

בלבבי משכן אבנה

שיעורי "בלבבי" מופיעים ב"קול הלשון" באוץ 073.295.1245 | USA 718.521.5231

לב ופה

כדי להקרא דובר אמת בלבבו היה צריך ר"ס למכור במחיר הראשוני, אבל מדין דובר אמת בלבבו פשיטא לכאורה שלא חל המקח במחיר הראשוני. גם לו ידע הקונה מה שחשב ר"ס בלבו באותה עת, לא היה זה נותן לו שום צד לתבוע את החמור במחיר הראשוני. רק את ר"ס מצד מדרגתו זה מחייב, אבל לא מדיני חו"מ, ולא מדיני קנין, ולכן לקונה אין כאן שום זכות תביעה.

גמירות לב עושה קנין [ג] א"כ עולה מכאן יסוד שאדם הרוצה לקיים בנפשו "ודובר אמת בלבבו", נוצרים אצלו חיובי הנהגה הנוגעים אפילו לממונו, שאינם נוצרים אצל אינשי שלא קיבלו על עצמם לנהוג במידת "ודובר אמת בלבבו" (אבל אין זה נותן זכות תביעה לצד שמנגד). ולמעשה יותר מזה מבואר בגמרא בבבא בתרא (פ"ח א'). דאיתא התם "ת"ר הלוקח ירק מן השוק ובירר והניח ובירר והניח, אפילו כל היום כולו, לא קנה, ולא נתחייב במעשר. גמר בלבו לקנותו, קנה ונתחייב במעשר. להחזירו אי אפשר, שכבר נתחייב במעשר. לעשרו אי אפשר מפני שמפחיתן בדמים. הא כיצד, מעשרו ונותן לו דמי מעשר". שואלת הגמרא "אטו משום דגמר בלבו לקנות קנה ונתחייב במעשר? אמר רב הושעיא, הכא בירא שמים עסקינן כגון רב ספרא דקיים בנפשיה ודובר אמת בלבבו". ומפרש הרשב"ם (ד"ה רב ספרא), "כיון שירא שמים הוא, כיון שגמר בלבו זכה במקח ונתחייב במעשר, וכי מחזירו כחוזר ומוכר לו דמי". הרי שלמדנו שלא רק שלאחר שגמר בלבו לקנות את הירק הוא מחויב לקנותו, אלא שבפועל הירק כבר נקנה לו. דהיינו, "ודובר אמת בלבבו" מסוגל ליצור חלות של קנין, כמו במקרה זה. כל הראשונים כאן (תוס' ורמב"ן ורשב"א ועוד), מפרשים שכדי שיוכל להחזירו למוכר צריך המוכר להתרצות, דהרי זה ממש מכר מהירא שמים למוכר הירקות.

פירוש אילת השחר [ד] והנה הרשב"א סיים פירושו כאן במלים "כיון דירא שמים הוא קנה לגמרי כאלו גמר בלבו והוציא בשפתיו". וצ"ע, דלו יהא שגם הוציא בשפתיו, הרי דיבור אינו עושה קנין, ולא יהא בכך נפ"מ אלא לענין מי שפרע. ובאילת השחר (על ב"ב כאן), רצה לתרץ שמדובר פה בקנין רגיל, שהרי אוחז את המקח בידו. רק כיון שבתחילה אחז המקח בידו שלא

יוסף מבטיח לכלכל את האחים [א] הנה מסופר בפרשה דידן, שלאחר שיוסף התודע לאחיו, הפציר בהם יוסף לרדת למצרים, ואח"כ אמר להם "וכלכלתי אותך וכו' והנה עיניכם רואות ועיני אחי בנימין כי פי המדבר אליכם" (ויגש מ"ה י"א-י"ב). ואת הקרא "כי פי המדבר אליכם", דורש רבי אלעזר במגילה (ט"ז ב') "כפי - כן לבי". כלומר כוונת לבי היא כדברי פי. וצריך ביאור מהו גדר הצהרה זאת. דהנה על הקרא "ולא יכלו דברו לשלום" (וישב ל"ז ה') פירש רש"י ע"פ המדרש, "מתוך גנותם למדנו שבחם, שלא דיברו אחת בפה ואחת בלב". שם זה בודאי נוגע להלכות דרך ארץ ואינו שייך כלל להלכות חו"מ. אבל במקרה דיוסף ואחיו יש לדעת האם דבריו מחייבים אותו מצד דיני חו"מ. כלומר האם הוא התחייב כאן לכלכל אותם ואת משפחתם ואת צאנם ובקדם'. והנה כאן יוסף אמר להם שפיו ולבו שוים. אבל נרחיב את היריעה ונדון באופן כללי ביחס בין דיבור שבפה לכוונה שבלב. ואין זה נוגע רק להלכות חו"מ, אלא לסוגיות רבות ושונות, וזה החלי.

דובר אמת בלבבו [ב] נתבונן ראשית בשאלה האם הלב לבדו יכול לחייב את האדם מבלי שפיו אמר דבר. הנה הגמרא במכות (כ"ד א') דורשת את מזמור ט"ו בתהלים, ואת הקרא שם "ודובר אמת בלבבו" (פסוק ג'), דורשת על רב ספרא. ורש"י על אתר מביא מהשאלות (ויחי, שאילתא ל"ו) את המעשה הידוע ברב ספרא, שהיה לו חמור למכירה, ובא פלוני אחד לקנותו והיה ר"ס קורא ק"ש, וכאשר הציע לו אותו פלוני סכום מסוים עבור החמור, ר"ס לא ענה לו, כי לא רצה להפסיק באמצע ק"ש. ופירש אותו פלוני את שתיקתו כסירוב והציע לו מחיר גבוה יותר. לאחר שסיים ר"ס את הק"ש אמר לפלוני שהוא כבר הסכים בלבו למכור לו את החמור בסכום הראשון שהציע, ולכן לא יקח ממנו יותר. על אף שצריך ביאור איך רב ספרא שמע זאת באמצע הק"ש, מ"מ כך הוה עובדא. עכ"פ הגמרא משבחת את ר"ס על מעשהו ומכנה אותו דובר אמת בלבבו. והנה בפשטות לא היה מעשה ר"ס אלא מעשה חסידות, ומדינא לא היה מחויב לנהוג כפי שנהג, דהרי לא היו כאן אלא דברים שבלב. אמנם

1 מפשטות הפסוקים משמע שהבטיח לכלכלם רק עד תום חמש שנות הרעב, אבל במאמר זה נלמד שהבטיח לכלכלם כל עוד הם במצרים.

עוד בתוס' גיטין (ל"א א' ד"ה במחשבה), ובתוס' חגיגה (י' א' ד"ה לאפוקי). והנה רש"י בגיטין שם (ד"ה ובמחשבה) מפרש "נותן עיניו בצד זה לשם תרומה, ואוכל בצד זה, ואע"פ שלא הפריש". משמע שבלבו מחיל שם תרומה על צד אחד, למרות שבפיו לא אמר דבר, ובפועל לא הפריש את התרומה, ואז יכול לאכול מהצד השני. ועוד אפשר לפרש ברש"י, שבפיו אמר שהוא מפרש תרומה, אבל רק בלבו ולא בפיו החליט מאיזה צד יפריש את התרומה, ועל סמך החלטה זו בלבו, אכל מהצד השני. וגם התוס' שם מפרשים שיכול להחיל שם תרומה בלי להוציא דבר מפיו, וראיה מאלם.

לא חולשת הלב היא שאורמת שפעמים דברים שבלב

לא היו דברים [ז] הרי שמתחדדת כאן ההגדרה שלב הוא בעצם היכי תמצי להחלת חלות. אמנם בתחילת העיון סלקא דעתך שדברים שבלב לא היו דברים, מפני שאין כח בלב להחיל שום חלות, כלומר, הלב כשלעצמו בלא מעשה בפועל אינה תקיף דיו להחיל חלות. אבל לאחר שרואים שבתרומה ובקדשים אין זה כך, שבעצם יש כח בלב להחיל חלות, אזי מבינים שהדין שבהלכות מסוימות דברים שבלב אינם דברים, הוא מפני גדריו אותן הלכות, ולא מפני חולשת הלב. על דרך שמצינו שישנם קנינים מסוימים שקונים בקרקע ולא במטלטלין וה"ה להיפך. יתר על כן, אם נתבונן בראשית אותה סוגיה בשבועות, ישנה שם מחלוקת רב ששת ושמואל בכל שבועה, שלשמואל אין שבועה בלב, אבל לרב ששת גם שבועה שבלב תופסת. ועוד נחזור לאותה מחלוקת. עכ"פ לפי רב ששת חזינן שלא רק בתרומה ובקדשים דברים שבלב היו דברים, אלא גם בשבועות ונדירים דברים שבלב היו דברים.²

סוגיה דמחוסרי אמנה בבבא מציעא [ח] נתבונן עתה בסוגיה

בבבא מציעא (מ"ט א'), "רב כהנא יהבו ליה זוזי אכיתנא, לסוף אייקר כיתנא, אתא לקמיה דרב, אמר ליה, במאי דנקיטת זוזי הב להו, ואידך דברים נינהו, ודברים אין בהן משום מחוסרי אמנה, דאיתמר, דברים – רב אמר אין בהן משום מחוסרי אמנה, ורבי יוחנן אמר יש בהם משום מחוסרי אמנה. מיתיבי רבי יוסי ברבי יהודה, אומר מה תלמוד לומר הין צדק, והלא הין בכלל איפה היה, אלא לומר לך שיהא הן שלך צדק ולא שלך צדק. אמר אביי הוא שלא ידבר אחד בפה ואחד בלב". הרקע לסוגיה שם הוא שאין מעות קונות אלא משיכה קונה. והנה רב כהנא סיכם עם הקונים על מחיר כל הכיתנא, ואלו נתנו לו מקדמה על חלק מהכיתנא. מכיון שהקונים לא עשו משיכה, אפילו החלק שעבורו נתנו מעות לא נקנה לקונים, וכ"ש החלק שלא נתנו עבורו מעות.

לשם קנין אלא לברור, לכן אצל מי שאינו ירא שמים, הקנין יד אינו חל עד מוציא בפיו, כי רק מילוליה מוכיח על גמירת דעתו. משא"כ בירא שמים, הקנין יד חל ברגע שגמר בדעתו לקנות. א"כ לפי אילת השחר לא מה שגמר בלבו עושה את הקנין, אלא ידו עושה את הקנין, ומצד הקנין אין בסוגיין שום חידוש. למעשה אין ראיה בלשון הרשב"ם והרשב"א והיד רמ"ה כנגד פירוש האילת השחר. דלמרות שהפשטות בסוגיה היא שגמירות הדעת בלבו דירא שמים היא שעושה את הקנין, אך אין זה מפורש להדיא בדברי הראשונים הללו. ועוד, שלולא פירוש האילת השחר, סיום דברי הרשב"א עדיין צ"ע. ועוד רווח עולה מפירושו שהוא ממעט את החידוש בסוגיין.

פירוש המאירי [ה] אבל במאירי לכאורה מפורש שלא כאילת

השחר. דכך כותב המאירי "ואם הוא ירא שמים ורוצה לצרף מחשבתו למעשה, ר"ל לקיים דברים שבלב עד שיהא נכלל במדת דובר אמת בלבבו, קנה מדין זה אף על פי שלא קנה בדיני אדם". משמע במאירי שיש כאן סוג חלות קנין שאינו בגדרי הקנין של מי שאינו ירא שמים, וזה דלא כאילת השחר. כי משמע במאירי שאפילו לא עשה שום מעשה קנין, עצם הגמירות דעת יוצרת כאן חלות קנין. א"כ בחקירה הידועה (עי' רווחא שמעתתא ח"ג מערכת ק' ערך קנין לר"ש רולניק, חזו"א חו"מ סימן כ"ב במכתב שכתב לו אביו ד"ה כלל גדול), האם הגמירות דעת עושה את הקנין והמעשה רק מגלה על הגמירות דעת, או עצם המעשה עושה את הקנין, לכאורה המאירי סובר כצד הראשון בחקירה. רק שאצל יראי שמים כרב ספרא אין צורך במעשה קנין להביא לגמירות דעת, אלא אצלם הגמירות דעת היא מכח מדרגתם, ולכן חלות הקנין אינה תלויה אצלם במעשה. עולה אם כן, אם נלמד כמאירי, שדברים שבלב אצל דובר אמת בלבבו, אינם רק בגדר חיוב לעשות, אלא הם בגדר גמירות דעת הפועלת ממש כמעשה קנין בכל אדם.

נדירים בלב חלים לענין תרומה וקדשים [ו] בפועל מצאנו

עוד סוגיות בש"ס שבהם מפורש שפעמים גמירות דעת בלב לבד מועילה לדינא. דהנה הגמרא בשבועות (כ"ו ב'), מביאה ברייתא "מוצא שפתיך תשמור ועשית, אין לי אלא שהוציא בשפתיו, גמר בלבו מנין, ת"ל כל נדיב לב". ורש"י מפרש שהברייתא מיירי בנודר להביא קרבן. הרי שמוכח מהברייתא שגמירות בלב פועלת חלות נדר. אמנם הגמרא שם מיד מגבילה את החלות של הברייתא. "שאני התם דכתיב כל נדיב לב. וניגמר מינה. משום דהוה תרומה וקדשים שני כתובין הבאין כאחד, וכל שני כתובין הבאין כאחד אין מלמדיו". עולה מהגמרא שבתרומה ובקדשים נדר שבלב הוא נדר. ועי' ברש"י ובתוס' שנחלקו מהי התרומה שחל עליה נדר בלב. לדעת רש"י מדובר בתרומת המשכן, ולדעת התוס' מדובר בתרומת מעשר, וממילא גם בתרומה גדולה, עי"ש. ועי'

² למעשה אין זה מפורש שרב ששת חולק על שמואל, דאפשר לפרש שרב ששת בא לבאר את שני הצדדים, את הצד של שמואל ואת הצד החולק על שמואל, וצ"ע. עכ"פ בפנים למדנו שרב ששת חולק על שמואל.

להחזיר, הרי לא עבר על המצוה. וא"כ מאי מצוה איכא הכא, לנוכלים? אמנם אפשר לומר שרשי"י בכתובות התכוון להבנת ר' יוחנן בברייתא דר"י בר"י, ולא להבנת אב"י, וא"כ גם בציור שהשתבשו תוכניותיו ואין לו ממון להחזיר, מ"מ מצוה עליו להחזיר.

דברים שבפה ודברים שבלב - האי מינייהו גבר [יא]

והנה שרש המחלוקת בין ר' יוחנן לאב"י לכאורה נעוץ בהתייחסות לסתירה בין דברים שבלב לדברים שבפה, האי מינייהו גבר. במקרה דרב כהנא, מחד מצד דברים שבפה, היה כאן הסכם מוחלט ללא תנאים (אבל לא היה מעשה קנין). מאידך, מצד דברים שבלב, דעתו היתה למכור את הכיתנא במחיר שנקבע בהסכם בתנאי שמחירו בשוק לא יעלה. הרי שמצד דברים שבפה, רב כהנא היה מחויב לדבוק בהסכם. אבל מצד דברים שבלב היה רשאי לחזור בו. ר' יוחנן סבר שדברים שבפה גוברים. בעוד שאב"י סבר שדברים שבלב גוברים. סוגיא זו, דמאי גבר - דברים שבפה או דברים שבלב, זו סוגיא מסועפת בשי"ס, ובעזר ה' נעסוק בה עתה. רק בהקדם נעיר שאפשר לפרש את דברי יוסף בריש המאמר וחששות האחים לפי מהלך זה. יוסף הרי אמר שהוא יכלכלם, ואלו דברים שבפה. מאידך האחים חששו שבלבו הוא מתכוון לעשות כן רק כל זמן שיעקב חי, אבל לאחר מכן יהרגם. דהרי התורה מספרת שלאחר שיעקב מת אמרו לו האחים "הננו לך לעבדים" (ויחי נ' י"ח). משמע שחששו לחייהם והעדיפו להיות עבדיו. אבל על יוסף מספרת התורה "ויבך יוסף בדברם אליו" (ויחי נ' י"ז). כי הוא ידע שלבו ופיו היו שוים בשעה שהתגלה אליהם. ויתר על כן, אפילו לא היו פיו ולבו שוים, יוסף סבר כר' יוחנן שגם אם ישתנו הנסיבות, דהיינו שימות יעקב, דברים שבפה גוברים. אבל האחים חששו מתרתי, חדא שלא היו פיו ולבו שוים בשעה שהתגלה אליהם, ועוד חששו שיוסף סובר כאב"י, ודברים שבלב גוברים.

מחלוקת ר"מ וחכמים בשוחט עבור ערלים ומהולים

[יב] נתחיל ללמוד עתה את הסוגיות שבהם דברים שבפה סותרים את הדברים שבלב. הנה מהמשנה בפסחים (ס"א א') והגמרא עליה, עולים כמה דינים הפוסלים את קרבן הפסח. כגון שהפסח שייך לחבורה מסוימת ונשחט עבור חבורה אחרת. או שנשחט עבור כאלו שאינם מסוגלים לאכול כזית פסח. או שנשחט עבור ערלים או שנשחט עבור טמאים. אבל אם נשחט עבור שני חבורות, האחת שהפסח שייך לה ואחת שאינה שייך לה, ובחבורה שהפסח שייך לה נמצא לפחות אחד המסוגל לאכול כזית בשר, והוא גם מהול וטהור, הפסח כשר. והנה איתא בברייתא (ס"ב ב'), "תניא אחרים אומרים הקדים מולים לערלים - כשר, ערלים למולים - פסול". הגמרא מביאה כמה אוקימתות בברייתא, ולענינו נדון באוקימתא דרבה

מ"מ עבור החלק שקבל מעות, הורה לו רב לתת להם כיתנא לפי המחיר שסיכמו, ואם לאו יקבל מי שפרע. ועל השאר לדעת רב יכול לחזור בו מפני שאייקר כיתנא, ואינו נקרא מחוסר אמנה. ור' יוחנן ס"ל שגם על השאר אם יחזור בו יקרא מחוסר אמנה. אח"כ הגמרא מביאה הברייתא דר"י בר"י להקשות על רב, ואב"י תירץ שכוונת ר"י בר"י היא שלא יהא אחד בפה ואחד בלב, אבל כאן שרב כהנא לא ידע שהכיתנא יתייקר, אין זה מיקרי אחד בלב ואחד בפה, שהרי בשעת ההסכם היו פיו ולבו שוים (עי' רש"י).

אחד בפה ואחד בלב לענין דעות ולענין משא ומתן

[ט] והנה את האיסור לדבר בלב ואחד בפה, מצינו ברמב"ם בהלכות דעות (פ"ב ה"ו). לענין מקור הרמב"ם, ישנן כמה אפשרויות. עי' במהר"ץ חיות בב"מ (מ"ט א') שסבר שמקור הרמב"ם הוא כמקור רש"י שהזכרנו לעיל בענין אחי יוסף, ומקור שניהם במדרש (עי' בר"ר פ"ד ט'). כמו כן אפשר שמקור הרמב"ם הוא בשי"ס, או בסוגיין בב"מ, או בפסחים (ק"ג ב') שכתוב שם שהקב"ה שונא מי שמדבר אחד בלב ואחד בפה, או בברכות (כ"ח א'), ועי' בפרי חדש שהובא בספר הליקוטים בהלכה זו. והנה אם מקור הרמב"ם במדרש או בפסחים, מובן מדוע קבע זאת בהלכות דעות. אבל אם מקורו בב"מ, יש מקום לעיין למה קבע זאת דוקא בהלכות דעות, שהרי זו הלכה שנוגעת גם למשא ומתן (עי' במהר"ץ חיות הנ"ל). דהיינו שבשעה שעושה הסכם ממוני, שלא יהיה בדעתו לשנות, אלא יהיו פיו ולבו שוים, אבל אם ישתנו הנסיבות באופן בלתי צפוי, שומר האדם לעצמו את הזכות לחזור בו מההסכם. מאידך ר' יוחנן ס"ל שלר"י בר"י יהא הן שלך צדק ולאן שלך צדק אפילו באופן שנשתנה השער לרעתך, ומה שרב כהנא חזר בו בשאר הכיתנא הרי זה מחוסר אמנה.

פריעת בעל חוב מצוה [יג] והנה רע"א בגליון הש"ס שם

בב"מ, מציין לרש"י בכתובות (פ"ו א' ד"ה פריעת). הגמרא שם אומרת שלרב פפא פריעת בעל חוב מצוה. ורש"י שם מביא לכך מקור מגמרא דידן בב"מ, שיהא הן שלך צדק ולאן שלך צדק. והנה ודאי דלית מאן דפליג שבעל חוב מוטל עליו דין ממוני להחזיר את חובו, אלא שרב פפא מוסיף שיש בכך גם מצוה. והנה רע"א שם בכתובות בגליון הש"ס מציין לגמרא דידן ומסיים בצע"ק. לכאורה מה שהוקשה לו הוא דהרי בסוגיין אב"י פירש את הדין של הן שלך צדק ולאן שלך צדק שבשעת ההסכם יהיו פיק ולבך שוים. אמנם לפי פירוש זה לא יעבור הלוח על מצות פריעת חוב אלא בציור שכבר בשעת ההלואה לא היה בדעתו להחזיר, וא"כ הרי זה נוכל גמור. אבל בציור רגיל, שבשעת ההלואה דעתו להחזיר, ופיו ולבו שוים, ורק אח"כ כשהגיע מועד הפרעון השתבשו תוכניותיו ואין לו ממון

נדר בחרם - אין נשאלין עליו [יד] והנה ר"ן בקידושין (כ' ב' בדפי הרי"ף) מרחיב מאד את היריעה ומביא ציורים רבים בהם אומרים שדברים שבלב הוי דברים וכן להיפך. אחד הסוגיות שהר"ן מביא הוא מהמשנה בנדרים (כ' א'), "נדר בחרם ואמר לא נדרתי אלא בחרמו של ים, בקרבן ואמר לא נדרתי אלא בקרבנות של מלכים, וכו' אין נשאלין להם". אין נשאלין להם ביאר הר"ן שפירושו שמקבלים את פירושו לדבריו ואינו מחויב לתת חפץ זה שהחרים להקדש, כי מאמינים לו שהתכוון לומר שחפץ זה אצלו כמו חרמו של ים, וא"כ אלו דברי הבל והחפץ מותר כבתחילה. וה"ה אם אמר חפץ זה עלי קרבן, מאמינים לו שהתכוון שחפץ זה עליו כקרבן של מלכים, וא"כ לא נתפסה שום קדושה בחפץ והוא מותר כבתחילה. עולה שאדם זה לא נקט כלל לשון נדר, אלא נקט לשון שמטעה את השומע לחשוב שהוא נודר, אבל לפי פירושו לדבריו, אין כאן נדר כלל. ולמרות שהפירוש שכל אחד מבין בדבריו הוא שהחרים או הקדיש חפץ למקדש, אבל מכיון שפירושו הוא ג"כ מתאים לדבריו, מקבלים את פירושו ומאמינים לו שלא התכוון לפירוש הפשוט. ואין לחשוש שהתכוון גם לחרמו של ים וגם להקדש, אלא בודאי רק לחד מהם התכוון. ואם לאחד מהם התכוון, מהיכי תיתי שנחליט שאינו מאמינים לו. א"כ כאן בודאי דברים שבלב הוי דברים, ואין כאן סתירה ממש בין דברים שבלב לדברים שבלב.

חשב להשבוע על פת חטים ונשבוע על פת סתם [טו] סוגיא נוספת שבה דברים שבלב מכריעים דברים שבלב, היא בשבועות (כ"ו ב'), וכבר הזכרנו לעיל מחלוקת שמואל ורב ששת שם. והנה שמואל סבר שאין חלות שבועה עד שיוציא מפיו, ומקורו מהפסוק "נפש כי תשבוע לבטא בשפתיים" (ויקרא ה' ד'). הגמרא מקשה עליו מברייתא האומרת (לפי פירוש רב ששת בברייתא), שפסוק זה בא ללמד שאם גמר בלבו שלא תחול השבועה עד שיוציאה מפיו, שתנאו מועיל, אבל אם לא עשה כזה תנאי, גם שבועה שבלב יש לה חלות, וילפינן זאת מהמשך אותו פסוק "לכל אשר יבטא". אמנם רב ששת שם מביא פירוש נוסף בברייתא כך שלא יוקשה מהברייתא על שמואל. וכך אומרת הברייתא לפי שמואל אליבא רב ששת. אם הוציא אדם בליבו שבועה על פת חטין, אבל בפיו אמר על פת שעורין, לא חלה השבועה לא על פת חטין ולא על פת שעורין. אבל אם הוציא בלבו שבועה על פת חטין, ובפיו אמר פת ולא אמר איזה פת, חלה השבועה על הפת חטין. ע"כ פירוש הברייתא לפי שמואל. והנה הדין הראשון שחשב שבועה על פת חטין ואמר שבועה על פת שעורין, הרי זה דומיא למשנה בתרומות שראינו לעיל, שכאשר טועה בלשונו ואומר פיו מה שאין לבו רוצה שיאמר, לכ"ע אין כאן שבועה כלל. אמנם הדין השני הוא חידוש, דאמרין דדברים שבלב מכריעים דברים שבלב, ולא חלה השבועה על כל

(ס"ג א'). בהקדם יש לדעת שאחרים הוא רבי מאיר (הוריות י"ג ב'), ושחכמים חולקים על דבריו בברייתא. והנה רבה פירש שבברייתא מדובר באחד שבלבו מתכוון לשחוט את הפסח עבור גם ערלים וגם מהולים. אבל בפיו אמר שהוא שוחטו עבור ערלים, ולא הספיק לומר מהולים קודם שנסתיימה השחיטה. א"כ מצד דברים שבפה שחט עבור ערלים, ומצד דברים שבלב שחט עבור ערלים ומהולים. ור"מ סובר לא בעינן פיו ולבו שוים, דהיינו, אין צורך שדברים שבפה יהיו שוים לדברים שבלב, אלא כאשר הם סותרים, דברים שבפה גוברים, ולכן הוי כאילו שחט רק עבור ערלים, והפסח פסול, וזהו שאמרו אחרים בברייתא, הקדים ערלים למולים פסול. אבל חכמים דר"מ, סוברים דבעינן פיו ולבו שוים, וכאשר דברים שבלב סותרין לדברים שבפה, כאילו לא אמר ולא כלום ושחט בשתיקה³, ולכן הקרבן כשר.

קושיה ותירוץ על רבה מהמשנה בתרומות [יג] לפי מה שהעלינו שלפי ר"מ אליבא דרבה במקום שדברים שבפה סותרים לדברים שבלב, אזלינן בתר דברים שבפה, מקשה הגמרא מהמשנה בתרומות (פ"ג מ"ח), "המתכוון לומר תרומה ואמר מעשר, מעשר ואמר תרומה וכו', לא אמר כלום, עד שיהו פיו ולבו שוין". והרי סתם משנה ר"מ היא (רש"י), וחזינן דבמקום סתירה לא אזלינן בתר הפה. והנה יש לשאול מה סבר רבה, וכי לא ידע את המשנה. וי"ל שיש לחלק בין הברייתא למשנה. במשנה מדובר בציור שישנה סתירה גמורה בין פיו ללבו, כי מה שחשב לא אמר, ומה שאמר לא חשב, לכן רבה סבר שכאן גם ר"מ יודה שלא אזלינן בתר פיו. משא"כ בברייתא אין סתירה גמורה בין פיו ולבו, שהרי אמר ערלים וחשב ערלים, רק שחשב גם מהולים וזה לא אמר, א"כ תופסים מה שמשותף לפה וללב, ומתעלמים ממה שרק חשב ולא אמר. ולפי דברי התוס' כאן (ד"ה המתכוין), אפשר לתרץ באופן קצת שונה. דהיינו במשנה מדובר על מי שטעה בדיבורו, שהרי לא רצה לומר מה שאמר, ולכן דבריו בטלים ודינו כאילו שתק ולא אמר כלום. משא"כ בברייתא, הרי הוא רצה לומר ערלים, וגם אמר, וזה שלא אמר גם מהולים אינו משום שטעה בדיבורו, אלא פשוט לא הספיק. לכן לר"מ כאן אזלינן בתר דבורו. אם כן הסוגיא דמשנה דתרומות אינה הסוגיא העיקרית של דברים שבפה מול דברים שבלב. משום שכאן הא דדברים שבלב מבטלים את הדברים שבפה, זה בגלל שפשוט טעה בדיבורו, ואמר דברים כנגד רצונו. ועי' בר"ן בקידושין (כ' ב' בדפי הרי"ף) שכתב בשם ר"ת שבמשנה בתרומות מה שכתוב עד שיהו פיו ולבו שוין, הכוונה שפיו יאמר מה שלבו רוצה שיאמר.

3 אפשר גם לפרש שלפי חכמים אזלינן בתר לבו, והוי כמאן דשחט עבור ערלים ומהולים ולכן כשר. אבל יותר נראה דלשון "בעינן פיו ולבו שוין", פירושו שאם אין פיו ולבו שוין, הוי דמאן דלא אמר ולא מידי, וצ"ע.

ולא כמרדכי⁴.

לרשב"א אם אין מחשבתו סותרת לדיבורו,

דברים שבלב היו דברים [יח] והנה יש לחקור בדברי

התוס', האם כוונתם לומר שדברים שבלב היו דברים רק כאשר מה שבלבו כלול במה שאומר בפיו, או שמא סגי שמה שבלבו אינו סותר את מה שאומר בפיו. דלשון התוס' משמע כצד השני, אבל הציור שהתוס' מדברים עליו הוא כצד הראשון. והנה הרשב"א בקידושין (נ' א'), מאריך לדון בדברי רבא שם שדברים שבלב אינם דברים, ומסיק הרשב"א "אבל כל שהדברים שבלבו אינם מבטלין מעשיו אלא מקיימין, כנזיר שאמר בלבי היה להיות כזה שהיה עובר, או מחשב בתרומה שאין דברי לבו מבטלין שום דבר, הווי דברים, ואין זה בכלל דברי רבא כלל". כלומר, כל מקום שהאדם חושב בלבו לקיים דבר, ואין מחשבתו סותרת את מה שהוציא בפיו, אזי דברים שבלב היו דברים. ומה שרבא אמר דברים שבלב אינם דברים היינו לבטל את מה שאמר בפיו. אבל במקום שאין דברים שבפה כלל, אפשר להחיל חלות אפילו במחשבה בלבד, בלא דיבור, כגון בתרומה, כאשר יש סיוע ממעשיו ללמד על מחשבתו, דהרי ברור שאינו רוצה לאכול טבל. ואמנם להחיל חלות בנדר או שבועה בלא דיבור כלל אפשר רק בתרומה וקדשים ואין למדין מכך (שבועות כ"ו ב'). אמנם זה לדעת שמואל, ורב ששת חולק עליו, כפי שראינו לעיל. וכן פעמים שגם אם יש דברים שבפה, כגון בנזיר שאומר אהא, הרי בדיבור עצמו אין משמעות נדר כלל, ומ"מ חלה עליו נזירות ע"פ מחשבתו, כיון שאין במחשבתו סתירה למה שהוציא בפיו.

שלושה שלבים בדברים שבלב היו דברים

[יט] א"כ בתחילה ראינו בדברי הר"ן שכאשר הדברים שבפה היא לשון המשתמעת לשני פנים, כגון בחרם או בקרבן, אז דברים שבלב בכוחם לפרש את הלשון. יתר על כן, לפי שיטת התוס' והבית יוסף במקום שבלבו חשב פת חטים ובפיו אמר פת סתם, יש בכח מחשבתו להחיל עליו דוקא פת חטים, למרות שבפשטות הלשון משמע כל פת. ברשב"א החידוש הרבה יותר גדול. דהיינו, רק כאשר הדברים שהפה סותרים לדברים שבלב, אזי דברים שבלב לא היו דברים. אבל כל זמן שאין סתירה ממש, אזי דברים שבלב היו דברים. ואפילו במקום שהסיוע לדברים שבלב מדיבוריו או מעשיו אינו אלא רמז קל, אבל אפשר להבין מהם את כוונת לבו, הרי שנוצרת חלות. למשל בתרומה, לא האכילה מחילה דין תרומה על הצד שאינו אוכל, אלא כוונתו שנתגלתה על ידי אכילתו גרמה לחלות. אבל כאשר יש ספק כיצד לפרש את מעשיו, אזי דברים שבלב אינם דברים, כמו בציור (גיטין ל"ד א') שרודף אחר השליח לבטל הגט, ומ"מ

פת אלא רק על פת חטין. כאן יש חידוש גדול יותר מאשר במשנה דנדרים שהזכרנו לעיל. הרי שם לא היתה סתירה בין מה שאמר לבין מה שחשב, אבל כאן הרי ברור שמה שאמר בפיו שונה ממה שחשב בלבו. ובכל זאת אזלינן בתר לבו ולא בתר דיבורו.

דעת המרדכי והב"ח נגד הב"י

[טז] אמנם המרדכי (שבועות ריש פ"ג אות תשנ"ה, הובא בב"י יו"ד ר"י) פירש את הדין השני באופן שיש בו הרבה פחות חידוש. דהיינו, מדובר שחשב להשבע על פת חטין, וחשב שהוציא מפיו שבועה על פת חטין, אבל למעשה השתבשה לשונו והוציא מפיו שבועה על פת סתם. ודוקא בכה"ג אמרינן שחלה השבועה רק על פת חטין. אבל בגוונא שיודע שאומר פת סתם, אמרינן דברים שבלב אינם דברים, וחלה השבועה על כל פת. ואין להקשות דציור המרדכי שחשב פת חטין וחשב שאמר פת חטין ובפועל נכשל בלשונו ואמר פת סתם דומה לציור דמשנה דתרומות, דבשני הציורים נכשל בלשונו, ולמה חלה שבועה כלל. דבאמת לא דמי כלל, דהרי במשנה בתרומות מה שאמר לא חשב ומה שחשב לא אמר, אבל בפת חטין, כלול בלשון פת סתם פת חטין. עכ"פ הבית יוסף מסכם שפשטא דגמרא לא משמע כמרדכי. אמנם הב"ח שם חולק על הב"י וסובר כמרדכי, וסובר שכן משמע בדעת כל הפוסקים, ע"ש. אמנם אנו בהמשך נלמד כב"י, ולכאורה כוונתה משמע גם בתוס' (כ"ג א' ד"ה דלמא, כ"ו ב' ד"ה גמר), ולקמן נבאר יותר.

ראיה שהתוס' ס"ל כב"י ולא כמרדכי

[יז] והנה המשנה בשבועות (כ"ב ב') מחלקת בין אם אמר אדם שבועה שלא אוכל ואכל פת חטין ופת שעורין ופת כוסמין שאינו חייב אלא אחת, לבין אם אמר אדם לא אוכל פת חטין ופת שעורין ופת כוסמין, שאז על כל פת שאוכל חייב אחת ואם אכל מכולם חייב ג'. ומקשה הגמרא (כ"ג א') ודילמא למיפטר נפשיה מאחרנייתא קאתי. כלומר, הא דפירש כל פת לחוד, לא לאפושי בשבועות קאתי, אלא למיפטר נפשיה מדברים אחרים, שדוקא ג' מיני פת אלו אסורים והשאר מותרים. דוחה הגמרא, א"כ הו"ל למימר שלא אוכל חטין ושעורין וכוסמין, ולמה הוסיף מילת פת לכל אחד, אלא ע"כ כדי להחיל שבועה על כל מין פת. והנה על קושית הגמרא, דילמא למיפטר נפשיה מאחרנייתא קאתי, שואלים תוס', הרי כדי לא להתחייב על שאר מיני פת אינו צריך לפרט כל מין ומין שהוא רוצה להתיר לעצמו, אלא סגי שיחשוב בלבו שרק מינים אלו הוא אוסר על עצמו, ובפיו רק יאמר שבועה שלא אוכל. משום דאע"ג בעלמא דברים שבלב אינם דברים, היינו היכא שבלב סותר מה שמוציא בפיו, אבל היכא דאין סותר הויין דברים. ומוסיפין התוס' "וכן משמע קצת לקמן", ובגליון הש"ס מציין לסוגיה לקמן (כ"ו ב') דפת חטין. הרי שמכאן מוכח שהתוס' למדו את הסוגיה דפת חטין כב"י

4 אמנם קצת קשה למה אמרו שמשמע קצת, הרי אם התוס' למדו כב"י הרי זה משמע להדיא ולא קצת. ואולי התוס' ידעו שאפשר ללמוד כמו המרדכי, ולא רצו להאריך, וצ"ע.

מרמז הדבר שהתוס' סברו שלא דיבר על כך מעולם. מאידך התוס' בכתובות (צ"ז א' ד"ה זבין) כתבו על המוכר בסוגיין "דגלי דעתיה". וע"כ כוונתם לפני המכר, שהרי בשעת המכר לא עשה כן. וכן הרשב"א בסוגיין כתב בהדיא שאמר קודם שעת המכירה שהוא רוצה לעלות ומפני כך הוא מחזר למכור. אמנם ברשב"א לא מבואר עד כמה הקול התפשט, אבל ברור מדברי הרשב"א שבלא עדים אין למוכר נאמנות לטעון שהוא מכר על מנת לעלות לאר"י. והנה המאירי בסוגיין כתב "מי שמכר את ביתו וכבר הוציא קול וגלה דעתו להדיא שאינו מוכר אלא מפני שדעתו לעלות לארץ ישראל ונתפשט הקול הרבה", ועוד כתב "גלהו בשוקים וברחובות אף לפני הלוקח". משמע א"כ שהקונה לא יכול לטעון שלא ידע מכוונתו לעלות לאר"י, ואין ספק שיש למוכר נאמנות לטעון שכך היתה כוונתו. ומ"מ גם אם ידע הקונה שהמוכר מוכר ע"מ לעלות לאר"י, מכיון שבשעת המכר לא עשה המוכר תנאים, איהו דאפסיד אנפשיה.

חילוק בין קרקע למטלטלין [כב] והנה בגמרא כתוב שהמוכר מכר נכסים, ורש"י פירש שנכסים היינו קרקע. ויש להבין מה הכריח את רש"י לפרש קרקע לאפוקי ממטלטלין. והנה הרא"ש (פ"ב אות ט"ו) כותב שבמטלטלין אפילו היה מזכיר בשעת המכר שמוכרם בגלל עלייתו לאר"י, אם לא היה עושה תנאי מפורש, המכר קיים, לפי שאדם פעמים מוכר מטלטלין אפילו דעתו להישאר. לכן במטלטלין אין המוכר יכול לטעון אם הייתי יודע שאאנס ולא אעלה לא הייתי מוכרם. אבל בקרקע שברור שלא היה מוכרם אם היה יודע שיאנס ולא יעלה, דהרי מהם מקור פרנסתו, אם היה מזכיר בשעת המכר שהוא מוכרו ע"מ לעלות, אפילו בלא לעשות תנאי מפורש, היה יכול לחזור בו אם היה נאנס ולא עולה. והנה המהרש"א (על רש"י דידן) מביא טעם אחר להכרחו של רש"י (הבאור שנביא במהרש"א מבוסס על ביאור הפני יהושע במהרש"א). בהקדם נזכיר את הסוגיה להלן (נ' א'), הרוצה להביא ראיה לרבא מהמשנה (קידושין ס"ב א') "המקדש את האשה ואמר כסבור הייתי שהיא כהנת והרי היא לוייה וכו' הרי זו מקודשת". משמע שמה שאמר המקדש "כסבור הייתי", אלו דברים שבלב ואינם דברים. ואביי דחה את הראיה, דילמא מה שהיא מקודשת הוא לחומרא (ע"י רש"י). עולה א"כ שלפי דחית אביי, טוען המהרש"א, ספק הוא האם דברים שבלב היו דברים או לא, ומה שפסק רבא לטובת הקונה טעות היא. וממשיך המהרש"א, בד"א שפסיקת רבא היתה טעות, לו היה מדובר במכירת קרקע. דהרי יש למוכר חזקה על הקרקע, וא"כ במקום ספק יד בעל הקרקע על העליונה, ולכן פסיקת רבא היא טעות. אבל אם מדובר במטלטלין, אפילו ספק הוא אם דברים שבלב היו דברים, עדיין פסיקת רבא נכונה. דהרי המטלטלין מוחזקים ביד הקונה, וא"כ היו המוכר המוציא מחבירו עליו הראיה, ובמקום ספק יד המוחזק על העליונה.

מכיון שאפשר לפרש שרודף אחריו כדי להאיץ בשליח, לכן הוו דברים שבלב ואינם דברים, ואין הגט בטל ע"י עצם הרדיפה (ע"י תוס' גיטין ל"ב א' ד"ה מהו).

המוכר קרקע על מנת לעלות לארץ ישראל [כ] נעניין עתה בסוגיה בקידושין (מ"ט ב'), הדנה במי שמכר קרקע על מנת לעלות לארץ ישראל, ונאנס ולא עלה. אמנם בשעת מכירת הקרקע לא הזכיר לקונה כלל שהוא מוכר את הקרקע מטעם עלייתו לאר"י. והשתא שלא עלה, רצה המוכר לחזור בו מהמכר, אבל רבא פסק דהוי דברים שבלב ואינם דברים, והמכר אינו חוזר⁵. א"כ בפיו הוא אמר הריני מוכר, אבל בלבו כוונתו היתה הריני מוכר כי אני רוצה לעלות לארץ ישראל, אבל אם אאנס ולא אעלה, איני רוצה למכור. הרי שישנה סתירה גמורה בין דברים שבפה לדברים שבלב. הדברים שבפה מחילים את החלות באופן ברור בלי תנאי. הדברים שבלב יש בהם כח שנקרא תנאי. ככה"ג אמר רבא את היסוד הידוע, הוי דברים שבלב, ודברים שבלב אינם דברים, דהיינו דברים שהפה גוברים על דברים שהלב. והנה לכאורה יש מקום לדון שישנם שלשה צדדים למה בסוגיה זו דברים שבפה גוברים על הדברים שבלב. הצד הראשון הוא דשמה דברים שבלב אין להם תוקף מצד עצמם. ולמרות שראינו בכמה סוגיות שדברים שבלב יש להם תוקף, מ"מ דילמא שאני דיני ממונות, מכירה וקניה. הצד השני, מאין יש למוכר נאמנות לטעון שזו היתה כוונת לבו. הצד השלישי, הוא מצד הלוקח, אפשר שאם הלוקח היה יודע שבדעת המוכר היה תנאי, לא היה מתרצה כלל לקנות, ומחפש מוכר שאין לו תנאים בלבו. הרי לא מדובר פה בשבועות ונדריים לגבוה, אלא בין אדם לחבירו.

נאמנות המוכר לטעון שמכר ע"מ לעלות לאר"י [כא] הנה לענין הצד הראשונה שהעלנו, האם בכלל יש לדברים שבלב תוקף בסוגיות דחו"מ. כבר ראינו לעיל שלדעת ר' ששת (שבועות כ"ו ב') בשבועות ונדריים גם גמירות דעת בלבו עושה חלות, ולא כשמואל שמצריך תמיד שיוציא בפיו, מלבד בתרומה וקדשים ששם מודה שמואל שדברים שבלב היו דברים. וצ"ע מה יסבור רב ששת בדיני ממונות, האם גם שם דברים שבלב היו דברים, או לא. לכאורה מצד כח הלב לעשות חלות אין מקום לחלק בין דיני שבועות ונדריים לדיני ממונות. אבל ברור שהלב לבדו לא יכול לגמור קנין בדיני ממונות, דהרי ישנו גם הצד השני שאינו יודע מה שבלבו. לענין הצד השני, מנין למוכר נאמנות לומר שכך וכך חשבתי. הנה בגמרא כתוב שבזמן המכר לא הזכיר את עלייתו לאר"י, ודייק מינא דהשתא לא אמר, אבל קודם לכן באוזני אנשים אחרים כן אמר. אמנם ע"י בתוס' (קידושין ו' ב' ד"ה לא), שהשמיטו את שני המלים "ובעידנא דזבין", ואולי

5 ואין סוגיה זו דומה לסוגיה דרב כהנא וכיתנא בב"מ שהזכרנו לעיל, דשם לא היה קנין, רק הסכם בע"פ, ופה היה קנין.

וא"כ אין שום קושיה על רבא מדחיית אביי. לכן הוכרח רש"י לפרש שמדובר בקרקע כדי שתהיה קושיה מדחיית אביי על רבא. ע"כ מהלך המהרש"א לפי ביאור הפנ"י. והנה הפנ"י עצמו הקשה על חילוקו של המהרש"א בין קרקע למטלטלין. דטוען הפנ"י דגם במטלטלין ישנה סברא שיד המוכר על העליונה, כיון שזה שהקונה מוחזק במטלטלין אינו אלא על הצד שדברים שבלב אינם דברים, אבל הרי ספק הוא, דיש צד שדברים שבלב דברים הם, וא"כ הו"ל תפיסה לאחר שנולד הספק דלא מהני לשיטת רוב הפוסקים, כפי שתוס' כותבים בכתובות (כ' א' ד"ה ואוקי). והנה מה שעולה מכל הפלפול הנ"ל שספק הוא אם דברים שבלב הוי דברים, הוא לפי דחיית אביי. אבל למסקנת הסוגיה, דברים שבלב אינם דברים אם הם סותרים למה שהוציא בפיו, ובודאי יש ראייה לפסיקת רבא ואינה טעות.

אפילו הקונה יודע שהמוכר רוצה לעלות לאר"י [כג]

נדון עכשיו בצד השלישי מדוע יד הקונה על העליונה. דהיינו אפילו נאמר שיש בכח הלב לעשות חלות, ואפילו יביא המוכר עדים שמה שמכר את הקרקע הוא מפאת רצונו לעלות לאר"י, ואפילו נאמר שהקונה ידע מכך (ולפי המאירי שהבאנו לעיל בודאי ידע הקונה), בכל זאת מכיון שבשעת המכר לא הזכיר המוכר מכך דבר, רשאי הקונה לטעון שהוא קנה על דעת שהמכר הוא ללא תנאי, אפילו יאנס המוכר ולא יעלה. וכך משמע במרדכי בקידושין (סוף פ"ב אות תקכ"א) שכתב "ואף על גב דגבי ההוא גברא דזבין לנכסיה אדעתא למיסק לארץ ישראל ובעידנא דזבין לא אמר ולא מידי, לא אמרינן [דהוי כמו בגמר בלבו להוציא פת חטין והוציא פת סתם דאזלינן בתר מחשבתו ואינו אסור אלא בפת חטין], התם היינו טעמא דאזלינן בתר דעתו דלוקח". ולכאורה כוונתו אפילו יודע הלוקח, דכן משמע במרדכי בכתובות (פי"א אות רנ"ד בשם הרא"ם). וכן כתב הרא"ש (כתובות פי"א ט', ומובא בב"י חו"מ ר"ז) "אע"ג דגלי דעתיה מעיקרא וידוע לכל שלדעת כן הוא מוכר, בעינן גילוי דעת בשעת מעשה, דליכא אומדנא דמוכח כולי האי בלא גילוי דעת, דהרבה פעמים אדם מוכר קרקעותיו ואין ידוע למה הוא מוכר". עולה שבדני חו"מ דברים שבלב אינם דברים, דאפילו יודע הקונה את דעת המוכר, מ"מ אזלינן בתר דברים שבפה. אבל אם הזכיר המוכר בשעת המכר את כוונתו, אפילו לא עשו תנאי מפורש, ונאנס ולא עלה, יכול המוכר לחזור בו.

שיטת ר"מ במעריך בן פחות מחודש [כד] איתא במשנה

בערכין (ה' א') "פחות מבן חודש נידר אבל לא נערך". כלומר בפרשת ערכין אין ערך לפחות מבן חודש, אבל דמים כלשהם יש גם לתינוק בן יומו, לכן אם נדר על פחות מבן חודש דמיו עלי, הנדר חל. ובברייתא שם איתא "ת"ר המעריך פחות מבן חדש רבי מאיר אומר נותן דמיו, וחכמים אומרים לא אמר

כלום". והנה דברי חכמים הם בודאי מובנים, אבל דברי ר"מ צריכים ביאור. הגמרא שם מבארת "במאי קמיפלגי, ר"מ סבר אין אדם מוציא דבריו לבטלה, יודע שאין ערכין לפחות מבן חדש וגמר ואמר לשם דמים. ורבנן סברי אדם מוציא דבריו לבטלה". והתוס' שם (ד"ה אדם), מקשים מהמשנה בתרומות שכבר הזכרנו, "מאי שנא [מ]המתכוון לומר תרומה ואמר מעשר מעשר ואמר תרומה לא אמר כלום". הרי לכאורה בסוגיין רצה לומר דמים ואמר ערכין, ומפרשים דבריו באופן שלא יהיו לבטלה, בעוד שבמשנה בתרומות רצה לומר תרומה ואמר מעשר, אין מפרשים דבריו באופן שלא יהיו לבטלה. מתרצים התוס', "ויש לומר דלא אמר כלום – ממה שמוציא בפיו. אבל מה שבלבו היה קיים". כלומר התוס' מפרשים שמה שאמר במשנה בתרומות לא אמר כלום, הכוונה שמתעלמים ממה שאמר כאילו לא אמר כלום, ומתייחסים אך ורק למה שבלבו. לפ"ז אם חשב תרומה ואמר מעשר – יחול תרומה. ואם חשב מעשר ואמר תרומה – יחול מעשר. וצ"ל לפ"ז שמדובר באופן שכאשר חשב תרומה ואמר מעשר, לא היה שייך להפריש מעשר, כגון שהוא טבל. וה"ה כאשר חשב מעשר ואמר תרומה, לא היה שייך להפריש תרומה, כי כבר הופרשה. לפי פירוש זה במשנה בתרומות באמת דומה הסוגיה בתרומות לסוגיין. דהיינו, אין מתייחסים למה שאמר כטעות. כלומר, אין אומרים שהתכוון לומר תרומה ובטעות אמר מעשר, וכן בסוגיין לא אומרים שהתכוון לומר דמים ואמר בטעות ערך. אלא אומרים שלא דייק בלשונו וחשב שבנסיבות שלפניו אפשר לומר מעשר ושיתפרש הדבר כתרומה, וכן אפשר שיאמר ערך ויתפרש הדבר כדמים. תירוץ זה בתוס' מבוסס על מה שהזכרנו לעיל, שבשבועות (כ"ו ב') כתוב שבתרומות לכ"ע אפשר לעשות חלות בלב. אמנם עולה כאן קצת חידוש, שלא רק בתרומות אלא גם במעשרות אפשר לעשות כן. וכן מוכח מרש"י (גיטין ל"א א' ד"ה ובמחשבה), שכתב "ואוכל", והרי כדי לאכול צריך להפריש גם מעשרות. וע"י בדרך אמונה (תרומות פ"ד הט"ז באור הלכה ד"ה הפריש). והנה בתירוצם השני "ועוד יש לומר וכו'", חוזרים התוס' לפירוש הפשוט במשנה בתרומות, שלא אמר כלום הכוונה שלא חל לא תרומה ולא מעשר. והמפריש טעה בדיבורו ואמר מה שלא רצה לומר, ותירוצם השני מתאים למה שכתבו התוס' בפסחים (ס"ג א' ד"ה המתכוין), וכן למה שכתב הר"ן בקידושין (כ' ב' בדפי הרי"ף) בשם ר"ת, וכבר הזכרנו זאת לעיל. אבל בסוגיין לפי שני התירוצים לא טעה בדיבורו, אלא אמר ערך והתכוון שיפרשו דבריו באופן שלפי הנסיבות שלפניו, לא יצאו דבריו לבטלה. א"כ נחלקו שני תירוצי התוס' בפירוש המשנה בתרומות, שלפי התירוץ הראשון לא אמרינן שטעה בדיבורו, ולפי התירוץ השני אמרינן שטעה בדיבורו. ■ מתוך סדרת סוגיות בפרשה.



טיפול אצל מטפל/ת שאינם שומרים תורה ומצוות

שלום לכבוד הרב.

האם בשעת הדחק אפשר ללכת לטיפול אצל מטפל או מטפלת שאינם שומרים תורה ומצוות?

תשובה

נעמוד ראשית על נקודות החשש בדבר.

א. השקפת עולם שונה, ואי אפשר שלא ימלט שיכנס לתוך הטיפול.

ויתר על כן, פעמים אף העצות הם נגד גדרי ההלכה.

זאת מלבד שיטת הטיפול הצריכה בדיקה.

ב. כיוון שחיים בעולם שונה, פעמים מכניסים "מושגים" מהעולם החיצון, ולאט לאט המטופל נפתח לכך תודעתית ורגשית.

ג. חיבור של מטפל ומטופל כאשר נעשה נכון, יוצר קשר נפשי רגשי פנימי ביניהם. והתקשרות ברמה זו לאדם שאינו שומר תורה ומצוות איננה ראויה.

ד. פעמים לאט לאט מתחילים "להעריך" את המטפל-ת, ולאט לאט נראה שאפשר להיות "נפש מתוקנת" שמחפשת לעשות את הטוב, ועושה טוב. ומי שאינו חזק דיו בהכרתו או בתת הכרתו, מתחיל לחוש שיש גם אנשים טובים, וחיים טובים, בלא תורה ומצוות.

ולצערי, הנני מכיר מקרוב מקרים כאלו, שאחר כך המטופל עזב את הדת!

ולכך, כהוראה כללית, התשובה שלילית לחלוטין!

באופן שאין אפשרות אחרת, כהוראת שעה, נצרך לבחון בכל עת את הנ"ל בכללות, ובכל טיפול וטיפול, ובמקביל לחזק את אור הרוחניות בקרבו, בבחינת 'תוכו אכל, קליפתו זרק'.

פנימיות חולי הסוכרת והטיפול בו

לכבוד מורנו הרב שליט"א.

אני סובל מטרומ סוכרת, מה שמגביל את התפקוד ומצריך שמירה תמידית מחשש להגיע לסוכרת ממש ח"ו, א. השאלה היא האם העובדה שישוד האש הוא יסוד עיקרי אצלי יש לזה השפעה לתנודות הסוכר בדם? והאם ניתן לטפל בזה ע"י איזון היסודות? וא"כ כיצד? ואולי אין לזה קשר ליסודות הנפש? ב. האם יש שורש פנימי אחר לחולי זה, באופן שנוכל לטפל בו בשורש ולהגיע לאיזון? ג. האם 'דיקור סיני' הוא טיפול ראוי ע"פ תורה, והאם יש בעיה לעשותו אצל מטפל שאינו שומר מצוות?

תשובה

א. כן. מתחילה קודם שהשורש וירד למדרגת גוף היה אפשר, אולם אחר

סנהדרין (קט, ע"ב) - "אבירם", שאיבר עצמו מעשות תשובה. ונופך אבירות זו, במ"ש (שם, קיג, ע"א) דכתיב בנה חיאל בית האלי את יריחה, באבירם בכרו יסדה ובשגוב צעירו הציב דלתיה. תניא באבירם בכורו, רשע לא היה לו ללמוד וכו', עיי"ש. ועיין יערות דבש (ח"ב, ד"ז) והנה זה נקרא אבירם, על שם אבירם שהיה בעדת קרח וירד שאולה.

והנה בחינת תשובה (כמ"ש, שאיבר עצמו מעשות "תשובה"), הוא בלב, כמ"ש ולבבו יבין ושב. וכמ"ש (ישעיה, מו, יב) שמעו אלי "אבירי לב". וכן (תהילים, עו, ו) אשתוללו אבירי לב. ובדרך רמז, אביר לב, עולה מרד עם הכולל. וזהו אבירם, שע"י אבירות לב לא שב בתשובה ונתנגד למשה, וע"י איבד את לב משה, כמ"ש (שמ"ר, וארא, ו, ב) אר"י בר סימון, כי העושק יהולל חכם, זה משה, עושק שעשקו אותו דתן ואבירם, יהולל חכם, עירבבו אותו, ויאבד לב מתנה, עיי"ש. שהוא לשון לב מתון. כלומר נתנגד לאבירות של משה.

והנה שורש אבירותו של משה נתבאר בשפתי כהן (שמות, ג, ב) וז"ל, וזהו בלבת אש, שהתורה נקראת אש, שנאמר (דברים, לג, ב) מימינו אש דת למו, וכו'. וכדי ללבבו, כלומר ליתן אבירות לב, נגלה לו המלאך תחילה שהיה מורגל בו מתחילה, וע"כ וירא ה' כי סר, ואח"כ ויקרא אליו אלקים וגו', ואח"כ ויאמר ה', מדרגה אחר מדרגה. עכ"ל. ושם נעשה אביר לב להיות גואל של ישראל. ולכח אבירות זו נתנגד אבירם.

ושורש האבירות של משה, מכח שדבק בו ית"ש. כמ"ש האריז"ל (ספר הליקוטם, וישב, פרק מח) וז"ל, אביר כמנן אין סוף, עם האותיות. ועיין פוקד עקרים (אות ד) וז"ל, "אבירי לב", והיינו שלבו אביר נגד היצר, כי משכן היצר על שני מפתחי הלב, ואביר הוא בתכלית התוקף והגבורה, שאין ליצר שוב כח כנגדו. עכ"ל. והוא בחינת משה, שאמרו (שבת, פט, ע"א) שאף מלאך המות (הוא יצה"ר) נתן לו מתנה, קטורת. ונשתמש בו במעשה של עדת קרח ודתן ואבירם. והיינו שאז נתברר אבירותו של משה, ובטל כח אבירות של אבירם. וזש"כ (במדבר, טז, ל) ואם בריאה "ברא" ופצתה את פיה ובלעה אתם. יברא - אותיות אביר, וז"ש (תהלים, מד, כ) ותכס על עדת אבירם.

ושלמות הארת אביר, נגלית בתחילת התורה במילת בראשית, אביר-תש, וכאשר נעשה חטא העגל ונשתברו הלוחות, אמרו על משה "תש" כוחו כנקבה, היינו שתש אבירותו. וזהו מכח אבירם. ולעת"ל יחזור ויתוקן בשלמות. ■



ויגש | ז-ע

לא יוכל הנער לעזב את אביו. עזב. עז-ב. ע' ז', בחינת שבע של יחידות ועשרות. ועל שבע כבר אמרו חז"ל, כל השביעין חביבין. וחביבות זו נגלית בפרט בישראל, כמ"ש (שבת, פט, ע"ב) "עדיין חביבותא הוא גבן". ועל ישראל אמרו, ישראל "עזין" שבאומות, עז-ין. ובישראל שזו עזות דקדושה, מצורף עמה שמחה, בעצמות העזות. וזהו בחינת עלז, עז-ל. בבחינת "עזו וחדוה במקומו". עז-ו. והקב"ה שמח בישראל, ונקראים זרוע "עזו". זרוע, עז-רו. ומכח כך, מכח עזותם, אמרו, "תנו עזו לאלקים", ישראל נותנים כח בפמליא של מעלה, והיינו שמגלים שהקב"ה בחינת עזו וגיבור. והם, ישראל, זרע קודש של הקב"ה. זרע, עז-ר.

ושורש כח זה בישראל נגלה בבועז, בו-עז. בחינת גיבור הכובש את יצרו, כבש תאווה לרות. ומתפשט ונגלה ע"י עזרא, עז-רא. שעליו אמרו בסנהדרין, שאלמלא נתנה תורה ע"י משה, הייתה ראויה וניתנת ע"י עזרא. והתורה ניתנה באימה ברתת וזיע, עז-י. ואילו נתנה ע"י עזרא עיקר צורת נתינתה היא בזיע. וכח זה נגלה אף אצל משה בהעלם, כפרט, ונתגלה ויצא לפועל בזרעו, זרע, עז-ר, כנ"ל, אצל בנו הנקרא אליעזר, עז-אליר. וכן נגלה אצל אהרן, שעליו נאמר שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו, ונגלה בבנו אלעזר, עז-אלר.

אולם כאשר חטאו בעגל, בבחינת עלובה כלה שזנתה תוך חופתה ועזבה את נאמנות בעלה. עזב, עז-ב. היפך "ועזב" את אביו ואמו ודבק באשתו, ואזי היא נעשית עזר כנגדו. עזר, עז-ר. ואזי נגלה כעס, חרון אף, זעף, עז-ף. זעם, עז-ם. ונצרך מ' יום לעלות ולרצות בתפלה, ובזעקה. זעק, עז-ק. ואזי בקלקול הוקטן קומתו של ישראל, ובמקום לי-ראש, נעשה זעום, עז-ום, קטנות. ונעשה זועה, עז-וה. ושורש חטא העגל, בחטא עץ הדעת, כנודע. ושם נתקלל אדה"ר בזעת אפך תאכל לחם. זעה, עז-ה. וכח קלקול של אכילה זו נתן יעקב לעשו כאשר האכילו לחם וניזד עדשים. והוא השורש לנתינת חלק לעשו בכל יוה"כ, שעיר לעזאזל, עז-אזל. וכן בגדי עשו החמודות, היו בגדי שעטנז, שטן-עז, כנודע. ומכח כך נתוסף בעשו עזות על עזות. ובגדיו היו עשויים משעיר עזים, עז-ים.

וכן עשו צד נשים תחתיו, ושורש ניקתו מעזה ועזאל. עז-ה, עז-אל. וכמ"ש (בב"ר, יא, י) ממרום ירדו שני מלאכים, עזה ועזאל, וחמדו בנות ארצות, והשחיתו דרכם על הארץ. וזהו שעשגו "סריס הנשים". ששג-עז. והכל היה בעשו מכח "פיו", ציד בפיו, כלומר היפך יעקב שהיה מספר בלשה"ק, עשו סיפר בלע"ז, עז-ל.

שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה: זעם, אביעזר, זעק, זרע, אחיעזר, אליעזר, אלעזר, עזב, עלז, זעף, זרוע, יזע, יזרעאל, עוז, עזא, עזה, עזוז, עזים, עזר, גזע, עזה, עזניה, העיז, בועז, זיע, זעון, יועזר, עזיאל, עזריה, עזרה, עזרא, זועה, זלעפות, זעום, זעיר, יעזר, לעז, עזאזל, עזיה, עזן, שעטנז, שעשגז. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעילון זה

כתיב (בראשית, ב, יב) שם האחד פישון הוא הסבב את כל ארץ החוילה אשר שם הזהב, וזהב הארץ ההוא טוב, שם הבדלח ואבן השהם. ואמרו (ילק"ש, שם, כא) מה זה (השהם) אבן טובה, אף זה (בדלח) אבן טובה, וכו'. (והם) מקרא משנה תלמוד תוספתא ואגדה.

ועיין זוה"ק (וארא, כד, ע"ב) שם הבדלח ואבן השהם, ואלין אבני יקר, אינון תריסר, ואינון לארבע סטרי עלמא, לקביל תריסר שבטין, דכתיב (שמות, כח, כא) והאבנים תהיין על שמות בני ישראל שתים עשרה על שמותם.

ועיין רד"ק (בראשית, ב, יב) וז"ל, שהיא אבן גדולה, וגם היא לבנה וזכה, ויעשה ממנה כלים למלכים גדולים, ועליה היו מפותחות שמות בני"י לרוב חשיבותה ונקיותה מכל פסולת, עיי"ש. ועיין ב"ב (עב, ע"א), ועי"ז (ח, ע"א).

ועיין צרור המור (בראשית) וז"ל, ואבן השהם כנגד יעקב, שנאמר בו אבן ישראל, וכתיב ויקח את האבן, ולכך אמר והאבנים תהיין על שמות בני"י, ולא אמר על שמות בני אברהם או יצחק. עכ"ל. ועיקר תולדותיו של יעקב, יוסף, כנודע. ולכך על אבן השהם היה כתוב שבטו של יוסף, כמ"ש בשמ"ר (תצוה, לח, ט). ויש עוד בדברי רבותינו, ואכמ"ל. ועוד אמרו (פסיקתא רבתי, אחרי מות) א"ר יאשיה, שתי אבנים שהם ניתנות על כתפיו של אהרן כנגד מנשה ואפרים, ולמה אבני שהם, שגדלו במצרים ולא למדו ממעשיהם. ועיין משך חכמה (תצוה, כח, כ), ושפת אמת (תצוה, תר"מ, תרנ"ז). ועיין רש"י הירש (תצוה, כח, ט) וז"ל, נראה "ששהם" מורה על אבן שעיקר שימושה לשם טביעת חותמות. עכ"ל. חותם, לשון סוף, בחינת סוף הגלויות. עיין מהרש"א (ב"ב, עה, ע"ב) ששהם הוא בטור הרביעי, בחינת יוסף, גאולה אחרונה, משיח בן יוסף.

ויתר על כן, שהם אותיות משה, כנודע. עיין מגלה עמוקות (ואתחנן, אופן נו). כי נודע, יעקב מלבר ומשה מלגאו. וכאשר נופל ממדרגתו הוא בחינת צור ילדך תש"י, ר"ת תרשיש, שוהם, ישפה, ג' אבנים שבטור הרביעי.

וזהו שוהם, בחינת הטור הרביעי, בחינת גאולה אחרונה. וכמ"ש (ב"ב, ע"ה, ע"א) ושמתי כדכד שמשותיך, א"ר שמואל בר נחמני, פליגי בה תרי מלאכי דרקייעא, גבריאל ומיכאל, וכו', חד אמר שוהם, וחד אמר ישפה, א"ל הקב"ה להוי כדן וכדין. ועיין מהר"ל (שם) וז"ל, ולפיכך ירושלים עיר הקודש, מיכאל שהוא שמונה על הטוב והחסד והזכות, אמר שצורת העיר הקדושה הוא מורה עיר הטוב הדביקה בחסד ובטוב, ולפיכך החומה (לעת"ל) הוא של שוהם, כי השוהם גוון שלו לבן, והוא גוון מורה חסד וטוב וראוי למקום הקדוש להיות צורה האלקית שלה דבר זה. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעילון זה

עיגול התנועה שלו היא עקמומית, אבל העקמומיות שלו היא זהה תמיד, וכך היא יוצרת את תנועת העיגול. אלו הם א"כ, בכללות, ארבעת הצורות המתגלות בבריאה כמו שסידרו רבותינו.

א. יושר, "האלוקים עשה את האדם ישר". ב. צורה מעגלית. ג. צורה של אמצע, ימין ושמאל. ד. צורה של "דרך עקלתון".

בשורש, צורת האדם קו ישר, ולאחר החטא התפצל לב' צורות תפיסת עיגול ותפיסת ג' קוין וסדר הדברים בקצרה, בשורש היצירה, צורת אדם בעיקרו היה ביושר, "האלוקים עשה את האדם ישר", אבל כאשר חל מציאות החטא "והמה בקשו חשבונות רבים", משם נעקר הגילוי של "האלוקים עשה את האדם ישר" - שזו הנהגתו של הקב"ה - שמצד כך, צורת אדם הנבראת ממנו היא המשכה של אותו יושר, ונעשה עיקר הגילוי של צורת אדם בצורה של עיגול, זה נשאר בפרטות אצל הנקיבה, אבל כללות צורת אדם חלה באופן של עיגול, ובלשון רבותינו זה מוגדר "השגחה כללית", ו"השגחה פרטית". השגחה פרטית הוא ה"האלוקים עשה את האדם ישר", יש לו מהלך דיליה, השגחה כללית היא בצורה של עיגול, היקף כולל.

ומצד כך, כאשר חל בקומת אדם הראשון ה"עמד ומיעטו" שקומתו ננמכה, "ותשת עלי כפכה", נשתנה צורת ההנהגה של האדם, מה שהקדוש ברוך הוא מנהיג את האדם, ומה שהאדם מנהיג את עצמו בפנימיותו, נשתנה מהצורה הנקרא "אורח מישר" לצורה הנקראת 'דרך מעגלית', וההנהגה הזו נשארה אצל אומות העולם, בסדר דברי רבותינו, יש השגחה פרטית, אבל עיקר הגילוי של השגחה פרטית מתגלה בישראל ולא באומות העולם, בוודאי שבדקות, ההשגחה פרטית מתגלה עד הדבר הקטן ביותר שיש בבריאה, אבל הרי, סידרו רבותינו, שיש דברים שיש להם השגחה כללית, ויש דברים שיש להם השגחה פרטית, בכללות, בהמה, יש לה השגחה כללית, ולאדם יש לו השגחה פרטית, ובפרטות, אומות העולם, יש להם השגחה כללית, וישראל יש להם השגחה פרטית, כלומר, זה מה שנגלה אצלם, מה שאין כן בשאר הדברים שההשגחה הפרטית מכוסה, נעלמת, נסתרת, אבל היא קיימת בפנימיותם.

מכל מקום, כח ההשגחה הכללית, היא המתגלה אצל אומות העולם, וכח ההשגחה הפרטית, מתגלה אצל ישראל, ומצד ההבחנה הזו, כחם של אומות העולם הוא בצורה של

אבל, שינוי ממהלך הדברים אבל, "אבל שרה אשתך יולדת לך בן", "אבל אשמים אנחנו", וכן ע"ז הדרך, ובהשתלשלות של זה, זה משתלשל לאבילות, "ויתאבל על בנו ימים רבים", "אבל גדול הוא למצרים" וכו'.

ראשית כפשוטו, כל לשון אבל, משמעותו הוא, שכשיש מהלך של דברים, סדר של דברים, צורה של דברים, וחל שינוי בדבר, זהו אבל. מעיקרא אברהם ושרה היו עקרים, אין להם ולד, והקב"ה נתאוה לתפילתן של צדיקים, "נמשלה תפילתן של צדיקים לעתר, מה עתר מהפך, אף תפילת צדיקים מהפכת ממידת דין למידת רחמים", נעשה היפוך, ומשם בעומק נאמר "אבל שרה אשתך יולדת לך בן". - מעיקרא אברהם הוליד את ישמעאל, שהשינוי היה אצלו, ולאחר מכן "אבל שרה אשתך יולדת לך בן".

הצורות השורשיות של הבריאה ובעומק יותר, יש ארבעה צורות שרשיות בבריאה [-ובהתפרטות כמובן, ישנם יותר],

הצורה השורשית והיסודית שיש בבריאה, זה מה שנאמר בלשון הפסוק "והאלוקים עשה את האדם ישר", ישרות, כצורת קו הנמשכת מן הראשית ועתידה להגיע לאחרית, זוהי הצורה השורשית של הבריאה, "האלוקים עשה את האדם ישר".

הצורה השנייה שמתגלה בבריאה, היא כח של היקף, כח של סיבוב, כח של עיגול, והדוגמא היסודית והשורשית, מה שנאמר בקרא "ויבן את הצלע", לגבי בריאת האשה, וכמו שאומרת הגמ' ביבמות "השרוי בלא אשה שרוי בלא חומה", "נקיבה תסובב גבר", צורה של היקף, סיבוב.

הצורה השלישית שמתגלה בבריאה, היא אופן של ימין, שמאל ואמצע, יש את האמצע שהוא נקודת המרכז, קו ישר, ויש את הימין, שהוא לימין הקו, ויש את השמאל, לשמאל של הקו.

הצורה הרביעית שמתגלה בבריאה היא נקראת "דרך עקלתון". במציאות שמתגלה בצורה השלישית שיש אמצע, וימין ושמאל, ביחס לקו האמצע, הימין והשמאל הם בגדר "עקלתון", הם דרכים צדדיות, אבל ביחס לעצמם, הימין, יכול להיות שהוא "אורח מישר" בימין, וכן השמאל הוא "אורח מישר" בשמאל, אבל הצורה הרביעית היא בעצם "דרך עקלתון", שהקוים כאשר הם מתנועעים, הם לא מתנועעים באופן של יושר אלא בצורה עקמומית. - גם



וקוה" - נמצאים בקו, רק כיון שעל גבי אותו קו יש כיסויים - צריך להיות 'קוה וחזור וקוה', לבקוע לפנימיות שבדבר, שהקו הזה, נמצא בפנימיות, זה השורש הנעלם של "האלקים עשה את האדם ישר".

אבל בהתלבשות שבדבר, אצל אומות העולם הצורה היא צורה מעגלית, צורה של השגחה כללית, ואצל ישראל, בפנימיות הנעלמת שבהם, יש את הכח של הקו, עדיין - "האלקים עשה את האדם ישר", זה ה"קוה אל ה'", בהתגלות דתיקון שלהם, יש ימין שמאל ואמצע, שלושה העמודים שעליהם העולם עומד, "על התורה" - יעקב, "על העבודה" - יצחק, "על גמילות חסדים", אברהם אבינו, זה ג' הקוים בנפש.

חלקו של כל אדם בג' קוים וכל אדם ואדם, יש לו קו אחד יותר חזק משאר שני הקוים, ומצד כך, "מתי יגיעו מעשי למעשה אבותי", הברור שבנפש הוא, על אף שכל אחד מאיתנו הוא מבני אברהם יצחק ויעקב, אבל, לכל אחד יש יחס מסוים יותר, לאב המסויים שבדבר יותר מאשר הגדר של שאר האבות.

ודוגמא בעלמא, יש י"ב שבטים, שבט דן נקרא דן כמו שאומרים רבותינו, וכמו שפשוט וברור, מלשון של דין, מידת הדין, הוא נוטה יותר למציאות של קו הדין, וכן ע"ז הדרך.

והרי, שבכל נפש ונפש, צריך ברור עמוק לאיזה מאחד מהג' קוים הנפש נוטה יותר, מתוך השלושה קוים שישנם, שזה ה"מתי יגיעו מעשי למעשה אבותי" כדברי רבותינו הידועים, "יגיעו מלשון נגיעה, כלומר, כי מעשיו נוגעים באותו דבר, זה לא שהוא בוחר במעשיו לעשות את הדבר, אלא הוא נוגע באותו דבר, מחמת שהוא שייך לאותו דבר, - זה נגיעה בעצם, אם הוא נוגע במה שאינו שייך לו, בבחינת "אין מלכות נוגעת בחבירתה אפילו כמלוא נימא", ואם הוא נוגע במה שלא שייך לו, אז זה הופך מנוגע לנגע, "כנגע נראה לי בבית", כי הוא נוגע במה שלא שייך לו.

כל אדם ואדם יש לו את החלק בג' קוים, יש לו את שלושתם כמו שהוזכר, כי הוא מבני אברהם יצחק ויעקב, אבל יש לו את הקו היותר מסויים ששייך לנפשו דיליה, ובפנימיות היותר נעלמת שלו, יש לו את כח התקוה הנעלמת. ■ המשך בע"ה שבוע הבא מתוך סדרת בלבניפדיה עבודת ה'.

עיגול, השגחה כללית, תפיסה כוללת, וכחם של ישראל נמצא בכח של ה"מישר". אבל הרי, היה תולדה של חטא, "האלקים עשה את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים", מכח כך, נולד שורש של שמאל, ימין, ואמצע, זה כידוע, הסדר של ג' אבות.

אברהם קו הימין, "כי אמרתי עולם חסד יבנה", נתינה, אהבה, ובתולדה חסד. יצחק - "פחד יצחק אבי היה לי", קו שמאל, יראה, מידת הדין. "שמאל דוחה, ימין מקרבת", הימין היא אהבה, חסד, "ימין מקרבת", והשמאל דוחה.

ויעקב, 'בחיר שבאבות' כלשון חז"ל בבראשית רבה, הוא נקרא 'גופא', ולכן הוא עמוד של תורה שהוא גופו של דבר.

ועוד פעם א"כ, סדר הדברים בקצרה, כפי שמסודר בדברי רבותינו, אומות העולם, נשאר להם החלק של התפיסה המעגלית, עיגול, השגחה כללית, ישראל, יש להם את הגילוי של היושר, אבל לא היושר המקורי, זה היה אצל אדם הראשון, "האלוקים עשה את האדם ישר", משם נעתקו אומות העולם לתפיסה העיגולית, ותפיסת ישראל נעתקה ל-ימין, שמאל ואמצע, אברהם - ימין, יצחק - שמאל, ויעקב "עמודא דאמצעייתא". זה צורת הדברים.

הכח הרביעי - 'דרך עקלתון' אבל יתר על כן, שהוא הכח הרביעי כמו שהוזכר, הוא הנקרא 'דרך עקלתון', צורה של עקמומיות שמתגלה במציאות הבריאה, התפיסה הזו, היא נקראת בקומת הנפש חטא, חטא יש אופן שהוא מלשון חסרון, "והיו אני ושלמה בני חטאים" - חסרים, וחטא הוא מלשון "קולע אל השערה ולא יחטיא", שחטא הגדרתו, שהוא אינו הולך באורח ה'מישר', אלא הוא הולך באורח של חסרון, כל חטא, כמו שהרחיב המהר"ל פעמים רבות מאד, עניינו ומהותו היא, נטיה מן האמצע לצדדים, אבל בדקות, כמו שנתבאר - זה לא נטיה מן האמצע לישירות של הימין או נטיה מן האמצע לישירות של השמאל, כי אם כן, הוא היה דורך בדרכי האבות, אלא זו נטיה לצדדים, אבל באורח של "עקלתון" שגם בצדדים אינו באורח של קו ישר אלא באורח של עקלתון.

כח הקו - כח התקוה הקו הראשון הוא השורש הנעלם בנפש, וכמו שאומר הרמח"ל, ועוד, הוא מתגלה בנפש בכח הנקרא תקוה, זה כח הקו, "קוה אל ה' חזק ויאמץ ליבך וקוה אל ה'", כדרשת חז"ל כידוע, "קוה, וחזור וקוה", אם היו נמצאים במדרגת הקו, לא היה צריך "קוה וחזור



מתכלל. כיצד הוא מתכלל, ע"י שנעשה כלות, והכלות כולל אותו באור. זה מה שנאמר כאן: ובהתרבות האור יתבטל הכלי ממעוט כחו לקבל האור הרב והגדול.

כמ"ש בענין ז' מלכי אדום והם הנקרא עולם הנקודים איך מלכו ומתו

כלי שאינו מתבטל - "אנא אמלוך", מידת הגאווה

נבאר הענין בלשון קצרה. כאשר ישנו ריבוי של אור, ישנם ב' תנועות, א. תנועה שהכלי מתבטל לשורשו, וזהו הגילוי שמתגלה בעולם העליון יותר. ב. תנועה דק-לקול, שהיא סוד השבירה, שריבוי האור לא מבטל את הכלי, אלא הכלי נשבר. בעומק, זו ההבחנה שנקראת ז' מלכי אדום, שהם בבחינת "אנא אמלוך". "אנא אמלוך" כלומר שאין ביטול, שזהו הנקרא "גאווה". אם ישנו בי-טול, הרי שהכלי נכלל באור, ולא תהיה שבירה, ויהיה חסר בתכלית הבריאה אבל כאשר ישנו "אנא אמלוך", אזי ה"אנא אמלוך" גורם שהכלי לא מוכן להתבטל, ואם הכלי לא מוכן להתבטל, הוא נשבר.

בלשון קצרה מאד, זוהי מידת הגאווה. יש גאווה דקדו-שה, שהאדם רוצה לעלות, ובזה שהוא רוצה לעלות הוא מתכלל בעליון. ויש גאווה דקלקול, שזה "אנא אמלוך", שהאדם רוצה את קיומו שלו כעליון. וכאשר הוא רוצה את קיומו שלו כעליון, הוא לא מתבטל לעליון ממנו.

ע"ש היטב איך היה בחי' בריאת והיות הכלים כי בת-חלה צריך צמצום האור ומעוטו ועי"כ יתגלה היות הכלי ואחר שכבר נתגלה ונתהוה אז חזר האור להמשך בו ויכול הכלי להתקיים ולא ליבטל.

סדר קומת הכלים

הדברים הללו יתבארו בעז"ה בהרחבה להלן, והוזכרו לעיל, ונחזור להזכיר כאן בלשון קצרה את סדר קומת הכלים, ולפ"ז כלפי הנידון שהוזכר כאן.

המדרגה הראשונה והעליונה של הכלי, הוא בע"ס הגנו-זות במאצילן. האור של הע"ס גנוז במאציל, ולכן, המא-ציל הופך להיות כלי לאור של הע"ס. ומצד כך הכלי העליון הוא למעלה מן האור. והגדרתו הוא, כלי מלשון כלול, שכל תחתון כלול בעליון. זהו אופן העליון של

והעגולים הם בבחי' א' כי המעולה מחברו סובב ומ-קוף על חברו והעגולים היותר פנימים תוכניים מכולם הם היותר גרועים מכולם הלא המה הרקיעים והגלגלים הסובבים על עולם השפל שהם נתונים תוך כל העגולים באמצע כולם אבל היושר הוא להפך כי היותר פנימי הוא עליון ומעולה מכולם וחיצון שבכולם הוא יותר גרוע מכולם ויושר זה מלביש לזה וזה לזה עד שהגרוע שבכו-לם הוא מלביש לכולם והבן כל זה היטב.

שורש דבר והיפוכו, בכל מדרגה לדאות דבר והיפוכו

דברים אלו נתבארו לעיל, ונחדד את היסוד שמתבאר כאן. היסוד שמתבאר כאן הינו, שכל דבר בבריאה לעולם בנוי בסוד דבר והיפוכו. בשורש השורשים זה מתגלה בצמצום ובקו, התפשטות והסתלקות. צמצום - הסתלקות, קו - התפשטות. אולם כאן זה מתגלה כבר בתוך העולם עצמו, "דרוש יושר ועיגולים", מהקו עצמו נעשו יושר ועיגולים, וגם כאן זהו דבר והיפוכו. ובעומק, בכל מדרגה ומדרגה צריך לראות את הדבר והיפוכו דיליה באותה מדרגה. בשורש - זהו צמצום וקו. וכאן זה מתגלה באופן שמדין העיגולים החיצון משובח, ומדין היושר הפנימי משובח יותר. וכמו שהוזכר גילוי העיג-לים ויושר בדרכי העבודה, שמדין החיצון העבודה היא להתפשט מהאני, ומדין היושר העבודה להיכנס לפני-מיות האני. וזהו דבר והיפוכו במהלכי העבודה, ובלשון כללית מאד זה נקרא אהבה ויראה. והרי שכל סדר הדבר לעולם בנוי על דבר והיפוכו. ולכן נשוב ונדגיש, שבכל מדרגה ומדרגה צריך לראות את הדבר והיפוכו דיליה באותה מדרגה.

והנה אחר שהצגנו לך הקדמות הנ"ל תוכל להבין עתה ענין סיבת צורך הצמצום אשר צמצם הא"ס א"ע בא-מצעית האור שלו להניח מקום חלל וריק כנ"ל בענף ב'. והענין הוא כדי לעשות בחי' כלים כי ע"י צמצום האור ומעוטו יש אפשרות אל הכלי להתהוות ולהתגלות ובהתרבות האור יתבטל הכלי ממעוט כחו לקבל האור הרב והגדול

מצד הביטול של הכלי ע"י ריבוי אור, הכלי נקרא כלות, שהכלי מתכלה ע"י ריבוי האור. ובלשון אחרת, הכלי נכלל באור. זה נקרא ביטול הכלי, הוא מתבטל, הוא



ולפ"ז, ישנם ב' אופנים כיצד מתהווה הכלי התחתון. אופן א' של עשיית הכלי, שע"י הסתלקות האור נשאר רק החלק העב, ונע־ שית מציאות של כלי. ואזי חוזר האור ומאיר בכלי, באופן שכבר האור שמאיר בכלי לא יבטל את הכלי. ואופן זה של עשיית הכלי הוא האופן שנתבאר כאן בד־ברי הרב ז"ל. וישנם שתי סיבות מדוע האור לא מבטל את הכלי, א. האור שחוזר ונמשך הוא מצומצם יותר. ב. יתר על כן, הכלי כבר קיבל את העביות שלו.

אופן ב' של עשיית הכלי, כמו שיתבאר להלן, ע"י בי־טוש של שני אורות שיוצרות מציאות של כלי. ביטוש של שני אורות הוא בסוד ה"מנגדתי". יש יצירת כלי בסוד ההידמות ויצירת כלי בסוד ההשתנות. בסוד ההידמות הכלי נעשה מכח האור המסתלק, ונעשה עי־בוי של האור, ועי"כ נעשית מציאות של כלי. ומצד כך הכלי הוא האור העב. יש אופן נוסף, שמהביטוש של האורות נעשית מציאות של כלים. זה נקרא: "אורות, ניצוצות, כלים". היה אורות, הבטישה של האורות יוצ־רת ניצוצות, והניצוצות הם שורש מציאות הכלים. זהו הכלי תחתון.

נמצא, שבכלי התחתון עצמו ישנם שני הבחנות, כלי של מדרגת עיבוי האור, וכלי של ביטוש הניצוצות שיוצרות מציאות של כלים. ובכלי התחתון גופא ישנם ג' מדרגות, א. אופן שהכלי עדיין בטל לאור, עקודים בהתפשטות שניה. ב. אופן שהכלי בתנועה לאור, כלות, באצילות. ג. אופן שהכלי שהוא כלי קיבול, בבי"ע.

סידרנו בקצרה כל סדר מדרגת הכלים, שזו סוגיא שתתבאר עשרות ואפי" מאות פעמים בעץ חיים. בבי"ע זהו כלי גמור, באצילות זהו כלי בתנועה לביטול, בעקודים בהתפשטות שניה זהו כלי שבטל למציאות האור. למעלה מכך זהו כלי שכולל את האור, בחינת נקבה. ולמעלה מכך זהו אור א"ס, כטיפת זכר, שהוא כלול לגמרי במציאות העליון. אלו הן בקצרה ממש ג' המ־דרגות. וזהו מה שכתוב כאן: ועי"כ יתגלה היות הכלי ואחר שכבר נתגלה ונתהווה אז חזר האור להמשך בו ויכול הכלי להתקיים ולא ליבטל

הכלי, שכל תחתון כלול בעליון. וזהו לפני התגלותו של הכלי.

מדרגה שניה של הכלי, מדרגת כלי באופן שכופה עליו את הכלי, מדרגת עקודים. כדוגמת עובר במעי אמו, שהגם שהוא בתוך מעי אמו, אבל הוא מציאות בפ"ע, אלא שהעליון עוטף אותו מכל צדדיו וכוללו. אלו הם שני המדרגות הראשונות, מדרגה עליונה של כלי, שה־מציאות העליונה היא הכלי, והדבר שנמצא בתוכו כלול לגמרי במציאות העליון. וזהו כל מדרגה של עולם תח־תון ועליון, שהעליון כולל בתוכו את התחתון. מדרגה למטה מכך, שהתחתון הוא כבר קיים, רק שהוא כלול בעליון כעובר במעי אמו.

ובלשון מדויקת, זו ההבחנה של זכר ונקבה. בזכר הטי־פה היא במח, כלומר, שהבן כלול באב. בנקבה, העובר ירך אמו, הוא כלול באם, אבל הוא מציאות בפ"ע. אלו הם שתי מדרגות שונות בתכלית. בזכר שהטיפה נמ־צאת במח, הולד אמנם כלול אבל הוא איננו מציאות כלל, הוא כל כך כלול שהוא כבר איננו מציאות, הוא רק טיפה. זו ההבחנה של ע"ס הגנוזות במאצילן. בע־קודים מתגלה מדרגה של עובר במעי אמו, עובר במעי אמו הוא ג"כ כלול בעליון, אבל הוא מציאות גמורה. כמו כן, גם בעובר במעי אמו, בדברים מסוימים הוא ירך אמו, ובדברים מסוימים הוא לאו ירך אמו [כמו שמסבירים תוס' (ב"ק מז ע"א), שגם למ"ד עובר ירך אמו, או הוא לאו ירך אמו גמור לכל מילין].

אלו הם שני המדרגות שהתחתון כלול בעליון. ישנו אופן הפוך, וזוהי עיקר הסוגיא שמתגלה כאן, שהכלי מתחת לאור. שתי המדרגות הקודמות שהוזכרו הם באופן שהכלי למעלה מהאור, זהו א"ס בבחינת זכר, וכלי דע־קודים בבחינת נקבה. ועתה בסוגייתנו עוסקים בכלי גמור, כלי שנמצא מתחת האור.

מדרגה שלישית של הכלי, למטה מכך, כלי תחתון. בלשון כללית מאד, כל דבר בבריאה בנוי באופן של זכר ונקבה, זכר ונקבה שיש להם השתוות והתנגדות. "זכה עוזרתו, לא זכה מנגדתו". ושורש הכלי הוא, מעצם האור, כשם שהנקבה היא משורש הזכר, אחת מצלעו־תיו. החלק העב והגס שבאור הוא הכלי.

■ המשך בע"ה שבוע הבא מתוך סדרת עץ חיים למתחילים.



אור א"ס

א-מלחמה. כי י"ס הגנוזות וכמוסות במאצילן שהם שורשי הגבול, מחד תשוקתם להיכלל באור א"ס, ומאידך רצונם בהשתלשלות הגבול. וזהו השורש הראשון הנעלם והכמוס של מלחמה.

וכשעלה ברצונו לברוא הנבראים גבר כח זה של הגבול.

צמצום

א-מלחמה כנ"ל. כי בגבול ששורשו צמצום שייך מלחמה, כי הגדלת צד אחד בהכרח מקטינה את זולתו. ויתר על כן, אחלמה מלשון חולי, חלל, שנעשה ע"י הצמצום.

קו

אבן אחלמה כנגד שבט גד, כמו שיבואר להלן. ושם גד חובק בתוכו דבר והיפוכו. מחד נקרא כן מלשון המשכה, ומאידך נקרא כן מלשון חיתוך. ושם ההמשכה הוא בחינת קו, ובמילת אחלמה רמוז חמה-אל, זולתו. ומאידך שם חיתוך שורש צמצום מלחמה כנ"ל.

ועוד. אחלמה מלשון מייחל, ומקוה, תקוה, קו. כמ"ש הרמח"ל בדרוש הקיווי, שקו לשון תקוה, וע"ז נוסד תקט"ו תפלות של הרמח"ל, תט-קו. שכולם סיומם בלישועתך קויתי ה', קו, תקוה.

עיגולים

צורת מלחמה ע"י שמקיף האויב מכל צדדיו סביבותיו. בחינת סגר עליהם המדבר. וכן ביהושע במלחמתו לכבוש את א"י. והתרגום תירגם אחלמה, עין עיגלא. לשון עיגול.

ובעומק, הקו היורד מא"ס עובר דרך העיגולים, מעיגול לעיגול דרך חלונות, ומצד המלחמה מעכב את הקו מלעבור ע"י סיתום החלון. ועיין רבינו בחיי (שמות, כח, טו) גד על אחלמה, והוא הנקרא קרישטא"ל, ולכן תרגומו עין "עגלא".

יושר

היושר נתפשט ונעשה עיגול, וחזר להתפשט ונעשה עיגול, וחוזר חלילה. והוא עומק המלחמה, לחזור לתכונת היושר שבו. שהוא בחינת א-מלחמה, כנ"ל, מלחמה לחזור לראשית שבו.

וזהו העומק שגד כולל המשכה וניתוק, כללות ההפכים, והוא שורש המלחמה בא' שכולל ההפכים - והוא בחינת אחלמה, אח-למה. אח לשון איחוי. למה, למה כך ולא להיפך. איחוי ההפכים.

וכן אח-מלחמה, מחד איחוי, ומאידך מלחמה, כלילת ההפכים.

שערות

תכלית הידיעה, המוחין הנמצאים תוך הגולגולת, שלא נדע, אור השערות, אור חוזר של מוחין דחיה שנכנסו תוך הגולגולת ויצאו. והוא בחינת החלום, שהוא הסתלקות המוחין כמ"ש האריז"ל בספר הליקוטים. אולם זהו מהצד התחתון, אולם מהצד העליון שהמוחין המסתלקים בבחינת שערות, שם שורש השגה של מאין תמצא.

אחלמה מלשון חלון, כמ"ש להלן בשם הראשונים.

אזן

אחלמה לשון חולה שהחלים. ומקום האזן שם מקום החולי הגמור, חרשו נותן לו דמי כולו. ושם שלמות ההחלמה.

ושורש הדברים, כי במקום שיש הארת האזן אין שבירה. וחרשו מסלק הארת האזן, ועי"ז יש אפשרות לכלל השבירה, ולכך נותן לו דמי כולו.

חוטם

אחלמה, אח-הלחם, איחוי הלחמים. כי בקלקול נאמר בזעת אפיך תאכל לחם, בחינת חרון אף היפך ריח ניחוח. ובתיקון נעשה לחמי תודה, ארבעים. ויתר על כן לחם הפנים, לא בחינת אף אלא פנים, הארת פנים. אולם עדיין יש ריבוי של לחמים. משא"כ בחוטם דא"ק חוטם אחד, איחוי הלחמים.



פה

בו יצא ה' מוצאות הפה, חיך, גרון, לשון, שיניים, ושפתיים. ואותיות הגרון אחע"ה, והוא אחלמה. אחה ולמ', גימט' ע'. החלמה לשון רפואה כנ"ל. והזמן שנתרפאו כל החולים - במ"ת. ושורשם משה שהיה כבד פה, והוא ע"י מש"כ משה ידבר והאלקים יענו בקול. וע"י קול זה שיצא כביכול מגרון של מעלה (למ"ד קולו של הקב"ה) נרפא.

ובחינת גרון בינה, חיך החכמה, כנודע. וזהו "קרא בגרון אל תחשך". אחלמה עם הכולל גימ' פה.

עינים - שבירה

אורות העינים שם ב"ן, והשבירה היתה במלכויות שבהם. ומהות המלך לעשות מלחמות, שלכך קרא הרמב"ם להלכות מלכים, מלכים ומלחמותיהם. וזהו עומק השבירה, שהיפך האיחוי נעשה מלחמה כנ"ל. כי זו"ן בחינת אח ואחות. בחינת ז"א אח שם מ"ה, וזהו אחלמה, אח-מ"ה-ל, שם ב"ן, נוק'. ונתהפך ע"י אנא אמלוך ע"י מלחמה, ונעשה שבירה, הפרדת החלקים.

והתיקון אור מ"ה החדש. אחלמה, איחל-מה, מיחל למ"ה שיתקנו.

עתיק

עקב של עליון הופך להיות ראש של תחתון, בחינת עקב ענוה יראת ה'. והוא בחינת עתיק, חיבור מעולם לעולם, לעומת אריך שארכו רק בתוך אותו עולם, משא"כ עתיק ראשיתו בעולם העליון, סוף העליון הופך להיות ראש לתחתון. ויתר על כן, בסוד דדי בהמה, יורד לעולם יותר תחתון, ומחבר ג' עולמות.

וזהו גד יגודנו, והוא יגוד עקב. והוא בסוד עתיק, שמעתיק ומעביר מעליון לתחתון, ולהיפך.

כי בעתיק יש ב' תכונות, לחבר עולם עליון עם עולם תחתון, ג' עולמות, קו ימין שבו. ולהעתיק מעולם לעולם, קו שמאל שבו.

אריך

אריך אפים לצדיקים ולרשעים. ועיקר גילוי אריך אפים לרשעים למי שמאריך ברשעו, והוא מושך בערלתו,

שמאריך ערלתו. והוא נפילת גד, שמחד נקרא כן מלשון המשכה, ומאידך לשון חיתוך, נולד מהול. ובנפילה נעשה גד, המשכה לערלה. וע"ז גופא מאריך אפיה ומוחל. וזהו אחלמה, א - חמלה - מחל.

אבא

אב שמחל על כבודו, כבודו מחול. ומהות המחילה, שמוריד עצמו ממדרגת אב למדרגת אח. וזהו אחלמה, אח - מחל - חמלה, כנ"ל. והוא בחינת אבן הנקראת אחלמה, אבן, אב-בן, כנודע, אב שמוחל לבנו ע"י שנעשה כאחיו.

אמא

אחלמה אותיות אם-חלה. שהאם המולידה יש לה דין של חולה. כי ירידת עליון לתחתון באופן קבוע נקרא מות, מאן דנחית מדרגיה מיתה אקרין ביה. וירידה לשעה נקרא חולי. והתיקון עליה מתתא לעילא, בחינת על כל קרבנך תקריב מלח. אחלמה, א-המלח.

ד"א

ז"א ונוק', אם ואחות. וזהו אחלמה, אח-לה-מ. מ - מלכות, נוק'.

ועיין גר"א (תיקונים, תיקון ע). ועיין אלשיך (תורת משה, כח, יח) אחלמה, כלומר, אח-למה, עיי"ש. וכן הוא במחשוף הלבן (תצוה). ועיין עוד שם בדבריו, אחלמה (עם האותיות) גימט' פ"ח עם הכולל, והוא ד"ם שבאה"ה דבאמא, שנתלבש בדם דמ"ה דז"א, והיו לבשר אחד, עיי"ש.

נוק'

עיין גר"א (תיקונים, תיקון ע) דיי"ב אבנים דחושן הן ד' פעמים ג', בג' הוויזות, גפ"ג ביה"ו, כמ"ש בתז"ח, ולמעלה קבו ע"ב, והוא ט"ס, ט' תיקונין דז"א, וג' דההי"ן בנוק', ועיין לעיל ט' ע"ב, וכלהו משלשין באבהן וכו', וזהו אחלמה התשיעי, דהוא כליל ט' דביה, והוא נקרא תפארת תיקון התשיעי, כמ"ש בא"ר, ומגיע עד התפארת, ושם מתחלת הנוק', כתר דידה.

נמצא שתחילת הנוק' באחלמה. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב

על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה



המשך מעמוד ד'

שכבר ירד למדרגת גוף, נצרך אף טיפול בגוף ולא מספיק טיפול בנפש הבהמית.

ב. כן. סכרת מלשון "סכר", לשון סתימה. נצרך לבדוק היכן שורש החסימה הנפשית, ולפתחה.

ג. אפשר, באופן שאינו אלא דיקור ללא כל תוספת אחרת.

קושי רגשי בלימוד הספר 'בלבבי משכן אבנה'

אני אברך כולל למדתי בעבר הרבה אצל מרן ראש הישיבה רבי גרשון אדלשטיין. כבר לפני 15 שנה כשנפתחתי בתור בחור לספר "בלבבי משכן אבנה" מאד התחברתי, ואני חושב שזה אמיתי הנכתב שם, וכך באמת ראוי לנהוג. אבל כאב לי מאד מאד התחושה שיצאה לי מקריאת הספר, שכל עם ישראל שהם לומדים תורה ומקיימים מצוות, אין להם קשר לעולם הבא, כי בעולם הבא מה שיש זה רק דביקות ואם פה אין לך דבקות גם לעולם הבא.

וזה סיבה שמורידה לי את כל הכח להשקיע באמת בדרך הזאת, כי הדרך הזאת אומרת שכל האברכים החשובים והתלמידי חכמים שהם הם ורק הם העיקר של כל היהדות והבריאה, "הם לא בדרך שתביא אותם לעולם הבא ולדבקות". זה לא הגיוני, אז מי כן? וההעמדה של הדברים שאברכים ת"ח לא בדרך הנכונה אלא בהגדרה של "רשעים שבהם מלאים מצוות כרימון", מורידה לי את כל המוטיבציה להשקיע בזה למרות שלעצם הדברים אני מאד מתחבר.

תשובה

אף אני למדתי אצלו, והתייעצתי עמו בכלל, ובפרט בענין הספרים, שעבר על חלקם, ועודדני להמשיך. ולגופו של נידון. כל מי שדבוק בתורה באמת לשמה, בהכרח יש לו דבקות בקב"ה, בהעלם או בגילוי, וזה חלקם לעוה"ב.

וח"ו לומר על שום בן תורה שהוא רשע, ומלא במצוות כרימון. וחז"ל לא קראום רשעים אלא "ריקנין". וכן תלמידי חכמים למעלה מכך. אולם נחסר לו הנקודה הפנימית.

וכבר הרחיב בכך המשגיח ר' דב יפה זצ"ל, שדבר זה חסר בדורנו אף אצל בני תורה. וכבר העיד בפני שהחזו"א אמר לו שיש לו (לרי דב יפה) תענוג בהכרת אלוקות. וזו הדרך הישרה שיבור לו האדם, וזו הדרך לכו בה. וזה היה "צורת" חייו של החזו"א, והוא אבי הישיבות בארץ ישראל. והוא הדמות הפנימית שלכאורה יש לילך לכל בני הישיבות.

בענין שנאת השבטים את יוסף

שלום הרב.

ראינו ב' פעמים שהתורה מעידה שהאחים שנאו את יוסף, ותמהתי לרגע, וכי יעלה על הדעת שכאלו קדושים ישנאו? והרי הכל מן השמים? הכל בהשגחה פרטית מדוייקת ומושלמת, אם אפילו אנחנו קצת מבינים זאת, איך כאלו קדושים לא הבינו חלילה? ובאמת ראיתי באחד החומשים המבוארים שכותב בשם המפרשים שניטלה מהם הבחירה וכל זאת בשביל להביא את עם ישראל לתהליך של שיעבוד מצרים ובניית עם ישראל וכו'. נשמע תירוץ טוב, אבל השאלה שלי היא: "הכל משמים חוץ מיראת שמים" - איך אפשר לומר שלקחו את בחירה לאחים? הרי זה דבר שתלוי באדם, ומדוע לכאורה לקחו להם את הבחירה?

תשובה

כמו שבגאולה הכביד ה' את לב פרעה, וכתבו חלק מרבותינו שניטל ממנו הבחירה, כן שורש הגלות נעשה בהסתלקות הבחירה. הגלות והגאולה - מאותו שורש.

אודות החיסון נגד קורונה

לכבוד הרב שליט"א.

האם יש ליקח החיסון לקורונה, או שעבודתנו עכשיו להתרכז רק על אין עוד מלבדו, ואין ליקח החיסון? (השואל הוא מחו"ל, והשאלה היא על החיסון שעומדת בקרוב להימצא לההמון באמריקה).

תשובה

זוהי שאלה קודם זמנה, כי לצורך כך נצרך בירור של המקרה.

הדבר תלוי בכמה שיטות של חיסונים, באיכותם, רמת סיכון מול רמת תועלת, מי הנותן את החיסון. וכן באיזו מדינה, כי נצרך זהירות שאין שיקולים נוספים מלבד טובת המחוסן בחיסון, שיקולים הגורמים לתערובת זרה.

ככלל, "יחיד שאינו בקבוצת סיכון" אינו מחויב לקחת זאת. אולם יש מבט מצד טובת הכלל, ולזה נצרך הוראת עיני העדה בכל מקום ומקרה לגופו. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא מהארכיון של שו"ת

נא לשמור על קדושת הגליון

להצטרפות לרשימת העלון | לכל ענייני העלון | לקחת חסות עבור עלון info@bilvavi.net

רכישת ספרי הרב: ספרי אברמוביץ משלוח ברחבי העולם 03.578.2270 | books2270@gmail.com

ספרי מאה שערים רח' מאה שערים 15, ירושלים 02.502.2567 | ספרי אברמוביץ רח' קוטלר 5 בני ברק 03.579.3829

שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בברכה בכתובת rav@bilvavi.net או בפקס:

03-548-0529 [בשליחת שאלה בפקס, במספר הפקס שאליו תוחזר התשובה, נא לציין

מספר פקס שזמין תמיד, או את מספר התא-הקולי של הפקס]