

בלבבי משכן אבנה

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

סוגיה דהנאה

סוטר לועו של שכינה שנאמר מוקש אדם ילע קודש". ועוד שם בהמשך "אמר ריש לקיש המגביה ידו על חברו אף על פי שלא היכהו, נקרא רשע שנאמר ויאמר לרשע למה תכה רעך". בשתי סוגיות אלו מדובר בין ישראל לישראל. א"כ עד עתה הזכרנו ג' סוגיות, עכו"ם מכה ישראל, ישראל מכה עכו"ם, ישראל מכה ישראל. וכן יש לברר מה הדין בעכו"ם המכה עכו"ם. ועוד יש לברר מה הדין באדם מכה בעצמו, וגם זה מתחלק לשני חלקים, ישראל המכה בעצמו ועכו"ם המכה בעצמו.

המצער עצמו נקרא חוטא ולכן אסור לאדם לצער

עצמו [ד] נתחיל לדון בסוגיה האחרונה, אדם המכה בעצמו. איתא במשנה בב"ק (צ' ב'), "החובל בעצמו אע"פ שאינו רשאי, פטור. אחרים שחבלו בו חייבים". והנה במשנה שם מסופר על אשה שהיתה פרוצה בגילוי ראש, ומ"מ כאשר אחד פרע ראשה בשוק לביישה, חייבו ר"ע לשלם לה ת' זוז. וכאשר אותו אחד טען שהיא עצמה פעמים מגלה ראשה בשוק, ענה לו ר"ע אפילו שאין אדם רשאי לחבול בעצמו, אחרים שחבלו בו חייבים. לפ"ז לשון חבל במשנה פירושו לבייש. והנה הגמרא בב"ק (צ"א א') מקשה על דעת ר"ע במשנה מברייתא בה ר"ע עצמו אומר שאדם רשאי לחבול בעצמו. בתחילה רבא רצה לתרץ שהמשנה מיירי בחבלה ממש והברייתא מיירי בבושת, אבל הגמרא מיד דוחה זאת שהרי גם המשנה מיירי בבושת, כפי שבארנו. אלא למסקנת הסוגיה תרי תנאי היא ואלבא ר"ע. לתנא דמשנה אלבא ר"ע אסור לאדם לחבול בעצמו, ולתנא אחר אלבא ר"ע - בברייתא - מותר לאדם לחבול בעצמו. והטעם שאסור לאדם לחבול בעצמו הוא מצד צער. כלומר אדם המצער עצמו נקרא חוטא. וילפינן זאת מנזיר, שנקרא חוטא למרות שרק ציער עצמו מיין, וכ"ש מי שמתענה נקרא חוטא. זה תורף הסוגיה שם. ולפי מהלך זה, כל מי שמצער את עצמו, בין ע"י חבלה ממש, בין ע"י תענית, וכו', נקרא חוטא.

ישנו לאו בתורה להכות חבירו [ה] ויש לעיין לפי ההו"א

עכו"ם שהכה ישראל חייב מיתה [א] כתוב בפרשה (שמות ב' י"ב) שמשוה רבינו ע"ה הרג את המצרי שהכה את איש העברי. ויש לברר האם הכאה כלולה בז' מצוות בני נח שלכן נתחייב המצרי על כך מיתה. והנה רש"י על הפסוק מביא את המדרש (שמ"ר א' כ"ח) שאותו מצרי בא על אשתו של אותו עברי והיה מכה אותנו משנודע הדבר לעברי (ובמדרש שם כתוב שהיה מבקש להורגו, ועוד נדון בכך). א"כ מצד שבא על אשת איש בודאי שאותו מצרי חייב מיתה, שהרי נצטוו בני נח על העריות. אבל מצד ההכאה עצמה, עדיין צריך בירור. והנה איתא בגמרא בסנהדרין (נ"ח ב'), "א"ר חנינא עובד כוכבים שהכה את ישראל חייב מיתה, שנאמר ויפן כה וכה וירא כי אין איש ויך את המצרי". הרי שר"ח למד ממעשה דמרע"ה גופא שעכו"ם שמכה ישראל חייב מיתה. אמנם עדיין לא נתבאר מאיזה דין עשה כן מרע"ה. ועוד יש להבין למה הביא ר"ח את ריש הפסוק "ויפן כה וכה וירא וכו'". לכאורה אם המצרי חייב מיתה בגלל עריות, הרי זה מיותר. ואפשר לומר שלדעת ר"ח, היו למרע"ה ב' טעמים מדוע חייב היה המצרי מיתה. דהרי רש"י פירש ע"פ המדרש "ויפן כה וכה וירא - ראה מה עשה לו בבית ומה עשה לו בשדה". ואפשר לפרש שר"ח פירש את המדרש שאותו מצרי היה חייב מיתה בין משום מה שעשה בבית וכן משום מה שעשה בשדה. א"כ עדיין צריך לברר אליבא ר"ח מנין ידע מרע"ה שעכו"ם שהכה ישראל אפילו שלא עשה שום עבירה נוספת - חייב מיתה.

משה סטר לפרעה

[ב] והנה הגמרא בזבחים (ק"ב א') מביאה בשם ריש לקיש שמרע"ה כאשר יצא מפרעה בחרי אף (בא י"א ח'), סטרו ויצא (למסקנת הסוגיה ר' יוחנן אמר כן ולא ר"ל). וגם כאן יש לברר מדוע היה מותר למרע"ה להכות את פרעה. מהיכי תיתי שמותר לישראל להכות עכו"ם.

ישראל המכה ישראל, עכו"ם המכה עכו"ם, אדם

המכה עצמו [ג] נחזור עתה לסוגיה בסנהדרין, שם בהמשך איתא "וא"ר חנינא הסוטר לועו של ישראל כאילו

סוגיה דהנאה

לחבול בעצמו, שכן ייסדנו שאדם הוא בעלים על עצמו. א"כ לכאורה ישנה כאן תמיהה ברמב"ם. ונראה לתרץ שהמכנה המשותף בין מכה עצמו למכה חבירו הוא גרימת צער. כלומר, שמלבד הטעם שאין אדם יכול לחבול בדבר שאינו שלו, מצד דיני הממונות שבין אדם לחבירו, ישנו גם טעם שאסור לאדם לצער את חבירו מצד דיני נפשות שבין אדם לחבירו¹. ומרומזת סברא זו בלשון הרמב"ם "דרך נציון". דרך נציון משמע שהאיסור אינו מצד דיני ממונות, אלא מצד דיני נפשות¹. ומצד זה גם אסור לאדם לצער את נפש עצמו. א"כ אותה סברא שלמדנו בחובל בעצמו מנזיר, כדלעיל, אפשר ללמוד במכה חבירו. ולפי זה אפשר לומר שזו גם הסברא הטמונה מאחורי הלאו דלא תוסף.

סברת איסור הכאה מצד גרימת בזיון [ז] והנה הסמ"ג (עשה ע') העתיק את לשון הרמב"ם בשינוי של מילה אחת, במקום נציון, כתב הסמ"ג בזיון (וצ"ע האם גירסה אחרת מצא ברמב"ם או בכוונה שינה. עכ"פ בילקוט שינויי נוסחאות ברמב"ם פרנקל לא נמצאת נוסחה זו). לפ"ז הדרא קושיא לדוכתא, איך אפשר לכלול בחדא מחתא את האיסור לחבול בחבירו עם האיסור לחבול בעצמו. בשלמא החובל בחבירו שייך בזה בזיון, אבל החובל בעצמו, לכאורה האיסור בזה אינו מצד מבזה עצמו. כמוכן ששייך שאדם יתנהג באופן שהוא מבזה את עצמו, כגון אשה שמגלה ראשה בשוק, אבל בחבלה ממש לכאורה אין בזיון, ואפילו יש, מהיכי תיתי לאסור זאת, וצ"ע. עכ"פ בחובל בחבירו בודאי שייך גם צער וגם בזיון. דבפסוק האוסר הכאה כתוב בהמשך "פן יוסיף להכותו על אלה מכה רבה ונקלה אחיך לעיניך". מילת נקלה היא משורש קל, כלומר לעשות אחיך קל בעיני אחרים, שהוא לשון זלזול (רש"י כי תבוא כ"ז ט"ז), לשון ביזוי (בעל הטורים כי תצא כ"ה ג'). וכן משמע בספורנו שם "ונקלה – שיתקלקל ברעי או במים מרוב כאב". אמנם בספורנו אפשר גם לפרש שההכאה תגרום לו צער מעבר למה שמגיע לו, עד כדי שיגיע לקלקול רעי או מים. כלומר, לא שהקלקול הוא טעם האיסור אלא הקלקול הוא הסימן לצער שנגרם לו, והצער הוא טעם האיסור. א"כ מה שעלה בידינו עד עתה הוא שהאיסור לחבול בעצמו הוא מטעם צער, והאיסור לחבול בזולת הוא או מטעם צער או מטעם בזיון.

מדוע לשליח ב"ד מותר להכות [ח] והנה יש לברר, זה שמותר לשליח בית דין להכות את הרשע אותן מלקות

של רבא שמותר לבייש את עצמו ואסור לחבול בעצמו, ולא ילפינו מנזיר, א"כ מאיזה דין אסור לאדם לחבול בעצמו. ואין לומר שאין אדם בעלים על עצמו ולכן אסור לו לחבול בעצמו כמו שאסור לו להזיק דבר שאינו שלו. דהרי הפשטות היא שאדם הוא כן בעלים על עצמו, והראיה לכך היא שהחובל בו משלם לו דמי צער בשת רפוי שבת וזק, ולא כקנס אלא כחיוב ממוני. וכי משלמים לאדם אם אינו בעלים על עצמו. וכן מצינו שמותר לאדם לתרום כליה, וכי יכול אדם לתרום דבר שאינו בעלים עליו. והנה בענין חובל כותב הרמב"ם (הלכות חובל ומזיק פ"ה ה"א) "אסור לאדם לחבול בין בעצמו בין בחבירו. ולא החובל בלבד, אלא כל המכה אדם כשר מישראל בין קטן בין גדול בין איש בין אשה דרך נציון, הרי זה עובר בלא תעשה שני' לא יוסיף להכותו. אם הזהירה תורה שלא להוסיף בהכאת החוטא, קל וחומר למכה את הצדיק". דלמרות שאין פסוק מפורש בתורה בסגנון לא תחבול ברעך, אבל הגמרא בכתובות (ל"ג א') דורשת את הלאו דחבלה מהפסוק "לא יוסיף פן תוסף" (כי תצא כ"ה ג'). והוא לאו משס"ה ל"ת (רמב"ם ל"ת ש', חינוך מצוה תקצ"ה). ולמרות שמעיקרו הוא נאמר לשליח ב"ד המכה את החייב מלקות, שאסור לו להוסיף על מה שקבעו הב"ד, אבל כל מוני המצוות, וכן הרמב"ם במשנה תורה הנ"ל, הרחיבו את חלות הלאו לכל מכה חבירו. והגר"א (חו"מ ת"כ אות ג') ציין שמקור הרחבה זו הוא בסנהדרין (פ"ה א'), עיי"ש. והנה למרות שבלשון הגמרא שם וברמב"ם משמע שהרחבה זו היא ק"ו, באמת אין זו אלא סברא שאין מקום לחלק (עי' מהר"ם שיק על תרי"ג מצוות מצוה מ"ח, אמנם עי' בב"ח בחו"מ ת"כ ואכמ"ל).

סברת איסור הכאה מצד גרימת צער [ו] והנה הרמב"ם כלל בחדא מחתא את האיסור לחבול בחבירו עם האיסור לחבול בעצמו. ולכאורה צ"ע, כי אלו הן סוגיות נפרדות. בשלמא להכות את חבירו אסרה התורה בקרא לא יוסיף פן יוסיף, אבל אין זה מסתבר כלל שאותו קרא אוסר על אדם להכות את עצמו. דאם נשאל מהי הסברא הפשוטה לאסור חבלה בחבירו, התשובה לכאורה היא שאסור לאדם לשלוח ידו בדבר שאינו שלו ללא רשות, זו סברא פשוטה בהלכות חו"מ. ולא שנא לאיזה ענין הוא עושה כן. אם דבר כלשהוא אינו של פלוני ואין לו רשות להשתמש באותו דבר, אזי פשוט שאסור לו גם לחבול בו, דחבלה הוא סוג של השתמשות, אמנם שלילית, אבל בודאי שהשתמשות שלילית אינה סברא לקולא. מאידך, אין זו סברא שיכולה לאסור על אדם

1 הכוונה לדיני פגיעה בנפש מצד ההרגש בנפש, ולא לדיני נפשות במונח הרגיל של דברי חז"ל שהם דיני חיים ומות לגוף.

הרשע. אמנם יש לדון לענין תשלומי שבת בשבת רפוי נזק וצער על חבלה במי שאינו עושה מעשה עמך, האם חייב או פטור. ועי' בחידושי הר"ן (סנהדרין פ"ה א') שכתב "כשאנו עושה מעשה עמך הוא חייב בתשלומין שממון הוא חייב, ומפני שאינו עושה מעשה עמך לא הותר לנו ממונו". וכן פסק החת"ס בשו"ע (או"ח קס"ט) שכתב שגם אם אינו עובר על לא תוסיף משום שמכה מי שאינו עושה מעשה עמך, מ"מ ממונא בעי לשלומי, ולא אפטריה רחמנא. ונראה דכך פוסקים האידינא (עי' כתב העת הישר והטוב ח"א מאמר מהרז"נ גולדברג עמ' י"ד אות ט'). מאידך היראים (סימן רי"ז), סבר שאין תשלומין למכה רשע. והקשה היראים על עצמו מהמשנה בבב"ק (ל"ג א') "שני אנשים שחבלו זה בזה משלמין במותר נזק שלם", ואם איתא שהחובל ברשע פטור מתשלומין, הרי הראשון שחבל בחבירו נעשה רשע, וכשחזר השני וחבל הראשון צריך להיות פטור, וזה כנגד המשנה. ומתרץ היראים, שהראשון חבל בשני בשוגג ולא נעשה רשע, ולכן שניהם חייבי תשלומין. לסיכום, זו מחלוקת בגמרא האם המכה במי שאינו עושה מעשה עמך פטור מלא יוסיף, והראשונים הכריעו שפטור. ועל הצד שפטור, זו מחלוקת ראשונים אם החובל באינו עושה מעשה עמך חייב או פטור מתשלומין, והאחרונים הכריעו שחייב.

באור זה שמרע"ה הרג את המצרי וסטר לפרעה

[י] והנה על הצד שאין איסור להכות רשע, מובן טפי הא דמרע"ה הרג את המצרי. דאפילו אין עליו איסור עריות, הרי עצם זה שהיכה את העברי, מגדיר אותו כרשע שאינו עושה מעשה עמך. ואמנם בישראל בכה"ג אינו חייב מיתה, רק מותר להכותו, אבל בעכו"ם סבר מרע"ה שגם מותר להרגו. וזה גופא מה שלמד ר' חנינא מרע"ה, שכלול במצוות בני נח האיסור להכות. ומסתבר שלא שנא עכו"ם שהכה ישראל ולא שנא עכו"ם שהכה עכו"ם - חייב מיתה. ועוד מובן לפי זה הא דהיה מותר למרע"ה לסטור לפרעה. חדא שפרעה לא היה ישראל. ואם המכה ישראל שאינו עושה מעשה עמך אינו עובר על לא יוסיף, כ"ש שהמכה עכו"ם שאינו בכלל עמך מעצם היותו עכו"ם - אינו עובר על לא יוסיף. אמנם כמובן שאין זה מתיר להכות סתם עכו"ם שלא עשה כל רע (ונדון בכך לקמן). אמנם פרעה בנוסף היה גם רשע, לכן בודאי היה מותר להכותו, ובאמת גם להמיתו, כנ"ל. מלבד זאת עי' ביראים שהבאנו לעיל, שמביא ראיות שמה שלא יוסיף אוסר הוא הכאה ללא צורך, אבל הכאה לתועלת כגון לצורך חינוך, אין לא יוסיף אוסר, ולא רק

שקבעו לו הב"ד - ולא רק שמותר לו אלא שהוא מצווה בכך - האם זה בגלל שעשה דוחה לא תעשה, דהיינו העשה להלקותו דוחה את הל"ת דלא יוסיף. אבל א"כ מה נאמר לפי רבינו יונה (שע"ת ש"ג אות עז) שסובר שהמכה את חבירו עובר בשני לאוין, לא יוסיף ופן יוסיף. דהנה רוב הראשונים הביאו רק או לא יוסיף (כגון הרמב"ם) או פן יוסיף (כמו הטור), ועי' בב"ח ובפרישה ובסמ"ע (כולם בחו"מ ת"כ) מה שפלפלו בזה. אבל לפי רבינו יונה נמצא שעשה דמלקות ב"ד צריך לדחות תרי לאוין. אמנם עי' בחידושי רע"א (כתובות מ' א') שלר' ישמעאל בניזר (מ"ח ב') אמרינן שאם עשה דוחה לאו, הוא גם דוחה ב' לאוין, דמ"ל לאו אחד, ומ"ל ב' לאוין. ועי' באתון דאורייתא (כלל כ'), שאם ב' הלאוין הם משם אחד, כמו בסוגיה דידן (עי' ב"ח וסמ"ע בריש חו"מ ס"י ת"כ)², עשה אחד דוחה שפיר שני לאוין, ואכמ"ל בזה. ועוד יש לומר, וזה פשוט וברור, שכאן הרי עצם העשה הוא להכות, ועצם הלאו הוא לא להכות. א"כ במקום שהתורה ציותה בפרוש להכות, הרי התורה בעצמה גילתה לנו שבמקום זה האיסור להכות לא חל, ואין צורך בשום פלפולים נוספים. ורק במקום שנפגשות שתי מצוות שונות זו כנגד זו, ואין סיבה ברורה שאחת תחול ואחת לא תחול, אזי יש מקום לדון. אבל כאן הרי ברור שהעשה חל וממילא הלאו שהוא הפוך לעשה - לא חל.

האם מותר להכות מי שאינו עושה מעשה עמך [ט]

הנה המשנה במכות (כ"ג א') דורשת "ונקלה אחיך לעיניך, כשלקה הרי הוא כאחיק". משמע מהדרשה שמותר להכות מי שאינו אחיק, ודוקא מי שהוא אחיק אסור להכותו. ובאמת כך מוכח בסנהדרין. דאיתא התם (פ"ה א') שהאיסור לקלל נאמר דוקא על אדם כשר, "נשיא בעמך לא תאור" (רמב"ם סנהדרין פכ"ו ה"א). והגמרא שם מקישה הכאה לקללה, וא"כ גם בהכאה האיסור להכות הוא דוקא אדם כשר. אמנם בסנהדרין בעמוד שלאחריו (פ"ה ב') מצינו שר' יונתן ס"ל דלא מקשינן הכאה לקללה, ובהכאה עשה בו שלא כעמך כבעמך. וא"כ זו מחלוקת בגמרא. אבל הרמב"ם פסק שמקשינן הכאה לקללה בהלכה שהעתקנו לעיל, ודוקא המכה אדם כשר עובר על לא תוסיף. וכן פסק בהלכות ממרים (פ"ה הי"ב), במה שפסק על היוצא ליהרג ש"אחר שבא והיכהו אחר שנגמר דינו אע"פ שעשה תשובה ה"ז פטור הואיל והוא הולך למיתה". משמע שאם לא עשה תשובה, הרי האחר פטור אפילו היכהו קודם שנגמר דינו. לפ"ז יש לנו עוד טעם מדוע מותר לשליח ב"ד להכות את

2 אפשר גם לפרש שלא יוסיף הוא לאו על עצם ההכאה, ופן יוסיף הוא לאו על שמא יקלה. לפי זה שני הלאוין לכאורה אינם משם אחד.

סוגיה דהנאה

וכדכתיבנא לעיל. ועוד דא"כ למה מנו בכלל הז' מצות שפיכת דמים והיא הריגה? לחשבו מכה חבירו! אלא ודאי דוקא מכה ישראל חייב מיתה ממש כמו שהרגו מרע"ה. אבל הרמב"ם ז"ל כתב דאין בחיוב מיתה זו, ובחיוב מיתה שאמרו בכותי העוסק בתורה, ובחיוב מיתה בכותי ששבת, אלא שמודיעין אותו שהוא חייב מיתה, ומכולן עונשין אותו אם יעשה אבל אינו נהרג עליהו. אע"ג דמפשטא דגמרא לא משמע הכי, מדאמרין בסמוך גבי כותי העוסק בתורה וליחשבה גבי ז' מצות, דמשמע דמעיקר מצוה היא, ועוד מדאפקה מגזל או מנערה המאורסה שהם חייבי מיתות ממש". הנה הר"ן מביא דעה (שהוא עצמו חולק עליה), שכותי שהכה ישראל חייב מיתה מדין גזל. ולמרות שאין פה גזל כלל, מ"מ כפי שבארנו לעיל, המכה עושה שימוש בדבר לא לו, ומבחינה זו הכאה היא כגזל. ולכן נאסרו ב"נ בהכאה מאותה סברא שנאסרו בגזל, דאין סברא לאסור גזל ולא לאסור הכאה. אמנם לפי מהלך זה האיסור הוא גם כאשר ב"נ מכה ב"נ, דהרי איסור גזל שנאמר בב"נ הוא גם מב"נ אחר ולא דוקא מישראל. וראיה לכך היא שהמצרי שהיכה את העברי, שניהם היו ב"נ, דהרי קודם מתן תורה גם ישראל היו ב"נ, ומ"מ נתחייב המצרי מיתה. אמנם כאמור הר"ן חולק על טעם זה. דמשמע לו שר' חנינא בדוקא אמר עכו"ם שהכה ישראל. ולמרות שישראל עדיין לא קבלו את התורה, לדעת הר"ן לא היה להם דין ב"נ (עי' בפרשת דרכים לבעל המשנה למלך ולא נאריך כאן). ועוד מקשה הר"ן, אם ב"נ שהכה ב"נ חייב, אזי כ"ש שב"נ שרצח ב"נ חייב. ואם מכה כלול בגזל, אין צורך למנות שפיכות דמים וגזל כשני מצוות בב"נ (סנהדרין נ"ו א'), דשפ"ד כלולה בגזל. לכן ס"ל לר"ן שב"נ שהכה ב"נ אינו חייב מיתה, ולכן צריך למנות שפ"ד וגזל כב' מצוות. בסיום דבריו מביא הר"ן את הרמב"ם (מלכים פ"י ה"ו וה"ט), שדין ב"נ שהכה ישראל הוא כדין ב"נ שעסק בתורה או שקבע לעצמו שבת, שכולם חייבים מיתה, אבל לא בב"ד שלהם, אלא ישראל מכין אותו ועונשין אותו ומודיעין אותו שהוא חייב מיתה, אבל בפועל אין הורגין אותו, כי מיתה שהוא חייב היא מיתה בידי שמים, ועוד נדון בזה.

קושית הקבא דקשייתא [יג] והנה הקבא דקשייתא (לר"י וויינגארטן בעל החלקת יואב, קושיה י"ח) הקשה קושיה נוספת על השיטה שהביא הר"ן (ודחה) שיש איסור לב"נ להכות ב"נ, מהגמרא בסנהדרין (נ"ז ב') ששם ר' ישמעאל דורש מקרא שב"נ חייב מיתה על הריגת עובר. ותורף קושייתו דהרי ההורג את העובר בהכרח שחובל באם,

שארן איסור אלא שמוותר לכתחילה. א"כ כאן מסתמא הבין מרע"ה שסטירה לפרעה תקרב את הגאולה והיתה זו סטירה לתועלת, ולכן היתה מותרת. והנה ידועה המחלוקת בש"ס אי צער בעלי חיים דאורייתא או דרבנן. והנה על הצד שהוא דאורייתא (ב"מ ל"ב ב'), ברור שעכו"ם לא גרע מבעלי חיים. ולכן אפילו שהמכה עכו"ם (או בעל חי) אינו עובר על לא יוסיף, אבל מדין צער בעלי חיים אסור להכותו. בד"א, שזו הכאה שלא לתועלת. אבל הכאה לתועלת מותרת לכתחילה בבעלי חיים, וא"כ גם בעכו"ם ואפילו בישראל, כנ"ל.

שיטת הרמב"ן במצות דינין לכני נח [יא] והנה למרות שר' חנינא למד ממרע"ה שיש לעכו"ם איסור להכות, עדיין לא בררנו איפה איסור זה טמון בז' מצוות בני נח. והנה אחת מז' מצוות אלו הוא מצות דינים. הרמב"ם (מלכים פ"ט הי"ד) כותב "וכיצד הן מצווין על הדינים. חייבין להושיב דינין ושופטים בכל פלך ופלך לדון בשש מצוות אלו, ולהזהיר את העם". אבל הכס"מ שם מביא את דברי הרמב"ן בחומש (וישלח ל"ד י"ג), "ועל דעתי דינין שמנו לבני נח בשבע מצות שלהם אינם להושיב דינין בכל פלך ופלך בלבד, אבל צוה אותם בדיני גנבה ואונאה ועושק ושכר שכיר ודיני השומרים ואונס ומפתה ואבות נזיקין וחובל בחבירו ודיני מלוה ולוה ודיני מקח וממכר וכיוצא בהן, כענין הדינין שנצטוו ישראל, ונהרג עליהן אם גנב ועשק או אנס ופתה בתו של חבירו או שהדליק גדישו וחבל בו וכיוצא בהן". ועי"ש עוד ברמב"ן. א"כ לפי הרמב"ן דיני בני נח צריכים לדון לא רק בששת מצוות ב"נ, אלא גם בכל דין שדייני ישראל דנין בין אדם לחבירו. אלא שיש חילוק גדול בעונשים. דהיינו, שבב"ד דבני נח על כל עבירה בין אדם לחבירו אחת דינו למיתה. ואין אצלם כלל דיני תשלומין וקנסות. לפי זה כמו שבישראל דנין ישראל המכה חבירו, כך ב"ד דב"נ ידונו ב"נ שהכה ב"נ ויחייבוהו מיתה, ואין אצלם בשת ושבת ורפוי ונזק וצער. עולה שלפי הרמב"ן האיסור לעכו"ם להכות נכלל במצות דינין דידהו.

האם ב"נ שהכה ב"נ חייב מדין גזל [יב] טעם שני לבאר מדוע עכו"ם שהכה ישראל יהיה חייב מיתה מובא בר"ן (סנהדרין נ"ח ב'). "כותי שהכה את ישראל חייב מיתה. משמע דמדין גזל מיייתין לה דמה לי חבל בגופי מה לי חבל בממונו. ולפ"ז ל"ש כותי ול"ש ישראל שוין בדבר, ועוד דמהיכא ילפינן לה? מהמצרי שהכה את איש עברי! שניהם היו ב"נ! ולי לא משמע הכי, דדוקא ישראל דאע"ג דעדיין לא קבלו התורה כבר היו להם מצות יתירות על בני נח

לא ידעינן שיש חיוב מיתה לב"נ שהרג עובר, דעובר אחר הכל לא דמי למי שנולד, ולכן גם לזה צריך קרא מיוחד. אבל מה שעולה לפי מהלך זה הוא שב"נ שחבל בעובר ולא הרגו (באופן שלא חבל באם כלל), אינו חייב מיתה. דהרי העובר מופקע מדיני ממונות, ולא שייך בו נזק צער שבת בשת ורפוי, כי הוא אינו בעלים על גופו. א"כ לפי מהלך זה, בצירוף עם תירוץ המהרש"ם, מיושבים קושיות הר"ן והקבא דקשייתא על שיטה זו. והנה לעיל הקשינו על תירוץ המהרש"ם שסוף סוף א"א להרוג את העובר בלי לחבול באם. ואולי אפשר לישב, שמכיון שאפשר להרוג את העובר באופן שאין כאן חבלה ישירה באם, לכן למרות שבהכרח לאחר מכן תיגרם חבלה לאם, אבל אין זה אלא גרמא בלבד, וב"נ אינו חייב מיתה על גרמא בחבלה.

האם יכול אדם למחול על הכאתו [טו] והנה גם אם לא נקבל את תירוץ המהרש"ם, ונאמר שלא שייך להרוג את העובר בלא לחבול באם, עדיין יש לדון האם יכולה האם למחול על חבלתה. הנה המהר"י פערלא (סה"מ לרס"ג ח"ב ל"ת מ"ז מ"ח עמ' 98) הדן בברייתא (ב"ק צ"ג א') "פצעני ע"מ לפטור – פטור", ס"ל שאם יש לאדם רשות לחבול בעצמו, דהיינו יש לו רשות על גופו לענין חבלה, אז הוא יכול להרשות לשני להכות אותו (בתנאי שאינו גורם לו לאבד איברים), משא"כ אם אין לאדם רשות לחבול בעצמו, דהיינו אין לו רשות על גופו לענין חבלה, אזי אינו יכול להרשות לשני להכות אותו. ונראה שזה תלוי בצדדים שהבאנו לעיל בסברת איסור חבלה, האם זה מצד צער (כרמב"ם) או מצד בזיון (כסמ"ג). דלמאן דאמר שאסור לאדם להכות את עצמו כי אסור לו לצער את עצמו, א"כ גם אינו יכול להרשות לשני להכותו, ואינו יכול למחול על צערו. משא"כ אם זו סברא של בזיון, אזי נראה שמותר לאדם להכות את עצמו, ולהרשות לשני להכותו, ולמחול על הכאתו, כי בזיון הוא בר מחילה.

עכו"ם החובל בישראל חייב מיתה משום גדרי גזל

[טז] נחזור לשאלה מדוע ב"נ שהיכה ישראל חייב מיתה. לפי הרמב"ן התבאר שחיובו נובע ממצות דינין שבז' מצוות ב"נ. לפי השיטה שהביא הר"ן ודחאה, הוא חייב מדין גזל ממון, ולא שנא אם הכה ב"נ חבירו או אם היכה ישראל. אבל הר"ן עצמו שסובר שדוקא ב"נ שהיכה ישראל חייב מיתה, לא ביאר מה הטעם בכך. והנה לכאורה אפשר

וא"כ תיפוק ליה שחייב מיתה על חבלת האם, ול"ל קרא להריגת העובר. והנה המהרש"ם (שו"ת ח"י סימ' קצ"ז) תירץ שאפשר להרוג את העוברים בלי לחבול באם, כפי שציוה פרעה את שפרה ופועה להרוג את העוברים בלי שירגישו בכך ע"י הכנסת היד לרחם. והנה יש להרהר על תירוץ זה, דהרי לכאורה עצם ניתוק העוברים מהאם הוא כבר חבלה. אפילו על הצד שעובר לאו ירך אמו הוא, אבל סוף סוף מערכת הדם של האם והעובר היא אחת, והריגת העובר תגרום בהכרח לנפילת העובר מהרחם וא"א לזה בלי חבלה באם, כמו שאין לידה בלי חבלה באם. [כאן הרב בשיעור הזכיר את סברת הגרי"מ פיינשטיין, ולא מצאתי איפה נמצאים דבריו ולא ברור לי בדיוק מה הוא אמר, לכן בינתיים אני משמיט זאת מהעריכה]. א"כ לכאורה קושית הקבא דקשייתא מתווספת לקושית הר"ן על שיטה זו.

תירוץ לקושיות הר"ן והקבא דקשייתא [יד] אבל

גם אם נקבל את תירוץ המהרש"ם, עדיין נשארה הקושיה שהקשה הר"ן. דהיינו, למה לי קרא לב"נ ששפך דמים, הרי זה כלול בגזל. וממילא, גם בהרג עובר, אפילו נאמר שלא חבל באם, מ"מ חבלה בעובר בודאי שהיתה, וא"כ זה כלול בגזל, ול"ל קרא לב"נ שהרג עובר. לתרץ זאת נחזור לדון בסברא של שיטה זו, דהיינו שדין הכאה הוא כדין גזל, דמ"ל חבל בגופי' מ"ל חבל בממונו. והנה יש מקום לפרש לשון זאת בשני אופנים. האחת בפשטות, כמו שבארנו לעיל, וכפי שפירש הר"ן עצמו, שמאותה סברא שאסור לחבול בממון דאחר, כך אסור לחבול בגוף דאחר, וא"א לחלק ולומר שזה אסור וזה מותר. לפי פירוש זה מתעוררים כל הקושיות הנ"ל. אבל אפשר לפרש באופן אחר, דלא כר"ן. דהרי כל חבלה בגוף, מחייבת ע"פ דין תורה נזק צער שבת בשת ורפוי. והנה הנחבל אינו רוצה שגופו יעשה לשווה ממון, כלומר הוא אינו מעונין שדיני נזק צער שבת בשת ורפוי יחולו על גופו. דלמרות שכביכול הוא מרויח ממון מכך, אבל פשוט וברור שרווח ממוני זה נחשב אצל הנחבל כחבלה ולא כרווח. לכן לשון מ"ל חבל בגופי' מ"ל חבל בממוניה, אפשר לפרש שכל חבלה בגוף היא חבלה בשווי ממון של אותו גוף, כי הנחבל אינו רוצה בכך. לפ"ז יוצא שמה שב"נ חייב מיתה אם הכה את חבירו הב"נ, זהו דין ממוני ממש. וא"כ א"א ללמוד מכך חיוב מיתה לב"נ שהרג את חבירו הב"נ (כגון בחניקה שלא חבל בו כלל), ולכן צריך קרא מיוחד לשפיכות דמים. וזהו תירוץ על קושית הר"ן. ויש נפ"מ במהלך זה גם לעובר. דהנה מכך שיש חיוב מיתה לב"נ שהרג את חבירו הב"נ, עדיין

חייבים משום שם בזיון, ולכן אפשר להגדיר הכאה כענף של מקלל. וא"כ עכו"ם שמכה ישראל, מתחייב משום מצות ברכת השם, דהרי כאמור ישראל הוא בדמות השכינה. והנה מסברא לחוד לא היינו מגדירים הכאה כענף של קללה, אבל אחר שידענו שמרע"ה הרג את המצרי משום שהיכה את העברי, וע"כ שנתחייב המצרי על אחת מז' מצוות בני נח, א"כ מסברא אפשר לבאר שנתחייב משום ברכת השם.

שיטת הרמב"ם שב"נ שהכה ישראל חייב מיתה בידי שמים [יח] והנה לעיל כאשר הבאנו את דברי הר"ן, הזכרנו שבסוף דבריו הוא מביא את דעת הרמב"ם (מלכים פ"י ה"ו וה"ט, וע"י גם בתש' הרמב"ם מובא במהד' פרנקל בספר הליקוטים על ה"ט), שעכו"ם שהכה את ישראל אינו חייב מיתה בידי ב"ד, אלא בידי שמים (כך פירש הכס"מ בדעת הרמב"ם), כמו עכו"ם שעסק בתורה או קבע לעצמו שבת, ע"ש. אמנם ע"י בלחם משנה (על ה"ט) שהבין ברמב"ם שחיוב מיתה בגוי שעסק בתורה וכו' הוא מדרבנן, ולא בידי שמים. וצע"ג בדבריו, דלכאורה לא מצינו מושג של חיוב מיתה מדרבנן. ולמרות שאיסורים מדרבנן מצינו הרבה מאד, ואפילו מלקות מדרבנן (ע"י יבמות נ"ב א' ועוד), אבל לא חיוב מיתה. ואולי כוונת הלח"מ לכך שמצינו שפעמים גזרו רבנן מיתה שלא מן הדין לצורך שעה (ע"י למשל סנהדרין מ"ה ב'), ולא משמע כך, וצ"ע. ואולי מקורו של הלח"מ הוא ממרע"ה שהרג את המצרי על שהיכה את העברי. וזה היה קודם מתן תורה, א"כ זהו חיוב מיתה מדרבנן. והרי לשיטת הרמב"ם כפי שביארו הר"ן הנ"ל, חיוב מיתה של ב"נ שהיכה ישראל הוא מאותו גדר שב"נ שעסק בתורה חייב מיתה. ומה שלכאורה קשה על הרמב"ם שהרי הגמרא בסנהדרין (נ"ט א') דרשה קרא לחייב מיתה לב"נ שעסק בתורה מדין גזל, וגזל הוא מז' מצוות ב"נ, כבר תירץ הכס"מ שהרמב"ם סבר שזו אסמכתא בעלמא. ואם לא נלמד כלח"מ, אלא ככס"מ שחיוב מיתה שהתכוון הרמב"ם הוא מיתה בידי שמים ולא בידי אדם, א"כ עדיין קשה איך הרג מרע"ה את המצרי. והנה ידוע מה שכתוב במדרש (שמ"ר א' ל', מובא ברש"י שמות ב' י"ד) שמרע"ה הרגו למצרי בשם המפורש. וכמה אחרונים (ע"י למשל בחידושי הגרי"ז עה"ת סי' פ"ה), סברו שהריגה בשם המפורש מיקרי מיתה בידי שמים. אמנם יש לעיין בתירוץ זה. דהרי כל מיתה בידי שמים מורכבת משני חלקים, אחד שכח ההריגה הוא שמיימי, ואידך, שההריגה לא נמסרה לבני אדם. והנה מרע"ה אמנם הרגו בכח שמיימי,

להביא בזה שני מהלכים. הנה כבר בארנו בשיעור קודם³ שעכו"ם שגזל ישראל אפילו פחות משו"פ חייב מיתה, מחמת שמצערו (ע"י סנהדרין נ"ז א', ע"ז ע"א ב'). כלומר מבחינת העכו"ם זה נחשב לגזל, דהרי עכו"ם אינו מוחל אפילו על פחות משו"פ. ולמרות שישראל מוחלין על פחות משו"פ, מ"מ צער אית להו. לכן עכו"ם שגזל חייב מיתה מחמת שמצווה על גזל, ולא שנא גזל שו"פ ולא שנא גזל פחות משו"פ. כלומר איסור גזל בעצם מורכב משני חלקים. חדא – מעצם הממון שגזל, ואידך – הצער שהוא גורם. מ"מ השם המחייב בשני המרכיבים הוא אחד – גזל. נחזור עכשיו לסוגיין הדנה בחבלה. פשוט וברור שעכו"ם המכה ישראל גורם לו צער. גרימת צער מחייבת את העכו"ם במיתה משם גזל. למרות שחבלה אינה גזל, מ"מ שם הצער שנגרם בחבלה שייך לגדרי גזל. א"כ זהו מהלך אחד. ואין לטעות בין מהלך זה למהלך בשיטה שהר"ן דחה. דלמרות שבשטחיות יש דמיון בלשונות, הסברא שונה לחלוטין.

עכו"ם המכה ישראל חייב משום ברכת השם [יז] כפי שהזכרנו לעיל בסמ"ג, מלבד צער, ישנה סברא נוספת לאסור הכאה, והיא בזיון. לפי זה צריך לדון אם עכו"ם המכה ישראל יכול להתחייב מיתה מדין בזיון. אמנם בהקדם צריך לברר היכן האיסור לבזות כלול בשבע מצוות בני נח. והנה אחת מאותן ז' מצוות הוא ברכת ה' (סנהדרין נ"ו א'). גם לישראל יש איסור לקלל, ע"י בסנהדרין (ס"ו א') שיש איסור לברך נשיא דיין חרש וכן את הקב"ה. והנה התוס' שם (ד"ה גמר), מבארים שבני אדם דואגים ומתביישין כאשר מברכים אותם. הרי שתוס' מגדירים שהחיוב במקלל, בחלקו הוא מדין מבזה, ובחלקו הוא מדין שגורם דאגה שמא הקללה תתמשש. לפי זה במברך את ה', החיוב הוא רק משום בזיון, כי דאגה כלפי שמיא בודאי לא שייך. והנה לעיל הזכרנו את הגמרא בסנהדרין (נ"ח ב') "הסוטר לועו של ישראל כאילו סוטר לועו של שכינה". וזה נאמר בישראל הסוטר לישראל אחיו. לפי מימרא זו נראה שהוקש כל יחיד בישראל לשכינה, כלומר שצלם ישראל הוא כדמותו של המקום. והנה הסוטר לשכינה כביכול, ברור שאינו חייב אלא משום בזיון (ככלל, סטירה היא הכאה דרך בזיון), וא"כ ההיקש מלמדנו שגם המכה ישראל חייב משום בזיון (ויכול להיות חייב גם משום מצער, וא"כ חייב משום ב' שמות, אבל כאן אנן עסקינן בשם בזיון). א"כ עולה שהמכה והמקלל שניהם

סוגיה דהנאה

אבל סוף סוף מרע"ה היה בן אדם ולא מלאך. עוד תירוץ מצינו במרגליות הים (על סנהדרין נ"ח ב'), שמרע"ה הרגו למצרי מדין רודף, דהרי לא משמע בקרא שהרגו לאחר שהכה את העברי, אלא משמע שהרגו בשעה שהכה את העברי, והיינו כדי להצילו מיד המצרי. ופירוש זה מתאים למה שהבאנו לעיל שאותו מצרי בא על אשת העברי, ושנודע למצרי שנודע הדבר לבעלה, הכהו כי רצה להורגו, וא"כ הו"ל אותו מצרי ממש רודף.

האם מותר לעכו"ם לחבול בעצמו [יט] א"כ עד עתה ראינו ה' שיטות למה ב"נ שהכה ישראל חייב מיתה. שיטת הרמב"ן שזה כלול במצות דינין. השיטה שהר"ן דחה שזה נלמד מאיסור גזל. שיטה שלישית שזה מדין צער, שג"כ נלמד מאיסור גזל. שיטה רביעית שזה מדין בשת שנלמד מברכת השם. ושיטה חמישית היא שיטת הרמב"ם שחייב מיתה בידי שמים או מדרבנן. והנה הבאנו לעיל שבב"ק איכא תרי תנאי אליבא ר"ע, ולאחד מהם אסור לאדם לחבול בעצמו. ולמסקנת הסוגיה שם זה מדין צער, דהמצער לעצמו נקרא חוטא וילפינן זאת מנזיר, ע"ש. והנה הסוגיה בב"ק דנה בישראל המכה עצמו. ויש לדון מה הדין בב"נ החובל בעצמו.

והנה לפי השיטה שהר"ן דחה, שילפינן איסור הכאה מגזל, הרי זה רק שייך ביחס לזולת ולא ביחס לעצמו, לכן מצד שיטה זו רשאי לחבול בעצמו. גם לפי השיטה הרביעית שזו סוגיא של בשת, בודאי שרשאי אדם לבזות את עצמו. והנה לפי השיטה השלישית, זו סוגיא של צער שנלמד מכך שיש חיוב מיתה על עכו"ם שגזל אפילו פחות משו"פ, מפני שכל הגזול מחבירו, אפילו פחות משו"פ, מצערו. וא"כ הרי גם המכה חבירו מצערו, ולכן חייב מיתה. ונראה שהביאור בכך הוא שכמו שהגזול מחסיר מהגזל ממון, כך המצער מחסיר מנפש המצטער, כי כל צער הוא מחסור בנפש. לפי זה לא נראה שיהיה לאדם איסור לחסר מנפש עצמו. אמנם בישראל זה נקרא חוטא ולכן אסור, אבל בעכו"ם לא מצאנו כזאת הגדרה. לכן נראה שאין לעכו"ם איסור לחבול בעצמו.

כח השכחה וכח המוות חד הם [כ] מילתא דאגדתא. ישנה הכאה כללית בבריאה (שנובעת משבירת הכלים וחטא עצה"ד), וישנה הכאה פרטית בכל נפש ונפש. כדאיתא בנדה (ל' ב'), שתינוק במעי אמו מלמדין אותו כל

התורה כולה, וכאשר בא לאויר העולם, בא מלאך וסוטר על פיו ומשכחו כל התורה כולה. סטירה זו היא הכאה, והרי שאדם יוצא עם הכאה לאויר העולם, והכאה זו משכיחה ממנו את כל התורה. וצריך להבין זאת. והנה ברור ופשוט הדבר שהמלאך הסוטר על פיו הוא המלאך שנוטל נשמתו בשעת פטירתו, הוא יצר הרע הוא מלאך המות הוא השטן (ב"ב ט"ז א'). דאילו לא היתה מיתה בעולם גם לא היתה שכחה בעולם. והנה מה שנגזר על המת שישתכח לאחר י"ב חדש (ברכות נ"ח ב'), הגדרת הדבר אינה כפשוטו שהמת משתכח אלא שהמיתה עצמה היא שרש השכחה. כי אילו האדם היה חי לעולם, לא היתה שייכת שכחה. ועצם זה שדברים מתבלים ומתכלים זה גופא השרש לכח הנפש הנקרא שכחה. וא"כ כמו שהמלאך המות הוא זה שמביא את המוות לעולם, כך הוא זה שמביא את השכחה לעולם. ואילו האדם לא היה אוכל מעץ הדעת אלא רק מעץ החיים, אזי בשעה לידתו לא היה מגיע מלאך המוות להכות על פיו, כי ההכאה על פיו היא עצם המיתה.

וכיון שההכאה של המיתה ושל השכחה היא בפה, לכן הגדרת המצוה של תלמוד תורה היא שיהיו דברי תורה מחודדים בפך, שאם ישאל לך אדם דבר, אל תגמגם ותאמר לו, אלא אמור לו מיד (קידושין ל' א'). דאם הוא מגמגם, אזי מוכח שהוא עדיין תחת ההכאה הראשונה בפה שהשכיחה ממנו את התורה שלמד ברחם אמו. אבל כאשר איננו מגמגם, אזי הוא מחליש את נקודת ההכאה שממנה הוא בא לעולם, וע"י החלשתה הוא מבטל את כח המיתה שבעולם. ואזי זו הבחנה של "לנפש חיה - לרוח ממללא", שע"י שאינו מגמגם הוא מסיר את הערלה שבפה, שבה טמון המוות, ומגלה את כח החיות שבפה, שהיא החיות של וחי לעולם. וכאשר בעזר ה' יהיה "בלע המות לנצח ומחה אדני הויה דמעה מעל כל פנים" (ישעי' כ"ה ח'), אזי שוב לא תהיה המצוה שנאמרה בעמלק "זכור ... לא תשכח" (כי תצא כ"ה י"ז וי"ט). כי כשם שיתכלה המות מן העולם כך תתכלה השכחה מן העולם. שרש כל ההכאות הם מכח עמלק שנמצא בעולם, רצועה לאלקאה את בני ישראל (עי' הקדמת ספר הזהר י"א ב'), הוא כח ההכאה, הוא כח השכחה. כאשר יתכלה עמלק מהעולם, יתכלה המוות, תתכלה השכחה, יהיה זכרון לפני הויה תמיד (תצוה כ"ח כ"ט ול'). ■ מתוך סדרת סוגיות בפרשה.



הבהרת דברים בענין החיסונים

שאלה אני נקראת בקבוצת סיכון (לפי משרד הבריאות). עד היום מאז היוולדי ה' ניהל אותי בצורה שהוא המחליט כאן, ולא מה שהרופאים אומרים זה מה שאכן קורה, חונכתי בבית הורי שה' מחיה ולא הרופאים יאמרו לנו מי יחיה ומי לא, כמו כן בהשתדלות לקחנו את טובי הרופאים למרות התשלום הגבוה הכרוך בזה, אך אפ' לא אחוז אחד תלינו בהם כלל!!

ראיתי בעלון האחרון (170) שנשאלה השאלה:

"החיסון הוא מסוכן. אולי כדי להמעיט את האוכלוסייה או לשנות DNA ולשלוט על בני אדם. מה הרב חושב וממליץ; להתחסן או לא".

והרב השיב: "מי שאינו בקבוצת סיכון, אינו מחויב להתחסן מדין יחיד, אלא אם כן יתקנו ראשי הדור תקנה לצורך הכלל. לעומת כך, מי שנמצא בקבוצת סיכון באופן ניכר, כיוון שהסכנה חושית וקרובה, והסכנה בחיסון רחוקה, ראוי להתחסן".

לא מובן לי כמה דברים בתוכן התשובה:

א. האם בן אדם יכול להכניס את עצמו למקום סכנה של החיסון שיכול אולי - אמנם בסיכון רחוק - להמעיט את האוכלוסייה, וכן לשלוט על בני"א, ואף להפוך אותם לדרגת "נפל" (כמו שהרב כתב בתשובה אחרת בעלון שם), למרות שה' ית' לא מכניס אותנו למקום הסכנה משום כל מיני סיבות (אולי בגלל ההתנהלות שלו מול ה', אולי בגלל החיים שלו בצורה של אמונה חושית וביטחון מוחלט, והתבטלות לרצונו כרצונו מתוך דבקות בבורא)?

ב. האם הוא נקרא קרוב לסכנה?? כל חיי ידעתי מאז שנולדתי שה' מביא את הניסיון ואת המחלה לא בשביל לקחת את הבני"א, אלא בשביל שיחיה יותר במוחש את הקרבה לה' ויהיה דבוק בה', כי את אשר יאהב... יוכיח וכו', (ואין מטרתו של ה' לצער אנשים ולהציק להם, אלא כל הניסיונות הם בשביל לעמוד בהם ולהתקרב למטרתו בעולמו).

האם הבני"א ההוא נקרא קרוב לסכנה?

ג. מה שהרב ענה "אלא אם כן יתקנו ראשי הדור תקנה לצורך הכלל", האם זה אומר שגם אם החיסון הוא דבר מאד מסוכן שמדלדל את האוכלוסייה ושולט על האדם, למרות זאת אם יתקנו ראשי הדור תקנה לצורך הכלל שיקחו, אנחנו אמורים לקחת?

ד. אם התשובה חיובית, איך נדע שהרבנים הם שהחליטו את ההחלטה ולא העסקנים שסביבם, זאת אומרת שזו החלטת אמת?

ה. כל הנ"ל המלצה או חובה? (בעבר אמר לי אחד מגדולי ישראל שכבר נפטר, שכשרב אומר לך משהו זו הצעה, אינך צריכה לעשות זאת. האם גם כאן זה תקף מה שאמר לי?)

תשובה

א. בכל חיסון יש סיכון. אולם כאן הסיכון לא ידוע בבירור, כי אין ניסיון ארוך שנים עמו. ולכך מי שנמצא במצב של סיכון קרוב, יש

כתיב (ויצא, כח, יא) ויקח מאבני המקום וישם מראשתיו וגו', ויקח את האבן אשר שם מראשתיו וישם אתה מצבה, וגו', והאבן הזאת אמר שמתי מצבה יהיה בית אלקים. וכן כתיב ביעקב להלן (לא, מה) ויקח יעקב אבן וירימה מצבה. וכן להלן (כט, י) ויגל את האבן מעל פי הבר. וכן להלן (נט, כד) משם רעה אבן ישראל.

ואמרו (חולין, צא, ע"ב) כתיב ויקח מאבני המקום, וכתיב ויקח את האבן, א"ר יצחק, מלמד שנתקבצו כל אותן אבנים למקום אחד, וכל אחד ואחת אומרת עלי ניח צדיק זה ראשו, תנא, וכולם נבלעו באחד.

ומנין האבנים ומהותם: אמרו (ב"ר, ויצא, סח, יא) ר' יהודה אמר י"ב אבנים נטל, כך גזר הקב"ה שהוא מעמיד י"ב שבטים. אמר אברהם לא העמידן, יצחק לא העמידן, אני אם מתאחות הן י"ב אבנים זו לזו יודע אני שאני מעמיד י"ב שבטים. ודו"ק, שמקום התאחדותם הוא בראש - "וישם מראשתיו". כי לתתא הם נפרדים, "וישנאו אותו ולא יכלו דברו לשלום". אבל בראש ששם מקום יציאתם מן יעקב, מתאחים בחינת אבן, אב-בן, כמ"ש בתרגום. איחוי הבנים ע"י האב.

ויתר על כן אמרו שם, ר' נחמיה אמר, נטל ג' אבנים ואמר, אברהם יחד הקב"ה שמו עליו, יצחק יחד הקב"ה שמו עליו, ואני אם מתאחות הם ג' אבנים יודע אני שהקב"ה מיחד שמו עלי. והיינו שיעקב הוא כח איחוי כל האבות, בחיר שבאבות. וכך איחוי אבות ובנים. עיין פסיקתא זוטרתא על אתר, זכות אב וזכות בן, אברהם ויצחק שזכותם עמדה לו.

ועוד אמרו שם, רבנן אמרי מיעוט אבנים שנים, אברהם יצא ממנו פסולת, ישמעאל וכל בני קטורה. ויצחק יצא (ממנו) עשו וכל אלופיו, ואני אם מתאחות ב' אבנים זו לזו יודע אני שאינו יוצא הימני פסולת. והוא תיקון כח הפסולת שבאבנים.

ותיקון זה זכה לקבלו משה, כמ"ש (כי תשא, לד, א) ויאמר ה' אל משה, "פסל" לך שני לחת אבנים. ואמרו (נדרים, לח, ע"א) א"ר חמא ב"ר חנינא, לא העשיר משה אלא מפסולתן של לוחות, שנאמר פסל לך שני לוחות כראשונים, פסולתן יהא שלך. ואמרו (פסיקתא זוטרתא, ויצא, כח, יא) ויקח מאבני המקום - וכי לא היה לו ליעקב אבינו כר או כסת או שום דבר לשים מראשותיו, אלא אבן רמז לבניו שעתידין לקבל התורה, דכתיב (שמות, לד, א) לוחות אבנים. והיינו שעומק הרמז, שיקבלו את התורה בשלמות, גם הפסולת תהא דקדושה, כי הפסולת דקלקול בחינת לב אבן, יצה"ר הנקרא אבן, כמ"ש (סוכה, נד, ע"א). ובמתן תורה היה חירות מן יצה"ר, חרות על הלוחות, כמ"ש חז"ל, ולכך נתקן האבן והפסולת שבאבן.



שמות | ז-צ

צירוף זה לא נמצא להדיא בתנ"ך ובש"ס, זולת מקום אחד - שבת, קד, ע"א.ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה. והנה תחילת הגלות בלידתו של יצחק, ויעקב לקח חלק הגלות של מצרים לחלקו, משא"כ עשו, כמ"ש חז"ל.

והנה אמרו (שבת, קד, ע"א) בסוד א"ת ב"ש וכו', י"ם כ"ל, אמר שר של גיהנם לפני הקב"ה, רבש"ע "לים כל" (פירש"י, גיהנם קרוי י"ם כל", לפי שהרוב הולכים שם) וכו', אמרה גיהנם לפני הקב"ה עיף אנכי, ז"ץ ח"ק, הללו "זרעו של יצחק", וכו', עיי"ש. (ועיין ראב"ד, ספ"י, פ"ב, מ"ה, אופן שאותיות ז"ץ באמצע). ועיקר חיבור אותיות ז-צ, הוא בסדר אותיות א"ל ב"ם, ג"ן, ד"ס, ה"ע, ו"פ, ז"צ. ועיין פרדס רימונים (שער ל, פרק ה). ואוצר עדן הגנוז (ח"א, סימן ב).

והנה, ז-צ הם מאותיות השיניים, שהם זשצ"ר"ס. והוא שורש גלות מצרים, כמ"ש בר' חננאל (שמות, ד, י) וז"ל, זה שהזכיר שני דברים, כבד פה וכבד לשון, יורה כי משה רבינו לא היה צח הדיבור באותיות זשצ"ר"ס, שהם אותיות השיניים, זהו שאמר כי כבד פה. עיי"ש. ולכך גבי רשע אמרינו אף אתה הקהה את "שיניו", אילו היה שם לא היה נגאל (עיין עץ חיים, שער כה).

והיפך רשע, צדיק. וזהו ז-צ, ר"ת "זכר צדיק", בחינת זכר צדיקים לברכה. דהנה אותיות לפני ז-צ, הם ו-פ, גימט' אלהי"ם כנודע. ואמרו חז"ל, שרשעים מהפכים מידת רחמים לדין, ולהיפך, צדיקים מהפכים מידת דין לרחמים, מהפכים שם אלהי"ם לשם הוי"ה. וזהו זכרם של צדיקים, כי נשאר רק זכר מן מידת הדין, כי נתהפך לרחמים. ועיין עמק המלך (שער א, פרק ס) שאותיות ז-צ, הם חלקו של יעקב, מדת הרחמים (ת"ת). ועיי"ש עוד בדבריו (פרק נו, ופרק יב). ושער היחודים (פרק יט).

והנה סדר מהות אותיות א"ל ב"ם וכו', הוא שכל צירוף יש בו יתר על הצירוף שקדם לו, י"א, ודו"ק. עיין עמק המלך (שם) שהיא סוד הארת בורא בנברא, א"ל ב"ם, אלקות בקרבם. כי הבורא אחד, והנברא עשרה. ומדרגת ז-צ, הוא התעוררות עליון לתחתון בנעלמות, כמ"ש בספר לימודי האצילות (סוד הצמצום, ח"ב) וז"ל, ובהתעוררות תחתון זה, מתעורר התעוררות עליון שהוא זיהו"ץ רגלי"ן הנוכר בפרקי היכלות דר' ישמעאל וכו', ולשון זיהו"ץ, שאינו נגלה ורצון וחסד שאינו נגלה וכו', עיי"ש. ולכך צירוף זה אינו נזכר בתורה כלל, כי הוא צירוף נעלם. והוא בחינת ח"ק כנ"ל, שאותיות אחרי ז-צ, הוא ח-ק, והיינו שכל זה חקוק ונעלם בתוך הנבראים, כי הא"ס נעלם וחקוק בפנימיות הנבראים. וזהו ז-צ, ח"ק. וזהו בריתך אשר חקקת בבשרינו. ונדע, יצחק גימט' חק, וז"ש (שבת, קד, ע"א) ז-צ, ח-ק, הללו זרעו של יצחק. והוא גבורות דקדושה. עיי"ץ עץ חיים (שער כה, דרוש ב'). ושער מאמרי רשב"י (פירוש האדרא זוטא קדישא). ועץ חיים (שער יג, פרק יב, מ"ב). ושער הכוונות (דרושי ר"ה, דרוש ז').

והבן שאותיות ז-צ, הם אות ראשונה ואחרונה של זסשר"ץ. ואות ש' אמצעית, "שין שורקת". ונותר אותיות ר-ס, שהם עשר פעמים הוי"ה, מיתוק הדין. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה

כתיב (בראשית, כח, יח) ויקח את האבן אשר שם מראשתיו וישם אתה מצבה ויצק שמן על ראשה. ונקראת "אבן הראשה" על שניתנת בראשותיו, כמ"ש (תנחומא, תולדות, כ) והוציא את אבן הראשה (זכריה, ד, ז), זו אבן של יעקב, שנאמר וישכם יעקב בבקר ויקח את האבן אשר שם "מראשתיו". ועיין זוה"ק (פקודי, רכט, ע"ב).

ובחינת חיבור האבן בראש, בחינת "כובד ראש", "כבוד". וכמ"ש (תנחומא, ויצא, א). וכיוון שראו האבנים שהיו מראשותיו כבודו של הקב"ה (כמ"ש חז"ל שדמות תם חקוקה בכסא הכבוד, ונגלה בחלום יעקב, שמלאכי אלקים עולים עד כסא הכבוד, שראו דמותו שם, כמ"ש חז"ל), נמחו כולן ונעשו אבן אחת. והיינו שכח הכבוד חיברם, בבחינת "כולו" אומר כבוד. הכבוד כח שכולל הכל. כי מה שלמטה נראה כנפרדות - בשורש הוא אחד. ועיין זוה"ק (תולדות, קמו, ע"ב. ויצא, קנא, ע"א).

וז"ש (מדרש אגדה, ויצא, כח, יח) ויקח את האבן - מלמד שנעשו כל האבנים אחד, ולמה, מפני שהיו מתקוטטות זה עם זה, זאת אומרת עלי ניח הצדיק ראשו, וזאת אומרת עלי ניח הצדיק ראשו, נעשה "נס", ונעשו כולם אחת. ומהות ה"נס", מלשון נס להתנוסס (תהלים, ס, ו), לשון הרמה. והיינו שנתעלו למעלה, ובשורש הכל אחד. וז"ש "ויצוק שמן על ראשה".

ואמרו (פרד"א, לה) וירד לו שמן מן השמים ויצק עליה. והיינו בחינת שמן של מנורה, שכולה "מקשה" אחת. והוא הכח שחיבר האבנים לאבן אחת. כי בחינת תורה, חכמה, היא אחת. וכמ"ש (אוצר המדרשים, יוחנן בן זכאי) ויקח מאבני המקום, והיו לאחדים תחת ראשו, שנאמר ויקח את האבן, כי לא ב' תורות המה ח"ו הס מלהזכיר, רק תורה אחת הנראית כשתים, פנים ואחור, כי דברי חכמים כמסמרות נטועים של תורה שבכתב, וכו', אלו ואלו דברי אלקים חיים. ועיין זוה"ק (תיקונים, סב, ע"א) ואית אבן דאורייתא וכו' דאתמר ביה, וזאת התורה אשר שם משה.

ויתר על כן אמרו (זוה"ק, נח, עב, ע"א) פתח ר' יהודה ואמר, והאבן הזאת אשר שמתי מצבה יהיה בית אלקים, דא היא "אבן שתיה", דמתמן אשתיל עלמא, ועלה אתבני בי מקדשא, וכו', כל ארעא דישראל אכפל תחותי, וההיא אבן תחותיה הוות. והיינו אבן של שורש הכל, שכולל את התפשטות כל א"י בפרט, וכל העולם כולו בכלל. אבן של אחדות הכל.

ועיין מהר"ל (גור אריה, וישלח, לג) וז"ל, שלא היה חיבור אבנים תחת ראשו (היינו חיבורם מצד עצמם), רק אבן אחד, שכל חלק וחלק יפנה אליו מצד עצמו, וכל אחד מתחבר אליו במה שהוא משלים הכל, וכו', והברייתא מסיק, "שכולם נבלעו באחת", וזה מפני כי אין ראוי אל הנבדל ריבוי החלקים, שאין ריבוי בנבדל, ולא יצטרף אלא ריבוי, עיי"ש. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה



וכשהוא יקום בשלימות, זה הגאולה העתידה.

אבל א"כ, כחו של דוד המלך, הוא עצם הכח בנפש שהולך באורח עקלתון, וכמו שסידרו רבותינו כידוע, שורש דוד המלך במעשה דלוט עם בנותיו, שהוא בדרך עקלתון, שורש דוד המלך ביהודה ותמר, שמשם נעשה השורש של פרץ, שזהו המלך שפורץ גדר לעשות לו דרך ואין ממחין בידו", שורש של לידת משיח, "ממני יצאו כבושים", 'כבשונו של עולם', זה היה באופן של דרך עקלתון, משם נעשה השורש של מעשה דרות ובוועז, העזות דקדושה, בוועז שמתגלה. זה השורש של דוד מלכא משיחא, "וישם כסא לאם המלכות", כלומר, זה כל צורת העשייה שממנו נוצר, נעשה, ונבנה, מתגלה מציאותו של דוד.

וכשה מתגלה בדוד עצמו, כמו שאומרת הגמ' ביבמות, "עד שאתה שואלני אם הוא ראוי למלכות שאלני אם הוא ראוי לבוא בקהל", לא רק חשש אם הוא ראוי להיות מלך, אלא חשש אם הוא כלל ראוי לבוא בקהל, חשש של ממזרות.

כלומר, כל יסודו ומהותו הוא, דרכי העקלתון שבנפש. זה המושג שנקרא אבל, אבל עניינו שיש מהלך של דברים, יש סדר של דברים כביכול, שכך הם צריכים להיות, והאבל בא ומשנה את הדברים, יש אופן שהאבל משנה את הדברים לצד דתיקון, "אבל שרה אשתך יולדת לך בן", מעיקרא עקרים היום, אין לזה המשך, אבל האבל ממשיך.

'אבל' דתיקון ואבל' של עקלתון, שמביא לאבילות

ויש אופן שהאבל הוא שינוי, אבל באופן של קלקול, "אבל אשמים אנחנו", "ויתאבל על בנו ימים רבים", שזה משתלשל למציאות של אבילות, זה האבל, אלב, שנעשה הפרדה, נטיה לצדדים, והעקלתון שבצדדים, העקלתון הגמור, מביא לידי מציאות של מיתה.

כלומר, דרך שהיא ישרה, היא מגיעה אליו יתברך שמו, "האלקים עשה את האדם ישר", הוא יוצא מהבורא, וחוזר לבורא, "ממקום שמשלחין, לשם מחזירים שליחותם".

אבל דרך של עקלתון היא דרך שאין לה הגעה אליו יתברך שמו, אלא יש לה סוף, זה נקרא מות, כל מות הוא הסוף של דבר, מות, מהותו היא הקיצבה שבדבר, הסוף שבדבר, זה מציאות של מות.

ג' המהלכים שבאדם, וכח האבל' כח המעכבים

כשאנחנו מציירים את זה בצירוף נפשו של אדם, בקומה הכללית שהזכרנו עכשיו, בקצרה ממש, יש את מעמקי הנפש, שהנפש מקוה אליו יתברך שמו, כח התקוה שבנפש.

יש את כח ההיקף הכללי של העיגול, בצד העליון שלו, זה ההשתייכות של האדם לכלל ישראל, "בתוך עמי אנכי יושבת", זה התפיסה שהאדם לא תופס את עצמו כפרט, אלא כחלק מן הכלל.

יש את המקום בנפש של הג' קיום, כמו שנתבאר, שהאדם צריך לברר לעצמו, איפה חלקו בתורה, איפה חלקו בעבודה, איפה חלקו בגמילות חסדים, ואיפה שורשו הפרטי, מתוך אותם ג' עמודים שישנם.

ובתוך כל שלושת המהלכים האלה, בכל מהלך ומהלך שהאדם מנסה לגעת, בשלושת המהלכים האלה, הוא נוגע במהלך שנקרא אבל, יש מעכבים לכל דבר, "כמה מעכבים איכא מכאן ועד גיחון", מקום של "על גחונך תלך", הבריאה כולה, יש לה מציאות של מעכבים, יש לה מציאות של אבל, ומחטא אדם הראשון יש לה מציאות של אבל, שמעכב לגמרי מלהגיע לנקודת התכלית.

מחד, העבודה של האדם היא, לדבוק בתקוה, לדבוק בתפיסת הכלל, ולדבוק בג' עמודים שעליהם העולם עומד, ובעמוד הפרטי שלו, בפרט. כמו שנתבאר.

אבל מאידך, כשיש את כל המעכבים כולם, אז יש את הכח העמוק שנקרא "רבן של בעלי תשובה", כל פעם ופעם שמתגלה לאדם מעכב שישנו, כמובן בהגדרה הידועה, זה נקרא "מעשה שטן", "מעשה שטן" כלומר, שזה בא לעורר את האדם לעשות תשובה, במילים פשוטות.

כח המעכבים במדרגת עולם העלם, אבל מכח

"הקדמה לעולם" אין שום מעכב ובעומק יותר, כל פעם שיש לאדם מעכב של דבר, כלומר, הוא נכנס לדבר שמנסה לקחת אותו לדרך עקלתון, יש אופן שהוא נופל חס ושלום, שזה עבירה, שם בוודאי שהוא צריך לעשות תשובה, אבל גם אם הוא לא נופל למקום של ה'עקלתון' כפשוטו של עבירה, אבל באור התנועה המתגלה עכשיו בנפש, הוא תנועה של דוד מלכא משיחא, שם העבודה של האדם הוא להידיבק במדרגת דוד, מדרגת דוד הגדרת הדבר הוא, "מלך פורץ גדר לעשות לו דרך ואין ממחין בידו", כלומר, יש לו כח להתגבר על כל הגדרות, על כל המעכבים, בקלקול זה "נחש פורץ גדר" "פורץ גדרו של עולם", אבל בתיקון שזה דרכו של מלך, כלומר, כל המעכבים שישנם, זה כח האבל, כדוגמת מים שזורמים ונעמד למולם מחיצה, הם מנסים לילך לצדדים, זה נקרא ה'אבל' שבנפש, יש מעכב, וכל פעם ופעם שמתגלה המעכבים הללו בנפשו של האדם, אז עומק הגדרה, ראשית, היא, לדבוק במדרגה הנקראת דוד מלכא משיחא, "רבן של בעלי תשובה", "רבן של בעלי תשובה" במעמקי נפשו של האדם, כח דוד שבנפש, הוא עומק הכח של האדם של "תשובה קדמה לעולם", מה עומק הדבר 'תשובה קודם לעולם', כלומר, אם היא "קדמה לעולם" אז לא היה כח שמעכב על ידה, זה הכח שנקרא כחו של דוד המלך.

כל המעכבים יכולים לחול, אחרי שיש עולם העלם, הסתר, יכול להיות מציאות של מעכבים, אבל "תשובה קדמה לעולם", בהבנה העמוקה, הגדרתה היא שאין שום דבר שיכול לחצוץ בעדה, כי היא



ספיקות, אבל העצה הרצויה היא שלעולם הוא פורץ, ולו מעט מהמניעות אם זה היה חלקו בעולמו, תינח, ואם לא, זה מסירות נפש, אבל לעולם הוא פורץ, ולו מניעה קטנה, בתוך אותו מהלך, שזה, בוודאי, נקודת ההכרעה של הספק, כל ספק, כמו שאומרים תמיד, זה נקרא ספק סוף ופוק, כלומר שנקודת הספק הוא, איפה הסוף של הדבר, ואיפה צריך לצאת החוצה שזה הפוק, ויש את נקודת האמצע הנמצאת בשניהם, ולכן ההכרעה היא תמיד, ללכת עוד צעד אחד קדימה, לכלול את הסוף ואת הפוק בבת אחת, זה עומק הגדרת הכרעת הספק בשורשו.

שאלה: הרב אמר שיש לאדם בקיום, את הגמילות חסדים ואת הדין ואת התורה, והוא צריך לדעת איפה שורשו, איך האדם יוכל לדעת באמת מהיכן שורשו.

תשובה: בהגדרה החיצונית זה נקרא "מה שליבו חפץ", אבל כמו שרבותינו מלמדים אותנו שכיון שיצרו של אדם יושב בתוך החלל השמאלי שבלב, אז החשש תמיד ש"מה שליבו חפץ" זה מהחלל השמאלי שבלב, ולכן בתחילת העבודה, הוא צריך לעשות הפוך ממה שליבו חפץ, בשביל להכניע את חלקי הרע שבתוכו, ולאחר שהוא הכניע זמן, וזמנים טובא, את נטיית הרע שבתוכו, ומתנוצץ בו האור של ה"לשמה", ככל שיתנוצץ בו האור של ה"לשמה" אז זה מאיר לו מאותו מקום ששם שורשו, זה נקרא "לשמה" לשם לשם שורשו, כהגדרה כוללת, וככל שהוא פועל "לשמה" אז מאיר לו מן השורש שלו, וכשמאיר לו מן השורש, לאט לאט הפתח הולך ומתרחב ומתרחב, ואז הוא מכיר את מקום שורשו.

שאלה: הרב יכול להמליץ על איזה ספר מוגדר, בכדי שיהיה אפשר לעשות את זה למעשה להגיע ל"לשמה" הזה.

תשובה: יש שיעורים שלמים שהיה על חלקי התורה ביחסיות של מה שאתם מדברים עכשיו, יש בנפש החיים, ויש גם שיעורים פרטיים על זה בעצמו בסוגיות של התורה עצמם, יש עוד נקודה נוספת, שככל שהאדם עובד על הכרת כוחות נפשו הבהמית מתתא לעילא, אז הולך מתוך הכרה להכרה, ולאט לאט הוא מכיר את הכוחות, זה צורה מן הענפים לשורש, יש צורה מה שאמרנו מקודם, שבכללות להכניע את מציאות הרע, ואז האדם בוקע לנקודת ה"לשמה" שזה בבחינת "מעט מן האור דוחה הרבה מן החושך" ויש אופן ללכת מתתא לעילא, מענף לענף, ומענף לענף, עד שהוא מגיע להכרה יותר בהירה ויותר בהירה, עד שהוא מגיע להכרה הבהירה, זה הבירור העצום של כל כוחות הנפש.

■ המשך בע"ה שבוע הבא מתוך סדרת בלבביפדיה עבודת ה'.

קדמה לדבר, ועומק הכח הזה בנפשו של האדם, שכאשר האדם נפגש עם כל הכוחות שמעכבים את מציאות הדבר, הוא מדבק את נפשו ב"היה הוה ויהיה", במקום המציאות הפנימית של נפשו של האדם, ששם "ישראל קדמו לעולם", ומהמקום הזה, אין כח שיכול לעכב בנפשו של האדם, מכח כך הוא עולה ומתעלה, ועובר את המכשולים שיש בעולם, ואם חס ושלום הוא נפל, אז הוא "רבן של בעלי תשובה" בתוך הנפילה עצמה, לחזור ולעלות לאותו מקום, זה כחו של דוד.

אבל עוד פעם, לא רק אם הוא נפל בפועל, אלא גם בשורש, לפני הנפילה, גם שם, בכל כח מעכב, מונח אותו כח של "מלך פורץ לו גדר" מהכח של "מלך פורץ לו גדר" מהכח של המציאות של נפשו, שם האדם נדבק ביקרת נשמתו של ישראל, בעומק הנשמה הפנימית שקדמה שהיא ה"ישראל עלו במחשבה תחילה להיבראות", זהו אותו מקום של "תשובה קדמה לעולם" [וודאי שבדקות יש חילוקים, אבל זהו כהגדרה כוללת], מהמקום הזה בנפש, האדם חוזר לאותו מקום שלפני כל המעכבים שישנם, ומכאן הוא בוקע את הכל.

מכאן הוא בוקע את המעכבים ל'קו' מכאן הוא בוקע את המעכבים ל'כלל' של העיגול שבמדרגתו של ישראל, ומכאן הוא בוקע את המעכבים לימין, שמאל, אמצע, בכל שלושת החלקים שהוזכרו, אלו הם הארבעה התבניות היסודיות, אם האדם נופל חס ושלום למטה למדרגת אומות העולם, השגחה כללית, זה כבר בגדר מומרים אפיקורסים וכיוצא בהם, אבל כל זמן שבשם ישראל יכונה, אז הוא מונח בתכונות של ההגדרות שהוזכרו עכשיו.

זה צורת המבנה הכללית של קומת נפשו של כל אדם ואדם, וזה סדר העבודה לפי ארבעת החלקים.

היושר, "האלקים עשה את האדם ישר", תקוה, ובהיקף של העיגול, ההשתייכות לכלל, בימין, שמאל, אמצע, ג' עמודים וההשתייכות לעמוד אחד בפרט,

ובכח ה'בעלי תשובה' של ה'דרך עקלתון', הכח, שבכל המעכבים שישנם, לחזור לשורש הנשמה, למקום ש"קדמה לעולם", ומשמה האדם בוקע ומפקיע עוד מחיצה ועוד מחיצה עד שמתגלה אל יחיד ומיוחד, היה, הוה ויהיה.

שאלה מהשומעים שאלה: הרב דיבר על הכח לצאת מהמניעות שה' יתברך נותן לאדם, השאלה, מתי אדם יכול לדעת אם הקדוש ברוך הוא רוצה שהאדם יפרוץ את המניעות, ומתי רצון ה' שהאדם יעבוד בתוך המניעות ולא ינסה לפרוץ אותם.

תשובה: אין תשובה מוחלטת למה שאתם שואלים, אף פעם אדם, אין לו רוח הקודש גמורה, אז הוא לא יודע בדיוק מה רצון הקדוש ברוך הוא ממנו, לכן העצה הרצויה, לעולם יש את מציאות של



ובזה יתבאר טעם למה א"ס צמצם עצמו וסילק האור הרב ההוא מן המקום ההוא לגמרי ואח"כ החזירו במדה ובמשקל דרך הקו ההוא והיה יכול להניח אותו בחי" הקו ההוא במקומו ויסלק שאר האור הגדול בלבד כיון שהוא עתיד להחזירו אבל הטעם היה לסי- בה הנ"ל כי לא יכלו להתהוות הכלים עד שיסתלק האור לגמרי ואחר שנתהוו הכלים חזר והמשיך האור במדה ובמשקל כפי שיעור המספיק להם להאירם להחיותן באופן שיוכלו לסבול ויתקיימו ולא יתבטלו ודי בזה:

שאלת העץ חיים מדוע הצמצום לא היה באופן שנשאר חלק מהאור א"ס הסובב מעיקרא

נבאר את עומק שאלת העץ חיים כאן. מעיקרא היה רק אור א"ס, והוא לא נשאר אלא נסתלק, וסיבת הדבר ברר- רה, משום דאז לא היו נבראים, אלא רק אור א"ס ב"ה. אופן הסילוק של האור א"ס דמעיקרא, הצמצום, יכל להיות בשני אופנים. אופן א', שהצמצום יסלק את האור, וישאר רשימו מהאור, אבל הרשימו לא סגי לקיום הנבראים, ולכן חוזר ונכנס הקו. בכללות ישנם ג' הארות שמקבלים הנ- בראים מהא"ס, הארה ראשונה - הרשימו שנשאר מהאור א"ס. הארה שניה - אור א"ס הסובב. הארה שלישית - הקו שנכנס מאור א"ס הסובב לתוכו.

אופן ב' שיכל להיות הצמצום הוא, שחלק מסוים מהאור ישאר בחלל על מנת שיהיה קיום לנבראים, וחלק מהאור יצא. איזה חלק ישאר ואיזה חלק יצא - החלק שמיועד לחזור לחלל, ישאר מעיקרא, והחלק שלא עתיד לחזור, יצא וישאר בחוץ. ולפ"ז לכאורה, בחלל היה רק אור א"ס הסו- בב אבל לא קו, מחמת שהאור שצריך להיות בפנים נשאר מעיקרא בפנים, ובו סגי לקיום הנבראים, וא"צ לקו שימ- שיך אור א"ס מבחוץ לקיום הנבראים. וגם רשימו נשאר, שמהאור א"ס שנסתלק נשאר רושם. לפי אופן זה של הצ- מצום, יהיה אור א"ס, יהיה רשימו, אבל קו לא יהיה. וזו עומק שאלת העץ חיים, מדוע הצמצום נעשה באופן שכל האור א"ס יוצא ולאחר מכן חוזר ע"י הקו.

ישנם כמה וכמה תשובות לשאלה זו. ראשית, אם חלק מהאור א"ס היה יוצא לחוץ, והיה נשאר האור שהיה מיועד לחזור לחלל, הרי שהאור שנשאר בפנים נמצא בפנים, והאור

שיצא לחוץ נמצא בחוץ, ואין קשר בין האור שבחוץ לאור שבפנים. יתר על כן, לפי הנידון שנתבאר לעיל, מהיכן היא הארת הקו, האם הארתו רק מהאור א"ס הסובב שנמצא בפנים ויצא לחוץ, או שהארתו מעצמות אור א"ס הסובב [מה שמעיקרא היה בחוץ]. לצד שהקו מאיר מעצמות אור א"ס הסובב, הרי שגם לאופן של הצמצום בשאלת העץ חיים, עדיין צריך קו, אמנם צריך קו רק לצורך תוספת הארה מעצמות אור א"ס הסובב, ולא לצורך האור שהיה ונסתלק.

ובעומק, הקו מקשר בין הגבול לבלתי בעל גבול, ואם לא היה קו, הרי שאין קשר בין הגבול לבלתי בעל גבול, וזו לכאורה נקודה שבודאי לא תיתכן. אולם גם אם נאמר שחייבים שיהיה קו, עדיין השאלה לא לגמרי מתורצת, שעדיין יש לשאול מדוע שהצמצום לא יהיה כשאלת העץ חיים, אלא שיהיה קו רק לצורך תוספת הארה מהחלק שמעיקרא היה בחוץ, ולא לחלק שהיה בפנים ונסתלק.

תשובה לשאלת העץ חיים - כל צורת הבריאה באופן של תנועה

לכן, עומק התשובה היא כך: הבריאה בנויה באופן שלכל דבר יש התפשטות והסתלקות, העדר וקיום, רצוא ושוב, וכן ע"ז הדרך. אילו הבריאה הייתה באופן שמצייר כאן העץ חיים כביכול כסלקא דעתך, הרי שחלק מהאור שהיה בפנים הסתלק לחוץ ונמצא בחוץ, וחלק מהאור שנשאר בפנים נמצא בפנים, ואין תנועה בבריאה מבחוץ לבפנים. ברם, כל יסוד הבריאה בנוי באופן שונה. כל יסוד הבריאה בנוי באופן שהיה, הסתלק, וחוזר, וחוזר חלילה. זו צורת הבריאה, בהדגשה. גם בצורת אדם, לעולם יש רצוא ושוב, הייתה לאדם השגה, היא הסתלקה, וחוזר חלילה.

העץ חיים כאן מגדיר מדוע נצרך שכך יהיה, לצורך בנין הכלים, כי אם האור א"ס היה נשאר חלקו בפנים וחלקו יוצא לחוץ, אבל החלק שעתידי לחזור נשאר בפנים, נמצא שהכלים לא יכולים להתהוות, כי החלק שנמצא בפנים לעולם נשאר בפנים, אז אין עיבוי של הכלים. אבל ע"י שזה נסתלק, אז נעשה החשכה, החשכה יוצרת מציאות של כלים, חוזר ומאיר ומזכך את מציאות הכלים. אז העץ חיים מגדיר את זה כאן שזה נעשה לצורך בנין הכלים.

עוד פעם אבל נחזור ונחדד, יש מה הסיבה, ויש איך כל צורת הבריאה. כל צורת הבריאה בנויה באופן, יש את החלק



בדוגמא של זמנים זה נקרא שבת ויומין דחול. כל פעם שמגיעה השבת, ישנו אור עליון, וב־ששת ימי המעשה הוא מסתלק, וחוזר חלילה. כשם שהדבר במדרגת זמן ובמדרגת נפש, כך הוא במדרגת עולם. כל צורת הבריאה בנויה באופן של התפ־שטות והסתלקות, ושהשלמות העצמית לא קיימת. סיבה אחת שנתבארה כאן זו לצורך מציאות הכלים, אבל עוד פעם, זו סיבה אחת. ובעומק נדגיש, שזו צורת הבריאה שאין שלמות, אין שלמות של הא"ס, וגם אין שלמות ביחס לאדם עצמו, לעולם הבריאה בנויה באופן של תנועה מחסרון לש־למות. לא שלמות גמורה, אלא שלמות בערכין, אבל גם השלמות בערכין כפי המדרגה השתא, איננה שלמה בו. ישנה את השלמות של הא"ס, שהיא איננה בגילוי, וישנה את השלמות של תכלית האדם, שעל דרך כלל גם בה האדם עדיין לא נמצא, וישנה את השלמות הערכית של האדם כפי מדרגתו השתא. אבל גם השלמות הערכית של האדם ביחס לעצמו השתא, נמצאת בתנועה של רצוא ושוב. היסודות הללו יוסיפו להתבאר בהמשך בעז"ה, אבל זוהי תבנית צורתה של הבריאה.

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

הבלתי מושג שהוא אור א"ס, שהוא נסתלק. יש את החלק שצריך להיות מושג בגבול, וגם החלק הזה לא בא באופן של קביעה וקיימא, הוא בא באופן של רצוא ושוב כל הזמן, מסתלק וחוזר ומאיר, וחוזר חלילה. סיבת הדבר אומר כאן העץ חיים, גם זה לכאורה לא הסיבה היחידה, נתבאר כאן סיבה, אבל היא לא הסיבה היחידה, אבל הגדרת הסיבה שנתבאר כאן, זה לצורך בנין מציאות הכלים, שאילו האור היה נשאר בתוכו מעיקרא לא היה נבנה מציאות הכלים. ע"י שהוא מסתלק נעשה עיבוי, וחוזר ומאיר, וחוזר חלילה. אז כל פעם שחוזר ומאיר, הוא מזכך את מציאות הכלים. אבל עוד פעם מדגישים, זה צורת הבריאה במהותה.

צורת הבריאה במהותה בנויה שהאור חלקו מעיקרא נס־תלק ולא עתיד לחזור בגדרי הבריאה, אולי בסוף תכלית הכל, אבל לא עתיד לחזור בתוך גדרי הבריאה. והחלק שעתיד לחזור, קיים ומסתלק, וחוזר חלילה. ובעומק זה כל עומק תנועת הבריאה. קיים הדבר ומסתלק, קיים ומסתלק. יש מה שהשלמות של הא"ס נסתלקה מהבריאה, ויש שגם השלמות בערכו של הנברא הוא לא קביעה וקיימא בו. זה שתי סוגי חסרונות, חסרון ביחס לא"ס, וחסרון ביחס לעצ־מו. כי גם ביחס לעצמו הוא ברצוא ושוב.

בחניות הספרים נפש האדם עשויה רבדים רבדים - שכבות שכבות, והכניסה לרובדי הנפש על ידי מהלך של הכרה עצמית והעצמת הנפש היא המפתח לחיים הטובים, ובמילים חדות יותר - היא המפתח לעצם החיים.

בכדי לחיות, עלינו לעבוד את הבורא יתברך ולקיים את מצוותיו, לבנות לעצמנו צורת חיים נכונה, מתוקנת ומלאת חיות ושמחה, להוציא את כוחותינו מהכח לפועל ולפתור את בעיותינו. כמו כן, עלינו להביט אל פנימיותנו, ולהיות באחדות - עם עצמנו, עם זולתנו, ועם בוראנו.

והדרך לכך הינה; הכרה עצמית ועבודה מעשית של העצמת הנפש בצורה מובנית, יסודית, היקפית ועקבית.

זוה עיקר מגמתו של ספר זה - הדרכה מעשית להכרה עצמית והעצמת הנפש. כשמו - כן הוא.

בנוסף, ספר זה הינו הפתח הראשי למערכת שלמה של דרך "ארבעת היסודות", הכוללת מספר חלקים, שתכליתה לאפשר לאדם להתחבר לעצמו במקום בו הוא נמצא, ומשם להתקדם הלאה בבניית צורת החיים הנכונה לו - על כל המשתמע.



שנים, כי כל יום מתהלך לאיטו אלף שנה.

פה

בעשרה מאמרות נברא העולם ובמאמר אחד יכול להיבראות. והרי שבבכח אחד, ונוסף ט'.

עינים - שבירה כתיב (שמואל, ב, יא) והמלך לאט את פניו. לאט, הסתיר, שלא יראה. וזהו עומק שבירה שבעינים שאינו כפשוטו, אלא מהותו הסתרה, שחלק נראה וחלק אינו נראה, וזה מתראה כאילו הדבר נשבר. ולכך שבירה דוקא בעינים, בראיית הדבר ולא בעצמות הדבר.

עתיק תחילת מדרגת הלבשה מתחיל בעתיק, שז"ת דעתיק מתלבשים באריך. וכל הלבשה מצמצם את העליון לתפיסת התחתון, והוא בחינת האטה, כי תנועת התחתון לעולם איטית יותר מן העליון.

אריך מאריך אפיה ואינו עושה מעשיו מהר אלא לאט.

אבא נקרא כן על שם צרכו לזולתו, קודם נקרא חכמה, ואח"כ נשתנה לאבא. וכן אמא. והוא בחינת אטו בארמית. בשביל, עומד לזולתו.

אמא תבוא האם ותקנח צואת בנה. והוא בחינת וטאטתיה במטאטא, שהדרך לטאטות לאט שלא יתפזר.

והוא בחינת תשובה, ניקוי החטא. והוא בחינת שאט נפש, שאט, ש-אט, בזיון. כי כאשר מכבד את הדבר, ממחר לעשותו, וכאשר מבזה, עושה לאט. ועל זה גופא נצרך תיקון.

ד"א איתא (מגילה, ט, ע"א), שתרגמו לתלמי המלך, וישלח את זאטוטי בני". זאטוטי אותיות אט בקרבן, בחינת ז"א, נערי בני". בקטנותו שהולך לאט קודם שגדל, בחינת מש"כ (בראשית, לג, יד) ואני אתהלך לאטי לרגל המלאכה ולרגל הילדים.

נוק' מעיקרא יצאה בסוד נקודה אחת, ואח"כ נוסף לה

ט"ס. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה

אור א"ס עשר ספירות הגנוזות והכמוסות במאצילן, הם בחינת א-ט. א, כעין אור א"ס, ותשע תוספת.

צמצום כל בי עשרה שכינתא שרייה. והוא אור א"ס, מלכות דא"ס כביכול. ושורש הצמצום שנעשה מעשרה א-ט, הפרדת אחד מן טי"ת. והוא הבחינה שכתר של תחתון שייך לעליון ופעמים לא נמנה עמהם. והוא עומק הצמצום. ובבחינה זו כתר של ע"ס שתוך החלל עלה עם אור א"ס ונעשה סובב כצורת כתר, כותרת סביב.

קו ראשיתו באור א"ס. ויש בזה ג' הבחנות. א. אור א"ס. ב. אור א"ס שהיה תוך החלל ונסתלק ע"י הצמצום וחוזר ע"י הקו, כמ"ש המפרשים. ג. בע"ס הגנוזות וכמוסות במאציל, ושורשו בגנוז וכמוס שהיו מעיקרא.

ובבחינה ג' תחילתו של הקו א', ומתפשט לעוד ט', כנ"ל. והוא בחינת לאט, שהקו לא נתפשט במרוצה אלא אט אט, עשרה עשרה.

עיגולים הקו נתפשט לאט, ועי"כ נטה ונעשה עיגול. כי שורש כל נטייה, מטה, יטה, שורש הגלוי אות ט' בלבד. ועיין (הושע, יא, ד) ואט אליו אוכיל, לשון נטיה.

יושר אט ר"ת אור טוב. כי האור ראשון שנאמר בו טוב. ורע הוא נטיה לצדדים, ויושר קו אמצע. ולכך יעקב נקרא ישראל, ישר-אל, ישרון, ישר-ון.

שערות אט, בבחינת אטב"ח, הוא שורש שמאחד נעשה עשרה. והוא בחינת שער, עשר. עולם השערות בחינת אלף העשירי. וכן העשירי יהיה קודש במעשר בהמה הוא מי שעובר בשער.

אזן אות ט, מחד לשון טוב, יושר כנ"ל. מאידך שורש המילה הטיה, כנ"ל. ובחינת אזן, בחינת נטיה לצדדים, שנמצאים בצדדיו של האדם. ובהם מתגלה נטיה לצדדים דתיקון שמחברים פנים ואחור, ושם מתגלה בחינת הט אזנך כאפרכסת. נטיה דתיקון. ובתיקון ט' מצטרפת לא', והיינו שהנטייות מצורפים למרכז, לאמצע, לאל"ף. ובקלקול, אטם אזנו. אטם, אט-ם.

חוטם שורש הארת חיטוי החטא. והחטא גרם לתתא שמה שהיה ראוי להיות ששה ימים, נעשה שית אלפי



פגם המחשבה

והנה בשרש נקודת המחשבה, בראשית המחשבה, ישנה רק כללות, ורק כאשר המחשבה יוצאת לפועל היא הולכת ומתפרטת. אבל בראשית המחשבה "וכולן נסקרין בסקירה אחת" (ר"ה י"ח א'). בתבנית המחשבה רואים את ציור הדברים כפי שהוא נכלל בכללות. בפועל מורידים אותו בערך של פרטים. והנה בפשטות, הפגם של המחשבה הוא מה שאדם משתמש בשלשת הכוחות של חכמה בינה ודעת, וחושב בהם באופנים שאינם ראויים, עד שח"ו הוא מגיע לפגם ברית. אבל בעומק תחילת נקודת הקלקול, ראשיתה, היא בזה שהוא חושב בדברים של חוץ. נאמר על רב שהוא לא הסתכל חוץ מד' אמותיו (עי' רש"י מנחות ק"י ד"ה שימי את, וכן נדה כ"ד א' ד"ה שימי את, ועי' תשובות הגאונים שערי תשובה עם הגהות איי הים סי' קע"ח ב"י מילי דחסידותא דנהג רב). ובעומק, אם בעינים החיצוניות הוא לא הסתכל חוץ לד' אמותיו, אזי פירוש הדבר שגם בתפישת מחשבתו הוא לא חשב חוץ. כאשר חושבים חוץ, אדם יכול לבוא עד כדי כך ח"ו לפגום בפועל בברית מכח המחשבה.

תפיסה פנימית ותפיסה חיצונית

אבל אם ישנה תפיסה של מחשבה שהיא איננה פונה לחוץ, שם אין מקום של קלקול. והשרש של המחשבה הנקראת חוץ, היא במה שחיה נקבעה כמציאות לעצמה, "אם כל ח"י". "ויבן ה"א את הצלע", הקב"ה בנה אותה למציאות שהיא יצאה מגוף האדם לחוץ, ונהייתה הויה לעצמה, ולאחר מכן "ויביאה אל האדם". אבל קודם לכן, היא היתה הויה לעצמה. וכאשר היא הויה לעצמה, אזי הכלי מגלה את עצמו, ואז הוא גם יכול לגלות בחינה של עשוי וגמור, ואז אין לו צורך לזולתו, וזהו פגם הברית. שרש הקלקול של פגם הברית הוא בעצם היציאה של כח המחשבה לחוץ. בפשיטות פירושו שהוא חושב בדברים חיצוניים, וזה אמת. אבל בעומק שרש הפגם הוא בזה שהוא תופס את ההויה שהראשית של דבר הוא התגלות, ואינו תופס שהראשית של הדבר הוא נעלמות. מצד הנעלם לא יכולה להיות מציאות שהכלי תופס את עצמו להויה, וכ"ש שאינו יכול לתפוש את עצמו להויה שלמה.

כי כאשר הוא אינו תופס את עצמו להויה, פשוט שהוא אינו יכול לתפוס את עצמו כהויה שלמה. החיצוניות יכולה לתת מקום לאופן של תפיסה של כלי לעצמו ושל הויה שלמה לעצמו, וזהו תפיסת עשו ומלכי אדום. והתיקון מצד

הנקודה הפנימית של התיקון, היא כשם שאין הסתכלות של ד' אמות לחוץ, כך אין תפיסת מחשבה של חוץ. וזהו תפיסת מחשבה שהכלי שיש לאדם הוא בבחינת צלע, במקום נסתר, במקום נעלם, כלי לנקודת הנעלמות. כלי כזה אינו מביא להתגלות של חוץ, וממילא מצד שורש היצירה לא יכול להיות פגם הברית [וזהו סוד ספרא דצניעותא, ספר כלי לצניעות, ע"ש בביאור הגר"א בריש הספר].

הבושה לאחר החטא, לאחר יצירת חוה

לכן, כמו שהזכרנו פגם הברית אין לו תשובה, בר בתשובה סגי (זהר נח ס"ב א', ועי' בראשית חכמה שער הקדושה פ"ז בשם הרמ"ק בספר אלימה). כבר דנו בזה הרבה מאד. האדמו"ר מקאמאנא רי"י סאפרין כתב (היכל הברכה דברים דף קכ"ה ב' באוצר החיים) "ודע שהתחזקות המינות והכפירה של טומאת שער הנ' הוא ע"י עוון זה". מכוחו מתגלה שרש פגם היסוד, ומכוחו מתגלה אופן התיקון של היסוד. במקום שהוא מקור נקודת ההתגלות של הקלקול, שם מקור נקודת ההתגלות של התיקון. דיש להבין, מדוע מקור נקודת ההתגלות של הקלקול שייך להתגלות שער הנו"ן דקליפה.

דלכאורה פגם היסוד הוא ענין של תאוה כפשוטה. והנה בשעת יצירת הבריא, כפי שמפורש בפסוק, אדם וחווה היו שניהם ערומים ולא יתבוששו. מדוע לא היתה להם בושה. מפני שבבושה ענינה כאשר ההסתכלות היא לראות כיצד הדברים נקלטים כלפי חוץ. אבל כאשר ההסתכלות היא לראות כיצד הדברים נקלטים כלפי פנים, אזי אין שום ענין של בושה. אדם מרגיש בושה כאשר הרובדים הפנימיים שלו מסתכלים על הרובדים החיצוניים שלו. אבל כאשר הוא מקשה אחת, אינו מתבייש. דהרי הבושה יוצרת מצב שהמתבייש מעלים את הדבר כדי שלא יתגלה לחוץ. כלומר האדם מתבונן לראות כיצד הדברים נתפסים בחוץ, וכאשר אינו רוצה שהדברים יתפסו בחוץ אזי הוא מתבייש. אחר שחטאו אדם וחווה החלו להתבייש ויעשו להם חגורות, ואח"כ הקב"ה עשה להם כתנות עור. בכח הבגדים, המתלבש מכסה על ערותו מהרואה הנמצא בחוץ. א"כ עולה שמקור הבושה בעומק היא מאותה הבחנה שהמתבייש תופס כיצד הדברים נתפשים כלפי חוץ. אבל קודם יצירת חוה שלא התבוששו, תפישת הכלי מצד שרש היצירה לא היתה בהבחנת גילוי לחוץ. אלא היה כלי לנעלם

הפנימי. ■ קטע מתוך ספר מועדי השנה



תשובה: מן הדין אין חיוב, כי פורקים עול תורה ומצוות וגדרי דין. אולם ממידת חסידות לדון הכל לכך זכות.

תיקון שובביים שאלה

שלום כבוד הרב.

א. האם לאחר עשיית תיקון שובביים האדם אמור להרגיש שינוי במהלך חייו לטובה? אני עשיתי בשנה שעברה תיקון שובביים אחד כללי לכמה דברים ולא השתנה אצלי שום דבר, ואפילו נהיו דברים יותר לא טוב ויש פחות סייעתא דשמיא, מה הסיבה לכך?

ב. מה לעשות כדי לתקן באופן מושלם את החטאים ואת הנפש ולהיות טהור וזך?

ג. מדוע יש בתקופתנו פחות סייעתא דשמיא בלימוד התורה? הרב אמר שמאיר אורו של משיח, אולי זה נכון למי שכבר שנמצא עמוק בלימוד התורה, אבל לאנשים שבתחילת דרכם אין סייעתא דשמיא, ואני רואה את זה לא רק אצלי אלא גם אצל אחרים, וזה מתבטא לדוגמא גם שאין חברותות או שאין רב שמלמד טוב וכו'.

ד. יצא לי לעבור בשלוש ישיבות של מתחזקים ידועות ויש דבר משותף לכולם, שיש פחות מתחזקים בישיבות בכמות משמעותית, וגם אותם שכן מגיעים אז מיעוט ממש קטן של אנשים כשרוניים ואנשים בוגרים "איכותיים", מה הסיבה לכך?

תשובה

א. אין הכרח, כי "מזלא חזי" אולם לא בהכרח בהרגשת הנפש הגלויה.

ב. נצרך לעבוד על זיכור החומר, תיקון התאוה, ותיקון ובנין המחשבה.

ג. כי החומר עב וגס, ושולט בתוקף נ' שערי טומאה.

ד. היה זמן שאור התשובה "האיר" במיוחד, ונפתח פתח גדול לשבים הרבה, ועתה נסתם חלקו. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא מהארכיון של שו"ת

להעדיף סיכון רחוק מסיכון קרוב. וזהו עיקר הסיכון בחיסון זה, ולא סיכון של דילול אוכלוסיה וכד'.

כל הדור במדרגת "נפל", ועיקר היציאה מכך היא עבודה פנימית. ומי שעובד על כך, החיסון לא יפילו למדרגת "נפל".

ב. יש גדרי דין מהו גדר "סכנה" או "קרוב לסכנה". ובהנהגה המעשית יש לנהוג לפי "גדרי הדין", כי זה רצון הבורא ית"ש, לנהוג לפי הדין. ומלבד כך, פנימיות רצון הבורא שיתחזק באמונה ותפילה וכו', אולם הכל בתוך גדרי הדין וההלכה.

פעמים רצון הבורא להעמיד אדם במצב הנקרא לדינא "מצב סכנה", כדי שיתקרב אליו מתוך הסכנה, ופעמים אף שימות מכך, ויתקרב מתוך מות זה.

אם רצונם לדלל את האוכלוסיה יש להם דרכים רבות לכך, ולא רק דרך חיסון זה. כל שאלותיכם מתבסס על הנחה זו בעומק, שבחיסון מונח דילול האוכלוסיה. אולם בגדרי דין חשש זה הוא "חשש רחוק".

אני מבין שקראתם חומר בענין שמצייר חשש זה כקרוב ממש. אולם הנני שב וכותב, בגדרי דין - זהו חשש רחוק.

ד. כל ההולך בתמימות אחר הקב"ה לא ישל, כי יש לו שמירה אמתית ממנו ית"ש. בשכל אנושי אי אפשר לברר כל דבר. ונצרך או רוח"ק מובהק, או שמירה מן השמים.

ה. מי שנמצא בסיכון גבוה ביותר, אצלו אם אינו בעל בטחון מופלג - זהו חובה. זולת כך - המלצה.

חיסון למי שאינו רגוע

שאלה שלום לכבוד הרב. מה דעת הרב לגבי חיסון האם לעשות?

תשובה מי שבקבוצת סיכון באופן ניכר מומלץ לעשות, וכן כל מי שחושש ואינו רגוע אם לא יעשה.

לימוד זכות על פורקי עול

שאלה איך צריך להתייחס למעשה ששוטרים הרגו ילד, האם יש לדון את השוטור שנסע לכף זכות או שלא? תודה רבה.

נא לשמור על קדושת הגליון

הצטרפות 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]