

פרשת השבוע "בהר בחוקתי" (ובו ד' עניינים בביאור הפרשה ופרק "נחשבה")

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

פרק כ"ד "סוכן כפול"



למלך" (פ"ד מהל' מלוה ולוה הל' ג') וביאר את סברת הרשב"א דחלוק דין גזל מריבית, דבריבית ניתן הממון בהסכמת הלוח והרי הוא כמתנה גמורה שניתנה לו אלא שהתורה אסרה זאת וציוותה עליו להחזירה ללוה, ומצוה זו מונחת על המלוה שעשה את העבירה, אבל על הבנים אין את המצוה להחזיר רק משום כבוד אביהם אם עשה תשובה, והאריך שם בעניין יעו"ש.

יש לעיין בדברי הרמב"ם ז"ל שבהל' ג' כתב וז"ל "ואם מת המלוה אין מוציאים מיד הבנים. וכן כתב [בהל' ד'] שהבנים אינם חייבים כלל להחזיר את הריבית. וצ"ע דאם בית דין יורדים לנכסי המלוה הרי שיש עליו שיעבוד נכסים, למה אין מוציאם מיד הבנים, ומאי שנא מגזילה ונזיקין שיש על המחויב שיעבוד נכסים ולפיכך נפרעים מנכסי היתומים?"

וכתב ידדי עוז הגה"ח רבי מנחם מנדל גייגר שליט"א בספרו "תורה ושבת" לתרץ דהרמב"ם והחינוך יסברו שעולם יש שיעבוד נכסים על המלוה, ברם אין השעבוד נכסים נוצר משום שהממון מגיע לתובע כגזילה ונזיקין, דהתם יש לתובע זכות ממון בנכסי הנתבע ושלו הוא תובע בגין זה, לפיכך אף אם מת התובע לא הפסיד זכותו כדי שיושלם הפסדו.

ברם בריבית מה שציוותה התורה את המלוה להשיב את הריבית ללוה אינו משום שזיכתה התורה את הממון הנ"ל ללוה, דהא הממון הגיע אליו בהסכמת הלוח, דאם לא נימא הכי אלא נחשיב את הסכמת הלוח כנעשתה בכפיה (וכאן לא שייכת הסברא "תלויה וזבין" דהסכמה באונס תופסת, שהרי הלוח לא קיבל את התמורה הנכונה לכספו) דלא מרצונו הטוב הציע את הריבית (אמנם לא אחת יש שהלוח עצמו מגיע למלוה ומציע את הריבית מעצמו ואפילו הכי חייבה התורה את המלוה להשיב את הריבית, ברם גם באופן זה אנו תולים שהצעה זו של הלוח הייתה כי מכיר את טבעו של המלוה שאיננו נותן את כספו בלא ריבית, וכיון שהלוח דחוק בממון הקדים להציע למלוה שיטול ריבית, אבל פשיטא שאם היה יכול להשיג הלוח בלא ריבית לא היה נוטל הלואה זו, דאטו בשופטני עסקין שיתן ממונו בחינם, הלכך חשבינן כל נתינת ריבית כנתינה בעל כרחו)

אלא שאם נימא הכי שהממון הנמצא בידי המלוה אינו ממון שלו, א"כ נחשב הדבר כממון גזול, וא"כ אין מקום

א) ביאור חלוקת הרמב"ם והחינוך עם הרשב"א גבי ריבית קצוצה אם נגבית בדין.

איתא בפרשה (פ"י כ"ה פס' ל"ז) "את כספך לא תתן בנשך ובמרבית לא תתן את אכלך"

הזהירה התורה על הריבית על המלוה ועל הלוח ועל כל המסייעים להלוואה. והנה אם נכשל המלוה ונטל ריבית מן הלוח מוצוה התורה להחזיר את הריבית וכתב הרמב"ם (פ"י ד' מהלכות מלוה ולוה הל' ג') וז"ל "אע"פ שהמלוה והלוח עוברין על כל אלו הלוואין, אין לוקין עליו מפני שניתן להשבון, שכל המלוה בריבית אם הייתה ריבית קצוצה שהיא אסורה מן המלוה הרי זו יוצאה בדיינין ומוציאין אותה מן המלוה ומחזירין ללוה. ואם מת המלוה אין מוציאין מיד הדיינים". ובהלכה ד' כתב הרמב"ם "הניח להם אביהם מעות של ריבית אע"פ שהן של ריבית אינם חייבים להחזיר, הניח להם פרה וטלית של ריבית וכל דבר המסוים חייבים להחזיר מפני כבוד אביהן, במה דברים כשעשה תשובה ולא הספיק להחזיר עד שמת, אבל אם לא עשה תשובה, אין חוששין לכבודו ואפילו דבר המסוים אין מחזירים" עכ"ל.

הזינן בדברי הרמב"ם ז"ל שריבית קצוצה מוציאם בדין ובדיינים מידי המלוה. וכן היא שיטת הרב החינוך (מצוה שמי"ג) וז"ל "שיוורדין בי"ד לנכסיו כדרך שיוורדין לנכסיו בגזילו או בנזקין כדעת קצת מפרשים". ברם הרשב"א (בי"מ דף ס"א ע"א) פליג עליהם וסבירי ליה דאין מוציאין בדין ובדיינים אם אין המלוה רוצה לקיים מעצמו את המצווה להשיב את הריבית, דרק מצוה איכא אבל ליכא שיעבוד נכסים. וראיתו מגמ' בי"מ (ריש הגוזל ומאכיל) דאם הניח להם אביהם מעות ריבית אין היתומים צריכים לשלם אם אין הריבית בדבר המסוים, כטלית ופרה וכ"ז משום כבוד אביהם אם עשה תשובה, אבל אם לא עשה תשובה אינם חייבים בכבוד אביהם ואינם מחזירים אפילו בדבר המסוים. ולעומת זה מצינו בגזל שהיתומים חייבים להחזיר הגזל אם הוא מונח אצלם.

הרי לנו שריבית חלוקה מגזילה בה נאמר שיעבוד נכסים ומוציאים בדין ובדיינים אפילו מן היתומים, אבל בריבית המצוה מונחת רק על המלוה עצמו אבל לא על היתומים, ולפיכך לה מ"חי אחך עמך" כדאיתא בגמ' בריש הגוזל ומאכיל דף ק"ב ע"א) יעו"ש ברשב"א והביאו ה"משנה

מוחזק אצלו עולם כדי להורישו לבניו אחריו, ואין התורה באה לומר כאן שיש לו את הכוח להחזיק בו גם לבניו אחריו, אבל אין זו מצוה, דומיא דמטלטלים שלו, דלפיכך השוותה התורה זאת לאחוזה שאינה יוצאת מרשותו גם לאחר מכירה וחוזרת ביובל, כך עבד אינו יוצא מרשותו, אלא שבעוד שאחוזה אפשר למכור ואינו עובר איסור על המכר רק שבמציאות היא לא תצא מרשותו כי תחזור אליו ביובל, אבל עבד ניתן למכור ליהודי ואינו יוצא ביובל ונותר אצל הקונה אותו לעולם. וצ"ב העניין דהשוו את העבד לאחוזה ומאיך שונה הוא מאחוזה, ובגמ' בקידושין למדו דעבד נקנה בחזקה כקרקע כיון שהשווה לקרקע, אבל לא להשוות אותו לחלוטין לקרקע, לפיכך הקדים רש"י לומר, החזיקו בהם לנחלה בלשון ציווי ולא בתורת עצה טובה קמ"ל, דלא לשחררו ולא למוכרו כדי שיהיה לבניו אחריו נכסים ודו"ק.

ומצאתי לי אחי' תנא דמסייע את הספר "אור החמה" (להגה"ק רבי זונדל קרויזר זצוק"ל) וזה לשונו "החזיקו בו לנחלה, אפשר דהמכוון שתחזיקו בהם כדבר העומד לנחלה דוגמת בית ושדה שלא יחזיקו את העבד כדוגמת שכיר שעומד לצאת ממנו כדרך עבד עברי, אלא דלעולם בהם תעבדו ולא כעומד להשתחרר, והיינו דחובה להחזיקם כך, דאם הייתה כוונת הכתוב לומר שהוא רשות הוי ליה למנקט 'והנחלתם' והיה מתפרש דאם מת האב ולא נשתחרר העבד עובר הוא לבנים (ככל נכס שברשות האבא שאם החזיק בו בחייו ולא מכרו הרי הוא עובר לרשות הבנים) אבל לשון והתנחלתם מתבאר דגם עכשיו בחיי האב צריך שיחזיקו לשם עבדות עכ"ל הטהור. ובי"ה שכיוונתי לדבריו.

ברם אם זו הכוונה נמצא שבעצם המילים של והתנחלתם מונח שהתורה מצוה על האדון שיחזיק בו ולא יניחנו מידו ברם בגמ' בגיטין (דף ל"ח ע"ב) דרשין זאת מלעולם בהם תעבדו שמשמעו ציווי לאדון שחייב לעבד בעבד ואינו יכול לשחררו בשום פנים ואופן, ולפי"ז אין הדרש כלל מוהתנחלתם אותם לבניכם. ולפי"ז צ"ב מה כיוון רש"י בדבריו, דמאי נפק"מ מה כתוב בפסוק והרי היא אומרת במפורש דלעולם בהם תעבדו ומה אכפת לך איזה לשון כתיב לגבי והתחזקתם? ואולי להוציא לשון של איסור בלשון עשה אי אפשר להוציא מהמילים והתחזקתם ואילו בלשון לעולם בהם תעבדו מורה יותר לשון ציווי עשה ולפיכך דרש מכאן ר' עקיבא, דמלבד החיוב יש כאן גם איסור עשה. ומכל מקום קשה דלמאי נפק"מ איך נכתוב את הפסוק ברישא, אם בלאו הכי לשון של מצוה מורה ביתר ביאור את האיסור?

תלוי דמסתפינא הוי אמינא, דאלמלי דרשת רש"י הוי אמינא דלעולם בהם תעבדו בא לאפוקי את המשך הפסוק "ובאחיכם בני ישראל איש באחיו לא תרדה בפרך" והרי גם סימן הטעם מחלק בין לעולם לבהם תעבדו, ויש כאן שני חלקים: א) לרשת אחוזה לעולם, כלומר דאין הירושה נפסקת אלא הולך מדור לדור ולא רק הוא אלא גם צאצאיו כמוהו ב) ובהם תעבדו ולא

לחלק בין גזילה לריבית, דבשניהם מחזיק הנתבע בממון שאינו שלו והתורה מצוה אותו להחזיר, וכפי שהתורה שעבדה את נכסי הנתבע להשיב הגזלה לנגזל ומוציאים מידי היתומים, מהאי טעמא גופא היה ליתומים להשיב את הריבית שנטל אביהם. ומדחזינן דאין הדין כן, יש לומר דכל שעבוד נכסים שבריבית הוא מטעם קנס ועונש למלוה שעשה מעשה איסור וציוותה עליו התורה להשיב את הממון שניטל באיסור כדי שיוחזר המצב לקדמותו ולא ישאר רושם של איסור מהעבירה של ריבית.

וס"ל לרמב"ם והחינוך ז"ל דמהאי טעמא אין כאן רק מצוה בעלמא שמוטלת על האבא להשיב את הריבית אלא שלצורך זה יצרה התורה שיעבוד נכסים כמו גזילה וניזקין, אבל לא מהטעם שנאמר בגזילה וניזקין ששם נעשה שעבוד הנכסים כדי להשיב את הנכסים שהופסדו ולכן נוטלים גם מן היררשים. אבל במלוה בריבית נעשה השעבוד רק לתקן את עבירת החוטא ולצורך זה שיעבדו את נכסיו, אבל לא יצרו חלות חיוב על היתומים, לפיכך שפיר מובן מפני מה אין נוטלים מן היתומים כי אין עליהם שום מצוה. ולפיכך אי אפשר ליטול מן הנכסים שירשו הבנים כיון שסיבת השעבוד שהייתה ללוה על המצוה אינה קיימת, דרק את המלוה שעבר על האיסור קנסה התורה כדי שלא יהנה מן הממון האסור ולצורך כך שיעבדה את נכסיו שיטלו מהם את הריבית אם אינה בעין, אבל את היתומים לא שיעבדו דאותם לא קנסו כיון שלא עשו את העבירה ודו"ק היטב.

ברם הרשב"א ודעימיה שהוכיחו מדין היתומים שאין נוטלים מהם דמינה שאין כל שיעבוד נכסים על המלוה ואין מוציאים ממנו ריבית קצוצה בדין ובדיינים, ס"ל דכדי לקנוס את המלוה לא היו צריכים ליצור שיעבוד נכסים אלא שיחזיר את הממון שנטל ואם יש עליו שעבוד ודאי הטעם כדי לזכות את ממון הלוה בחזרה, כמו בגזל וניזקין, דס"ל דהממון ניתן מכוח ההכרח ולא בהסכמה ואין זו מתנה ואם הייתה הסברא הזו נכונה היה הדין צריך להיות גם לאחר מיתה כפי שנאמר בגזל ובניזקין דמאי שנא? ומדלא אמרינן כן שמע מינה שאין כל שיעבוד ולפיכך אף אין מוציאים ממנו בדין ובדיינים ודפח"ח.

ב) האם יש בחצי עבד חצי בן חורין איסור של רדייה בפרך.

איתא בפרשה (פר' כ"ה פס' מ"ו) "והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם לרשת אחוזה לעולם בהם תעבדו ובאחיכם בני ישראל איש באחיו לא תרדה בו בפרך" ופרש"י: החזיקו בהם לנחלה לצורך בניכם אחריכם, ולא יתכן לפרש הנחילום לבניכם שאם כן היה לו לכתוב והנחלתם אותם לבניכם, והתנחלתם כמו והתחזקתם, איש באחיו להביא נשיא בעמיו ומלך במשרתיו שלא לרדות בפרך".

ובפשוטו נראה שרש"י בא להוכיח כי יש מצות עשה שאסור לשחרר עבדו וכך היא המצווה, שיהיה העבד

למצב שאינו יכול לשאת אשה ואסור לו להתבטל אין הוא נחשב שעובר באיסור של לעולם בהם תעבודו. ברם עדיין צ"ע, דהרי רבי אליעזר שחרר את עבדו כדי לקיים מצוה ואיך מותר היה לו לעבור על איסור? ברם בזה יש את התירוץ דעשה דרבים שאני. ומכל מקום צ"ב והלא אין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חברך ומה לי עשה דרבים או עשה דיחיד?

וברשב"א (שבת דף ד' ע"א) ביאר באופן אחר, דכיון שחציו בן חורין אי אפשר לקיים בו את המצוה של לעולם בהם תעבודו משום דאתי צד חירות שבו ומונע שיעשו בו עבודת פרך לפיכך כיון שהמצוה פקעה יכול לשחרר את צד העבדות ששייך לו. ברם כבר תמה עליו בקצוה"ח (סי' קע"א ס"יק א') אמאי אינו מקיים את החלק של "לעולם בהם תעבודו" הרי יום אחד הוא עובד את רבו ובאותו יום הוא מקיים את לעולם בהם תעבודו, וביאר בתוך דבריו דנראה דאף ביום שהוא עובד את רבו אין זה שיעבוד גמור כפי שהיה אם היה חלוט לאדון, דכיון שמעורב עמו החלק של עבדו שהוא צד חירות וזה מעכב בעד האדון שיוכל לעשות בו עבודת פרך. ולמעשה כל חלות שעבודו נחשב שמעשה ידיו משועבדים באותו יום לאדונו ולפיכך אין האדון רשאי להעבידו ביום שלו, כיון שגם באותו יום אינו שלו לחלוטין, ודומה הוא לעבד עברי שאסור לאדון לעבוד בו עבודת פרך, וכיון שצד חירות מפריע בכל יום להשתעבד בו עבודת פרך אין לאדון יכולת לעבוד בו עבודת עבד, א"כ בלאו הכי אין מקוימת המצוה של "לעולם בהם תעבודו" לפיכך אין איסור לאדון לשחררו וע"כ שפיר כופים את האדון לשחרר את העבד כדי שיוכל לקיים את מצוותו.

ומדתיירצו תוס' באופן אחר נראה שתוס' חלוקים על יסוד זה ולדידם האדון ביומו בעלים גמור על העבד, ומצד הדין יכול הוא לשעבדו ביומו כעבד כנעני, ולפיכך התקשו תוס' היאך מותר לאדון לשחררו בשביל שיוכל העבד לקיים את מצוותו, הלא אין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חברך. לפיכך הוצרכו לתרץ שאין האדון אשם במעשה וכל האיסור נאמר רק אם בגין פשיעתו בא החטא ואנו רוצים שלא ישל כשהדביק פתו סמוך לחשיכה שפשע בכך ואין לאחר להיכשל בחטא קל כדי לזכות את חברו.

ברם ב"שיח יצחק" (חגיגה דף ב') אומר דרך אחרת בעניין, דאפילו אם נסבור כדברי הקצוה"ח שיש גם באותו יום שהעבד עובד לרבו חלק בן חורין שבו מכל מקום אין מניעה לעבוד בחלקו, דהרי הוא כבן חורין ואין לדברי התו"כ איסור לעבוד בבן חורין עבודת עבד, כל האיסור הוא רק אם הוא עבד עברי וכפי שביאר הרמב"ם הנ"ל, דרק בעבד עברי שנפשו שפילה בשל המכירה אסור לעבוד בו עבודת פרך, אבל בבן חורין שאין נפשו שפילה מותר לעבוד בו, ואף שאותו חצי עבד אין נפשו שפלה כשל בן חורין גמור שהרי משועבד לאדון באותו יום ולא עושה העבודה מרעות נפשו, מכל מקום אין האיסור של עבד שייך בו כי נפשו אינה שפלה בשל המכירה, דהירידה מבן חורין לעבד מטביעה בו נפש

בבני ישראל להתיר עבודת פרך בעבד, אבל שנצרך את לעולם לבהם תעבודו ונעשה לאו בזה לא הייתי דורש כן אלמלי התחלת הפסוק של והתנחלתם שמורה ציווי על האדון לעשות שעבדו יעבור לבניו ולא יפקיענו מרשותו, אף שבאמת אין מניעה למכור מחמת איזו סיבה שלא תהיה, ובזה הוא מפקיע את בניו מנחלה אמנם באחווה כיון שיש דין יובל הנכסים יחזרו לנחלה בשעת היובל, אבל כל מטלטלי הרי לא יעברו אם ימכור אותם, על זה באה התורה לצוות שלא יעשה שום מעשה שיפקיע אותו ממנו, ואם אמנם אי אפשר להפקיע את המכירה כי בזה הרי יהיה את הקיום של לעולם בהם תעבודו על ידי אחר, אבל מעשה שחרור שמפקיע את רשות האדון לחלוטין והעבד יוצא לחירות זה אתי הפסוק להפקיע, ולפיכך ניתן גם לדרוש את הפסוק לעולם בהם תעבודו כחטיבה אחת כדי ליצור איסור עשה ברור.

והנה בתו"כ איתא "לא תרדה בו בפרך, בו אי אתה רודה בפרך, אבל אתה רודה בבן חורין בפרך" וצ"ע מפני מה מותר לעבוד בבן חורין בפרך? ואם יש היתר בבן חורין, למה אסרה התורה לעבוד בעבד עברי? ובאמת עמד בזה הרמב"ם (בפ"א מה' עבדים ה' ז') "במה דברים אמורים בעבד עברי, מפני שנפשו שפלה במכירה, אבל ישראל שלא נמכר מותר להשתמש בו כעבד שהרי אינו עושה מלאכה זו אלא ברצונו ומדעת עצמו" משמע דכל איסור עבודת פרך היא לחייב אדם לעשות מעשה שנוגד את רצונו ומפני שאינו יכול להתנגד לו עושה זאת ונפשו נשברת מזה שאינו יכול להתנגד וחש בלאו הכי מעצם המכר את נפשו שפילה וזהו עצם האיסור, אבל בן חורין שיכול להתנגד ואינו חייב לעשות, אפילו אם ירצה השני נמצא שמעצמו בא לכך ואין זה נחשב ובאחיכם בני ישראל איש באחיו לא תרדה בו בפרך.

אבל עדיין קשה והרי כתיב "כי לי בני ישראל עבדים" עבדי הם ולא עבדים לעבדים, ואיך מותר לעבוד עם בן ישראל דבר שהוא בבחינת עבדות, ונראה שכל האיסור הוא כשיש ביניהם חוזה שמחייב אבל אם הוא סתם מצווה ויכול לחזור בו אימת שירצה אינו עובר על האיסור. כל שהמציאות היא שבכל רגע יכול לחזור בו מהתחייבותו, אין שום איסור לא מצד העובד ולא מצד המעביד.

אמרינן בגמ' בגיטין (דף מ"א ע"ב) גבי מי שהיה חצי עבד וחצי בן חורין דכופין את רבו לשחררו כיון שאינו יכול לשאת אשה, דבת חורין אינו יכול מצד עבדות שבו, ושפחה אינו יכול לשאת מצד בן חורין שבו, ואינו רשאי להתבטל מפר"ו ד"לא תוהו בראה לשבת יצרה" לפיכך כופין את רבו ומשחררו.

ובתוס' (ד"ה כופין את רבו) תמיהו בזה וז"ל "וא"ת, וכי אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך, דהכי אמר בפ"ק דשבת (דף ד' ע"א) גבי הדביק פת בתנור? וי"ל דדוקא התם אמרינן הכי, משום דפשע שהדביק סמוך לחשיכה, אבל הכא דלא פשע לא יעו"ש. לפי תוס' נראה דכל שאין האשמה באדון שהרי השני הוא זה ששחררו והביאו

והנה מהי השבתת חיה רעה מן הארץ איכא בזה פלוגתא דתנאי בתנ"כ (פ"ר ב' א') והשבתי חיה רעה מן הארץ ר' יהודה אומר מעבירים מן העולם, ר' שמעון אומר משביתן שלא יזוקו. אמר ר' שמעון אימתי שבחו של מקום בזמן שאין מזיקים או שיש מזיקים ואין מזיקים. וכן הוא אומר "מזמור שיר ליום השבת" למשבית מזיקים מן העולם, משביתן שלא יזיקו, וכן הוא אומר, וגר זאב עם כבש וגו', מלמד שתינוק מישראל עתיד להושיט את ידו לתוך גלגל עינו של צפעוני ומוציא מרה מתוך פיו".

הרי לנו שתי שיטות מהי השבתת החיה רעה מן הארץ, דשיטת ר' יהודה דחיה רעה בטלה מן העולם, פירושו שהקב"ה יחדש עולם חדש בו אין מקום למזיקים בעולם, ברם ר' שמעון אומר שהפסוק וגר זאב עם כבש מעיד שלעתיד יהיה זאב, אלא שלא יטרף את הכבש, וזהו המשל, והנמשל יהיה שתינוק יוכל להכניס ידו של צפעוני שהוא נחש מסוכן ביותר ולא יחוש מנשיכתו. והשבח הגדול אליבא דר' שמעון שהקב"ה מותיר את המזיקים בעולם ומכל מקום אין הוא מזיק, בזה ניכרת מידת חסדו של הקב"ה תמיד שרואים שקיימים מזיקים ומכל מקום אין הם מזיקים, משא"כ אם הקב"ה משבית אותם מהעולם החסד ניכר רק בפעם הראשונה אבל אחרי כן כבר אינו ניכר.

ונראה דשיטת התרגום יונתן היא שיטה אמצעית דמחד קאי כר' יהודה דז"ל "ואבטול רשות חיות ברא מן ארעא דישראל". משמע שבארץ ישראל לא יהיו חיות רעות, ומאידך לא קאי כמותו, שהרי בארצות אחרות יהיו מזיקים ואילו לרק יהודה מעבירים לחלוטין מן העולם, ומשמעות הדבר מן הארץ היינו מהעולם ואילו לדעת ר' יונתן מן הארץ הכוונה כפשוטו מארץ ישראל. ומאידך לא קאי כשיטת ר' שמעון, שהרי לר' שמעון הם נמצאים בארץ ישראל רק שיקח מהם את הכוח להזיק.

אולם ראיתי שמפרשים אותו דאזיל לגמרי כשיטת ר' שמעון שהרי כתב ואבטול רשות חיות ברא משמע שלוקח מהם את כוח ההזיק אבל אין זה אומר שמבריחם מארץ ישראל, והיכן הוא נוטל את הרשות שלהם להזיק רק בארץ ישראל אבל בחו"ל הם יזיקו, וזה לכאורה ממש כשיטת ר' שמעון. עוד מצינו מכילתא (פ"ר בא פ"ר י"ב) זאב וטלה ירעו כאחד וגו' (ישעיה פ"ר ס"ח פס' כ"ה) והיכן דיבר? והשבתי חיה רעה מן הארץ, הרי אף היא מפרשת את משמעות הפסוק של והשבתי חיה רעה מן הארץ לא שתיעלם החיה מן העולם אלא שלא יהיה לה כוח להזיק ולפיכך וגר זאב עם כבש.

וכתב הרמב"ן בניאור דעת ר' יהודה דר' יהודה מפרש את הפסוק כפשוטו, שלא יבואו חיות רעות בארצכם כי בהיות השובע וברבות הטובה והיות הערים מלאות אדם לא תבאונה חיות בישוב. (לכאורה משמע שהן תהיינה במדבר ולא שתעבורנה לחלוטין מן העולם). ועל דעת דברי ר' שמעון שאמר משביתן שלא יזיקו, יאמר והשבתי רעת החיות מן הארץ, והוא הנכון כי תהיה ארץ

שפילה אבל אותו עבד מעולם לא זכה בנפש כזו לא מצד העבדות שרגיל בה וצד החרות שבו אינו חש את ההשפלה כבן חורין.

ונראה דהרשב"א מיאן בהאי סברא דהרי סוף סוף יש בו צד חירות שמונעת ממנו לעשות עבודת פרך, וכנראה שסובר דאינו דומה לבן חורין גמור דהלה אינו עובד בכפיה ואילו הוא עובד בכפיה, ואה"נ אסור לבן חורין לעבוד בכפיה כשאינו יכול להתנגד למשעבד, אלא שאין הדבר מצוי בן חורין גמור אבל בחצי עבד הוא שייך.

ובמנחת חינוך (מצוה שמי"ז) תמה על סברת הרשב"א מדוע יש בחציו של עבד וחציו בן חורין איסור עבודת פרך הלא בפועל אינו עבד עברי וכל האיסור נתחדש בעבד עברי ולא בסתם בן חורין? וקושייתו לכאורה מעוגנת בסברא שנתבארה בשיח יצחק.

ובקה"י (גיטין ס"י כ"ז) יישב דברי הרשב"א דמה ששאר אדם בישראל אין בו איסור לא תרדה בו בפרך לפי שאינו עושה אלא מדעת עצמו כפי שמתבאר ברמב"ם וכפי שנתבאר לעיל דאין בן חורין חייב לעשות עבור המצווה כלום, ואם ירצה יכול לומר לו "לא ניחא לי בזה" נמצא שכל רגע שעובד בשבילו הוא למעשה עובד לעצמו וכפי שאם ירצה לעבוד לעצמו מבוקר עד ערב אין בזה את האיסור הנ"ל, כמו כן כשיעשה ברשות המצוה, אבל חציו עבד חציו בן חורין כפי שהתבאר אין יכול לפרוק מעצמו את העול אפילו אם ירצה כיון שמשועבד לאדון עד שיחררו, א"כ מה אכפת לן שאינו עבד עברי מכל מקום גם בן חורין לעצמו אינו, דלא על בן חורין כזה התירה התורה להשתעבד בו, הלכך הרי מבחינה מסוימת הוא כמו עבד עברי ואפילו אם הטעם של נפש שפילה לא שייך בו מכל מקום מציאות של עבד עברי שחייב לעשות כרצון האדון עבודה מפרכת ואינו יכול לחמוק בשל ציוויו של האדון מבחינה זו דומה הוא לעבד עברי אף שבאמת אינו עבד עברי, לפיכך סבר הרשב"א דגם בכה"ג אסור לעבוד בעבד כנעני, לפיכך בטל הציווי של לעולם בהם תעבודו ואין לאדון כל איסור לשחררו.

ומעיר בזה הגאון רבי מיכל זילבר שליט"א דמכל מקום עדיין הדברים דחוקים, כי המיעוט של התורה כהנים מורה שאין כל איסור להעביד בפרך בן חורין ומסתברא דכוונתם אפילו אם יש כוח ביד המעביד לכפותו על כך, רק שבדרך כלל אין כזו מציאות בעולם כי אינו משועבד למעביד, ואילו בחצי עבד חצי בן חורין אפשר לכפותו מכוח שהוא עבד ביומו לאדון, ואם נימא שבבן חורין מצד הדין אין מניעה לעבוד עבודת פרך למה באופן הזה יהיה אסור לשיטת הרשב"א להשתעבד באותו חצי עבד, וצ"ב

ג) מהי השבתת חיה רעה מן הארץ?

איתא בפרשה (פ"ר כ"ו פס' ו') "ונתתי שלום בארץ ושכבתם ואין מחריד והשבתי חיה רעה מן הארץ וחרב לא תעבור בארצכם".

מצינו ברד"ק (ישע"י פרי י"א פס' ו') שכתב כי טבע החיות לא יתחלף ויטרפו ויאכלו בשר כפי שהם עושים עד עתה, אלא שהקב"ה הבטיח את ישראל שהחיות הרעות לא תזקנה בכל ארץ ישראל, והטעם "כי מלאה הארץ דעה את השם" (כדאיתא בישע"ה בפס' ז') וכיון שהם טובים ושומרים את דרך ה' לא תשלוט בהם חיה רעה ואף לא בבהמתם ובכל אשר להם יעו"ש, וזה כדעת ר' שמעון.

נראה מדברי המשך חכמה בביאור דברי ר' שמעון דזה שהחיות הרעות אינן מזיקות אינו רק בגדר שכר על 'אם בחוקותי תלכו' אלא הוא משום דביקותו של האדם בבורא יתברך, דלכך יש לו שכר מעל הטבע ומתנהגים איתו מעל הטבע, ולכן אין החיות מסוגלות להזיקו, אי"כ יש לומר דכל הברכות האמורות בפרשה אינם רק שכר על הליכה בחוקות הקב"ה, אלא משום שהקב"ה נמצא עם כל מי שדבוק בו ונותן לו מטובו אף למעלה מדרך הטבע אשר הוטבע בבריאה, וכל מה שנאמר בברכות הוא רק להראות כי בכל פרט נראה כי הקב"ה נמצא עם הדבוק בו ומטיב לו בכל דבר ודבר.

לפי"ז נוכל להבין את דברי ר' שמעון "אימתי הוא שבחו של מקום בזמן שאין מזיקים, או שיש מזיקים ואין מזיקים?" דכיון דאליבא דר' שמעון כל הנאמר בפרשה מיירי במי שדבוק בה' יתברך ללא שיור לפיכך זוכה הוא שהקב"ה איתו בכל מעשה, ועל כן יקוים בו גם והשבתי חיה רעה מן הארץ, ואין זה משום שכר על מעשיו הטובים אלא הכתוב בא להעיד שהקב"ה נמצא איתו בכל רגע, ואחד מדרכי ההשגחה הפרטית שחופפת את המאמין האמיתי שהקב"ה ימנע את המזיקים שלא יזיקוהו (וכמעשה של רב חנינא בן דוסא עם הערוד) ולפיכך אמר ר' שמעון כי שבחו של הקב"ה הוא יותר אם יש מזיקים ואינם מזיקים מאשר אם יעבירם בפעם אחת מן העולם, ואף שגם אם יעבירם מן העולם יש שבח גדול לבורא, אבל כל זה ניכר רק בעת הראשונה, אבל אחר כך נעשה הדבר טבעו של עולם ולא חשים יותר את הנהגת הבורא המיוחדת. לעומת זאת כאשר הקב"ה מסלק רק כוח המזיקים שלא יזיקו בעת שפוגשים את הנהגת כרצון הבורא יתברך הרי בזה ניכרת יד ה' יתברך בכל עת, בזה רואים את יד ה' שמשגיחה על הבריות שלו בפרטות בכל רגע וזהו מה שאומר הפסוק "והשבתי חיה מן הארץ" שיהיו אמנם מזיקים אבל לא יהיה להם כוח להזיק.

כתב הרמב"ם (ריש פרי י"ב מהל' מלכים) "אל תעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם או שיהיה שם איזה חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נוהג וזה שנאמר בישע"ה, וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ, משל וחידה, ענין הדבר, שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי אומות העולם המשולים כזאב וכנמר וכו' (וכעין זה נמצא בתרגום שם ביומיה דמשיחא דישאל יסגי שלמא בארעא וידור דיבא עם אימרא ונמרא עם גדיא וגו', וברד"ק כתב לפרש דיש מפרשים כי בימות המשיח יתחלפו טבעי החיות ויש מפרשים כי

ישראל בעת קיום המצוות כאשר היה העולם מתחילתו קודם חטאו של אדם הראשון אין חיה ורמש ממית אדם, וכמו שאמרו (ברכות דף ל"ג ע"ב) אין ערוד ממית אלא חטא ממית. וזהו שאמר הכתוב (ישע"ה פרי י"א פס' ח') ושעשע יונק על חור פתן וכן פרה ודוב תרעננה ואריה כבקר יאכל תבן (פס' ז') כי לא הטרף בחיות הרעות רק מנפני חטאו של אדם, כי נגזר עליו להיות טרף לשיניהם והושם הטרף טבע להם גם לטרוף זו את זו כידוע, כי בטרפם האדם פעם אחת יוסיפו להיות רעים יותר וכו' ועל כן אמר הכתוב על ימי הגואל היוצא מגזע ישי שישוב השלום בעולם ויחדל הטרף ורעת כל חיה ורמש כאשר היה בטבעם מתחילה והכוונה הייתה על חזקיה שביקש הקב"ה לעשותו משיח ולא עלתה זכותם לכך ויהיה המעשה על המשיח העתיד לבוא".

ויש לעיין בדברי ר' שמעון שביקש להוכיח שכוונת הפסוק כדבריו, דיהיו מזיקים רק שלא יזיקו ובכך יש הכרה לכוח הבורא יותר משיעבירם מהעולם לחלוטין, נראה דבא הפסוק לומר דענין השבתת המזיקים הוא שבח למקום, ברם צריך להבין, דהלא הפרשה עוסקת בשבח ישראל, שכאשר ישמרו את חוקות התורה כפי שהקב"ה יבקש יהיה זה שכרם, ומה עניינו לשבח המקום?

ולבאר זאת יש להביא את המשך חכמה שמבאר את מחלוקת ר' יהודה ור' שמעון בתו"כ, על פי הגמ' בברכות (דף ל"ה ע"ב) ת"ר ואספת דגנך מה ת"ל? לפי שנאמר לא ימוש ספר התורה הזה מפיד, יכול דברים ככתבם? ת"ל ואספת דגנך, הנהג בהם מנהג דרך ארץ, דברי ר' ישמעאל. ר' שמעון בר יוחאי אומר, אפשר אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה וכו', תורה מה תהא עליה? אלא בזמן שישראל עושים רצונו של מקום, מלאכתם נעשית על ידי אחרים, ובזמן שאין ישראל עושים רצונו של מקום מלאכתם נעשית על יד עצמם שנאמר ואספת דגנך, יעו"ש.

והנה אדם שנוהג עצמו במידת דרך ארץ ונוהג כדברי ר' ישמעאל הרי אינו יוצא מדרך הטבע על כן אם יהיו חיות בארץ ישראל אי אפשר שהחיות לא ישלטו בו שהרי לא עשה מעשה מסירות נפש לתורה שבגיני יתבקש הנס, על כן צריכים להשבית את החיה שלא תהיה כלל בעולם. ונראה לפי זה דר' יהודה אזיל בשיטת ישמעאל, דאדם נוהג במידת דרך ארץ ולפיכך סבר שהחיה תושבת מן העולם. כי אם לא ישביתו אותם מן העולם יזיקו חלילה וחס.

ברם ר' שמעון דסובר שהקב"ה רק משבית את טבעם הרע של המזיקים הולך לשיטתו בגמ' בברכות, דמיירי באדם שעושה רצונו של מקום בשלימות, וכיון שדבוק בקב"ה בלא הפסק, ממילא הוא למעלה מהטבע ואין כוח למזיקים להזיקו (כדניאל בגוב האריות) לכן אומר ר' שמעון שאין צריכים לפרש את הפסוק כשיטת ר' יהודה שמעבירים את המזיקים מן העולם אלא אף אם ישארו המזיקים בעולם לא יזיקו לאיש. וכעין דברי

חידה וצריך לפרש אותה, אלא כך נאמר למשה רבינו דיבור מפורש, והשבתי חיה רעה מן הארץ, וגם נאמר לו במפורש שזה מתפרש על אומות העולם, וכך מעביר זאת משה רבינו לעם ישראל ואין זה סותר למה שנאמר בנבואת משה שאינו דרך משל וחידה כי הנביא עצמו לא ראה את העניין רק דרך משל והיה צריך לפרשו וכל המראה כולו הוא דרך משל וחידה כי אין לזה כל אזכור בכלל, אפילו לא לחיה וכבש שגרים יחד, ואילו משה רבינו יקבל את המראה באופן ברור כשהוא רואה זאב וכבש שגרים יחד, אבל זה לא אומר שמה רבינו אינו יכול לפרש את הנאמר בפסוק המפורש שזה מכוון ליחסי ישראל עם אומות העולם וכך הבין הרמב"ם את העניין דסבר הרמב"ם דלא יהיה שינוי מהותי בעולם.

(והרי תנא גדול יש דמסייע לו, שיטת שמואל (שבת דף ס"ג ע"א) אין בין העולם הזה לימות המשיח, אלא שיעבוד מלכויות בלבד, הרי לנו שמואל שסובר דעולם כמנהגו נוהג, ואיך יסביר שמואל פסוק הנאמר בפרשת בחוקותי "והשבתי חיה רעה מן הארץ" וע"כ כדי ליישב שיטתו נצטרך לומר על זה הדרך, כנרלע"ד סייעתא לדברי משנת חיים).

ברם בעל ה"מרכבת משנה" כתב בדרך אחרת לבאר את השגת הרמב"ם, דיש חילוק מהותי בין דברי הנביאים לדברי תורה, דדברי נביאים ניתן לפרשם בדרך משל וחידה אבל דברי תורה אין לפרש בדרך משל וחידה ולפיכך חייבים לאמץ את דברי הפסוק והשבתי חיה רעה כפשוטם ממש, ולפיכך תפס הרמב"ם את ההשגה דווקא מהפסוק והשבתי חיה רעה מן הארץ, וזו עדות ברורה דיהיה שינוי ממה שהיה עד עתה. מיהו מעיר בעל המרכבת דלא תהיה זו תיובתא מוחלטת לדברי הרמב"ם (ובזה תהיה גם קושיא עצומה לדעת שמואל) דאפשר לפרש את הפסוק כדעת ר' יהודה בתו"כ שהחיות לא יהיו בישוב ולא שישתנה טבעם, ואף שר' יהודה כתב שלא יהיו בעולם, אפשר גם זאת ליישב שהכוונה שלא יהיו במקום ישוב בעולם אלא יהיו במקומות שאין רגל אדם דורכת בהם, כגון יערות בראשית וכו' וכך לא יוכלו שוב החיות להזיק ואומות העולם שוב לא יזיקו וממילא זו גם הכוונה שלא יהיו שיעבוד מלכויות ואיש תחת גפנו ותחת תאנתו.

ואף אם נפרש כדברי הרמב"ם ז"ל דלא כדעת המרכבת המשנה וניתן יהיה לפרש את האמור בתורה כפי שניתן לפרש את דברי הנביאים והכל הוא משל לישראל, עדיין ניתן להבין את השגת הרמב"ם, דכוונתו להשיג על הרמב"ם מדברי ר' שמעון שבתו"כ שאומר שהחיות לא תזקנה יותר לישראל, הרי שיהיו מזיקים בעולם ולא יזיקו לישראל, וזה גופא מעיד על שינוי גמור בבריאה, שיהיו חיות רעות מסתובבות במקום ישוב ומכל מקום לא יזיקו לישראל, וכבר העיד הרמב"ם על שיטת ר' שמעון שהיא הנכונה, כלומר דעת הרמב"ם דהעיקר הוא כדברי ר' שמעון ולא כדברי ר' יהודה. נמצא שדעת ר' שמעון בתו"כ מסייעת את הרמב"ם ז"ל ולא קשיא השגת הרמב"ם על הרמב"ם ז"ל, ומיהו הרמב"ם יסבור

הוא דרך משל שיהיה שלום ולא ירעו איש את רעהו, ונראה שמכוין לשני השיטות, של הרמב"ם והרמב"ם (המובאים כאן)

ובהשגות הרמב"ם ז"ל "אמר אברהם, והלא כתוב בתורה והשבתי חיה מן הארץ". וכתב הרמב"ם על השגת הרמב"ם מהפסוק והשבתי חיה רעה מן הארץ, דאם הרמב"ם מפרש את גר זאב עם כבש בדרך משל אם כן אפשר גם את הפסוק של והשבתי חיה רעה מן הארץ גם כן בדרך משל וחידה, ובמה הגדיל את הקושיא מהפסוק הנ"ל? ומביאים בשם מרן הגרי"ז הלוי זי"ע, ליישב את תמיהת הרמב"ם על השגת הרמב"ם ז"ל על פי דברי הרמב"ם (פ"ז מהל' יסודי התורה הל' ו') "ומה הפרש יש בין נבואת משה לשאר נביאים וכו' כל הנביאים על ידי מלאך לפיכך רואין מה שהן רואין במשל וחידה, משה רבינו לא על ידי מלאך וכו', שאין שם משל וחידה אלא רואה הדבר על בוריו בלא חידה ובלא משל, הוא שהתורה מעידה עליו במראה ולא בחידה, שאינו מתנבא בחידה אלא במראה שרואה הדבר על בוריו" ולפי זה אי אפשר לפרש את הפשט כדברי הרמב"ם דמה שאמר משה רבינו והשבתי חיה רעה מן הארץ שמשמש כמשל שישראל יושבים לבטח בין רשעי העכו"ם שמשולים כזאב ונמר כפי שפירש הרמב"ם דכל זה אפשר לומר בדברי שאר הנביאים שרואים רק במשל וחידה ולפיכך שפיר פירש הרמב"ם את דבריהם כמשל וחידה, ברם השגת הרמב"ם על הרמב"ם, דמה יענה על נבואת משה שאינה בדרך משל וחידה ושם על כורחך צריכים לפרש כפשוטו, שהחיות לא יזיקו את ישראל, ולפיכך תמה הרמב"ם דאיך אפשר להסביר את ימות המשיח כפשוטם לחלוטין והיכן תתקיים נבואת משה? עכ"ל מרן הגרי"ז (משמועה המתייחסת לשמו בש"י לתורה)

וב' משנת חיים "כתב לבאר דברי הרמב"ם דמה שכתב הרמב"ם ביסודי התורה דנבואת משה אינו משל אלא רואה את הדבר על בוריו, הכי כוונתו דהיו מראים למשה באופן ברור ביותר וזה הוא מראה האספקלריה המאירה בשונה לשאר הנביאים, כגון נבואת "וגר זאב עם כבש" הרי שאצל שאר נביאים שראו הכל רק בדרך משל וחידה, אי"כ יש לומר דבאמת הנביא לא ראה לא זאב ולא כבש וגם לא ראה את שניהם שוכנים יחד, מה שכן ראה, משל שמשמעותו דומה לזאב וכבש יחד, ומתוך זה הבין הנביא את העניין שהוא וגר זאב עם כבש, וברוח הקודש שהייתה שורה עליו כיוון להבנת העניין שלא יטעה בזה כלל. אבל משה רבינו שהיה אדון הנביאים היה רואה את הנבואה להדיא, כלומר הוא ראה את הכתוב במפורש, וגר זאב עם כבש על דרך משל אם היה נאמרת לו נבואה זו וביאר הרמב"ם טענתו כלפי הרמב"ם דכאשר נאמר "והשבתי חיה רעה מן הארץ" דלרמב"ם היינו שיהיה שלום בין האומות לישראל, אין הכוונה שמה רבינו ראה שהנבואה מדברת על חיות רעות והוא פירש את העניין לפי העניין שהכוונה לא כפשוטו בחיות רעות אלא שלום בין ישראל לאומות העולם, דזה אינו כן, דמשה רבינו לא נאמר לו בדרך

שמפרשים את הפסוק והשבתי חיה רעה מן הארץ שבאמת ישארו בה מזיקים רק שלא יזיקו, כך מתפרש הפסוק וגר זאב עם כבש, דהיינו הזאב יגור עם הכבש יחדיו ולא יזיקו, וזה לכאורה היפך דברי הרמב"ם, שאינו הולך כלל על החיות שידורו זה עם זה אלא הכל הולך על ישראל שישבו לבטח בין רשעי הגויים ולא יזיקום.

איברא דלפי דברי המשך חכמה שהבאנו לעיל בביאור דברי ר' שמעון בתו"כ, באמת טבע החיות לא ישתנה והם ישארו בטבעם הרע, אלא דבשל מעלת ישראל שדבוקים בהשי"ת לא יוכלו להזיק, א"כ כל זה יהיה שייך רק כלפי ישראל שדבוקים בקב"ה, אבל מי שלא יהיה ישראל ינזק ע"י החיות וגם בהמותיו לא תוכלנה להיות סמוכות לחיות טורפות, א"כ מהו שמביא בתו"כ את הפסוק, וגר זאב עם כבש שמתפרש במקביל ל"והשבתי חיה רעה מן הארץ"?

אלא ע"כ צ"ל דודאי הפסוק מתפרש רק כמשל וחידה, וכבש הכוונה לעם ישראל שטבעם טהור כשל כבש טהור שאינו מזיק לאחרים ומה שגרה עם זאב הכוונה לרשעי אומות העולם, וזה בא להבהיר דגם והשבתי חיה רעה מן הארץ שלא יזיקו אומות העולם לישראל, וגם אם הוא כפשוטו שתינוק יושיט ידו לגלגל צפעוני ואינו מזיקו, מכל מקום טבע החיות לא ישתנה ורק הקב"ה מונע מהם להזיק, ולפיכך פירוש הפסוק של וגר זאב עם כבש מתפרש כהבנת הרמב"ם ז"ל, ומיושבת השגת הראב"ד שפיר, ודו"ק היטב.

(מהרה"ג החו"ב בעל ויברך דוד שליט"א)

ד) עוד בשיטת הבה"ג שמי ששכח לספור יום אחד הפסיד הכל

ידוע שיטת הבה"ג שהובאה בתוס' מגילה ל"א ע"ב ומנחות ס"ו ע"א שמי ששכח לספור ספירת העומר יום אחד שוב אינו סופר בברכה, וכן נפסק בטור וש"ע ס"ו תפ"ט, ובמאמרינו בפ' אחרי מות הארכנו בביאור לשון הבה"ג בזה לפי שני הגירסאות שיש בדבריו, ע"ש. ונראה בס"ד להוכיח שגם רב יהודאי גאון סבירא ליה כשיטת הבה"ג בזה:

דהנה בבה"ג הלכות מנחות כתב: **"מר רב יהודאי גאון הכי אמר: היכא דלא מנה עומר לילה קמא לא מאני בשאר לילותא, מאי טעמא, דבעינא שבע שבתות תמימות וליכא, אבל בשאר לילותא היכא דלא מנה מאורתא מאני ביממא ושפיר דמי"**.

והמתבונן יראה שלכאורה לשונו של רב יהודאי אינו מחוור כלל, שבדין הראשון כתב מה הדין לגבי הספירה בשאר הלילות, וא"כ בדין השני ג"כ היה מתבקש שיכתוב מה הדין לגבי שאר הלילות, אך משום מה שם כתב הבה"ג רק שיכול למנות ביום ולא כתב מאומה לגבי שאר הלילות.

ועוד תמיהה גדולה יש בלשונו, דמהלשון "אבל בשאר לילותא" וכו', משמע שיש כאן דבר והיפוכו, שבליילה

כדעת ר' יהודה בתו"כ דאין הכוונה שיהיה שינוי בעולם בטבעי החיות אלא הקב"ה ישבית אותם מן העולם וזה אינו נחשב שינוי בעולם, דכבר מצינו שהרבה חיות נכחדות מן העולם וישנם זנים רבים בין טורפים שאינם קיימים בעולם, א"כ גם אם תהיה הכחדה מוחלטת בעולם אין זה נחשב שינוי הטבע.

ולפי דברי המשך חכמה הנזכרים לעיל אפשר לישב את השגת הראב"ד על הרמב"ם דגם אם נפרשם אליבא דשיטת ר' שמעון דהיא העיקר (כפי שביארנו לעיל דזו הייתה למעשה השגת הראב"ד) דהקב"ה משביתם שלא יזיקו את יושבי הארץ דיש מזיקים אלא שאין מזיקין, ברם הרמב"ם יפרש את דברי ר' שמעון דהכי כוונתו, דלעולם טבעם של החיות לא ישתנה וגם עתה מי שאינו ראוי להשגחת הקב"ה לא ינצל מפגיעתם הרעה, אבל מעלת ישראל תהיה גדולה כל כך עד שלא יהיה כוח ביד המזיק להזיקם. והדברים מדוקדקים היטב בדברי ר' שמעון "מלמד שתינוק מישראל עתיד להושיט את ידו לתוך גלגל עינו של צפעוני ומוציא מרה מתוך פיו" משמע דרק תינוק מישראל יוכל להושיט את ידו לתוך גלגל עינו של המזיק ואינו מזיקו, אולם תינוק גוי לא יוכל לעשות כן כי הנחש יזיקנו, משמע דרק כלפי ישראל חלה השגחה זאת ולא שטבעו של הנחש השתנה וזה הוא שאמר, וכי מה שבח יש להקב"ה יותר, דהמזיקים ישנם בעולם ואינם מזיקים, ממה שלא יהיו מזיקים כלל (כדברי ר' יהודה) הרי שלדברי ר' שמעון לא ישתנה טבע המזיקים לעתיד לבוא, רק השגחת הקב"ה תהיה ניכרת ביותר.

ברם אם נפרש את דברי ר' שמעון כדעת הראב"ד ז"ל שטבע החיות ישתנה לעתיד לבוא, א"כ מה השבח הגדול שלא יזיקו יותר מאשר מעבירם מן העולם, דכמו שאם היה מעבירם מן העולם היה הדבר ניכר רק בפעם הראשונה והיו רואים את יד ה' שלטת בעולם, אלא שהיו מתרגלים לכך ככל חוקי הטבע שהם ניסים גדולים ומכל מקום אין אנו משגיחים בהם כיון שהורגלנו בעולם (ומן הניסים הגלויים אומר הרמב"ן פרי' בא עלינו ללמוד על הניסים הטבעיים שכולם הם נס ופלא גדול) כמו כן צריכים להתרגל לכך שתינוק מושיט ידו לתוך גלגל עינו של נחש ואינו מזיקו, כי טבעם השתנה שלא יזיקו, ולאחר זמן קצר כבר כולם יורגלו שאין כל חשש לגעת במזיק או טורף כי טבעם השתנה לחלוטין וא"כ לאחר זמן מסוים מה השבח הגדול שיש להקב"ה בדבר יותר מאם היה מעביר את המזיקים מן העולם? אלא ע"כ דהפשט הוא כפי שהרמב"ם לומד שטבעם אינו משתנה והם מזיקים וטורפים, ואם יראו כבש יטרפוהו אלא ע"כ דזה הולך על אומות העולם שלא יזיקו, ואם על חיות אז רק באופן שהמושיט הוא אדם שמור מחטא, אבל כשלא יהיה שמור מהחטא לא ינצל מפגיעת הנחש, ולפיכך נאמר תינוק שהכוונה לתינוק שלא חטא עדיין.

ברם עדיין יש לדקדק מהמשך דברי התו"כ וז"ל "משביתן שלא יזיקו, וכן הוא אומר, וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ, ולכאורה פשטות דברי התו"כ, דכמו

פרק ערבי פסחים בשם מר יהודאי דמאן דלא מני עומר בלילה קמא לא מני בשאר לילותא [פירוש משום דבעינן תמימות אבל בשאר לילותא] היכא דלא מני מאורתא מני מיממא, ורב האי חולק ואומר דאי משום דבעינן תמימות שכח באחד מן הימים נמי חסר המנין, ולפיכך הוא אומר שאם לא ספר בלילה סופר ביום, עכ"ל, ומשמע דרבינו האי נמי לא איירי אלא בשכח בלילה ונזכר ביום אבל היכא דלא נזכר גם ביום אפשר דסבר שלא יברך עוד, אלא שרבינו כתב שדעת רבינו האי כדעת ר"י, ולר"י כיון דתליא טעמא דבכל לילה ולילה מצוה בפני עצמה היא ודאי אפילו אם לא נזכר ביום נמי מברך בשאר לילות, עכ"ל הב"י, ולכאורה צ"ב, למה דקדק הב"י כך רק בדעת רב האי, הא לגבי שאר הלילות גם רב יהודאי כתב כדבריו שאם לא מנה בלילה מונה ביום, וגם על זה היה לב"י לכתוב דאם לא נזכר ביום אפשר דס"ל שלא יברך עוד, ואין לומר דבדעת רב יהודאי היה פשוט לו שימשיך לספור בברכה, דאין שום סיבה להבין כך בדבריו ולא בדברי רב האי, ואמנם היה אפשר לדחוק שהב"י קיצר וכוונתו גם על דברי רב יהודאי, אך יותר נראה דסבר דבכוונת רב יהודאי אין ספק דס"ל שאם לא ספר ביום לא ימשיך לספור, כפי שדקדקנו מדבריו בס"ד, ולכן נסתפק רק בדעת רב האי.

ולפי דברינו ניחא שפיר מה שהקשה רב האי גאון על רב יהודאי בתשובתו שהובאה בריצ"ג הל" חדש וספה"ע, ונדפסה גם בתשוה"ג אסף תרפ"ט עמ' 213, שנשאל שם על שיטת רב יהודאי ורב סעדיה שאם לא ספר בלילה הראשונה שוב אינו יכול לספור, והשיב על זה רב האי: "אנחנא לא חזינא טעמא דמאן דאמר משום לילה הראשון בעינן שבע שבתות וליכא, או מאן דאמר בעינן תמימות וליכא, ואם כן איזו לילה ששכח ולא בירך אפילו חמישית וששית ושביעית וגם של אחריהן כיון שחסר המספר יום אחד לדבריהם בעינן שבעה שבתות ובעינן תמימות וליכא, מה לי ראשונה מה לי שניה ושלישית".

וכן הקשה על רב יהודאי בספר המכריע סי' כ"ט, וז"ל: "ומה שכתב דאי לא מנה בליליא קמא דלא מני בשאר לילותא דבעינן תמימות וליכא אינו נראה לי, דאם כן הוא הדין בשאר הלילות אם שכח ולא מנה באחד מהם שוב לא ימנה שאינן תמימות, אלא ודאי לא אמר רחמנא תמימות אלא שיתחיל מניינה מבערב ולא שיעכבו זה את זה, שכל יום ויום הוא מצוה בפני עצמו. ואם חיסר אחד מהם [ו]לא מנה חיסר מצות אותו היום ולא הפסיד שאר הימים בכך", וכן הקשה השבה"ל הקצר סי' ע"ג בשם רבינו שמחה משפירא.

אמנם לפי מה שנתבאר ניחא שפיר, דאכן רב יהודאי סבר שדין תמימות קיים גם לגבי שאר הימים, וכולם מעכבים זה את זה, [אמנם רס"ג באמת ס"ל דאם שכח בלילה הראשון לא יכול להמשיך לספור אך אם שכח באחד משאר הימים יכול להמשיך לספור, כמ"ש הטור סי' תפ"ט].

הראשון הדין כך אבל בשאר הלילות הדין הוא להיפך, אך צריך להבין היכן יש כאן דבר והיפוכו, הא לכאורה הם שני נושאים שונים, שהרי בדין הראשון כתב מה הדין לגבי הספירה בשאר הלילות, ובדין השני כתב מה הדין לגבי הספירה ביום, ולא כתב מאומה לגבי הספירה בשאר הלילות, ובהכרח צריך לפרש שלגבי שני הדינים אכן יש כאן דבר והיפוכו.

ולכן נראה שגם בדין השני עיקר כוונת רב יהודאי היא להורות את הדין לגבי שאר הלילות, וביאור דבריו הוא כך:

היכא דלא מנה עומר לילה קמא אז אפילו אם מנה ביום מ"מ לא מאני בשאר לילותא, מאי טעמא, דבעינא שבע שבתות תמימות וליכא, כיון שחסר את הלילה הראשון, אבל בשאר לילותא, היכא דלא מנה מאורתא מאני ביממא ושפיר דמי, ואז יוכל להמשיך למנות בשאר הלילות, אבל אם לא ימנה ביום לא יוכל להמשיך למנות בשאר הלילות.

הרי לפנינו דקדוק נפלא ומוכרח מדברי הבה"ג בשם רב יהודאי גאון, דסבירא ליה שאם שכח למנות באחד הימים (גם בלילה וגם ביום) שוב אינו יכול למנות בשאר הלילות, ולכאורה היא ראייה לגירסת התוס' בבה"ג הלכות עצרת, שהרי כאן הבה"ג העתיק בשתיקה את דברי רב יהודאי דסבירא ליה כן, אכן אין זה ראייה, כי ידוע שיש הרבה סתירות בבה"ג, עכ"פ בדעת רב יהודאי גאון מבואר כנ"ל.¹

שוב מצאתי שכן כתב הגאון ר' חיים ברלין זצ"ל בשו"ת נשמת חיים סי' ס"א בדעת רב יהודאי, וז"ל: "דהרי בה"ג שלפנינו (ה' מנחות) כתוב בזה"ל: מר רבי יהודאי גאון הכי אמר היכא דלא מנה עומר לילה קמא לא מני בשאר לילותא, מאי טעמא דבעינן שבע שבתות תמימות וליתא, אבל בשאר לילותא היכא דלא מני מאורתא מני ביממא ושפיר דמי, עכ"ל, הרי דאם לא מני אף ביממא שוב לא מקרי תמימות לרב יהודאי גאון".

וקרוב בעיני שגם מרן הב"י הובין כך בדעת רב יהודאי, דהנה בב"י או"ח סי' תפ"ט כתב: "והר"ן כתב בסוף

¹ ובתשוה"ג אסף תש"ב עמ' 146 הערה 4 העתיק מה שכתב בכת"י אחד: "הכי אמר ריש מתיבתא, היכא דלא מנה עומר דליליא קמא לא מצי למימנא ביממא דבעינן שבע שבתות תמימות וליכא, אבל בשאר לילותא היכא דלא מנה בליליא מנה ביממא ונפיק, והשתא רבנן לא סבירא להו הכי".

ואמנם בנוסח הזה לכאורה יש מקום לומר, שה"אבל בשאר לילותא" מתייחס רק לענין הספירה ביום, שבזה יש כאן דבר והיפוכו, שאם שכח בלילה הראשון לא יספור ביום אבל אם שכח בשאר הלילות יספור ביום, אכן פשוט שאינו כן, כי אם ביום הראשון לא יוכל למנות משום תמימות, ודאי דגם בשאר הימים לא יוכל למנות מסיבה זו, ואם כן למה כתב רק שלא יוכל למנות באותו יום, גדולה מזו הוה ליה לאשמועין, דגם בשאר הימים לא יוכל למנות, ועוד, שעל דין זה בלבד זה לא שייך לכתוב דבעינן "שבע שבתות תמימות וליכא", כי לשיטתו ה"תמימות" מתייחס לכלל הימים, ולא לכל יום בפני עצמו.

אלא על כרחך שגם כאן כוונתו כמו שנתבאר בדברי הבה"ג, וביאור דבריו הוא כך:

היכא דלא מנה עומר דליליא קמא תו לא מצי למימנא ביממא וגם לא בשאר הימים, דבעינן שבע שבתות תמימות וליכא, אבל בשאר לילותא, היכא דלא מנה בליליא מנה ביממא ונפיק, ואז יוכל למנות גם בשאר הלילות, אך אם גם ביום לא ימנה שוב לא יוכל למנות בשאר הלילות.

להרב האב"ד בכל שבת לשלישי וא"כ צריכים לקרות עמו עד התוכחה ולכן מתחילין בתוכחה אבל מוטב שהרב ימחול על כבודו ויעלה לרביעי באותו שבת או יתחילו למפרע ג"פ".

וכונתו למה שכתב בשו"ת צמח צדק (הקדמון) סי' נ"ו:

"ואת אשר כתב מכ"ת שלא נראה לו נכון מה שקורין לשלישי בפרשת בחוקותי עד קוממיות, ומתחילין אח"כ לקרות בפרשת קללות, דאיתא פרק בני העיר כשהוא מתחיל מתחיל בפסוק שלפניה וכו'. הנה כבר הרגשתי בזה וגם הרבה לומדים הרגישו בזה, ולא רציתי לבטל המנהג, כי מצאתי להם ישוב מה שנראה לי נכון, ותחלה אני אומר מאין יצא המנהג הזה. כי הנה המנהג הזה נשתרבב לפי דעתי הקלושה מחמת שקורין לשלישי בכל שבתות השנה לרב התופס ישיבה... לכך קבעו להם מנהג לקרות לשלישי לרב התופס ישיבה עד קוממיות ולמי שירצה קורין בפרשת קללות מן ואם לא תשמעו וגו'.

והא דקשיא דזהו נגד התלמוד סוף פרק בני העיר דקאמר התם כשהוא מתחיל מתחיל בפסוק שלפניה וכו', נראה לי דלאו מילתא הוא, דמה שהוא מתחיל ואם לא תשמעו וגו' לא מיקרי מתחיל בקללות, כיון שבפסוק זה עצמו לא נזכר קללה, ולא מיקרי התחלה בקללה אלא מפסוק אף אני אעשה זאת לכם וגו' ואילך, והא דקאמר התם בגמרא אלא היכי עביד תנא כשהיא מתחיל מתחיל בפסוק שלפניה וכו', לא קאי אקללות שבתורת כהנים כדמשמע לכאורה, אלא קאי אכל פרשה שבתורה שהן מדברים בפורענות. ואריש לקיש קאי, דאמר טעם שאין מפסיקין בקללות לפי שאין אומרים ברכה על הפורענות, עליה פריך אלא היכי עביד כשהוא קורא בפרשת פורענות שבכל התורה כגון פרשת מרגלים ופרשת קברות התאווה ומתאוננים וכיוצא באלו, וקאמר כשהוא מתחיל מתחיל בפסוק שלפניהם".

אמנם פירושו הוא דוחק גדול כמובן, וכמ"ש המג"א, והוא נגד פשטות הסוגיא, ונגד פי' הרמב"ם והטור והשו"ע, וכן מוכח בתוס' שם ד"ה מתחיל כמ"ש הצמח צדק עצמו בהמשך דבריו, וגם ההשערה שכתב שהמנהג בא מחמת שרצו לתת לרב שלישי בלי הקללות, תמוה מאוד לחשוד בקהילות קדושות שמטעם זה יעברו על דין פשוט בגמרא ובכל הפוסקים באין מוחה ומערער.

ובאליה רבה שם תירץ דהא דאמרינן "מתחיל בפסוק שלפניהם" היינו שמתחיל ב"ואם לא תשמעו לי", כי הקללות מתחילות רק מהפסוק "ואם בחקתי תמאסו" כמו שהוכיח מב"ב פ"ח ע"ב, ע"ש, אך הוא דוחק גדול, דמאי סלקא דעתך שיתחילו מ"ואם בחוקתי תמאסו" הא פשיטא שיש להתחיל מתחילת הענין, ועוד, דאם יתחילו מ"ואם בחוקתי תמאסו" אם כן

אכן, יש מקום לבעל דין לטעון נגד דברינו, דמקושייתם של רב האי והרי"ד מוכח שהיה פשוט להם שרב יהודאי מודה שאם שכח לספור באחת משאר הלילות יכול להמשיך לספור, ודלא כמו שביארנו בדבריו.

אכן זהו כלל גדול שא"א להוכיח את הפירוש בדברי חכם אחד מתוך דברי הבר פלוגתא שלו, כי הבר פלוגתא בא לומר את דעת עצמו, ולא טרח לתרץ את דברי הבר פלוגתא שלו, ובהרבה מאוד מקומות באחרונים כתבו לפרש בדברי אחד הראשונים דלא כמו שהבין הבר פלוגתא שלו בדבריו, וגם הגמרא כמה פעמים מפרשת דברי תנא אחד דלא כמו שהבין הבר פלוגתא שלו את דבריו, (כגון בברכות ב' סע"ב: "אמר מר אמר ליה רבי יהודה והלא כהנים מבעוד יום הם טובלים שפיר קאמר ליה רבי יהודה לרבי מאיר ורבי מאיר הכי קאמר ליה מי סברת דאנא אבין השמשות דידך קא אמינא אנא אבין השמשות דרבי יוסי קא אמינא").

ומה גם שלגבי מה שכתבו כאן לא היה להם נפק"מ אם כונתו היא כמו שביארנו או לא, שהרי גם אם היה רב יהודאי אומר בהדיא דהוא הדין בשאר הימים היו רב האי והרי"ד חולקים עליו, כך שלא היתה להם סיבה לדקדק כ"כ האם הוא סובר כך או לא.

וגם אפשר שכיון שהיה פשוט להם שאינו כן, לא רצו לפרש כך את דבריו, אך כיון שראינו שיש ראשונים הסוברים כן, כמו התוס' במגילה והא"ז, ממילא אין לנו כל סיבה שלא לפרש כך גם את דברי רב יהודאי.

(ה) קריאת פרשת קללות ללא פסוק שלפניהם

כידוע בפרשת בחוקתי נמצאת 'פרשת הקללות', ומדינא דגמרא אין להתחיל לקרוא מיד בקללות אלא יש להתחיל בפסוק שלפניהם ולסיים בפסוק שלאחריהם, אמנם המנהג הקדמון בקהילות האשכנזים לא היה כך, כדלהלן, ונשתדל לברר את הענין בס"ד:

אמרינן במגילה ל"א ע"ב: "ואין מפסיקין בקללות... אלא היכי עביד, תנא, כשהוא מתחיל מתחיל בפסוק שלפניהם וכשהוא מסיים מסיים בפסוק שלאחריהן", וכן פסק הרמב"ם פי"ג מתפילה ה"ז: "קללות שבתורת כהנים אין מפסיקין בהן אלא אחד קורא אותן מתחיל בפסוק שלפניהם ומסיים בפסוק של אחריהם", וכן פסקו הטור והשו"ע או"ח סי' תכ"ח ס"ו: "קללות שבתורת כהנים אין מפסיקין בהם אלא אחד קורא כולם, ומתחילין בפסוקים שלפניהם ומסיים בפסוקים שלאחריהם".

אמנם במגן אברהם שם ס"ק ח' כתב: "ובספר צמח צדק סי' נ"ו נדחק ליישב מנהגו שמתחילין בקללות שבת"כ ואין מתחילים בפסוק שלפניהם, ומ"מ נ"ל דיתחיל ג"פ שלפניהם, והמנהג נתפשט מפני שקורין

אמנם עדיין צ"ע, דהא גם בירושלמי שם אמרו "זה שהוא עומד לקרות בתורה צריך שיהא פותח בדבר טוב וחותר בדבר טוב", וא"כ איך אפשר להתחיל ב"ואם לא תשמעו לי", (והעלי תמר שם כתב דכיון שלא נזכר בפסוק זה קללה אין זה נחשב פותח בדבר רע, אך דבריו צ"ע, דמ"מ ודאי דאין זה נחשב "פותח בדבר טוב"), וצ"ל דדוקא היכא שאפשר צריך לפתוח ולסיים בדבר טוב, (ולכן אסור להפסיק באמצע הקללות, כיון שיכול לסיים בסוף הפרשה שנגמרת בדבר טוב, ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים ולא געלתים וגו') אך היכא דאי אפשר לית לן בה, וכאן אי אפשר להתחיל בדבר טוב כיון שצריך לברך דוקא לפני הקללות.

ורגע אדבר בענין המנהג שהיה בכמה וכמה קהילות עד הדורות האחרונים שקראו את פרשת הקללות ללא ברכה לפני ולאחריה, והרבה אחרונים דחו מנהג זה בתוקף, ולענ"ד יש מקום לדון להליץ על מנהג זה, שהרי מדינא דמתני' רק הפותח מברך לפני ולאחריה, וממה שתקנו אח"כ שכל עולה מברך הוא גזירה משום הנכנסין ומשום היוצאין, שלא יטעו לומר שאפשר לקרוא בלי ברכה לפני או לאחריה, אך כאן הדבר ידוע לכל שמה שלא בירכו לפני הוא משום שיראים לעלות לפסוקי התוכחה, ואמנם לפי הירושלמי והמסכת סופרים גם לפי דינא דמתני' צריך לברך על פרשת הקללות, אך לפי דברינו הבבלי לא ס"ל כן, וקהילות אלו נהגו כהבבלי, אמנם לכאן גם בבבלי מוכח דצריך לברך לאחריה, דהא אמרינן דאין מפסיקין בקללות לפי שאין אומרים ברכה על הפורענות, והקשו האחרונים דהא בזמן המשנה לא בירכו על כל עליה, ותירצו הרבה אחרונים ע"פ הירושלמי דגם בזמן המשנה היה צריך לברך על הקללות, (ויש עוד תירוצים אך לכאן זהו התירוץ המחזור), אמנם י"ל דריש לקיש היה בארץ ישראל וסבר כשיטת הירושלמי, והבבלי לא ס"ל הכי, ומה שהובאו דבריו בבבלי הוא משום דנפק"מ להאידינא שמברכים על כל עליה.

וכל זה כתבתי רק לביורא דמילתא ולא למעשה.

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

(ו) אונאת ממון ותשלומי נזיקין – איסור או ממון

א. בפרשת השבוע מזהירה התורה (ויקרא כה, יד) וְכִי תִמְכְּרוּ מִמְכָּר לְעַמִּיתְךָ אוּ קָנָה מִיַּד עַמִּיתְךָ אֶל תֹּנוּ אִישׁ אֶת אָחִיו.

וכתב בספר החינוך (מצוה שלז): "שלא להונות אחד מישראל בין זכר בין נקבה במקח ובממכר,

בקריאה שלפניה קראו מפרשה זו רק פסוק אחד, והרי אסור להתחיל פרשה פחות מג' פסוקים, ולכן המחזור הוא דלפי דינא דגמרא דילן ודאי צריך לקרוא ג' פסוקים מהפרשה שלפני הקללות, וכמ"ש התוס' שם.

אמנם הנה איתא בירושלמי מגילה פ"ג ה"ז ובמסכת סופרים פ"ב: "לוי בר פסטי שאל לרב הונא אילין ארוייה מהו דיקרינון חד ויברך לפני ולאחריה, א"ל אין לך טעון ברכה לפני ולאחרי אלא קללות שבתורת כהנים וקללות שבמשנה תורה, ר' יונתן ספרא דגופתא נחית להכא, חמא לר' אבונא ספרא קרא שירת הבאר ויברך לפני ולאחריה, אמר ליה ועבדין כן, אמר ליה ועד כדון את לזו צריך, כל השירות טעונות ברכה לפני ולאחריה, איתשאלת לר' סימון, אמר לון בשם ר' יהושע בן לוי, אין לך טעון ברכה לפני ולאחרי אלא שירת הים ועשרת הדברות וקללות שבתורת כהנים ושבמשנה תורה, אמר ר' אבהו אני לא שמעתי, אלא נראין הדברים בעשרת הדברות, ר' יוסי ב"ר אבון בשם רבי, תומנתי פסוקייה אחרייה דמשנה תורה טעונין ברכה לפני ולאחריה".

וביאור הדברים הוא, שבזמנם נהגו כדן המשנה שרק העולה לתורה ראשון בירך ברכה שלפניה והאחרון בירך ברכה שלאחריה (עי' מגילה כ"א ע"ב), אך מ"מ על פרשת הקללות ועוד פרשיות מסויימות בירכו לפני ולאחריה גם אם היו באמצע הקריאה, הרי לנו שלשיטת הירושלמי והמסכת סופרים יש הלכה שיברכו ברכות מיוחדות על קריאת הקללות בפני עצמה, וא"כ לשיטת הירושלמי ודאי אין להוסיף פסוק לפניהם, דא"כ לא תהיה הברכה מיוחדת על קריאת הקללות, ופשיטא דזהו המקור למנהג אשכנז, וכידוע שהרבה ממנהגי אשכנז מקורם טהור במנהג ארץ ישראל הקדמון.

ואף דבכל הענינים קיי"ל כהבבלי נגד הירושלמי, בענינים שהם מנהג בעלמא סברו הקדמונים שאפשר להמשיך לנהוג כשיטת הירושלמי.

ונתעוררתי לזה מדברי הספר עלי תמר על הירושלמי שם, אמנם בדברינו נתבאר הענין יותר בס"ד הדק היטב.

ואף שהגמרא כתבה את הדין הזה בשם ברייתא, אפשר שבני א"י קיבלו שיש תנאים החולקים על הברייתא והלכה כמותם, או דסבירא להו דהך ברייתא משבשתא היא, דהא אמרינן בכמה דוכתי כל מתניתא דלא מיתניא בי רב חייא ור' אושעיא לא תותבו מינה בי מדרשא, וכתב באגרת רב שרירא גאון ש"תנו רבנן" הוא מהברייתות של ר' חייא ור' אושעיא ו"תניא" הוא משאר ברייתות, והכא הא לא אמרינן תנו רבנן אלא "תנא", ועל כן אי אפשר להקשות על הירושלמי מהך ברייתא.

פוסקים כרב או כשמואל [ויעויין בחידושי הגר"ח (סטנסיל רלב) שכתב כעין גדר ממוצע].

ב. ומצינו כעין מחלוקת זו בדיני אונאה, גם בדיני תשלום נזיקין. דאיתא בגמרא (בבא קמא ו, ב): "תנו רבנן מיטב שדהו ומיטב כרמו של ניזק, דברי רבי שדהו של ניזק ומיטב כרמו של ניזק, דברי רבי ישמעאל; ר' עקיבא אומר לא בא הכתוב אלא לגבות לנזקין מן העידית, וק"ו להקדש. ור' ישמעאל, אכל שמינה משלם שמינה, אכל כחושה משלם שמינה? אמר רב אידי בר אבין הכא במאי עסקינן כגון שאכל ערוגה בין הערוגות, ולא ידעינן אי כחושה אכל אי שמינה אכל, דמשלם שמינה. אמר רבא ומה אילו ידעינן דכחושה אכל - לא משלם אלא כחושה, השתא דלא ידעינן אי כחושה אכל אי שמינה אכל - משלם שמינה? המוציא מחבירו עליו הראיה".

ודברי רב אידי בר אבין צריכים ביאור, מהיכי תיתי שנחייב את המזיק מכח ספק לשלם ערוגה שמינה. ובהגהות מלא הרועים שם כתב שכיון שרוב הערוגות הם שמנות, על כן מחייבים את המזיק לשלם כפי רוב הערוגות. והוסיף שאף על פי שדעת שמואל (ב"ק מו, ב) שאין הולכים בממון אחר הרוב, הכא שהוא רוב הנמצא לפנינו [רובא דאיתא קמן], הולכים בו אחר הרוב, וכמבואר בתרומת הדשן (סי' שיד). ויש להעיר על דבריו שלכאורה הכא נחשב הדבר כקבוע [ויעויין במרומי שדה שכתב לתרץ כעין זה, ודחה את התירוץ].

והיה אפשר ליישב על פי דברי המהרי"ל דיסקין זצ"ל (פסקים מב ס"ק טו בהגה) שכתב "דוגמא לדבר מהא דמחייבין לרב בבור אף דלדידה (נ, ב) אי הו' ידעינן דחבטה אזיקתיה הו' פטרינן ליה דקרקע עולם אזיקתיה - ועל כרחק ס"ל דיותר

שנאמר (ויקרא כה, יד) וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך אל תונו איש את אחיו. ואמרו זיכרונם לברכה בספרא, אל תונו איש את אחיו, זו אונאת ממון".

והנה נחלקו הראשונים בשורש דין אונאה, אם הוא איסור שממנו נגזרים דיני הממונות, או שהוא דין ממוני, וכשם שיש פרשת גזלה, גניבה, עושק, ודיני נזיקין, כך התחדש בתורה דין אונאה.

מקור הדיון מופיע בראשונים בפרק הזהב. בגמרא שם (נא, א) מביאה הגמרא מחלוקת בין רב לשמואל: "איתמר האומר לחבירו על מנת שאין לך עלי אונאה. רב אמר יש לו עליו אונאה. ושמואל אמר אין לו עליו אונאה".

ובתוספות (שם ע"ב ד"ה בד"א) כתוב כך: "רבינו חננאל פסק דהלכתא כרב באיסורי. תימה דהא לא פליגי אם מותר לעשות כן, אלא פליגי אם חייב להחזיר האונאה, והלכה כשמואל בדיני".

ובחידושי הר"ן (שם ד"ה הלכך) הובאה מחלוקת זו בפירוט יותר: "הילכך לענין פסק הלכה קי"ל כר"י וכשמואל דקאי כותיה דקי"ל כשמואל בדיני הילכך ע"מ שאין לך עלי אונאה אי מפרש הוא דאמר יודע אני וכו' אין לו עליו אונאה אבל בסתם יש לו עליו אונאה וה"מ בע"מ שאין לך עלי אונאה אבל ע"מ שאין בו בין בסתם בין במפרש יש לו אונאה וכדמפרשא ליה לרב ענן משמיה דמר שמואל וכן פוסק הר"ף ז"ל וכ"כ הרמב"ם ז"ל בפרק י"ג מהלכות (אבידה) [מכירה] וזה שלא כדברי הראב"ד ז"ל שכתב דכיון שעיקר מחלוקתם באונאה הוא ה"ל פלוגתא דאיסורא וקי"ל כרב באיסורי".

נמצינו למדים שמחלוקת הראשונים בשורש דין אונאה, משליכה על פסיקת ההלכה, האם

דתניא, ר' יהודה בן אגרא אומר משום רבי מאיר ספק לקט לקט, ספק שכחה שכחה, ספק פאה פאה, אמר לו אל תשנה אותה אלא בלשון בן תדל, והא טעמא קאמר, דאמר ר"ש בן לקיש מאי דכתיב עני ורש הצדיקו, מאי הצדיקו, אילימא בדינים והא כתיב ודל לא תהדר בריבו, אלא צדק משלך ותן לו".

כלומר שאף על פי שבמקרה של ספק, הכלל הוא המוציא מחברו עליו הראיה, במתנות עניים צריך הבעל הבית ליתן להם מספק, כיון שכתוב בפסוק עני ורש הצדיקו. ונחלקו הראשונים בביאור כלל זה.

הר"ן (נדרים ז, א ד"ה ולענין) כתב: "אבל במאי דקאמר דקיימא לן נמי דכל תיקו דאיסורא לחומרא ונראה שהסכים גם כן לזה הרשב"א ז"ל ותמהני עליהן שהרי סוגיא מפורשת היא בסוף פרק הזרוע והלחיים (חולין דף קלד, א) שספק ממון עניים הרי הוא ספק ממון דאזלינן ביה לקולא לנתבע מדמקשינן התם אמתני' דגר שנתגייר והיה לו פרה נשחטת וכו' תנן ספק ממון פטור אלמא ספיקא לקולא ורמינהו חורי נמלים שבתוך הקמה וכו', ואיצטריך לשנויי הכא פרה בחזקת פטורא קיימא קמה בחזקת חיוב קיימא אלמא טעמא דבחזקת חיוב קיימא הא לאו הכי ספק פטור ואם איתא דספק ממון עניים הוה ליה ספיקא דאיסורא למה לי לשנויי הכי".

העולה מדבריו שנחלקו הראשונים מהו גדר הדין בספק מתנות עניים. הרשב"א ביאר שדברי הגמרא מייסדים כלל בהלכות צדקה, ולפיו כיון ששורש החיוב ליתן צדקה ההוא מדין מצוה, אין דנים בחיוב זה כחיוב ממוני, אלא כדין מצוה, ואילו הר"ן עצמו חולק על כלל זה, ומבאר שטעם הדין הוא כיון שיש חזקת חיוב.

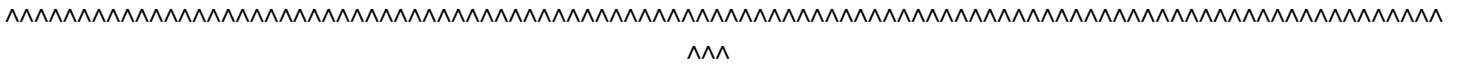
מצוי הוא ליזוק מהבלא ומפקינן ממונא בהכי - אמת שיש לומר דרב לטעמיה (מו, א) דס"ל דהולכין בממון אחר הרוב. או לפי דכללא הוא בדיני ממונות דכל מאן דפשע בתר דידיה אזלינן לחייבו כדקיי"ל (ב"מ מב, א) גבי תחילתו בפשיעה וסופו באונס".

ומבואר מדבריו חידוש גדול לדינא שכל שהיה מעשה פשיעה הולכים בתר רובא, ואם כן הכי נמי אפשר לומר שזהו דעת ר' אידי הכא.

ובדברות משה (גיטין הערות על פ"ה הערה ג, עמ' תקפג) תירץ שר' אידי סבר שבמזיק יש דין לתקן את האיסור שעשה שהזיק את ממון חברו, ועל כן נחשב הדבר כספק איסור ומחמירים. ורבא סבר שכיון שתיקון האיסור מתבצע ע"י תשלומין, נחשב הספק כספק ממוני.

העולה מדבריו שאף בדין מזיק יש מחלוקת בגמרא, מהו שורש החיוב, האם הוא חיוב ממוני שכלפיו נאמר הדין המוציא מחברו עליו הראיה, או שזהו דין תיקון איסור, שכלפיו נאמר הדין שצריך להחמיר, ולצאת מידי ספק [ואין זה ענין לדברי האחרונים שדנו מפני מה לא אומרים בכל ספק ממון, שצריך להחמיר מצד האיסור שבדבר, שכן כאן הנידון הוא האם עיקר הענין הוא איסור או ממונות.

ג. ומצינו נידון זה לגבי מתנות עניים. בגמרא (חולין קלד, א) איתא: "רמי ליה רבי שמעון בן לקיש לר' יוחנן, תנן ספק פטור אלמא ספיקא לקולא, ורמינהו חורי הנמלים שבתוך הקמה הרי אלו של בעל הבית, ושלאחר הקוצרים, העליונים לעניים, והתחתונים של בעל הבית, רבי מאיר אומר הכל לעניים, שספק לקט לקט. אמר ליה אל תקניטני, שבלשון יחיד אני שונה אותה,



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

בס"ד נחשבה בהר תש"פ

וַנְתַּנְּהָ הָאָרֶץ פְּרִיָּה וְאֶכְלְתֶם לְשִׁבְעַת וַיְשַׁבְתֶּם לְכֶמֶח עָלֶיהָ: וְכִי תֹאמְרוּ מַה נֹּאכֵל בַּשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת הֵן לֹא נִזְרַע וְלֹא נִאָּסַף אֶת תְּבוּאָתֵינוּ: וַצְּוִיתִי אֶת בְּרַכְתִּי לָכֶם בַּשָּׁנָה הַשְּׁשִׁית וְעָשִׂיתָ אֶת הַתְּבוּאָה לְשָׁלֹשׁ הַשָּׁנִים: הַתּוֹרָה מְבַטְיָחָ לָנוּ בִּרְכָה עֹבֵר שְׁמִירַת מְצוֹת הַשְּׁמִיטָה שֶׁהָאָרֶץ תַּעֲשֶׂה תְּבוּאָה כַּמּוּדָה מְסַפְקָת לְשִׁלּוֹשׁ שָׁנִים, וְעַי רַמְבַּ"ן שֶׁם.

אמנם צריך להבין מדוע הברכה ניתנת לנו רק אם נאמר מה נאכל בשנה השביעית, הלא עם ישראל עושים רצונו של מקום, ויש להם לקבל הברכה בלי לשאול מה נאכל בשנה השביעית?

בספורנו מובא באופן נפלא, והוא כותב, שאם עם ישראל לא היו שואלים מה נאכל, אזי היו זוכים לנס גדול יותר ומיוחד יותר, שהפירות היו רבי המזון, כלומר הפירות היו איכותיים יותר ומזינים יותר, ולכן באותה כמות של תבואה היה להם מספיק מזון לשלוש השנים, בלי ציווי של ברכה מיוחדת על תוספת הכמות, וכמו שמצינו במון, שלקטו עומר לגולגולת מספר נפשותיכם, שהיה מספיק לגדול כמו לקטן כאמרם ז"ל אוכל קמעא ומתברך במעיו (תו"כ פ' בחוקותי) ויספיקו פירות הששית גם לשביעית. וכי תאמרו מה נאכל. וכאשר יסופק זה אצלכם ולא תבטחו שיהיה המעט מספיק באיכותו. אז הקדוש ברוך הוא יצוה את הברכה ועשת את התבואה לשלוש שנים, באופן שתשבע העין מראות ותראו שיספיק הכמות. כלומר שאם עם ישראל ישאלו מה נאכל, ולא יהיו מסוגלים להאמין בברכה שבאותה כמות יכולים להתפרנס שלוש שנים, אזי כביכול הקדוש ברוך הוא יהיה חייב לצוות ברכה על הכמות.

והנה למדנו מדבריו שאם עם ישראל זוכה הרי הוא מקבל את הברכה באיכות, ואם הוא אינו ראוי כל כך, אזי הברכה היא בכמות. וכמה הלכות גדולות שנינו כאן.

ומכאן עלינו ללמוד, שיש לחפש להעלות את רמת האיכות בכל עבודת השם שלנו. וכבר כתב החסיד בעל **חובות הלבבות** שער יהוד המעשה פרק ו' **כי המעט הזך הוא רב והרב בלתי זך הוא מעט, ואין בו תועלת.**

והנה עכשיו אנו נמצאים בתנאים ובמצבים שלא נוכל להתפלל וללמוד ברוב עמ, ונשאלת השאלה שרבים שואלים, מה השם שואל מאתנו לעת כזאת, וכי חס שלום הקב"ה כביכול אינו חפץ בתורתנו ובתפילתינו? אולם הוא אשר דיברנו, **כי המעט הזך הוא רב.** וכבר אמרו רחמנא ליבא בעי. והקדוש ברוך מצפה מאתנו למעט – אבל זך – איכות שהיא חשובה מהכמות. והרי כך שנינו אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכווין לבו לשמים. איכות שהיא חשובה מהכמות.

והנה רבי שמעון בר יוחאי זכה לכל מה שזכה בדווקא במערה בשעסק בתורה עם בנו רבי אלעזר בבדידות, (שקורין היום, בידוד), מתוך יסורין נוראים, עד שהותנו רבי פנחס בן יאיר אמר לו, אוי לי שראיתוך בכך, ואילו רשבי השיב לו, אשריך שראיתני בכך שאלמלא ראיתני בכך לא מצאת בי כך, דמעיקרא כי הוה מקשי רבי שמעון בן יוחאי קושיא הוה מפרק ליה רבי פנחס בן יאיר תריסר פירוקי לטוף כי הוה מקשי רבי פנחס בן יאיר קושיא הוה מפרק ליה רבי שמעון בן יוחאי עשרין וארבעה פירוקי. שבת דף לג ע"ב.

וכמה הילכתי גברותא יש לנו ללמוד מזה. והנה בגמ' שבת הנ"ל לא מוזכר כלל מה שלמד ספר הזוהר עם אליהו הנביא, ומכחו זכה כלל ישראל לכל חכמת הקבלה, כמו שידוע וכתבו זאת חכמי הקבלה, כמפורסם בשער בת רבים, אולם בגמ' שלנו (וכמו שכתב רש"י על התורה, בש"ס בבלי שלנו) מבוארת ומוזכרת רק גדולתו הנפלאה של רבי שמעון בר יוחאי לתרץ עשרים וארבעה תירוצים על קושיותיו של רבי פנחס בן יאיר, ומשמע דאין זה צריך להיות בנסתר, כי אם בנגלה, והיינו ראייה גדולה מכאן, שאם נתחזק במצבינו ונשקע בלימוד התורה עד שתהיה תורת השם אומנותינו בעולם הזה, אזי נזכה לאושר גדול ולתרץ הרבה קושיות נפלאות, שבשבילם כדאית כל ההשקעה וההקרבה... וכדאי הוא רבי שמעון לסמוך עליו בשעת הדחק. דייקא!!!

בס"ד נחשבה בחוקותי תשע"ח

יראת השם היא אוצרו – סגולה לזכרון

אם בְּחֻקְתִּי תִּלְכוּ וְאֶת מִצְוֹתַי תִּשְׁמְרוּ וְעָשִׂיתֶם אֹתָם. וברש"י, אם בחקתי תלכו שתהיו עמלים בתורה.

כידוע בעל האור החיים פירש פסוק זה בארבעים ושניים אופנים שונים... ובאופן הראשון הקשה מדוע התורה קראה את עמל התורה חוקה, ותירץ שהוא מפני שיש מצוה אפילו ללמוד דברים שכבר למדם פעמיים וגו' והם ידועים אצלו, ובכל זאת חייב ללמוד, כי הפץ ה' בעסק התורה חוקה חקק, והיינו שהמצוה ללמוד תורה היא כמו חק בלא טעם, שהרי אפילו כאשר יודע היטב ישנה המצוה ללמוד. ועוד חידוש גדול הביא בשם המדרש רבה קהלת, כי כדי שילמוד האדם תורה בחשק תמיד גזרה חכמתו יתברך שיהיה האדם לומד ושוכח.

וזה לשון המדרש רבה קהלת פרשה א' פסקה ל"ב, רבנן דתמן בשם ר' יצחק דהכא ורבי טוביה בש"ר יצחק לטובתו אדם למד תורה ושוכח שאילו היה אדם למד תורה ולא שכחה היה מתעסק בתורה שתיים שלש שנים וחוזר ומתעסק במלאכתו ולא היה משגיח בה לעולם כל ימיו אלא מתוך שאדם למד תורה ושוכחה אינו מזויז ואינו מזייע את עצמו מדברי תורה. ולמדנו חידוש נפלא מדברי חז"ל בהמדרש הנ"ל. דאין החיוב של עמל התורה נובע מפני השכחה, אלא להיפך, כל השכחה לא באה לעולם אלא בכדי שנהיה עמלים בתורה, והבן היטב.

אמנם הלא לנו לדעת שלא כל השכחה של דברי התורה הקדושה מקורה מפני שכך גזרה חכמתו, וכדי שלא נזוז מדברי התורה, כי אמנם יש ויש סיבות נוספות שגורמות לנו לשכוח את התורה חס ושלום. ונפקא מינה בזה שעלינו מוטלת החובה למעט הסיבות הללו.

וכך כתב בעל הכתב והקבלה על דברים פרק ד' פסוק ו', יצר לב האדם רע, ובטבעו נוטה לעניני חול ולתאות העולם, וכל זמן שלא יעשה לו האדם לב חדש ורוח חדשה קשה עליו מאד להטות לבו לתורה, ואעפ"י שעוסק בה אין דברי חקוקים על לוח לבו ואינו שמח בהם שמחת לב, כל דבר מעניני העולם יבלבלוהו, וצרכיו ועסקיו יטרידוהו, שכמעט כל דבר בעולם גדול בעיני הלב מן התורה, ולכן לומד ושוכח מציין ומתעלם ויקשה עליו לעשות כתורתו, לא בן מי שתורת ה' חפצו, כלומר שטבע לבו נוטה לתורה, הוא יחגה בה יומם ולילה, וכמו שזולתו גם בלילה לא ישכב לבו מרוב מחשבותיו על עניניו ועסקיו, כן הוא בתורה, כי עתה נפשו מהורה מכל מחשבות הבל, וגם על עסקיו וצרכיו אינו נותן לב רק בדרך עראי בעבור ההכרח לא שהם נחשבים בעיניו לדברים גדולי ההערך, כי לבו מתגדל ומתרומם על כל המעשים, לכן מה שלומד אינו שוכח ומה שהציין לא יתעלם ממנו, לפי שהדברים שמורים ונצורים בלבו, כמו שדרך האדם לשמור ולנצור ענינים שחיייו וכבודו תלויים בהם... עד כאן לשונו.

והרי למדנו סיבה מרכזית מאד שבכוחה לגרום לשכחה התורה והיא, שכמעט כל דבר בעולם גדול בעיני הלב מן התורה, ולכן לומד ושוכח מציין ומתעלם... ומה העצה איפוא? כי אם ללמוד להגדיל ערך התורה הקדושה היקרה מפנינו. ואז מה שלומד אינו שוכח ומה שהציין לא יתעלם ממנו, לפי שהדברים שמורים ונצורים בלבו, כמו שדרך האדם לשמור ולנצור ענינים שחיייו וכבודו תלויים בהם.

ועי' בספר בניהו בן יהוידע שבת דף קל"ד ע"א שכתב שאם תלמיד אינו רואה סימן יפה בלימודו, אלא לומד ושוכח ואין מתקיים תלמודו בידו, הסיבה היא שאינו לומד בפיו בחשק והתלהבות... ואם ילמד בחשק וחמימות אז תלמודו מתקיים בידו. והנה לנו עוד עצה לזכרון.

ועי' בית הלוי דרושים דרוש י"ח שהאריך לבאר שכאשר האדם מישראל זוכה לדעת ולזכור את התורה שבעל פה, הוא הופך לקלף של תורה שבעל פה עי' שם ודו"ק.

וכמה נוכל להעזר בדברים המבוארים כדי להכין דברי רש"י בשבת דף ל"א ע"א, על הפסוק יראת השם היא אוצרו, וזה לשונו, היא אוצרו הוא עיקר החשוב בעיניו לאצור ולעשות סגולה לזכרון. ע"כ. יראת שמים – סגולה לזכרון. כי יראת השם נותנת אמת מדה מה חשוב בחיים ומה לא.



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

פרק כ"ד "סוכן כפול"

תקציר: חיים שלום חי במתח עצום לאחר הפרידה הפתאומית מגיסו, הוא לא מבין את הסיבה שאפרים זלמן עזב את השיעור לטובת שיעור פרטי עם אחד מגאוני ירושלים, הוא שומע מחמוי שמאחורי זה עומד המו"צ זה מכניס אותו לדכדוך, הוא לא מצליח להבין למה הוא מרחק אותו.

באחד הלילות כשישב לבדו בבית הכנסת של בתי ורשה החל לדמיין שמת באופן פתאומי על מיטתו, הוא מדמיין את אמו מאבדת את העשתומת עד כדי איבוד שפיות הדעת, השכחה אייכלר ששומעת את הזעקות הנוראות מבינה שחיים

שלום מת ודואגת להודיע זאת לכל השכונה, המחנותנים מגיעים, הוא ראה את חמיו הכלה וגיטו שברים ורצפים מהפטירה, אבל חמותו אדישה לחלוטין, בהלוויה מגיעים מאות מתושבי השכונה והמו"צ מספיד את האבדה הגדולה, אבל מפטיר שאין רע בלא טוב, ו...חיים שלום שלמד תורה בצורה עקומה מאד שיכלה לסלף את התורה הסתלק בלי להותיר חותם, הקהל מזדעזע לשמוע כזה הספד משונה ומסיק מסקנות שצריכים להתעורר בתשובה.

רב משה כהן אינו מגיב להיעדרות אפרים זלמן, אפילו שכבר עבד שבועיים מאז, חיים שלום נפגע מכך אישית ושואל את רבו, למה אינו מתעניין בשלומו של גיסו, התשובה המפתיעה שלו הייתה, כי כיום הוא לא מתעניין בעולם, מלבד איזה עניין מסוים שאינו מוכן לגלות אפילו לתלמידיו המובהק, דבר זה מצית את חמתו של חיים שלום שמרגיש פגוע מכל הצדדים, ובצעד אימפולסיבי הוא מנתק את הקשר שלו עם רבו המובהק, בלי להותיר אפשרות חרטה.

~~~~~

"אפרים זלמן יש לי איתך שיחה חשובה" פנה רב משה יוסף אל בנו שחזר מסדר שלישי, היה זה לאחר שקיבל את ההוראה להפריד בין הדבקים, הוא עשה זאת בלב שותת דם, לא לפני שאמר עשרה פרקי תהילים בבכי רב, שלא תצא מכשלה מתחת ידו.

אפרים זלמן היה מופתע מהפניה הפתאומית, אף פעם לא דיבר איתו בצורה דרמטית, אבל כבן מנומס לא הפגין סקרנות אלא המתין בדומיה למוצא פי אביו.

"אני יודע שעד עתה הייתה לך תועלת עצומה מהשיעורים שנתן לשניכם רב משה כהן, ראיתי עליה עצומה אצל שניכם, ואני מודה על כל רגע שלמדתם אצלו, אבל לאחר שיקול דעת ובהתייעצות עם המו"צ שלנו שליט"א, הוחלט שממחר אתה לומד עם אחד מגדולי גאוני ירושלים, רבי ישראל יצחק רייזמאן שליט"א את מסכת עירובין, עבודך זה יהיה שיעור מיוחד שיכניס אותך למסכת מיוחדת מלאה בקשיים הלכתיים, המסכת נוגעת למעשה ממש, חשוב מאד שתהיה לך ידיעה בתחום המעשי, בפרט שתלמד אצל גאון מיוחד במינו שהוא מטובי מורי ההוראה. לפיכך ממחר תלך לבית הכנסת "קהל יראים" מרמרוש, שם ישב איתך אותו רב חשוב ותלמד איתו באופן אישי".

אפרים זלמן היה מופתע ונרעש. "מה פירוש באופן אישי? האם הכוונה בלי חיים שלום?????????"

רב משה יוסף הרגיש כי השיחה עומדת להיות טעונה, הוא פחד מכל מילה מיותרת שיכולה להתפרש בצורה לא טובה. הוא חשב דקה ארוכה בטרם דיבר.

"צדקת בדברך שהתכוונתי שאתה באופן אישי תלמד עם הרב הנ"ל, אבל עליך להקשיב לכל מילה שאומר לך בשימת לב מוחלטת, הרעיון בעצם לא שלי בכלל, אלא של רבינו המו"צ שליט"א, עד כמה שהבנתי, למו"צ יש עניין חשוב שתהיה לך התקדמות אישית גדולה, אין ספק שאצל רב משה כהן עלית רבות, אבל הקידום האישי לך אינו מספיק בערך לכוחות שלך הלא גם אתה יודע את האמת, כי גיסך חיים שלום תופס את עיקר מעיינותיו של המגיד שיעור שלכם ולפיכך כמה שאתה מתקדם אינו בערך למה שתוכל כשתלמד באופן אישי, אחד על אחד, עם גאון אדיר מגדולי גדולי ירושלים שיתן לך דרך וכיוון בלימוד הלכה למעשה, בדרך הלימוד שלו תוכל להיות בעזרת השי"ת אחד מגדולי מורי ההוראה בירושלים ואולי בכל ארץ ישראל. הרב חשב על זה הרבה מאד והמליץ בכל פה על הכיוון החדש".

"ומה יאמר על זה חיים שלום גיסי והחברותא היקרה שלי? החל אפרים זלמן לרעוד מרוב פחד ואכזבה, אני כבר לא מדבר על הכאב שלי האישי אלא בעיקר על הנקודה הזו שחשובה בשבילי יותר מכל, האם יקבל את זה בעין יפה? הרי אנחנו חברותא כל כך הרבה שנים, לא היה צעד אחד שעשינו בנפרד, האם דיברת איתו על כך?"

"הרב ידבר איתו ויסביר לו את חשיבות העניין, אני מבקש ממך בשל רגישות העניין, לא לדבר עם חיים שלום מילה אחת, כיון שיש כאן נושא רגיש ביותר שעלול להיות אצלו לא מובן, בפרט שאתה לא נמצא בתוככי העניינים, עדיף שכרגע תימנע מיצירת קשר איתו כדי שלא תצאנה אי הבנות, הנושא יובהר לו בלי נדר בצורה הברורה ביותר, זה יהיה לתועלת שניכם גם יחד" סיים רב משה יוסף את דבריו כשאינו יודע אם הצליח לשכנע את בנו בדברים משונים אלו.

שתיקה קשה שררה בחדר, ניכר היה על אפרים זלמן שאינו מבין דבר, לבו זעק בפנים, למה אתם עושים דבר בלי להסביר לכל הצדדים, למה עושים פירוד אפילו זמני, בין שני גיסי נאהבים ביותר, למה חושבים שהלימוד עד עתה לא טוב מספיק שצריך לחפש מסגרת שונה?

הוא גם אינו מבין למה אי אפשר לקחת גם את חיים שלום לאותו פרויקט, אין לו כל בעיה לחיות בצילו, מעולם לא חש עצמו נדחק לפינה בשל גיסו רב העוצמה, הוא ידע את האמת, חיים שלום הוא "מטאור על" אין בכל ירושלים בחור אחד שיכול להתחרות איתו על אותה משבצת, הוא היה גאה מאד שיש לו גיס גאוני ועבורו הייתה זו חוויה

נפלאה ביותר ללמוד עמו כחברותא קבועה. והנה לפתע מפרקים את כל הקשר שביניהם, כדי לדאוג לקידומו במסגרת הוראה, למה בכלל הוא צריך את זה עכשיו, האם אי אפשר לחכות עם זה עוד שנה שנתיים? האם לימוד זבחים ובכורות פחות חשובים? הרי רב משה כהן גדול בתחום זה בצורה חסרת תקדים.

ו..אולי בעצם יש כאן מורת רוח מרב משה כהן שהוא עב"ם חסר תקנה, אם כך צריכים היו לתלוש גם את חיים שלום ממנו, הרי חיים שלום הוא הנחת הגדולה ביותר של אביו וגם המו"צ בעצמו אווז ממנו מאד, למה שלא ילמד גם הוא הוראה, אם הוא יכול להיות מורה הוראה הרי חיים שלום יהיה גדול המשיבים של הדור.

אדרבה ואדרבה, את מי שצריכים ללמד את דרכי הוראה, אותו שקצת יותר מבינוני (הוא לא האמין שהוא מעבר לזה) או את גיסו שהוא אחד מפלאי הבריאה, בשל מהירות תפיסתו חריפותו הנדירה ויכולתו החשבונית שיוזעת לשלב כמה פרמטרי חשיבה בעת ובעונה אחת, אם ילמד את דרכי ההוראה, הוא יוכל להיות הממשיך הטוב ביותר של המו"צ לאחר אריכות ימים ושנים.

תמיהות וקושיות יש לו למכביר על כל המהלך המשונה שמעולם לא חזה וספק אם יחזה עוד כמותו.

אבל אפרים זלמן יצוק מחומר משובח, את כל התהיות ישמור בלבו, לעולם לא יבק את אביו בשאלות מיותרות, הוא אפילו ינסה לא להרהר, כדי שחלילה וחס לא יגיע לידי זלזול הורים ומוזרים, אבל תפילה נשא בלבו בלי מילים, שלא יצא מקד מכשול, שחיים שלום לא יפגע בשל השתיקה המוזרה מצדו, אך יתרגם את היעלמותו המסתורית, בלי לתת אפילו ציוץ אחד? הוא לא יפסיק מלהתפלל שהתעלומה תיפתר במהירות, בלי להותיר חותמות לא הפיכות אצל חיים שלום הרגיש, הוא לא שכח לרגע את צערו הרב לאחר פטירת אביו זצ"ל, כמעט שנה לקחה עד שהתאושש מהמכה הנוראה, הלוואי שכאן לא יקרה משהו דומה.

הוא גם קיווה שחיים שלום לא ינטור לו איבה תמידית, הוא פגיע מאד ואינו סולח בקלות למי שפוגע בו, הוא זכר היטב, אך הגיב ליוסל לוסטיג, אחד מבכירי מאה שערים שניסה פעם אחת לגמד אותו, חיים שלום לא שכח ולא סלח, שבועות רבים כתב חוברות מלאות פרוכות לכל חידוש שהיה יוסל מעלה בשיעורים של המו"צ ודאג להניחם בחשאי ליד הסטנדר של רב אבא בעקענמייסטער המשיב של הישיבה, כדי שיראה כמה יוסל אינו למדן ורחוק מהבנה הבסיסית של הגמ'! הוא ידע שרב אבא לא מחבב את יוסל שפגע בו לא אחת, אם הוא יראה את החומר העסיסי ידע מה לעשות בזה, ואכן הצליח בצורה חסרת תקדים, לעפר בעפר את יוסל בלי שאיש ידע (מלבד אפרים זלמן והמשיב) כבודו ירד עשרות דרגות ממקום גדולתו בישיבה.

\*\*\*

רב לייבל ווערקער ציין לעצמו בסיפוק כי המכתב השני פעל את פעולתו, אפרים זלמן הופרד מחיים שלום, הוא לומד בבית כנסת "קהל יראים" יחד עם הגאון רבי ישראל יצחק רייזמאן פאר תלמידי החכמים של ירושלים, כנראה שרב משה יוסף רמז לחתנו כי אינו רצוי יותר, נראה שקיבל מכה רצינית, צריכים לראות אך יהיה המשך דרכו, האם יחזוב את קבוצת המשוגעים או שיתעלם.

אך פנים בלב ר' לייבל אינו רגוע, בטבעו הוא חשדן חסר תקנה [ויש אומרים בעל חוש שישי או שביעי] נורה אדומה זמזמה בראשו בלי הרף כי חיים שלום אינו וותן. יש משהו מרתק שמצליח לתפוס אותו, רב לייבל מכיר טבעי אנשים ומבין כי בחור סקן ותאב דעת כחיים שלום לא יוותר על לימוד שונה ומרתק.

לצורך זה יש לו את איש המעקבים יונטי פרגר שיוזע גם להתלבש בדמויות שונות ומשונות וכשצריך יודע לנדד שינה מעיניו ולהתחקות אחרי קרבנותיו, הוא ארב מספר פעמים סמוך למקום הסתר ברחוב הנביאים, אך לא הצליח לראותו, לאחר שדיווח לקמב"ץ, אמר לו לשנות את המסלול, עליו להניח מעקב צמוד לביתו של חיים שלום, כך יוכל לראות אם יוצא הוא מביתו באישון ליל.

כמה לילות הניבו את התוצאה הרצויה, לא חל כל שינוי אצל חיים שלום, הביקורים נמשכים תמידין כסדרם, הוא מקשה עליו את העבודה כי בכל פעם הוא משנה את יום היציאה ואת השעה, הוא משופשף בהסוואה הליכה שלו מורכבת סיבובים שונים ומשונים, כדי לבלבל את מי שינסה לעקוב אחריו, אבל כמה שהוא ערמומי יונטי שלנו הוא בלש משופשף שמכיר את כל הטריקים, לאחר מאמץ גדול גילה את חיים שלום עולה לדירת המסתורים מכניסה שונה לחלוטין, הוא חזר בתשובה עגמומית מלאה בצער מעושה, על הבחור חסר התקנה חיים שלום שהינו אגוז קשה לפיצוח, בצירוף המלצה חד משמעית: מדארפ איהם גוט אריינקאטווען ער זאלל פארשטעהן דעם וואונק אונדערט פראצענט" צריכים להרביץ לו חזק כדי שיבין את הרמז במאת האחוזים



לייבל מרט את זקנו המאפיר בעצבנות, למרות שהחשד שלו הניב תוצאות חיוביות לא שמח בממצאים, בסתר לבו חיבב את העילוי חיים שלום שהצליח להפציע בשמי ירושלים ככוכב לכת מטאור, הוא אהב בעלי כישרונות מיוחדים, מה חבל שכזה בעל כשרון יעבור לצד השני, הוא עלול לשמש אחרי כן כגורם שיכול לסחוף אחריו את צעירי הצאן, הדוך הטובה ביותר להבריח אותו מחבורת השקצים שחושבת שתוכל לשלוט בירושלים ולהפכה לפרז עיר הטומאה. אבל אם הבחור מתעקש לא לקבל את האיתנותים כאשר גיסו מופרד ממנו בצורה כה בוטה, זה אומר שיש כאן עסק עם "אויבער חוכם" שחושב שיוכל לגבור עליו ועל אנשיו ואת זה הוא מאד לא אוהב, יש לו קונפליקט גשות שמסבכים אותו מאד.

הוא פיזם לעצמו בשקט: "הא הא, האוויל שונה באיולתו, וואס האט אונז געזאגט (מה אמר לנו) דער חכם מכל אדם" אם תכתוש את האויל במכתשת לא תסור איולתו ממנו" חייבים לנער אותו כלולב, אבל בלי לרסק אותו לחלוטין (כהמלצת קל הדעת יונטי) יש לו כלל ברזל: "מאמילים אותו, הקל הקל תחילה". צריך לחשב היטב את השלב המערכתני בו האובייקט הפילי יועמד על מקומו, בלי לרסק את אישיותו ובכך לגרום לו להיות אנטי.

גלגלי מוחו עבדו כעת שעות נוספות כדי לשקלל את כל הצדדים. יונטי הסתכל עליו במתח, מחכה למוצא פיו. לייבל אמר לו ללכת לביתו, הוא הוציא מכיסו כמה מטבעות קשות שהצדיקו את עבודתו הקשה, תוך שטופח לו על שכמו בחדווה. דבר אחד לא ידע "החכם מכל אדם" (מספר 2) כי יונטי פרגר הצדיק שלו הוא סוכן כפול שמעביר מידע לשני הצדדים יחד. אם יהיה אי מי שיתן כל הון ביתו באהבה שאהב יונטי את החיים הנעימים בוז יבוז לו, אלא שלזה צריכים תקציבים שמנים שלייבל לבדו אינו יכול לספק.

למחרת פגש יונטי את נחצ'ה ברמן באישון לילה ומסר לו בבהילות רבה: אבוי ה' ירחם, חיים שלום נפל לדאבון לב ברשת ארגון הטרור "שומרי החומות" הם רוצים לעשות לו סוף שחור. חייבים להזהיר את חיים שלום להימנע לעת עתה ללכת לחברה שלו, אחרת עלול הוא לשלם ביוקר רב".

"מהיכן אתה יודע זאת? נחרד נחצ'ה עמוקות. אתה נראה קרוב אליהם אם הקך יודע נייעס דיסקרטיים מבפנים, מעניין אותי לדעת מאד מי מזין את אותו לייבל ווערקער בדברים שבקושי אני יודע?"

יונטי העמיד פני טאמעוואטע (תמים כעולל בן יומו) "מאיפה אני צריך לדעת מה מקורות המידע של אותו לייבל, אני יודע שהוא "חיה רעה" במלוא מובן המילה, אבא שלי מכיר אותו עוד מ'תורה ויראה' הוא אמר לי שתמיד היה טראבעל מייקער (יוצר צרות) מקצועי, יש לו "ראש מיניסטר" אם היה משקיע את כישוריו בלימוד היה יכול להיות הראב"ד של העדה. אבל הוא משקיע את זה בנושאי הקנאות".

"ובכל זאת מהיכן שמעת שהם עוקבים אחריו הרי הדירה ההיא נסתרת, בקושי לי נודע מקיומה?"

"כשיש לו איזה קרבן הוא לא מרפה מטרפו עד שהלה נופל במצודתו הפרוטה, ואני גר לא הרחק מחדר המבצעים שלהם כך הצלחתי להקשיב לאיזה דיבור פה ושם שהתנהל.

"אני שומע, אם כך צריכים לראות, אחת ולתמיד, להיפטר מהיצור המזיק ההוא. כמה אנשים יש מאחוריו?"

"אין לי מושג אני חושב שיש לו כמה מאות אנשים" ניסה יונטי להפחיד את נחצ'ה, חסר לו שיאבד מקור פרנסה מכובד, הוא עלול להגיע לחרפת רעב.

"אתה מגזים בהערכתך, כל הקנאים המטורללים הם קומץ אנשים, אני מעריך אותו בסביבות המאה ואולי מעט יותר, היתר הם אדישים או נגדרים, אני לא מוכן לדבר איתך יותר עד שלא תביא לי רשימה מדויקת, מי הם חבר הקנאים המושחתים שעומדים לצידו. כפי שאני מכיר את חושך המפותחים, אתה תוכל להגיע לכך בנקל. אתה רק צריך להתביית על המטרה".

"אני מפחד מאד לחיי, אני בחור צעיר מאד, הם יכולים לשחוט אותי בקלי קלות, אין להם בעיה בנושאים כאלו, תעשה לי טובה תשלח שליחים יותר חזקים ממני לערוך את המעקב אחריהם" ענה יונטי כולו רועד מפחד.

נחצ'ה כסס את ציפורניו בעצבנות רבה, הסיפור התחיל להיראות לו יותר מידי חשוב, נורה אדומה נדלקה אצלו עתה... למה היה חשוב ליונטי לדעת איפה מקום הכינוס החדש של חבורת ההזויים? לא בחינם התעלק עלי כדי להוציא ממני את המידע, אם לא בשביל למסור זאת ללייבל וורקר, אבל למה הוא מוסר לי מידע עדכני על כל מיני בחורים חלשי אופי כדי שיוכל למשוך אותם למחרות?

