

מלאכת מחשבת

דיון לעומק בנושאים עיוניים ~ רעיונות והערות ~ בפרשת השבוע

פרשת השבוע "זיחי" (ובו ט' עניינים בביאור הפרשה ופרק "נחשבה")

סיפור השבוע: מכתב בן 103...

מאת הרב רבי יאיר וינשטוק שליט"א

כדין כל מצוות עשה. ואע"פ שהגמי עצמה לא פשטה את הספק מהפסוק עצמו, משום שאפשר לדחות שפשטות הפסוק מדבר בסתם, שכן רוצים בני אדם שיקברו משום ניוול, אבל היכא שאדם מצווה להדיא את יורשיו שלא לקבורו אפשר דליכא חיוב (אמנם יש לתמוה וכי החיים מוחלים על כבודם והלא מרחיקים את הנבילה מן העיר חמישים אמה וא"כ משום כבוד החיים לא נשמע לו? אלא שאפשר להובילו למקום שרחוק מאנשים על פני השדה ויהי מוטל לעוף השמיים).

ברם כיון שהאיבעיא ההיא לא איפשיטא יש לנקוט כדין ספיקא דאורייתא לחומרא (אף שלשיטת הרמב"ם עצמו זה רק מדרבנן כידוע, מכל מקום החמירו רבנן בהאי ספק ככל ספק דאורייתא ולפיכך אין שומעים לו).

אם לא שנאמר שבארץ מצרים לא נהגו האבות עצמם בכלל החיובים כשיטת הרמב"ן ז"ל. ברם אם נאמר כן, גם שבועה לא תועיל, שהרי לא מצינו בין ז' המצוות של בני נח את האיסור לחלל שבועה, וא"כ מה תועיל השבועה? בר מן דין, מצינו שיוסף עצמו אמר לממונה על ביתו 'וטבוח טבח והכני ואמרו חכמים במס' חולין שכוונתו הייתה שיפרע את בית השחיטה, הרי שגם בחו"ל נהגו בדיני ישראל לחומרא (ואף יוסף עצמו נהג עצמו כישראל לחומרא בלבד) וא"כ ודאי שחייב הוא בקבורה, וגם במצות כיבוד אב אם יצוונו לקבורו.

ובאמת מלבד חיוב זה, איכא בגמי בב"מ (דף ל' ע"ב) "תני רב יוסף, והודעת להם, זה בית חייהם (ללמוד להם אומנות להתפרנס בו). את הדרך, זו גמילות חסדים, ילכו בה, זה ביקור חולים, בה זו קבורה, ואת המעשה, זה הדין. אשר יעשון, זה לפנים משורת הדין". נראה שיש

(א) מפני מה הצריך יעקב את יוסף להישבע?

איתא בפרשה (פ' מ"ו פס' כ"ט) **"ויקרא ימי ישראל למות ויקרא לבנו ליוסף ויאמר לו אם נא מצאתי חן בעיניך שים נא ידך תחת ירכי ועשית עמדי חסד ואמת אל נא תקברני במצרים"**.

ובפרש"י: ויקרא לבנו ליוסף, למי שהיה יכולת בידו לעשות, שים נא ידך והשבע. חסד ואמת. חסד שעושים עם המתים הוא חסד של אמת שאינו מצפה לגמול".

הרבה יש לעמוד בעניין, אלא שאין את המקום להאריך בעניין. מכל מקום יש לעמוד בתמיה חשובה (הקשני כן אחי המו"מ הרה"ג רבי יאיר שליט"א) למה הוצרך יעקב אבינו להשביע את יוסף וכי יוסף עצמו אינו מחויב במצוות הקבורה, הלא זוהי מצות עשה מדאורייתא "כי קבור תקברנו ביום ההוא".

אע"פ שזוהי איבעיא שלא איפשיטא בגמי בסנהדרין (דף מ"ו ע"ב) מכל מקום הרמב"ם פוסק אותה להלכה (בפ"ד מהל' אבל הל' א') "ההספד כבוד המת הוא, לפיכך כופין את היורשים ליתן שכר למקוננים והמקוננות וסופדין אותן, ואם ציווה שלא יספדוהו אין סופדין אותו. אבל אם ציווה שלא יקבר אין שומעין לו, שהקבורה מצוה היא, שנאמר כי קבור תקברנו ביום ההוא".

אמנם כבר עמד בדבריו הרדב"ז ז"ל, שהרי בגמי זו היא איבעיא שלא איפשיטא ואיך פשט הרמב"ם בתור מילתא דפשיטא שאין שומעין לו? מכל מקום נקטינן מימרא של ר' יוחנן משמו של רשב"י כעיקר, דקבורה היא מצוות עשה דאורייתא, על כן חייבים בה היורשין

(כלומר, עיקר המעכב הוא יוסף עצמו שכן פרעה חשש שמא לא ישוב יותר למצרים) או שיחפץ פרעה שיקבר הנביא בארצו, לכבוד להם ולזכות, לכן השביעו, כי לא יהיה נכון להעבירו על שבועתו, וגם יוסף יצטרך יותר להשתדל בעניין, מפני השבועה, וכן היה הדבר כמו שאמר להלן (פ' נ' פס' ו') עלה וקבור את אביך כאשר השביעך עכ"ל.

מדברי הרמב"ן ז"ל נראה שעיקר השבועה הייתה לחיזוק העניין בעיני פרעה, שמא ימנע את הדבר, אלא שנקט כאן שני אופנים: או שעיקר החשש שלו היה מיוסף עצמו, שמא לא ישוב למצרים, או שלא ירצה שיוציאו את יעקב לקבורה ממצרים, כי כבוד גדול יהיה שיקבר הנביא בארצו.

וקצת תמוה, שהרי חזינן בגמ' בסוטה (דף ל"ו ע"ב) שמפרשת את הטעם על יעקב גופא, לאחר שיוסף סיפר עם פרעה בשבעים לשון התגלה שיוסף יודע את לשון הקודש ואילו פרעה אינו יודע, נמצא שחסר לו משבעים לשון (ואם היו יודעים היו מדיחים אותו) ביקש פרעה מיוסף שישבע לו שלא יספר לאיש שאינו יודע בלשה"ק ונשבע בו, וכשבא יוסף לומר לפרעה שיתן לו להעלות את יעקב לקבורה בארץ כאשר השביעו, אמר לו פרעה שישאל על שבועתו, אמר לו יוסף אי"כ אשאל אף אני על שבועתך, ואע"ג דלא ניחא לו אמר עלה וקבור את אביך כאשר השביעך, ולפום רהיטא נראה שהעיכוב היה בשל יעקב עצמו, דאם לא על זה היה אכפת לו, למה מנע?

ברם אפשר לדחוק שהשבועה של יעקב הייתה שיוסף יעלה ויקברנו כדי לקיים את הבטחת הקב"ה "ויוסף ישית ידו על עינדך" שהוא זה שיקברנו בארץ ישראל ועיקר הקפידא של פרעה הייתה שיוסף לא יקיים את החלק הזה בשבועה, אבל לא היה אכפת לו על עצם קבורת יעקב על ידי אחיו, ומה שאמר לו עלה וקבור, הכוונה תעלה אתה כאשר השביעך אביך שאתה תקבור, אבל אלמלי שהשביעך הייתי מעכב עליך והיו אחיך מקיימים את מצוות האבא.

ברם צ"ע בדברי הרמב"ן, דבשלמא אם הטעם שפרעה מקפיד כי הוא אינו רוצה שיעקב גופא יצא ממצרים שפיר מבקש הוא את יוסף עצמו,

חיוב קבורה גם מדין עשיית חסד, אלא שצריך עיון למה צריכים לשני הלימודים, הרי איכא חיוב קבורה מדין כי קבור תקברנו? ברם באמת זה פשוט דדין כי קבור תקברנו הוא דין על היורשים שחייבים בקבורה, אולם היכא דאין היורשים רוצים לקבור מאיזו סיבה שלא תהיה, או כגון במת מצוה, בכה"ג חל חיוב שני על כלל ישראל לקבור מדין בה זוהי קבורה.

(במאמר המוסגר: ובגמ' שם הקשו למה לא נלמד את מצות הקבורה מאת הדרך זו גמילות חסד? למה צריכים ללימוד בנפרד לקבורה? ותירצו ע"ז, לא נצרכה אלא לזקן ואינה לפי כבודו, שמתחייב לקבור את המת אפילו שאינו לפי כבודו. וצ"ע, דהרי ע"כ מיירי במת מצוה, דאם לא כן אין כל חיוב על זקן ואינה לפי כבודו להתעסק בזה כשיש קוברים אחרים, והנה ידוע במת מצוה שקנה מקומו ואסור לטלטל את המת ממקומו, דמת מצוה קנה מקומו, אי"כ ממי יש לאותו זקן להתבייש עד שצריכים ללימוד מיוחד לחייב זקן ואינה לפי כבודו? ובדוחק יש לומר, דמיירי שהיו קטנים במקום והם אינם חייבים להתעסק בקבורה והוא מתבייש מפניהם, וס"ד דיהיה פטור דכבוד הבריות דוחה, קמ"ל דאפילו הכי חייב, דכבוד המת דוחה כבוד החי ואפילו שבכל מקום כבוד החי עצמו דוחה בשב ואל תעשה, כדאיתא בברכות (דף כ' ע"א) ויעיין שם בתוס' ד"ה אלא לזקן).

ברם באמת צ"ל דחיוב הקבורה לא נאמר רק שלא יניחו שלא בדרך קבורה, ברם אם יקברנו במצרים, כבר יצא ידי חובת קבורה. נמצא שכאן צריכים היו להחיל דין חדש, היכן לקבור את יעקב, בזה אין את מצוות הקבורה, לפיכך השביע יעקב את יוסף שיקברנו בארץ ישראל דווקא. ברם עדיין יש לתמוה, דדי בכך את ציווי האבא שמצווה אותו לקבור דווקא בארץ ישראל ומצוה על היורשים לשמוע לדברי האבא, וגם איכא מצוה לשמוע לדברי המת, למה צריכים לשבועה זו ומה טיבה? ובאמת עמד בזה הרמב"ן ז"ל וזה לשונו "השבועה לי וישבע לו, לא היה יעקב חושד בבנו הצדיק האהוב, שימרה על מצות אביו ועל הדבר אשר הבטיחו ואמר, אנכי אעשה כדברך, אבל עשה כן, לחזק את הדבר בעיני פרעה, אולי לא יתן רשות להיפרד ממנו ויאמר לו שלח את אחיך ויעלוהו שם

וצ"ע, דנראה מדבריו דכבר היה חיוב גמור על הבן לשמוע לקול אביו עד שלא היה כוח לשבועה לחול עליה כדין נשבע על המצוה, הרי לפני מתן תורה (כלומר במרה, כדאיתא בסנהדרין דף נ"ו ע"ב) לא נצטוו על כיבוד אב ואם וא"כ למה שלא תחול השבועה? ומהאי טעמא נוכל להקשות, מה כוח השבועה לפני מתן תורה והרי לא נצטוו על שבועת שווא לפני מתן תורה?

אמנם זה אפשר, ששבועה הייתה חמורה מאד, שהרי מצינו כבר אצל אברהם אבינו שהשביע את אליעזר שלא יקח אשה לבנו מבנות הכנעני, ואם לפני מתן תורה לא היה כל תוקף לשבועה, מה העניין להשביע אותו אם אין לשבועה כל תוקף מחייב?

אלא ודאי שאת חומר העניין של שבועה שמרו מכל משמר, שהרי כל העולם כולו נזדעזע על שבועת שווא, לפיכך חמורה הייתה מכל מצוה אחרת. ואפשר אולי לומר שגם את מצות כיבוד אב ואם שמרו יותר מיתר המצוות, משום שהיא מצוה שכלית ביותר, ויש לבן הכרת הטוב לאביו שהביאו לעולם, בפרט אם גם הביאו לחיי העולם הבא שלימדו תורה, ויעקב אבינו למד עם יוסף יותר מכל בניו, לפיכך הייתה ליוסף הכרת הטוב גדולה מאד כלפיו, עד שודאי היה לציווי האב כוח גדול ביותר, אפילו שלא היו חייבים בזה קודם מתן תורה. אלא שמכל מקום עדיין לא מובן העניין של "מושבע ועומד על המצווה" קודם מתן תורה, שהרי מעיקר הדין שניהם אינם תקפים ואין סיבה שעתה לא יחייב אותו מצד קבלתו, וצ"ע.

בר מן דין, הרי אין לשבועה הזאת כל חלות, שהרי אי אפשר להשביע על אחרים לעשות, כדאיתא ברמב"ם (פ"ה מהל' שבועות הל' א') "וכל מי שנשבע על האחרים שיעשו כך וכך או שלא יעשו, אפילו היו בניו או אשתו, אינו חייב בשבועת ביטוי, שהרי אין בידו לקיים או לבטל" עכ"ל. הרי לנו שאי אפשר להשביע ולצוות על אחרים, א"כ מה הטעם לשבועה הזאת, הלא פרעה אינו חייב לקבל את השבועה, ואף יוסף עצמו לא יעבור על השבועה לפי שלא חלה עליו, א"כ מה כוח השבועה הזאת? וגם למה לא היה די בציווי ליוסף עצמו שיעשה זאת עם כל הכוח שבידו?

כדי שתהיה לו את ההשפעה עליו ולא ביקש מיתר בניו משום שהוא היחיד שיכול לפעול בזה כפי שפירש רש"י "ויקרא לבנו ליוסף, למי שהיה יכולת בידו לעשות".

אבל אם עיקר חששו של פרעה הוא מיוסף ולא אכפת לו על יתר בניו שיקברוהו, אם כך למה לא ציווה את יתר בניו שישאווהו לארץ ישראל והרי על עצם הקבורה בארץ ישראל לא הקפיד פרעה רק על יציאת יוסף, למה שייכת הקבורה רק ביוסף יותר מיתר אחיו? ודוחק לומר כי העיקר בזה כדי שיוסף יקברנו ויתקיים מאמר הקב"ה "ויוסף ישית ידו על עיניו" (שהרי אפשר כוונת הפסוק כפי שפירשו בעל הטורים ז"ל "הבטיחו שלא ימות בחייו" ולא על עצם הקבורה). דאם זהו עיקר הטעם, למה מדגיש הפסוק "ויקרא לבנו ליוסף" שמשמע שעיקר ההשתדלות תלויה בו.

והכי איתא להדיא בדברי המדרש רבה "ויקרא לבנו ליוסף, למה לא קרא לראובן ולא ליהודה, וראובן הוא הבכור ויהודה הוא המלך, והניתן וקרא ליוסף, למה כן? בשביל שהיה סיפק בידו לעשות, לפיכך ויקרא לבנו ליוסף" הרי שעיקר היכולת להשפיע על הקבורה תלוי רק ביוסף, וזה יעלה יפה רק עם הפירוש השני של הרמב"ן שעיקר הסירוב לקבורה היה בשל רצונו של פרעה שיעקב יהיה קבור בארץ מצרים, לפיכך לא ישמע לראובן וליהודה, וצ"ע.

ב) איך פועלת השבועה, אם אי אפשר לצוות על אחרים?

מרו הגאון מהרי"ל דיסקין זיע"א התקשה בלשון הפסוק "אם נא מצאתי חן בעיניך" דלכאורה הוא תמוה, למה צריך יעקב לפנות אל יוסף בלשון של בקשה ותחנונים, כביכול חושש הוא שמא לא ישמע לו לפיכך מבקש הוא בלשון תחנונים שימצא חן בעיניו ויעשה לו החסד הזה, על מה ולמה? ומבאר המהרי"ל דיסקין זיע"א דיעקב אבינו רצה להשביע את יוסף ואם היה גוזר על יוסף במצוות כיבוד אב לקברו בארץ ישראל, לא היה יכול להשביעו, משום שאין שבועה חלה על דבר מצוה, כדאיתא בשבועות (דף כ"ז ע"א) לפיכך נמנע מלגזור עליו, כדי שלא יהיה בגדר מצווה בגזירת כיבוד אב ושפיר תחול עליו השבועה.

אנוס, ואילו בשל שבועת ביטוי חייב הוא לעשות מעבר לזה.

אלא דזה גופא צ"ע, מהו השיעור בזה, עד היכן הוא חייב ומהיכן גם שם הוא פטור, שהרי פטור אנוס קיים גם בשבועה כדאיתא בגמ' "האדם בשבועה פרט לאנוס" ומאי אולמיה האי אנוס מאנוס של מצוות כיבוד אב(?) ועוד שבלאו הכי פרעה אינו חייב לזה כלום ומה יועיל ובאיזה אופן יצליח לשכנע את פרעה שיכול להתעלם מכל

ולכאורה כוח השבועה פועל כך, דבאמת לא היה ליוסף כל כוח לחייב את פרעה, שהרי פרעה אינו חייב לשמוע לו בעניין, גם יוסף עצמו לא היה עובר על שבועת ביטוי, כי לא חלה כלל, אלא שיוסף היה לו במה לשכנע את פרעה שישמע לו, שהרי אם לא ישמע לו ויאמר לו להישאל על השבועה, יאמר לו, אם אתה סבור שאני יכול להישאל על השבועה שלי, מהאי טעמא גופא יכול אני להישאל גם על השבועה שלך, דמאי אולמיה האי מהאי, וכיון שפרעה יפחד שיוסף ישאל על שבועתו, לפיכך יסכים לוותר ליוסף שיקבור את יעקב בארץ כדי שהוא עצמו לא ישאל על שבועתו.

נמצא שכל תוקף הפעולה שלו בא מכוח השבועה של יעקב, לפי"ז משמשת השבועה כמו איזו היכי תמצוי של הפחדה (כיום להבדיל אלף אלפי הבדלות יש אצל הגויים "מאזן אימה") אם אתה תגרום לי להישאל, אף אני אשאל על שבועתי, לפי זה חייב יעקב שהשבועה תחול, כדי שיוסף יוכל להפעיל אותה, אבל באמת כל כוחה מעוקר, כי פרעה בעצם אפילו לא היה צריך לומר לו תשאל על שבועתך, כי הרי השבועה שלו בעצם אינה ברת תוקף, אם כך לא היה לו מה לפחד מהשבועה. אלא שבאמת כנראה שפרעה עצמו חשב שהשבועה יש לה איזו חלות שגרמה לו לומר לך תשאל על שבועתך, בזה גופא היה ליוסף במה לשכנע את פרעה, ואם היה פרעה יודע שבעצם השבועה עצמה אין לה כל חלות, לא היה במה להרתיע אותו.

נמצא שיעקב עשה את כל החשבון, שפרעה הוא חכם אבל אינו חכם מידי. מצד אחד פרעה יודע את הלכות שבועה, הוא יודע שיש כזה מושג להישאל על שבועה ואינו עובר על

אלא כפי שכבר ביארנו לעיל מדברי הרמב"ן ז"ל, שבאמת לא היה צריך יעקב כלל לכלל השבועה הנ"ל, שהרי יוסף לא נחשד אצלו כלל שלא יעשה את כל ההשתדלות כדי לשכנע את פרעה, אלא שיעקב אבינו חשש מאד שפרעה עצמו לא ירצה בשום פנים ואופן להוציאו מארץ מצרים, או מהטעם שכתב הרמב"ן ז"ל לפי שכבוד גדול היה לו שהנביא יהיה קבור באדמתו. או שהיה לו חשש שבשל הברכה הרבה שהגיעה לו מיעקב אבינו שבירכו שיעלה הנילוס לרגליו ומאותה ברכה היה פרעה מגיע לנילוס והיה הנילוס עולה לקראתו ומשקה את אדמת מצרים (ובזה עשה פרעה עצמו לאלוה כמבואר בספרים הקדושים).

ונראה שפרעה חשש שכל כוח הברכה ילך ממנו אם יקברו את יעקב בארץ ישראל (והכי איתא בתוספתא [סוטה פרק י'] בשם ר' יוסי, לאחר מיתת יעקב חזר הרעב במצרים, כדי להשלים את חמש שנות הרעב שפסקו לאחר ביאת יעקב לארץ מצרים, הרי שפסקה הברכה בשל מיתת יעקב).

לכך הצריך יעקב את יוסף להישבע, כדי שיעשה כל שביכולתו לשכנע את פרעה. לצורך זה החיל עליו שבועה כזו שיש לה מקום לחול ולא רצה לצוות עליו מכוח גזירת כיבוד אב, שהרי באופן הנ"ל לא תחול השבועה עליו כמושבוע על המצוה, שאין השבועה חלה על המצוה ובציווי אב גרידא אי אפשר לפעול אצל פרעה, שהרי אינו מחויב למצוות הכיבוד של יוסף ולעצמו יש לו נגיעה חזקה לא להוציא את יעקב ממצרים, לפיכך הכוח היחיד שיכול לפעול בעניין הוא דרך שבועה (כפי שנבאר לקמן), לפיכך השביע יעקב את יוסף ולא ביקשו ע"י ציווי כיבוד אב.

אלא דמכל מקום הדברים צ"ע גדול, דנמצא שהשבועה היא שגורמת ליוסף לעשות השתדלות יתר ובאמת אין לה כל כוח, שהרי אין שבועה זאת ראויה לחול, שהרי הוא מצווה על האחרים ואין לה כל תוקף. אלא ודאי צ"ל דהשבועה לא הייתה לפעול על האחרים שאינם כלל ברשותו, אלא מטרת השבועה הייתה שיעשה כזה כוח השתדלות מעל ומעבר למה שהיה עושה, אלמלי היה מושבע מפיו, כדי שלא יחלל את השבועה יעשה השתדלות מעל ומעבר לכוחותיו, ומצד מצוות כיבוד אב כבר היה פטור, בשל היותו

בהסכמתו, והרי פרעה ודאי שלא יסכים לשאלה, שהרי אינו רוצה שידעו שאינו יודע שפת לשה"ק, נמצא שלא היה ליוסף במה לאיים על פרעה (אמנם באותו אופן גם לא היה יכול פרעה עצמו לומר ליוסף שישאל על שבועתו, שהרי הוא מושבע על ידי אביו, וכל שנשבע לאחר צריך את הסכמתו ואביו הרי ודאי לא היה מוחל לו וגם איננו בעולם כדי למחול).

וראיה לזה הביאו תוס' מהמעשה של צדקיהו המלך בגמ' נדרים (דף ס"ה ע"א) שהשביעו נבוכדנאצר מלך בבל שלא יספר שראו אוכל ארנבת חיה, מעשה אכזריות איום שאפילו הוא עצמו התבייש שראהו בקלונו, לפיכך השביעו שלא יגלה, אלא שצדקיהו נשאל על שבועתו ובא על כך מלך בבל בטענה לחכמי ישראל שהתירו לו שהיה אסור להם להתיר שלא בפניו כיון שנשבע על דעתו, א"כ גם בשבועה של יוסף לפרעה שלא יגלה לאיש על חסרון ידיעתו את שפת לשה"ק הייתה השבועה לטובת פרעה והיה אסור ליוסף להישאל שלא בידיעתו ובהסכמתו, והרי פרעה ודאי שלא היה נותן לו את הסכמתו, א"כ לא היה לאיום של יוסף כל אפקט מעשי?

ולכתחילה סברו תוס' לומר שמה שאסור להישאל אם זה היה שלא בפניו של המשביע, אבל בפניו שפיר דמי, וכדעה שמביא הר"ן בנדרים, שכל סיבת האיסור כדי שלא יבוא המשביע לחשדו, אבל אם זה בפניו שידע שנשאל ואין כבר מקום לחשד שפיר דמי שנשאלים אפילו בעל כורחו של המשביע. ברם תוס' תמהו על סברא זו, איך אפשר לומר שהמשביע שכל סיבת השבועה שלו הייתה כי זה לתועלתו וכל כוונתו בהשבעה למנוע את השני מלספר דבר שעלול לפגוע במשביע עצמו, אין מן הסברא שיוכלו להתיר את השבועה בעל כורחו של המשביע אחרי שהיה הדבר להנאתו של המשביע ולתועלתו.

(ובענין שהתירו חכמי ישראל לצדקיהו אף שהיה זה לתועלת נבוכדנאצר ואפילו הכי התירו בעל כורחו? יש לומר דהתם משום כבוד מלכות חייבים היו הסנהדרין להתיר, דאם לא כן הרי הם מורדים בו, וכן משום שהיה פוגע במלאכת שמים, כפי שמיישבים במפרשים ז"ל, אבל יוסף שלא היה לו דין מלך ופרעה מלך מעליו ומשועבד לו, אין לו כח לצוות על חכם

האיסור של "בל יחל" שכן חכם עוקר את השבועה מעיקרא, מאידך הוא חושב שהשבועה מחייבת את יוסף, ואם פרעה לא יתן לו את הרשות יגרום פרעה ליוסף לעבור על שבועתו, ולא ידע שלמעשה השבועה הזו לא חלה על יוסף, כי אי אפשר להחיל שבועה על אחרים.

ומכל מקום צ"ע, מניין ידע יעקב אבינו על השבועה של יוסף כלפי פרעה, והרי יוסף עצמו לא סיפר זאת לאביו ואם היה מספר לו עבר כבר על השבועה שלו לפרעה. ואף אם נאמר שרוח הקודש נגלתה ליעקב, שיוסף נשבע לפרעה וממילא יוכל על ידי השבועה לגרום לפרעה לשמוע אל יוסף, למה לא חשש שפרעה יתמה, למה יעקב השביע את יוסף ולא הסתפק בציווי?

ועל כרחק שיעקב אבינו לא סומך על יוסף כי יודע הוא שלפרעה יש נגיעה שישאר ולכן לא ירצה לשמוע אליו, א"כ מה תועיל השבועה, והלא פרעה יאמר לו לך תשאל על השבועה? אלא מאי, יעקב אבינו יודע שיש ליוסף איזה כוח להרתיע את פרעה מלעשות זאת, הוי אומר שהוא כבר יודע מהשבועה, ומי סיפר לו זאת? ודאי יוסף, אם כך עבר כבר על השבועה, נמצא שבזה סיכן את חיי יוסף שפרעה יחשוד בו שגילה לאביו את המעשה ובכך עבר על השבועה.

ובדוחק יש לומר, דבאמת יעקב אבינו לא ידע את כל החשבון, שיש שבועה, ולא מהטעם הזה השביעו, אלא שסבר שפרעה יירתע מעצם העניין של חילול שבועה, אף שעדיין עוד לא נודעזע העולם על שבועת שווא, שהרי היה זה לפני מתן תורה, מכל מקום חומר שבועת שווא היה שכלי ומובן גם לפרעה (שהרי מאמין היה בכוח עליון ומודה הוא שאין לבריה שפילה להשתמש בשמו של הבורא יתברך ולעבור על זה) וסבור היה שפרעה אינו יודע שאפשר להישאל על השבועה וגם שאי אפשר להשביע את האחרים ולא ירצה להכשיל את יוסף לעבור על מצוות דתו, ועדיין הדברים דחוקים מאד.

והנה תוס' בסוטה (דף ל"ו ע"ב ד"ה איתשיל) תמהו על עצם העניין, איך יכול יוסף לומר לפרעה שישאל על שבועתו והרי אין נשאלים על שבועה שהיא לתועלת השני, אם לא יהיה

על ידי ראובן או יהודה בניו, אף שראובן הוא הבכור ויהודה הוא מלך, משום שלהם לא הייתה יכולת שכנוע בדרך שיכול היה לחול עליה נס, אבל אצל יוסף הייתה האפשרות, לפיכך נחשב הוא בגדר "מי שיש בידו לעשות", ודו"ק היטב בדבר.

(מהרה"ג החו"ב בעל וברך דוד שליט"א)

ג) ראיות שהרבה קדמונים סברו ששיעור מיל הוא 18 דקות

בְּעוֹד כְּבֶרֶת אֶרֶץ לְבַא אֶפְרָתָה (מח ז)

פירש רש"י: "כברת ארץ. מדת ארץ, והם אלפים אמה כמדת תחום שבת, כדברי רבי משה הדרשן". ועי' ברש"י ורמב"ן בפרשת וישלח (לה טז) שכתבו מידות אחרות, עכ"פ כאן פירש רש"י שהוא שיעור מיל, ואמרתי לברר דבר בענין שיעור הזמן של הילוך מיל, הנוגע לזמני עלות השחר וצאת הכוכבים ועוד כמה גופי תורה.

כתב התה"ד (סי' קס"ז וסי' קכ"ג בהגהה) ששיעור מיל הוא "רביעית שעה וחלק עשרים מן השעה" (18 דקות), וכתב דזהו לפי חשבון מהלך אדם ביום בינוני עשר פרסאות ויום בינוני הוא י"ב שעות. ועל פי דבריו נפסק בשו"ע (או"ח סי' תנ"ט) וברמ"א (או"ח סי' רס"א) ששיעור מיל הוא "רביעית שעה וחלק עשרים מן השעה".

והבינו האחרונים דס"ל לתה"ד שהי"ב שעות ביום בינוני הם מעלות השחר עד צה"כ, כי בסוגיא בפסחים צ"ג ע"ב מבואר דמהלך י' פרסאות הוא מעלות השחר עד צה"כ, ותמהו עליו שזה נגד המציאות, כי המציאות היא שביום בינוני יש 12 שעות מהנץ עד השקיעה, אך מעלות השחר עד צה"כ יש יותר, ולכן כתבו החק יעקב ועוד אחרונים ששיעור מיל אינו 18 דקות אלא 22.5 דקות¹.

¹ ובספר שלום יהודה (להגר"א פלצי'נסקי זצ"ל) רצה לחדש שכוונת התה"ד לשעה גדולה של 72 דקות, אך מרן החזו"א דחה את דבריו בתוקף, שפשוט שכל מקום שהזכירו הפוסקים שעה כוונתם לשעה רגילה של 60 דקות, שהרי לא באו לסתום אלא לפרש (וכתב שהאומר שלא כיוונו לשעה שוה 'אומר על יום שהוא לילה ועל עץ שהוא אבן'), ויש להוסיף שגם במקומות אחרים בתה"ד עצמו ברור שסתם "שעה" שלו היא שעה שוה, שהרי בתה"ד סי' קכ"א כתב: "בשנת העיבור שהיום מאריך בגבולינו, שבסוף ארבע עדיין כמו ג' שעות עד הצות", וזה לא שייך כלל לפי שעות זמניות, וכן הוכיח בספר זמנים כהלכתם מדברי התה"ד סי' קס"ז שגשאל שם: 'מרגלא בפומיה דאינשי, שצריך הבשר לשהות במלח שעה אחת, יש שום סמך או ראייה על זה?', ובתוך תשובתו שם כתב: "כמהלך מיל דהיינו חלק שלישית שעה פחות חלק ל' מן השעה",

שיתיר לו כנגד רצון המלך, אי"כ הדרא קושיא לדוכתא, היאך יכול יוסף לאיים על פרעה?!

לפיכך תירצו התוס', שבאמת יוסף לא היה יכול להישאל ורק גיזם בעלמא, כלומר יוסף בעצם לא היה לו כל נשק הפחדה כלפי פרעה, אלא נבנה על חוסר ידיעת פרעה בהלכה, כי פרעה סבור היה שתועיל שאלה בכה"ג ולפיכך התרצה ליוסף שמא ישאל על נדרו, אבל באמת לא היה יוסף יכול להישאל אפילו אם היה רוצה, ומהאי טעמא גופא גם לא היה מקום לפרעה לבקש את יוסף להישאל, כי גם יוסף היה מושבע על דעת אחרים ולהנאת המשביע, שהרי מטרת השבועה הייתה לטובת יעקב שיוציאוהו לקבורה בארץ ולא יניח שיתירו את השבועה, וכל כה"ג לא תותר השבועה עד שיעקב עצמו יתן רשות והוא לא היה מניח וגם כבר לא היה בעולם למחול על שבועתו. אלא שפרעה גופא לא ידע כל זאת.

ובאמת בלאו הכי לא הייתה לשבועה כל חלות כפי שנתבאר לעיל שהרי השבועה לא היה בכוחה לחייב את פרעה כי אי אפשר לצוות על האחרים, וכל מה שהיה ביד יוסף לפעול השתדלות מעל ומעבר לכוחותיו, וכפי שנתבאר, אך בעצם אין לו במה, נמצא שכל העניין היה בנוי על "בל-מה" מגדל הפורח באויר, אלא שמעשה ניסים הצלית, ופרעה לא ידע הרבה פרטים שבעצם השבועה לא מחייבת אותו ושלמעשה גם ליוסף אין במה לאיים עליו ואם היה רוצה היה אומר לו אין רצוני בכך, אלא שהקב"ה כבר הבטיחו שיחזור לקבורה לארץ ישראל לפיכך טעה פרעה בכל החשבון ונתרצה להתיר את הקבורה.

נמצא לפי"ז שלמעשה באמת יכול היה יעקב לפעול את הנס הגדול גם מכוח ציווי אב גרידא, שהרי הקב"ה הבטיחו שיקבר בארץ וכבר היה הקב"ה מכניס בלב פרעה את המחשבה הנכונה שיסכים לבקשת יוסף, אלא שאין סומכים על ניסים ואדם חייב לעשות את כל אשר יש בכוחו לעשות ואפילו אם בעצם מעשה ההשתדלות עצמו הוא למעשה גם בגדר עורבא פרת.

ברם בזה יש יותר כוח שכנוע חיצוני מאשר ציווי גרידא, לפיכך ביקש יעקב אבינו בדרך זו את יוסף, שעל ידי זה יהיה כוח בבקשה שלו, לפיכך הבקשה הזו נעשתה רק דרך יוסף ולא

"שליש שעה פחות חלק אחד משלשים בשעה",
 וכ"כ האיסור והיתר הארוך שער א' והגהות
 המנהגים דיני הגעלה ולישה, וכ"כ בשו"ת מהר"י
 ווייל סי' קצ"ג שמיל הוא "רביע שעה וחלק אחד
 מעשרים בשעה" (וברור ופשוט שכוונתם לשעה
 רגילה, כמ"ש החזו"א הנ"ל שזו כוונת הפוסקים
 בכל מקום שכתבו שיעור שעה ולא דיברו על זמני
 היום). וזה מחזק את השערת החזו"א ששיעור זה
 היה קבלה בידם של חכמי אשכנז.

ונראה בס"ד להוכיח כהשערת החזו"א שהיו כמה
 גאונים וראשונים שסברו כשיטה זו, ואלו הם:

רס"ג: בסידור רס"ג (עמ' כ"ט) כתב: "אן כאן
 ימכנה אן יצבר מקדאר מסיר פרסך, ומדתה
 סאעה וכמס מן אלזמן אלמענדל", ותרגומו:
 "אם היה יכול להמתין כשיעור הליכת פרסה,
 היינו שעה וחומש מן הזמן הממוצע", וברור
 ש"הזמן הממוצע" הוא שעה בינונית², ואם כן
 מפורש בדבריו ששיעור פרסה הוא 72 דקות,
 וממילא שיעור מיל הוא 18 דקות כדברי התה"ד
 וסייעתו, ובהכרח שרס"ג פירש את הסוגיא
 בפסחים צ"ד כפירוש הגר"א, שלמסקנת הסוגיא
 מהלך י' פרסאות ביום היינו מהנץ עד השקיעה³.

ראב"ד: בספר אורות חיים הביא ראה מדברי
 הראב"ד שהובא ברא"ש מו"ק פ"ג, שכתב:
 "ולמחר שדר ליה שליחא ומודעי ליה ומטי שליחא
 התם סמוך למנחה", וכוונתו שיבא ממרחק י'
 פרסאות, הרי שהיום יותר ארוך מ' פרסאות,
 דאם לא כן איך יכול להגיע סמוך למנחה, ומוכח
 מדבריו כדעת הגר"א והחזו"א שמהלך י' פרסאות
 ביום הוא רק מהנץ עד השקיעה, אך היום
 ההלכתי ארוך יותר, וממילא אם יצא השליח
 בעלות השחר יוכל להגיע לשם סמוך למנחה
 (אפשר דס"ל דעה"ש ה' מיל לפני הנץ, דהיינו

וכן בביאור הגר"א סי' תנ"ט ס"ב השיג בחריפות
 על דברי התה"ד, ובתחילה כתב כדברי האחרונים
 ששיעור מיל הוא ג' שמיניות שעה (22.5 דקות),
 אמנם בסוף דבריו שם כתב הגר"א פירוש חדש
 ומאיר עינים בסוגיא דפסחים שם (דלא כרש"י
 והר"ח ועוד), שלפי אותו פירוש נמצא שלמסקנת
 הסוגיא מהלך י' פרסאות הוא מהנץ עד השקיעה,
 ולפי זה שיעור מיל הוא 18 דקות.

וכתב החזו"א (או"ח סי' י"ג סק"ב) שכיון שדרכו
 של התה"ד לקבוע הוראותיו ע"פ הראשונים ז"ל
 ודאי קבלה בידו שיעור מיל ע"פ הראשונים ז"ל
 שפירשו את הסוגיא כפי' הגר"א שהעשר פרסאות
 הם מזריחה לשקיעה.

וברור למעיין שלא עלה על דעת החזו"א שהתה"ד
 עצמו פירש את הסוגיא כפי' הגר"א, אלא כוונתו
 שהשיעור של 18 דקות היה קבלה ביד התה"ד
 מפי הראשונים, והתה"ד חשב ששיעור זה מתאים
 לפירש"י בסוגיא דפסחים, אך האמת היא ששיטה
 זו לא מתאימה עם פירש"י, והראשונים שהורו כן
 פירשו את הסוגיא שם כפי' הגר"א.

ואמנם עדיין לא מצאנו אף אחד מהראשונים
 שפירש כן את הסוגיא דפסחים, אך ידוע
 שבתקופת רש"י ורבותיו היו באשכנז וצרפת
 הרבה הרבה גדולי עולם שאין לנו מהם שום ספר,
 ורובי תורתם וחיבוריהם עלו עמם למרום בגזירות
 תתנ"ו, ואפשר שבזמנם פירשו את הסוגיא
 כפירוש הגר"א, ועפ"ז נתקבל בעולם ששיעור מיל
 הוא 18 דקות, אך פירושם בסוגיא לא נשאר
 בכתובים וממילא נשכח במשך השנים.

ויש להוסיף שהתה"ד אינו יחיד בשיעור זה, כי כן
 כתב גם האגודה חולין פ"ח ששיעור מיל הוא

ובודאי שם כוונתו לאותה שעה שהזכיר השואל שהיא השעה
 ש"בפומא דאינשי".

ומלבד זה כבר האריך הרב זלמן קורן שליט"א (בנספח לשו"ת
 תשב"ץ מכון ירושלים ח"א, ובנספח ללקט יושר מהדורת מכון
 ירושלים) שמדברי התה"ד סי' א' וסי' קכ"א מבואר שלשיטתו
 המושג "שעות גדולות" לא קיים כלל, אלא שיטתו שכל השעות
 שבדברי חז"ל הם רק שעות שוות, וסבירא ליה שזמן ק"ש הוא עד
 ג' שעות מתחילת היום (כגון: אם הנץ ב6:40 סוף זמן ק"ש ב9:40,
 ואם הנץ ב5:40 סוף זמן ק"ש ב8:40), וזמן תפילה הוא עד ד' שעות
 מתחילת היום, וזמן מנחה גדולה הוא חצי שעה שוה אחר חצות,
 וזמן מנחה קטנה הוא שעה ורבע שוה קודם הלילה, וכן מבואר
 מדברי האגור סי' שכ"ז (אין שום קשר בין שיטה זו לשיטת השעות
 השוות של האדמו"ר מקאמרא, שהיא שיטה אחרת לגמרי ונגד כל
 הפוסקים). ואת השיטה המקובלת שכל שעה היא אחד מי"ב מהיום
 מזכיר התה"ד רק בדרך אגב בתור שיטה מהודשת שראה בתוס'
 בימי חרפו (וכן האריך בזה בספר "שעות שוות בהלכה" שער ג'),
 וממילא ברור שאין שום מקום לפרש שכוונת התה"ד ל"שעה
 גדולה" שהרי לשיטתו אין 'שעה' כזו כלל.

² כמו שהיה מקובל בכל הדורות לקרוא לשעה רגילה "שעה
 בינונית" או "שעת ההשוויה" או "שעה ישרה", לאפוקי מהשעות
 הזמניות שהם עיתים גדולות עיתים קטנות, וגם הרמב"ם בפהמ"ש
 ריש ברכות קרא לשעות השוות "סעאעאא אלענתדאל", וכוונתו
 לשעות השוות כמ"ש בשו"ת מהר"י פראג'י סי' מ"ז, וכפי שתרגמו
 לנכון בתרגומים החדשים², ולא כפי שתורגם בטעות בתרגום הישן.

³ וחכם אחד רצה לומר שמה שכתב רס"ג "מן הזמן הממוצע"
 כוונתו ליום ממוצע שהוא בימי ניסן, ולדעתו י"ב השעות הן
 מעה"ש לצה"כ, אך דבריו לא נכונים כלל, כי תימה לומר שרס"ג
 ביאר את הזמן לפי שעה זמנית הלכתית של יום ממוצע, וכך כדי
 לדעת את השיעור צריך לחשב כמה ארכו של יום ממוצע מעה"ש
 עד צה"כ, ואח"כ לחשב כמה היא שעה זמנית של יום זה, ואח"כ
 כמה היא שעה וחומש, ועל כן פשוט שכוונתו לשעה הרגילה בפי
 כל. ומלבד זה ברור כשמש שלדעת רס"ג שעות היום הם מהזריחה
 עד השקיעה, כמו שנתבאר במקומו שכך היתה דעת כל הגאונים בלי
 יוצא מן הכלל.

ד) ביאור דברי הנפש החיים למה משה רבינו לא אמר בשכמל'ו ויעקב אבינו אמר

וַיִּקְרָא יַעֲקֹב אֶל בְּנָיו וַיֹּאמֶר הַאֲסֹפוּ וְאֶגִּידָה לָכֶם אֵת אֲשֶׁר יִקְרָא אֶתְכֶם בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים (מט, א)

איתא בגמרא פסחים נ"ו ע"א: "דאמר רשב"ל ויקרא יעקב אל בניו ויאמר האספו ואגידה לכם ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין ונסתלקה ממנו שכינה, אמר שמא חס ושלום יש במטתי פסול כאברהם שיצא ממנו ישמעאל ואבי יצחק שיצא ממנו עשו, אמרו לו בניו שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, אמרו כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבנו אלא אחד, באותה שעה פתח יעקב אבינו ואמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, אמרי רבנן היכי נעביד נאמרוהו לא אמרו משה רבינו לא נאמרוהו אמרו יעקב, התקינו שיהו אומרים אותו בחשאי, אמר רבי יצחק אמרי דבי רבי אמי משל לבת מלך שהריחה ציקי קדירה אם תאמר יש לה גנאי לא תאמר יש לה צער התחילו עבדיה להביא בחשאי".

וידוע מה שביאר בענין זה רבינו הגדול בנפש החיים שער ג' פי"ד בהגהה, וז"ל:

"והוא גם כן אחד מהטעמים, מה שיעקב אבינו עליו השלום אמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, ומשה רבנו עליו השלום לא אמרו, כמאמרם ז"ל. כי ענין שבח ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד משמע שיש גם כן מציאות כחות ועולמות, וכמו שכתבתי לעיל פרק י"א, עיין שם, ולכן אמרו יעקב אבינו עליו השלום, שהוא כפי מדרגתו כנ"ל. אמנם מדרגת והשגת משה רבנו עליו השלום כפי שבארנו, הוא גם כן עצם ענין היחוד דתיבת אחד דקריאת שמע, כפי שנתבאר שם, לכן הוא לא אמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד ביחודו יתברך שמו".

ודבריו הם על פי כל מה שביאר שם בפרק י"ג, שהחילוק בין נבואת משה רבינו ע"ה לנבואת האבות הקדושים, שהאבות בנוראות צדקתם וטהרת קדושת לבם היו מדבקים מחשבתם לרצונו יתברך כל ימיהם ולא השגוהו על שום כח וענין בעולם כלל, אך מ"מ לא היה אצלם ביטול כל הכוחות ממצאותם לגמרי, אבל נבואת משה רבינו ע"ה היתה בבחי' שם העצם הו"ה ברוך הוא ולכן לא היה שום כח חוצץ בפני אור השגת נבואתו ובניסים שנעשו על ידו ראו כולם ביטול מציאות כל הכוחות לגמרי ואין עוד מלבדו יתברך לגמרי, ע"ש שהאריך בזה.

שעה וחצי, וממילא יוכל להגיע שעה וחצי לפני השקיעה, שהוא סמוך למנחה קטנה), נמצא דגם הראב"ד ס"ל כדעת התה"ד בשיעור מיל.

פיהמ"ש לרמב"ם ריש ברכות: המקור המפורסם ביותר לשיטת התה"ד הוא מה שכתב רבינו הרמב"ם בפיהמ"ש ריש ברכות שעלות השחר הוא שעה וחומש (72 דקות) לפני הנץ, ופשוט שכתב כן על פי מסקנת הגמ' בפסחים שמעה"ש עד הנץ יש ד' מילין, וסבר ששיעור מיל הוא 18 דקות, וא"כ ד' מילין הם 72 דקות⁴.

ואמנם אח"כ חזר בו הרמב"ם (בפירושו לפסחים ובחיבורו בהלכות קרבן פסח) ונקט ששיעור מיל הוא 24 דקות⁵, אך מ"מ שיטת הרמב"ם בצעירותו תורה שלימה היא, והיא ראייה גדולה שיש מקום גדול לפרש כן. וגם ידוע מה שכתב הרמב"ם בתשובה (תשובות הרמב"ם בלאו סי' רי"ז) שיש דברים שכתב בפירוש המשניות שנמשך בהם אחר דעתו של גאון מן הגאונים, ואחר כך נתברר לו שהיא טעות, ואם כן נראה שגם דבר זה לקח הרמב"ם מגאונים שקדמוהו אשר פירשו את הסוגיא דפסחים כפי' הגר"א, אך אח"כ חזר בו מחמת הסוגיא דפסחים שהוא פירש אותה כפי' הר"ח ורש"י⁶.

הרוקח: ברוקח סי' רי"ז כתב: "ומהלך לילה או יום י' פרסאות", וכן כתב בספרו סודי רזי סמוכים בשער מספר: "היום מהלך י' פרסאות וכן הלילה", עכ"ל. הרי שסבר שמהלך י' פרסאות הוא חצי יממה, דהיינו 12 שעות שוות.

וכל זה מאשר ומקיים את השערתו הנכונה של מרן החזו"א שהשיטה ששיעור מיל הוא 18 דקות אינה חידוש של התה"ד אלא שיטה שלימה קדמונית של כמה וכמה גאונים וראשונים.

⁴ ויש שכתבו שדברי הרמב"ם שם נאמרו רק לפי הקו המשווה, וחשבו שכן כתב הגר"א בסי' רס"א. אך זה בדותא, כי פשוט שהרמב"ם כתב את זמן עלות השחר לפי אופק א"י שבו נכתבה המשנה, ולא לפי אופק אוגנדה. ודברי הגר"א בסי' רס"א אינם על דברי הרמב"ם הללו כלל, אלא על מש"כ הרמב"ם שם שגובה הקיטורים נ"א מיל.

⁵ והחזו"א במכתביו נטה לומר שהרמב"ם חזר בו מדבריו בפסחים משום שבירושלים בברכות מוכח כפי' הגר"א, ופירושו לברכות נכתב אחר פירושו לפסחים ואין סדר למשנה. אכן בנקודה זו דברי קדשו צ"ע, כי גם בחיבורו הלכות קרבן פסח פ"ה ה"ט כתב הרמב"ם שבחצי יום יש ט"ו מיל, וידוע שהרמב"ם גמר את פיהמ"ש בגיל שלשים, ורק אחרי כן כתב את חיבורו הגדול. ⁶ ואמנם ידוע שבמהדורה בתרא של פיהמ"ש הגיה הרמב"ם את המקומות שחזר בו, אך מצאנו עוד דברים שחזר בו ולא תיקן, כיון שהיה טרוד מאוד והיה קשה לו לתקן כל מילה בכל מקום.

במג"א סי' תרי"ט סק"ח שמשנה רצה להצניעה כדי שלא יתקנאו המלאכים, אך לפי דברי הנפה"ח קשה.

ובפשטות היה נראה לומר, דאה"נ הטעם שמשנה רבינו לא אמר בשכמל"ו אינו שייך אלינו כלל, אך מ"מ כיון שמשנה רבינו לא אמר כך בתורה, לא ראוי לנו להכניס באמצע הפרשה דברים אחרים, וכן ביארו המהרש"א והצל"ח שם, שהקפידא היא רק משום שמכניסים דברים אחרים בתוך דברי משה רבינו.

אמנם לפי המדרש יש לזה טעם אחר, דהרי ידוע שכל השנה אנו אומרים בשכמל"ו בלחש, מלבד היום הקדוש יום הכיפורים, שבו אנו אומרים בשכמל"ו בקול רם, כמ"ש בשו"ע סי' תרי"ט ס"ב, והטעם לזה מבואר בטור שם, וז"ל: "ונוהגין באשכנז לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד בקול רם, וסמך לדבר במדרש ואלה הדברים רבה בפרשת ואתחנן כשעלה משה לרקיע שמע מלאכי השרת שהיו מקלסין להקב"ה ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד והורידו לישראל למה הדבר דומה לאדם שגנב הורמין, פי' חפץ נאה, מתוך פלטרין של מלך ונתנו לאשתו ואמר לה אל תתקשטי בו אלא בצנעה בתוך ביתך, לכן כל השנה אומרים אותו בלחש ובי"ה אומרים אותו בפרהסיא לפי שאנו כמלאכים", הרי שלפי המדרש הקפידא לא לומר בשכמל"ו בקול היא משום קנאת המלאכים.

וראיתי כמה מחברים שטרחו להשוות בין דברי הגמרא לדברי המדרש גם לפי ביאורו של הנפה"ח, אך לענ"ד לפי דברי הנפה"ח באמת הם שני טעמים שונים, וכמו שמצאנו בהרבה דינים ומנהגים, שיש להם טעם ע"פ פשט וטעמים אחרים ע"פ דרש ורמז וסוד, וכ"כ המהרש"א שם להדיא שדבריו הם ע"פ פשט הגמ', אך למדרשים יש בזה דרך אחרת, ולפ"ז לכאורה נמצא שהמנהג לומר בשכמל"ו ביו"כ בקול רם הוא נגד הגמרא דילן, כי לפי הגמרא הקפידא היא משום ההפסק באמצע דברי משה, וקפידא זו שייכא גם ביו"כ,

ובהשקפה ראשונה היה נ"ל שבאמת מנהג זה הוא כמו עוד הרבה מנהגים שכתבו הראשונים שאנו עושים כמו הספרים החיצונים נגד הגמרא דילן.

אמנם נראה ליישב את המנהג גם לפי הגמרא דילן, שהטעם שאין להפסיק בתוך דברי משה, הוא שאסור לנו לשנות את צורת התורה מכפי

ועל פי זה ביאר הנפה"ח למה משה רבינו לא אמר בשכמל"ו ויעקב אמר, והוא על פי מה שכתב שם בפרק י"א שענין יחוד פסוק ראשון דקריאת שמע הוא "שהוא יתברך הוא אלקינו בעל הכוחות ומקור שורש נשמתנו וחיותנו ושל כל הברואים והעולמות, ואף שברא והמציא מציאות כוחות ועולמות ובריות עכ"ז הוא בבחינת הוי"ה ואחד מצדו יתברך, שאין הברואים כולם חוצצים ח"ו כלל נגד אחדותו יתברך הממלא כל ונקרא גם עתה הוי"ה ואחד",

וכתב על זה שם בהגהה: "ובזה יובן מאמרם ז"ל בענין השבח ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד ביחוד קריאת שמע, שהתקינו שיאמרוהו בחשאי, משל לבת מלך שהריחה ציקי קדרה וכו' התחילו עבדיה להביא לה בחשאי. ולכאורה יפלא משלם ז"ל, הלא שבח גדול הוא..."

ולפ"ד הנ"ל, יש לפרש פנימיות כונתם ז"ל, היינו, שאחר שיחדנוהו בפסוק שמע שהוא רק אחד, אחדות פשוט, ואין עוד מלבדו כלל, וכל העולמות הם כאלו אינם במציאות כלל, איך נשבחהו אחר זה שהוא מבורך בכבוד מלכותו על עולמות, שגם העולמות ישנם במציאות והוא יתברך המולך עליהם, ואינו נחשב לשבח נגד עצם יחוד פסוק שמע. אלא שגזרה רצונו יתברך, שאף על פי כן נשבחהו בזה השבח, מחמת שכן הוא הענין מצד השגתו והנהגתו, על פי יסודות וחקי תורה הקדושה, שנבנו כלם על פי זה הבחינה, כמו שכתבתי לעיל, לזאת נאמרהו בחשאי" [וכן ביאר הנפה"ח שם פ"ו בהגהה, וכתב: "וזהו הענין שפסוק ראשון נקרא בזוהר יחודא עלאה ופסוק בשכמל"ו נקרא יחודא תתאה, והוא מבואר"].

וזהו הטעם שמשנה רבינו לא אמר בשכמל"ו כי בבחינת השגתו היה ביטול כל הכוחות ממציאותם לגמרי, אבל יעקב אמר בשכמל"ו כי בבחינת השגתו היה מציאות כוחות ועולמות.

עד כאן ביאור דברי קדשו של הנפש החיים.

אך לכאורה קשה טובא על דבריו, דבגמ' בפסחים הנ"ל אמרינן "אמרי רבן היכי נעביד נאמרוהו לא אמרו משה רבינו לא נאמרוהו אמרו יעקב", ולפי דברי הנפה"ח הרי מה שמשנה רבינו לא אמר בשכמל"ו הוא משום עוצם רום דרגת השגתו, ואין זה שייך כלל אלינו, ולולי דברי הנפה"ח היה אפשר לפרש דכוונת הגמרא שמשנה רבינו לא כתב בתורה בשכמל"ו משום שהתורה ניתנה לנו לפי דרגתינו, ואנו לא ראויים לומר כך, או כמ"ש

וכן בנתיבות עולם למהר"ל נתיב העבודה פ"ז ביאר בארוכה שהשבח של בשכמל"ו נעלה יותר מהשבח של שמע ישראל, וראוי רק לעליונים שאין להם גוף וליעקב אבינו שנקרא קדוש, וכן לכל ישראל ביוהכ"פ שכולם קדושים, אך עתה אנו אומרים רק בחשאי מצד הנשמה הדומה למלאך שהיא בסתר. עכ"ד.

אכן נראה שבאמת אין שום סתירה בין הדברים, כי באמת עיקר היחוד הוא בפסוק שמע ישראל, שהוא היחוד מצידו ית' שאין עוד כח ומציאות זולתו כלל, והיחוד של בשכמל"ו הוא רק מצד הנבראים, שכבודו ית' שורה עליהם, אך מ"מ את יחוד שמע ישראל אפשר לומר כל יום בקול רם, כי ענין זה הוא מצידו ית' והוא ית' אחד יחיד ומיוחד בכל מקום ובכל זמן בלי שום חילוק ושינוי ופירוד, אך את בשכמל"ו אי אפשר לומר כל יום בקול, כי דרגא זו שכבודו ית' שורה בשלימות על הברואים לא קיימת עתה אלא במלאכי מרום, וכן זכה אליה יעקב אבינו לפני פטירתו, אך אנו זוכים לזה רק ביום כיפור שהוא מעין עוה"ב, ואז אנו מעין דרגת המלאכים.

ומה שמשה רבינו ע"ה לא אמר בשכמל"ו אין זה משום שהיה פחות מדרגתו של יעקב ח"ו, אלא להיפך, דרגתו של משה רבינו היתה הרבה יותר מבחינה זו, שאצל יעקב כל הכוחות והעולמות נחשבו כדבר נפרד שיש לו מציאות וכבודו ית' שורה עליו, אך אצל משה רבינו כל הכוחות והעולמות היו כאילו בטלים ממצאותם לגמרי, וגם גופו עצמו נחשב כאילו בטל לגמרי אל אורו ית', כמ"ש הנפה"ח שם שמטעם זה אברהם אמר "ואנכי עפר ואפר" ומשה רבינו אמר "ונחנו מה".

אמנם טעם זה שייך רק אצל משה רבינו, אך מה שאנו לא אומרים זאת בכל יום אינו משום זה אלא משום שלא נכתב בתורה, וכמו שנתבאר.

מהגאון רבי צבי כהן שליט"א

ויחי

(ה) הריגת יואב את אבנר, ובדין רודף

וגם אתה ידעת את אשר עשה לי יואב בן צרויה, אשר עשה לשני שרי צבאות ישראל לאבנר בן נר ולעמשא בן יתר, ויהרגם וישם דמי מלחמה בשלום וגו' (הפטרות ויחי).

מסופר כאן בנביא שדוד צווה לבנו שלמה, שיהרוג את יואב שר צבאו מחמת זה שיואב הרג את

שנמסרה לנו מאת משה רבינו, וכמו דקיי"ל "כל פסוקא דלא פסקיה משה און לא פסקינן", וזה דוקא אם אומרים כך בקביעות, אך אם רק יום אחד בשנה אומרים בקול וכל השנה לא, הרי זה גופא מוכיח שהפסוק בשכמל"ו אינו מגוף דברי התורה.

ולכאורה קשה עוד על דברי הנפש החיים, דלפי דבריו שהיחוד של בשכמל"ו הוא בדרגא פחותה מיחוד ק"ש, א"כ היה ראוי להיות שביו"כ שאנו נקיים כמלאכי השרת נאמר בשכמל"ו יותר בלחש, שהרי אז אנו יותר קרובים לדרגא הגבוהה של ביטול כל הכוחות והעולמות, ואמנם ודאי שעדיין אנו רחוקים מאוד מדרגתו של משה רבינו ע"ה, אך מ"מ מהיכי תיתי שדוקא אז נאמר בשכמל"ו יותר בקול?

ולכאורה יש לומר, דבאמת מצד עצם השבח, בשכמל"ו הוא שבח פחות מיחוד שמע ישראל, אלא שעל יחוד שמע ישראל אין המלאכים מתקנאים בנו, כי יחוד זה כתוב בתורה, ועל מה שכתוב בתורה כבר נתווכחו המלאכים עם הקב"ה בשעת מתן תורה ואמרו תנה הודך על השמים ונצחם משה רבינו וקיבל את התורה והורידה לארץ, ועל זה כבר נסתתמה טענתם ואין להם ע"ז שום דין ודברים, אך השבח של בשכמל"ו כביכול 'נגנב' מהמלאכים בלי רשותם, ואמירתו בקול יכולה לעורר את קנאתם, ורק ביו"כ אין המלאכים מתקנאים בנו, כיון שהם רואים שאנו טהורים כמותם.

אמנם בספר דרך ה' לרמח"ל ח"ד פ"ד אות ז' ביאר בארוכה שענין בשכמל"ו הוא, שמכח יחוד ה' נולד שישרה שמו על הברואים ותדבק קדושתו בהם התדבקות גדול וישלוט בהם וימשיכם אחריו תמיד, ונמצאו כולם נתלים בו ומשתלמים בשלמותו, ואמנם עתה אין הדבר הזה אלא ברוחניים שהם טהורים וקדושים ונמשכים אחריו ית' בכל עת ובכל שעה, ושמו ית' שורה עליהם ומתגדל בהם, אך התחתונים שעדיין אינם שלמים והרע מעורב בהם. ורק לעתיד לבא יגיעו למצב זה, ורק יעקב אבינו ע"ה זכה לזה בעת פטירתו מן העולם, כשהיה עם בניו הקדושים סביביו, ולכן עתה רק המלאכים אומרים בשכמל"ו, אך התחתונים אינם ראוים לזה, אמנם קצת מענין זה ניתן לנו מכוחו של יעקב אבינו ע"ה, וע"כ אנו אומרים אותו בחשאי, זולתי ביום הכפורים שמתעלים בו ישראל קצת לבחינת המלאכים, עכ"ד, וכן כתב בסוף מאמר החכמה, ע"ש.

שלא כדון, וגם מה הכוונה שדנו בדין סנהדרין אם אין הדין נכון.

והנה בעיקר הדין שאסור להרוג רודף אם ניתן להצילו באחד מאבריו, שיטת הרמב"ם שאם עבר והרג את הרודף אינו נהרג עליו, וז"ל (רוצח פ"א הי"ג), כל היכול להציל באבר מאבריו ולא טרח בכך אלא הציל בנפשו של רודף והרגו, הרי זה שופך דמים וחייב מיתה, אבל אין בית דין ממיתין אותו ע"כ. וכתב עוד (מלכים פ"ט ה"ד), בן נח שהרג נפש כו' וכן אם הרג רודף שיכול להצילו באחד מאבריו נהרג עליו, מה שאין כן בישראל ע"כ, והיינו דישראל שרודף אחר חבריו אע"פ שאין להורגו כשניתן להצילו באחד מאבריו, מכ"מ אם הרגו אין נהרג עליו.

ולדבריו נמצא שאף אם יואב צודק שאבנר היה יכול להצילו באחד מאבריו והרג את עשאל לחנם, מכ"מ אינו נהרג עליו ואין בי"ד ממיתין אותו, וא"כ אמאי הרגו יואב. ועי' בהשגות הראב"ד (מלכים שם) שכתב, א"א קשיא ליה אבנר, ע"כ, ופירשו המפרשים שכוונתו לקושיא הנ"ל דמסוגיא זו שאבנר נהרג על מה שהרג על עשאל במקום להצילו באחד מאבריו מוכח דבכה"ג חייב מיתה ונהרג עליו ודלא כהרמב"ם.

והמל"מ תירץ שמאחר שכתב הרמב"ם שהרי"ז שופך דמים וחייב מיתה אלא שאין בי"ד ממיתין אותו, א"כ לגואל הדם מותר להרוג אותו, ולכן היה מותר ליואב להורגו ע"ש, וכבר כתב כן המאירי בסוגיא זו וז"ל, ומ"מ כל שיכול להצילו באחד מאבריו של רודף יש לו לעשות כן, ואם לא השתדל בכך והמית את הרודף הרי זה חייב מיתה אלא שאין בית דין ממיתין אותו, אבל המלך רשאי להרגו וכן גואל הדם שלו ע"כ, וכן תירצו הב"ח (חו"מ סי' תכה) והוסיף דבזה מיושב מש"כ בגמ' (סנהדרין עד א) שאם יכול להצילו באחד מאבריו והרגו נהרג עליו, ולדברי הרמב"ם יתפרש שנהרג עליו ע"י גואל הדם.

ובטעם הדבר שאין בי"ד ממיתין אותו, ובכ"ז גואל הדם יכול להורגו, ביאר בשו"ת חות יאיר (סי' לא) שבית דין אינם יכולים להמית באופן שיכול להצילו באחד מאבריו משום דא"א להתרות בו, דמצי למימר בחפזו שהיה בלתי אפשר להציל הנרדף זולת הריגת הרודף (וכע"ז כתב המבי"ט בקרי"ס דטעמו של הרמב"ם שאין ממיתין אותו הוא משום דא"כ אין לך כל אדם המציל את חברו מיד הרודף ע"כ, ועי' בחידושי מרן רי"ז הלוי שביאר את הרמב"ם באופ"א דרודף אין לו דמים ע"ש), ולכן

אבנר ועמשא. והנה הטעם שיואב הרג את אבנר, הוא משום שאבנר הרג את אחיו עשאל, בזמן שעשאל רדף אחרי אבנר להורגו, ולאחר שאבנר הזהירו לחדול ועשאל סירב הרגו אבנר (בדופן החמישית במקום שמרה וכבד תלוין בו), ולכן הרג יואב את אבנר מדין גואל הדם. ובגמ' (סנהדרין מט א) מסופר ששלמה שאל את יואב מ"ט קטלתי לאבנר, והשיב לו גואל הדם דעשאל הוא, א"ל עשאל רודף הוה, אמר ליה היה לו להצילו באחד מאבריו, אמר ליה לא יכיל ליה, אמר ליה השתא בדופן חמישית כיון ליה כו' באחד מאבריו לא יכיל ליה, אמר ליה ניזיל אבנר, מאי טעמא קטלתי לעמשא אמר ליה עמשא מורד במלכות הוה כו'. ובהמשך הגמ' שם מסופר שבזמן שהרג יואב את אבנר דנו בדין סנהדרין וטען לו טענה זו שלא היה לו להרוג את עשאל כיון שיכול להצילו באחד מאבריו.

והנה ממה שאמר לו שלמה 'ניזיל אבנר' ופרש"י דינו של אבנר פטור אתה עליו, משמע לכאורה ששלמה המלך קיבל את טענתו של יואב, שאכן אבנר היה חייב מיתה ושפיר הרגו יואב, וכ"מ מהא דדנו בדין סנהדרין, ומשמע שהיה דין צדק ואבנר נתחייב מיתה ע"פ דין.

והדבר צ"ע שהרי בהמשך הפסוקים כתוב ששלמה צווה על בניהו להרוג את יואב, וכתוב "והשיב ה' את דמו על ראשו, אשר פגע בשני אנשים צדקים וטובים ממנו וגו', את אבנר בן נר שר צבא ישראל ואת עמשא בן יתר שר צבא יהודה", הרי מפורש בפסוק שיואב נתחייב מיתה אף על הריגת אבנר (וגם מפורש שאבנר נקרא צדיק הרי שלא נתחייב מיתה). וגם בצוואתו של דוד המלך לבנו שלמה אמר לו "וגם אתה ידעת את אשר עשה לי יואב בן צרויה, אשר עשה לשני שרי צבאות ישראל, לאבנר בן נר ולעמשא בן יתר ויהרגם" וגו', הרי שדוד ושלמה שניהם הושוו לחייב את יואב מיתה על הריגת אבנר, וצ"ע הרי יואב טען לפטור את עצמו משום שאבנר הרג את עשאל שלא כדון ובגמ' משמע שנתקבלה טענתו.

וכבר הקשה כן המהרש"א, וכתב שדוד ושלמה סברו שאבנר לא נתחייב מיתה בהריגת עשאל, משום שבאמת לא היה יכול להצילו באחד מאבריו (ור"ל דהא דהרגו בדופן חמישית היה במקרה), או שסברו שמותר להרוג את הרודף אף כשניתן להצילו באחד מאבריו עכ"ד. וצ"ב דא"כ למה אמר שלמה 'ניזיל אבנר' והרי באמת הרג את אבנר

גוונא ופטור על מיתתו ע"ש, וכבר תמהו עליהם כל האחרונים מהאי סוגיא דאבנר, שהיה טענה עליו למה הרג את עשאל ולא הצילו באחד מאבריו, אע"פ שאבנר נרדף בעצמו. ולפי דרכם של הכס"מ והמהרש"א ניחא (וכע"ז תירץ הכנה"ג בחמרא וחיי סנהדרין שם), דבאמת גם מטעם זה לא נתחייב אבנר מיתה, ושלמה לא נתפייס עמו אלא שלא רצה להתווכח עמו מאחר שהיה לו טענות אחרות כנגדו על הריגת עמשא ועל שמרד במלכות.

האמנם דמלשון רש"י לכא' נראה שלא כדבריהם, דפירש הא דאמרינן ניזיל אבנר, דינו של אבנר פטור אתה עליו, ומשמע שרש"י מפרש שיואב היה פטור אליבא דאמת על הריגת אבנר, ולא נענש אלא על הריגת עמשא ועל מרידתו במלכות (וכ"מ בחי' הרמ"ה ע"ש), והדבר צ"ע מלישנא דקראי דמבואר להדיא שנענש אף על הריגת אבנר וכמשה"ק הכס"מ והמהרש"א.

וי"ל דבאמת אין כאן פלוגתא, ואף רש"י מודה שבאמת לא היה ליואב להרוג את אבנר, מכל הטעמים שנתבארו לעיל, ומה שאמר לו שלמה 'ניזיל אבנר' היינו שא"א לחייב את יואב מיתה על הריגת אבנר, כיון שיואב טעה לחשוב שמותר לו להרוג את אבנר, ואע"פ שהוא טעות ולא נתחייב אבנר מיתה מהטעמים שנתבאר לעיל, מכ"מ מאחר שיואב טעה וחשב שמותר לו להרוג את אבנר, אין כאן רציחה במזיד, ולכן אמר לו ניזיל אבנר. ומכל מקום כיון דאליבא דאמת הרג את אבנר שלא כדין, לכן כשהרגו שלמה המלך (מחמת הריגת עמשא ומרידתו במלכות) הוסיף ואמר "והשיב ה' את דמו על ראשו אשר פגע בשני אנשים צדיקים וטובים ממנו", משום שמגיע לו מיתה אף על הריגת אבנר, אלא שבי"ד אינם יכולים להורגו בלא התראה, אבל מיתתו היא עונש אף על הריגת אבנר, ודו"ק.

וכן משמע ג"כ מדברי התוס' בסנהדרין שם, דהקשו עמש"כ בגמ' שם ששלמה שאל את יואב מ"ט קטלתי לעמשא, וא"ת היאך נתחייב יואב במאי דקטליה לעמשא, הא בעי התראה, ואפילו למ"ד חבר אינו צריך התראה הכא לא היה חבר בדבר זה שהיה חושבו מורד במלכות וה"ל שוגג, וי"ל דלא נתחייב אלא משום הוא גופיה דהוה מורד במלכות עכ"ל. והנה התוס' לא הקשו כן על הטענה הקודמת של שלמה מ"ט קטלתי לאבנר, ועמדו על כך המפרשים, ולפי הנ"ל ניחא שפיר, דמתחילה לא קשיא למ"ד דחבר לא בעי התראה,

מבואר ברמב"ם שכן נח כן נהרג משום דב"נ אי"צ התראה, ולכן גואל הדם יכול להרוג את הרוצח משום דלא גרע משוגג (וכמבואר ברמב"ם רוצח פ"ו ה"ה שהרוצח בלי התראה והרגו גואל הדם אין לו דמים, ועי' חזו"א חו"מ יז אות א שמקור דברי הרמב"ם מסוגיא זו דאבנר ויואב), וא"ש למה אמר שלמה ניזיל אבנר, דהיה מותר ליואב להורגו מדין גואל הדם של עשאל. ומש"כ בגמ' שדנו בדין סנהדרין, אין הכונה שנתחייב מיתה בבי"ד, שהרי לדעת הרמב"ם אין בי"ד ממיתין אותו, אלא שחייבו מיתה בדין ובצדק עכ"ד.

(והנה מקור הדין שאסור להרוג רודף כשניתן להצילו באחד מאבריו, הוא מהברייתא בסנהדרין שם בשם ר"י בר שאול, ומבואר בב"ח ומל"מ שאף לדעת ר"י בר שאול אין בי"ד ממיתין אותו, ומש"כ נהרג עליו היינו ע"י גואל הדם, אך עי' בשו"ת חיים שאל (ח"א סי' צה) ובחת"ס (סנהדרין מט א) שכתבו להיפך, דלדעת ר"י בר שאול נהרג עליו בבי"ד, והרמב"ם סבר שאף רבנן דפליגי עליה וסברי שאינו נהרג מכ"מ מודו דלכתחילה אסור לו להורגו, ופסק כרבנן ע"ש, ועי' רש"י סנהדרין נז ב ורי"ז שם עד א.)

והכסף משנה מיישב את דעת הרמב"ם, דבאמת לא נתחייב אבנר מיתה בבי"ד ולא הותר ליואב להורגו, ובלא"ה הרי לא התרו באבנר קודם הריגת עשאל ולא ניתן להורגו בלא התראה, ומה שאמר שלמה ליואב ניזיל אבנר, אין הכוונה שנתפייס עמו על הריגת אבנר, אלא שאמר לו כן מפני שהיה לו טענות אחרות כנגדו. וסיים הכס"מ דכן מוכח מלישנא דקרא דכתיב אשר פגע בשני אנשים צדיקים, ואם אבנר היה חייב מיתה כפי הדין היכי קרי ליה צדיק, עכת"ד.

ונמצא שהכס"מ והמהרש"א בחדא שיטה אזלי, ששלמה לא קיבל את טענתו של יואב להפטור ממיתת אבנר, אלא דנחלקו בטעם הדבר, דלדעת המהרש"א לא נתחייב אבנר מיתה משום שבאמת לא היה יכול להצילו באחד מאבריו, או שהלכה כרבנן שאי"צ להצילו באחד מאבריו, ולדברי הכס"מ אפילו אם עשה אבנר שלא כדין מכ"מ אין נהרג עליו ועוד דלא היה שם התראה.

ויש להוסיף על דבריהם טעם נוסף למה לא נתחייב אבנר מיתה, דהנה ידוע שיטת המזרחי (פר' וישלח) והלבוש (הובא במל"מ סוף הל' חובל), שכל הדין שאסור להרוג את הרודף כשניתן להצילו באחד מאבריו, הוא כלפי אחרים, אבל הנרדף עצמו רשאי להרוג את הרודף בכל

המדליק, משום שאין בזה הצלה לנרדף, מכל מקום דמו הותר במצב זה אם יהיה מהריגתו תועלת לנרדף, וסגי בזה בשביל לומר קלב"מ.

אלא דעומד לנגדי הסוגיא הנ"ל בסנהדרין, דאם יכול להצילו באחד מאבריו והרגו נהרג עליו, ובגמ' מייתי ראייה מהא דהרודף אחר האשה להורגה והפיל ולדותיה, אם לא יהיה אסון באשה צריך לשלם דמי ולדות, ואמאי לא אמרינן קלב"מ, אלא משום דמיירי כשניתן להצילו באחד מאבריו דאינו מחוייב מיתה, הרי מבואר להדיא בגמ' שבאופן שניתן להצילו באחד מאבריו לא אמרינן קלב"מ כיון שבפועל אסור להורג, וצ"ב דברי הרשב"א.

ולולא דמספינא הו"א חידוש, דיסוד הדין שאסור להרוג את הרודף כשניתן להצילו באחד מאבריו, אינו משום שהריגת הרודף הוא רק לתועלת הנרדף ולכן צריך להשתדל להצילו בדרך אחרת, אלא משום דבכה"ג שניתן להצילו באחד מאבריו אין כאן כלל רדיפה, והדבר דומה לרודף אחר חבירו להניח עליו גחלת, באופן שיוכל הנרדף להסיר מעצמו את הגחלת לאלתר, דודאי אינו נחשב רודף שהרי יכול הנרדף להנצל, והכ"נ כיון שיכול לחתוך את ידו של הרודף אין כאן רדיפת מיתה (ושו"ר כע"ז בקוב"ש פסחים אות רא).

ואם נימא הכי מיושב דברי הרשב"א, דלהכי אם יכול להצילו באחד מאבריו לא אמרינן קלב"מ, משום שבכה"ג אינו נחשב כלל רודף, משא"כ במדליק את הגדיש ועבד כפות לידו שנחשב רודף במשך כל זמן ההבערה, ולכן אף שבפועל א"א להרוג את הרודף משום שאין בו הצלה לנרדף, מכ"מ בעצם רדיפתו הותר דמו לגבי הנרדף, וסגי בזה בשביל לומר קלב"מ וק"ל.

מהגאון בעל "גינת אגוז" שליט"א

פרשת ויחי

ו חסד של אמת

ויקרא לבנו ליוסף ויאמר לו אם נא מצאתי חן בעיניך וגו' ועשית עמדי חסד ואמת (מז, כט)

וברש"י, חסד שעושין עם המתים הוא חסד של אמת, שאינו מצפה לתשלום גמול.

והנה לעיל פ' חיי שרה גבי אליעזר שאמר "ועתה אם ישכם עושים חסד ואמת", הק' במושב זקנים לבעלי התוס' וז"ל, תימה דחסד ואמת לא שייך אלא במתים שאינם משלמין כדפי' רש"י לגבי

שהרי יואב חבר היה, אבל לאחר שטען יואב שאבנר נתחייב מיתה, ממילא אף אם אינו צודק בדינו, מכ"מ כבר אינו חבר בדבר זה ושווג הוא, ושפיר א"ל שלמה ניזיל אבנר, והוקשה לתוס' למה בהריגת עמשא כן היה עליו טענה והרי גם בזה לא התרו בו.

ומבואר בתוס' בתירוצם, שאל"בא דאמת נהרג יואב רק מחמת מרידתו במלכות, ויל"ע דא"כ למה טרחו דוד ושלמה להעמידו בדין גם על הריגת אבנר ועמשא, וגם לאחר הריגתו אמר שלמה והשיב השם את דמו על ראשו גו', ולא הסתפק בטענת המרידה לבד (ועי' בחידושי הגרי"ז עה"ת דאדרבא היה ריוח להרוג את יואב דוקא מדין מורד במלכות, דאזי נכסיו למלך ע"ש).

ואפשר משום דבאמת בדין מורד במלכות נסתפק החת"ס (אה"ע ח"א סי' קנא) האם מחוייב המלך להורגו או שיכול למחול על כבודו, ומלשון הרמב"ם (מלכים פ"ג ה"ח) שכתב "כל המורד במלך ישראל יש למלך רשות להרגו" משמע שמותר למלך למחול לו ולפוטרו מיתה, וכ"מ בלשון החינוך (מצוה תצז) וכמ"ש המנ"ח שם. ומעתה י"ל שאע"פ שיואב היה מורד במלכות, מכ"מ היה מתבקש למחול לו מאחר שמסר נפשו כל חייו למען דוד וגם היה גבור ושר צבא, ולכן הוסיפו דוד ושלמה להאשימו גם בעון הריגת אבנר ועמשא, ואף אם לא ניתן לחייבו בבי"ד על הריגתם, מכ"מ חזי לאצטרופי שלא לוותר לו ולהורגו כפי חומר הדין.

ואגב דאיירין בסוגיא זו, יש להעיר בזה, דהנה הרשב"א בסוגיא דאשו משום חציו (ב"ק כב ב) דתניא המדליק את הגדיש והיה עבד כפות לו פטור משום דקים ליה בדרכה מיניה, וקשה הרי שריפת הגדיש קודמת לשריפת העבד ומ"ט אמרינן בזה קלב"מ, וביאר הרשב"א דבמשך כל זמן ההבערה חייב המדליק מיתה מדין רודף, דהרדיפה ממשיכה עד גמר מיתת העבד ולכן שייך ביה קלב"מ ע"ש (כ"ה ברשב"א לפי הגירסא שבמוה"ק, ויש שביארו דבריו שהרדיפה היא רק בזמן ההדלקה אך זה ניחא רק לגירסאות הישנות ברשב"א ואכ"מ). וצ"ב דהא אין רשות להרוג את הרודף אלא אם יהיה בזה הצלה לנרדף, ובכה"ג שכבר הדליק את הגדיש הרי לא תועיל הריגתו להציל את העבד מיתה.

וצ"ל שמכ"מ נחשב המדליק מחוייב מיתה במשך כל זמן הרדיפה, שהרי מותר להורגו בשביל הצלת הנרדף, ואע"פ שבפועל אסור להרוג את

והוי כעשיה בתשלום, אכן כשאין חסרון זה בעשיה שפיר קאי בכלל חסד של אמת.

ז) מה שלא נתכפר חטא אחי יוסף

ויצוו אל יוסף לאמר אביך צוה לפני מותו לאמר כה תאמרו ליוסף אנא שא נא פשע אחיך וחטאתם כי רעה גמלוך ועתה שא נא לפשע עבדי אלוקי אביך (ג, טז-יז)

א) כ' רבינו בחיי ז"ל, והנה אחיו בקשו ממנו מחילה, ולא ביאר הכתוב שמחל להם, וכבר בארו רז"ל שכל מי שחטא לחבירו ועשה תשובה, אינו נמחל לעולם עד שירצה את חבירו, ואף על פי שהזכיר הכתוב וינחם אותם וידבר על לבם, שנראה בזה שהיה להם רצון מיוסף, מ"מ לא ראינו שיזכיר הכתוב מחילה ביוסף, ולא שיודה להם שישא פשעם וחטאתם, ואם כן מתו בחטאם בלא מחילת יוסף ואי אפשר להתכפר עונם רק במחילתו, ועל כן הוצרך העונש להיות כמוס וחתום להפקד אחר זמן בענין עשרה הרוגי מלכות.

ב) ונראה בביאור מה שלא נמחל חטא אחי יוסף באופ"א, עפ"י דברי רבותינו בדין ריצוי ובקשת מחילה מחבירו. דהנה במטה משה ה' יוה"כ (סי' תתמח) כ' ז"ל, ויבקשו מחילה זה מזה שלש פעמים וכו', ירושלמי פ"ק דיומא (פ"ח סוף ה"ז) דאיתא התם, שמואל אמר הדין דחטא לחבריה צריך למימר ליה סרחית עלך וכו', וכו' מהר"י בן חביב ז"ל מכאן נראה שהוא מנהג של טעות מה שנהגו בזמנינו, אם יחטא איש לאיש והקניטו בדברים, נכנס ביניהם אמצעי עושה שלום ומדבר עם העלוב שירצה לקבל פיוס העולב, ואחר זאת ההקדמה, יבא העולב לבקש מחילה ממנו, ואין זאת כונת שמואל, אלא שהעולב ילך מעצמו לפני העלוב ואומר סרחית עלך וכו', וראוי שנאמר שההליכה לפייס וכו' אין בהם הקדמה בידיעה (היינו הקדמת האמצעי לילך ולספר הדבר להעלוב), רק שהעולב ילך מעצמו לפייס העלוב, וזאת הבושה ובזיון הם לכפר עליו מאשר חטא לחבירו, אפילו לא הקניטו אלא בדברים וכו'. עכ"ל.

ואולם בפר"ח (או"ח תרו סעיף א) הביא ד' מהר"י בן חביב שכל וירצה להעלוב שהקניטו בלא שיקדים לשלוח אמצעי לפניו, ופליג עליה הפר"ח, וס"ל דסגי מה שהולך העולב לפייסו, אף אם הקדים ושלח אמצעי להודיעו חטאו, ומשמיה דהגאון ר"י בלזר זצ"ל מטין (מועדים וזמנים ח"א סי' נד, תשובת השנה פ"ב ה"ט), דאופן הפיוס דבין אדם לחבירו הוא כשמשפיל עצמו לבקש

יעקב ועשית עמדי חסד ואמת. וי"ל הכא נמי גבי אברהם כיון שהיה זקן חשוב כמת, עכ"ל.

והדברים צריכים תלמוד, שהרי לא מצינו בשום מקום שהזקן חשוב כמת, [עי' נדרים סד, ב ד' חשובין כמת]. וביותר, שהרי כל הא דחשיב חסד ואמת היינו לפי שעשיית החסד היא ללא תמורה וגמול, והרי זקן ודאי בידו להשיב גמול על עשיית חסד עמו.

עוד העירו בזה מהא דתניא בנדרים פג, ב היה ר"מ אומר מאי דכתיב "והחי יתן אל לבו" דיספוד יספודן ליה דיבכון יבכון ליה דיקבר יקברוניה, [ופירש"י, שישתדל לעשות עם אחרים כדי שיזכה ויעשה לו כמו כן]. הרי דיש גמול על חסד עם המתים, וא"כ אמאי חשיב חסד של אמת.

וביאור הדברים, דהנה דקדוק לשון רש"י דחסד שעושין עם המתים הוא חסד של אמת שאינו "מצפה" לתשלום גמול, היינו דמשום דבכל עשיית חסד מצפה העושה להשבת תשלום גמול על מעשיו, על כן לא חשיב חסד של אמת, אכן עצם מה ששייך שיקבל תמורה על עשייתו לא מוציאו מכלל חסד של אמת.

דהנה נראה לפרש ענין צפייתו זו לגמול, דמשום שעשה חסד עם זולתו, הרי מתחייב חבירו עבור זה בהכרת הטוב על זה, וצפיית עושה החסד היא להשבת חוב הכרת הטוב זו, וזהו "תשלום גמול" היינו תשלום ופרעון חוב זה. ונמצאת עשייתו כעל דעת שישולם גמולו על ידי מקבל חסדו, המתחייב בזה בהכרת הטוב.

וא"כ, הרי אין חסרון זה בעשיית חסד, מה שמצפה לקבל טובה מחמת עשייתו, רק כשמצפה לקבל טובה מאת האיש עמו עשה החסד, אשר הוא מחוייב אליו חובת הכרת הטוב, אכן מה שיש הנהגה דמאן דיספוד יספודן ליה וכו', הרי אינו משום תשלום מהמחוייב לו, וא"כ אין בזה משום תשלום גמול על עשייתו, ושפיר עשייתו חסד של אמת היא, שאינה על דעת קבלת "תשלום" גמול.

ובזה יתבאר גם הא דכ' בעלי התוס' דזקן חשיב כמת, והיינו לענין זה, משום דאף אמנם דשייך אצלו השבת גמול על החסד שנעשה עמו, אכן בדעת העושה שיתכן שלא יהא סיפק הזמן בידו להשיב גמולו, ועל כן יש בעשייתו משום חסד של אמת, שאינו "מצפה" לגמול על עשייתו. שכל עיקר החסרון שנחשב שאינו חסד של אמת אינו בקבלת הגמול, אלא שהעשיה היא כעל דעת תשלום זה,

וראיתי להעיר מכאן ע"ד רבינו בחיי שכל שלא נמחל להם, לפי שלא מצינו שמחל להם יוסף, ובד' הגמ' והמדרש מבואר שמחל להם והודיעם מחילתו.

ובאמת יל"ע טובא מיניה וביה, דמזה ששלחו האחים לבקש את מחילת יוסף, הרי שלא הושלמה מחילתו להם, ומה שאחז"ל בגמ' ובמדרש שמחל להם והודיעם מחילתו.

אכן להמתבאר דלא סגי בהמחילה מצד הנפגע אלא בעי שילך הפוגע להנפגע ויאמר לו שחטא לפניו ויבקש מחילתו, א"כ זהו דלא סגי במחילת יוסף מעצמו, והוצרכו עדיין לבקש מחילתו, אלא דגם זה לא נתקיים כדבעי לדעת מהר"י בן לב, מאחר דלא ביקשו מחילתו רק ע"י שליח אמצעי שציווהו אליו, ועל כן לא הושלמה כפרתם וכמשנ"ת.

(ה) ונראה לדון ליישב בזה לד' רבינו בחיי, דמבואר דלא ס"ל למשנ"ת בדעת המהר"י בן חביב שהיה חסרון בבקשת המחילה מצד האחים מה שלא הלכו בעצמם בלא שליח להודיעו חטאם ולבקש מחילתו. דהנה הובא לעיל ד' הפר"ח דפליג ע"ד מהר"י בן חביב דס"ל שלא ישלח הפוגע שליח אמצעי לפניו לפי הנפגע, וס"ל להפר"ח דסגי שילך אחריו הפוגע לבקש המחילה, ומבואר דאיהו נמי ס"ל דעכ"פ לא סגי למחילת חטא שבין אדם לחבירו בלא שילך הפוגע עצמו לבקש המחילה, וכמו דמטו משמיה דהגרי"ב זצ"ל דמוכח בסוגיא דיומא דכך הוא אופן הפיוס בחטא שבין אדם לחבירו כשמשפיל עצמו לפניו לבקש מחילתו, וכנ"ל.

והנה הרי דברי יוסף לאחיו שאמר "והנה עיניכם ראות וגו'", ומה שאמר להם "לא אתם שלחתם וגו'", הלא היה זה תיכף כשהתוודע יוסף אל אחיו, עוד בטרם בקשו האחים מחילתו כלל, וא"כ תתיישב הערה זו גם לד' רבינו בחיי, דמה שהוזכר מחילה קודם שביקשו מאיתו לאו מידי היא, דבעינן שיבקש הפוגע מחילה מאת הנפגע, ואחר שביקשו מחילתו לא הוזכר שמחל להם.

אמנם יל"ע בגוף הדברים אי שייך להכא, דהנה מה דלא סגי שימחל הנפגע בלא שיבקש הפוגע מחילתו, זהו לכאורה משום ריצוי ובקשת מחילה שצריך מצד הפוגע מהלכות תשובה שלו, עי' משנ"ת בזה בארוכה להלן בקונטרס בעניני המועדים עניני יוה"כ, דלכך כ' הפר"ח לדקדק דאחר בקשת מחילה ג' פעמים יוה"כ מרצה לו, אף כשלא נתרצה לו הנפגע, והיינו דאיכא דין

מחילה, ואם ימחל לו הנפגע בלא שיבקש הפוגע את מחילתו, חסר בכפרתו, והוכיח כן מעובדין דאמוראי שהמציאו עצמם לפני מי שפגע בהם כדי שיבקש מחילתם כדאי' ביומא פז, ב ולא הי' סגי שימחלו בינם לבין עצמם.

(ג) והנה בבקשת המחילה מאת יוסף כתיב "ויצוו אל יוסף וגו'" ופי' רש"י, כמו ויצום אל בני ישראל (שמות ו, יג) צוה למשה ולאהרן להיות שלוחים אל בני ישראל, אף זה ויצוו אל שלוחם, להיות שליח אל יוסף לומר לו כן. [ונחלקו הראשונים מי היו שלוחי האחים אל יוסף, רש"י פי' ששלחו את בני בלהה, שהיו רגילין אצלו. והספורנו פי' וכ"מ ברשב"ם דשלחו האחים שלוחים אחרים].

ובפס' יח כתיב "וילכו גם אחיו ויפלו לפניו ויאמרו הננו לך לעבדים" ופי' רש"י ובחזקוני דהלכו אחר שלוחיהם נוסף על השליחות. ומשמע דהיה זה הכנעה לבקש מחילה מאת יוסף, כך נראה לכאורה.

ונמצא לדעת מהר"י בן חביב שדייק מן הירושלמי דבעי' שיבוא הפוגע לפני הנפגע מתחילה ויאמר לו סרחית עלך ויפייסנו, ולא שישלח אמצעי לפניו שיעשה השלום וידבר על לבו למחול להעולב, וזאת הבושה ובזיון הם לכפר עליו מאשר חטא לחבירו, א"כ בבקשת אחי יוסף מחילה מעם יוסף, ששלחו לפניהם שליח שיבקש את מחילתו כפי שביקש יעקב שישא חטאתם, הרי לא נעשתה בקשת המחילה כדבעי. ואמנם היתה בקשת מחילה ע"י אחי יוסף עצמם כשנכנעו לפניו, כדמשמע בפס' יח, ולדעת הפר"ח סגי בזה, אכן לדעת מהר"י בן חביב דבעי שמתחילה יבא הפוגע ויבקש מחילה בעצמו, הא ליכא הכא.

(ד) והנה איתא במגילה טז, ב אקרא (פ' ויגש מה, יב) "והנה עיניכם ראות ועיני אחי בנימין" אמר רבי אלעזר אמר להם כשם שאין בלבי על בנימין אחי שלא היה במכירתו כך אין בלבי עליכם, "כי פי המדבר עליכם" כפי כן לבי. ע"כ. הרי שמחל להם, והודיע להם מחילתו.

וכן איתא במדרש אסתר רבה (פ"ז סכ"ה) והמלך והמן ישבו לשתות וכו' אמר להם לשבטים אתם מכרתם את אחיכם מתוך מאכל ומשתה כך אני אעשה לכם וכו', אמר רבי יששכר דכפר מנדי ומה אם מי שמחל ואמר (שם ח) "לא אתם שלחתם אתי הנה כי האלקים וגו'", ראה עד היכן היא מתוקנת שהרי עד ימי מרדכי אותו עונש של מכירת יוסף קיים, מי שאינו מוחל על אחת כמה וכמה, ע"כ.

יז) שכתב: "תכף שהזכירו לו אביו בכה לגודל האהבה ונכמרו רחמיו, והנה אחיו בקשו ממנו מחילה, ולא באר הכתוב שמחל להם, וכבר בארו רז"ל: (ב"ק צב, א) שכל מי שחטא לחברו ועשה תשובה אינו נמחל לעולם עד שירצה את חברו, ואף על פי שהזכיר הכתוב: וינחם אותם וידבר על לבם, שנראה בזה שהיה להם רצוי מיוסף, מכל מקום לא ראינו שיזכיר הכתוב מחילה ביוסף ולא שיודה להם שיישא פשעם וחטאתם, ואם כן מתו בעונשם בלא מחילת יוסף ואי אפשר להתכפר עונם רק במחילתו, ועל כן הוצרך העונש להיותו כמוס וחתום להיפקד אחר זמן בענין עשרה הרוגי מלכות".

ובפשטות היה אפשר לומר שאכן יוסף לא מחל לאחיו, אלא רק פייס אותם ודיבר אל ליבם. אולם מדברי המדרש (שמות רבה פרשת בשלח, פרשה כ סימן יט) שכתב: "כי השבע השביע את בני ישראל, למה שני פעמים אלא הוא נשבע להם שאין בליבו עליהם והם נשבעים לו שאין בליבם עליו", משמע שיוסף מחל לאחים בליבו. ואם כן, דברי רבינו בחיי צריכים ביאור, שנמצא שיוסף מחל לאחיו בליבו, ומדוע עוונם לא התכפר, וכי יש דין אמירה בפה.

ב. עוד יש לדקדק, בעיקר דיני בקשת מחילה המוזכרים בגמרא בשלהי יומא, חדא, מה הענין לבקש מחילה דוקא בערב יום הכיפורים, וכי לא עדיף להתפייס סמוך למעשה. ועוד, שהגמרא שם מספרת על רב שהיה לו תרעומת על טבח מסוים, ואותו טבח לא ביקש מחילה, בערב יום הכיפורים הלך רב לזמן את עצמו לפניו, ואז הטבח הרים את עינו ואמר לרב שאין לו עסק עמו, ונשמטה עצם מהבהמה והרגה אותו. ומעשה זה צריך ביאור, אם רב סלח לאותו טבח, לשם מה הוא הטריח את עצמו לבוא לפניו, שישב בביתו ויאמר שהוא מוחל לו.

עוד צריך ביאור, מהי כוונת הגמרא שם, שכל המבקש מחילה מחברו אינו צריך לבקש ממנו יותר מג' פעמים [ונלמד כן מלשון השבטים שאמרו ליוסף "אנא שא נא ועתה שא נא"], מה שייך ליתן כללים

בקשת מחילה ג' פעמים כעין וידוי, וזה לא תלי במחילת הנפגע, ודין מחילתו של הנפגע הוא כשאר חיובי ממון, ואך שאינו מעכב הכפרה.

וא"כ מש"כ רבינו בחיי שלא נמחל להם לגמרי לפי שלא הוזכר מחילה אצל יוסף, היינו מצד חובתם כלפי הנפגע וכשאר חוב לחבירו, דלזה בעינן מחילת הנפגע, ולא סגי בריצוי לחבירו ג' פעמים, כשלא נתרצה למחול.

והנה ביומא פז, א יליף דבקשת מחילה מחבירו היא בג' פעמים ולא יותר מקרא דהכא שנאמר "אנא שא נא וגו' ועתה שא נא" [ופירש"י, אין נא אלא לשון בקשה], ונמצא א"כ דנתקיים אצל האחים דין בקשת מחילה מצידם, בבקשה זו גופא.

והרי מצד יוסף מצינו בחז"ל שמחל להם מעצמו והודיעם מחילתו, וא"כ לכאו' הושלמה כפרתם הן מצד הנפגע שמחל להם יוסף, והן מצד דין תשובתו של הפוגע, שביקשו מחילתו ג"פ כדין, [אם לא דנימא כהמר"י בן חביב דיש להפוגע לילך בלא אמצעי בתחילה וכנ"ל], וא"כ הדרא לדוכתא מה דהעירו ע"ד רבינו בחיי מהגמ' והמדרש שהוזכר מחילת יוסף לאחיו, ויל"ע עוד בכ"ז בישוב דבריו.

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

פרשת ויחי תשפג

ח) בדיני מחילה

א כתוב בסוף הפרשה (בראשית נ, כא): "וַיִּנָּחֵם אוֹתָם וַיִּדְבֹּר עַל לִבָּם". והיינו שלאחר שאחי יוסף חששו שמא כעת לאחר מיתת אביהם ינקום בהם על המכירה, שלח להם יוסף שאין להם לחשוש. ומבאר רש"י על אתר: "וידבר על לבם - דברים המתקבלים על הלב, עד שלא ירדתם לכאן היו מרננים עלי שאני עבד, ועל ידיכם נודע שאני בן חורין, ואם אני הורג אתכם מה הבריות אומרות כת של בחורים ראה ונשתבח בהן, ואמר אחי הם, ולבסוף הרג אותם, יש לך אח שהורג את אחי".

אמנם לא כתוב בתורה בפירוש שיוסף הוציא מפיו שהוא מוחל לאחים. וידועים דברי רבינו בחיי (לעיל,

טינה בליבו; ועוד קשה, מה שייך שיעמדו עשרה אנשים בפניהם ויגידו שרי לך ומחול לך, בזמן שהאדם עצמו לא יכול לומר כן [וראיתי בספר חבצלת השרון על הפרשה שרצה לומר על פי דברי הגר"י סלנטר שיש זכות של דרישת מחילה, אמנם עדיין הדברים צריכים ביאור].

ג. והנראה לומר, שכל אדם שחוטא כלפי חבירו, בעצם עבר שתי עבירות. עבירה אחת כלפי חבירו, ועבירה אחת כלפי הקב"ה, שהוא ציער את בנו, וגרם צער לשכינה, כמאמר הגמרא (סנהדרין מו, א) "בשעה שאדם מצטער שכינה מה לשון אומרת, קלני מראשי קלני מזרועי".

אלא שברגע שהאדם מוחל לחבירו, נמחל ממילא גם החלק של הבין אדם לחבירו. וכן משמע מלשון מחילה שמבקשים מנפטר, שמבואר בגמרא (יומא פז, א) שמביאים עשרה בני אדם על קברו ואומר בפניהם "חטאתי לאלוהי ישראל ולנפטר זה" [והטעם שלא אומרים כן כשהנפגע בחיים, הוא משום שאז בקשת המחילה נשמעת פחות מכובדת].

ממילא ודאי שמחילה בלב מועילה, אלא שכיון שאין אדם יודע מה בלב חבירו, מוטל עליו לבקש עד שהוא שומע מחברו שמחל לו. כמו כן פשוט שאחד שלא מפיס את חברו בשלמות אלא רק מאלץ אותו לומר בפה שהוא מוחל לו [ולעתים, הוא מאלץ אותו למחול על ידי תיאורי הסבל שעובר עליו, עד שהוא עוד נהפך ממבקש סליחה לדורש סליחה!], ודאי שזהו דברים בטלים. הרעיון של מחילה היא שדעתו של הנפגע מתיישבת מהעוול שנעשה לו. אלא שהתורה הטילה על הפוגע לטפל בזה ולדאוג שדעתו של הנפגע תתיישב עליו.

בענין זה, והלא מצד דיני תשובה צריך האדם לפייס את חבירו.

ועוד קשה, שהנה בהמשך הגמרא שם מסופר: "איכפיד רבי חנינא [בגלל שרב לא הסכים לחזור שוב על השיעור], אזל רב לגביה תליסר מעלי יומי דכפורי ולא איפייס. והיכי עביד הכי, והאמר רבי יוסי בר חנינא כל המבקש מטו מחברו אל יבקש ממנו יותר משלש פעמים. רב שאני. ורבי חנינא היכי עביד הכי, והאמר רבא, כל המעביר על מדותיו מעבירין לו על כל פשעיו. אלא רבי חנינא חלמא חזי ליה לרב דזקפוהו בדיקלא, וגמירי דכל דזקפוהו בדיקלא רישא הוי. אמר שמע מינה בעי למעבד רשותא. ולא איפייס כי היכי דליזיל ולגמר אורייתא בבבל". ונמצא שבאמת רבי חנינא סלח לרב, ורק הוא לא רצה לומר את זה כדי שרב ילך לבבל [ולא יתמנה לנשיא בארץ ישראל, כיון שאז רבי חנינא יצטרך למות]. ומעשה זה אינו מובן, שנמצא שרבי חנינא שיקר על רבי באותם שנים, ובאמת סלח לו כבר.

ועוד יש להקשות, שהנה בתשובת רש"י (שו"ת רש"י סימן רמה) כתוב כך: "ובשם רש"י ז"ל מצאתי: שנים שנתקוטטו זה עם זה והכה האחד את חבירו. לאחר זמן בא ואמר לו אני מקבל כל רידוי וקנס שיאמר לי בית דין ותמחול לי על מה שהעויתי. קפץ זה ונשבע שלא למחול לו עולמית. וכשעברה חמתו נתחרט מן השבועה ורוצה למחול לו". לאחר שרש"י דן בתוקף השבועה, מסיים רש"י: "אלא איני רואה תקנה לשבועתו אלא שיביא עשרה בני אדם ויאמר בפניהם נשבעתי שלא למחול לו ואיני יודע מה לעשות. והלה ניכנס ויאמר לו חטאתי לה' אלהי ישראל ולפלוני זה שחבלתי בו. והם אומרים שרי לך ומחול לך, ונמצאו שניהם יוצאים מידי שמים ומחילה קיימת". ואף כאן, יש לתמוה, וכי בשופטני עסקינן, וכי אם הוא מחל לו בליבו, מְצוֹנָה הוא בשל השבועה לעורר שוב

הדברים בלשון רש"י שכתב "ונמצאו שניהם יוצאים מידי שמים ומחילה קיימת".

ט) פניני פז מהרב ר' אברהם זלצמן

שליט"א

בעל מח"ס אדני פז על סוגיות הש"ס.

בס"ד

ברכת יעקב לבני יוסף, שמנהיג ישראל צריך להיות מלא חסד ורחמים, והברכות הם בהתאם ליועד של כל אחד מהם בעולמו בראשית פרק מז וישלח ישראל את ימינו וישת על ראש אפרים והוא הצעיר ואת שמאלו על ראש מנשה שכל את ידיו כי מנשה הבכור: יאמר יוסף אל אביו לא כן אבי כי זה הבכר שים ימינך על ראשו: וגו' וימאן אביו ויאמר ידעתי בני ידעתי גם הוא יהיה לעם וגם הוא יגדל ואולם אחיו הקטן יגדל ממנו וזרעו יהיה מלא הגוים: וגו' ויברכם ביום ההוא לאמור כך יברך ישראל לאמר ישמך אלהים כאפרים וכמנשה וישם את אפרים לפני מנשה.

א.

בפרשתינו מבואר שיעקב בירך את בני יוסף, ובשעה שבאו לפניו שיכל את ידיו, והניח את יד ימין שהיא היד החשובה שהראש שעליו היא מונחת יש משמעות למינוי הבכיר יותר, הניחה על ראש אפרים שהוא האח הקטן, ואת יד שמאל הניח על ראש הבכור. ובכך ביטה יעקב אביו שהאח הקטן יהיה בכיר יותר.

דבר זה הורע בעיני יוסף, ונסה לשנות זאת, אך 'וימאן אביו ויאמר ידעתי בני ידעתי גם הוא יהיה לעם וגם הוא יגדל ואולם אחיו הקטן יגדל ממנו וזרעו יהיה מלא הגוים'. ויש להבין את הנידון שהיה בין יוסף ליעקב, שהרי יוסף הבין שיש מטרה ליוסף ומדוע א"כ ניסה לשנות, ולאידך הנימוק שיעקב פירש לא מובן, שאדרבה עם האח הקטן עתיד להיות גדול יותר, והגדול יש לו פחות יכולת לגדול, אזי אדרבה האח הגדול הוא זה שצריך את הברכות, והוא זה שצריך סיוע, ושיברכו אותו ביתר שאת.

וקודם לביאור, יש להתבונן בברכה שבירכם יעקב, שלמעשה לא מתבאר שבירך כל אחד בברכה

ועל כן היתה תרעומת מן השמים על האחים הקדושים, שלא פעלו יותר ודאגו שיוסף יגיד בפה שהוא מוחל [והטעם שיוסף לא אמר בפה, אפשר לומר שהוא לא חשב שצריך לומר בפה, אלא חשב שמספיק שבלב הוא סולח]. וממילא למרות שבלבו הוא סלח לגמרי, אבל החלק של כלפי שמים נשאר לא מפויס.

וזהו הטעם שצריך לבקש מחילה בערב יום הכיפורים. פשוט וברור שעדיף לבקש מחילה סמוך למעשה, אלא שהגמרא באה לומר שאף אם אדם לא עשה כן, עדיין מוטל עליו בערב יום הכיפורים לעשות כן, ולסלק מעליו את התרעומת מן השמים.

וזהו מה שאומרת הגמרא שמצד דיני טרחה המוטלים על הפוגע, אין צריך לטרוח יותר מג' פעמים; ומה שרבי חנינא לא אמר לרב שהוא מוחל לו, כוונתו היתה כלפי חלק הטרחה המוטל על רב. כיון שרבי חנינא ידע שחיוו תלויים בזה, הוא לא רצה להגיד לרב שהוא מוחל לו, ועל כן על אף שמצד חלק החטא כלפי אדם כבר נמחל לרב [שהרי בליבו כבר סלח רבי חנינא], אך על חלק הטרחה המוטל עליו מצד חטאו לשמים, לא מחל לו רב חנינא.

וזהו הטעם שרב המציא את עצמו בפני הטבח. רב רצה שהטבח ייצא נקי בדיני שמים, וכיון שהטבח לא עשה את המוטל עליו בדיני שמים, שזהו ללכת ולטרוח בבקשת המחילה, רצה רב לסייע לו בזה.

וזהו גם הביאור בתשובת רש"י. על חלק התרעומת שבלב לא שייך להישבע, ולא שייך לומר שמצווה הוא לעורר איבה בליבו; אך כלפי החלק של כלפי שמים, אסור לו לומר שהוא מוחל, וממילא תישאר חובת טרחה על הפוגע. וכנגד חובת טרחה זו הציע רש"י שיעמדו עשרה אנשים ויאמרו בפניהם שרי לך ומחול לך, ואז יצא הפוגע ידי חובת טרחה. ומדויק

וכך הוא ברוחניות, הדרך היחידה להשיג את התכלית היא על ידי העמל והיגיעה. וזהו – **וַיֵּט שְׁכֵמוֹ לְסָבֹל... וַיֵּט שְׁכֵמוֹ לְסָבֹל...** כי כדי להגיע אל המנוחה ואל הנחלה, צריך להטות שכמו לסבול.

וכך כתב בספר חובת הלבבות שער התשובה פרק י': **ומי שרוצה להגיע לרצון בוראו, ייכנס מן הפתח הצר, שייכנסו ממנו החסידים הסובלים.** ולכאורה מדוע ולמה בחר לנו הבורא יתברך שמו דרך להיכנס בפתח הצר? והרי בודאי הקדוש ברוך הוא רוצה בשבילינו הטוב ביותר. אמנם זהו באמת הטוב האמיתי, ורק כך מגיעים אל התכלית. ובמסחר הדבר ידוע, ככל שמשקיעים יותר מרוויחים יותר ויותר.

והנה עלינו להתבונן ולערוך מחשבות עם עצמינו בכל מעשה טוב שאנו עושים כגון ללכת לבית כנסת ובית המדרש, ללמוד סוגיא בגמרא, או לכל דבר של מצוה, האם אנו מחפשים להשיג מה שיותר, או להשקיע כמה שפחות?

וַיֵּט שְׁכֵמוֹ לְסָבֹל, זהו הרצון להשיג יותר ויותר, וכך עובד יששכר, **וַיְהִי לָמָּס עֹבֵד,** משעבדים את לבם לאביהם שבשמים. וכך זוכים למנוחה אמיתית.

וזכינו בדורינו לראות דוגמה מובהקת של וַיֵּט שְׁכֵמוֹ לְסָבֹל, הוא ניהו גאון עוזינו ותפארתינו, **מֵרֵנָּה וְרֵבְנָה רִשְׁכֵּבָה** ראש הישיבה הגראי"ל זצוק"ל, שכל ימיו הטוה שכמו לסבול עול תורה, והלך לו ונכנס בפתח הצר שנכנסו ממנו החסידים הסובלים. וזה הביאו שזכה וזיכה את הרבים באופן שלא יתואר ולא ישוער.

וכך כל גדולי ישראל גדלו והצליחו וגם עשו פרי. על ידי שעמלו בכל הכח בכל עניני התורה והעבודה.

וַיֵּט שְׁכֵמוֹ לְסָבֹל. פירש הספורנו, וזה ראה שהמנוחה בשלימות המושכלות אשר בו תנוח הנפש, כענין ומצאו מרגוע לנפשותיכם, שהוא הטוב והתכלית המכוון, ע"ש. ומדבריו מובן היטב, שהמנוחה האמיתית היא מנוחת הנפש, והיא באה על ידי שלימות המושכלות, והוא הטוב והתכלית המכוון. וכאשר האדם זוכה לראיה נכונה לדעת ולזהות את הטוב האמיתי, הוא מטה שכמו לסבול. והבן הדברים ותמצא נועם.

והנה אמרו בברכות ד"ו ע"ב, אמר רבי חלבו אמר רב הונא היוצא מבית הכנסת אל יפסיע פסיעה גסה. וברש"י, לפי שמראה בעצמו שעכוב בית הכנסת דומה עליו כמשוי. ופירש רבינו יונה שם, הטעם מפני שנראה כמי שיוצא מן הטורח אל המנוחה והוא הפך שבית הכנסת הוא בית התפלה היא המנוחה ויש לו לשמוח בישיבתו בה וכן אמרו ז"ל (מגילה ד' י.) כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה מנוחה זה שילה נחלה זה ירושלים הנה שהמקומות שהיו מקריבין בהם הקרבנות ומתפללין בהם נקראים מנוחה ונחלה. ע"כ.

ונמצינו, כי זהו תנאי לעלי, לדעת מהי המנוחה האמיתית, כי אז מטה שכמו לסבול.

ובהמשך הסוגיא ברכות שם, אמר אביי לא אמרן אלא למיפק אבל למיעל מצוה למרהט שנאמר נרדפה לדעת את ה'. וכתב על זה רבינו יונה על הרי"ף שם, כלומר כשנרדפה נזכה לידיעה

שכל הדברים צריכין הקדמות והרדיפה בכאן היא הקדמה שמתוך השקו ותאותו הוא הולך במרוצה ומזה יבוא אל הידיעה. ומדבריו למדנו חידוש גדול בהדרך לעליה בתורה, שכל הדברים צריכים הקדמה, והרדיפה היא ההקדמה, שמתוך השקו ותאותו הוא הולך במרוצה ומזה יבוא אל הידיעה.

והנה בזמנינו אדם שהוא מובטל הוא ממש מתוסכל לעתים, ומרגיש עצמו ככלי אין הפיץ בו. דא עקא, שפעמים רבות אדם חושב עצמו עסוק ומנצל את זמנו ביעילות, בו בזמן שאינו פועל כלל בדברים שעבורם נברא. ואשרי מי שיודע מתי הוא בכיוון הנכון, מתי המנוחה היא שלימות ומתי להיפך.

והנה סיפרו על אשת מרן הגר"ח מבריסק זצ"ל שאמרה שכאשר אינה שומעת קול תורה, אינה יכולה לישון... ידוע ידעה הרבנית אש"ח למרנא הגר"ח מה הכיוון הנכון, ורק אז מצאה מנוח.

והנה אדם שנוסע במכונית ותקוע באמצע הדרך, הוא אינו רגוע כל זמן שהוא נח, והמנוע שקט, ורק כאשר המנוע מתחיל לטרטר, הוא רגוע. וַיֵּרָא מְנַחָה פִּי טוֹב... וַיֵּט שְׂכֵמוֹ לְפָּבֵל. כי רק זו המנוחה...

מאת הרב רבי יאיר וינשטוק שליט"א

מכתב בן 103...

צער אין סופי הביעו פניו של האיש הצעיר. חשש, דאגה, וגם תקווה ואמונה.

העגלה התגלגלה על אם הדרך בין העיירה 'יוד' שבה התגורר. עיירה קטנה בחבל מרמרוש (בין הערים וישאווא וסיגעט), לבין העיר ויז'ניץ שנקראה בפי כולם ויז'נישצא, אל רבו הרה"ק רבי מנחם מנדל בעל "צמח צדיק" זיע"א.

מקור הצער והתקווה גם יחד שכן בתוך חבילה קטנה, עטופה בשמיכות צמר.

מבין השמיכות הציצו אליו פניו של תינוק פעוט, שקוע בתנומה טרופה ומחרחר מדי פעם בשיעול כבד.

כמה זמן עבר מאז נולד התינוק? ששה שבועות בסך הכל. כמה שמחה ואושר בלבו של האב, וואלף אפל שמו וזוגתו, אמו של התינוק. הזוג הצעיר שחבק את הבן היה בהתרוממות רוח, כמו שיכולים להיות רק הורים צעירים.

שמונה ימים לאחר מכן, נכנס הילד בבריתו של אברהם אבינו, ונקרא שמו בישראל 'דוד יהודה'. שכניו, ידידיו וקרובי משפחתו ניגשו אל האב המאושר, לחצו את ידיו ואיחלו לו את מיטב הברכות. "שתזכה לגדלו לתורה, לחופה ולמעשים טובים".

וכעת, שבר שכזה, אפילו לתורה עוד לא זכה להגיע. האם יזכה?

לפני כמה ימים תקפה דלקת ריאות את התינוק דוד יהודה הקטן. חום גבוה, שיעול כבד. הילד הפסיק לאכול. שקוע רוב הזמן בשינה משונה. ראשו שמוט. אינו מגיב כמעט, וחרחורים וצפצופים מבהילים נשמעים מגרונו, נשימתו שורקת...

לא אב כמו וואלף אפל יעמוד בחיבוק ידיים בשעה שסכנה מוחשית מאיימת על חייו בנו. מלאך המוות מרחף ליד העריסה הפעוטה ורוצה לגזול ממנו את מחמד נפשו. לא ולא!

מיד רץ אל ביתו של הרופא והזעיק אותו.

השנה היא שנת תר"מ. לפני כמאה וארבעים שנה. תרופות לדלקת ריאות עדיין אין בנמצא. רק שיקויים שונים ומרים כלענה העשויים להקל על השיעול, אבל לא למגר את מחוללי המחלה. אותם חיידיקים קטנטנים שעין אנושית אינה יכולה לראותם אבל תוצאותיהם מכוסות בלוחות שיש בבתי הקברות.

הרופא מגיע אל ביתו של וואלף, מצמיד את אוזנו לחזהו של התינוק ופניו קודרות. "אוי, דלקת ריאות משני הצדדים" פולט הוא מיד וכל מילה מחתכת אל לבם של ההורים הצעירים כמו סכין.

מה אפשר לעשות? שואלים הם בדאגה.

הרופא מצביע כלפי מעלה ופניו אומרות הכל.

"להתפלל" מפטיר הוא באנחה. "רק זה".

כלומר, הרפואה מרימה ידיים במקרה כזה.

תולעת יעקב אין כוחה אלא בפה. אם להתפלל, וואלף וזוגתו יודעים לעשות זאת היטב. הרופא רק עוזב את הבית והם מתנפלים על ספרי התהלים שלהם בלהיטות. נעמדים להתפלל כמו יצחק ורבקה בשעתם, זה בקרן זוית, וזו בקרן זוית.

נושאים עיניים כלפי מעלה ושופכים את לבם לאביהם שבשמים. "רפאני ה' וארפא".

אבל המחלה, עושה רושם, רק מחמירה.

פניו של הילד שהיו אדומות מרוב מאמץ לנשום, הולכות ומחווירות.

"וואלף" פורצת האם הצעירה בצווחת ייאוש. "מה אתה עומד בחיבוק ידיים? תעשה משהו! הילד הולך לנו!".

וואלף מתנער מקיפאונו. פניו מלבינות גם הן. קולט את חומרת המצב.

ידיו כמעט משותקות, אינן נשמעות לו. עוטף את הגופיף הקטן בשמיכה ועוד שמיכה. מעמיס אותו על העגלה ו'הויסה' צועק אל סוסו. "צא לדרך, מהר!"

הסוס, מבין לנפש אדוניו, מרים את פרסותיו מן הקרקע ויוצא בדהרה קלה לדרך.

וואלף המודאג זורק מבטים לעבר הפעוט. מדי פעם נדמה לו שצבעו מלבין עוד יותר. האם יזכה להגיע חי אל הצדיק?

מזרז את סוסו בצעקות והבהמה דוהרת מהר יותר, ועוד יותר. חורשות מוריקות חולפות על פניו במהירות. הסוס רץ. העגלה הישנה מתנועעת לכל צד.

יומיים תמימים הם נוסעים, עם הפסקת לילה קצרה באחת העיירות. יומיים מלאות דאגה לשלומו של העולל.

סוף סוף! הנה נשקפים כבר בתיה של ויז'נישצא. בתים נמוכים בפאתי העיר. רחובות שטופי אדם ובהמה. עגלות וכרכרות נוסעות מהכא להתם ומהתם להכא. וואלף כבר היה כאן פעמים רבות. מכיר כל סמטה. מדהיר הוא את סוסו הישר לבית הצדיק.

"הנה, הגענו".

אנחת רווחה נפלטת מלבו. כאן, אצל הצדיק לא יכול לקרות שום דבר רע! כאן לא ניתנת למלאך המוות שום דריסת רגל.

"הצילו" צועק הוא באזני משמשו של הרבי. "הילד שלי חולה מאד".

לא חולף רגע והוא נכנס יחד עם דוד יהודה המחרחר לחדר הקטן העמוס כולו בתורה, בתפילות טהורות ובלב נשבר ונכנע.

רבי מנחם מנדל נותן את עיניו הטהורות בפניו של וואלף. "מה קרה?"

וואלף מנסה לדבר, אך במקום מילים פורצת מגרונו יבבה חנוקה. "הייליגער רבי. התינוק הולך לי".

"חס ושלום" עונה הרבי בטוב לב והוא מזדעזע כולו מצערו של יהודי מישראל.

וואלף הספיק להכין 'קוויטל' לפני שנכנס אל הרבי. מושיט הוא את פיסת הנייר אל הרבי.

הצדיק קורא את השם, דוד יהודה בן...

שוקע בהרהורים לזמן מה. "שמעני נא" פונה אל וואלף, "בנך ייקרא מהיום והלאה 'אלטר' והוא יאריך ימים בעזרת ה'. אבל השם דוד יהודה בל ייזכר ובל ייפקד עוד".

וואלף נרגש. מנענע ראשו בחוזקה.

"אני מתכוון" ממשיך הצדיק ואומר, "שהשם דוד יהודה ישקע בתהום הנשייה. לא יהיה קיים כלל. לא בעליה לתורה. לא במי שברך ולא בכתובה. אני רוצה שהילד אלטר כלל לא יידע שקראו לו אי פעם בשם דוד יהודה. זה מסוכן עבורו!"

וואלף הסכים לכל מילה.

"וכעת אבקש ממך להמתין בחוץ כמה דקות" אומר לו הצדיק והחסיד יוצא החוצה ולבו עולה על גדותיו משמחה וגיל. הרבי מדבר על עליה לתורה, על כתובה!... לפני רגעים אחדים נראה היה שהילד נושם כבר את נשימותיו האחרונות.

כעבור כמה דקות קורא לו הרבי לקודש פנימה ומוסר בידי מעטפה סגורה.

"את המעטפה הזאת אתה לא פותח אף פעם" אומר לו הצדיק בפנים חמורות. "הבנת אותי? לעולם ועד לא! אתה רק שומר עליה במקום הכי טוב ושמור. כשיגדל בנך אלטר ויהיה לאיש, תמסור לו את המעטפה, ותזהיר אותו באזהרה חמורה שגם הוא לא יפתח אותה אף פעם. רק ימשיך לשמור עליה לאורך ימים ושנים. כן, בעזרת השם תהיה לו אריכות ימים ושנים" החווה בראשו בתנועה של 'מובן מאליו' לעבר התינוק המחרחר עם כל נשימה.

"כאשר בנך ירגיש שמגיע עת פקודתו" ממשיך הרבי בדבריו המסתוריים, "או אז ניתנת לו הרשות לפתוח את המעטפה ולקרוא את הכתוב בה. אבל עד אז, באיסור חמור לפתוח אותה. כי זה מסוכן עבורו".

ובזאת מסר הרבי את המעטפה לחסידו. ברך את הילד בשפע ברכות ונתן לו את ידו לשלום.

*

וואלף לא הבין הרבה מדבריו של הרבי. מה פשר האזהרה הכפולה 'מסוכן עבורו'. אבל זו מעלתם של חסידים שמאמינים ברבי בלב שלם ואינם מהרהרים אחר דבריו גם אם אינם מובנים..

ר' וואלף חוזר הביתה עם התינוק. קמעא קמעא חלצתו חמה. חומו יורד וחרחוריו משתתקים. עד שמגיעים הם הביתה, חוזרות לחייו של אלטר הקטן ונצבעות שנית בורוד בריא.

גדל הילד ואכן שמו הקודם דוד יהודה נשתקע ונשתכח מן הבריות כאילו לא היה. תחילה לא כל כך הבינו, אולם וואלף התעקש על אלטר והצליח לגמול את השם הקודם ולשכחו מן הבריות.

שנים חלפו. אלטר גדל ונהיה לאיש. עמד ברשות עצמו והקים בית בישראל. וואלף שמר את פקודת קודשו של הרבי ומסר לו את המעטפה אגב צירוף אזהרה חמורה לא לפותחה לעולם, כי זה מסוכן עבורו.

אלטר, צריך לומר, אכן לא ידע אף פעם שקראו לו בשם אחר.

(הרבי מצאנז, בעל דברי חיים, החליף גם הוא שמו של חולה אנוש ל'אלטר' באומרו כי אלטר שמשמעותו זקן, כלל אינו שם. והגזירה לא נגזרה על לא-שם!)

ר' אלטר עקר ממרמרוש והיגר לארה"ב. כאשר ביקר הרה"ק רבי מנחם מנדל מוישאווה בשנת תרצ"ו בארצות הברית, ר' אלטר וואלף שכבר היה תושב מקומי, התלווה אליו במסעותיו.

*

השנה היא שנת תשמ"ג.

הרה"ח יצחק מרדכי אפל, רגיל לבקר את ר' דודו הישיש אלטר אפל בבית האבות מדי יום א'.

זקן מופלג הוא הדוד. בן 103 שנים.

ר' יצחק מרדכי מחבב מאד את ה'פעטער' ר' אלטר ואינו מחסר אף יום ראשון, היום שבו המדינה כולה בחופשה, לנסוע לבית האבות. שנים הוא נוהג לעשות כך.

יום ראשון אחד פונה אליו הדוד ואומר לו.

"אחייני היקר, אני מרגיש חולשה וחוששני שימי ספורים. כי לא יידע האדם את עיתו. בחדר הפנימי גנוז בארונית שלי איזה מכתב ששומר אני כל ימי חיי. מכתב מן הרבי הצמח צדיק. מכתב שאף אדם שבעולם טרם קרא אותו מאז נכתב".

ר' יצחק מרדכי נדהם. "מה? מכתב מן ה'צמח'? מנין לך שזה מן ה'צמח'? ואם הוא אכן שלח אותו למישהו, הלה כבר קרא את המכתב!"

