת מה את הנידון עליו אנו דנים לפיו דין של ראש השנה חייל מאורתא, ויבוא מי שדעתו רחבה מדעתי ופרש.

תירוצו של הגאון משאוול

נשאל נוסף, שכאמור לעיל אף אליו הופנתה השאלה מאת האדר"ת, הלוא הוא הגאון משאוול בעל 'זכר יהוסף', יגע ומצא תירוץ לקושיה זו, והוא העלה זאת על הכתב באגרת ששגר לאדר"ת, אשר את פתיחת דבריה ציטטנו לעיל:

"ולוי נראה בפשטות דרב פפא לשיטתיה, לקמן ח א, לשטרות. אלא דקשה ליה רב חסדא מתניתין אתא לאשמעינן, ולהכי מוקי דקראי אתי לאשמעינן או דכרבי זירא

מתני לה לתקופה וכרבי אליעזר דבתשרי נברא העולם, ורבי נחמן בר יצחק אמר דאיכא נפ"מ לדין. ועכ"פ אמתניתין גופא לא תקשי כלום בלא הך שינויא דרבי נחמן בר יצחק גם לדידיה וכמבואר שם".

תורפו של התירוקן הוא פשוט בעליל: תברא, מי ששנה זו לא שנה זו! הלא רב פפא הוא שהניח את הכלל שאין התנא מונה כי אם מה דחייל מאורתא, ואכן רב פפא לשיטתו ממה שהסביר כי מהות 'אחד בתשרי' - ראש השנה לשנים' אין הכוונה כי אם 'לשטרות' וזה אכן חייל מאורתא. אמנם, רבי נחמן בר יצחק אמר כי ה'ראש השנה לשנים' היינו 'לדין', ואמנם זה לא חייל מאורתא, אולם הוא אינו כפוף לכלל של רב פפא, והוא יכול לתפוס ככללו של רב שישא, דמידי דתלי במעשה לא קתני.

חשוב לציין כי למעשה האדר"ת כבר הרגיש באפשרות הקיימת לכאורה לתרץ במתכונת זו, והוא הקדים ואמר כי אין הדבר נכון. שהרי המעיין בדברי הגמרא אצל רב פפא ורב שישא יראה שדברי שניהם מוסבים ועומדים על מובאות מדברי רבא ורבי נחמן בר יצחק. הגמרא שם דנה בדבריהם, ועל כך עולים ובאים דברי רב פפא ורב שישא. כך שבהכרח דברי רב פפא הללו בהם הוא חידש את כללו על חייל מאורתא אמורים גם אליבא דרבי נחמן בר יצחק, ונמצאת השאלה במקומה עומדת: כיצד רב פפא הסביר כן לפי רבי נחמן בר יצחק? אמנם לשיטתו שלו עצמו, לא קשה ולא כלום, שהרי הוא סובר שראש השנה לשנים היינו לשטרות, אבל כיצד הוא יכול היה לתרץ לפי רבי נחמן בר יצחק בעוד שדעתו היא כי ראש השנה לשנים היינו לדין, והלא לשיטתו אין זה חייל מאורתא.

אולם הגאון משאוול מצא דרך להתמודד גם עם בעיה זו, והרי הוא מחדש כי גם רבי נחמן בר יצחק למעשה מודה כי ראש השנה לשנים היינו לשטרות (כך שבעצם הפירוש הרי הוא סובר כרב פפא, ואין לו כל בעיה עם חייל מאורתא). כל מה שהוא הביא את הפירוש שראש השנה לשנים היינו לדין, היה כדי להציע פתרון לבעיה אחרת עליה דנה שם הגמרא.

הגמרא דנה שם שהסבר זה שראש השנה לשנים היינו לשטרות אינו עולה יפה לדעתו של רב חסדא, עיין שם. ועל זה מציעה הגמרא שני תירוצים: הראשון, מתמודד עם עצם השאלה, עיין שם, והשני, מציע שרב חסדא יסביר שראש השנה לשנים היינו לתקופות. טוען איפוא הגאון משאוול, שרבי נחמן בר יצחק באומרו כי ראש השנה לשנים היינו לדין לא בא אלא להציע תירוקן נוסף לרב חסדא. כשם שהגמרא תירצה שהוא יכול להסביר שהכוונה היא 'לתקופות' כך בא רבי נחמן בר יצחק ונותן הצעה נוספת והיא 'לדין'. אולם בעיקרון אין רבי נחמן בר יצחק סובר אלא כפירוש הפשוט של רב פפא שהכוונה היא 'לשטרות'.

* * *

רב פפא לשיטתו אויל

והנראה לענ"ד לענות בזאת הקושיה של האדר"ת, הרוגאצובי ובעל 'זהב טהור' באופן מחודש ולומר כי אף אם לו יהי כדברי המקשים, שאין דין של ראש השנה אלא ביום ולא בלילה, עדיין ניחא ליה לרב פפא שהתנא במשנתנו ימנה את ראש השנה לשנים – לדין, בין

אותם ראשי השנים דחיילי מאורתא, הגם שהוא אינו חל בפועל כי אם בבוקרו של יום ראש השנה. וזאת מפני כי רב פפא – מרא דשמעתתא אזיל לשיטתו מסוגיות ערוכות במסכתות זבחים ומנחות.

באותם הסוגיות, שיצוטטו להלן בהרחבה, אנו מוצאים סתירה חמורה בדעתו של רב פפא, עליה כבר עמדו רבותינו בעלי התוספות. והנה, מכאן שכתבו בעלי התוספות לחלק בין הדבקים וליישוב את דעתו של רב פפא, נבוא אנחנו בעקבותיהם ונחלק בין אותם ראשי השנים דלא חיילי מאורתא – אותם לא מנה התנא במתניתין, לבין ראש השנה לשנים שאף הוא לא חייל מאורתא – ואותו כן מנה התנא במתניתין.

מחוסר זמן – מהו?

הנה בכמה וכמה הלכות בתורה, ובעיקר בהלכות קדשים, מצאנו בהם את הפסול של 'מחוסר זמן'. המהות של 'מחוסר זמן' הוא: דבר שכזה שאמנם עתיד הוא להיות מותר וראוי בעוד זמן מה, אבל נכון לכעת הרי הוא אסור ואינו ראוי. וההלכה היא, כי כל עוד שהוא עדיין מחוסר זמן הרי הוא פסול.

למשל: בהמה המיועדת להקרבה, יכולה להיות מחוסר זמן מצד עצמה – מפני שעדיין לא עברו עליה שבעה ימים תחת אמה ואסור להקריבה, או כי אסורה היא משחיטה מדין אותו ואת בנו. והבהמה גם יכולה להיות מחוסר זמן מצד בעליה – מפני שהבעלים אסורים עכשיו בהקרבת קרבן מפני טומאתם וכיוצא בזה.

אלו הם דוגמאות לבעיה המוגדרת כזמנית בלבד. כעת הבהמה אסורה בהקרבה מפני סיבה כלשהיא, אולם סיבה זו תקפה רק ליום או יומיים וכו' ועתידה היא לחלוף ולהתבטל. כל עוד שהבעיה קיימת – הבהמה היא פסולה מדין מחוסר זמן!

בפסול זה של מחוסר זמן, שבעיקרו הוא אמור כלפי מה שלא יוכל להיות מותר באותו יום או במספר הימים הקרובים, ישנה הגדרה מצומצמת יותר: 'מחוסר זמן לבו ביום' – דבר שעתידי הוא להיות מותר עוד באותו היום עצמו! אבל כעת הוא עדיין אסור; יש כאן איסור התקף רק למשך חלק משעות היום, וכבר בהמשך היום עתיד הוא להיות מותר.

מכיוון שהאיסור אינו תקף אפילו למשך כל היום כולו, יש לדון האם גם בו יש פסול של מחוסר זמן. ואכן בשאלה זו האם הפסול של מחוסר זמן הוא גם כלפי בו ביום אנו מוצאים מחלוקת בגמרא, זה אומר בכה וזה אומר בכה. כאן אנו נתמקד בדעתו של רב פפא! בעניין זה, אשר כפי הנראה בהשקפה ראשונה הרי הוא סותר את דברי עצמו מן הקצה אל הקצה, וכדלהלן.

שיטת רב פפא בזבחים

כך אמרו במסכת זבחים (יב א):

"אמר רבי יוחנן: פוסל היה בן בתירא בפסח ששחטו בארבעה עשר שחרית, בין לשמו בין שלא לשמו, הואיל ומקצתו ראוי. מגדף בה רבי אבהו: אם כן, פסח כשר לבן

בתירא היכי משכחת לה? אי דאפרשיה האידנא, דחוי מעיקרו הוא! ואי דאפרשינהו מאתמול, נראה ונדחה הוא!... רב פפא אמר: אפילו תימא מאורתא, לילה אין מחוסר זמן, דתני דבי ר' ישמעאל: ליל שמיני נכנס לדיר להתעשר".

פירוש: בן בתירא קובע כי קרבן שהוקדש לשם פסח, אי אפשר לשוחטו ביום י"ד בניסן בבוקר, בין לשמו ובין שלא לשמו. מה שאומר כי בהמה שכזו מצויה בבוקרו של יום י"ד בניסן במצב של 'דחוי' מהקרבה! והנה הכלל הוא כי כל בהמה דחוייה אינה ראויה יותר להקרבה, גם אם התבטלה סיבת דחוייה. כך שלכאורה, בהמה זו של קרבן פסח שנדחתה בבוקר מהקרבה שוב לא יהיה ניתן להקריבה אחר הצהריים. שואל איפוא רבי אבהו: איך בכלל ייתכן הפרשת קרבן פסח בכשרות, והלא אם הוא מפריש את זה ביום י"ד בבוקר – הרי זה נדחה תיכף ומיד, ואם הוא מפריש את זה עוד קודם ליום י"ד – הרי זה קרבן שנראה ונדחה?

הגמרא מביאה על כך כמה תירוצים. אנו כאן נעסוק בתירוצו של רב פפא: אפשר להקדיש קרבן פסח כבר בליל י"ד! הגם שבבוקרו של יום י"ד הקרבן יהיה דחוי מהקרבה, מכל מקום אין דחוי זה פוסל את הקרבן. אמנם בבוקר אין ראוי הקרבן להקרבה, אבל אין כאן פסול של מחוסר זמן, וזאת מחמת שבאותו היום עדיין יוכלו להקריבו, וכל 'מחוסר זמן' לבו ביום' אינו פוסל ואינו דוחה!

רב פפא אף מביא ראייה לשיטתו שמחוסר זמן לבו ביום אינו פוסל ואינו דוחה מדין שמצאו במעשר בהמה: ההלכה היא שבהמה המצויה בליל השמיני ללידתה נכנסת לדיר להתעשר! הגם שבשעת כניסתה היא אינה ראויה להקרבה, מכל מקום היא אינה נפסלת מחמת מחוסר זמן, שהרי באותה היממה – בשעות היום, היא כבר תהיה ראויה.

בדבריו אלו שבמסכת זבחים אומר לנו רב פפא את דעתו בשפה ברורה: אין מחוסר זמן לבו ביום! כל דבר שעתידי הוא במשך היום להיות ראוי ומותר, הרי שכבר מתחילת היום אנו מחשיבים זאת כך. לא בעיקר הדין כמובן, אלא כלפי זה שאין בו את החיסרון של מחוסר זמן.

שיטת רב פפא במנחות

לעומת זאת, כך אמרו במסכת מנחות (ה א):

"ורבי שמעון בן לקיש אמר: מנחת העומר שקמצה שלא לשמה - כשירה, ושיירה אין נאכלין עד שתביא מנחת העומר אחרת ותתירנה. מקרב היכי קרבה? 'ממשקה ישראל' - מן המותר לישראל! אמר רב אדא בר אבהו, קסבר ריש לקיש: אין מחוסר זמן לבו ביום... מתיב רב פפא: הקדים חטאתו לאשמו, לא יהיה אחר ממרס בדמה, אלא תעובר צורתה ותצא לבית השריפה... אלא אמר רב פפא: היינו טעמא דריש לקיש דקסבר האיר מזרח מתיר".

ריש לקיש מחדש כי מנחת העומר שקמצה שלא לשמה, והקריבוה – כשירה! שואלת הגמרא: כיצד בכלל יכולה מנחה זו להיות קרבה על המזבח, והלא דין הוא שכל הקרבים למזבח צריכים להיות מותרים למאכל ישראל, ואילו כאן עדיין לא הביאו מנחת העומר כדין,

ורק מנחת העומר הקרבה כהלכה היא המתירה את החדש באכילה, ונמצאת מנחת עומר זו שבאה מהתבואה החדשה שאין היא מהמותרת לישראל באכילה, וכיצד היא כשרה.

מתוך רבי אדא בר אהבה: אין מחוסר זמן לבו ביום – מכיון שבהמשך היום עתידים להביא מנחת העומר כשירה, והיא הרי תתיר את החדש, הרי שכבר בתחילת היום נחשבת מנחה זו, כאילו היא מהמותר לישראל.

רב פפא לא מסכים עם דברי רב אדא בר אהבה כבר בעצם היסוד, וכתוצאה מכך הוא ממאן לקבל את הפרשנות לדברי ריש לקיש. רב פפא סובר כי יש מחוסר זמן לבו ביום! ורב פפא אף מביא ראיה לדבר: מצורע שהקדים שחיטת חטאתו לאשמו, ובכך הוא שינה מהסדר שנתנה התורה להקדים את האשם לחטאת – מוציאים את החטאת לבית השריפה! אנו לא אומרים שהיות ובהמשך היום עתיד הוא לשחוט את האשם לכן כבר כעת אין בו חסרון של מחוסר זמן, אלא כל עוד שכעת הוא מחוסר זמן הרי זה פסול, גם אם זה יהיה מותר בהמשך היום.

ואת דברי ריש לקיש פותר רב פפא בצורה אחרת: אין כאן בעיה של מותר לישראל, מכיון שתיכף עם הארת היום כבר מותר החדש באכילה. ההיתר הוא אינו בהקרבת מנחת העומר אלא בעיצומו של יום המתירו.

דברי התוספות על הסתירה

כמובן, שדברי רב פפא שבמסכת זבחים סותרים לחלוטין את דבריהם שבמסכת מנחות! בעוד שבמסכת זבחים סבור רב פפא כי אין מחוסר זמן לבו ביום, כדבריו כלפי פסח בשחרית שעתידי להיות מותר אחר הצהרים, הרי שבמסכת מנחות הוא סובר להדיא כי יש מחוסר זמן לבו ביום, בהוכיחו זאת ממצורע שחטאתו המוקדמת לאשמו פסולה.

על שאלה זו עומדים רבותינו בעלי התוספות, הן במסכת זבחים והן במסכת מנחות, אלא שמשום מה הם העדיפו לסתום את דבריהם ולא לפרשם. כך שגם לאחר דבריהם אין אנו יוצאים עם תירוץ ברור וחד, ואין אתנו יודע עד מה.

כי הנה כך הם דברי התוספות בזבחים (ד"ה רב פפא):

"בריש מנחות משמע דרב פפא סבירא ליה יש מחוסר זמן לבו ביום. וצריך לחלק בין מחוסר זמן דהכא להתם".

עינינו הרואות כי התוספות מבחינים בסתירה וכל מה שהם אומרים אינו אלא שצריך לחלק בין שתי הסוגיות! כיצד בפועל נעשה חילוק זה – את זה כבר התוספות אינם אומרים. במסכת מנחות מרחיבים בזה התוספות מעט יותר. הם מפרטים את החילוק, אך שוב גם כאן הם אינם מבארים ההגיון שבחילוק. וכך הוא שכתבו שם (ד"ה אלא אמר):

"משמע הכא דסבר רב פפא יש מחוסר זמן לבו ביום. ותימה דבפ"ק דזבחים... מסיק רב פפא... דאין מחוסר זמן לבו ביום. וי"ל דאין לדמות הפרשה להך דהכא, דאטו בההיא דשמעתין מי לא מודה רב פפא במצורע שיכול להפריש החטאת קודם

שיקריב האשם דווקא קתני הקדים חטאתו לאשמו ששחטו קודם האשם כדקתני לא יהא אחר ממרס בדמה".

בדבריו כאן מחדד תוספות שיש לחלק בין הפרשת קרבן להקרבתו: הפרשת קרבן אין בה פסול של מחוסר זמן בו ביום! כך הוא הדין בהפרשת קרבן פסח וכך הוא הדין אם יקדים המצורע ויפריש חטאתו קודם לאשמו. אולם בהקרבת מנחת העומר שלא לשמה, או בשחיטת חטאת המצורע קודם לאשמו, יש מחוסר זמן בו ביום.

תוספות אמנם מחדד כאן את החילוק ואומר שאין לדמות את מעשה ההפרשה למעשה ההקרבה, אך הוא אינו מסביר כלל את ההיגיון בדבר: מהו אכן ההבדל הלוגי ביניהם? מדוע פסול מחוסר זמן בו ביום קיים רק כלפי הקרבה ואינו קיים כלפי הפרשה.

החיסרון הנוסף והוא המעשה

והנראה לומר ולפרש את חילוקם של התוספות בסברא פשוטה וברורה: יש להבדיל בין מחוסר זמן גרידא לדבר שהוא מחוסר זמן מחמת שהוא מחוסר מעשה; בין דבר שכל חסרונו הוא רק הזמן שעדיין לא בא לבין דבר שמלבד זאת הוא גם צריך לבוא לידי מעשה ממשי בפועל.

דבר שהוא מחוסר זמן, אולם מעצמו הוא עתיד להיות ראוי כבר בו ביום, מודה רב פפא כי מחמת היותו מותר תיכף באותו היום, הרי שאין זה נחשב למחוסר זמן. כי לדעתו אין החסרון של 'מחוסר זמן' אמור אלא דווקא אם כל אותו היום אין הוא ראוי, אולם אם כבר באותו היום הוא יהיה ראוי אין בו את החיסרון של מחוסר זמן.

לעומת זאת, אם היותו מחוסר זמן בו ביום באה מכך שעדיין הוא חסר מעשה מסוים שיש לעשותו בפועל ממש, הרי שהמעשה החסר כבר גורם שלא ניתן להקל בזה ולכן הרי זה כמחוסר זמן לכל דבר.

ומעתה, חילוקם של התוספות עולה יפה: דעת רב פפא היא שאין פסול ב'מחוסר זמן' בו ביום, דווקא כשמתקיימים בו שני התנאים: אם מדובר בדבר שכל חסרונו הוא דווקא בזמן, ואם הזמן עתיד להגיע בו ביום. ומחמת שזמן הקרבת קרבן הפסח – ביום י"ד אחר הצהריים, הוא דבר שבא מאליו, או היות הבהמה ראויה למעשר ביום השמיני הוא גם דבר שבא מאליו, ובשני המקרים מדובר על דבר שהזמן יגיע בו ביום, לכן אין בו חסרון של מחוסר זמן.

לעומת זאת, הקרבת מנחת העומר או הקרבת האשם במצורע, אכן זהו דבר שעתיד להגיע בו ביום, אבל חסר בו את התנאי הבסיסי שאין חסרונו אלא זמן. הרי כאן החסרון הוא גם במעשה שעדיין לא נעשה – מעשה ההקרבה. ולכן זה פסול מדין מחוסר זמן.

והנאני למצוא שכוונתי בסברה זו אותה ביארנו עתה בדברי התוספות לפירושו של הגה"ק רבי חנוך צבי הכהן מבנדין, חתנו של רבינו השפת אמת, אשר כך כתב בספרו יכהן פאר (זבחים שם):

"ולכאורה כאן תלוי רק בזמן והזמן ממילא קאתי, מה שאין כן שם דמחוסר גם מעשה הקרבת העומר"

הקרת אנב בסוגיא שם

אגב, להסברנו זה נמצא כי הסיבה לפיה הקרבת העומר בו ביום אינה מספיקה למנוע את החסרון של 'מחוסר זמן' היא מפני שהיא גם מחוסרת מעשה – מעשה ההקרבה. ולכאורה, אם אכן קיים כאן חסרון מעשה, מפני מה אין הגמרא מגדירה את חסרון זה אלא כ'מחוסר זמן' ולא כ'מחוסר מעשה' שפסולו מהותי יותר.

אולם האמת היא שקושיה זו אין לה כל קשר לעצם נידונינו כאן, שהרי מציאות ברורה היא זו שחסר כאן מעשה, ונמצא שהקושיה יכולה לעמוד בפני עצמה: מדוע הגמרא מגדירה את חסרון הקרבת העומר כמחוסר זמן ולא כמחוסר מעשה. ואכן על כך כבר דנו האחרונים. וראיתי למי שהעלה בזה תירוץ נכון, שמפני שמחויבים לעשות כן ועל כרחם יש להם להקריב את העומר בזמנו, אי אפשר להגדיר את העדר המעשה כמחוסר מעשה כי אם כמחוסר זמן (ראה 'חידושי בתרא – יש מקשים במנחות' אות נב). ויש להאריך בזה ואכ"מ.

ומכל מקום, הגם שאין הגמרא מגדירה את זה כמחוסר מעשה כפשוטו, אולם ברור כי גם 'מחוסר זמן בו ביום' הוא כבר אינו, שהרי המציאות היא שלא רק הזמן הוא שחסר כאן כי אם גם המעשה, ומשכך אין רב פפא מסכים להקל בו ככל 'מחוסר זמן בו ביום'.

אימתי יש חסרון בלא חייל מאורתא

השתא דאתינן להכי ונתברר לנו דעתו של רב פפא בגדרי 'מחוסר זמן בו ביום' נתנה ראש ונשובה אל הכלל הגדול אשר כלל רב פפא אודות ראשי השנים המנויים במשנתנו, באומרו: "כי קא חשיב - מידי דחייל מאורתא, מידי דלא חייל מאורתא - לא קא חשיב". רב פפא קובע כאן כי אין התנא של המשנה מונה ראשי שנים כי אם אלו החלים תיכף ומיד משקידש היום, והוא אינו מונה את אלו שאינם חלים מיד.

והנה, לפי פשוטן של דברים שהתבאר לעיל ואף מבלי להיכנס אל עובי הקורה ועומק הבנת כוונת התוספות, מקום יש לכאורה להתבונן ולעיין בדברי רב פפא בכלל זה שקבע כאן כי 'מידי דלא חייל מאורתא לא קא חשיב': אם קיימת סברא הטוענת כי אין מחוסר זמן לבו ביום – דבר שעתיד הוא באותו יום להיכנס לתוקפו אין בו חסרון שעדיין אינו ראוי, הרי שסברא זו צריכה להיאמר גם כלפי ראשי השנים דלא חיילי מאורתא – שהגם שאין זה חל מתחילת היום, אין זה לא מעלה ולא מוריד, מפני שכבר באותו היום זה יחול, ומפני מה העלה התנא חילוק שכזה.

או במילים אחרות: מהיכי תיתי סבר רב פפא לחלק בין ראשי השנים דחיילי מאורתא לבין אלו דלא חיילי, אם בסופו של דבר כולם חלים במשך אותו היום. והלא כשם שאצל מחוסר זמן אין פסול אם זה בו ביום, כיון שאם מדובר באותו יום כבר אין חילוק אם זה חל עתה או יחול עוד כמה שעות, כך לכאורה אין סברא להוציא מהכלל את ראשי השנים דלא חיילי מאורתא, אם עתידים הם לחול עוד כמה שעות.

והגם כי אין זה קושיה ממש, אולם אם ניטול את דברי התוספות האמורים לעיל כלפי הסתירה במשנתו של רב פפא, אם יש מחוסר זמן לבו ביום או לא, יחד עם ההסבר שהצענו בהבנת החילוק, ונשלכם בדברי רב פפא כאן, תתורץ הערה זו היטב ויעלו הדברים הפלא ופלא.

שכן המתבונן והמדויק בסוגיא שלפנינו, בעיניו יראה לנכון כי כל מה שאמר רב פפא אודות ראשי השנים שלא חיילו מאורתא ולכן אין הם מנויים במשנה – הרי הם ראשי שנים כאלו שתלויים בחסרון מעשה! וכל עיכובם מלחול בלילה הוא מחמת הפעולה שעדיין לא נעשתה!

הלוא את דבריו אמר רב פפא כדי ליישב מפני מה לא מנה התנא את יום ששה עשר בניסן כראש השנה לעומר – שמיום זה ואילך מותר לאכול מן התבואה החדשה, ואת יום ששה בסיון כראש השנה לשתי הלחם – שמיום זה ואילך מותר להקריב מן החדש; שהרי העומר מתיר במדינה, ושתי הלחם במקדש. ועל זה הוא שאמר רב פפא, ששני ראשי שנים אלו לא חיילו מאורתא – הם אינם חלים בתחילת הלילה, ולכן הם אינם מנויים במשנה.

והנה שני ראשי שנים אלו הם דוגמא ברורה לדברים שחלותם תלויה במעשה. שהרי כל היתר החדש בראשי שנים אלו אינו תלוי אלא במעשה של הקרבה: העומר בששה עשר בניסן וכבשי עצרת בששה בסיון. ומחמת כי אין הם חלים מהלילה מחמת מעשה המעכבם, הרי שבהתאם לסברא שהזכרנו, אי אפשר להתייחס אליהם כאל 'מחוסר זמן בו ביום' שהרי הם גם מחוסרים מעשה ופעולה.

כיוצא בזה, גם שאלות הגמרא לשיטתו של רב פפא, על כך שהמשנה מונה ראשי שנים מסוימים הגם שהם אינם חיילו מאורתא, הם ראשי שנים כאלה שהסיבה שאינם חלים מאורתא זה מחמת שהם גם תלויים במעשה. ועל זה שואלת הגמרא, אם הם גם מחוסרים מעשה מפני מה הם מופיעים במשנה.

כך היא הקושיה הראשונה: 'והרי רגלים, דלא חיילי מאורתא וקחשיב', וכמו שמסביר רש"י: רגלים האמורים במשנה לענין בל תאחר, אין איסור זה אמור "עד שתבא שעה שהיא ראויה להביא נדרים ונדבות, ואין זאת עד שיקריב תמיד של שחר, שאין קרבן קודם לו". הרי שחלות הראש-השנה תלוי במעשה הקרבת תמיד של שחר.

כך גם הקושיה השנייה ששואלת הגמרא: 'והרי יובלות, דלא חיילי מאורתא וקחשיב', וכמו שמסביר רש"י: שאין זה אלא ביום, לפי שתלויה ועומדת היא עד תקיעת שופר של בית דין. ומפורש שאף כאן אין זה חייל מאורתא כיון שחסר בו מעשה.

כל זה הוא כאמור בראשי שנים שאין חלותם מאורתא באה להם אלא מחמת היותם מחוסרי מעשה! אילו אותם ראשי השנים לא היו חלים מאורתא, לא מפני מעשה המעכבם אלא מפני עיכוב התלוי בזמן גרידא, פשיטא כי לא היה בכך כל חסרון, ובדומה ל'מחוסר זמן בו ביום' שאין חסרון זה נחשב כלל. כי באופן שהעיכוב הוא רק עיכוב של זמן שמאליו עומד לבוא, הרי שבאם מדובר באותו יום, הרי זה נחשב כאילו אין זה מחוסר זמן כלל, וכאילו חיילו מאורתא.

יישוב קושיית האדר"ת ודעימיה

ובזה נבוא ליישוב קושיית האדר"ת ודעימיה כמין חומר: המעכב את חלות ראש השנה לדין להיות חל מאורתא אינו מעשה כל שהוא האמור להיות נעשה ביום, וכל עוד שהוא

אינו נעשה אין הדין יכול להפתח. המעכב אינו אלא הזמן שצריך לעבור, והוא הלילה – לפי שאין מקדשין את החודש בלילה. כך שלפי כל האמור לעיל, גם אם אין זה חל מאורתא הרי זה ממש כאילו זה חל מאורתא, כדוגמת מה שאמרו שאין מחוסר זמן לבו ביום, ולפיכך לא נמנע תנא במשנה מלהביא את ראש השנה לדין.

ואם לחשך אדם לומר שאף ראש השנה לדין הוא דבר התלוי במעשה, והוא שיקדשו בית דין של מטה את החודש, אמור לו שכבר הטעים לנו רבינו השפת אמת בחידושיו על אתר, כי לאו דווקא הוא, ותיכף בבוקרו של יום - גם קודם שבית דין של מטה קדשו את החודש, כבר בית דין של מעלה נכנסים לדון. עיין שם שכתב כי כך נראה, והוכיח את דבריו, ע"ש.

נמצא תמצית תירוצינו כך הוא: רב פפא סובר כי אין התנא מונה ראשי שנים דלא חיילו מאורתא, אלא אם כן הסיבה לכך היא שהם מחוסרים מעשה המעכבם מלחול באורתא. לעומת זאת, ראשי שנים דלא חיילו מאורתא ויחולו מאליהם לאחר כמה שעות, הרי הם דומים למחוסר זמן בו ביום שדעת רב פפא היא שלא מתחשבים בכך וכאילו הם כבר ראויים מתחילה, ואף הם כאילו חלו מאורתא.

המחלוקת בין רב פפא לרב שישא

חשוב להדגיש כי על קושיה זו, מדוע אין המשנה מונה את ראש השנה לעומר וראש השנה לשתי הלחם, שעליה אמר רב פפא את תירוצו עליו אנו דנים, מביאה הגמרא תירוצן נוסף: "רב שישא בריה דרב אידי אמר: כי קא חשיב - מידי דלא תלי במעשה, מידי דתלי במעשה - לא קא חשיב", והגמרא שם מקשה ומתרצת בדיוק כמו שעשתה כן לרב פפא – מרגלים ומיובלות.

לכאורה, יש בדברי רב שישא כדי לדחות את המהלך שסללנו בדברי רב פפא. הרי הסברנו שכוונת רב פפא במעטו את ראשי השנים דלא חיילו מאורתא הוא דווקא באלו שהם מחוסרים מעשה כדי לחול ביום, והנה כאן אנו נוכחים לדעת שזה למעשה הכלל אותו הניח רב שישא.

אולם האמת היא כי אין בדחייה זו ולא כלום. שכן החילוק בין רב פפא לרב שישא מצוי בהגדרה המדויקת של הצד השווה שבראשי השנים: רב פפא מגדיר את הצד השווה בכך שראשי השנים חלים מאורתא, כשגם אותם ראשי השנים שאינם מחוסרים מעשה נחשבים כאילו הם חלים מאורתא. לעומת זאת, רב שישא לא התייחס כלל לעניין החלות מאורתא, ולדבריו אין הצד השווה אלא בעצם המציאות שהם ראשי שנים שאינם מחוסרים מעשה.

ובעומק החילוק אפשר לומר שרב פפא נחלק עם רב שישא בדין מחוסר זמן בו ביום כשהוא גם מחוסר מעשה. רב פפא סבירא ליה שבכה"ג אין זה נחשב כראוי מתחילה, ולכן יכול היה לומר כי כל אלו ראשי השנים שמחוסרים זמן ומעשה אינם מנויים במשנה. אולם רב שישא סובר שאין מחוסר זמן לבו ביום כלל ועיקר, ואפילו כשהוא מחוסר מעשה, ונמצא כי

כל ראשי השנים הרי הם כאילו חלים מאורתא. ומפני כך היה לרב שישא להביא צד השווה אחר, והוא שאין התנא מונה את אלו המחוסרים מעשה.

* * *

מדוע תוספות לא דנים לפי רב פפא

עוד היה נראה לענ"ד לומר ביישוב קושיית האדר"ת ודעימיה בהקדם יסוד גדול דאנהירו לעיין רבינו השפת אמת במשמעות עניין זה של 'חייל מאורתא'. כי הנה מצאנו בגמרא (ר"ה ז א-ב) דיון כלפי מה ששנינו בבביתא, שיום אחד בניסן הוא ראש השנה ל'תרומת שקלים', דהיינו 'להקריב ראשון קרבנות הלקוחים מתרומת קופות של שקלי שנה זו' (רש"י). ואמרו על כך: "ותנא דידן, כיון דקתני אם הביא יצא - לא פסיקא ליה". פירוש: התנא במשנתנו אינו מונה את ראש השנה לתרומת שקלים, כיון שאם ההלכה היא שגם אחר זמן זה 'אם הביא מן הישן - יצא', הרי שאין זה ראש השנה נחרץ והחלטי כשאר ראשי השנים המנויים במשנתנו.

על שאלה זו מדוע התנא של משנתנו לא הזכיר את ראש השנה לתרומת שקלים, מעלים בעלי התוספות דיון מכיוון אחר: האם הגמרא הייתה צריכה לתרץ דווקא את תירוץ זה או שמא יכולה הייתה לתרץ על כך תירוץ אחר. לכאורה, שואלים התוספות, הגמרא יכולה לטעון שחלות ראש השנה לתרומת שקלים הרי היא תלויה במעשה שצריך להיעשות (תרומת הלשכה), והלוא רב שישא כבר קבע כי אין התנא מונה אלא רק מה שאינו תלוי במעשה. וכלשונם של בעלי התוספות בקושייתם: "צריך לדקדק אי הוה מצי לשנויי כדמשני לקמן כי קא חשיב מידי דלא תלי במעשה".

למעשה, בקושייתם זו דנים בעלי התוספות רק לפי תירוצו של רב שישא והם מתעלמים כליל מתירוצו של רב פפא! הם אינם מזכירים את רב פפא כדי לדון בשאלה זו גם כלפי היסוד אותו הניח. ולכאורה, הלוא רב פפא תירץ שאין התנא מזכיר כאלו ראשי שנים שאינם חלים מאורתא, והרי בכוח כלל זה לתרץ גם את הקושיה מתרומת שקלים, שהרי בלילה לא היו מקריבים קרבנות, ונמצא שראש השנה זה אינו חל מאורתא.

צריך איפוא להבין, מפני מה מיקדו בעלי התוספות את קושייתם רק לדברי רב שישא והתעלמו כליל מדברי רב פפא, והלוא גם לדבריו קושייתם זו עמדה וגם ניצבה.

האמת היא כי בתוספות הרא"ש אנו מוצאים להדיא כי הוא דן באותה מידה כלפי שתי השיטות; את שאלה זו הוא מציב גם כלפי רב פפא וגם כלפי רב שישא, עיין שם. אולם דברינו עתה באים על דברי בעלי התוספות שלפנינו, ועלינו לדעת את הסיבה שהשמיטו את הדיון לפי רב פפא.

יצוין כי גם בהגהות ר"ש מדעסוי מצאתי כי הוא כותב בשפה ברורה שבוודאי לפי רב פפא ניתן לתרץ את הסיבה שהתנא דמתניתין אינו מונה לתרומת שקלים, כי אכן אין זה חייל מאורתא! אלא שדבריו צריכים ביאור ביותר: אם אכן כך, הרי שלא היה לו לתוספות להתעלם

מרב פפא, ואדרבה, היה לו להקדים ולומר שלפי דעת רב פפא ודאי מתורצת הקושיה, וכל מה שיש להסתפק הוא לפי רב שישא.

כך שמסתבר יותר לומר שאם התוספות העלימו עיניהם מדברי רב פפא, אות היא כי סברו שלשיטתו ודאי שלא ניתן לתרץ קושיה זו. מה שמעורר אותנו כמובן להבין את טעמם ונימוקם של בעלי התוספות בגישה זו: והלאו הקרבנות אינם קרבים בלילה, ומהיכי תיתי שלא נתרץ את הקושיה על אי איזכור ראש השנה לתרומת שקלים בסיבה זו שאין זה חל מאורתא.

חייל מאורתא בחקרבת העצים

דומה כי הדרך הפשוטה להתמודד עם שאלה זו היא למצוא את האופן בו התרומה החדשה חלה מאורתא למרות שאין קרבנות קרבים בלילה! ואם זה חל מאורתא הרי שיוכן מדוע לרב פפא לא היו יכולים לתרץ כך. ואכן הפני יהושע על אתר מעלה תירוץ מחודש בו הוא מוצא אופן כיצד התרומה החדשה חלה מאורתא, למרות שאין מקריבים קרבנות בלילה:

יש הקרבה מסויימת – טוען הפני יהושע – שהיא קרבה גם בלילה. הלא הוא העצים שעליהם הקריבו את האברים ופדרים! הם גם צריכים לבוא מן התרומה החדשה, ונמצא כי הם כבר קרבים בלילה. כך שהראש השנה לתרומה החדשה חל מאורתא – אמנם לא מחמת הקרבנות – מחמת העצים של האברים והפדרים!

וכך הוא שכותב הפני יהושע:

”וּיש לדקדק אמאי לא כתבו בפשיטות דהוי מצי לשנויי כדמשני בסמוך 'כי קא חשיב מידי דחייל מאורתא', דלכאורה נראה דלתרומת שקלים ודאי לא חייל מאורתא שאין שום קרבן קרב בלילה... אם לא שנדחק לפרש דמיקרי 'חייל מאורתא' משום העצים שהיו צריכין בלילה לצורך איברים ופדרים, והיו צריכין לקנות אותן העצים מלשכה חדשה, והיינו אליבא דרבי דס"ל בפרק הקומץ (מנחות כ ב) דעצים מיקרי קרבן, ואם כן אתי שפיר דלא מצי לשנויי כי קא חשיב מידי דחייל מאורתא”.

אמת, הפני יהושע מגדיר את תירוצו כ'דוחק', אולם הוא אינו מסביר את הדוחק שבדבר. אך מה שנראה לפום ריהטא שהדוחק שבתירוץ זה מצוי או בהיותו מבוסס רק על אותה שיטה יחידאית שעצים מקרי קרבן, או בהסבר כי למרות שאין הקרבנות ממש קרבים בלילה, עדיין זה נחשב לחייל מאורתא בזכות עצי המערכה. כך או כך, זהו תירוץ של הפני יהושע.

תמיחה עצומה בדברי הפני יהושע

דא עקא שרבינו השפת אמת לימד כאן ידיו לקרב ואצבעותיו למלחמתה של תורה, והוא חולק על הפני יהושע בהחלט, עד כי הוא כותב כי 'דבריו תמוהים בעיני'.

טוען השפת אמת: אם הפני יהושע צודק בגישתו זו כי עצים איקרי קרבן כלפי השאלה אימתי חל ראש השנה לתרומת שקלים, הרי שלא זו בלבד שאין כאן כל תירוץ אלא

שהקושיה מתעצמת עשרת מונים. בואו חשבון, הרי ברור מעל לכל ספק כי פעולה זו של תרומת השקלים שבלשכה, בה נפתחו אוצרות הממון הללו לצורך קניית הקרבנות, לא נעשתה כי אם בבוקרו של ראש חודש ניסן! בלילה קודם לכן, לא הייתה אפשרות לקחת כסף מהתרומה החדשה. כך שברור שהעצים שהיו על המערכה קודם לזמן בו תרמו את הלשכה – היו מהתרומה הישנה!

כך שבשלמא אם כלל לא היינו מכניסים את העצים לדיון, כמו שהיגיון הפשוט אומר שמסתכלים רק על הקרבנות ולא על מכשיריהם, הרי שמצבנו כאן היה די טוב: כלל לא שייך להקריב קרבנות בלילה, ואם אמנם בפועל הקרבת הקרבנות אינו חייל מאורתא כי אם בבוקר, אולם מכיון שאין מניעה בעצם הלילה כלפי השימוש בתרומה החדשה, הרי שאפשר אולי לומר כי זה נקרא כאילו הוא כבר חייל מאורתא! אם כי אפשר גם לומר להיפך, שמסתכלים על ההתחלה בפועל וזה רק בבוקר.

אולם אם אנו אומרים שעצים נחשבים לקרבן, והמציאות היא כי בליל ראש חודש ניסן הם קרבים מהתרומה הישנה, הרי שמוכרחים אנו לומר כי ראש השנה לתרומת שקלים אינו חייל מאורתא. כי הרי המציאות היא שבפועל מקריבים בלילה מהתרומה הישנה. ואדרבה, עם יסוד זה שעצים נקראים קרבן, ובלילה הם הרי קרבים מהתרומה הישנה ולא מהחדשה, חוזרת הקושיה למקומה: אם תרומת שקלים לא חלה מאורתא, מפני מה לא הביאו התוספות את יסודו של רב פפא כאפשרות לתירוצ קושיית הגמרא.

על כרחנו – מסיים השפת אמת ואומר – צריכים אנו לומר כי עצים, גם אם הם קרויים קרבן, אין להם שייכות לנידון דידן, כי הדרשה על ההבאה מן החדש מדברת רק על הקרבנות של בעלי חיים ממש (וכלשונו: "הך דרשא 'חדש והבא קרבן' הכוונה הוא על הקרבנות ממש - דומיא דעולת חודש דעליה כתיב לחדשי השנה"), ובזה ברור שאין הקרבת קרבנות בלילה. ולכן הגם שעצים קרבים בליל ראש חודש מהתרומה הישנה, אין לכך כל השפעה על השאלה אימתי חל ראש השנה לתרומת שקלים, מהלילה או מהבוקר.

יסודו הגדול של השפת אמת

מדיליה, ממשיך השפת אמת ומעלה חידוש נפלא בהסבר דברי התוספות ובישוב הקושיה מדוע לא אמרו התוספות שלפי רב פפא אין התנא מונה את תרומת שקלים בין ראשי השנים, מסיבה זו שאינו חל מאורתא. קובע איפוא השפת אמת: ראש השנה לתרומה חדשה ודאי הוא 'חייל מאורתא', הגם כי לא ניתן להקריב בלילה! ומשכך ברור היה לתוספות כי הגמרא לא יכלה לתרץ כי התנא לא מביא במשנה את ראש השנה לתרומת שקלים כי אינו חייל מאורתא, מפני שהאמת היא להיפך.

כיצד יתכן דבר שכזה, שהקרבת הקרבנות היא רק בבוקר ובכל זאת זה נחשב כחל מאורתא? על כך מחדש השפת אמת כלל גדול בהבנת המשמעות של 'לא חייל מאורתא': חלות מהבוקר פירושו רק כשהדבר אפשרי מצד עצמו לחול בלילה, ואילו התורה לא נותנת לו את החלות בלילה כי אם בבוקר (למשל: איסור בל תאחר, אילו היה הדין שאין עוברים על כך רק

בבוקר! והרי אין מניעה שהעבירה תהיה כבר בלילה, ואם בכל זאת אין זה חל רק בבוקר, הרי זה לא 'חייל מאורתא'.

לעומת זאת, אילו הדבר אינו אפשרי בלילה כלל, הרי שגם אם החלות היא בבוקר, זה נחשב כאילו זה התחיל מהלילה, כי המניעה באה מחוסר האפשרות להתחיל את זה בלילה.

ראש השנה לתרומה החדשה היא הדוגמא הטובה ביותר לכך: לו היה אפשר בלילה להקריב, ודאי שתיכף ומיד מתחילת הלילה היינו מחילים על הקרבנות את דין התרומה החדשה. כך שלמרות שזה נעשה בפועל רק בבוקר (מפני שבליילה לא ניתן להקריב), זה כבר נחשב כאילו זה חייל מאורתא, כי מצד עצמו אין מניעה להתחלתו בלילה.

אולם, כאן צריך להדגיש שיש אופן חריג היוצא מהכלל האמור: כל כלל זה המייחס את החלות כאילו התחיל בלילה אינו אמור אלא אמור בדווקא שאין בלילה חלות הפוכה, המנוגדת למצב שהתחדש בבוקר. כי אם בלילה יש מצב מנוגד והפוך למצב בבוקר, הרי שהגם שקיימת אפשרות להחילו בלילה, כבר אין זה נקרא אלא שהוא חל בבוקר, מהסיבה הפשוטה שהמציאות מראה כי חל שינוי הלכתי בין הלילה לבוקר! השינוי בין הלילה ליום אינו מאפשר לומר כי זה חל מאורתא!

הנה שני הדוגמאות של ראשי שנים דלא חיילו מאורתא שהביאה הגמרא, אכילת חדש והקרבן חדש, אשר בהם נוכל להבין את ההחרגה האמורה עתה. שניהם היו יכולים תיאורטית להתחיל מהלילה, אך בכל זאת הם לא נחשבים כחיילי מאורתא, מכיון שבליילה יש להם מעמד הלכתי שונה מהבוקר.

הרי בשני דוגמאות אלו ניתן מיד להבחין שבליילה יש עליהם חלות של איסור (אכילת חדש – כי כבר בלילה אסור לאכול, והקרבן חדש – כי גם קודם לכן אסור להקריב מן החדש, והאיסור ממשיך), כך שאם הפעולה המתירה אינה נעשית כי אם בבוקר, הרי שעל כרחנו יש כאן שינוי בין הלילה לבוקר (בלילה זה אסור ובבוקר זה מותר!), מה שמביא את הקביעה כי ההיתר אינו חייל מאורתא, למרות שהוא היה יכול להתחיל מהלילה (כי יש כאן מצב הלכתי משתנה בין הלילה ליום).

לעומת זאת - נחזור שוב אל תרומת השקלים החדשה – כשמדובר בלילה של אחד בניסן ואנו דנים בו כלפי חיוב התרומה החדשה, אנו מוצאים כי הוא מצוי במצב ביניים. קודם ללילה אין חיוב תרומה חדשה – מה שאומר כי עדיין לא נפעל כאן חלות של איסור, ובלילה עצמו – הרי האיסור לא יכול לחול על דבר שהוא אינו שייך במציאות, שהרי בלילה אין מקריבים קרבנות.

לכן, למרות שרק בבוקר תורמים את הלשכה לתרומה החדשה, הרי שראש השנה זה כבר נחשב כחייל מאורתא! כי אם המניעה בלילה היא לא הלכתית כי אם מציאותית, הרי שהשנה מתחילה ברגע שהיא יכולה, והיא נחשבת כחלה מאורתא.

יישוב קושית האדר"ת

נאמנים ליסוד הגדול אותו קבע השפת אמת, נצא ונבדוק כיצד צריכה להיות ההתייחסות ליום ראש השנה לשנים – לדין, אשר כאמור אין הקב"ה יושב על כסא משפט כי אם בבוקרו של יום ראש השנה ולא בלילה. ועל כך הוא ששאל האדר"ת: אם הדין הוא בבוקר ולא בלילה, כיצד יתכן שהתנא של המשנה מונה את ראש השנה זה בין יתר ראשי השנים, בעוד שהקריטריון להיות כלול ברשימה זו הוא דווקא כאלו שחלים מאורתא.

על כך אנו נענה בדיוק כדברי השפת אמת: מה טעם אין דינו של הקב"ה בראש השנה אלא בבוקר? - מפני שאין בית דין של מעלה נכנסין לדין אלא אם כן קידשו בית דין של מטה את החדש, והרי אין מקדשין את החודש בלילה. זו הרי מניעה צדדית גרידא, כי לו היינו אומרים שבית דין של מטה יכולים לקדש את החודש בלילה, הרי שבית דין של מעלה היו יכולים להיכנס לדין כבר בלילה.

בכהאי גוונא שאין מניעה במהות עצם העניין של הדין בלילה, הרי שהגם שבסופו של דבר זה נעשה בבוקר, כבר למדנו השפת אמת שזה נחשב כאילו זה חל מהלילה! לכן לא הייתה כל מניעה לתנא להזכיר את ראש השנה לשנים – לדין ביתר יתר ראשי השנים דחיילו מאורתא.

* * *

בדרך הדרוש: 'לדין' היינו לתשובה מאהבה

עוד היה נראה לומר ביישוב קושיה זו על דרך הדרוש בהקדם קושייתו של רבינו הנודע ביהודה על עצם המושג לפיו יש מציאות של 'ראש השנה לדין' בעוד שאין דין זה ממשיך אל כל השנה אלא הוא מתחיל ומסתיים ביום א' בתשרי, ומה שייך לומר שהוא ראש השנה לדבר שאין הוא נמשך כי אם יום אחד בלבד.

וכלשון רבינו בספרו צל"ח (ר"ה ח א):

"יש לדקדק, ראש השנה שייך בדבר שנמשך כמו אחד בניסן ראש השנה לרגלים – שיש שלש רגלים וזה הראש, וכן כולם. אבל אחד בתשרי ראש השנה לדין, בשלמא אם היה הדין כל השנה ועכשיו ראשית הדין, שייך לומר ראש, אבל כיון שאין כאן דין רק בר"ה לא שייך לומר ראש".

והנה בעצם הקושיה יש לדון הרבה, כשבראש ובראשונה יש להעיר שייתכן ששמו בא לו מהיותו יום דין על כל השנה (ועל כך השווה לדברי השפת אמת שם: "בגמרא רנב"י אמר לדין דכתיב מראשית כו' - אע"ג דלקמן תנן בר"ה כל באי עולם עוברין לפניו מכל מקום היה אפ"ל דביום זה נידון האדם אבל לא על כל השנה להיות נקרא ר"ה לדין, לכן מייתי מקרא מר"ה נידון מה יהי' בסופה ונקרא שפיר ר"ה לדין).

וביותר יש להראות מקום למה שאמרו (ר"ה טז א) כי אדם נידון בכל יום, וכבר האריכו המפרשים לדון ביחס ובמשמעות של דין ר"ה מול הדין שבכל יום, כך שבדאי יש ביום זה משום ראש השנה לדין כלפי הדין שישנו בכל יום מימות השנה.

אולם הצל"ח גופיה מפרש כי למעשה יסוד משמעות יום זה ר'עיקר החפץ ביום ראש השנה - שהוא ראשון לימי תשובה לתשובה מאהבה, עיין שם בדבריו. ולפי פירושו זה במהות 'ראש השנה לדין', שהכוונה היא על עניין התשובה מאהבה, אין כמובן כל מניעה לומר שזה כבר מתחיל מהלילה, והרי זה חייל מאורתא.

הקב"ה כבר דן בלילה

שוב מצאתי חידוש בדברי הרה"ק השם משמואל מסוכאטשוב אשר יצא לחדש שכל מה שאמרו כי אין בית דין של מעלה נכנסים לדון עד בוקרו של יום ראש השנה - הוא אכן דווקא 'בית דין של מעלה'! אבל הקב"ה בכבודו ובעצמו כבר דן בלילה את אותם העניינים שהוא דן בעצמו.

ובתוך אריכות דבריו העלה כך (ר"ה תרע"ז):

ולפי האמור יש לפרש הא דאמרו ז"ל 'אין ב"ד של מעלה נכנסין לדין אלא אם כן קדשו בית דין של מטה את החודש', וקידוש החודש הוא ביום, ואם כן אין יתפרנסו דברי הש"ס ברכות במעשה דחסיד אחד שהרוחות השמיעו בלילה של ר"ה מה שנגזר בשמים.

ולפי דברינו הנ"ל יש לפרש הא דאין בית דין של מעלה נכנסין וכו' - בית דין דוקא - שלפניהם עומדים המיימינים לזכות והמשמאילים לחובה והם המזכירים את כל מעשי בני אדם, ואינם יודעין אלא מה שלפניהם בגלוי, אבל לא את העתידות שעדיין בהעלם דבר מהם, אם כן לא יתכן ליכנס לדין אלא כשקדשו בית דין של מטה את החודש ונתגלה לכל המיימינים והמשמאילים שהיום יום הדין, אבל כשעדיין לא נתגלה יום הדין אין אתם יודע לבוא לפני הב"ד.

וכל זה הוא כשהדין נחתך ע"י הבית דין, אבל העניינים שהקב"ה בעצמו דן אותם והוא הדיין והוא העד והוא הבע"ד, בלי המיימינים והמשמאילים, זה יכול להיות בלילה. ולפי זה יש לומר דעובדא דהתם היה שהשם יתברך בעצמו היה הדיין, על כן נחתך בלילה.

וכמובן שלפי דבריו מתורצת קושיית האדר"ת כמין חומר: אכן אין הבית דין של מעלה נכנס לדון אלא בבוקר יום ראש השנה, ועיקר הדין הוא בשלוש השעות הראשונות של יום, אולם מכל מקום דין של ראש השנה חייל מאורתא - כיון שהקב"ה בכבודו ובעצמו פותח ודן כבר בליל ראש השנה.

דא עקא שמלשון הירושלמי שהבאנו לעיל מוכח להדיא שלא כדבריו, שהרי שם מפורש שהקב"ה בעצמו אינו דן אלא ביום.

וראה זה פלא אשר ראיתי בספר 'נחמד למראה' על הירושלמי שם שתמה: מפני מה הדגיש הירושלמי כי הקב"ה הוא הדן את ישראל ביום, וכי מי לא ידע שהקב"ה הוא השופט כל הארץ והוא הדן את ישראל, ע"ש בדבריו שכתב שגם בעל 'יפה מראה' על הירושלמי כבר הרגיש בקושיה זו.

ולפי חידושו של השם משמואל, מיושב לנכון, שאדרכה הירושלמי בא להוציא ולאפוקי מחידושו של השם משמואל, לבל תאמר כי תחילת דינו של הקב"ה כבר בלילה ורק בית דינו הוא שדן את ישראל ביום, אלא קמ"ל שהקב"ה בכבודו ובעצמו הוא שדן את ישראל ביום.

סוף דבר

ומוצא אני לנכון לסכם בקיצור את תורת העולה לנו מעיקרי העניין המתבאר לנו עד כה בבירור השאלה אימתי הוא דין של ראש השנה (אשר היא בעלת השלכה הלכתית מובהקת, אליבא דהגאון רבי אבלי, כי רק אם אין דין בלילה לא יהיה השוכח 'המלך הקדוש' צריך לחזור):

פשיטא כי דין של ראש השנה בבני ישראל נעשה בשלוש שעות הראשונות של היום (כמבואר במסכת ע"ז) והטעם לכך היא כי אין בית דין של מעלה נכנסים לדון עד שיקדשו בית דין של מטה את החודש, ואין מקדשין את החודש בלילה (כמבואר במסכת ר"ה). השפת אמת גם מחדש שאין צורך שיקדשו בפועל ודי בזמן בו הם ראויים לקדש.

אכן קיימות ראיות לקיום הדין בלילה, אולם ניתן לדחותם בכמה אופנים כאשר הארכנו בגוף המאמר. ברם יצוין כי הרמב"ם סובר כי יתכן אופן בו כ"ד יקדשו את החודש עוד קודם ראש השנה, בנראה הירח ביום כ"ט קודם צאת הכוכבים, והרוגאצובי ועוד מחדשים כי בכהאי גוונא, בית דין של מעלה כבר ידונו בלילה. השם משמואל מחדש שהקב"ה עצמו כבר דן בלילה, אך דבריו צריכים עיון מלשון הירושלמי.

אומות העולם נידונים בלילה – כדברי הירושלמי, ואם נאמר שהירושלמי לא נחלק על הבבלי הסובר כי בני ישראל נידונים לפני האומות, הרי שהכוונה היא לליל יום שני של ראש השנה.

הרב ישראל דנדרוביץ

מח"ס 'הנחמדים מזהב', ערך

הערה בספר 'שפת אמת' על התורה

"כשם שאשה מסגלת לבעלה"

כתב רבינו השפת אמת (פרשת וישלח, תרמ"ד ד"ה במדרש):

"זה תלוי בעבודה לשמו יתברך ולא לגרמייהו. ולכן ביעקב דכתיב בחר לו כ"י ישראל לסגולתו ואסתר חז"ל כשם שאשה מסגלת לבעלה כן בני ישראל מסגלין מעשים טובים להשם יתברך ועושים מעשים לשמו יתברך בין בטובו בין בעקרו".

הרעיון אותו מבקש השפת אמת לומר הוא כך: בני ישראל עושים רצון אביהם שבשמים, מתוך סגולה טהורה של לשמה. אין הם מכוונים לתועלת עצמם – לגרמייהו, כי אם לשמו יתברך. ועל כך הוא מסמך את דברי חז"ל שכשם שאשה מסגלת (=אוצרת ושומרת) עבור בעלה ולא עבור עצמה – כך בני ישראל מסגלים את מעשיהם הטובים עבור הקב"ה.

אלא שציטוט זה שהביא השפת אמת בשם חז"ל נעלם ממני איה מקום כבודו ולא מצאתי כל מקור מפורש לעניין זה. עוד יותר מכך: זאת כן מצאתי בדברי חז"ל – התייחסות הפוכה לחלוטין על מעשי האשה כלפי בעלה כגון דא, בדיוק להיפך ממה שהביא השפת אמת.

הנה זה לשון חז"ל במכילתא דרבי ישמעאל (פרשת יתרו, בחודש, ב):

"רבי יהושע בן קרח אומר: כדי שתבקע אוזן, כשם שהאשה מסגלת מאחר בעלה והבן מאחר אביו והעבד מאחר רבו והשפחה מאחר גבירתה, יכול אף אתם מסוגלין לי מאחרי, ת"ל כי לי כל הארץ".
במשטות כוונת המכילתא היא כך: האשה עושה את ההיפך מרצון בעלה; במסתרים היא גונבת מרוב בעלה ואוצרת אותו לעצמה. היה מקום לחשוב שמא אף בני ישראל עושים כמעשה האשה לבעלה – כפי שלא!

וכך פירש בעל 'מגן אברהם' את דברי המכילתא בפירושו 'זית רענן' על אתר:

"פירוש: כשם שהאשה אוצרת ממון וגונזת לעצמה, כך אתם תהיו עושים דברים בסתר, תלמוד לומר 'כי לי כל הארץ' ואני יודע את הכל".

מפורש יוצא מכאן שהמכילתא מביאה את משל האשה ובעלה – כהיפך ממעשי בני ישראל והקב"ה.

ואילו השפת אמת מסמיך ומדמנה אותם זה לזה!

כמובן שהבעיה היא יותר מהותית מעצם אי ההתאמה: הרי המשל במכילתא נבנה על מציאות פשוטה, זאת מהיות וחז"ל הכירו את הדו-קיום בין איש לאשתו וידעו כי טבע ודרך הנשים לסגל מאחרי בעליהם, ולכן הם הסיקו מכך שבני ישראל מהווים את הניגוד לתופעה זו של האשה ובעלה. אם זו היא המציאות וכך הוא טבע הנשים, כיצד איפוא יכול השפת אמת להציג מציאות הפוכה?

*

מצד שני יש בדברי חז"ל משל אחר על תופעת - טבע אחרת עליה הם מציינים שהיא מקבילה למעשיהם של בני ישראל עם הקב"ה - הדבורה, מסגלת ואוצרת לבעליה, בדומה לבני ישראל המסגלים לאביהם שבשמים.

וכך הוא לשון חז"ל במדרש דברים רבה (פרשת דברים, א):

"אמר רבי יהודה ב"ר סימון בשם רבי לוי מה הדבורה הזאת כל מה שהיא מסגלת מסגלת לבעליה כך כל מה שישאל מסגלין מצות ומעשים טובים הם מסגלים לאביהם שבשמים".

וכך כתב בפירוש עץ יוסף על אתר:

"מסגלת לבעליה, כלומר, שניתן בטבעה שתעמול לקבץ הדבש לבעליה אף שאין לה הנאה מזה רק להטיב לאחרים כן הם טבע נפשותיהם שעושים המצוות לשמה ורק לשם ה' ומאהבה לא לשם תועלת ושכר כי אם מאהבה גמורה".

לכאורה, לא היה לו לשפת אמת להביא את משל האשה והבעל כי אם להביא את דברי חז"ל במדרש על הדבורה והדבש - המשל המתאים ביותר לרעיון אותו הוא כותב.

*

אם נסכם את דברי חז"ל במכילתא ובמדרש יעלה בידינו כי הדבורה מצויה באופי מנוגד להאשה והבן, העבד והשפחה, שאילו הדבורה מסגלת לבעליה - כל הדבש אותו היא אוספת אין הוא אלא לצורך בעליה. ואילו האשה והבן, העבד והשפחה, מסגלים 'מאחר' הבעלים - הם אוספים לעצמם ולוקחים לרשותם מבלי רשות הבעלים.

ועל כך באה תמיהתנו על דברי השפת אמת אשר ארכביה אתרי ריכשי לכאורה: הוא בא להשוות את בני ישראל העושים את מעשיהם למען השי"ת אל אלו שמסגלים למען הבעלים, ועל כך הוא מביא את האשה כדוגמא לכך שהיא מסגלת לבעלה, בעוד שבמדרש נאמר כי אצל האשה המציאות היא הפוכה, שהיא מסגלת 'מאחר' בעלה! כך שאילו היה השפ"א חפץ למצוא מקבילה אמיתית היה עליו להביא את הדבורה שהיא אכן מסגלת לבעליה.

והמעניין בכך הוא שאכן במקום אחד מצאנו את השפת אמת משתמש עם משל הדבורה המובא בדברי המדרש (פרשת דברים תרנ"ח ד"ה אה"ד):

"במדרש, נמשלו ישראל לדבורה כל מה שמסגלת מסגלת לבעליה כו'. כי הדבורה כל מה שאוכלת מתהפך בפיה לדבש. כן בני ישראל כל מה שמקבלין בעולם הזה הכל צריך להתהפך בפיהם לעשות מזה

תורה. זה כח פיהן של בני ישראל¹.

כך שהפליאה גוברת: מדוע כאן לא השתמש השפת אמת עם אותו משל הדבורה בו הוא עשה שימוש במקום אחר, ולשם מה הביא משל אחר – הוא משל האשה והבעל.

•

שוב מצאתי את השפת אמת מביא את משל האשה המסגלת לבעלה, כשבזו הפעם הוא כותב כן להראות בשם המכילתא. ואלו דבריו (פרשת בהר תר"ג ד"ה בענין):

"וזה הוא כריתות ברית שבני ישראל כל עבודתם בעולם להעיד על הבורא ית"ש ולהעלות הכל אליו וכמ"ש במכילתא יתרו והייתם לי סגולה כשם שהאשה מסגלת אחר בעלה כו"ע ש"י."

גם כאן באים דברי השפת אמת, כמו בקטע הראשון שציטטנו, במשמעות המשווה בין בני ישראל לאשה, שכשם שהאשה מסגלת לבעלה כך בני ישראל מסגלין להקב"ה. ואין אתנו יודע עד מה, הן מכך שבמכילתא כתוב להיפך, הן ממה ששמע שהמציאות היא להיפך, והן מכך שיכול היה להביא את משל הדבורה שהוא בוודאי מתאים וראוי.

•

וכאשר פניתי לבדוק את דברי המכילתא, שמא אמצא בה גרסאות שונות או פירושים אחרים, מצאתי כי הגאון רבי מ"מ כשר בספרו 'תורה שלמה' (שמות פרק יט אות פו) כתב על דברי המכילתא הללו: "מאמר צד קשה להבינו, וראיתי במפרשי המכילתא עשרה פירושים וכולם דחוקים, כן יש גרסאות שונות במכילתא, ויגעתי בכל הפירושים והגירסאות אשר הביא בספר 'תורה שלמה' שם ולא מצאתי פירוש שיהלום את כוונת דברי השפת אמת כראוי."

וזו בלבד הוא שהעליתי כי הגאון הנצי"ב מוואלווין הציע פירוש חדש בדברי המכילתא, המבוסס על שינוי גירסה מהמופיע לפנינו. וכך הוא כותב בספרו 'העמק דבר' (שמות יט ו):

"והיינו משמעות 'והייתם לי סגולה מכל העמים' שכל הנהגתכם תסגלו לי לשמי. ולזה הפירוש בכו במכילתא: ריב"ק אומר כשם שהאשה מסגלת אחר בעלה והבן מאחר אביו והעבד מאחר רבו והשפחה מאחר גברתה אף אתם מסגלין לי מאחרי שנאמר כי לי כל הארץ (כצ"ל). והכוונה כמו האשה והבן הסמוך על שלחן אביו ועבד ושפחה דכל מה שהם עושים ומרויחים הוא רק לטובת אדוניהם. ולא כמו שכיר שאדם עושה לבעליו אלא במה ששכרו אבל מה שמרויח מן הצד הוא לעצמו. מה שאין כן אשה ועבד ובן הסמוך על שולחן אביו דאפילו הרווחה מן הצד אינם עושים לעצמם. כך כל מה שתעשו אפילו מה שהטבע נותן ירא הכל לשמי ולכבודי, וזהו 'מכל העמים' שבזה תהיו משונים ונעלים מהם במה שתעשו לשמי."

הרי שהנצי"ב חידש גירסה בדברי המכילתא – כשם שהאשה מסגלת אחר בעלה כך בני ישראל מסגלים להקב"ה! (אגב, אם כבר משנים את הגירסא היה ראוי שלא לומר שהסיגול נעשה 'אחר בעלה' אלא לומר שהוא נעשה 'לבעלה', ופשוט).

ודומני שצריך לומר בהסבר המכילתא אליבא דהנצי"ב שאין הכוונה למעשיהם בפועל של האשה והשפחה וכו' כי אם להגדרה ההלכתית של רכושם: כל מה שקנתה האשה או השפחה קנה בעלה, ולכן כל

זה שהיא מסגלת - הרי זה לבעלה, גם אם היא מסתירה זאת ממנו.

כי הלוא המדרש כורך בכריכה אחת את האשה יחד עם הבן, העבד והשפחה, שהם כולם עושים את אותה פעולה כלפי הבעלים, ורחוק מאוד לומר שהעבד והשפחה מבקשים את תועלת הבעלים ומרצונם מסגלים בעבורם, ומשכך גם על האשה אין לומר כך. ודאי איפוא שלא התכוון הנצי"ב אלא לכך שהמציאות ההלכתית היא שכל רכוש האשה שיך לבעל, כך שעל כרחא היא מסגלת עבורו, ואף בני ישראל מסגלים להקב"ה.

פירוש זה, המבוסס על שינוי הגירסא במכילתא, דחוק הוא מאוד כאשר עיני המעיין תחזינה. אולם זהו האופן היחיד בו ניתן להסביר בדברי המכילתא כי הוא בא לדמות את בני ישראל והקב"ה להאשה ובעלה, ומשכך ייתכן מאוד כי על כורחנו נאמר שאף השפת אמת שינה את הגירסא במכילתא כדברי הנצי"ב ואף פירש כדבריו, וצ"ע.

הרב ישראל דנדרוביץ

מח"ס 'הנחמדים מזהב', ערך

צועק לשעבר – ומודה על העתיד (א)

התפילה לאחר הישועה

"אבל זהו הנקודה לעורר את הלב בשעת הסתלקות

הדעת עד שמאיר לו השי"ת, ואז יזהר גם כן

שלא יסתם לבו, פירוש, השגתו, כמו התינוק

שבוכה וכשמשגיח חפצו שותק, וד"ל..."

(עבודת פנים' להחסיד ראי' לוריא, קו"א מכתב יא)

אין מקומה של התפילה רק כהכנה לקבלת הישועה. החידושי הרי"ם הפליא במעלת הצדיקים שהתפללו וביקשו גם לאחר שישועתם כבר הובטחה להם, ונכדו השפת אמת הרחיב את הדברים ואמר כי כל אדם יש לו לידע כי עיקר התפילה היא לאחר הישועה

לפניה ולאחריה

רגילים אנו לראות את התפילה והבקשה לקבלת הישועה כשלב מקדים לבוא הישועה, ואת השבח וההודאה על הישועה כשלב המגיע ובא לאחר הישועה. דברינו אמורים כמובן, באדם מאמין בה' הודע כי כל מעשה איש ופקודתו ועלילות מצעדי גבר באים עליו בהשגחה פרטית מאת ה', ובהיותו זקוק לישועה מכיר הוא בכך שעליו להתפלל ולבקש מאת ה'; וכשה' שולח לו את עזרו מקודש והוא נפקד בדבר ישועה ורחמים, הוא שוב מכיר בכך שעליו להודות לה' על כל החסד אשר גמלו.

כי הרי ברור שהתפילה היא ההשתדלות המתבקשת מהאדם כשברצונו להיושע, אם בגשמיות ואם ברוחניות. הכל בידי שמים, והחפץ שיאיר ה' את פניו אליו בכל דבר שיהיה, אין לו עצה בדוקה יותר מאשר להעתיר ולהפציר נוכח פני ה' שימלא משאלות ליבו לטובה. וכשמתקבלת תפילתו לרצון לפני אדון כל והוא זוכה לישועת ה', אזי חובתו להודות ולהלל לשמו הגדול על ניסיו ועל נפלאותיו עימו.

אלא שאצל אדם מן השורה, מהווה הישועה סיבה כדי להפסיק להתפלל ולבקש על הישועה, ולהתחיל להודות ולשבח על הישועה שכבר באה. כשלכאורה אף הצדק מצוי עימו, כי הרי זה דבר הגיוני בהחלט: אין הגיון לבקש על הישועה אחר שהיא כבר באה; מה שמתבקש זה להודות ולהלל עליה.

נתפוס איפוא דוגמא מן החיים שבה אדם מאמין זקוק לישועת ה', ונתבונן במעשיו כפי שהם נעשים כמצוות אנשים מלומדה: לשם משל, אדם חשוך בנים ר"ל הצריך להיושע מצרתו, אם בר-דעת הינו, הרי הוא מבין שעליו לשפוך את ליבו בבקשה ובתחנונים לפני ה' שיפקדהו בבני חיי, ולהעתיר בכל נפשו שיזכה לזרע של קיימא. וכל עוד שעדיין לא נושע, אין הוא מתייאש מלחזור ולהתפלל עוד ועוד, באמונתו הבטוחה כי תפילותיו אינם הולכות ריקם וישועתו קרובה לבוא.

זכה האדם ונתקבלה תפילתו במרומים וכעת חיה, אין לך מאושר ממנו בראותו כי תפילתו עשתה פרי. ותיכף מיד הוא פורש את ידיו בשבח והודאה לבורא העולמים שהאזין לתפילתו ונענה לבקשתו. כעת מודה האדם לה' על העבר, שהגיעו לזמן הזה בו הוא נושע בבן.

המבט הפשוט מראה לנו כאילו מתוח קו בין בקשה על העתיד לבין הודאה על העבר והוא עומד על הזמן שבו האדם זוכה לישועת ה' בפועל! קודם הישועה הרי הוא עדיין מתפלל ומתחנן לישועת ה', ולאחר הישועה הרי הוא נותן שבח והודאה על חסדי הש"ת.

הישועה, במקרה הזה, היא הולדת בנו. כך שלפני שהאדם נושע, מה שייך לומר לו שיודה על בנו שעדיין לא נולד, בעוד שהוא עדיין אינו רואה את הישועה, לא מיניה ולא מקצתיה; בזמן הזה הוא מבין שעליו להתפלל ולבקש על הישועה. לעומת זאת, לאחר שהוא כבר חובק את הבן בזרועותיו, לכאורה לא ניתן לומר לאב המאושר שימשיך להתפלל על הישועה, שהרי הישועה כבר הגיעה ובאה; כעת הוא מבין שעליו להודות לה' על בנו שנתן לו.

זו ההסתכלות הרגילה, אולם המאור שבתורת החסידות מגלה את עינינו לבל נביט בהסתכלות שכזאת, שהיא שטחית גרידא, אלא חובה עלינו לראות באספקלריא המאירה את האמת המצויה בעומק הדברים: יש מקום לתפילה ולצעקה גם לאחר שכבר באה הישועה! ויש מקום להודות על הישועה עוד טרם שהיא באה! כך שבמשל שהבאנו, אדם זה שהוא חשוך בנים יכול להקדים ולהודות לה' על בנו שעדיין לא נולד! וגם לאחר הישועה ולמרות שכבר נולדו לו ילדים, עדיין יש מקום לתפילתו על כך!

רבותינו הקדושים באים ומלמדים אותנו שקיימת השגה גבוהה בעבודת הבורא שלפיה יש לו לאדם להתפלל על הישועה, גם לאחר שהוא נושע, וכאילו שהוא עדיין לא נושע. ומצד שני, יש לו להודות על הישועה, גם קודם שהוא נושע, וכאילו שהוא כבר נושע.

מאמר זה עוסק בחציו הראשון של רעיון רוחני זה: בתפילה הבאה אחר הישועה! והיא

מתבררת במשנתם של רבותינו החידושי הר"ם והשפת אמת. החידושי הר"ם היה מפליא ומקלס בשבח הצדיקים שזכו למדרגה זו, ובתורתו של נכדו השפת אמת מצינו הרחבת דברים בעניין, עד לתביעה הנדרשת בזה מכל אדם ואדם.

יסודות איתנים אלו הלא הם כתובים גם בספרי חסידות נוספים, ואף בדברי רבותינו הקדמונים כבר מצאנום, ולפנינו נסדרם על מכונם בשפה ברורה ופשוטה, למען ירוץ הקורא בו ויוסיף דעת ותבונה.

האמת כי אחר הישועה צריכין תפילה יותר ממוקדם

בפירוש 'שפת אמת' על ספר תהלים, קובע רבינו את חוד החנית של רעיון התפילה במשנתו: **"האמת כי אחר הישועה צריכין תפילה יותר ממוקדם... ואחר הישועה צריך האדם לראות להיות בבחינת תפילה!"**. אל לנו לטעות – מסבר את אוזנינו, השפת אמת – כי קודם הישועה הוא הזמן בו בעיקר צריכים את התפילה, כי האמת היא שאחרי הישועה הוא הזמן בו צריך להתפלל. ולא עוד, אלא שאחר הישועה צריכים את התפילה עוד יותר מוקדם הישועה, ועד שלאחר הישועה – התביעה הנדרשת מהאדם היא להתעלות ולהיות בעצמו בבחינת תפילה.

את חידושו הגדול, בו אנו עוסקים במאמר זה, מציב השפת אמת על דברי הפסוק: **"קְהֵה אֶל ה' חֶזֶק וַיֵּאמֶן לְבָד וְקָה אֶל ה'", אשר עליו דרשו חז"ל: "אמר רבי חמא ברבי חנינא: אם ראה אדם שהתפלל ולא נענה יחזור ויתפלל, שנאמר 'קוה אל ה' חזק ויאמן לבך וקוה אל ה'".**

והנה דברי הגמרא טעונים ביאור והסבר: מה הכוונה שאדם רואה בעצמו שהוא התפלל ולא נענה, עד שהעצה הניתנת לו היא שיחזור ויתפלל. הרי מתוך העצה אנו מבינים כי הוא עדיין לא התפלל דיו, שהרי אנו ממליצים לו לחזור ולהתפלל, כך שהסיבה לכך שעד כה הוא

(1) עיקר מאמרינו הנוכחי מיוסד ומושתת על דברי השפת אמת מתוך הקטעים הבאים: 'שפת אמת' עה"ת – פרשת ויצא תרמ"ח ד"ה במדרש; פרשת וישלח תרמ"ד ד"ה במדרש; פרשת בשלח תרל"א ד"ה וא"ע; פורים תרל"ד ד"ה וישב; פרשת ואתחנן תרמ"ג ד"ה ברש"י; פרשת ואתחנן תרמ"ו ד"ה בענין. 'שפת אמת' ליקוטים – פרשת לך לך ד"ה הן לי; בשלח ד"ה מה תצעק. 'שפת אמת' תהלים כז יד ד"ה עוד יתבאר. לא ציינתי בכל מובאה היכן היא מצויה בכתבי השפת אמת, מכיון שההיקף האמיתי בהבנת עניין זה מצוי בלימוד כל הקטעים הללו בצורה מסודרת ושיטתית. ובהקשר לכך יודגש, כפי שכבר הדגשנו במאמרינו הקודמים: אין בדברינו כל קביעת מסמרות בפירוש או הסבר דברי רבותינו הקדושים. כל דברינו אינם אמורים אלא בהרצאת דברים לפני הלומד ובדרך אפשר בעלמא כאחת מהדרכים בהם ניתן להבין עניין זה, וכפטיש יפוצץ סלע.

(2) תהלים כז יד.

(3) ברכות לב ב

לא נענה היא מפני שעדיין לא סיים להתפלל כל צרכו, ומה שיך איפוא לומר כי הוא התפלל ולא נענה?

מסביר השפת אמת, שבדברי הגמרא כאן טמון רעיון עמוק: הרי השי"ת הוא טוב ומטיב ודרכו לענות בכל עת צרה וצוקה, ואם כן לכאורה עלינו להבין את עצם התופעה לפיה בכלל יתכן כי האדם ולא ייענה בתפילתו?

אמנם ברור שישנם כמה סיבות לכך שהתפילה לא תיענה, אולם לפעמים הבעיה נעוצה בכך שאחרי הישועה יש לחשוש שהיצר הרע יסית את האדם שהוא אינו צריך להוסיף ולהתפלל, ונמצא שהישועה היא אשר תביא בעקבותיה גבהות הלב לאדם הנושע עד כי ייתכן מאוד שישועה זו לא תהא טובה עבורו, כי עקב אי תפילתו הלאה – צרתו עתידה לחזור אליו. והרי אין הקב"ה מטיב לאדם אלא בישועה שהיא ישועה נצחית וקיימת לעד, ולא בישועה זמנית וחולפת.

לפיכך מיעצים חז"ל לאותו אדם שהתפלל ולא נענה, שיקבל על עצמו להמשיך ולהתפלל גם לאחר הישועה, ומשכך מובטח לו שכבר עתה ייענה על בקשותיו, כי אם אכן הוא ימשיך להתפלל, תהיה הישועה הבאה אליו – ישועה אמיתית ונצחית, ולא תהיה סיבה למנוע זאת מעימו.

וכך הוא לשון רבינו בהעלותו את הרעיון האמור:

"קוה כו' חזק ויאמץ לבך וקוה כו'. בגמרא 'אם התפלל ולא נענה יחזור ויתפלל שנאמר קוה וחזור וקוה כו'. פירוש: כי אחר שבא קצת ישועה מהשם יתברך צריכין חיזוק יותר לתפילה, כי היצר הרע מסיתו שאין צריך להתפלל עוד. והאמת כי אחר הישועה צריכין תפילה יותר ממקודם, כי מי שחסר לו הוא עצמו בבחינת 'ואני תפילה'⁴. ואחר הישועה צריך האדם לראות להיות בבחינת תפילה, והם ב' תפילות לעני'⁵ ו'תפילה למשה'⁶. וזהו שאמרו ז"ל כי השם יתברך הטוב והמטיב עונה בכל עת צרה רק לפעמים המניעה לפי שגלוי לפניו יתברך שעל ידי הישועה ישנה האדם דרכו ויגבה לבו ונמצא לא טוב לפניו זה הישועה, וה' יתברך מטיב בטובה קיימת לעד לא לשעה לכן העצה שיראה האדם להיות בבחינת תפילה גם אחר הישועה ויהיה בטוח שיענה".

(4) תהלים קט ד.

(5) תהלים קב א.

(6) תהלים צ א.

עיקר התפילה

גם בספרו על התורה חוזר השפת אמת ומחדד את עניין זה, וכלשונו כי בזמן זה של אחר הגאולה והישועה 'אז צריך להיות עיקר התפילה'.

פותח השפת אמת ואומר כי יש שני מיני תפילה: יש את התפילה, אותה מתפלל אדם בעת צרה, בין אם זו צרה גשמית ובין אם זו צרה רוחנית. ויש את התפילה אותה צריך האדם להתפלל כשהוא יוצא מהצרה.

ואת הרעיון הזה, לפיו אין לו לאדם להפסיק מלהתפלל, גם לאחר הישועה, מוצא השפת אמת ביציאת מצרים. "כעין מה שאמרו במדרש בשלח בפסוק 'השמיעני את קולך' כו' שכביכול השתוקק הקב"ה לשמוע צעקת בני ישראל אחר הגאולה ועל ידי שלא צעקו הביא עליהם חיל פרעה כדי שיצעקו, עיין שם. מכלל שיש תפלה אחר הגאולה שלא מתוך הצרה רק מתוך הגאולה דוקא". בני ישראל שגו בכך שהם הפסיקו להתפלל אחר הגאולה, ומכיון שהקב"ה השתוקק לשמוע את תפילתם גם לאחר הישועה הוא הביא אותם שוב במצב של סכנה, כדי שיתעוררו להתפלל.

וזה עומק המכוון במה ששבחו חז"ל את הסומך גאולה לתפילה⁸. סמיכות גאולה לתפילה היינו שאין האדם מפסיק להתפלל אחר גאולתו, אלא אדרבה הרי הוא סומך גאולה לתפילה

(7) שמות רבה כא ה: "אותה שעה היו עומדים ולא היו יודעים מה לעשות והיה הים סוגר והשונא רודף והחיות מן המדבר שנאמר סגר עליהם המדבר... כיון שראו ישראל שהיו מוקפין מג' רוחות, הים סוגר והשונא רודף והחיות מן המדבר תלו עיניהם לאביהם שבשמים וצעקו להקב"ה שנאמר ויצעקו בני ישראל אל ה' ולמה עשה הקדוש ברוך הוא להם כך אלא שהיה הקדוש ברוך הוא מתאוה לתפלתן.

אמר ריב"ל, למה הדבר דומה, למלך שהיה בא בדרך והיתה בת מלכים צועקת לו בבקשה ממך הצילני מיד הלסטים שמע המלך והצילה, לאחר ימים ביקש לישא אותה לאשה היה מתאוה שתדבר עמו ולא היתה רוצה, מה עשה המלך גירה בה הלסטים כדי שתצעק וישמע המלך, כיון שבאו עליה הלסטים התחילה צועקת למלך, אמר לה המלך לך הייתי מתאוה לשמוע קולך.

כך ישראל כשהיו במצרים והיו משעבדים בהם התחילו צועקים ותולין עיניהם להקב"ה שנאמר (שמות ב) ויהי בימים הרבים ההם וגו' ויצעקו, מיד וירא אלהים את בני ישראל התחיל הקדוש ברוך הוא מוציאן משם ביד חזקה ובורע נטויה והיה הקדוש ברוך הוא מבקש לשמוע את קולם פעם אחרת ולא היו רוצין, מה עשה גירה לפרעה לרדוף אחריהם שנאמר ופרעה הקריב, מיד ויצעקו בני ישראל אל ה'.

באותה שעה אמר הקדוש ברוך הוא לך הייתי מבקש לשמוע קולכם, שנאמר (שיר השירים ב) יונתי בחגי הסלע, השמיעני קול אינו אומר אלא השמיעני את קולך אותו הקול שכבר שמעתי במצרים לך כתיב השמיעני את קולך".

(8) השווה ברכות ד ב; ט ב; וראה במדרש (דברים רבה ב י): "כך שנו חכמים שלשה תכיפות הן... תכף לגאולה תפלה, ומי שהוא עושה כן מהו מתן שכרו אמר רבה בר אבהו... ואם קרא ק"ש ונתפלל מיד יהא מובטח שתפלתו נשמעת".

– מיד אחרי הגאולה והישועה הוא ממשיך ומתחזק בתפילתו על כך.

כך היה מנהגו של רב המנונא

נעצור לרגע וניווכח כי אכן חז"ל מספרים לנו על צדיק שהיה נוהג להתפלל ולבקש על הישועה גם אחרי שהיא כבר הייתה לפניו בפועל ממש.

הזוהר הקדוש מספר על רב המנונא, שאפילו שמזונו כבר היה מתוקן לפניו ומוכן עבורו לאכילה, הוא לא היה אוכל ממנו לפני שהוא היה מתפלל ומבקש על מזונו מהקב"ה. רק לאחר שהתפלל להקב"ה ומבקש על מזונו, הוא היה פונה לסעודתו¹⁰.

9) וראיתי להרה"ק רבי עקיבא מאיר מוואלברוז', בפירושו 'דברי העם' לספר תהלים, אשר הביא אף הוא את רעיון זה של חובת התפילה לאחר הישועה. והניח יסוד זה כאבן פינה להסבר הפסוק (תהלים קמה יח): "קָרֹב ה' לְכָל קָרְאֵיו לְכָל אֲשֶׁר יִקְרָאָהוּ בְּאֵמָתוֹ", ולדרשת חז"ל: "קרוב ה' לכל קוראיו, יכול לכל – תלמוד לומר לכל אשר יקראוהו באמת".

שהרי לכאורה דרשה זו צריכה ביאור: אם אכן אין הקב"ה קרוב לכל קוראיו אלא רק לאלה אשר יקראוהו באמת, מדוע בכלל מזכיר הפסוק את 'לכל קוראיו' כשתיכף ומיד הוא מסייג את עצמו ואומר כי אין הדברים אמורים אלא לכל אשר יקראוהו באמת. אם אין הוא קרוב לכולם אלא לחלק מהכלל, די היה לו אם היה אומר 'קרוב ה' לכל אשר יקראוהו באמת'.

ועל זה הוא כותב: "נראה לפרש קצת כוונתם, דהנה נודע מה בין אמת לאמונה, כי ענין אמונה נאמר קודם הישועה, היינו שמאמין ומצפה לישועה לכן שופך לבו נוכח פני ה' להושיעו, אבל בחינת אמת הוא הפעולה שבא אחר הישועה שכבר נושע. וכמו שיסד הפייט 'עצתו אמונה פעולתו אמת' – הרי שקרא לאמונה בשם עצה שבא טרם שיצא הדבר לפועל, ועצם הפעולה נקרא בשם אמת.

וזהו שאמרו 'תלמוד לומר לכל אשר יקראוהו באמת', כלומר לאותן אישים המשכילים שהגם שכבר הם בבחינת שם אמת אצל הישועה, היינו שכבר נושעו מצרתם, אף על פי כן הם קוראין להשי"ת מעומקא דליבא, ממש כמו שהיו קוראין אליו כאשר היו עומדין בבחינת שם אמונה, והקריאה הזאת הוא קריאה מצד האמת".

נמצאנו למדים כי כפילות הלשון בפסוק אין בה סתירה פנימית אלא שהיא באה להסביר ולומר את התנאי לקבלת התפילות ולישועת ה': אימתי 'קרוב ה' לכל קוראיו' להביא להם את הישועה? דווקא כשהם במדרגת 'לכל אשר יקראוהו באמת' שאפילו בזמן בו כבר אין צורך באמונה – בזמן בו הישועה כבר מצויה באמת, הם עדיין ממשיכים להתפלל ולבקש מה'.

10) וזה לשון הזוהר הקדוש (ח"א דף קצט ב): "כגון רבי ייסא סבא דאף על גב דהוה ליה מיכלא דההוא יומא למיכל לא הוה מתקין ליה עד דשאל מזוניה קמי מלכא קדישא לבתר דצלי צלותיה ושאל מזוניה קמי מלכא כדן הוי מתקין והוה אמר תדיר לא נתקין עד דינתנון מבי מלכא", ועוד ראה שם (ח"ב סב ב): "רבי ייסא סבא לא אתקין סעודתא בכל יומא עד דבעא בעותיה קמי קודשא בריך הוא על מזוני אמר לא נתקין סעודתא עד דתתייב מבי מלכא, לבתר דבעי בעותיה קמי קודשא בריך הוא הוה מחכה שעתא חדא אמר הא עידן דתתייב מבי מלכא מכאן ולהלאה אתקינו סעודתא". יצוין כי קיימים גירסאות שונות בזהות צדיק זה, ובמאמריו תפסנו כגירסא האחרת ששמו היה רב המנונא.

הרי לנו ציור ממשי של עבודת התפילה לאחר הישועה בהתאם לתביעת השפת אמת. ההסתכלות החיצונית היא שאדם חסר מזון צריך להתפלל על בוא המזון, אבל כשהמזון כבר מצוי לפניו אין לו מה לבקש עליו. והנה כאן אנו רואים את רב המנונא, כשמזונו מוכן ועומד לפניו – כך שישועתו כבר באה אליו, והוא עדיין עומד ומתפלל על כך.

הצדיקים מתפללים אפילו לאחר ישועתם בכוח

והנה רעיון זה לפיו יש לו לאדם להתפלל על הישועה גם לאחר שהיא כבר באה אליו, עד כדי כך שבזמן זה הוא עיקר התפילה, צריך הסבר שיקרבו אל השכל: הרי הישועה כבר מצויה בפועל, ומה שייך שאדם יתפלל ויבקש את הישועה אם היא כבר מצויה¹¹.

כדי להבין את הדברים, יהיה עלינו לעבור לחידוש דומה ומקביל, אותו ייסד החידושי הר"ם והרחיב בו הרבה נכדו השפת אמת, שאם כי הוא שייך דווקא לבעלי מדרגה גבוהה ביותר בעבודת הש"ת הרי שההגיון שבו ניתן יותר להבנה, ומתוך כך נוכל לבוא גם למהות נידון דידן.

עד כה נאמרו הדברים לגבי כל אדם ואדם, שגם לאחר שהוא מקבל את ישועתו בפועל, עליו להמשיך ולהתפלל. אולם יש לנו לדעת שישנם יחידים סגולה שישועתם מצויה להם בכוח עוד בטרם היא מצויה להם בפועל. אדם מן השורה אין הוא מכיר בישועתו אלא כשהיא באה אליו בפועל ממש, אולם ישנם צדיקים יחידים סגולה שהם זוכים לישועה עוד קודם שהיא נעשית בפועל – על ידי שמן השמים מודיעים להם על ישועתם.

למעשה, ישועה שכזאת הנודעת לצדיק מן השמים – הרי היא ישועה לכל דבר, הגם שהיא עדיין טרם יצאה מהכוח אל הפועל. וברור כי היא תואמת ממש לישועה בפועל, כי הזוכים לידיעה מן השמים כי ישועתם כבר באה להם, הרי זה כמו שנושעו בפועל¹².

ובצדיקים אלו, אשר מן השמים נודע להם על ישועתם, אנו מוצאים, כפי שנפרט להלן, כי הם אכן ממשיכים להתפלל ולבקש על ישועתם גם לאחר שישועתם כבר הובטחה להם. מה שלמעשה אומר כי יש לנו כאן גישה שווה ואחידה לנושא התפילה לאחר הישועה: גם לאחר הישועה, בין אם היא בפועל (אצל אנשים שאינם זוכים לדעת על ישועתם קודם לכן) ובין

11) בספרי חב"ד הובאו דברי הזוהר הקדוש הללו, ונידונה שאלה זו. על כך ראה בספר 'תורת מנחם' אש"פ תשכ"ד, ועוד.

12) מאמרנו זה מתבסס על הנחת היסוד כי הבטחה טובה שניתנה לצדיקים הרי היא כישועה ממשית, וזאת מפני שאין הקב"ה חוזר בו מהבטחתו הטובה. אמנם יש להדגיש כי נושא זה הוא רחב מאוד, ואף שנוי במחלוקת הראשונים והאחרונים, וקצר המצע מהשתרע מלהאריך בזה כאן.

אם היא בכוח (אצל צדיקים היודעים מישועתם קודם שהיא באה) – יש לו לאדם להמשיך ולהתפלל על הישועה כאילו היא עדיין לא באה.

אדם שיתרשל מלהתפלל לאחר הישועה – בוודאי לא יזכה לדעת על ישועתו בכוח, כי אין מגלים את הישועה אלא למי שימשיך להתפלל עליה; וגם לא יזכה לישועה בפועל, כמו שהסביר השפת אמת בדברי הגמרא 'אם התפלל ולא נענה'.

החידושי הר"ם: הוא ענין פלא!

את יסוד הדברים הללו הציב החידושי הר"ם – אשר כעדות נכדו מעתיק השמועה רבינו השפ"א, היה מפליא את הדברים עד למאוד, וכלשונו 'שמעתי מפי מו"ז ז"ל להפליא בשבח ענין זה', ואף היה אומר 'כי הוא ענין פלא' – על דברי המדרש¹³:

"רבי פנחס בשם רבי ראובן: שני בני אדם הבטיחין הקדוש ברוך הוא ונתייראו, הבחור שבאבות והבחור שבנביאים, הבחור שבאבות זה יעקב, שנאמר¹⁴ 'כִּי יַעֲקֹב בָּחַר לוֹ יְהוָה', ואמר לו הקדוש ברוך הוא¹⁵ 'וְהִנֵּה אֲנִי עִמָּךְ', ובסוף נתיירא שנאמר¹⁶ 'וַיֵּרָא יַעֲקֹב מְאֹד'. הבחור שבנביאים זה משה, שנאמר¹⁷ 'לֹאִי מֹשֶׁה בְּחִירוֹ', ואמר לו הקדוש ברוך הוא¹⁸ 'כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ', ולבסוף נתיירא¹⁹ 'וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה אֶל תֵּיָרָא אֹתוֹ' אינו אומר אל תירא אותו אלא למי שנתיירא".

אצל שני צדיקי יסודות העולם, יעקב אבינו – המובחר שבאבות, ומשה רבינו – המובחר שבנביאים, אנו מוצאים כי הקב"ה הבטיחם על ישועתם, כשהבטחה זו היא למעשה כמו ישועה בפועל ממש, שהרי אין דברי הקב"ה חוזרים ריקן. ובכל זאת אנו מוצאים כי הם התייראו מפני אותו עניין שהובטחו עליו כי לא יזיקם.

אצל יעקב אבינו היה זה ביראתו מפני עשו אחיו אשר בא עליו וארבע מאות איש עמו כדי להכות אם על בנים. והנה יעקב אבינו היה מובטח מהקב"ה כי ה' יהיה עמו, לא יעזבו, וישמרו בכל אשר יילך. אם כך – מה הגיון יש לו להתיירא מעשו וכל האנשים אשר עמו, כאשר

(13) בראשית רבה עו א.

(14) תהלים קלה ד.

(15) בראשית כח טו.

(16) בראשית לב ח.

(17) תהלים קו כג.

(18) שמות ג יב.

(19) במדבר כא לד.

באמתחתו מצויה הבטחה אלוקית ברורה כי ישמרנו וינצרנו בכל עת ומפני כל צרה וצוקה.

משה רבינו התיירא מפני עוג מלך הבשן אשר הוא וכל עמו יצאו למלחמה נגד כלל ישראל ומשה רבינו בראשם. והלוא עוד לפני היציאה ממצרים הוא קיבל הבטחה אלוקית ברורה בה אמר לו השי"ת כי הוא יהיה עימו. הבטחה שעמדה בכל מבחן, החל מפרעה הרשע אשר לא יכול היה לפגוע בו מאומה, ועד לסיחון מלך האמורי אותו הוא הכריע סמוך לביאת עוג. מהו איפוא אותו המורא ממנו התיירא משה רבינו?

מסביר החידושי הר"ם, כי צדיקים מובחרים אלו לא נפל חלילה פגם באמונתם. בטחונם בהקב"ה היה מוחלט והם ידעו בוודאות כי הקב"ה יגן ויושיע להם. אלא שהם ידעו ז"ל כי בעת צרה יש לו לאדם להתפלל – ולכן אף הם התפללו, כאילו אין הם יודעים כלום מהישועה.

וכך הביא השפת אמת את הדברים ששמע מזקנו:

"שמעתי מפי מורי זקני ז"ל להפליא בשבח ענין זה, שעל ידי שהבין יעקב אבינו כי על פי דרכו הוא בסכנה, והגם שבודאי היה בטוח בהבטחת הקדוש ברוך הוא. אבל לא נעשה בו שינוי על ידי הבטחה, והוא עשה את שלו להתפלל בעת צרה, עד כאן דבריו ז"ל".

וחזר וכתב זאת:

"ובודאי הוא דבר גדול לבא למדה זו לירא אחר הבטחת הבורא ית"ש. ושמעתי מפי מורי זקני ז"ל על מה שאיתא בזוהר הקדוש שם פרשת וישלח, כי אף על פי שהבטיחו הקדוש ברוך הוא ליעקב אבינו ע"ה, עם כל זה לא בעא לאטריחא לקוב"ה בניסא. ועיין שם עוד שרצה להניח זכותא דיליה לבניו.

וביאר הוא ז"ל, כי הוא ענין פלא מי שהבטיח לו השי"ת והאמין בו ואף על פי כן על ידי שראה עצמו בסכנה על פי דרך הטבע עשה את שלו והתפלל, כמו שצריך להיות בעת צרה, וכתב וייצר לו, כיון שעל פי דרך הטבע צריך הוא לישועה צריך הוא לעשות את שלו. אך להיות באמת מיצר לו כל כך הוא דבר שאין מובן לכל רק לאיש אמיתי כיעקב אבינו ע"ה, ולכן השאיר זכותו לדורות כשהיה באמת בעת צרה כו'. זה תוכן דבריו".

זהו איפוא עומק הכוונה בדברי המדרש: "אינו אומר אל תירא אותו אלא למי שנתיירא". בפשטות כוונת המדרש היא להוכיח כי אכן יעקב אבינו ומשה נתייראו, שהרי היו צריכים לומר להם שלא יתייראו. אולם השפת אמת נותן לדברים גוון שונה לחלוטין: אין מגלים מן השמים את הישועה; אין אומרים לאדם שלא יתיירא – אלא אם כן אותו אדם מסוגל להמשיך ולהתיירא; להוסיף ולהתפלל – כאילו הוא אינו מובטח מהישועה ולא כלום.

אדם שיחסר ולו מעט מתפילתו על ידי שיגלו לו את ישועתו המובטחת, לא יזכה שאכן יגלו לו את הישועה. רק צדיקים מובחרים כיעקב אבינו ומשה רבינו, יכלו להיות מודעים מהישועה ומאמינים בה בכל ליבם, ובכל זאת להתיירא ולהתפלל על ישועתם.

המובחר שבאבות

למעשה אצל יעקב אבינו – המובחר שבאבות, אנו מוצאים זאת עוד קודם מוראו מעשו. כי תיכף ומיד עם קבלת הברכה²⁰: **"וְהָיָה אֲנֹכִי עִמָּךְ וְשִׁמְרֶתִיךָ בְּכָל אֲשֶׁר תֵּלֵךְ וְהִשְׁבַּתִּיךָ אֶל הָאֲדָמָה הַזֹּאת כִּי לֹא אֶעֱזָבְךָ עַד אֲשֶׁר אִם עָשִׂיתִי אֶת אֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי לָךְ",** אנו מוצאים שהוא מתפלל על כך באומרו²¹: **"וַיֵּדַר יַעֲקֹב נֶדֶר לֵאמֹר אִם יְהִי אֱלֹהִים עִמָּדִי וְשִׁמְרֵנִי בְּדֶרֶךְ הַזֶּה אֲשֶׁר אֲנֹכִי הוֹלֵךְ וְנָתַן לִי לֶחֶם לֶאֱכֹל וּבְגָד לִלְבָּשׁ",** כאילו והוא לא התברך על כך והובטח מן השמים.

חכמי המדרש כבר הבחינו בזה על אתר, ונחלקו בהבנת הדברים²²:

"רבי אבהו ורבי יונתן. חד אמר, מסורסת היא הפרשה. ואחרינא אמר, על הסדר נאמרה. מאן דאמר מסורסת היא הפרשה שכבר הבטיחו הקדוש ברוך הוא שנאמר 'והנה אנכי עמך', והוא אומר 'אם יהיה אלהים עמדי' אתמהא. מאן דאמר על הסדר נאמרה, מה אני מקיים 'אם יהיה אלהים עמדי' אלא כך אמר יעקב, אם יתקיימו לי התנאים שאמר לי להיות עמי ולשמרני אני אקיים את נדרי".

הן רבי אבהו והן רבי יונתן מסכימים כי דבר תימה הוא זה, שלאחר שהובטח יעקב אבינו כי ה' יהיה עמו הוא עדיין מסתפק אם יהיה עמו. ולכן, אחד מהם מתרץ, כי יש לסרס את הפרשה ולהפוך את סדר השתלשלות הדברים: מקודם יעקב אמר 'אם יהיה אלהים עמדי' ורק לאחר מכן הוא הובטח על כך. ואילו השני מתרץ, כי יעקב אבינו סייג את הבטחתו באומרו שהוא נודר רק אם ההבטחה תתקיים.

וכמובן ששני התירושים עדיין טעונים הסבר: אמנם מצאנו כי 'אין מוקדם ומאוחר בתורה' וייתכן כי הפרשה מסורסת, אבל מפני מה זה אכן כך, ומדוע לא בחרה כאן התורה להציג את הדברים כסדר התהוותם. גם לומר שיעקב אבינו הטיל ספק בהבטחת הקב"ה, ואמר כי אין נדרו אמור אלא אם הקב"ה יקיים את דבריו אליו, הוא דבר תמוה.

השפת אמת כדרכו אינו מציע את השאלות בדברי המדרש, והוא ניגש תיכף ומיד אל הסבר הדברים: אלו ואלו דברי אלוקים חיים ושני ההסברים במדרש עולים בקנה אחד, ואף הסדר האמור בתורה הוא הסדר האמיתי בו השתלשלו הדברים:

"ובודאי הכל אמת כי יעקב אבינו רצה שמצד עצמו יתקיימו בו התנאים ומוכן היה לזו התפלה גם מקודם שהבטיחו. והגם כי כבר הבטיח לו הקב"ה. הוא עשה את שלו. וזה עצמו ענין אין מאוחר בתורה. ונתקבל הנדר כאלו הי' נודר מקודם"

(20) בראשית כח טו.

(21) בראשית כח כ.

(22) בראשית רבה ע ד.

אצל יעקב אבינו לא היה חילוק בין קודם ההבטחה לבין אחר ההבטחה, והוא התפלל על קיום הדברים אחרי ההבטחה כמו לפנייה. ולכן אכן נחשב לו נדר זה שנדר 'אחרי' ההבטחה, כאילו הוא נדר אותו 'קודם' ההבטחה. כך שבדודאי סדר הדברים המופיע בתורה הוא כסדר התהוותו, אלא ש'אין מוקדם ומאוחר בתורה' – אצל יעקב אבינו לא היה משמעות למוקדם ולמאוחר, האם זה כבר לאחר ההבטחה או קודם ההבטחה, ואת נדרו הוא נדר כאילו הוא עדיין לפני ההבטחה, שכן כך הוא דרך הצדיקים להתפלל גם אחרי שידועה להם הישועה.

ביקש לגלות את הקץ

עם יסוד זה מוסיף השפת אמת ומסביר את מה שדרשו חז"ל כי יעקב אבינו ביקש לגלות את הקץ לבניו ונסתלקה ממנו שכינה ולא יכול היה לגלותם, כמו שנאמר²³: "וַיִּקְרָא יַעֲקֹב אֶל בָּנָיו וַיֹּאמֶר הֶאֱסָפוּ וְאֶגִּידָה לָכֶם אֵת אֲשֶׁר יִקְרָא אֲתֶכֶם בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים", ואמרו במדרש²⁴: "רבנן אמרי, בא לגלות להם את הקץ ונתכסה ממנו".

לכאורה, אם גילוי הקץ הוא סוד שאינו ראוי להתגלות, מפני מה ראה יעקב אבינו לנכון לגלות זאת לבניו. ואם יעקב אבינו סבור היה כי ראוי שבניו ידעו את הסוד, מדוע באמת נסתלקה ממנו שכינה ונתכסתה ממנו האפשרות לגלות זאת להם.

אלא, מסביר השפת אמת: יעקב אבינו יכול היה לדעת את הקץ, ועדיין להתפלל עליו כאילו הוא אינו יודע מכך. שהרי אצל יעקב אבינו כבר ראינו שלמרות שהוא הובטח מאת ה' על הישועה, עדיין הוא עשה את שלו והתפלל כמו שמתפלל כל אדם המצוי בצרה.

כיון שיעקב מחונן היה בסגולה נפלאה זו בה הוא יכול להתפלל על הישועה למרות שהישועה כבר ידועה לו, לפיכך יכול היה לדעת את הקץ, כי ידיעתו זו לא תסתור אצלו את היותו בגלות ואת הצורך להתפלל לגאולה.

לעומת זאת, בניו של יעקב אבינו לא היו במדרגה רמה שכזאת. הם לא היו יכולים להחזיק את החבל בשני ראשיו: גם להיות בגלות וגם לדעת את הקץ; גם לדעת את זמן הגאולה וגם להתפלל עליה. לפיכך לא היה יכול יעקב אבינו לגלות להם את הקץ.

אברהם אבינו וזרעו אחרי

קושיה נוספת, מפליא השפת אמת ליישב בכך, והיא עוסקת באברהם אבינו. תנו דעתכם לדבר פלא עליו כבר מעירים רבותינו המפרשים:

(23) בראשית מט א.

(24) בראשית רבה צח ב.

בתחילת פרשת לך-לך נאמר²⁵: "וַיַּעֲבֹר אֲבָרָם בְּאֶרֶץ עַד מְקוֹם שָׁכָם עַד אֱלוֹן מוֹרָה וְהַכְנַעֲנִי אֶזְבָּאֶרְץ, וּמִפְרֹשׁ רִשִׁי: "עַד מְקוֹם שָׁכָם לְהַתְפַּלֵּל עַל בְּנֵי יַעֲקֹב כְּשִׁיבָאוּ לִהְיוֹת בְּשָׁכָם. אֱלוֹן מוֹרָה הוּא שָׁכָם, הָרָאָהוּ הָרַ גְּרִיזִים וְהָרַ עֵיבֵל שֶׁשָּׁם קִבְּלוּ יִשְׂרָאֵל שְׁבוּעַת הַתּוֹרָה".

הוא אומר, אברהם אבינו ידע היטב כי עתידים להיות לו בנים ובני בנים, וידע זאת לכל דבר. החל מהפרטים הקטנים לכאורה: מלחמתם בשכם, ועד לפרטים הגדולים: קבלת התורה וקבלת שבועת התורה.

לעומת זאת, כמה פרקים לאחר מכן, אנו מוצאים את אברהם מתיירא על כך שלא יהיו לו ילדים, והוא מתפלל על כך להשי"ת, באומר²⁶: "וַיֹּאמֶר אֲבָרָם אֲדֹנִי ה' מַה תַּתֵּן לִי וְאֶנְכִי הוֹלֵךְ עֲרִירִי וְבֶן מִשְׁקָ בֵּיתִי הוּא דֹמֶשֶׁק אֲלִיעֶזֶר. וַיֹּאמֶר אֲבָרָם הֵן לִי לֹא נִתְּתָה זֶרַע וְהִנֵּה בֶן בֵּיתִי יוֹרֵשׁ אֹתִי".

והשאלה נשאלת מאלה: הרי אברהם אבינו יודע היטב כי עתיד הוא להקים דור של בנים ובני בנים; הוא מודע לקיומיו של נכדיו וניניו – בני יעקב אבינו, והוא גם מודע לכך שרבות מצאצאיו יקבלו את שבועת התורה בהר גריזים והר עיבל. אם כך, מה הוא חושש על הליכתו ערירי ומפני מה הוא צריך להתפלל על זרע של קיימא.

אלא שגם כאן אנו רואים את יסוד זה, והן-הן הדברים אשר אמר החידושי הר"ם: אצל הצדיקים אין כל סתירה בין ידיעתם את הישועה לבין תפילתם עליה. אברהם אבינו ידע היטב כי הוא נושע. הוא ידע כי כלל ישראל ייצא מחלציו, והוא אפילו ידע את הפרטים על תולדות חייהם, שכאן הן ילחמו וכאן הם יקבלו את שבועת התורה. אולם ידיעה זו לא סתרה אצלו את חובת הבקשה, והוא המשיך להתפלל ולבקש על ילדים כאילו אכן הוא משוכנע ובטוח בהליכתו ערירי.

המובחר שבנביאים

הרגעים האחרונים קודם קריעת ים סוף, היו נראים לבני ישראל כרגעים האחרונים שבחייהם. בני ישראל נשאו את עיניהם והנה הם רואים את מצרים נוסע אחריהם ופרעה בראשם. מספרת התורה²⁷: "וַיֵּשְׂאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת עֵינֵיהֶם וְהִנֵּה מִצְרַיִם נֹסֵעַ אַחֲרֵיהֶם וַיִּירָאוּ מֵאֵד וַיִּצְעֲקוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל ה'". המכילתא מוסיף שלא רק כללות בני ישראל בלבד היו בצועקים ובמתפללים, אלא אף משה רבינו צעק וביקש לפני הקב"ה להינצל מפרעה.

(25) בראשית יב ו.

(26) בראשית טו ב-ג.

(27) שמות יד י.

שואלים רבותינו הראשונים: הלא משה רבינו עצמו היה מובטח מהקב"ה על נס ההצלה, וכפי שנאמר לוי²⁸: "וְחִזְקֵתִי אֶת יָד בִּפְרָעָה וְרִדְף אַחֲרֵיהֶם וְאֶכְבְּדָה בִּפְרָעָה וּבְכָל חִילוֹ וְיָדְעוּ מִצָּרִים כִּי אֲנִי ה' – מדוע איפוא היה גם משה רבינו בכלל הצועקים והמתפללים.

קושיה עצומה זו הביאה את רבינו האבן עזרא למסקנא כי 'איננו נכון' לומר שמשה רבינו היה צועק אל ה', שהרי כבר הובטח לו 'ואכבדה בפרעה', אלא רק בני ישראל שלא ידעו מכך הם אלו שצעקו. אולם הרמב"ן מביא לעומתו את דברי המכילתא דלעיל שבהם נאמר במפורש שאף משה היה בין המתפללים, ואם כן הקושיה במקומה עומדת.

עניין נוסף מעיר השפת אמת: המעיין בפסוקי התורה ימצא כי את הבשורה הטובה עליה נתבשר משה רבינו מפי הקב"ה כי עתיד הוא להכבד בפרעה ובכל חילו, עד כי ידעו מצרים כי ה' הוא האלוקים – לא אמר משה לבני ישראל. ולכאורה, מפני מה מנע משה רבינו את ידיעה טובה זו מבני ישראל?

אלא, מסביר השפ"א, שוב אנו מוצאים את רעיון זה שייסד החידושי הר"ם: משה רבינו, המובחר שבנביאים, ידע היטב מהבטחת הקב"ה כי הישועה קרובה לבוא. אך הוא לא ראה בכך כל סתירה לחובתו לצעוק ולהתפלל על כך. משה רבינו ידע מהישועה, אך בד בבד הוא גם ידע שעליו להמשיך ולהתפלל עליה גם לאחר שכבר הובטח על הישועה²⁹.

(28) שמות יד ד.

(29) אם אכן נאמנו דבריו של משה רבינו, שהיה עליו לצעוק ולהתפלל, מפני מה גערו בו, וכמו שנאמר (שמות יד טו): "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה מֶה תַּצַּעַק אֵלַי דָּבַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִסְעוּ", והרי התפילה היא מחובתו. ובפשטות צריך לומר שהגם שצריך היה להתפלל גם לאחר שכבר ידע מהישועה, אולם דברי ה' אליו היו כלפי זה שעתה אין זה הזמן המתאים לכך, כי בעת שישאל מצויים בצרה אין הזמן גרמא להאריך בתפילה, כדברי רש"י על אתר.

וראיתי לרבינו הפני מנחם בספרו (פרשת בשלח תשנ"ו, ד"ה גם יש לומר) שהביא כי התפילה לאחר הישועה צריכה להיות באופן של רינה ותהילה, בחיות ובשמחה, וזו הייתה הטענה על משה 'מה תצעק אלי' – שאין הזמן עתה להתפלל באופן כזה.

בעניין זה מעניין לציין לדברי הנצי"ב מוואלוז'ין אשר הוא אף הוא מעלה מדידה את יסוד זה, שהגם שמשה רבינו ידע היטב כי הישועה קרובה לבוא, מכל מקום הוא התפלל כאילו אין הוא יודע מהישועה המובטחת.

אמנם הנצי"ב מסייג את הכלל הזה וטוען כי יש לחלק בין ישועה הבא בדרך הטבע, שהיא אכן צריכה תפילה גם לאחר הבטחת הישועה. משא"כ בישועה הבאה בדרך נס ופלא, בה אין צריך להעתיך בתפילה. ואלו דבריו (שמות יד טו):

"מה תצעק אלי. מבואר שמשה התפלל אף על גב שידע היטב כי הקב"ה יעשה ישועה לישראל, מכל מקום נדרש לתפלה לפי דעתו. דזה כלל גדול במלחמה שמתנהגת בפעולת הטבע. אע"ג שברור שיהיו המה מנצחים מכל מקום צריך תפלה... אמנם כל זה רק בעת שהניצוח הוא בדרך הטבע, כמו מלחמת עמלק ומדין

וכלשונו של השפת אמת:

"כי אף שהשם יתברך הבטיח לאבות, וכן כאן למשה רבינו ע"ה, מכל מקום צריך האדם לשמור פקודתו ולצעוק להשם יתברך, כי זה שייך לשלימות האדם, והשם יתברך מבטיח כאשר יהיה בשלימות הראוי ויצעקו אליו באופן זה יעשה להם ההבטחה, כי אין הצעקה והתפילה רק לצורך גבוה, כמו שאיתא שנתאווה השם יתברך לתפילתם".

ובהרחבה נוספת:

"אך נראה כי מדרך הצדיק לצעוק אף על מה שנבטח, שמאמר השם יתברך הוא אחר שלימות פעולותיו של האדם. ותפילה וצעקה בכלל פעולת אדם השלם לאלהיו, ולזאת מה שיהיה נושע על ידי תפילה וצעקה הוא הישועה שנבטח עליו. ונראה שאין מבטיחין באמת רק למי שיודע זה, שצריך צעקה גם אחר ההבטחה".

אולם בני ישראל לא היו במדרגה גבוהה שכזאת בה החזיק משה, והם אילו היו יודעים מהישועה – הם לא היו צועקים ומבקשים, ולכן לא יכול היה משה רבינו לגלות להם את דבר הישועה.

"שלכך לא נאמר לישראל ההבטחה, שלא היו צועקין. והשם יתברך רצה שיצעקו כמו שכתוב במדרש 'השמיעני את קולך', אבל משה רבינו אף שנבטח צעק, ולכך נאמרה לו ההבטחה כנ"ל".

ומרדכי ידע... ויצעק

אף אצל מרדכי הצדיק מצינו עניין זה לפיו הוא העתיר וביקש על הישועה גם לאחר שהוא ידע כי היא קרובה לבוא. היה זה בגזירת המן ואחשורוש בה נגזרה כליה על ישראל, להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים, מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד, והנה בפסוק אחד אנו מוצאים סתירה חסרת הגיון לכאורה, שכן כך נאמר³⁰: **"וּמֵרַדְכִּי יָדַע אֶת כָּל אֲשֶׁר נַעֲשָׂה וַיִּקְרַע מֵרַדְכִּי אֶת בְּגָדָיו וַיִּלְבָּשׁ שָׂק וַאֲפֹר וַיֵּצֵא בְּתוֹךְ הָעִיר וַיִּזְעַק זַעֲקָה גְדֹלָה וּמְרָה"**.

שהיה מלחמת תנופה. ומלחמת יריחו, אע"ג דנפילת החומה היה נס נגלה, מכל מקום אחר שנפלה החומה ועלה איש נגדו, היה מלחמה חזקה עם בעלי יריחו. מה שאין כן אם הכל בדרך נס וגם הישועה ברורה אין מקום לתפלה. והיינו שהתפלל משה כאן, שאע"ג שידע שיהיה נס במקום הים, מכל מקום עד שיגיעו לים ומצרים הולכים אחריהם ומורים חצים וכדומה קרוב שיהרגו כמה מישראל, משום הכי נצרך לתפלה. ואמר לו ה' מה תצעק אלי, שאין השעה צריכה לכך, כי יהי נס גם בזה כמו שמבאר שעמד עמוד הענן ביניהם".

ומדברי הנצי"ב נמצא כי במצב כזה של נס ופלא, אכן לא היה למשה להתפלל לישועה, ולפיכך הוא שנאמר לו 'מה תצעק אלי'.

והנה את תחילת הפסוק דורשים חז"ל³¹ ואומרים 'ומרדכי ידע את כל אשר נעשה' – שמרדכי ידע אכן את הכל, אף את הישועה העתידה לבוא. אך תיכף ומיד ממשיך הפסוק ומתאר את אבלו הגדול של מרדכי על צרה זו ואת זעקתו הגדולה והמרה.

לכאורה, אם מרדכי הצדיק ידע שהצרה אינה צרה והישועה קרובה לבוא לא היה לו להתאבל ולצעוק ולא כלום, ובוודאי שלא לקרוע את בגדיו וללבוש שק ואפר; אם הוא ידע מנס ההצלה הממשמש ובא, מפני מה הוא התנהג כאילו עדיין חרב הגזירה מונפת על צוואר ישראל?

ממשיך השפת אמת ושוזר את שלשלת הזהב של צדיקי הדורות שהיו במדרגה רמה שכזאת, בה היו מתפללים ומבקשים גם אחרי שנודעה להם הישועה, ואומר כי אף מרדכי הצדיק היה במדרגה גבוהה זו. אכן מרדכי ידע את 'כל' אשר נעשה; הוא ידע בוודאות כי 'רווח והצלה יעמוד ליהודים' וכי לא יטוש ה' את עמו, אך מכל מקום הוא ביקש והפציר בתפילה כאילו אינו מובטח כלום, כי אכן זה דרך הצדיקים להתפלל גם אחר ידיעתם מהישועה³².

ששמועתי מכבוד חתני הרב שליט"א

בהקשר לרעיון זה המבטא את עבודת התפילה המיוחדת של מרדכי הצדיק, כפי שהיא

(31) עניין זה שמרדכי הצדיק ידע כבר בשעה זו את ישועת ישראל יש להרחיב בו הרבה, ובאמתחתי אריכות דברים בנידון, ועוד חזון למועד להעלות על מזבח הדפוס. אך זאת יצוין כי במאמרי במאסף 'מוריה' (ניסן תשס"ו) הבאתי מספר 'מלין יקירין' (דזובאס, פיעטרקוב תרס"ב. עניני פורים) שהביא מהרה"ק רבי חנוך העניך מאלכסנדר שאמר זאת בשם 'מדרש', כי ה'כל' בא לרבות, שכשם שמרדכי ראה וידע את הגזירה כך הוא גם ידע את קיצה. ושם הערתי תיכף כי איני יודע איה מקום כבודו ומהיכן נפתח מקורו טהור של דרשה זו בדברי חז"ל. ויעו"ש עוד.

כאן השפת אמת מביא שתי הוכחות לכך שמרדכי ידע את הישועה, אלא שראיותיו אמורות בקיצור. הראיה הראשונה שבהם היא מהפסוק אותו אמר מרדכי לאסתר (אסתר ד יד): "כי אם הִכָּחֵשׁ תִּחְרִישִׁי בְּעַת הַזֹּאת רַחֵם וְהַצֵּלָה יַעֲמֹד לַיהוּדִים מִמָּקוֹם אַחֵר וְבֵית אֲבִיךָ תִּאֲבָדוּ וְגַם יוֹדֵעַ אֶם לָעַת כְּזֹאת הַנֶּעֱשֶׂה לְמַלְכוּת", ונראה שראיתו היא שאם מרדכי קבע בוודאות כי 'רוח והצלה יעמוד ליהודים' אין זה אלא מפני שידע כי אכן כך עתיד להיות. והראיה השנייה של השפת אמת היא מהפסוק שהבאנו 'ומרדכי ידע את כל אשר נעשה', כשגם כאן נראה שכוונתו לדרשה זו ש'כל' בא לרבות.

גם יש ליתן אל לב את דברי המדרש אותם הבאנו בגוף המאמר, שאף מהם נראה שמרדכי ידע את הישועה העתידה לבוא, אלא שלא כתב שהוא בריבויא של כל. וכפי הנראה אכן כוונת השפ"א היא למדרש זה.

(32) רעיון דומה אך שונה על עניין זה כתב הרה"ק רבי צבי אלימלך מדינוב בספרו 'בני יששכר' (חודש אדר מאמר ה' אות ז): "הנה מרדכי ידע את כל אשר נעשה, ונכון היה לבו בטוח שהישועה מוכנת מאת הפועל ישועות, אבל אעפ"כ ראה את ישראל נתונים בצרה גדולה והבין שהשם יתברך חפץ לשמוע צעקתו".

משתקפת באספקלריית השפת אמת, חשוב לדעת כי חותנו של השפת אמת, הלוא הוא הגה"ח רבי יהודה הלוי קמינר, מחבר הספר 'דגל יהודה', מצטט בספרו כשבעה פעמים דברי תורה ומילי דחסידותא אשר שמע מפיו של חתנו הגדול השפת אמת³³. והנה את פירוש זה מצא רבי יהודה קמינר לנכון להביא בספרו פעמיים!

וכך כותב רבי יהודה קמינר³⁴:

"שמעתי מכבוד חתני הרב שליט"א על הפסוק 'ומרדכי ידע את כל אשר נעשה', היינו שהודיעו לו מן השמים כל אשר נעשה באמת, שהגזירה לא תקוים ולא יארע לישראל שום רע ח"ו, כי הצדיק שהוא דבוק באמת הגמור ויודע שאין שום השתנות רצון חס ושלוש למעלה, הוא יודע גם כן כי עת וזמן לכל, ובשעת צרה צריך צעקה ותחנונים ותענית הגם שיועד בביורו גמור כי רווח והצלה יעמוד לישראל".

ושוב הוא חוזר וכותב זאת³⁵:

"מה שהבאתי כבר בשם כ"ק חתני הרב שליט"א על פסוק 'ומרדכי ידע את כל אשר נעשה', היינו שבאמת הודיעו למרדכי מן השמים שהגזירה לא תתקיים, כי מי שהוא צדיק אמיתי ודבוק באמת הגמור ויודע שאין שייך שום שינוי רצון ח"ו למעלה, הוא יודע גם כן כי עת וזמן לכל חפץ, ובעת צרה צריך צעקה ותחנונים, אע"פ שברור אצלו בירור גמור שיהיה ריוח והצלה. ואמר בזה הלשון: כי לאיש האמיתי מגלין הכל".

ואכן דבר זה שלמדנוהו מפי השמועה, שהיה מפורש יוצא מפי רבינו השפת אמת, הנה השפת אמת עצמו אף העלה זאת על הכתב, וזה לשונו:

"נראה כי מרדכי ידע שהשם יתברך יעזור לבני ישראל בוודאי, כמו שכתוב 'רוח והצלה' כו', וכן כתיב 'ידע את כל אשר נעשה' כו'. רק שכן דרך כל הצדיקים שאף שיודעין הישועה מכל מקום יכולין לצעוק בלב שלם ממש כמו אם לא היה יודע, ולמי שאינו כן אין מראין לו הישועה באמת".

(33) הספר 'דגל יהודה' לא נדפס עד עשרות שנים לאחר פטירתו של השפת אמת, אך למותר לציין שהוא עלה על הכתב כבר בחיים חיותו של רבינו. אמנם יש להסתפק אם השמועות המצוטטות מפי השפת אמת נאמרו ונכתבו בתקופת הנהגתו כמדברא דאומתיה או קודם לכן, אך דומה כי יש בדברי תורה אלו, אותם בחר החותן לצטט בשם חתנו, כדי ללמד אותנו על עיקרי מורשת הרעיון החסידי אותו הנחיל השפת אמת לשומעי לקחו.

(34) ספר 'דגל יהודה' פרשת ויצא ד"ה וידר יעקב.

(35) ספר 'דגל יהודה' פרשת מקץ ד"ה ויקרעו.

בדברי המדרש

ולמעשה הן הן דברי המדרש³⁶:

"מי גרם למרדכי לבא לידי הגדולה הזאת אמור שהיה מתפלל בכל שעה, שנאמר 'ומרדכי ידע את כל אשר נעשה', מאחר שראה עצמו בגדולה לא הגיס לבו ולא עמד מן התפלה, אלא 'וישב מרדכי' כשם שהיה מתחלה,³⁷ ונתן ה' אלהיך את כל האלות האלה' לא עליך אלא 'על אויביך ועל שונאיך אשר רדפוך', ואתה תעמוד לך מן התפלה, לאו, אלא מה כתיב אחריו ואתה תשוב ושמעת בקול ה' כשם שעשה מרדכי שנאמר³⁸ וישב מרדכי אל שער המלך שחזר לשקו ולתעניתו".

המדרש מפרש את רעיון זה מכל צדדיו: כל גדולתו של מרדכי לא באה לו אלא בזכות תפילתו 'בכל שעה' – בהיותו מתפלל גם בזמן שראה את עצמו בגדולה; גם בזמן שישועתו כבר היתה מובטחת לו, וגם בזמן בו כבר לא היה בצרה. למרות שהוא עצמו כבר נושע – מכל מקום הוא שב לשקו ולתעניתו, להתפלל ולבקש³⁹.

בכלל ישראל נמצא דבר זה

נשים לב כי עד כה לא באו דברינו אלא כלפי מרדכי הצדיק אשר 'הוא צדיק אמיתי ודבוק באמת הגמור' ו'הוא יודע גם כן כי עת וזמן לכל חפץ, ובעת צרה צריך צעקה ותחנונים, אע"פ

(36) שמות רבה לח ד.

(37) דברים ל ז.

(38) אסתר ו יב.

(39) השווה לאמור בספר ייטב לב (פרשת תצוה) שהביא דברי המדרש וכתב: "המדרש משמיענו ההבדל בין תשובה ששבו ישראל שהיה מכח הכרח וכתשה מפחד גזירתו של אחשורוש שגרם המן לזה, ובין תשובתו של מרדכי ששב מרצונו הפשוט מפחד ה'. וזהו שאמרו אשריך ישראל מי כמוך עם נושע בה' דייקא, זו מדת הרחמים המקבל תשובה של ישראל גם מתוך כתישה. לא כן מרדכי, שהוא ידע את כל אשר נעשה בשמים ממעל, שלא היה הדבר אלא לפניו כמו שהם לא עשו אלא לפניו (מגילה יב.), ואף על פי כן וילבש שק ואפר, ולא די בינו לבין עצמו כי אם יוצא בתוך העיר ויוצק לעורר לזולתו, והרי הוא לא היה פחד הגזירה לגד עיניו כי הוא ידע כי כחציר מהר יבול ויפול המן, אלא שב בשק ואפר ברצון פשוט מפחד ה' ומהדר גאונו יתברך. וזהו שאמרו מי גרם למרדכי כו' מפני שהיה מתפלל 'בכל שעה' דייקא, כלומר אפילו בזמן שאינו עת צרה (על דרך שאמרו (ברכות כא א) והלואי שיתפלל אדם כל היום), שנאמר ומרדכי ידע את כל אשר נעשה, כמבואר לעיל, ואף על פי כן יוצא וגוי ויוצק. ואמר עוד ראייה על זה, שאף גם אחר שראה עצמו בגדולה וידע מעצמו ברוח הקודש הנאמר להמן (אסתר ו, יג) אשר החלות לנפול לפניו לא תוכל לו וגוי, ועם כל זה שב לשקו ולתעניתו, לכך נאמר קחו עמכם דברים, כלומר לא מחמת כי כשלת, כי אם קחו עמכם דברי תורה המחזיר למוטב ושובו וגוי".

שברור אצלו בירור גמור שיהיה ריוח והצלח', כשמתוך כל הציטוטים אותם הזכרנו נראה כי רק מרדכי הצדיק היה היחיד באותו דור שהשיג מדרגה גבוהה זו.

אך ראו זה חדש, דבר פלא אותו מצאתי שכתב השפת אמת במקום אחר, והוא כי לא רק מרדכי היה במדרגה זו אלא כל כלל ישראל ידעו מהישועה:

"וכמו כן בכלל ישראל נמצא דבר זה כמו שהיה בימי מרדכי, שהגם שהאמינו כי בני ישראל בלתי אפשרות שיהיו נאבדים מן העולם, עם כל זה עמדו בתפלה וצעקה בעת צרה".

השפת אמת מחדש את רעיון זה, סמוך לדבריו על המובחר שבאבות – יעקב אבינו והמובחר שבנביאים – משה רבינו, והוא כותב כי 'דבר זה' היה מצוי גם בכלל ישראל, שאף הם עמדו במדרגה רמה זו להתפלל אחר הישועה, והוא בימי מרדכי **'שהגם שהאמינו כי בני ישראל בלתי אפשרות שיהיו נאבדים מן העולם, עם כל זה עמדו בתפלה וצעקה בעת צרה'.**

אלא שדברי השפת אמת טעונים הסבר: אם כל כלל ישראל עמדו במדרגה גבוהה זו, וכולם עמדו בתפילה ובצעקה למרות שידעו על ישועתם, אם כן מה מיוחד היה במרדכי הצדיק יתר משאר כלל ישראל, והרי השפת אמת גופיה אמר וכתב כי מרדכי היה הצדיק האמיתי אשר דווקא לו מגלים הכל.

ואין לתרץ כי ידיעתם של בני ישראל לא הגיעה עד לידיעת הישועה הכללית והמקיפה כמו שידע מרדכי הצדיק, כי אם כן אין זה חידוש במה שעמדו בתפילה ובצעקה, שהרי אצלם זה היה עדיין עת צרה.

וייתכן שיש לחלק בין ידיעה כללית, על עצם העניין לפיו לא יטוש ה' את עמו ו'בלתי אפשרות שיהיו נאבדים מן העולם' לבין ידיעה הנאמרת במישרין על דבר מסוים, שכן מטבע הדברים, ידיעה הנאמרת באופן ישיר וברור נוסכת באדם בטחון רב יותר מאשר ידיעה הבאה באופן כללי ובלתי ממוקד.

מרדכי הצדיק ידע באופן ברור ומוחלט על גזירת המן ואחשוורוש כי ישועת ה' עתידה לבוא על ישראל, ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם. ולמרות ידיעה זו, הוא עדיין המשיך להתפלל על ישועת ישראל כאילו אין הוא יודע על כך ולא כלום, 'שכן דרך כל הצדיקים שאף שיודעין הישועה מכל מקום יכולין לצעוק בלב שלם ממש כמו אם לא היה יודע'. ואילו בני ישראל היו יודעים את ישועת ה' באופן ברור ונהיר שכזה, הם אכן לא היו יכולים להתפלל. ולכן הם אכן לא ידעו מכך, כי 'למי שאינו כן אין מראין לו הישועה באמת'.

אך מכל מקום, גם לבני ישראל הייתה דרגה מסויימת בהתרוממות זו: הם ידעו באופן

כללי כי אין הדבר אפשרי שיהיו בני ישראל נאבדים מן העולם⁴⁰; הם ידעו שעתידה לבוא איזה ישועה, אלא שהם לא ידעו איזה ישועה היא תהיה, באיזה היקף ואת מי היא תכלול⁴¹.

והנה גם ידיעה זו, הגם שהיא סתמית וכוללת, יש בה להוריד במקצת את עבודת התפילה של בני ישראל, ועל זה בא השפת אמת להגיד שבחן של ישראל, שידיעה מסוימת זו לא גרמה להם לרפיון בתפילתם אלא עמדו בתפילה ובצעקה כבעת צרה.

כך שניתן לסכם ולומר: ישנם דרגות שונות של ידיעה. יש דרגת ידיעה גבוהה, שרק מרדכי הצדיק יכול היה להתגבר על ידיעתו ולהתפלל כאילו והוא אינו יודע. ויש דרגת ידיעה נמוכה הימנה, אשר בה גם בני ישראל יכולים לעמוד, ואין ידיעתם באופן כזה גורמת להם לרפיון מתפילתם⁴².

• • •

בן יאיר בן שמעי בן קיש – בסדר הפוך

ובהיותנו בזה, אראה באצבע כי עם יסוד גדול זה המתברר לנו היטב במשנתו של השפת אמת, הנה מתורץ בזה כמין חומר שאלה נאה אותה שאל הרה"ק רבי פינחס מנחם מפליץ את גיסו השפת אמת מענין לענין שלא באותו ענין. השפת אמת אכן תירץ לו מה שתירץ, וכפי שנביא להלן. אולם לכשנתבונן נראה שקושיה זו מתורצת להפליא עם יסוד גדול זה בו אנו דנים עתה.

(40) השווה לדברי הגמרא (מנחות נג ב): "אמר רבי יהושע בן לוי, למה נמשלו ישראל לזית, לומר לך, מה זית אין עליו נושרין לא בימות החמה ולא בימות הגשמים, אף ישראל אין להם בטילה עולמית לא בעוה"ז ולא בעולם הבא".

(41) השווה לדברי השפת אמת (פורים תרל"א ד"ה על כן): על כן קראו לימים האלה פורים על שם הפור. ומשמע שעיקר הנס תולה בזה, כי איך יקרא שם היום על דבר טפל שאינו העיקר, כי קשה הול"ל פור למה פורים, אך שגם גורל ישראל היה. ואף כי לא הפילו פור. אך זה הפור שכשהגורל שלהם להשמיד לאבד כל היהודים, וזה אי אפשר, ממילא נהפך לטוב וגורל שלהם הוא גורל שלנו באמת, רק שצריך תפלה וצעקה לישועות יתברך, וכ"כ בנוסח אשר הניא פור נהפך לפורים ע"ש".

(42) עם גישה זו יהיה עלינו להתבונן גם כלפי מה שמצאנו לשפת אמת שהדגיש כי עניין זה של צדיקים המתפללים לאחר הישועה לא מצאנו זאת כי אם אצל יעקב אבינו ומשה רבינו, וכלשונו: "והכלל כי רק הבחור שבאבות ושבנביאים קיימו ב' ענינים אלו כאחד", ושנה זאת שוב: "וזה עניין גדול שנמצא רק בשני בני אדם אלו, בחור שבאבות ושבנביאים". והנה השפת אמת גופו הראה כי עניין זה מצוי היה בצדיקים נוספים כאברהם אבינו ומרדכי הצדיק.

אלא שאף כאן יש לומר כאותו יסוד: ישנם דרגות שונות בידיעה. ידיעה ברורה שכזאת כמו שהייתה ליעקב ולמשה, כבד בבד הם גם התפללו כאילו אין הם יודעים ולא כלום, זו אכן לא הייתה אצל אחרים, אשר להם הייתה דרגת הידיעה פחותה. ודו"ק.

על הפסוק⁴³: "אִישׁ יְהוּדִי הָיָה בְּשׁוֹשׁן הַבֵּינָה וְשְׁמוֹ מְרֹדַכִּי בֶן יֶאִיר בֶּן שְׁמַעִי בֶן קִישׁ אִישׁ יְמִנִי", דורשים חז"ל את משמעותן של השמות⁴⁴:

"תנא: כולן על שמו נקראו; בן יאיר – בן שהאיר עיניהם של ישראל בתפלתו, בן שמעי – בן ששמע אל תפלתו, בן קיש – שהקיש על שערי רחמים ונפתחו לו".

מספר ה'שפתי צדיק'⁴⁵ שהוא שאל את גיסו השפת אמת על הבעיה המצויה לכאורה בדרשות אלו: הלא אם נתבונן נראה שהסדר האמור כאן כלפי תפילתו של מרדכי הוא הפוך מהסדר הראוי וההגיוני, שכן ברור שדרך המתפלל הוא בתחילה להקיש על שערי רחמים; אם זוכה הוא – שומע הקב"ה את תפילתו, ורק אז הוא בא לשלב השלישי של הישועה והארת העיניים. והנה כאן סדר הכינויים 'בן יאיר בן שמעי בן קיש' המרמז על השתלשלות הדברים נאמר מהסוף אל ההתחלה, כביכול קודם בא הארת העיניים; לאחריה הוא נענה בתפילתו, ורק בשלב האחרון הוא התפלל, אתמהה.

היה ראוי איפוא – שאל השפתי צדיק את השפת אמת – שהסדר של השמות יהיה הפוך, כך שהסדר יתאים עם צורת השתלשלות הדברים כפי שהיא באמת?

לפי הסדר שהיו בעולם

השפת אמת גופיה ענה לו על אתר בתשובה מחוכמת: הפסוק אמנם מונה את יחוסו של מרדכי אל אבותיו, אבל סדר הדורות הלא הפוך הוא: קיש שמעי ויאיר, ונמצאת הדרשה מתאימה ועולה יפה לפי הסדר שבו היו בעולם.

תשובה חריפה ומפולפלת היא זו, אך עדיין יש להבין אותה: הרי ברור שלא 'קיש' עצמו הוא שהקיש על שערי רחמים, ולא 'יאיר' הוא שהאיר את עיני ישראל, רק מרדכי הוא שעשה כל זאת. אלא שהרמזים על מרדכי נתלו בשמות אבותיו, ומה שייך לומר שסדר הדברים נכתב בהיפוך עקב סדר הדורות.

יצוין כי עוד מגדולי התורה והחסידות עסקו מעצמם בשאלה זו שהקשה השפתי צדיק, והשיבו על כך כפי דרכם⁴⁶.

(43) אסתר ב.ה.

(44) מגילה יב.ב.

(45) ספר 'שפתי צדיק', פורים אות יד.

⁴⁶ גם הרה"ק מאיזביצא בספרו 'מי השילוח' (עמ"ס מגילה שם) דן בקושיה זו: "לכאורה היה הדבר להיפך שבתחלה הקיש ואח"כ שמע תפלתו ואח"כ האיר". והוא מתרץ: "נראה דהכי פירושא, שהאיר עיניהם של ישראל היינו שבדאי הי' כל ישראל מתפללים אעפ"כ האיר עיניהם של ישראל שתפלתו הועילה

מרדכי הקיש על שערי רחמים גם לאחר הישועה

מעניין איפוא למצוא כי ה'שפת אמת' לשיטתו יכול היה לתרץ לגיסו תירוץ אחר, כי אכן סדר 'הפוך' זה הוא הסדר הנכון והישר במקרה שלפנינו, וכדלהלן.

בשונה מדרכו של האיש ההמוני שאין הוא מבקש ומתפלל אלא בהיותו בעת צרה, ואילו לאחר שהוא יודע ובטוח שישועתו תבוא אין הוא מוסיף ונושא תפילה, היה מרדכי הצדיק מתפלל ומבקש על ישועת ישראל למרות שכבר ידע במפורש שישועת הכלל קרובה לבוא. שכן הקב"ה כבר גילה למרדכי הצדיק את סוד הישועה הקרובה, ומכל מקום היה מרדכי עדיין עומד בתפילה ומבקש כאילו ואין הוא יודע כלום.

נמצא כי הסדר כאן, אצל מרדכי הצדיק, היה אכן הפוך מהמקובל: לא הייתה כאן הקשה על שערי רחמים שהביאה את קבלת התפילה עד לכך שאורו עיניהם של ישראל. השתלשלות הדברים הייתה הפוכה לגמרי: הקב"ה גילה למרדכי הצדיק שכבר אורו עיניהם של ישראל בישועתם, ולמרות זאת עדיין היה מרדכי עומד ומתפלל; ואפילו לאחר שהקב"ה שמע את תפילתו, הוא עדיין המשיך והקיש על שערי רחמים.

כי הלוא כך היא דרך הצדיקים, שלמרות שהישועה כבר באה הם אינם מפסיקים להעתיר ולהתפלל ולהקיש על שערי רחמים, "שאף שיודעין הישועה מכל מקום יכולין לצעוק בלב שלם ממש כמו אם לא היה יודע"⁴⁷.

ובעבורו ניצולו והקב"ה שמע תפלתו יותר מהם והיינו מפני שהוא הקיש על שערי רחמים מאוד".

וראה להרה"ק הי"ש משמואל' שהסביר (פורים תרע"א): "הענין דחז"ל דרשו על הפסוק (ירמיה ד) 'והיה ביום ההוא נאום ה' יאבד לב המלך ולב השרים' דבחורבן הבית נסתם לבן של ישראל, וכן בכל פעם בכל צרה שלא תבוא נטמטם הלב ואינו מרגיש כ"כ החסרון שחסר לו, וכשמרגיש הלב היא התחלת הישועה. וכן היה בימי המן שנטמטם הלב, וזה שהתעורר מרדכי ויצעק וזעקה וגוי' ופתח לבן לידע החסרון, וזהו שהאיר עיניהם כו' שלא יהיו בחשכות וטמטום הלב, ואז עשו תשובה. וממילא אחר כך שמע השי"ת לתפלתו כמאה"כ (ירמ' ט"ו) אם יעמוד משה ושמואל לפני אין נפשי אל העם הזה שפרש"י משה ושמואל החזירים מקודם למוטב ואח"כ התפללו עליהם, וכן במרדכי שמתחילה האיר עיניהם ועשו תשובה ואח"כ שמע ה' תפלתו והחליף כח להקיש על שערי רחמים".

ועל דרך הפשט כתב הגאון הבן איש חי בספרו 'בן יהודה': "ונראה לי בס"ד נרמזו על פי סדר הטובות שיצאו מן שלש פעולות, דתחילה התפלל על צליבת המן, וזוהו האיר עיני ישראל שראו בעיניהם המן תלוי על העץ ביום ט"ז ניסן וששו ושמוחו ואורו עיניהם, ואח"כ התפלל שיתן הקב"ה בלב המלך שיחליף האגרות, ושמע אל תפילתו ונכתבו אגרות נשיות ביום כ"ג סיון, ואח"כ הקיש על דלתי רחמים על יום י"ג אדר שיפול פחד היהודים על אויביהם, ויכו בהם, ומישראל לא יפקד אחד, ופתחו לו שערי רחמים שכך נעשה וכך היה".

(47) שוב האירו את עיני כי זכיתי לכוון בזה אל דברי האמרי אמת (פרשת זכור תרע"ח, ד"ה איתא):

"איתא במדרש קחו עמכם דברים אמר משה מעונה אלקי קדם וכו' ויגרש מפניך אויב זה המן וכו' מגן עזרך וכו' ואתה על במותימו תדרוך בימי מרדכי וכו' מי גרם למרדכי לבא לידי הגדולה וכו' שהיה מתפלל

• • •

אליהו הנביא – התפלל לאחר הבטחת הישועה

גם במשנתו של הרה"ק רבי צדוק הכהן מלובלין אנו מוצאים את רעיון זה, ובספרו 'צדקת הצדיק'⁴⁸ הוא מגדיר זאת בכותרת: "תפילה צריך לכל דבר, אף על פי שנגזר מהשם יתברך" – כלומר: גם אחרי שנגזר דבר מה לטובה ולברכה, עדיין צריכים להתפלל עליו.

'הלא תראה' – מביא לכך הכהן מלובלין ראייה ניצחת מאליהו הנביא שנהג כן: ברעב הגדול שבימי אחאב, נאמר⁴⁹: "וַיְהִי יָמִים רַבִּים וּדְבַר ה' הָיָה אֶל אֱלֹהֵיו בַּשָּׁנָה הַשְּׁלִישִׁית לֵאמֹר לֶךְ הָרָא אֶל אַחָב וְאַתָּה מֵטֵר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה". כאן נאמר לאליהו דבר ברור ונחרץ: ה' מתעתד להביא גשם על פני האדמה.

והנה אנו רואים כי אליהו הנביא, למרות ידיעתו כי הגשם עתיד לבוא, עדיין התפלל והפציר בבקשה ובתחנונים, כמו שנאמר⁵⁰: "וַיַּעֲלֶה אַחָב לֶאֱכֹל וּלְשָׁתוֹת וְאֱלֹהֵיו עָלָה אֶל רֹאשׁ הַכְרָמֶל וַיֹּהֲרֵר אֶרְצָהּ וַיִּשֶׁם פָּנָיו בֵּין בְּרָכָיו", ופירש רש"י: "ויגהר ארצה וגחין לארעא להתפלל על הגשמים".

מפורש איפוא כאן כי גם אליהו החזיק במידה טובה זו בה מצויינים הצדיקים, והיא שאף על פי שכבר נגזר הישועה עדיין הם מתפללים ומבקשים עליה.

אחר ההבטחה ואחר הישועה

עד כה ראינו בהרחבת דברים את מעלת הצדיקים המובחרים אשר היו מתפללים גם לאחר הישועה המובטחת להם ומבקשים עליה כאילו לא נאמרה להם הישועה⁵¹. הגם כי

בכל שעה שנאמר ומרדכי ידע את כל אשר נעשה וכו' ולא עמד מן התפלה וכו' ונתן ה' אלקיך את כל האלות האלה וכו' ועל שונאיד אשר רדפוך וכו' ואתה תשוב וכו' כשם שעשה מרדכי וכו' שחזר לשקו ולתעניתו.

אף על פי שמרדכי ידע את כל אשר נעשה וכבר ראה הישועה אף על פי כן לא עמד מן התפלה וחזר לשקו ולתעניתו, ואתה על במותימו תדרוך היינו שמרדכי הכין דרך חדשה גם אצל כל אחד מישראל שאף שנפתח קצת פתח ישועה צריך הוא לחזור ולהתפלל, איתא בן יאיר בן שהאיר עיניהם של ישראל בתפלתו בן שמעי בן ששמע אל תפלתו בן קיש שהקיש על שערי רחמים ונפתחו לו והלא היה צריך להיות בתחילה בן קיש, אלא שאף על פי ששמע אל תפלתו אף על פי כן הקיש על שערי רחמים".

(48) ספר 'צדקת הצדיק' אות סו.

(49) מלכים א' יח א.

(50) מלכים א' יח מב.

(51) עוד ראה עניין זה כלפי יהודה אצל האמרי אמת בספרו (פרשת ויגש תרצ"ב ד"ה ויגש): "ויגש אליו יהודה, איתא בזוה"ק שזה ענין סמיכת גאולה לתפלה... כשנפתח משהו גאולה צריכים להסמיך לה תיכף

האמינו בכל ליבם וידעו כי הישועה אכן תבוא להם – עדיין היו מפייסים את קונם ומתפללים כפי שכבר הערנו, יש להקיש וללמוד מכך אף את הרעיון אותו לימד השפת אמת, בדברים שהבאנו בתחילת המאמר על החובה להתפלל אחר הישועה – אחר שהיא נעשית בפועל!

אמנם ניתן לקרב אל השכל הגשמי את הרעיון המחייב את התפילה לאחר הבטחת הישועה, כל עוד היא לא 'התגשמה', יותר מתפילה על דבר שכבר נעשה בפועל. שכן כל עוד אין האדם רואה בעיניו הגשמיות ומרגיש בכל חושיו הגופניים את הישועה, יכול הוא עוד להבין כי יש לו להתפלל ולבקש כי הישועה אכן בוא תבוא. מה שאין כן, בישועה שכבר באה, מה שייך לבקש עליה.

אך האמת היא כי אין התפילה אחר הישועה בפועל שונה כלל מהתפילה לאחר הבטחת הישועה הניתנת לצדיק, כי אצל הצדיק, המאמין בה' בכל ליבו, הבטחת הקב"ה על הישועה הרי היא כישועה בפועל ממש. ההבדל בין הישועה בפועל לבין ההבטחה על הישועה, הוא הבדל שנובע מחוסר אמונה שלימה ובטוחה, ואילו הצדיק יודע כי הבטחת הקב"ה כמוה כמעשה ממש.

לסבר את האוּזון: אדם הזקוק לכסף והוא מקבל המחאה (טשעק בלע"ז) מחבירו. אמנם אין זה כסף מזומן, אך זו הבטחה לכסף שיבוא, עם הפקדת ההמחאה בבנק. כמובן, אין כאן בטחון מוחלט שהכסף אכן יבוא, כי שמא ייוצר עיכוב בחשבון הבנק של בעל ההמחאה. אולם אם מדובר בהמחאה אותה נותנת הנהלת הבנק המרכזי העולמי, הרי שברור שאדם יחשיב זאת ככסף מזומן ממש, הגם שהכסף עדיין אינו בידו.

הבטחת הקב"ה, להבדיל אא"ה, חזקה יותר מכל הבטחה שרק תהיה. כך שהיא למעשה כישועה בפועל ממש. ואין הדבר תלוי אלא בשאלה עד כמה היא שמגיעה אמונתו בהקב"ה,

תפלה ולהאחו בעבודה שבלב זו תפלה. וזהו שדרשו על ויגש אליו יהודה מה דכתיב מים עמוקים עצה בלב איש וגו', כתיב לב חכם ישכיל פיהו היינו שכשיוסף פתח הפתח והקל ליהודה אז יכול יהודה להתפלל.

המפרשים מקשים מה מקום לויגש אליו יהודה וגו' אחרי שהקלו המשפט מעליהם, אולם באמת כך הוא שכשמתחילין להקל צריכים שוב להתפלל, הרי כך איתא במדרש תצוה ונתן ה' אלקיך את כל האלות האלה על אויביך ועל שונאיך אשר רדפוך ואתה תעמוד לך מן התפלה לאו אלא מה כתיב אחריו ואתה תשוב ושמעת בקול ה' כשם שעשה מרדכי שנאמר וישב מרדכי אל שער המלך שחזר לשקו ולתעניתו, אפילו כשכבר נושעים צריכים להאחו בתפלה ולהתפלל עוד יותר ולידע שהישועה היא חסד מהקב"ה, ואתה תשוב היינו שצריכים שוב לעשות תשובה, מרדכי אפילו כשראה כבר הישועה לא עמד לו מן התפלה.

וזה ענין סמיכת גאולה לתפלה שצריכים להתפלל הלאה גם כשכבר רואים את הגאולה, וזהו שאיתא שמי שאינו סומך גאולה לתפלה נמשל לאוהבו של מלך שבא ודפק על פתחו של מלך יצא המלך ומצאו שהפליג אף הוא הפליג וכו', כשנפתח קצת פתח ונעשית קצת ישועה אז הוא הזמן הנכון שצריכים להאחו יותר בתפלה וכן יהודה כשראה שנפתח פתח ומתחילין להקל הרחיב הוא יותר".

שככל שהאדם מאמין ביותר הרי שהבטחת הקב"ה אצלו היא כישועה בפועל.

כך שברור למעלה מכל ספק, כי הישועה בכוח עם ההבטחה הניתנת אל הצדיקים והישועה בפועל ממש אצל כל בני אדם היא למעשה מקבילה – בשניהם הישועה כבר קיימת! וכאמור, אחר קיום הישועה – עדיין צריכים להוסיף ולהתפלל.

כעניין הידיעה והבחירה

אמנם עצם העניין טעון הסבר. אכן אנו כבר יודעים שהבטחת הקב"ה לישועה דומה ממש לישועה בפועל, אולם מה ההגיון בדבר: כיצד יכול אדם להתפלל על בוא הישועה כשהישועה כבר באה לו. לשם משל: אדם הממהר מאוד למקום עבודתו, והוא חפץ שהרכבת תגיע בזמן כדי להסיעו למחוז חפצו. יכול הוא קודם ביאת הרכבת – להתפלל על בקשתו כי הרכבת תבוא בזמן, ומשנוסע הוא ברכבת – יכול הוא לבקש כי לא יהיו עיכובים בנסיעה. אולם האם אחרי שהוא כבר נמצא במחוז חפצו הוא עדיין יכול לבקש שהרכבת תבוא בזמן ולא תתעכב, הרי כל זה כבר שייך לעבר?

השפת אמת מתייחס לבעיה זו, והוא מכיר בה ואף מחדד אותה כשהוא משווה את השאלה לעניין הידיעה והבחירה, וכלשונו: **"ובאמת נראה כי ענין סתירת הידיעה והבחירה הוא גם כן באופן זה רק שהענין צריך אריכות דברים"**, ובהרחבה נוספת:

"ואדרבא זה ענין אמונה גדולה, שזה תמיהות החוקרים, הלא השם יתברך יודע שסופו של זה לחטא, עיין ברמב"ם הלכות תשובה, שהניחו הספרים בתימה. ובאמת אדם השלם שהולך בתמימות ואינו חוקר ואין רצונו לידע כלל איך סדר הבחירה רק שמאמין שאין זה סתירה כלל, כי מכל מקום תלוי בדעת האדם".

ידועה היא שאלת הידיעה והבחירה, עליה לא נעמוד כאן כי אם נזכירנה בקיצור: אם הקב"ה יודע מראש את כל מעשיו של האדם בין לטוב ובין לרע, מה שייך לומר שהבחירה נתונה ביד כל אדם לבחור בטוב או ברע, והלוא הקב"ה כבר מקדים ויודע את אשר יבחר. או במילים אחרות: מה שייך להעניש אדם על חטאו, בטיעון שהיה עליו לבחור בטוב, והלוא כבר קדמה ידיעתו של הקב"ה שכך יהיה מעשה זה, ונמצא כי אין ביד האדם לשנות מידיעת הקב"ה המוקדמת.

מדגיש איפוא השפת אמת כי כדי לרדת אל הבירור האמיתי של הדברים הרי 'שהעניין צריך אריכות דברים'. אולם הוא כותב בשפה ברורה ונחרצת שאין בעצם השאלה כדי להעיב על דרכו של האדם בעניין זה, וזאת מפני האמונה הנצרכת לעניין זה.

על האדם השלם ללכת בתמימות, לא לחקור כיצד הדבר ייתכן, ואף שלא לרצות לדעת סודן של דברים; עליו להאמין בלב שלם כי האמת היא שאין כאן סתירה, כך שאמונת הידיעה

והבחירה אינם סותרות זו את זו, וכך גם עניין זה. ורק על ידי שיבטל האדם את שכלו כליל, ולא ינסה להבין את היתכנות הדבר, יוכל הוא להגיע לעניין זה.

וכך חוזר השפת אמת ומחדד את הדברים:

”וזה תליא באמונה שלימה שמבטל כל השכל להשי”ת ויודע ומאמין שאין סתירה מכל זה שהישועה באה על ידי צעקת האדם, אף כי השי”ת לא יעזוב בני ישראל בלי ספק, מכל מקום צריכין לצעוק בעת צרה כמו שכתוב ‘עת צרה כו’ וממנה יושע”.

כך שבסיס התשובה לשאלה היא: אין הסבר, ואנו גם לא מעוניינים לדעת את ההסבר. חובתינו היא לבטל את השכל להשי”ת, ולהאמין שאין זו סתירה. בדיוק כמו שהידיעה אינה סותרת את הבחירה שכל אפשר להתפלל על הישועה גם אחרי שהיא כבר קיימת!

אחר שלימות פעולותיו של האדם

אך האמת היא כי למעשה השפת אמת כן מקרב לנו את הבנת הדברים אל שכלנו, והוא כותב את עומק הרעיון המצוי בחובת התפילה גם לאחר הישועה:

”שמאמר השם יתברך הוא אחר שלימות פעולותיו של האדם. ותפילה וצעקה בכלל פעולת אדם השלם לאלהיו, ולזאת מה שיהיה נושע על ידי תפילה וצעקה הוא הישועה שנבטח עליו”.

ההשפעה ממרומים מותנית בכך שיהיה לאדם כלי שלם לקבל את השפע האלוקי. על האדם מצידו להכין את הכלי המחזיק ברכה, ומן השמים שולחים אליו את הברכה והישועה. הכנת הכלי מה היא? התפילות ותחנונים לפני השי”ת! כך שכל עוד והכלי אינו שלם, אין הישועה יכולה לבוא לאדם.

אלא שהשי”ת ברחמיו העצומים מסכים להשלים את הכלי לקבלת השפע, גם בהקפה על חשבון התפילות שעוד יבואו. כך שהצדיקים, שעליהם ניתן להסתמך כי הם ישלימו את תפילותיהם גם לאחר הישועה, יכולים להיושע עוד קודם התפילה. והם אכן יתפללו לאחר הישועה⁵².

כלומר: הישועה נזקקת לתפילות. אלא שאצל הצדיקים יכולה הישועה לבוא על סמך התפילות שהם יתפללו לאחר מכן. ואילו כאלה שאינם במדרגה כזאת, לא תוכל הישועה לבוא

(52) השווה למסופר במסכת תענית (ח ב): ”בימי רבי זירא גזור שמדא, וגזור דלא למיתב בתעניתא. אמר להו רבי זירא, נקבליה עילוון, ולכי בטיל שמדא ליתביה. אמרי ליה, מנא לך הא. אמר להו, דכתיב (דניאל י ב) ‘וַיֹּאמֶר אֵלַי אֱל תִּירָא דְנִיָּאל כִּי מִן הַיּוֹם הַרְאִשׁוֹן אֲשֶׁר נָתַתָּ אֶת לְבָדְךָ לְהִבִּין וּלְהַתְעַנּוֹת לְפָנַי אֶלְהִידָךְ נִשְׁמְעוּ דְבָרֶיךָ וְנֶאֱנִי בְּאֵתִי בְּדְבָרֶיךָ”.

להם עד שיתפללו את מכסת התפילות אותה זקוקה הישועה על מנת לבוא.

נמצאנו למדים כי ההגיון בדבר חובת התפילה לאחר הישועה אכן מצוי. וזאת משום שגם לאחר הישועה, בכוח או בפועל, עדיין צריכים להשלים את התפילות הנצרכות על כך, שהרי התפילות הם התנאי של הישועה. אלא שאין זה סותר לדברי השפת אמת על חובת האמונה, כי אכן כדי שאדם יוכל לפעול בעצמו את היכולת להתפלל גם לאחר שהישועה מצויה אצלו, יש עליו להגיע למדרגת האמונה בתמימות עליה הצביע השפת אמת כי היא התנאי לתפילה זו.

טרם יקראו ואני אענה

ויסוד נכבד זה, לפיו הצדיקים משלימים את תפילותיהם לאחר הישועה, כבר נמצא גנוז באוצרותיו הטמירים של האלוקי רבינו האר"י החי זיע"א, אשר מרמז זאת בדברי הפסוק⁵³: "קָרֹב ה' לְכָל קְרָאֵיו לְכָל אֲשֶׁר יִקְרָאָהוּ בְּאֵמֶת", כשהוא מקדים ושואל: מדוע כפל הפסוק וכתב 'לכל קוראיו' וחזר ואמר 'לכל אשר יקראוהו באמת'⁵⁴. עוד הוא שואל: מפני מה פתח הפסוק ואמר בלשון הווה 'לכל קוראיו' ואחר כך אמר בלשון עתיד 'לכל אשר יקראוהו'.

אלא מסביר האריז"ל⁵⁵, כי הנה נאמר⁵⁶: "וְהָיָה טָרֶם יִקְרָאוּ וְאֲנִי אֶעֱנֶה עוֹד הֵם מְדַבְּרִים וְאֲנִי אֶשְׁמַע", דהיינו: יש צדיקים וחסידיים שטרם יקראו אל השי"ת הרי הוא עונה אותם, ועליהם אמר הכתוב 'והיה טרם יקראו ואני אענה'. ויש שאינם במדרגה זו אלא שהם צריכים להתפלל, ובהיותם מתפללים עונה אותם השי"ת, ועליהם אמר הכתוב 'עוד הם מדברים ואני אשמע'.

ואף כאן נתכוון הפסוק לשתי מדרגות אלו: יש שהם בבחינת 'קרוב ה' לכל קוראיו' בלשון הווה, שרק בהיותם מתפללים עונה אותם השי"ת. ויש שהם במעלה יתירה, שהם כבר נושעים עוד קודם התפילה. וזאת מדגיש האריז"ל – על סמך התפילות אותם הם ישאו לאחר ישועתם, וזהו 'לכל אשר יקראוהו באמת' בלשון עתיד.

מפורש כאן בדברי האריז"ל שישנם צדיקים הנושעים עוד קודם תפילתם על כך, לפי שעתידיים הם לשאת תפילה גם אחרי ישועתם, והישועה נעשית על סמך התפילה שתבוא לאחר מכן. אך – מדגיש האריז"ל – אין אדם יכול להיוושע קודם התפילה על בסיס תפילתו

(53) תהלים קמה יח.

(54) ויעיון מה שהבאנו בהערה לעיל בשם הרה"ק מוואלברוז.

(55) ספר 'שער הפסוקים' תהלים שם. עיין שם שכתב ביישוב דקדוקים נוספים בלישנא דקרא. יצוין כי דברי האריז"ל הובאו בשינוי לשון גם בסידור השלי"ה בהגהה לפסוק קרוב ה'.

(56) ישעיה סה כד.

לאחר מכן, אלא אם כן התפילה לאחר הישועה אכן נישאת באמת ובתמים:

”האמנם מי שירצה להיות מן הכת הזאת, צריך תנאי גדול שיהיה מן החסידים, שתמיד הם מכוונים בתפילתם וקוראים להקב”ה באמת ולא מן השפה ולחוך, וזהו שאמר ‘באמת’. נמצא שלמי שירצה להיות מן כת החסידים האלו, צריך להיות באמת ואם לאו אינו נענה”.

בדברי הקדמונים

ולמעלה בקודש מצאתי את יסוד הדברים בדברי הקדמון רבינו חסדאי אבן קרשקש, תלמידו של רבינו הר”ן⁵⁷:

”אלא שהיתר זה, יראת יעקב והשתדלותו, אינו ממה שיקשה. וזה, שיעוד הנביא בדברים אפשריים, כבר [יהיה] מידיעתו יתברך בהם, ובהשתלשלות הסבות בהם. ולפי שהנביא בלתי יודע השתלשלות הדברים, הנה, ואם כבר נתייעד בהגעת דבר מה, הנה ראוי שיידרך בהגעתו בסבות הנאותות להגעת הדבר ההוא. ולמה שיעקב אבינו, עם שנתייעד מהש”י על השמירה, היה בלתי יודע השתלשלות הסבות שבאמצעותם תתייחד השמירה, הנה זימן עצמו לכל הדברים שהיה אפשר, לפי מחשבתו, שבאמצעותם תגיע לו השמירה.

וזה, כמו שאמרו רז”ל⁵⁸, ‘לדורון ולתפלה ולמלחמה’. ולפי שכבר היה אפשר שיעוד השם לו, למה שהיה יודע שיעקב ירבה בתפילה להינצל מיד עשו אחיו מיראתו אותו, או שתהיה השמירה באמצעות דורון או מלחמה, היה ראוי שלא יקצר בכל אחד מאלו, כאילו לא היה בטוח. למה שהיה אפשר, שההבטחה היתה בידיעתו יתברך דריכת יעקב בסבות ההם... והוא אמרו, “וירא יעקב מאד ויצר לו”. להכין עצמו אל התפילה בכונה גדולה, לשערו בסכנה העצומה, אשר באמצעותה היה יעוד השמירה”.

כאן מפרש רבינו חסדאי אבן קרשקש את הרעיון האמור כפי שהוא מתבטא אצל יעקב אבינו: אכן יעקב אבינו היה מובטח בהצלחתו ובישועתו, אך הוא גם ידע כי אין זה פוטרו מהשתדלותו על כל המובנים שבדבר. כי אכן ידע יעקב אבינו כי הבטחת השמירה בנויה ומיוסדת דווקא על כך שהוא לא יחדל להתפלל, ולעשות את שאר השתדלויותיו, הגם שהוא מובטח על כך.

מסקנא דמילתא

מתוך מכלול דברי רבותינו עולה כי חובה על האדם להמשיך ולהתפלל על הישועה, גם כשהיא באה לו בכוח (בהבטחה על כך) או בפועל (כשהדבר מתגשם ונהיה). ההגיון בזה מצוי

57) ספר 'אור ה" מאמר ב כלל ד פרק ב.

58) קהלת רבה ט א.

בכך שאין הבטחת הישועה או הישועה בפועל באה לאדם אלא מחמת כי מן השמים יודעים כי הוא אכן ימשיך ויתפלל על כך, ונמצאת נעשית חובת השתדלותו לבוא הישועה עד לשלימות פעולתיו.

אמנם אל לנו להתעלם כי דבר קשה הוא זה: להתפלל על הישועה אחר שהיא כבר נעשית בכוח או בפועל. אלא שכאן עלינו לנצל את כוח האמונה ולדעת כי כשם שאין סתירה בין הידיעה לבחירה, הגם שבשכלנו אין אנו מבינים זאת, כך גם אין סתירה בין המציאות הקיימת לבין החובה להתפלל עליה, ואדם המבטל את שכלו להשי"ת ומהלך עמו בתמימות, יכול לבוא לידי מדרגה זו, "וכן בפרט האדם כפי מה שמוכן לאמונה זו ניתן לו התחזקות משמים. כענין שנאמר לא ימנע טוב להולכים בתמים"⁵⁹.

[במאמרינו הבא והממשיך נדון בעז"ה בעניין ההודאה קודם בוא הישועה]

59) נושא זה עדיין לא נשלם, ויש להרחיב בו עוד הרבה, בראש ובראשונה כלפי צורת התפילה המתבקשת לאחר הישועה. כשכאן חשוב לחדד: אין כוונת התפילה לאחר הישועה על תפילה להמשכיות הישועה וכיוצא בזה, כי אז שוב התפילה היא לפני הישועה, ודו"ק. התפילה צריכה להיות לאחר הישועה, ועליה. כיצד באמת נעשה דבר זה? כאן הדבר מסור לליבו של אדם, לאמונתו ולתמימותו.

"שמעתי מהרב ששמע מהג"ר יעקב טייטלבוים ז"ל שבעת למדו שלחן ערוך הלכות רבית אצל הג"ר מאיר אריק ז"ל גנוחי גניח כמה פעמים, ושאלו תלמידו הנ"ל לסיבת הדבר, ואמר כי אין שו"ע הרב על הלכות הנ"ל שיבהיר לנו את הענין על בוריו. וכן אמר לי הרב כשלמדנו בשו"ע חלק אבן העזר סימן קכ"ט הלכות שמות גיטין שיסודות הדברים אינם מובהרים כל צרכן, וחסר לו שו"ע הרב שיבהיר הענין".

(ספר הליכות חנוך – הוראות עובדות והנהגות שנשמעו מפי מרן הגר"ד פדווא זצ"ל גאב"ד לונדון, עמ' ריב-ריג)

"שמעתי ממורי ורבי גאון ישראל וקדושו מהר"ש ענגיל אב"ד ראדאמישל זי"ע שצריכין להעמיק הרבה בהבנת דבריו הקדושים [ה"ה שו"ע רבינו הרב בעל התניא] ואז מוצאים בו הרבה פנינים".

(מתוך הסכמת אבד"ק פריימאן ז"ל לס' חוקת התורה – זכרון מרדכי, ברוקלין תשמ"ו)

וכבוד מלכים חקר דבר (משלי כח ב)

--- כבוד דברי תורה שנמשלו במלכים שנא' כי מלכים ימלוכו לחקור דבר (ב"ר ט א)

הרב ישראל דנדרוביץ

ערך

'בכל' – בתו של אברהם אבינו

לדעת הסוברים כי אכן "בת היתה לו לאברהם ו'בכל' שמה" – מה ידוע לנו אודותיה: האם היא בתה של הגר או של שרה? היתכן שהיתה תאומתו של יצחק? מי היה סבור שהיא מוצעת לו לאשה? מדוע לא נשאה יצחק? מי אכן היה בעלה של 'בכל' ומי הוא בנם? מתי נולדה 'בכל' ואימתי מתה? והדיון המרכזי – 'קושיית העולם' העצומה: החשערה של רבותינו בעלי התוספות, שבכל קטנה היתה מגיפתה רבקה, מופרכת מהמציאות הברורה? בכל – מכל כל

חשוב להקדים ולומר כי רבינו הרמב"ן מוסיף ומטעים את השיטות הסוברות כי בת היתה לו לאברהם ו'בכל' שמה, שיש בזה סוד מסודות התורה, וזה רמז לענין עמוק על מידה שיש להקב"ה בשם 'כל' ובה הוא מנהיג את עולמו. אך אחרי הכל, אין מקרא יוצא מידי פשוטו, ולשיטות אלו היתה לאברהם בת בשם 'בכל'.

מה ידוע לנו אודותיה?

הנסתר שבבת זו רב על הנגלה וכמעט שאין אנו יודעים על 'בכל' זו ולא כלום, שלא לדבר על כך שדעתו של רבי מאיר היא שלאברהם כלל לא היתה בת. גם רבי יהודה עצמו רק מספר לנו על עצם קיומה, ואחרים הם אלו שמוסיפים לנו את שמה, ותו לא מיד. כך שהנתונים שבידינו, מהמקרא מהמשנה ומהגמרא, מסתכמים לכל היותר בשמה הפרטי.

מטבע הדברים צצות ועולות שאלות רבות אודותיה של בת זו: מאיזה אשה היא שנולדה לו לאברהם – משרה או מהגר? למי היתה נשואה? ההיו לה בנים? ועוד רבות כיוצא בזה.

למותר לציין כי רבות מהשאלות שיכולות להישאל נשארות בחזקת שאלות בהעדר תשובות

ברך את אברהם ב-בכל

את הידיעה אודות קיום בת לאברהם אבינו, עובדה השנויה במחלוקת תנאים, מוצאים המצדדים באמיתותה, ברמז הטמון בדברי הפסוק (ב"ר ט א) כד: "ואברהם זקן בא בימים וה' ברך את אברהם בכל" – ברכה זו שנתברך אברהם היא בהיות לו בת בשם 'בכל'! שכן כך הוא שאמרו במסכת בבא בתרא (ט"ז): "מאי בכל, רבי מאיר אומר: שלא היתה לו בת; רבי יהודה אומר: שהיתה לו בת; אחרים אומרים: בת היתה לו לאברהם ובכל שמה".

רבי מאיר שולל לחלוטין את עצם הדבר ולדעתו לא היתה לאברהם בת. רבי יהודה חולק עליו וסובר כי היתה לאברהם בת. ואחרים מחרימים ומחזיקים אחריו ואומרים כי אף ידוע לנו שמה של אותה בת – ו'בכל' שמה – וזוהי איפוא כוונת הפסוק: ה' ברך את אברהם בבת ששמה 'בכל' (ועיין שם בדף קמא,, שרבי יהודה עצמו הוא שאמר כי 'בכל' היא שמה של הבת).

רבינו אברהם אבן עזרא בפירושו על התורה (ס"ט) מסביר כי לפי שיטה זו שבת היתה לו ו'בכל' שמה, צריך לומר שיש להוסיף בדברי הפסוק את האות ב' כמשרת, כאילו היה כתוב: וה' ברך את אברהם ב-בכל'.

ערויות כיוצא באלו מותרות אצל בני נח, ולכן באה השאלה מפני מה לא השיאה ליצחק, הרי שלכאורה יכולים אנו לומר כי אברהם אבינו עצמו כבר נשא את 'בכל' לאשה, והיא זו קטורה אשתו, ומפני כן היא שלא נישאה ליצחק.

אלא מסביר רבי יהונתן אייבשיץ, שבעלי התוספות ניסחו את שאלתם באופן העוקר תשובה זו מעיקרא. וכך הובאו הדברים אצל הגאון רבי אלעזר פלקס בספרו שו"ת 'תשובה מאברהם' (ח"ב סי' נלד):

"שמעתי אומרים צחות בשם הגאון המפורסם מו"ה יונתן זצלה"ה אייבשיץ שדקדק

על זה שצינו תוספות במסכת ב"ב (קמ"א. ד"ה בת היתם לו ובכל שמה): וא"ת ולמה לא השיאה ליצחק כו' עכ"ל. למה להו לציין 'ובכל שמה' ולא הקשו בפשיטות אם בת היתה לו למה לא השיאה ליצחק, ואיך תלויה הקושיא אם בכל שמה. ואמר: בפשיטות אפשר לומר דאברהם בעצמו נשאה והיא קטורה אשת אברהם, אבל אחרי ד'בכל שמה' ואיננה קטורה, אם כן קשה למה לא השיאה ליצחק, ודפח"ח".

לא יתכן שקטורה אשתו של אברהם אבינו היא גם בתו, שהרי אנו אומרים כי שם הבת היא 'בכל' ולא 'קטורה'. וכן הביא בספר 'ארץ חמדה' להמלבי"ם. ואם כן, קושייתם של בעלי התוספות במקומה עומדת: למה לא השיא אברהם את בתו 'בכל' ליצחק.

בתה של שרה או של הגר?

שני תירוצים מתרצים בעלי התוספות על קושייתם זו: "וי"ל דשמא קטנה היתה ולא רצה עדיין להשיאה ליצחק. אי נמי, מהגר היתה לו ולא משרה ולכן לא רצה להשיאה ליצחק".

בתירוצים אלו נוגעים בעלי התוספות בשאלה מהותית: מאיזה אשה היא שנולדה 'בכל' לאברהם - משרה או מהגר, ומתוך כך הם יוצאים לתרץ ולהסביר מדוע לא רצה אברהם להשיא את 'בכל' ליצחק.

עליהן. אלא שמהכא ומהתם, אם מן המדרשים ואם מדברי רבותינו הראשונים והאחרונים, עדיין יכולים אנו למצוא פרטים חדשים ולא ידועים אודותיה אשר עברו במסורה מדור לדור.

במאמרינו זה השתדלנו לאסוף כעמיר גורנה את כל רסיסי המידע שבידינו ולבנות עמהם את קלסתר חייה של 'בכל'. אפס כי לא עשינו זאת במתכונת ביוגרפית וכדומה, כי אם מתוך משא ומתן של תורה. לפנינו איפוא בירור תורני רחב היקף, באגדה ובפלפול, אודות פרשת נישואיה וגילה של 'בכל', כשהמסתעף מכך מאיר זוויות רבות בחייה ובחיי משפחתה המורחבת.

למה לא השיאה ליצחק?

כיון שנודע לרבותינו בעלי התוספות עובדת קיום בת לאברהם אבינו, מיד עלתה להם שאלה עצומה, וכלשונם (ב"ב קמ"א): "בת היה לו ובכל שמה - וא"ת ולמה לא השיאה ליצחק, למאן דאמר בפרק ארבע מיתות (סנהדרין נח): דבן נח מותר באחותו" - אם בן נח מותר לו לישא את אחותו, מה היה לו לאברהם לבקש ממרחק לחמו ולשלוח את אליעזר לבקש אשה ליצחק, כשיכול היה להשיאו לאחותו 'בכל'.

אגב שאלה זו, אציין לתירוץ מקורי ומעניין על שאלה זו, אשר מצאתי לרבי יוסף משאש מרבני מרוקו, בספרו 'אוצר המכתבים' (ח"ב מכתב מרסד): "ואפשר עוד שלא רצה אותה יצחק או היא לא רצתה בו". מה יותר פשוט מכך? שני הצדדים לא הגיעו לעמק השובה, ומפני כן לא נשא יצחק את 'בכל'.

אלא שכפי שנראה בהמשך, בעלי התוספות לא נחה דעתם בתירוצים מעין אלו, והם מציעים על כך תירוצים אחרים ומחווירים.

מנין לנו שהיא לא נישאה לאברהם?

שאלה מקורית, נגדית לקושיית בעלי התוספות, מציב הגאון רבי יהונתן אייבשיץ: אם נקודת המוצא של השאלה היא הקביעה כי איסורי

היה אברהם מהרהר ואומר אילו היה בני שחוט כבר היה הולך בלא בנים, היה לי להשיאו אשה מבנות ענר אשכול וממרא, בשרו הקב"ה שנולדה רבקה בת זוגו, וזהו 'אחרי הדברים האלה' הרהורי דברים שהיו על ידי עקידה" (רש"י פס כב ט).

כך שאם בתירוצם הראשון סוברים בעלי התוספות ש'בכל' היתה בתו של אברהם משרה, על כרחנו שהיא נולדה עוד קודם העקידה (כי לאחר העקידה מתה שרה). ואם רבקה לא נולדה אלא לאחר העקידה, הרי שהמסקנה היא ברורה ומוחלטת: 'בכל' יותר גדולה מרבקה! שכן 'בכל' נולדה עוד קודם העקידה ואילו רבקה לא נולדה אלא לאחריה.

ואם כן יקשה עד למאד: כיצד כתבו בעלי התוספות ש'בכל' היתה קטנה מרבקה, בעוד שמשרשת המאורעות וזמנם נראה להיפך.

רק אברהם, אבי 'בכל', חשש להיותה קטנה

הראשון שמצאתי עוסק בשאלה זו הוא הגאון רבי יוסף חזן הראשון, מאיזמיר ובסוף ימיו בירושלים, בספר דרשותיו 'עין יוסף' (אחמרי תל"ח. פקעת חיי שרה דכ"ח ע"ט), ושם הוא מעלה תירוץ חדש ומפתיע: אברהם אבינו לא רצה לסכן את בתו 'בכל' ולהשיאה כשהיא קטנה ואינה ראויה לנישואין וללידה. אלא שאת חשש זה לא הפנה אברהם כי אם כלפי בתו ולא כלפי נשים אחרות, ומשנתרצתה רבקה להינשא ליצחק, ואביה הסכים עמה, לא מנע זאת אברהם, הגם שהיתה קטנה.

הוי אומר: אכן גם רבקה וגם 'בכל' היו קטנות, ועוד יותר מכך, רבקה היתה קטנה יותר מ'בכל', אלא שהקפדה זו שלא להשיא בתו כשהיא קטנה היה רק לאברהם ולא לבתואל. כך שאת 'בכל' מנע אברהם מיצחק לפי שהיתה קטנה, אולם רבקה שנתרצו היא ואביה בנישואין בעודה קטנה, לא מנע זאת אברהם מהם.

התירוץ שנאמר בגיל שבע!

בהיות הגאון רבי מנחם מנלי מלבוב, לימים דיין בעיר לבוב, כבן שבע שנים, הגיעה לאזניו

התירוץ הראשון גורס ש'בכל' היתה בתו של אברהם משרה אשתו, כך שפגם משפחה לא היה לה. אלא שאולי אפשר לומר כי 'בכל' היתה קטנה, ואברהם לא חפץ היה להשיא נערה קטנה ליצחק. התירוץ השני גורס ש'בכל' היתה בתו של אברהם מהגר, כך שהיה לה פגם משפחה בהיותה בת הגר, ומחמת כן הוא שלא רצה אברהם להשיאה ליצחק. וראה לרבינו חיים פלטיאל בפירושו על התורה שהוסיף בזה נופך, שהנה יצחק בכור היה, ובימיהם היתה העבודה בבכורות והיה נוהג בו קדושת כהונה, כך שאם היא בת הגר הרי היא שפחה ואפילו אם היא משוחררת הרי היא אסורה לכהן.

שמה קטנה היתה – והלא גדולה ממנה היתה?

מפורש איפוא בתירוצם הראשון של בעלי התוספות כי יתכן לומר שהסיבה לכך שהעדיף אברהם את רבקה מ'בכל', ליתן את יצחק לרבקה ולא ל'בכל', הוא לפי ש'בכל' היתה קטנה! ולא רצה אברהם שיצחק ינשא לקטנה.

כאן צריכים אנו להוסיף כי הגם שנודע שרבקה אף היא היתה קטנה (וכמובא בסדר עולם פ"א), מכל מקום סברו התוספות כי 'בכל' היתה קטנה עוד יותר מרבקה, והעדיף אברהם את רבקה הגדולה בשנים מ'בכל' הקטנה.

דא עקא, שעל תירוץ זה מצאתי קושיה עצומה, אשר בספרי הדרוש והפלפול מלפני מאות בשנים כבר מביאים אותה כ'קושיית העולם', והיא כי יש להוכיח באופן ברור ומוחלט ש'בכל' היתה יותר גדולה בשנים מרבקה! כך שתימה עצומה כיצד עלה על דעת בעלי התוספות לומר ש'בכל' היתה קטנה מרבקה, בעוד שהמציאות מפורשת איפכא.

הלא סדר ההתרחשויות מתואר לנו היטב בדברי חז"ל: לאחר העקידה מתה שרה – 'נסמכה מיתת שרה לעקידת יצחק, לפי שעל ידי בשורת העקידה שנודמן בנה לשחיטה וכמעט שלא נשחט, פרחת נשמתה ממנה ומתה" (רש"י בראשית ע"ג); באותה השעה היא שנולדה רבקה – 'בשובו מהר המוריה

ואף אם תירצו כי 'בכל' היתה קטנה, הרי שעדיין קושיה במקומה עומדת על שאר הנשים שבעולם שאינם קטנות מפני מה לא השיא אברהם אשה גדולה ליצחק.

מה גם שחז"ל כותבים לנו שרק לאחר העקידה התחיל אברהם להרהר אודות מה שלא השיא אשה לבנו ליצחק, משמע שקודם לעקידה לא היה דעתו של אברהם נתונה על כך.

ואתה המעיין לך נא ראה להגאון רבי שלמה גנצפריד בעל 'קיצור שולחן ערוך' אשר הביא בספרו 'אפריון' (פרשת חיי שרה) את דברי הזרע ברוך, וכתב על כך שאם לדבריו אין קושיית תוספות אלא על הזמן של קודם העקידה, הרי שאפשר לתרץ את קושיית התוספות באופן פשוט, והוא על פי המובא בדברי חז"ל (ראה לקו"ט להלכה"ל פרשת חיי שרה ואמנם כ"ו, ושם) שיצחק אבינו היתה לו נשמה מסטרא דנוקבא - מצד הנקבה, ורק בעת העקידה באה לו נשמה מסטרא דזכורא - מצד הזכר, ונמצא שקודם העקידה כלל לא היה ראוי לשאת אשה.

ומכיון שדבר זה הוא אמת ויציב הרי שמהא גופא יש לנו כדמות ראייה שמעולם לא עלתה על דעת התוספות לשאול את שאלתם על הזמן של קודם העקידה, כי אכן באותם הימים עדיין היה יצחק בעל נשמה מסטרא דנוקבא ולא היה ראוי כל לשאת אשה ולהוליד בנים.

ואף הראיה שהביא הזרע ברוך לתירוץ זה, מכך שאחר העקידה כבר נתבשר שנולדה רבקה בת זוגו, ושוב אין כל צד ששיאנו את 'בכל', אינה מוכרחת. כי מתוך כל מהלך מעשי אברהם ניכר שלא שלחו לאליעזר כדי שיביאה לרבקה בדווקא, וכמעט מוכרח שאברהם לא היה מוחלט בדעתו שדווקא רבקה היא זו שעתידה להיות אשתו של יצחק. ולולי דמסתפינא הוה אמינא שכל בשורת אברהם לא היתה אלא שנולדה בת זוגו של יצחק, בלי לנקוב בשמה. ועדיין יל"ע בזה. וראה בדברי המחצית השקל להלן שכתב להדיא שבידיו של אברהם היתה מצויה בחירה חופשית למי להשיא את יצחק.

שמועה זו של קושיית העולם עליה אנו דנים, הלא 'בכל' היתה גדולה מרבקה, ובראשו הגאוני הוא העלה לתרצה כמין חומר, כפי שהוא עצמו מעיד ומספר על כך בספרו זרע ברוך (וולנסק פ"ה, ב"ב ס"א).

לדבריו שנאמרו כאמור כבר שית כבר שב, אין קושיית התוספות באה כלל לדון מפני מה לא השיא אברהם את 'בכל' ליצחק לאחר העקידה, שהרי התשובה על שאלה זו היא ברורה - היות ובזמן זה כבר נתבשר אברהם שנולדה רבקה בת זוגו של יצחק! ואם רבקה היא בת הזוג המיועדת אין מה לדון על אחרות ואין מה לדון אם היא קטנה או גדולה.

קושייתם של בעלי התוספות כלל לא היתה על העדפת רבקה על 'בכל', כי אם זו בלבד: מפני מה לא השיא אברהם את 'בכל' ליצחק עוד קודם העקידה, בטרם נתבשר כי רבקה היא בת זוגו של יצחק, ועל זה הוא שתירץ בטוב כי קטנה היתה.

וטעם זקנים יש בתירוץ זה שנאמר כד הוי טליא, כי כדבריו גם מצאתי לכמה מטובי חכמי הדרוש. הגאון רבי משה הכהן מטשורנוב הביא כזאת בספרו 'קהלת משה' (לנו תקנ"ג) בשם 'מורו ורבו הגאון ר' משה הכהן מגיד מישרים דקהילה קדושה מעקובא', כשקרב לוודאי שלזו כוונתו. ואף הגאון רבי אליהו הכהן האיטמרי בעל 'שבט מוסר' בספרו 'ידו בכל' (אזמיר תרכ"ז, אות רלב) כתב כן. גם הגאון רבי בנימין, מגיד בערים ברדיטשוב וברוד, כתב כן בספרו 'אמרי בנימין' (טרנופול תקע"ה). פרשת חיי, אלא ששם הביא הוכחה אחרת שכוונת התוספות היא ללפני העקידה, ואין הוכחתו מוכרחת כאשר עיני המעיין שם תחזינה.

עיונים בתירוץ זה

אלא שיש להתבונן בתירוץ זה מכמה צדדים, כשבתחילה יש לתמוה שאם אכן קושיית התוספות היתה על קודם העקידה, הרי שאין הקושיה מסתכמת ב'בכל' אלא שהיא קשה באופן כללי: מפני מה לא השיא אברהם אשה ליצחק,

עד כאן הוא תירוצו הראשון של המחצית השקל, אשר ממנו עולה כי כל מה ששלח אברהם את אליעזר ולא לקח את 'בכל', היה מחמת טעות גרידא. שסבור היה אברהם כי רבקה היא גדולה, בעוד שהיתה קטנה.

והאמת תאמר כי גם בתירוץ זה מצוי דוחק קימנא, כי דבר רחוק הוא לומר שהגם שאברהם אבינו נתבשר מהקב"ה שרבקה היא בת זוגו של יצחק, מכל מקום אילו היה יודע שרבקה היא קטנה היה משיא ליצחק את 'בכל' ולא את רבקה. אולם עדיין יכולים אנו לומר בזה כדלעיל, שלא היתה הבשורה על רבקה להדיא כי אם באופן כללי שנולדה בת זוגו של יצחק.

תוספות סבורים כחשיטה שרבקה היתה בת ארבעה עשר

עוד מתרץ המחצית השקל כי מדרשים חלוקים הם, דהנה בעלי התוספות במסכת יבמות (סא: ד"ה וכן) הגיעו למסקנה כי המדרשות בענין גילה של רבקה חלוקים הם, כי הנה בסדר עולם (פ"ה) תניא בהדיא שהיתה בת שלש כשנשאה יצחק, ואילו רבינו שמואל חסיד משפיר"א הוכיח שהיתה בת ארבעה עשר, וכן משמע בגמרא ביבמות שם. אלא ודאי דפליגי זה עם זה.

ומעתה איכא למימר שדעת התוספות כאן ש'בכל' היתה קטנה, נאמר דווקא לפי השיטה שרבקה כבר היתה בת ארבעה עשר שנים, והכל על מקומו בא בשלום. ועיין שם שהראה מקום שכן כתב גם רבינו המהרש"ל בהגהות חכמת שלמה על אתר. גם ראה בשו"ת יד יצחק (גליק ח"ג סי' נ: אות א) שתירץ כתירוץ זה, ואף הוסיף לכתוב שם כתירוץ הזרע ברוך, ע"ש.

קושיה אחרת: הלא גם רבקה קטנה היתה?

עד כאן עסקנו בנקודה העובדתית ש'בכל' היתה גדולה מרבקה, כך שהתחבטנו כיצד יכלו בעלי התוספות לתרץ שהעדפת רבקה על פני 'בכל' היתה

ומחמת כי נראה בעליל שפשטות דברי התוספות בקושייתם אינו כי אם על הזמן של אחר העקידה, מפני מה לא חפץ היה אברהם ב'בכל' עד ששלח את אליעזר והביא את רבקה, ועל כך הוא שתירץ כי שמא 'בכל' קטנה היתה, הרי שנמצאת קושיית העולם במקומה עומדת, שהרי 'בכל' גדולה היתה מרבקה.

"טועה היה אברהם במחשבתו"

מהלכים חדשים בתירוץ קושיית העולם, הלא 'בכל' היתה גדולה מרבקה, מצאתי לרבינו בעל מחצית השקל אשר עסק בענין זה בחידושו על מסכת בבא בתרא (אשר יצאו לאור מכת"י בירושלים תשי"ח) וזה יצא ראשונה:

ודאי הדבר שקושיית תוספות לא היתה כי אם על הזמן של אחר העקידה. והגם שנתבשר אברהם כי נולדה רבקה בת זוגו של יצחק, עדיין היתה בידו האפשרות להשיאה לכל אשה אחרת, כי הנהגת הקב"ה בעולמו הוא באופן של בחירה חופשית, ורשאי היה אברהם להשיא את יצחק למי שיחפץ ויבחר בה.

אלא שאברהם העדיף את רבקה מאשר 'בכל', מפני שסבר כי אם נתבשר כי היא בת זוגו של יצחק - מן הסתם הרי היא גדולה וראויה לנישואין, וכבר נולדה לפני כמה שנים, דאם לא כן מה בשורה יש במה שנאמר לו הדבר עתה אם היא אינה ראויה לנישואין. ומחמת כי רחוק היה אברהם ממגורי רבקה, לא ידע כי טועה הוא במחשבתו זו שהיא כבר גדולה. כך שלפי טעותו סבור היה אברהם אבינו כי רבקה עדיפה היא מ'בכל', כי היא גדולה ממנה.

ובסופו של דבר, כשבא אליעזר לרבקה וראה כי אף היא קטנה, התברר כי אם משיקול זה כבר היה יכול אברהם ליקח את 'בכל', אלא שאליעזר לא חפץ היה לשוב ריקם. או שסבור היה כי הסימנים שהראו לו מן השמים הם ראייה כי אכן זו האשה אשר הכינו ליצחק.

אנו כאן מצידנו נביא תירוץ חדשים על השאלה הנוכחית ונקיש מהם לשאלה הקודמת.

לבתואל לא היה איכפת מבתו

הגאון רבי יעקב רייזר בעל שו"ת שבות יעקב בספרו 'עיון יעקב' (ווילנא: סדור תפ"ט, כ"ז ע"ס) העלה לתוך בכהאי לישנא: "דהאי ד[אין] מקדשין קטנה עד שתגדיל ותאמר לפלוני אני רוצה, או שמא תמצא איילוני, ואברהם לא רצה לעשות כן בבתו. מה שאין כן בתואל עשה כן ומה איכפת ליה לאברהם בזה".

איסור זה של קידושי קטנה מוטל על האבא, ואברהם אבינו לא חפץ להרע לבתו. אולם אם בתואל התרצה להשיא בתו כשהיא קטנה שוב אין צורך שאברהם ימנע עצמו מכך. וראה כן בספר דברי מהרי"א.

ותירוץ זה דומה בהחלט למה שכתב הגאון רבי יוסף חזן הראשון בבואו לתרץ את קושייתנו הראשונה. ובענין זה ראה גם להגאון רבי מנחם מנלי מלבוך בספרו 'טעם מן' (המסוקף) לספרו עמק הלכה פפד"א תנ"י, פרשת חיי שרה) שכתב כעין זה, אף הוא כלפי הקושיה הראשונה, שלעולם 'בכל' היתה יותר גדולה מרבקה, אלא ששניהם היו קטנות, ודין זה של איסור קידושי קטנה משמע כי הוא לא נאמר ביתומה לפי שהיא אכן יכולה למאן ולצאת כרצונה. כך שאצל אברהם היה אכן חסרון בכך שבתו היא קטנה, ולכך לא רצה להשיאה ליצחק. ואילו אצל רבקה, שכבר היתה יתומה בנישואיה, אין חסרון זה כי יכולה היתה למאן ולצאת.

אין מעלה ב'בכל' על פני רבקה

תירוץ נוסף כמין חומר מביא בעל 'עיון יעקב': "דעיקר קושיות התוספות כן הוא, דלמה נתן ליצחק רבקה שהיתה קטנה, הוה לו להשיאה בכל. על זה מתרצים התוספות 'ושמא קטנה וכו' כלומר שמא בכל גם כן קטנה היתה".

לפי ש'בכל' היתה קטנה, בעוד שהאמת היא כי היתה גדולה מרבקה. אמנם עדיין לא נגענו לעת עתה בעצם היות רבקה קטנה, כי אם בכך שמשמע מהתוספות שרבקה היתה גדולה מ'בכל', והוכחנו מהמציאות כי לא כן הוא הדבר אלא ש'בכל' היתה גדולה מרבקה.

אולם יש מרבתינו האחרונים שלא נכנסו לעצם הדיון מי גדולה ממי, 'רבקה' או 'בכל', והמה עסקו בעצם חידושו של תוספות שאברהם מיאן להשיא את 'בכל' ליצחק לפי שהיתה קטנה, ועל כך הם קמו ושאלו: הלא גם רבקה היתה קטנה, ומה עדיפה היא מהיא.

במילים אחרות: יש אפשרות לומר שהתוספות כלל לא דברו על החסרון המצוי בקידושי קטנה, כי למעשה גם 'רבקה' וגם 'בכל' היו קטנות. אלא שהתוספות רק הסבירו את העדפת רבקה על פני 'בכל' מפני ש'בכל' היתה קטנה מרבקה; ועל זה הוא ששאלנו לעיל, כי המציאות מורה להיפך ש'בכל' היתה גדולה מרבקה.

אולם יש לפרש את דברי התוספות בעניין אחר, ולומר שהם אכן התכוונו על עצם החיסרון שיש בקידושי קטנה, כגון לפי מה שאמרו (קידושין מ"א). שאסור לאדם שיקדש את בתו כשהיא קטנה עד שתגדיל ותאמר בפלוני אני רוצה, ועל זה הוא שכתבו כי 'בכל' לא היתה ראויה ליצחק מפני קטנותה.

אם זו כוונת התוספות, הרי שהשאלה על כך היא בסיסית וללא צורך בהשוואות בין רבקה ל'בכל' הרי גם רבקה היתה קטנה וכיצד השיאה אברהם ליצחק.

והנה מעיון בדברי המפרשים בעוסקם בשאלות אלו, עולה כי בא זה ולימד על זה וניתן להשתמש עם תירוץ שנאמרו כלפי קושיה אחת גם כלפי הקושיה האחרת. כך למשל, התירוץ לעיל הגורס בתוספות כי דעתו היא שרבקה היתה בת ארבעה עשר שנים בנישואיה ליצחק, מתרץ כמובן גם את השאלה הנוכחית, ותן לחכם ויחכם עוד.

התוספות שכתבו כי 'בכל' קטנה היתה, הן מכך שמוכח במציאות כי 'בכל' היתה יותר גדולה משנים מרבקה, והן מכך שלכאורה לא הועיל אברהם בתקנתו כלום שהרי גם רבקה קטנה היתה, ולפרש הכל בדרך חדשה כמין חומר.

ויבואר בהקדם קושיה עצומה אשר יש להתבונן על עצם שאלת התוספות ואשר כבר עמדו עליה רבותינו האחרונים, ובראשם רבינו המשנה למלך בספרו 'פרשת דרכים' (דקך סאמריס, דק"א), דהנה גמרא ערוכה היא (יומא מ"א): "אמר רב: קיים אברהם אבינו כל התורה כולה, שנאמר (בראשית כו ט) 'עקב אשר שמע אברהם בקולי...' קיים אברהם אבינו אפילו עירובי תבשילין, שנאמר תורתי - אחת תורה שבכתב ואחת תורה שבעל פה", ואם כן, גם אם בן נח מותר באחותו, מה מקום יש להעלות על הדעת שאברהם אבינו ישיא לבנו אהובו את אחותו, דבר שעתידיה התורה לאסרו ולענשו בכרת.

והגאון היעב"ץ בהגהותיו על דברי התוספות כתב בשפה ברורה כי אכן לחינם נדחקו תוספות בדבריהם אלו, כי ודאי שלא היה אברהם משיא לבנו את אחותו שהיא עתידה להיאסר עליו באיסור כרת, וכלשונו: "שרי ליה מרייהו, חס להו לרבנן קדישי ולא ניחא להו למרייהו דנימרו הכי, כי אחר שנימול אברהם אבינו - ודאי לא היה לו עוד דין בן נח... ובכמה מקומות נדחקו תוספות בכך בחינם".

חידוש החתם סופר: מעיקר הדין הותר יצחק באחותו **אולם** רבינו החתם סופר בספרו 'תורת משה' (פס"ט, ד"סו"ב) הפליא פלאות ליישב זאת הקושיה ולפרש כי בוודאי גם התוספות הודו שאברהם נהג בעצמו ובבניו כדין ישראל, ומכל מקום באה קושייתם שאילו בן נח מותר באחותו - הרי שגם יצחק שנהג בעצמו כדין ישראל היה יכול לישא אחותו.

וכך הוא החשבון: מעיקר הדין היה יצחק מותר לשאת את אחותו, דהא קיימא לן (יבמות כב.) 'גר שנתגייר כקטן שנולד דמי'. והלוא מכיון

תוספות לא נתקשו אלא כלפי החסרון המצוי ברבקה - שהיא קטנה, ועל זה הוא ששאלו שהיה לו להשיאו ל'בכל' שאין לה חסרון זה והיא אינה קטנה. ועל זה הוא שתירצו תוספות כי לא כן הוא וגם 'בכל' היתה קטנה. כך שאם שתיהן קטנות - אין סיבה להעדיף אחת על חברתה, ואין מקום לטעון שהיה לו ליקח את 'בכל' אם אין כל חסרון ברבקה.

וכמובן שלפי גישה זו בהבנת התוספות, הרי שגם מתורצת קושיה הראשונה: אכן באמת 'בכל' היתה יותר גדולה מרבקה, אלא שכל קושיית התוספות לא היתה כי אם כלפי החסרון כביכול המצוי ברבקה והיא היותר קטנה, שעל זה הקשו כי היה לאברהם להעדיף את 'בכל' שהיא אינה קטנה. ועל זה באה תשובת תוספות על נכון, כי לעולם גם 'בכל' היתה קטנה - אכן יותר מבוגרת מרבקה אבל עדיין קטנה.

קטנה - בגוף!

משמעות חדשה בדברי בעלי התוספות, לפיה לא היתה כוונתם רק להיות 'בכל' קטנה בשנים, כותב בעל עץ יוסף (בפירושו לעין יעקב): "דכוונת התוספות שהיתה קטנה בשנים ובגוף" - הרי אומר: גם 'רבקה' וגם 'בכל', היו קטנות בשנים, אלא ש'בכל' גם היתה קטנה בגוף, נמוכה וכיוצא בזה, ואילו רבקה היתה גדולה בגוף. ולפיכך העדיף אברהם את רבקה על פני 'בכל'.

ואם בעל עץ יוסף בא לתרץ בזה את הקושיה האחרונה, הרי שלדידן יתיישב בזה גם הקושיה הראשונה - אמנם 'בכל' היתה יותר גדולה בשנים מרבקה, אולם חסרונה של 'בכל' שלפיכך לא חפץ היה אברהם להשיאה ליצחק היה בהיותה קטנה בגוף, והנה חסרון זה לא היה מצוי אצל רבקה.

קושיית הפרשת דרכים: הלא קיימו כל התורה

ואשר יראה לענ"ד בכל האמור, ליישב בס"ד את שתי הקושיות אותם הצענו על דברי

שהוא, כי אם רואים בית דין שדעתו שלמה ומתוקנת כגדול - הרי הוא גדול, ואם לאו - הרי הוא קטן.

והוא מפני שזמן הגדלות בבן ישראל הוא מהשיעורים שניתנו כהלכה למשה מסיני (סו"ת הרא"ש כלל טז ס' א), והלא קיימא לן כי לא ניתנו שיעורים לבני נח (רמב"ם פ"ט מהל' מלכים ה"י), כך שגם שיעורים אלו של זמני הגדלות לא ניתנו לבני נח. ואין הם נעשים לגדולים אלא כשהם מגיעים לדעת וכששכלם שלם כראוי (ראה שו"ת 'חתם סופר' יו"ד ח"ב ס' שיז, שכתב 'זוהא אמת וברור'; מנחת חינוך מצוה קצ).

ויש להסמיך לזה מה שדנו רבותינו הראשונים אודות מה שמצאנו בתורה ובנביאים שנענשו כאלה שהיו פחותים מבני עשרים, הגם שאין בין דין של מעלה מעניש בפחות מבן עשרים. וכתב על כך בספר פנענח רזא (פנענח ויפס): "דבדיני שמים מענישים לפי חכמתו, דאם בן משכיל הוא בשנים מועטין כחכמת בן עשרים מענישים אותו (שהרי עיקר מלת 'זקן' הוא על שם קניית החכמה, ואם כן שם זקנה יחול כפי החכמה)". וראה במושב זקנים מבעלי התוספות (פנענח ויפס) שהביא כן בשם החסיד ז"ל.

ומכוח חידוש זה עולה דבר נפלא מאוד: משכחת לה אופן שאדם אחד יולד כמה וכמה שנים לאחר אדם אחר, והמאוחר בשנים יקדים להיות גדול כמה וכמה שנים לפני מי שגדול ממנו בשנים, והוא באופן של בן נח חריף בדעתו ושלם בשכלו שיולד לאחר בן ישראל, שהישראל לא יהיה גדול כי אם במלאת לו י"ג שנה ואילו הבן נח כבר יכנס לכלל גדלות תיכף ומיד בהשלמת דעתו, וגם אם יהיה צעיר לשנים ביותר.

דין ישראל אף לקולא

גם זאת דרשו מעל ספר פרשת דרכים (נדך האתרים, דרוש א) אשר האריך לדון בענין זה אשר ידענו כי האבות יצאו מכלל בני נח והיה להם דין ישראל, אם היה זה רק לחומרא או אף לקולא; האם רק החמירו על עצמם לנהוג כישראל, אבל לא הקילו

שנימולו אברהם ואנשי ביתו וטבלו לשם גרות - נעשו כגרים שנולדו והרי הם מותרים בכל העריות. אלא שרבנן באו וגזרו על הגרים שישארו באיסורם על העריות כמו מקודם גרותם, וזאת מפני 'שלא יאמרו באין מקדושה חמורה לקדושה קלה' - שלא יאמרו הגרים שקודם גרותם היו אסורים באלה, ועתה הם מותרים, ונמצא שעל ידי גרותם ירדו בקדושה (ינמות סס).

ומעתה, אם גם בתורת בן נח היה אדם מותר באחותו - בוודאי שאחר גרותו היה נשאר בהיתרו הנ"ל, כי מצד עצמו הרי הוא כקטן שנולד ואין לו קרבת עריות עם אחותו, וגם לא שייך שיאמרו שבא מקדושה חמורה לקדושה קלה, כי גם קודם לכן היה מותר בה. אלא שדווקא אם בן נח אסור באחותו - הוא שיהיה אסור בה גם לאחר גרותו, כי אמנם אינה אסורה לו מקרבתו, אולם היא אסורה לו שלא יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה.

והן הן הדברים שהקשו התוספות: בוודאי אברהם אבינו קיים כל התורה כולה, ובוודאי שלא היה מכשיל את בנו אפילו באיסור קל שחכמים יהיו עתידים לאסור. אלא שכאן מעיקר הדין הרי יצחק מותר באחותו, כי מחמת גרותו בטלו אצלו כל קרבות העריות. אך אם בן נח אסור באחותו, היה גם יצחק אסור באחותו, כדי שלא יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה. אלא שהתוספות הקשו למ"ד בן נח מותר באחותו, שכלפיו גם סברה זו אינה מצויה, מדוע אכן לא נשא יצחק את 'בכל'. וזה נפלא מאד.

זמן הגדלות בבני נח

זאת ועוד אחרת יש לנו להקדים את חידושם הגדול של רבותינו האחרונים שאין שיעור גדלות אצל בן נח דומה לשיעור גדלות אצל בן ישראל. כי הנה אין בן ישראל נהיה גדול עד שימלאו שנותיו - י"ג שנים בזכר וי"ב שנים בנקבה - ויביא שתי שערות. אולם אצל בן נח אין גדלותו תלויה בזה כלל, אלא כל אחד שיעורו כפי מה

אמורים גם כשדעתם שלמה בגיל מוקדם יותר, הרי שאף 'בכל' נחשבה לקטנה כל עוד לא באה לגיל י"ב שנים.

הרי לנו כי הגם ש'בכל' היתה גדולה בשנים מרבקה, מכל מקום לענין הלכות הגדלות - רבקה הגדילה עוד קודם ל'בכל', וזאת מחמת ש'בכל' היה דינה כבת ישראל ואילו רבקה היה דינה כבת נח. ומתורץ הכל בטוב טעם.

בן נח קטן בשנים וגדול בחכמה שנתגייר - מזה דינו?

אגב, יש להסתפק בשאלה חדשה: בן נח קטן, שהוא שלם בדעתו, ומשכך דינו כגדול, הבא להתגייר - האם עתה שנתגייר יהיה דינו כקטן, שהרי עוד לא מלאו לו מלאו י"ג שנים, או שמא נשאר בו דין גדול. ולמעשה שאלה זו שעליה אנו דנים הוא מה שהיה אצל רבקה, שנכנסה לכלל ישראל בעודה קטנה בשנים וגדולה בדעת, האם יהיה עתה דינה כגדולה או לאו.

ופשיטא לי שבוודאי יהיה דין גוי זה כגדול, והוא מפני הסברא שכבר הזכרנוה לעיל 'שלא יאמרו באין מקדושה חמורה לקדושה קלה', שלא ייתכן שהגר בהיותו גוי יהיה בקדושה חמורה וייחשב לגדול, ובהכנסו לכלל ישראל יהפך לקטן. ויש עוד להרחיב בספק זה, כי יש סברא לחלק בין עניין 'קדושה קלה' לבין דיני הגדלות שבשנים תליא מילתא, או שמא נאמר שכל הקלה היא בכלל מה שיכולים לומר.

אך למעשה אין זה נוגע לנדון דידן, כי סוף סוף עתה רבקה גדולה היתה ואילו 'בכל' קטנה היתה, ולכן העדיף אברהם את רבקה מ'בכל'.

ההכרח לתרץ באופן זה

ואם לחשך אדם לומר, למה לנו בתירוצינו זה להקדים את דברי החתם סופר בפירוש קושיית התוספות, כשלמעשה היינו יכולים לתרץ את צמד הקושיות בקיצור ולומר, שאין כוונת תוספות ש'בכל' היתה קטנה מרבקה בשנים כי אם

בקולות של ישראל, או שמא נהגו כישראל לכל דבר ואפילו לקולא. לשם משל בעלמא: בשר מפרכסת אסור באכילה לבני נח ומותר באכילה לישראל, כך שאם האבות נהגו בעצמם דין ישראל רק כדי להחמיר עליהם - ודאי שהיו אסורים באכילת מפרכסת. ואילו אם היה להם דין ישראל אף לקולא - היו מותרים במפרכסת.

וכתב הפרשת דרכים ששאלה זו היא מחלוקת קדומה בין אבות העולם, ודעת הרמב"ן בפרשת אמור (ויקרא כז) מפורשת שדין האבות היה כבני ישראל אף לקולא, ועיין שם שהסכים הפרשת דרכים להוכחתו וכתב שהיא 'ראיה חותכת'.

רבקה היתה גדולה מ'בכל' - בהלכות הגדלות

והשתא דאתינן להכי וזכינו לכל האמור, בואו חשבון כדת וכדין לתרץ כמין חומר את הקושיות האמורות בראש דברינו על דברי התוספות ששמא 'בכל' קטנה, ולפיכך לא השיאה לאברהם ליצחק, והקשינו בתרת: חזא - שעל כרחך היתה 'בכל' גדולה בשנים מרבקה, ועוד - מה הועיל אברהם בתקנתו כשרבקה אף היא היתה קטנה, כדברי הסדר עולם.

ולפי האמור אתי שפיר להפליא: אכן ודאי שרבקה היתה כבת שלוש כשנשאה יצחק, ואכן ודאי ש'בכל' היתה גדולה מרבקה - ונאמר למשל שהיתה כבת עשר שנים. אולם זאת עלינו לדעת כי רבקה היתה בתו של בתואל, והיה דינה באותה שעה כבת נח, כך שמחמת היותה שלמה בדעתה ובשכלה הרי שהוא הנותנת שתחשב גדולה הגם שהיא אינה כי אם בת שלוש שנים.

לעומת זאת, 'בכל' היתה בתו של אברהם אבינו, ומשכך היה דינה כבת ישראל שאינה נחשבת לגדולה עד שתהא בת י"ב שנה. ואפילו אם היא שלמה בדעתה ובשכלה, אין היא נחשבת עדיין לגדולה כדין בת נח, כי דעת אברהם אבינו היתה שהם נכנסו לכלל ישראל אף לקולא. ומחמת שדין בנות ישראל שאין הם נחשבות לגדולות עד גיל י"ב שנה, וקולא היא אצלם כיון שהדברים

ימים כאשר צוה אתו אלקים. הא דכתיב 'בן שמונת ימים כאשר צוה אותו אלקים' הוא נתינת טעם לח' של יצחק, גם דכתיב את יצחק, וכל שנאמר 'את' מורה כי תאומים נולדו, כמבואר בגמרא ובמדרש (בראשית רבה פ"ב ה) בשבטים. ואמרו חז"ל (ב"ב טז:) בת היתה לו לאברהם אבינו ובכל שמה, ולא נזכר בתורה לידתה. אבל נראה שהיא תאומת יצחק וזהו 'את יצחק' וגם אמרו חז"ל (נדה לא:) דלכך נימול הבן לשמונה כדי שלא תהא האם עוד טמאה לידה ויהיו האב והאם גם כן שומחים, וזה לא שייך כאן כי שרה היתה טמאה לידה י"ד ימים מחמת לידת הנקבה שנולדה עמו, ואשמעינן קרא דמכל מקום מל אותו לשמונת ימים מחמת כאשר צוה אותו אלקים".

מעניין למצוא בספר 'פני מבין' (פריה) בערגסאז תרפ"ז, פרקט וירא) שהביא את חידוש זה על היות יצחק ו'בכל' תאומים, בשם 'ואיתא במדרשים ובמפרשים שנולדה תאומת עם יצחק', ועיין שם שמדיליה כתב ככל חידושו של התפארת יהונתן על ענין המילה. ואינו רחוק לומר שלא זכר שר היכן ראה חידוש זה ש'בכל' היתה תאומה ליצחק, ואישתמיטתיה שהגה"ק רבי יהונתן אייבשיץ שחידש זאת הוא זה שגם חידש בעקבותיו את תוספת הביאור בדברי הפסוק.

שוב מצאתי להגאון רבי אליהו פוסק בפתיחת ספרו שו"ת 'מור ואהל' (אחל ראש) בשמים, אות יא) שאף הוא כתב זאת מדיליה: "ובאמת לא מצינו שילדה לו בת קודם יצחק או לאחריו ועל כרחך דהולידה עמו בכל השבטים שנולדו עמהם תאומות", ועיין שם מילי מעלייתא בפירוש הטעם שסיבב הקב"ה שיוולדו תאומים. וראה בספר פני מנחם (פרקט וירא, עמ' קד).

וכאן הבן שואל: החידוש נסתר מדברי התוספות

דא עקא שחידוש מעניין זה אינו יכול לעלות בקנה אחד עם תירוצי התוספות שהבאנו לעיל, כי לדבריהם בתירוצי השני ש'בכל' היתה בתה של הגר - בוודאי שאינה יכולה להיות תאומת יצחק,

בהלכות גדולות, לפי שאברהם החשיב את עצמו כבן ישראל אף לקולא ונמצאת בתו קטנה עד גיל י"ב שנים, ורבקה כבר הגדילה בהיותה שלמה בדעתה.

כי דברים אלו לא היו יכולים להאמר כלל ועיקר, שכן כיצד יעלה על הדעת לומר בפירוש דברי התוספות שאברהם אבינו היה מחזיק עצמו כבן ישראל אף לקולא, והלא כל קושיית התוספות אינה אמורה אלא אם בן נח מותר באחותו, מה שאומר בפשטות כי תוספות הבין שאברהם אבינו החזיק עצמו כבן נח אף לקולא - ההיפך הגמור מיסוד תירוצינו.

או במילים אחרות: אם התוספות סובר בתירוצו זה שאברהם אבינו החזיק עצמו כבן ישראל הרי שקושיה מעיקרא ליתא, ואין צורך לתרץ ש'בכל' קטנה היתה, כי גם אם 'בכל' גדולה היתה הרי בן ישראל אסור באחותו.

ולפיכך הקדמנו והבאנו את דברי החתם סופר אשר הפליא לפרש שקושיית התוספות אף היא אמורה להשיטה שאברהם אבינו החזיק עצמו כבן ישראל, ומכל מקום הקשה מה שהקשה למאן דאמר בן נח מותר באחותו, וכמו שהובאו הדברים לעיל. ומכיון שכן יכולים היינו עתה לתרץ ולומר, כי אם אכן אברהם אבינו החזיק עצמו כבן ישראל אף לקולא, כשיטת הרמב"ן, הרי שמוכן היטב כיצד יתכן שרבקה היתה נחשבת לגדולה בשונה מ'בכל' שנחשבה לקטנה, למרות ש'בכל' היתה גדולה בשנים מרבקה, לפי שבהלכות הגדלות הוא דעסקינן הכא.

'בכל' - תאומתו של יצחק?

שני תירוצים אלו של בעלי התוספות אם 'בכל' היתה בתו של אברהם משרה או מהגר, יש בהם גם כדי להשליך על חידוש נפלא של הגה"ק רבי יהונתן אייבשיץ ולפיו 'בכל' היתה תאומה של יצחק!

שכן כך כתב בספרו תפארת יהונתן (פרקט וירא, בראשית 7:) "וימל אברהם את יצחק בנו בן שמונת

וגם לדבריהם בתירון הראשון ש'בכל' היתה קטנה - שוב אינה יכולה להיות תאומת יצחק. וכבר הרגישו המחברים בבדיקה זו, וכדלהלן.

רבי שבתי ליפשיץ כותב בספרו 'שרביט הזהב החדש - ברית אבות' (מונקאטש תרע"ד, כפתיחה להלכות מילה) כי הוא סבר כן מדעתו ש'יצחק ו'בכל' היו תאומים, ולימים הוא מצא זאת בספר תפארת יהונתן: "ולולא דמסתפינא לומר חדשות היה נראה לי דהאי בת היתה תאומה שנולדה עם יצחק. אחר כמה שנים מצאתי שכן כתב בספר תפארת יהונתן בפרשת וירא, עלץ לבי בה' שזכיתי לכיין לדעתו הגדולה".

אלא שבנו רבי אברהם ליפשיץ העתיק בתוך ספרו 'ילקוט אברהם' (מונקאטש תרנ"א, יו"ד סי' סה, אות נה) מכתב אותו הריץ לאביו ובו הוא דוחה את חידושו זה מכל וכל, כשבין הדברים הוא כותב לו: "מה תענה ומה תאמר לדברי התוספות דגמרא ב"ב... בת היה לו ובכל שמה. והקשה התוס' למה לא השיאה ליצחק למ"ד דגוי מותר באחותו. ותירץ התוס' ב' תירוצים: א' דשמו קטנה היתה ולא רצה עדיין להשיאה ליצחק. אי נמי, מהגר היתה לו ולא משרה ולכן לא רצה להשיאה ליצחק, עכ"ל. והנה בין לתירון הראשון ובין להתירון השני נדחין דבריו כמובן. וגם לפי דבריו קושיות התוספות עדיין במקומו עומד".

וכבר קדמו בתמיהה זו בספר ברכת ישראל (מרמלנד, ווארשא תרמ"א, עמ' 161) אשר הרחיב שם בפלפול גדול בכל דברי התוספות.

אלא שזאת יש לנו לזכור כי כל דברי התוספות אינם אמורים אלא לפי קושיות המבוססת על השיטה כי בן נח מותר באחותו, ומפני כן הוא שהוצרך לחדש את תירוציו. אולם אם נימא כהשיטה שכן נח אסור באחותו, אין צורך לתוספות לבוא לידי כל הנ"ל, ושפיר אין כל מניעה לתוספות להסכים עם כך ש'בכל' היתה תאומתו של יצחק, ופשוט.

(חשוב) לציין כי הדיון בין האב והבן למשפחת ליפשיץ אודות לידת בכל ויצחק סובב שם

סביב שאלה מעניינת: האם אברהם אבינו קיים מצות פדיון הבן, כשהנדרון הוא שאם בכל נולדה קודם יצחק - לא היה אברהם מצווה בפדיון הבן. ועוד בענין זה ראה בספר אוצר אפרים, פרשת בהעלותך).

'נולדה קודם יצחק'

שוב מצאתי חידוש נפלא בעניין זה: השואל אל רבינו הרשב"א העתיק דברי המדרש, אשר לא מצאנו להם חבר בספרי המדרשות שלפנינו, בהם מפורש ש'בכל' נולדה קודם יצחק, וכך דבריו (סו"ת סרש"א ח"ג סי' סז): "מדאמרינן במדרש: הנה נא עצרני ה' מלדת, אין עצירה בלא התחלה, ובת היתה לו לאברהם, ובכל שמה, ונולדה קודם יצחק".

ורבינו הרשב"א השיבו כי דברי המדרש הללו הם היפך דברי הגמרא שלפנינו, וכלשונו: "ומה שהבאת מן המדרש, דעצרני, וכי אתה משיב מן ההגדה, ואותו מדרש היפך הוא לגמרי מגמרא שלנו, שהם אמרו (יבמות סד): אמר רב נחמן: שרה אמנו אילנית היתה, שנאמר: ותהי שרי עקרה, אין לה ולד, אפילו בית ולד אין לה".

וראה להגאון רבי יוסף ענגיל בספרו גליוני הש"ס (כ"ב טז). שהביא דברי השואל הללו וכתב עליהם: "ולא ידעתי מנא ליה". ובספר פרדס צבי (מוסקובי, פקעת חיי סרה) העיר עליו שמדברי הגר"ע נראה שהבין כאילו השואל כתב זאת מסברא דנפשיה, בעוד שהאמת היא כי הוא ציטט את דברי המדרש.

ובכפוף להסתייגות הרשב"א שמדרש זה הוא שלא בדברי הגמרא שלפנינו, הרי שחשוב לנו להוציא ולהעלות מדברי המדרש את דעתו כי 'בכל' היתה בתה של שרה (ושלא כהתירון השני בתוספות) והיתה גדולה מיצחק (ושלא כהתירון הראשון בתוספות, ובוודאי שלא כחידוש התפארת יהונתן ודעימיה).

נישאה לשם בן נח וילדה את אבנר בן נר

אם התוודענו כי מאיזה טעם שיהיה לא נשא יצחק את אחותו 'בכל', הרי שמאליה מתעוררת

אחרי מות שרה, כשכפי הנראה שיטה זו היא הצודקת והמוכרת מדברי הגמרא וסדר המקראות.

כך כתב בספר 'שיר מעון' הנספח לספר 'תורת משה' להחתם סופר (פרשת חיי שרה): "ויבא אברהם לספוד לשרה ולבכתה. י"ל הנה הכף ד'ולבכתה' היא מן א"ב זעירא. ונ"ל דבא לרמז מה דאיתא בגמ' בבא בתרא, וה' בוך את אברהם בכל, דבת היתה לו לאברהם ו'בכל' שמה אלא שמתה. והנה כל זמן ששרה היתה חיה לא היה אברהם מרגיש כ"כ חסרון בתו, כי לא היה לבדו, וגם היה מתנחם בשרה, אבל כאשר גם שרה מתה ונשאר לבדו, התחיל להרגיש להתמרמר ולבכות גם על מיתת בתו, וידוע דקטנות מורה על חסרון ומיעוט ואם תחסר ותסיר הכ"ף מן 'ולבכתה' נקראת 'ולבטה', ומרמז שבא אברהם לספוד לשרה ולבכתה, ולבטה, וק"ל".

ראשית כל נראה מדבריו אלו שהוא מצא בגמרא את ענין מיתתה של 'בכל', בעוד שבגמרות ובשאר ספרי חז"ל שלפנינו לא מצאתי כדבר הזה ולא כלום. ועוד והוא העיקר: בדבריו אלו מפורש ש'בכל' מתה עוד בחיי שרה! אלא שכל זמן ששרה חייתה לא היה אברהם מרגיש במיתתה.

רבינו המגלה עמוקות בספרו על התורה (פרשת חיי שרה) אף הוא מביא את בשם רז"ל כי בת זו מתה לו לאברהם, ואף מדבריו נראה שלמיתת 'בכל' לא היה קשר למיתת שרה אלא שהיא מתה עוד קודם לכן, מפני שלא היה למי להשיאה. שכן כך כתב:

"ולפי דברי רז"ל שאמרו שהיה לו לאברהם בת ומתה, יש להקשות מה היתה הברכה שהקב"ה נתן לו בת, והלא היא מתה. אבל הענין הביא בזוהר חדש... טעם שמי שלא עסק בפריה ורביה ממעט הדמות שהוא על הד' אותיות הוי"ה... ואברהם שנקרא כן על שם רמ"ח מצוות עשה שבתורה שהשלים כל רמ"ח מצוות ברמ"ח אברים שלו הוצרך לקיים פריה ורביה שהיא מצוה ראשונה שבתורה, לכן הוצרך להיות לו בת להשלים מצוה, אבל אחר כך לא היה למי ליתנה באותו הפרק.

השאלה: למי כן היא נישאה? כמובן שלא תמיד יש תשובות על שאלות מסוג כזה, אולם בנדון דידן אנו מוצאים בקבצי מדרש תימניים קדמוניים העוסקים בענין זה ומגלים לנו נסתרות.

כך כתב בספר מדרש סגולת ישראל (לרבי ישראל הכהן, מחכמי תימן לפני מאות בשנים, עמ' 145): "אמרו רז"ל בת היתה לו לאברהם ובכל שמה והשיאה לשם בן נח וילדה אבנר בן נר, והבן זה". כיוצא בזה ראה בספר 'שואל ומשיב' (עמ' 214), אף הוא מדרש תימני, שהביא מדרש זה. גם בספר תורה שלמה (בראשית כד א, אות כג) הביא זאת בשם כת"י ילקוט תימני מעין גנים, אלא שהביא שם הסבר מהמלקט שאין הכוונה כפשוטו אלא הוא בדרך רמז.

יצוין כי שם בן נח סבל מאגדות מוזרות שנאמרו עליו (ראה במאמרו המצוין של הרב י"י וייס 'מדרש חז"ל או מדרש עמי הארצות', ישורון כרך כא), ואין אתנו יודע עד כמה נכונה היא שמועה זו על נישואי 'בכל' לשם בן נח (הרב וייס הנזכר אף העירני שמסתבר כי דברי המדרש הללו אינם כפשוטם, ואולי כוונתו שהתיבות 'אבנר בן נר' (555) עולים בגימטריא: 'בן שם בן נח בכל' (554), והוא מה שסיים 'והבן זאת').

ובקנין אגב נביא כאן את חידושו הנפלא של הגאון רבי מאיר שמחה הכהן מדווינסק בספרו משך חכמה (בראשית כד ט) המגלה לנו כי 'היה סבור לבן שבא אליעזר לקחת אותו לחתן ל'בכל' - בתו של אברהם אבינו, ולכן הוא שרץ לבן אל אליעזר, עיין שם.

אימתי מתה 'בכל'? עוד בחיי שרה!

למרות שעל פרטי חייה של 'בכל', נוכחנו לראות כי לא ידועים לנו פרטים רבים, הרי שזמן מותה של 'בכל' יש בו מן החידוש שנאמרו בזה כמה דעות בספרי המפרשים. ישנה שמועה רווחת ש'בכל' מתה ביום מיתת שרה; יש הטוענים כי היא מתה עוד בחיי שרה; ואילו דברי רבותינו בעלי התוספות מפורשים כי היא עדיין היתה בחיים

הקדמה זו חידשו מעצמם כביכול את פירוש המסורה על הכ' הקטנה (תופעה דומה למה שהראינו לעיל עם החידוש לגבי היות 'בכל' תאומה של יצחק, והפרשנות אודות עניין המילה).

כך אנו מוצאים בשו"ת בנין שלמה (בתחילת הספר, בחידושי תורה מרבי ישראל משה הכהן – אבן המחבר): "והנה נמסר במסורה דהכ"ף בתיבת ולבכותה קטנה... ואכן לפי ענ"ד יש לפרש על פי ששמעתי שיש באיזה מדרש חז"ל דבת היה לו לאברהם משרה [והיינו כדעת ר"י, ב"ב טז: , שהיתה לו בת] ומתה כשמתה שרה אמה. ועל פי זה יש לומר בפשיטות דמשום הכי כתיב כף קטנה לרמז דקרי ביה 'לבתה' בלא כף, והינו דבא אברהם לספור לשרה ולבתה, וזהו כוונה נפלאה".

גם ראה בחידושי מהרי"ל דיסקין על התורה אשר הביא ככל הדברים האלה בלא לציין למקורות קדומים על כך: "ולבכתה - כף זעירה - שמע שמתה בתה גם כן והיה בוכה על הבת גם כן".

ברור שאיזה טעות הוא'

אפס כי הגאון רבי משה פיינשטיין לא הסכים עם שמועה זה שנאמרה לו בשם מהרי"ל דיסקין. וכך הוא כתב על כך בספרו הגדול שו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סי' מ' אות ו):

"בענין בתו של אברהם אבינו ע"ה - ומה שראה כתר"ה בספרו של מהרי"ל דיסקין זצ"ל (פרשת חיי שרה) שהבת שהיתה לאברהם לר' יהודה ולאחרים כדאיתא בב"ב דף טז מתה ביום שמתה שרה אמנו, הנה לא ראיתי במדרשים שבידי אבל לא ראינו אינה ראינה.

אבל הוא דבר שלכאורה הוא דבר שאי אפשר שאברהם אבינו יענש בעונש כזה היותו גדול ואפילו בעונש קטן כשלא מפורש בקראי לא שייך לומר זה, ובפרט שהם לומדין זה מקרא דוה' ברך את אברהם ככל ואיזה ברכה הוא. וגם איך שייך לומר שמתה ביום שמתה שרה הא קרא דוה' ברך נאמר אחר שמתה שרה.

וזו נרמז בפסוק 'ותמת שרה בקרית ארבע' ר"ל שהשלימה שם של ד' וילדה בן ובת וקיימה הדמות, ואחר שקיימו מתה בתו ג"כ. וז"ש ויבא אברהם לספור לשרה ולבכתה, לכן כתב כ"ף קטנה כדי לקרות ולבכתה".

מתה יחד עם שרה!

ברם, השיטה המפורסמת היא כי 'בכל' מתה ביום מיתת שרה. בספר יריעות שלמה לרבינו המהרש"ל (פלאג קס"ט), אנו מוצאים התייחסות של המהרש"ל לכך שהכ' של ולבכתה היא קטנה, ועל כך מוסיף המלקט שם פירוש נוסף מפי השמועה: "ואני שמעתי ממורי מהר"ש מלובלין ז"ל דמצינו בגמרא בת היתה לאברהם ובכל שמה, ולא מצינו במקרא למי השיאה אברהם או היכן מתה. לזה נכתב 'ולבכתה' חסר כ, ואם כן הוי 'ולבכתה', לומר לך שמתו בפעם אחת שרה ובתה, וזהו 'לספור לשרה ולבתה'".

מי הוא בעל השמועה הלזה? רבים סברו כי המדובר בגאון רבי שלום שכנא מלובלין והביאו זאת בשמו (ראה בספר לקט שמואל - דרוש שמואל, וגליה תנ"ד, פרשת חיי שרה, ועוד). אולם האמת היא כי מדובר בגאון רבי שלמה ב"ר יהודה לייבוש רבה של לובלין (ונלב"ע בשנת שנ"א) אשר המלקט הנ"ל היה תלמידו (ראה על כך במאמרו של הר"ט פרשל, במאסף סיני - כך הובל, הערה 45).

מהר"ש מלובלין טוען איפוא כי שרה ובתה 'בכל' מתו ביום אחד! והנה כדברים הללו אנו מוצאים לראשונה בדפוס רק בספר 'מנחה בלולה' (ויכונס קי"ד, פרשת חיי שרה): "ומצאתי במדרש דלכך כ"ף זעירה, דהוה כמו שאינה וקרי ולבכתה, שגם בתה מתה באותו יום, שבת היתה לאברהם אבינו כמו שדרשו על וד' ברך את אברהם בכל, ואין מוקדם ומאוחר בתורה".

כתבו בן מדיליה

מעניין להיוכח כי עצם החידוש על מיתת 'בכל' ביום מיתת שרה נותקה מהפרשנות הנלווית אליה על היות הכ' קטנה, והיו כאלה שעל פי

בן שעל ידה נתאמת שיש לו בן, ומ"ד שלא היה לו בת, היינו בת של קיימא, כי לא נצרכה מעיקרא אלא להעדפה לאמת כי יצחק בנו של אברהם הוא, וביצחק יקרא לו זרע".

שרה הניחה בת אחריה!

ומצאתי דאתאן לידי שיטה קדמונית לכולם, מחודשת ומעניינת, הדורשת את אותה דרשה של 'ולבכתה' - ולבתה', במסורה של הכ' קטנה, במובן הפוך לחלוטין - ש'בכל' נותרה בחיים אחר מיתת שרה.

וכך הובא בספר 'תוספות השלם' (אות כו): "ויש מפרשים לכן היא זעירה, לסלקה כמי שאינה, וישאר ולבתה, כלומר לפי שהניחה בת, שעדיין לא נשאה בבת בחיי אמה, כי הבת שלא נשאה בחיי אמה ראויה לבכותה, כמו שבוכים על אמה".

ולמעשה כך מפורש יוצא מפני בעלי התוספות בקושייתם מפני מה לא השיא אברהם את 'בכל' ליצחק, ותירצו על כך בשתי דרכים כפי שהארכנו לעיל. ואם נאמר ש'בכל' מתה בחיי שרה או שמתה יחד עם שרה, הרי שקושיה מעיקרא ליתא, כי הלא פשטות דברי התוספות היינו שבא להקשות על הזמן אחר העקידה, מפני מה שלח את אליעזר לרבקה ולא השיא את 'בכל', ועל כרחך שתוספות סבורים היו כי 'בכל' עדיין היתה בחיים באותו הזמן.

ודע כי ישנם מהאחרונים שתירצו את קושיית התוספות על פי זה המדרש, וכתבו שאברהם לא השיא את 'בכל' ליצחק לפי שכבר לא היתה בחיים (ראה בנין דוד, מייזליש, פרשת חיי שרה אות טו, ושם). אולם הגאון רבי שלמה הכהן מוילנא בשו"ת בנין שלמה (פסקה לדברי אביו המובהאים לעיל) העיר לנכון שהתוספות הקשו שפיר ולא הסכימו לתירוץ זה לפי שהפסוק וה' ברך את אברהם בכל, ממנו נלמד היות לו בת, נאמר אחר מיתת שרה, ועל כרחך שאין הש"ס מסכים עם דברי המדרש הללו. והוא כטענת האגרות משה האמורה לעיל.

ולכן ברור שאיזה טעות הוא ואם יש איזה מקום הוא טעות שם וכדחזינן שלא נמצא בדברי רבותינו המפרשים הראשונים, ועד עכשיו לא ראיתי ספרו של מהרי"ל דיסקין על התורה ואשתדל בל"נ לראותו".

ודבריו הנחרצים של האגרות משה כוחם יפה עוד יותר כלפי השיטה הראשונה שהבאנו לפיה מתה 'בכל' עוד בחיי שרה, שבוודאי אין לומר שאברהם ושרה ישכלו בחייהם את בתם 'בכל', כשלא נאמר בתורה כלום על עונש שכזה. ובפרט שהפסוק על כך שה' ברך את אברהם בכל נאמר לאחר שמתה שרה.

אין מוקדם ומאוחר בתורה

אך לאידך גיסא יש לציין שבעל מנחה בלולה הרגיש כפי הנראה בהערה זו על סדר המקראות, ולפיכך הוא מטעים את דבריו באומרו כי אין מוקדם ומאוחר בתורה.

גם על הערת הגר"מ פיינשטיין לפיה אי אפשר לומר שאברהם ייענש בעונש גדול כזה, ובהקשר לכך יש לציין לדברי הכתב סופר שחידש כי כל לידת אותה הבת באה לשם מטרה מסויימת, להוכיח כי לאברהם ושרה יש כוח המוליד, ונמצא כי משמילאה תפקידה יכולה היתה להסתלק מן העולם. וכך כתב בתשובותיו (יו"ד סי' קטו):

"ונ"ל שהשי"ת נתן לו בת מפני שהיו אומרים מאבימלך נתעברה שרה שלא האמינו לנס כזה, וגם שרה תמחה ותצחק שרה בקרבה לאמור הבן מאה שנה יולד ואם שרה וכו' וכ' רמב"ן שהיא התמיה שהיו שניהם זקנים, ועד זקנתם לא הצמיחו ולא עשו פרי, ועתה עשו פרי... וכדי להוציא מלב בני אדם שלא האמינו כי מאברהם ילדה שרה, כי שניהם זקנים התעברה אח"כ וילדה בת כדי שיאמינו למפרע כי יצחק מאברהם הוא, ואח"כ מתה הבת, וכל דברי החכמים אמת, וה' בירך את אברהם בכל שהיה לו בן ע"י בת שהיה לו נתברר שיש לו בן, וקראו אותה בכל בגימטריא

