

# בלבבי משכן אבנה

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

## בענין האיסור דלא ימיר

איזה לאו צריך תיקון

שני לאוין

[ג] צריך התבוננות בגדר העשה כאן. דבפשטות לשון התורה משמע שהיה כאן אדם שרצה להוציא בהמת קודשין לחולין ולהכניס במקומה בהמת חולין לקדושה, וחצי מעשיו אהנו ליה וחצי מעשיו לא אהנו ליה, ותו לא מידי. וא"כ צריך ביאור בחידוש הגמרא שהתפסת הקדושה על החולין נקראת מצות עשה. ועוד יותר צריך ביאור למה זה נקרא לאו הניתק לעשה. והנה כבר דנו בכך האחרונים. ע"י למשל קהלות יעקב על תמורה מאמר בענין לאו הניתק לעשה, שכתב ששאל שאלה זו גופא לחזון איש, וענה לו דהא דחלה הקדושה על החולין הוא גזה"כ והוא ענין מחודש שבא ע"י מעשה העבירה שבא לחלל את הבהמה הקדושה ולא אהני מעשיו, ולכן קרינן ליה עשה, את"ד. משמע שפירש כאן לאו הניתק לעשה לא במשמעות רגילה של עשה המתקן את הלאו, אלא להיפך, במשמעות של לאו המביא לעשה, ואכמ"ל, ולא נלך במהלך זה לקמן. א"כ ישנו כאן נידון שורשי מהי נקודת האיסור. פשוט שיש איסור להוציא את בהמת ההקדש לחולין. אבל מאידך, להכניס בהמת חולין להקדש, בזה גופא ודאי שאין איסור. אלא כאשר הוא מנסה להכניס אותה לקדושה ע"י המרה, בכך ישנו איסור. אם נבין את גדר האיסור, אזי נבין גם את גדר הניתק לעשה שיש בלאו, מה העשה בא לתקן. והנה מצד שהאיסור הוא להוציא את הבהמת הקדש לחולין, אזי לכאורה אין צורך שהלאו יהיה ניתק לעשה, דהרי לא אהנו מעשיו והבהמה הקדושה לא יצאה לחולין. דהרי למאן דאמר אי עביד לא מהני (דעת רבא במחלוקתו עם אב"י בתרומה דף ד' ב' ובהמשך שם בארוכה), בכל איסור שנעשה, מכיון שלא אהנו מעשיו, על האיסור הוא עבר אבל לכאורה לא שייך כאן ניתק לעשה או לא ניתק לעשה, כי אין מה לתקן. בשלמא אם נאמר שהאיסור הוא להכניס את בהמת החולין לקדושה באופן של המרה, אזי באמת אהנו מעשיו (והגמרא בתרומה דף ה' ב' מקשה מכך על רבא). אבל עדיין צריך להבין מדוע זה נקרא עשה ומה הוא מתקן.

[א] בפרשת בחוקתי נאמרו דיני התמורה. "ואם בהמה אשר יקריבו ממנה קרבן לה', כל אשר יתן ממנו לה' יהיה קודש. לא יחליפנו ולא ימיר אותו טוב ברע או רע בטוב, ואם המר ימיר בהמה בבהמה והיה הוא ותמורתו יהיה קודש" (ויקרא כ"ז ט'-י'). כאשר יש לאדם בהמת קדשים, בין אם הוא הקדישה ובין אם היא קדושה מעצמה כמו בכור, יש איסור להחליף ולהמיר את הבהמה הקדושה בבהמת חולין. בין אם זה טוב בטוב, רע בטוב, טוב ברע או רע ברע, לעולם אסור. והנה בפסוק יש כפל לשון, "לא יחליפנו" - לשון אחת. "לא ימיר אותו" - לשון שניה. ענין הכפל מבואר בגמרא תמורה (ד' ב') שבהמרה ישנם ב' לאוין, ורש"י (ד"ה תרי לאוי) מפרש, לאו אחד - לא יחליפנו, לאו שני - לא ימיר. ואם עבר האדם על ב' הלאוין והמיר, "והיה הוא ותמורתו יהיה קדש", כלומר, התוצאה ממעשיו היא שהקודש לא יצא לחולין אבל החולין נתפס בקדושה.

### לאו הניתק לעשה

[ב] והנה בפשטות לשון התורה משמע שהדין שהחולין נתפס בקדושה הוא דין ותו לא, אבל למעשה הגמרא (שם) מחדשת שזאת מצות עשה, וצריך להבין זאת. דהנה החינוך במצוה שני"א מונה את הלאו דהמרה, ובמצוה שני"ב מונה את העשה שבהמת החולין תהיה קדושה, וכותב שם החינוך "והראיה שזה מצות עשה וכו'", שמע מינה דראיה בעי. ומביא שם החינוך את הגמרא הנ"ל כראיה שיש כאן עשה. והראיה היא שהגמרא שם מכנה את הלאו דהמרה כלאו הניתק לעשה, כלומר לאו שאפשר לתקן אותו ע"י עשה. דהגמרא מקשה שם מדוע האדם לוקה על איסור המרה של בהמה הרי זה לאו הניתק לעשה, וידוע שאין לוקין על לאו הניתק לעשה. והגמרא מתרצת שם "הוי להו תרי לאוין וחד עשה, ולא אתי חד עשה ועקר תרי לאוין". לאו אחד ניתקן ע"י עשה, אבל הלאו השני נשאר במקומו ועליו לוקין, ובהמשך הדברים נבאר איזה לאו ניתקן ואיזה לאו לא ניתקן.

# בענין האיסור דלא ימיר

## האם לוקה שמונים או ארבעים

(וישלח ל"ה ב'–ג'), שרצה לטהר את בני ביתו ואמר להם "והטהרו והחליפו שמלותיכם ונקומה ונעלה בית א־ל". ורש"י מפרש "שמא יש בידכם כסות של ע"ז", לכן צריך להחליף השמלות שמא נדבק בהם ע"ז. א"כ פעם ראשונה שמוזכר בתורה חליפין הוא לענין החלפת טומאה בקדושה. וזה הפוך מסוגייתנו שרוצים להוציא מקדושה לחולין. בעצם הלשון יחליפנו הוא לשון כפול. יש לשון של יחליפנו מלשון "הגשם חלף עבר לו" (שיר השירים ב' י"א). ויש יחליפנו שהוא מחליף דבר בדבר. בעומק, גם חלף והלך פירושו שבמקום דבר אחר בא דבר אחר, אבל אין זו החלפה להדיא. אם כן התורה כשהיא עוסקת לראשונה בהחלפה, מיירי בהחלפת רע בטוב, מטומאה לקדושה.

## קנין חליפין

[ו] מקום נוסף שאנחנו מוצאים מושג של החלפה בתורה הוא בקנין חליפין הידוע, שהגמרא (ב"מ מ"ז א') לומדת מהפסוק "וזאת לפנים מישראל על הגאולה ועל התמורה לקים כל דבר שלף איש נעלו ונתן לרעהו" (רות ד' ז'). הנה הגמרא שם דורשת "תמורה זו חליפין וכן הוא אומר לא יחליפנו ולא ימיר אותו". משמע שהגמרא שם מדמה את קנין החליפין הרגיל לחליפין של סוגייתנו. אמנם קצת קשה, דשם משמע שחליפין וההמרה הם היינו הך. בעוד שראינו לעיל שאצלנו בדף ט' הגמרא דרשה שהחלפה ותמורה הם שני דינים. עכ"פ, קנין חליפין עניינו שיש קונה ויש מקנה, והמקנה רוצה להקנות לקונה את החפץ. בתחילה הקונה נותן למקנה נעל או סודר (מחלוקת רב ולוי שם והלכה כרב שקונים בכליו של קונה), וכנגדו המקנה מקנה לו את החפץ, וזהו קנין חליפין. א"כ מצינו שלוש סוגי החלפות. הראשונה, החלפה מרע לטוב, כפי שאמר יעקב החליפו שמלותיכם. השנייה, החלפה מטוב לרע, גם מקדושה לחולין ומחולין לקדושה, שזו ההחלפה של סוגייתנו. השלישית, קנין חליפין של רשות, שזו הסוגיא בבבא מציעא. ראינו שמשמע בגמרא בב"מ שיש דמיון בין הסוגים השונים. א"כ כאשר נבין את ג' מיני החליפין, אז נבין גם את החליפין בסוגייתנו.

## סודרא קני על מנת להקנות

[ז] והנה ישנה מחלוקת במסכת נדרים בסוף פרק חמישי (מ"ח ב') בנוגע לסודר שנותן הקונה למקנה, האם חייב המקנה להחזירו לקונה, "סודרא קני על מנת להקנות", או האם המקנה יכול לעכב את הסודר בידו. וכתב הר"ן שם (ריש מ"ט א') דהלכה שאין המקנה יכול לעכב את הסודר,

[ד] ננסה להתבונן ולהבין את הסוגיא כאן ואז בעזר ה' להבין מדוע הלאו נקרא ניתק לעשה. והנה ראינו לעיל שמכך שלשון הפסוק הוא כפול – לא יחליפנו ולא ימיר, למדה הגמרא שישנם כאן ב' לאוין. ויש לברר מאי ילפינן מכך. והנה במשנה בריש תרומה כתוב שהממיר סופג ארבעים מלקות. והקשו התוספות שם (ב' א' ד"ה וסופג) למה לא יספוג שמונים, דהרי עבר על ב' הלאוין. בתחילה סברו התוס' שבאמת לוקה שמונים, ואין לדייק את מספר המלקות מלשון התנא. אמנם לפי הסוגיא בדף ט' א' "ת"ר לא יחליפנו – בשל אחרים, ולא ימיר אותו – בשל עצמו", א"כ כל לאו בא לאסור ציור שונה, וממ"נ לוקה רק ארבעים, ולשון התנא בדוקא, כך הסיקו התוס' בתירוצם השני. והנה בשלמא לפי הסוגיא בדף ט' שלאו אחד נאמר במחליף בהמת חברו ולאו אחד נאמר במחליף בהמת עצמו, ומסביר רש"י שלא יחליפנו משמע שהוא מחליף בשל אחרים, ולא ימיר משמע שהוא ממיר בשל עצמו, אזי מובן למה יש כאן כפל לשון, כי האיסור שלא יחליפנו נאמר בבהמת אחרים שזה לשון של החלפה באחרים, ולא ימיר משמע בבהמת עצמו. אבל כפי מה שראינו לעיל בגמרא בדף ד' שאלו שני לאוין באותו אדם, וכמו שהתוספות לומדים שבאמת מי שעובר על האיסור לוקה שמונים, מדוע יש כאן כפל לשון של לא יחליפנו ולא ימיר, אלו שני איסורים עובר הממיר.

## החליפו שמלותיכם

[ה] נתבונן קודם בעצם המושגים של החלפה והמרה. הנה התורה תמימה (בחוקותי כ"ז י' אות ל"ז), מבאר למה יחליפנו נאמר בבהמת אחרים וימיר נאמר בבהמת עצמו. דהנה חליפין הוא מלשון החליפו שמלותיכם (וישלח ל"ה ב'), ותמורה הוא מלשון וימירו את כבודם (תהלים ק"ו כ'), א"כ החלפה הוא שינוי יותר גופני ותמורה הוא שינוי יותר רוחני. ולכן לשון החלפה שייך יותר במחליף בהמתו בבהמת חברו, שיש כאן שינוי רשות, ולשון המרה שייך יותר בבהמת עצמו שאין שינוי רשות, כך לומד התורה תמימה. ע"י גם בכתב והקבלה (בחוקותי כ"ז י') שמאריך בפירוש הלשונות החלפה והמרה. והנה כדי להתקדם בהבנת ההמרה בסוגייתנו, נתבונן בעוד סוגיות בתורה שבהם מדובר בהחלפה. ראשית צריך לזכור שישנם שני סוגי החלפה – החלפה מקדושה לחולין, והחלפה מחולין לקדושה. והנה ענין חליפין מוזכר לראשונה בתורה ביעקב אבינו לאחר מעשה שכם ודינה

# בענין האיסור דלא ימיר

בכל התורה, הא גופא אסרה התורה. כי זה מעין הוצאה מהקדושה של הבהמה הראשונה. דהרי נקודת הקנין על מנת להקנות באמת יצאה מהבהמה הראשונה. ולמרות שהתורה אסרה זאת, מ"מ כאשר המיר בלשון זו תחת וכו', אהנו מעשיו, דאל"כ לא היתה נכנסת בהמת החולין לקדושה.

## כיצד נתקן הלאו ע"י העשה

[ט] לפי זה נבין ברור למה בתמורה הלאו ניתק לעשה. הרי בקנין סודר בשעה שהקנין נגמר הסודר חוזר מיד לקונה. וה"ה בהמרה, האיסור היה להוציא מהבהמה הקדושה את קדושתה. במה הצליח הממיר להוציא ממנה את קדושתה – באותה נקודה של הקנין על מנת להקנות, שזו קדושה על מנת להחליף. ונקודת קדושה זו חזרה לבהמת הקדשים ברגע שהקדושה נתפשה בבהמת החולין. דהרי לפי ת"ק דר"ש במשנה דף ט' א' משמע שממירים וחוזרים וממירים (ע"י רמב"ם תמורה "א הט"ו ובכס"מ שם), ולדעת ריש לקיש גם לר"ש ממירים וחוזרים וממירים, דהיינו אפשר להמיר עוד בהמה ועוד בהמה בבהמה הקדושה, ותמיד ההמרה תחול. א"כ מוכח שאותה נקודה לא נפקעה ממנה, אלא היא יוצאת רק לצורך ההקניה ומיד חוזרת. וה"ה בציור שהבהמת חולין לא נכנסה לקדושה ומ"מ הממיר לוקה, כגון קורבן ציבור שאי אפשר להמיר אותו (משנה תרומה י"ג א'), שלפי שיטת הרמב"ם (תרומה פ"א ה"א) הממיר לוקה, הכח ההקניה חוזר ממילא, או שאפשר שכלל לא יצא, וצ"ע בזה. עכ"פ השתא נבין למה הלאו נק' ניתק לעשה. המושג של ניתק לעשה הוא שמעשה איסור גרם לקלקול מסוים, והעשה בא לתקן את הקלקול. והנה בד"כ בש"ס התיקון ע"י העשה בא ע"י פעולה, אמנם כאן התיקון שעשתה המצות עשה נעשה ממילא. כלומר חלות הקדושה על בהמת החולין, שהיא העשה, תיקנה את הקלקול של יציאת נקודת ההקניה ע"י חזרתה לבהמה הקדושה מיד עם חלות הקדושה על בהמת החולין. לפי זה מובן למה יש כאן עשה, דזה גופא שהתפסת הקדושה בבהמת החולין מתקנת את הלאו, הא גופא עושה את ההתפסה לעשה.

## החילוק בין הלאוין

[י] לפי זה נוכל גם להבין את החילוק בין הלאו דלא יחליפנו לבין הלאו דלא ימיר. גדר הלאו דלא יחליפנו הוא עצם יציאת נקודת ההקניה מהבהמה הקדושה להתפיס את הקדושה על בהמת החולין. דהרי נקודה זו באמת יצאה

"סודרא קני על מנת להקנות". וכך פסק הרמ"א בחו"מ סימן קצ"ה סעיף ד' שאין המוכר יכול לעכב הסודר, אלא צריך להחזירו. ומבאר קצות החושן שם בס"ק ד' בשם הר"ן שאין נתינת הסודר בגדר מתנה על מנת להחזיר, דמתנה על מנת להחזיר יש למקבל המתנה קנין גמור בה, אלא שיש תנאי שהוא חייב להחזירו, ואם אינו מחזירו בטלה המתנה מעיקרא. מה שאין כן בקנין סודר קנין חליפין, כל מה שזכה המוכר בסודר הוא רק שעל ידי כך יוכל להקנות את החפץ לקונה. וז"ל הר"ן "דכי יהיב קונה סודריה למקנה, אינו מזכה בו לשום דבר אלא שיהא לו בו קנין בכדי שיקנה לו הקרקע שלו". א"כ ישנן ג' הדרגות בקנין. הראשון, קנין גמור ממש. השני, מתנה על מנת להחזיר. השלישי, קנין סודר. השלישי הוא הקנין החלש מכולם.

## כיצד חלה קדושה על בהמת החולין

[ח] והנה בסוגייתנו יש לחקור, הרי התורה אסרה ומנעה את החלפת בהמת החולין בבהמת הקודשים, ובהמת הקודשים נשארה בקדושתה, א"כ איך חלה קדושה על בהמת החולין. מכח מה היא נכנסה לקדושה. הרי לכאורה אין פה שום החלפה. דהנה המשנה בתרומה (כ"ו ב') מביאה לשונות דמהני להמרה, כגון "הרי זו תחת זו, זו תמורת זו, זו חליפי זו, הרי זו תמורה". משא"כ לשון "זו מחוללת על זו, אין זו תמורה". לשון חילול אינו מועיל כי אי אפשר לחלל את הבהמה הקדושה. א"כ יש להבין כיצד מועילים השונות המועילים לצדדין, להוציא את הקדשים לחולין – לא, להכניס את החולין לקדושה – כן. אפילו נימא שזה עונש שהענישתו התורה, אבל מ"מ כיצד נתפשה הקדושה בבהמת החולין. התשובה לדבר היא על פי מה שראינו לעיל שבקנין חליפין – "סודרא קני על מנת להקנות" ותו לא. כלומר, כח קנין על מנת להקנות יצא מהבהמה הקדושה להתפיס קדושה על בהמת החולין. לא עצם הקדושה יצאה ממנה, הלא התורה מנעה זאת. אלא כל מה שיצא ממנה הוא גדר של קניה על מנת להקנות, כמו בחליפין רגיל, כלומר כח החלפה שיהיה אפשר להחליף בה את הבהמת חולין אפילו שדעתו שהקדושה תתחלף לגמרי לא מהני. לכן אם נקט לשון מחוללת באמת לא חל כלום, כי אי אפשר לחלל את הבהמה הראשונה. אבל אם נקט לשון של זו תחת, זו תמורת, זו חליפי, חלה קדושה על החולין. אמנם יש לשאול, הרי הבהמה הראשונה נשארת בקדושתה לגמרי, אם כן למה התורה אסרה לעשות זאת. וי"ל דעצם יציאת כח הקנין על מנת להקנות מהבהמה הקדושה, שהוא פועל חליפין

# בענין האיסור דלא ימיר

יחליפנו בא לאסור החלפת קודשים בחולין, בין בשל אחרים בין בשל עצמו. בעוד שלא ימיר בא לאסור כאשר במקום להקריב את בהמת הקודשים רוצים להקדיש ולהקריב בהמת חולין, וכאן לכאורה זה שייך רק בשל עצמו.

## ביאור מחודש בגמרא

[יב] אבל נראה שאפשר לפרש את הגמרא באופן שונה, כך שיעלה בקנה אחד עם המהלך שביארנו לעיל בשני הלאוין. דהיינו, שהלאו דלא יחליפנו אוסר את יציאת כח הקניה על מנת להקנות, והלאו דלא ימיר אוסר את התפשטות הקדושה מהבהמה הקדושה לבהמת החולין. כלומר מה שאמרה הגמרא שהלאו דלא יחליפנו אוסר תצא זו ותכנס זו, פירושו שהלאו אוסר את עצם קנין ההחלפה, את יציאת כח הקנין דעל מנת להקנות מהבהמה הקדושה. ומה שאמרה הגמרא שהלאו דלא ימיר אוסר ממיר תרווייהו, פירושו שהלאו אוסר את עצם התפשטות הקדושה מהבהמה הקדושה לבהמת החולין ע"י קנין החליפין (ופירוש זה על פניו הוא שונה מפירוש השפת אמת, אבל ראה לקמן). והשתא מובן מה ששאלנו לעיל כיצד חלה הקדושה בבהמת החולין. והתשובה היא שזה מכח ההתפשטות שמעותקת מן הבהמה הראשונה לבהמה השניה ע"י יציאת כח הקניה. עוד עולה לפי מהלך זה ששייך ללמוד שהממיר בהמת עצמו לוקה שמונים, שהרי עובר על שני הלאוין. אמנם אם למסקנת הדברים לוקה שמונים או ארבעים זה עוד נידון. דהרי המהרש"א (על התוס' בחולין דף ב' א' ד"ה סופג), דחה את ההו"א שלוקה שמונים מכח הסוגיה בתמורה דף ד' ב', שהעשה מתקן אחד מהלאוין וא"כ לוקה רק על השני. אמנם הקהלות יעקב שהזכרנו לעיל, יישב את קושינו די"ל שאם אין בכח העשה לתקן את שני הלאוין, גם אין בכוחו לתקן אפילו אחד מהם לענין להצילו משמונים, למרות שלמעשה ניתקן לאו אחד, ע"ש.

## מהו האיסור בהתפסת קדושה

[יג] עתה ננסה להבין ביתר עומק את איסור התפסת הקדושה בבהמת חולין, איסור הלא ימיר. דיש לחקור למה באמת יש איסור של המרה. הרי אין איסור להקדיש בהמת חולין לקדושה. ובכן יש בנידון זה שני חלקים. הראשון, זה שהוא רוצה לפקיע מהבהמה הראשונה את הקדושה, ברור מדוע יש איסור בכך. דהוי כמו כל דין מעילה בקודשין שיש איסור לעשות מעשה חולין בקדושה. מכיוון שהקדושה כאן באה על ידי הוצאה מסוימת של הבהמה הראשונה לחולין, כפי שהגדרנו שיצא ממנה כח קנין על מנת להקנות, לכן סיבת

מחמת רצון הממיר להחליף קדושה בקדושה. אבל גדר הלאו דלא ימיר הוא עצם התפשטות הקדושה מבהמת הקדשים לבהמת החולין כתוצאה מקנין ההחלפה שהועיל רק בחציו. כלומר יש להבחין בין כח ההחלפה לבין כח הקדושה. שניהם יוצאים מהבהמה הקדושה. אבל יציאת כח הקדושה עצמה היא כמו מדליק נר מנר, שהנר הראשון לא חסר כלום, דהרי אי אפשר להפקיע את קדושת הבהמה הראשונה. כל מה שאפשר לעשות זה להמשיך את הקדושה לבהמת החולין. הרי שישנם כאן שני איסורים – הדנים בשני חלקי ההמרה. הלאו דלא יחליפנו נאמר על עצם ההוצאה של כח הקניה על מנת להקנות מחמת רצון הממיר להחליף קדושה בקדושה. והלאו דלא ימיר נאמר על התוצאה של יציאת כח הקניה על מנת להקנות, שהוא התפשטות הקדושה מהבהמה הקדושה לבהמת החולין. לפי זה נוכל גם לענות על מה ששאלנו לעיל איזה לאו נתקן בעשה, הלאו דלא יחליפנו או הלאו דלא ימיר. הדבר אינו מבואר בגמרא, ולעת עתה לא ראינו מישהו שדן בכך. אמנם לפי מה שנתבאר, ברור שמה שניתקן הוא הלאו דלא יחליפנו, דחזרה נקודת הקנין למקומה, אבל הלאו דלא ימיר לא נתקן, דהרי הקדושה לא פקעה מבהמת החולין.

## סוגית הגמרא בתרומה דף ט'

[יא] יש לברר עתה האם מהגמרא בדף ט' א' יש סתירה למהלך שביארנו. הגמרא שם מעמידה את הלאו דלא יחליפנו בשל אחרים (ופירשה הגמרא שם שמדובר שבעל בהמת הקודשים אומר שכל הרוצה להמיר בהמת חולין שלו בבהמת קודשים שלי, יבא וימיר, ע"ש בגמרא), ואת הלאו דלא ימיר בשל עצמו, כלומר שבהמת הקודשים ובהמת החולין שתיהן שלו. ושואלת הגמרא, "ולכתוב לא יחליפנו ולא בעי לא ימיר", ופירש רש"י, "דמי גרע של עצמו משל אחרים", כלומר פשוט שאם אחרים עוברים כאשר ממירים בהמת חולין של עצמם בבהמת קודשים שלו, אזי גם הוא יעבור כאשר ימיר בהמת חולין של עצמו בבהמת קודשים שלו, ולמה לי לאו נוסף. ומתרצת הגמרא שאם היה כתוב רק לא יחליפנו, הו"א שילקה רק על תצא זו ותכנס זו. אבל כאשר רוצה ששניהם יהיו קדושים, לא ילקה, וקמ"ל שלוקה מלא ימיר. לכאורה תמוה, אם רוצה שיקדשו שניהם, על מה ילקה. מבאר השפת אמת שאינו רוצה להוציא את בהמת הקדשים מקדושתו, רק שאינו רוצה להקריבו. ומעדיף להביא בהמת חולין, להקדישה, ולהקריבה במקום בהמת הקודשים, והראשונה אינו רוצה להקריב, ועל כך לוקה משום לא ימיר. עולה לכאורה למסקנת הגמרא, שהלאו דלא

# בענין האיסור דלא ימיר

הרחם, שם חלה הקדושה. היכן היה זה – בבית הבעלים. תחילת קדושתו לא היתה בבית הכהן, ולכן אינו יכול להמיר בבכור.

## נקודת הראשית של הקדושה

[טו] מבוארת כאן במשנה נקודת יסוד. תמורה שייכת בנקודת הראשית של ההקדשה. כלומר, יכול להמיר אך רק מי שיש לו נגיעה בנקודת הראשית של קדושת הדבר. לכן בבכור, למרות שקדושתו קדושת עולם, הבעלים ממירים בו ואין הכהן יכול להמיר בו. ואין זה מפני שחסר לכהן בבעלות הבכור. חסרון בבעלות הכהן שייך בחטאת ובאשם, שם באמת אין הכהן יכול להמיר כמו שאדם אינו יכול להמיר בבהמת קודשים דחברו (בלא רשותו). אבל בבכור החסרון אינו בבעלות, אלא חסרה לו נקודת הראשית, קדושתו של הבכור לא חלה אצלו. א"כ מבואר להדיא במשנה היסוד שההמרה היא המרה על ראשית הקדושה דיקא, ואינה המרה על הקדושה דהשתא. דאם ההמרה היתה על הקדושה דהשתא, הרי ישנה קדושה בבכור גם כשהוא ברשות הכהן, וכמו כן הוא בעלים גמורים על הבכור. אלא שמבואר שההמרה היא לא על הקדושה דהשתא אלא על ראשית הקדושה. ענין איסור ההמרה אינה רק להכניס את החולין לקדושה, אלא עומק הענין הוא רצונו להמיר את הראשית, הממיר רוצה לעשות את השני לראשית, וזה עומק איסור ההמרה. ועפ"ז נוכל להבין את עומק דברי השפת אמת שהבאנו לעיל. גם כשהממיר רוצה ששניהם יהיו קדושים, ולכאורה אין כאן המרה כלל, אבל הרי הממיר רוצה להקריב את הבהמה השניה במקום הראשונה, והראשונה תשאר בקדושתה. כלומר הממיר רוצה להמיר את נקודת הראשית מהבהמה הראשונה לשניה. אם כן, אין שום איסור להחיל קדושה על חולין. אחד שמקדיש בהמה ואומר יהא זה כזה, אין בזה דין של המרה, הקדושה חלה. האיסור של תמורה עניינה שלאחר ששתי הבהמות תהיינה קדושות, רצון הממיר הוא שנקודת הראשית תהיה בשניה והשניה תיהפך לראשונה. זה האיסור של ההמרה כמו שדיקדקנו כאן בדברי רבי עקיבא במשנה שכהנים אינם יכולים להמיר בבכור, מפני שראשית ההקדשה לא היתה אצלם, וחסרה להם נקודת ראשית הקדושה. ממילא הכהן אינו יכול להמיר את מה שאין לו. כאשר הכהן מקבל בכור, הוא אינו מקבל את הראשית של קדושת הבכור. הוא מקבל רק את הקדושה שקיימת עכשיו, ובזה אי אפשר לעשות המרה.

איסור זה מובנת היטב. אבל ההגדרה השניה של הלא ימיר, שהוא רוצה להקדיש את הבהמה השניה על ידי הבהמה הראשונה, יש להבין את עומק האיסור. מצינו בנדריים (יו"ד סימן ר"ד) נדר על ידי התפסה, כגון שחפץ אחד אסור, ואדם אומר על חפץ שני – זה כזה, כמו שזה אסור גם זה יהיה אסור עלי. וגם בהקדשת בהמה מותר לעשות כן ע"י התפסה, כגון לקחת בהמת קדשים ולשים לידה בהמת חולין ולומר זה כזה. א"כ איזו נקודת איסור קיימת בהמרה, זולת אם רוצה לחלל את הבהמה הקדושה, לא יחליפנו אוסר זאת, אבל מה האיסור בכך שהוא רוצה ששניהם יהיו קדושים.

## למה אין כהן יכול להמיר בבכור שקיבל מישראל

[יד] ננסה א"כ בעזר ה' להבין בעומק את גדר האיסור דהמרה. הנה במשנה בתמורה (ז' ב'), כתוב "כהנים ממירים בשלהם וישראל ממירים בשלהם". כל אדם יכול להמיר בבהמתו, ואינו יכול להמיר בבהמת חבירו, כמו שאינו יכול להקדיש בהמת חבירו, וכמו שאינו יכול למכור בהמת חבירו. ממילא ישראל ממיר בבהמתו שהקדישה, וכן כהן ממיר בבהמתו שהוא הקדישה. "אין הכהנים ממירים לא בחטאת ולא באשם ולא בבכור". כהן אינו יכול להמיר בחטאת ובאשם, אפילו שלאחר מכן הוא יזכה בחלק מקורבנות אלו לאחר הקרבתם, אבל מ"מ כל זמן שעדיין לא הוקרבו, הוא עדיין לא זכה בזה. "ולא בבכור. אמר רב יוחנן בן נורי מפני מה אין ממירים בבכור". קשה לריב"נ, הרי סברא זו שהם זוכים בחלקי הקדושה רק לאחר ההקרבה, שמשולחן גבוה קא זכו, זו סברא בחטאת ובאשם שהם קורבנות. אבל בכור שהוא ניתן לכהן עצמו, הרי זו בהמתו כמו בהמה רגילה ששייכת לו. בתחילה הבכור היה שייך לישראל, לאחר מכן הישראל נתנו לכהן, ועכשיו הבכור שייך לכהן. אם הוא שייך עכשיו לכהן, מדוע הכהן אינו יכול להמיר בו. "אמר לו רבי עקיבא חטאת ואשם מתנה לכהן, ובכור מתנה לכהן. מה חטאת ואשם אין ממירים אף בכור אין ממירים בו. אמר רבי יוחנן בן נורי מה לי אם אינו ממיר בחטאת ואשם שאין זוכין בהם בחייהם, תאמר בבכור שזכין לו בחייו. אמר לו רבי עקיבא והלא כבר נאמר והיה הוא ותמורתו יהיה קדש. היכן קדושה חלה עליו, בבית הבעלים, אף תמורה בבית הבעלים". תמורה אפשר לעשות רק היכן שחלה נקודת הקדושה. במקום שנקודת הקדושה לא חלה, אי אפשר לעשות תמורה. היכן חלה נקודת הקדושה של בכור – בשעה שהוא פטר את

# בענין האיסור דלא ימיר

## עומק ענין איסור ההמרה

הולד עושה תמורה". דעת ת"ק מתבארת לפי אותה סברא שנתבארה במחלוקת לעיל בין ת"ק לר"ש. דהנה פשוט הדבר שאין בולד ראשית דקדושה, דהרי דין קדושתו בא מכח קדושת אמו. ולכן לא מהני בו תמורה מצד הלא ימיר. אמנם מצד הלא יחליפנו יש כאן איסור, שהרי סוף כל סוף הממיר רוצה להפקיע את הקדושה מהולד. אבל מצד הלא ימיר, שהוא נוגע לנקודת הראשית שבו, זה שייך רק באם שבה חלה ראשית הקדושה, ובה שייך דין המרה. יש לברר האם לפי ת"ק יספוג הממיר מלקות, למרות שכאמור לא אהנו מעשיו כלל. והנה במשנה הדבר לא מבואר. הזכרנו שלדעת הרמב"ם בקורבנות ציבור יש מלקות למרות שאין בהם דין תמורה. האם לשיטתו ה"ה בולד תמורה וכדומה. באחרונים (עי' מנחת חינוך מצוה שנ"ב אות ז' ובמקורות המובאים שם בהערה ו'), יש שציידו שאין בכלל איסור, ויש שציידו שאיסור יש ומלקות אין, ואכ"מ.

## המרת ישראל בעמלק

[יט] אם כן נתבאר שהאיסור של ההחלפה זו אותה נקודה של הקניה על מנת להקנות, ההפקעה של הבהמה הראשונה מקדושתה. והאיסור של התמורה הוא ההמרה של נקודת הראשית שבקדושה, שהוא רוצה לעשות את הראשון שני ואת השני ראשון. והנה שורש מילת תמורה היא רי"ש מ"ם, לשון הרמה כמו בתרומה ששם נאמר תרימו תרומה לה' (שלח לך ט"ו י"ט). והנה רי"ש מ"ם בגימטריא כמו שידוע מאד זה עמלק. עמלק הוא בחינת של "רם על כל גוים ה'" (תהלים קי"ג ד'), על הגוים הנקראים רם עליהם דייקא הוא רם. זו עומק נקודת התמורה והחליפין, עמלק הרוצה לבטל את ישראל ולהיות במקומו. זו בחינת התמורה הקיימת במבנה הבריאה בעצמה, מה שעמלק מנסה להמיר את ישראל במקומו. שישראל נקראים ראשית (ירמיה ב' ג'), ועמלק נקרא ראשית גויים (בלק כ"ד כ'). א"כ גם בעמלק ישנה נקודה של ראשית. אבל על זה נאמר האיסור של לא יחליפנו ולא ימירנו, יש לנו הבטחה מהקב"ה שלא ימירנו (עי' רמח"ל דעת תבונות אות ל"ו במהד' פרידלנדר). והנה רי"ש מ"ם באתב"ש יו"ד גימ"ל, גימטריא אח"ד. זה הרי הכח שעמלק נלחם בישראל, "ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים" (אסתר ג' ח'). אבל יתר על כן, כפי שביארנו, ברצון עמלק להמיר את ישראל יש בזה שני חלקים. הראשון, שהוא נלחם על נקודת הראשית. ושנית, הוא רוצה לבטל את עם ישראל "להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים" (אסתר ג' י"ג). יש לו שני מלחמות בכנסת ישראל. יש לו מלחמה

[טז] אם כן התחדד והתברר בס"ד עומק האיסור דלא ימיר. התורה אסרה להמיר את נקודת הראשית שבקדושה. כמו שאומרת הגמרא במפורש בדף ט' שאפילו כאשר הוא רוצה ששניהם יהיו קדושים, ולכאורה הו"א שאין כאן המרה כלל, אלא עומק הענין הוא שהוא ממיר את הראשית. וזה איסור המרה וזה באמת לא מהני. כלומר למרות שנתפסה הקדושה בבהמת החולין, אבל דין ראשית לא נתפס בה.

## אפשר להמיר רק אחד באחד

[יז] נמשיך לראות יסוד זה בעוד משנה. כתוב במשנה (ט' א') "ממירים אחד בשניים ושניים באחד, אחד במאה ומאה באחד". למשל אם יש לאדם שתי בהמות חולין ובהמה קדושה אחת, או שתי בהמות קדושות ובהמת חולין אחת, הוא יכול להמיר אחד כנגד שניים ושניים כנגד אחד. כמו כן אפשר להמיר אחד מול רבים ורבים מול אחד. "רבי שמעון אומר אין ממירים אלא אחד באחד, שנאמר והיה הוא ותמורתו יהיה קדש, מה הוא מיוחד אף תמורתו מיוחדת". מהו עומק המחלוקת בין ת"ק לר"ש. הרי מדין הלא יחליפנו יכול להמיר הרבה בהרבה. אלא תנא קמא בא מצד שורש הדין דלא יחליפנו, ורבי שמעון בא מצד שורש הדין דלא ימיר. עומק דבריו הם שכאשר אדם בא להמיר את נקודת הראשית בראשית, זה אחד באחד דייקא, לא אחד בשניים ולא שניים באחד. אנו מפרשים כאן לפי שורש הדברים. ודאי שלהלכה ללא צל של ספק אין זה כך, אבל בשורש האיסור ישנם כאן שני שורשים.

## האם אפשר להמיר בולד בהמת קודשים

[יח] נמשיך לראות כסדר יסוד זה בעוד משנה. כתוב במשנה (י"ב א') "תמורה עושה תמורה ולא הולד עושה תמורה". ישנן סוגיות בפרקים ג' וד' דתמורה לגבי דיני וולדות קודשים, ואכ"מ. אבל לעניננו המשנה דנה בולד של בהמת קודשים, האם אפשר להמיר בה או לא. אפשר (ואסור) להמיר בבהמה שהוקדשה או בבכור שקדוש מאליו (ולא עבר מיד ישראל ליד כהן, כדלעיל לדעת ר' עקיבא), או במעשר שני שהעשירי הוא קדוש כמו שכתוב בסוף פרשת בחוקותי שגם שם יש איסור המרה, שבכל אלו נאמר הדין והיה הוא ותמורתו יהיה קדש. אבל מה הדין בולד של בהמה קודשים, ולד חטאת או ולד אשם. ת"ק סובר שלא מהני המרה. "רבי יהודה אומר הולד עושה תמורה. אמרו לו, הקדש עושה תמורה ואין

# בענין האיסור דלא ימיר

בנקודת הדעת. האדם מתיגע ואז הוא זוכה שנופלת במוחו השגה, בבחינת יגעת ומצאת, המציאה אינה בהכרח במקום היגיעה, והיגיעה אינה בהכרח במקום המציאה. ואם כן, מכיון שנקודת הראשית אינה מתגלה במהלכי הדעת, לכן כאשר הוא בא להמיר את נקודת הראשית גם בלי דעת אלא בשוגג, הקדושה חלה, ויתר על כן, הממיר גם לוקה. משא"כ בכל התורה כולה האיסורים אינם נוגעים בנקודת הראשית, ולכן שוגג חלוק ממזיד. לחדד את ההבנה, יש לחקור למה עשו כאן שוגג כמזיד ולא עשו מזיד כשוגג. הגדרת הדבר היא שכאשר הדבר מגיע לידי גילוי, אז הוא כבר בהבחנה של דעת. נקודת הגילוי שבו אמנם באה מנקודת שוגג, אבל המלקות באות על נקודת הגילוי, ולא על הנקודה הנעלמת. הממיר הרי רצה לעקור את נקודת ראשית הגילוי, ולהעביר אותה לבהמת החולין. אמנם לא אהנו מעשיו, אבל מ"מ הוא הצליח להעתיק את הקדושה, רק לא את נקודת הראשית שבקדושה, ועל כך הוא לוקה, על מה שחל.

## המרה במעשר

[כב] כבר הזכרנו שבפרשה כתוב דין איסור החלפה והמרה פעם שניה "וכל מעשר בקר וצאן כל אשר יעבור תחת השבט, העשירי יהיה קדש לה'" (בחוקותי כ"ז ל"ב). כפי שמעשרים את תבואת הארץ והכרם כך יש דין לעשר את הצאן והבקר, דהיינו, שהבהמה העשירית תהיה קדש. ועל זה נאמר "לא יבכר בין טוב לרע ולא ימירנו, ואם המר ימירנו והיה הוא ותמורתו יהיה קדש לא יגאל". א"כ בנוסף לפרשה ראשונה של המרה בכל הקורבנות והקדשים, חזרה התורה ופרטה דין זה במיוחד במעשר. רבי שמעון במשנה בתמורה (י"ג א') שואל "והרי מעשר בכלל היה ולמה יצא". ומשיב "לומר לך, מה מעשר קורבן יחיד, יצאו קורבנות ציבור, ומה מעשר קורבן מזבח, יצאו קורבנות בדק הבית". א"כ ישנן כאן שתי ילפותות לאפוקי קרבנות ציבור וקרבנות בדק הבית מהמרה. החילוק בין קדושת בדק הבית לקדושת מזבח היא שקדושת מזבח היא קדושת הגוף בעוד שקדושת בדק הבית היא קדושת דמים. כפי שנתבאר, ברור מאד למה בקדושת דמים אין המרה. הרי דין המרה הוא דוקא של נקודת הראשית שבדבר. דבר שיש בו רק קדושת דמים, אין בו נקודה של ראשית, אין לו קדושה בעצם. כל קדושת ראשית זו קדושת עצם מחמת היותו ראשית.

■ מסדרה "סוגיות בפרשה" – 036 בהר. בחוקותי

בכנסת ישראל בזה שהוא רוצה להמיר אותם, שלא הם יהיו הראשית חס ושלום כזאת לא תהיה, אלא הוא הראשית. ויש לו מלחמה שהוא רוצה לעקור את הכנסת ישראל לגמרי להפקיע אותה מקדושתה להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים, להפקיע אותם מקדושתם. אלו הם בדיוק האיסור של הלא יחליפנו ולא ימיר שנתבארו כאן. מצד הלא ימיר זה ראשית מול ראשית, ראשית של ישראל מול ראשית של עמלק. מצד הלא יחליפנו, שהוא רוצה להוציא את הבהמה הראשונה לחולין, זה להשמיד להרוג ולאבד, לבטל לגמרי. אבל בעומק מה שנעשה מהלא יחליפנו, והיה הוא ותמורתו קדש. זה התיקון של האחרית הימים שגם עמלק יהפך לקדושה.

## עשה שוגג כמזיד בתמורה

[כ] דין נוסף מדיני התמורה שניתן לבארו ע"פ היסוד הנ"ל, מובא במשנה סוף פרק שני (י"ז א') "רבי יוסי בר' יהודה אומר עשה שוגג כמזיד בתמורה ולא עשה שוגג כמזיד במוקדשין". בדין תמורה נאמר ששוגג שוה למזיד. בד"כ בכל התורה כולה שוגג חלוק ממזיד. מזיד צריך התראה, סופג מלקות. שוגג או שהוא פטור או שחייב חטאת. רוצח במזיד חייב מיתה, בשוגג גולה וכו'. אמנם בדיני מזיק, אדם מועד לעולם, בין שוגג בין מזיד (משנה ב"ק כ"ו א'). עכ"פ בסוגיא שלנו ישנו דין ששוגג כמזיד בתמורה. וישנם כמה גירסאות בגמרא. לפי גירסא אחת החילוק בין תמורה והקדשה הוא לענין מלקות, שאם הקדיש בעל מום, במזיד לוקה ובשוגג אינו לוקה, מה שאין כן בתמורה, אפילו השוגג לוקה. לפי גירסא שניה החילוק היא לענין חלות, שהקדש בטעות אינו חל, משא"כ תמורה בשוגג חלה. עי' כאן על הדף תוס' ד"ה גבי, והגהות הגר"א אות ב'. ועי' רמב"ם הלכות תרומה פ"א ה"ב ובראב"ד שם, ואכ"מ. עכ"פ צריך להבין מקור דין זה שבתמורה עשה שוגג כמזיד, בניגוד לדין בכל התורה כולה כמעט.

## החכמה מאין תמצא

[כא] והנה הפסוק אומר "והחכמה מאין תמצא" (איוב כ"ח י"ב). הראשית שהוא האין, ששם מקור החכמה "ראשית חכמה יראת ה'", כאשר היא מתגלה, אינה מתגלה במהלכי הדעת, אלא בבחינת יגעת ומצאת. החכמה היא בחינת מציאה. כמו שידוע, לאחר שהחכמה באה כמציאה, אזי צריך מהלכי בנין, שזאת בינה, והתוצאה נבנית בדעת. אבל ראשית הגילוי של החכמה – מאין תמצא, היא לא באה



זה החלק השלישי של גילוי יחודו יתברך שמו שמתגלה באברהם אבינו.

**אבל למעלה מכך**, אברהם אבינו מגלה את שני השלבים העליונים שהזכרו.

הוא מגלה את המדרגה שכל מה שנתגלה, כל מה שנברא מתבטל. שהעולם בטל. יצחק בטל וממילא הכל בטל.

**ויתר על כן**, המדרגה שהוזכרה באחרונה, עצם נפילתו של אברהם אבינו לכבשן האש. הגדרת הדבר הוא שכל טעם ה'בהבראם' נופל. אם אברהם נופל לכבשן האש, אז ה'בהבראם' נופל לכבשן האש. ואז הכל עומד ובטל, האש מכלה, לא רק את אברהם במובן של גוף, אלא היא מכלה את הטעמים העליונים, מראשית סיבת הדבר. למעלה מטעם כלל של מציאות שיש נבראים.

זוהי קומתו של אברהם אבינו. אברהם אבינו שהוא במדרגת 'באברהם' - 'בהבראם', הוא דבק בכל השלבים של ה'בהבראם' של הבריאה.

זה אברהם שהוא האב לכל העולם כולו, מתחילה, אב לארם, לאחר מכן אב לכל העולם כולו, אבל הוא אב בעיקר, למדרגתם של ישראל, הוא אב שהשריש את כל החמישה חלקים הללו.

**"מעשה אבות סימן לבנים"** כלומר, שמה שנשאר מה'מעשה אבות', נשאר רק ה'סימנים', זה הגדרת 'סימן לבנים', כמו דבר שנאבד, שמה שנשאר אצל הבעלים, נשאר אצלו ידיעת הסימנים, האבות, שנסתלקו, נשאר מה'מעשה אבות' מציאות הסימנים, שאלו הם החמישה חלקים הללו, שנשארו אצל הבנים, בני ישראל, שאצלם נשאר הסימנים של הדברים הללו, של אותם חמישה חלקים הללו של ה'בהבראם' שמתגלה אצל אברהם אבינו.

### סדר ההדרגה שבחמשת החלקים בעבודת האדם

**ולהבין ברור ועמוק**, מכח כך, כל זמן שהאדם עוסק רק במצוות, אז הוא עוסק רק בחלק התחתון. ברמ"ח של אברהם, בחלק התחתון דאברהם. בבחינת **אותיות**.

אבל כשהוא עולה יותר לנקודות, לכח המניע, כלומר, לתנועה של ה'עשה' של הרמ"ח מצוות, לא רק לרמ"ח איברים, אלא לתנועת ה'עשה' שבאיברים, שזה הנקודות המניעים.

אבל יתר על כן, עבודתו של האדם היא לחיות בטעמים.

זהו מה שאברהם אבינו נופל לכבשן האש, אברהם הוא בעצם ה'בהבראם', הוא הוא סיבת טעם הדבר, הוא דבק במדרגה של טעם הדבר, למה להיבראות, ואם עוקדים את אברהם אבינו גופא, אז בעצם עוקדים את ראשית תחילת הגילוי של הטעמים, מדוע שיהיה טעם כלל לברוא נבראים.

זה שלימות מדרגתו של אברהם אבינו. אברהם אבינו, הוא עצמו נופל לכבשן האש. לא רק ה'ברא' - הבן - ועוד פעם, כמו שהוזכר, אבר, מונח בו הלשון של ברא לשון בן, ובמקביל לכך בלשון "בהבראם" - מונח כאן הלשון של אב-בר, ברא, שניהם כלולים בבת אחת.

יש עקידה מכח מה שאברהם עוקד את יצחק. זה אב ובן, האב עוקד את בנו. "עקד אברהם אבינו את יצחק בנו". זה חלק אחד בעקידה.

**אבל יש את העומק העצום והנורא של המציאות שאומרים לאברהם "פול לכבשן האש".** "פול לכבשן האש", כלומר, שמי שנוגע בטעמים של כל הבריאה, שזה אברהם אבינו - הוא עצמו נופל לכבשן האש, כלומר. שא"כ, כל הטעמים מגיעים למקום של נעלמות מוחלטת.

### קומת אברהם אבינו - גילוי כל חמשת החלקים

זה האור הגמור שכביכול. לפני הטעמים לבריאת העולם, זה "אין עוד מלבדו".

**כל הקומה הזו כולה.** על זה אברהם אבינו נקרא "האדם הגדול בענקים". "האדם הגדול בענקים" עוד פעם, כמו שנתבאר, הוא נוגע בטעמי הבריאה. לא רק באותיות של הבריאה. שזה כח אותיותיה של תורה. לא רק מכח הנקודות שמניעים את הבריאה, אלא הוא נוגע בטעמים של סיבת הבריאה.

**ובזה יש את מה שהבריאה נבראה מתוך אותם טעמים,** ומצד כך, טעם הבריאה הוא, לגלות שמו, טעם הבריאה, להיטיב לבריותיו. שבוה דבק אברהם.

**יתר על כן**, תכלית הבריאה "ימים אשר לי בהם חפץ", גילוי ביטול הבחירה, וידיעתו יתברך שמו. "הוא עשה ועושה ויעשה לכל המעשים כולם". זה אברהם אבינו מגלה, כמו שהוזכר מהגמ' בנדרים, שבתחילה היה נקרא אברם שהוא בגימטריא רמ"ג, ולאחר מכן השליטו הקדוש ברוך הוא על עינים ואזנים וראש הגויה - שהאדם לא שולט, וא"כ, מכח מה הוא שולט - זה ביטול הבחירה, גילוי תנועת הבורא,





אם האדם עוסק כמובן, רק בטעמים, בלי ההלבשה, זה אור בלא כלי, אבל במכוון הנכון של הדבר, שזה רמ"ח אברים, שיש כלים, שאלו הם הרמ"ח מצוות עשה, שהם שורשי התנועות של הכלים, ועל גבי כך, ובתוך כך, [חלקו בתוכו, חלקו מבחוץ] נכנסים לסוגיות של טעמי אז האדם חי מעבר לכל המציאות.

זה נקרא "מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי אברהם יצחק ויעקב", דביקות באברהם שבדבר, זה הידבקות ברמ"ח אברים. הידבקות ברמ"ח של ה"עשה", אבל הידבקות בטעמים של סיבת הבריאה, זה מדרגתו של אברהם. "מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי אברהם", דייקא, בסוגיא דידן השתא.

ככל שהנפש מצטרפת יותר, והיא חיה בטעמי תורה, היא מצורפת ל"ישראל עלו במחשבה תחילה להיבראות". זה נקרא "בני עליה". "עלו במחשבה תחילה להיבראות". זה טעם סיבת הדבר. זה ההגדרה בדקדוק "ישראל עלו במחשבה תחילה להיבראות" כלומר, בהם נחקק טעמי סיבת הדבר, זה מדרגתם של ישראל.

וככל שהאדם מידבק באור הזה באיתגליא באופן בהיר יתר, באופן נהיר יתר. עליו נאמר "איזהו בן העולם הבא" שבו עתיד להתגלות טעמי תורה, עליו נאמר שהוא בבחינת "ראיתי בני עליה" "עלו במחשבה" רבי שמעון דריש טעמא דקרא'.

השלימות הזו, זה נקרא אבר שהוא עולה למעלה, הוא עולה למעלה, ועד איפה הוא עולה כמו שהוזכר בראשית, הוא עולה עד המקום העליון שהוא מדרגה של טעמים, זה תלמיד חכם ש'איקרי שבת', עליו נאמר "טועמיה חיים זכו".

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

לחיות בטעמים של כל דבר, זה העומק של העבודה, כבר הוזכר מה שמבואר רבות בדברי רבותינו, שהשכר שיהיה לעתיד לבוא, "למכסה עתיק יומין". דברים המכוסין שגילה עתיק יומין. ומאי נינהו, טעמי תורה. לעתיד לבוא, מה שעתיד להתגלות, זה טעמי תורה.

עומק הדבר שנגלה טעמי תורה, כי העולם הוא העלם, כשהוא נברא, הוא מעלים את מה שהוא מעלים. יש מה שקדם לעולם כמו שנתבאר, זה נקרא "טעמי תורה" - זה הגילוי דלעתיד לבוא.

כשנמצאים בתוך העולם, אז מתנועעים בתוכו, אבל כשדבקים במה שמעבר, זה נקרא הידבקות בטעמי תורה. זה הידבקות בסיבת הדבר - שהיא תכלית הדבר, לכן העולם הבא הוא גילוי של טעמי תורה, סיבת הדבר היא "סוף מעשה במחשבה תחילה" וא"כ סיבת הדבר, היא תכלית הדבר, לכן, טעמי תורה הם ה'ראשית' שלפני הבריאה, והם האחרית, שלאחר ימות עולם, זה נקרא גילוי דלעתיד לבוא.

ומצד כך, כאשר האדם עמל בדברי תורה, מחד, יש את העבודה של ה"הן הן גופי תורה". יש את עבודה של התנועות של תוך הדברי תורה, שזה הי"ג מידות שהתורה נדרשת בהם, שאלו הם כל שורשי התנועות של הדברי תורה.

אבל יש את הגילוי של הטעמים, וככל שהאדם זוכה לחיות יותר בטעמים, אז הוא חי בעולם היותר עליון, ב'מעין' דלעתיד לבוא.

### שלימות מדרגת "בני עליה"

זה "ראיתי בני עליה ומועטין הן ואם שנים הם אני ובני הם". זה אותו רבי שמעון 'דדריש טעמא דקרא', מה שהוא דריש טעמא דקרא, כלומר, הוא נמצא בטעמי סיבת הבריאה, ואם הוא נמצא בטעמי סיבת הבריאה, אז הוא נמצא מעבר לגדרי המציאות של הבריאה. "יכולני לפטור את כל העולם כולו ממידת הדין". שזה בבחינת "ראה שאין העולם מתקיים עמד ושיתף עמו מידת הרחמים". הוא נמצא ברחם, במקום שמשם הכל נוצר, בטעמי הדבר. זה מדרגתו של רבי שמעון שדריש טעמא דקרא.

האור הזה של הטעמים, כשהם נעשים באופן של טעם בבחינה של גדריה ומהותה. אז זה מדבק את האדם ל'מעבר'. למה שנמצא כאן.



וטחנן זו בזו ויצא מהן אש, והביא שתי בהמות והרכיב זו בזו ויצא מהן פרד.

ופשוט ששורש שני אבנים אלו הוא במה שכתוב (כי תשא, לד, א) ויאמר ה' אל משה "פסל לך" שני לחת אבנים. ודו"ק. והבן, שכשם שהרכיב ב' בהמות ויצא "פרד", נפרדות, כן "שני אבנים", בחינת נפרדות. (ועיין מהר"ל, באר הגולה, באר השני, פרק י'). וזהו ע"י אדה"ר, מקביל למשה "פסל לך".

אולם בעלו במחשבה (וכן היה בלוחות ראשונים, כמ"ש (שמות, לא, יח) לחת אבן) בשורשו הוא אחד, אולם אף שם היה שורש ל"שנים", וכמ"ש "שני" דברים עלו במחשבה. והשורש הדק לשנים, שנחלק לכח ופועל. וכמ"ש המהר"ל (דרך חיים, אבות, פ"ה, מ"ו) וז"ל, כי האור, האדם הוא מוציא אותם ל"פועל", אחר שהיה האור "בכח" בלבד, דהיינו באבן שיצא ממנו האור.

והנה נצרך אדה"ר להוציא אור מפני שחשך עולם בעדו בחטא, וכמ"ש חז"ל (עיין מדרש תהלים (צב) זימן לו שתי אבנים, אחת של אופל ואחת של צלמות. ופסחים שם, וירושלמי ברכות (פ"ח, ה"ח), ועוד). מתולדת חטא הנחש, לשה"ר, שתולדתו צרעת, כנודע. והוא השורש למ"ש (נגעים, פי"ב, משנה ב-ג) אין הבית מיטמא בנגעים עד שיהא בו אבנים ועצים ועפר. וכמה אבנים יהיו בו, וכו', ר"ע אומר, עד שיראה כשני גריסין על שתי אבנים, לא על אבן אחת, עיי"ש.

ובעומק יותר, שני אבנים הוא שורש בונה עולמות ומחריבו, "שבירה". וכמ"ש באלשיך (מקץ, פרק מב) וז"ל, ואינו דומה בנין של אבנים לבד (עיין ספר הכריתות (בתי מדות, בית ג') וז"ל, ואבן על גבי אבן לאו בנין הוא, דהכי לא קאים, כדאיתא בירושלמי גבי לבינה ע"ג אריח, וכ"ש מאריח ע"ג אריח ולבינה ע"ג לבינה) שנפילת האחד מקרבת נפילת השניה שאין לה במה לסמוך, לגדר אבנים רבות, כי אף שרועה התרועעה, בנפול אחת מהנה לא יתעתדו לגלים הנותרים, עכ"ל.

והוא חלקו של עשו, וכנגדו יעקב. ועליו אמרו (ב"ר, פח, יא) ויקח מאבני המקום - רבנן אמרו, מיעוט אבנים שנים, אברהם יצא ממנו פסולת (ישמעאל וכל בני קטורה), יצחק יצא ממנו פסולת (עשו וכל אלופיו), אני אם מתאחדות ב' אבנים זו לזו יודע אני שאין יוצא ממני פסולת. ובא לתקן שורש "השבירה" של אבנים, כנ"ל. אולם לא נתקן בשלמות, כי נפרדו זרעו לשנים, ב' עצים, עץ דייקא כמ"ש לעיל (עירובין, נד, ע"א, בשם רש"ר הירש, בבחינת ארון עץ) עץ יוסף ועץ יהודה, כמו שהרחיב לבאר בנחלת יעקב (ויצא, כה, יא), עיי"ש. והוא בחינת ב' אבני ריחים שטוחנות, ודו"ק.

ואמרו (סוטה, לו, ע"א) שתי אבנים טובות היו לו לכה"ג על כתפיו, אחת מכאן ואחת מכאן, ושמות י"ב שבטים כתוב עליהם, וכו'.

**עירובין, נד, ע"א** - מאי דכתיב (שמות, לא, יח) לוחות אבן - אם אדם משים עצמו את "לחיו" (לשון לוח) כאבן זו שאינה נמחית, תלמודו מתקיים בידו, ואם לאו אין תלמודו מתקיים בידו. ובשמ"ר (כי תשא, מא, ו) הוסיפו ואמרו, ולמה של אבן, שרובן של עונשין שבתורה בסקילה, לכך נאמר לחת אבן. ד"א, לוחות אבן - בזכות יעקב שנקרא אבן, שנאמר (בראשית, מט, כד) משם רעה אבן ישראל. ובזוה"ק (תיקונים, קמה, ע"א) לחת אבן - דא אבן השתיה שממנה הושתת העולם. ועיין תנחומא על אתר, שבזכות ביהמ"ק שנאמר (ישעיה, כח, טז) הנני יסד בציון אבן.

והנה הגדירו חז"ל "כאבן זו שאינה נמחית". ואבן זו עליה אמרו (פסיקתא זוטרתא על אתר) מכסא כבוד מחתכו, והם ספיר. ואמרו (כתר יונתן, וזאת הברכה, לד, יב) ומשקלם ארבעים סאה (כנגד מ' יום שהיה משה בהר). ומצד כך מובן היטב מדוע אינה נמחית, וכלשון הראשונים (חזקוני, בעלי התוס', ועוד) שאינה נרקבת.

אולם עיין בכתב והקבלה (עקב, ט, ט) וז"ל, לכן נ"ל שאין שם אבן בענין זה על חומר הלוחות וגשמיותם (כמ"ש באלשיך), אבל עניינו כלשון משם רעה אבן ישראל (כלשון המדרש הנ"ל), שאמרו בו בעלי הלשון שהוראתו היסודי העיקרי של פרטיו, כי מהות האבן הוא קיבוץ חלקי חול שהתאחדו בו להיות עצם אחד, ככה יסוד כל דבר שפרטיו כלולים ומתעצמים בו להתאחד עמו נקרא אבן (ולפ"ז בטבעו הוא יותר קרוב להימחות, כי הוא מורכב מחלקים). ולהיות שעשרת הדברים הם היסוד העיקרי לכל התרי"ג מצות, כי כולם נקבצים ומתאחדים בהם (וכו'), לכן קראם לוחות אבן, כלומר לוחות שעליהם יסוד כל המצות וכו'. והנה כבר למדונו רבותינו (סנהדרין, לד, ע"א) מקרא אחד יוצא לכמה טעמים, ככתוב את דבר אלקים שתיים זו שמענו (והוא השורש לנימוח, ודו"ק), ואמרו (שבת, פח, ע"ב) כל דבור ודבור שיצא מפי הגבורה נחלק לשבעים לשונות, ככתוב וכפטיש יפוצץ סלע, וכו', עיי"ש בהרחבה ד' סוגי אבנים.

ועיין רש"ר הירש על אתר, וז"ל, הארון שנועד לקלוט את הלוחות היה עשו מ"עץ", ואילו לוחות התורה היו עשויים "אבן". זאת התורה הנתונה לנו לא יחול בה שינוי לעולם, ואילו אנחנו מקבלי התורה ומקיימיה נתעלה בה ועל ידה בתהליך של השתלמות נצחית, עכ"ל. ועיין תורה תמימה (קהלת, פ"י הערה כח) מעין כך, אולם שונה. ועיין מהר"ל (ערכין, טו, ע"ב) ולא נכתבה על זהב וכסף רק על אבן, מפני שהשכל דומה לאבן שאין לו שינוי כלל, אבל הוא דבר מקוים, עיי"ש.

והבן לפ"ז, שעבודת האדם לעלות ממדרגתו, מדרגת "עץ", למדרגת "אבן". ויתר על כן, לעלות לאבן בבחינת "אחת דבר אלקים", שאינו נימוח. כי היו ב' לוחות, לוח לשון לח, דבר נימוח וצריך לעלות ללוח אחד, ולדיברה אחת. וכמ"ש בספר הגימטריאות (תצוה, י) תומים, בגימט' "לוחות אבן", שהיו תמים ושיוין, וזהו שורש אחדותם.

**פסחים, נד, ע"א** - דתניא, ר' יוסי אומר, שני דברים עלו במחשבה ליבראות בע"ש ולא נבראו עד מוצאי שבת, ובמוצאי שבת נתן הקב"ה דיעה באדה"ר מעין דוגמא של מעלה והביא שני אבנים

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



## בהר - בחקותי | ח-ש

את הצד הנכון, חפש, חש-פ. וכן חורש, חש-ור, חושב מחשבות רשע להשחית. שחת, שח-ת. וזהו אחשורש, אורש-חש. וזהו נחוש בדעתו. ואזי הוא משגיח, שח-מגי, לראות ולמצוא כיצד יוציא מחשבתו לפועל. וכאשר מוצא, זהו בחינת חשף, חש-ף, נגלה לו הדבר.

ובתיקון בביהמ"ק השתמשו בעור תחש, ת-חש. ובבגדי כהונה, חשן המשפט, חשן, חש-ן, תיקון נחש, כנודע. ובכלים, שלחן, שח-לן. ושם השראת השכינה, בבחינת נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים, בחינת ענוה ושפלות, שהוא בחינת שח, התכופף. המשפילי לראות בשמים ובארץ. וכאשר נגלה אור זה בכל העולם, אזי נגלה שכל הנבראים פועלים בשליחות בוראם. שלח, שח-ל. ושלמות הארה זו בימות משיח, שח-מי. שאזי מתבטלת הבחירה ואזי ניכר שאין פעולה עצמית - בחירה, אלא הכל שלוחים של מקום.

**שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה:** אחשורוש, ארתחשסתא, אשחור, אחשדרפנים, שוחמי, חבוש, חבש, חדש, חורש, חושב, חושי, חושים, חושך, חושם, חטוש, חיט, חלמיש, חמישי, חמש, חמישית, חפש, חריש, חרש, חרמש, חש, חשב, חשביהו, חשך, חשכה, חשם, חשמל, חשמנים, חשן, חשף, חשק, חשש, כחש, לחש, מחשך, מחשף, ממשח, מרחשת, משביח, משגיח, משח, משחק, משטוח, משיח, משלוח, מתושלח, נחוש, נחש, נחשון, נחשת, פשחור, רחש, שוח, שוחה, שוחט, שותלח, שחד, שחוק, שחור, שחחו, שחי, שחין, שחף, שחל, שחץ, שחק, שחר, שחת, שטח, שיח, שיחה, שיחור, שכח, שלח, שלחן, שליח, שמח, שמחה, שפחה, שרח, תחש, משפחה, חשוק, יחש. ■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על

**ויסף חמישתו.** חמש, חש-מ. מחד שח, לשון שיחה. ומאיך חש, לשון שתיקה, כמ"ש בחגיגה (יג, ב) עתים חשות עתים ממללות. וכמ"ש במחברת מנחם, החשתי מעולם (ישעיהו, מב, יד), הלא אני מחשה ומעולם (שם, נז, יא), גם אני ידעתי החשו (מלכים ב, ב, ג), עת לחשות (קהלת, ג, ז), ענין שתק הם. וזהו במדרגת מדבר, וכאשר הדיבור, ממוצע בין שתיקה לדיבור נקרא לחש, ל-חש. כי דיבור בלחש הוא גם דיבור וגם שתיקה, ודו"ק. וכאשר אינו יכול לדבר, נקרא חרש (שאינו מדבר ואינו שומע), חש-ר. וזהו בחינת שחק, שח-ק. כי כאשר שוחק אינו יכול לדבר, בבחינת אזי ימלא שחוק פינו. פיו מלא שחוק ואינו יכול לדבר.

וכאשר משתלשל הדיבור לעשיה, נעשה חש, לשון מהירות, וכמ"ש שם מן המקראות, חושה לעזרתי (שם, לח, כג), חשתי ולא התמהמתי (שם, קיט, ס), ועוד. וזה פעולת מעשה חיובית. אולם היפוכו שלילת הפעולה, חבש, חש-ב, שעי"ז מנוע מן הפעולה. ובמדרגת זמן נקרא לילה - חשך, חש-ך, שיום הוא זמן פעולה, ולילה זמן העדרה. וכן מלשון מנע, חשך.

ושורש הפעולה המהירה, בחשק, חש-ק. שככל שחושק יותר כן פועל מהר יותר. ופעמים שהחשק פגום, כגון שמקבל שחד, שח-ד, ועי"ז פועל בזריזות. וזהו בחינת שמחה, שח-מה. שע"י השמחה פועל במהרה, היפך העצב שפועל בעצלתיים. ועי"ז מתרחב לבו, ואף גופו, וזהו בחינת שטח, שח-ט, כי מהות שטח הרחבת הדבר.

ושורש החש המחשבה, חשב, חש-ב. וכאשר זה מחשבה דקלקול, זהו בחינת נחש, נ-חש, דעת דקלקול. ואזי נעשה פגם המחשבה. כגון שכחה, שכח, שח-כ. וכן חשש, כמ"ש (ישעיהו, לג, יא) תהרו חשש. כי החושש מהרהר במחשבתו ומחפש

ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה



ופירש הרד"ק, כשירצה כל האיים ישאם ויטלם ויהפכם כמו הדבר הדק. והוא דעת המתהפכת.

ועוד. כתיב (משלי, כג, לב) אחריתו כנחש ישך, ר"ת איך. ושורשו עץ הדעת, פיתויו של נחש.

ועוד. אמרו דעת גנוז בכתפיה (דעת דאריך מקובץ בין תרין כתפין. וענפיו מתפשטין בקצוות. ומשם נעשה דעת לז"א. עיין שער הגלגולים (הקדמה לא-לח). וארבע מאות כסף (דף מג). ומשנת חסידים (מסכת הגדלות דז"א, פרק א'). וכן דעת דנוק' בין כתפיה. עיין משנת חסידים (מסכת תיקון תפילין, פרק י'). ועיין עוד יפה שעה (עץ חיים, שער א"א, פי"א, אות ג', ושער לידת המוחין, פרק ב', אות א'). ושער הכוונות, דרושי ק"ש, אות כד). ומזכיר שלום (אות א', צ"ו). ושמן ששון (עץ חיים, שער כט, פ"ו, אות ג'). בחינת בין כתפיו שכן, ביהמ"ק, שגדולה דעה שניתנה בין שני אותיות, וכן ביהמ"ק. וכתוב (יחזקאל, יב, יב) אל כתף ישאו, ר"ת איך.

**חסד** כתיב (שופטים, טז, טו) ותאמר איך תאמר אהבתיך. חסד פנימיותו אהבה.

ועוד. כתיב (ירמיה, ג, יט) ואנכי אמרתי איך אשיתך בבנים - ואתן, חסד נתינה. וכן כתיב (דברים, טז, יז) איש כמתנת ידו, ר"ת איך.

יד ימין. וכתוב (ירמיה, לו, יז) איך כתבת.

ועוד. כתיב (תהלים, קיט, קנט) אהבתי ה' כחסדך, ר"ת איך. וכן כתיב (שם, קטז, א) אהבתי כי ישמע, ר"ת איך.

ועוד. כתיב (שמות, טו, יז) אדני כוננו ידיך, ר"ת איך.

ועוד. כתיב (שמואל, א, כב, כא) את כהני ה', ר"ת איך. כהנים, איש חסידך.

**גבורה** שם אלקים. כתיב (בראשית, לט, ט) ואיך אעשה הרעה הזאת לאלקים. ובכל מקום איך כתב התרגום אכדין. איך-דן. גבורה, אלקים. וכן כתיב (תהלים, קכח, א) אשרי כל ירא, ר"ת איך.

**כתר** כתר, כ-תר, בחינת כף, אות כ' עשרים. עשרים גימ' כתר כנודע, שסוד כף המדמה בכתר. וכתוב (ירמיה, יב, ה) ואיך תתחרה את הסוסים. תתחרה, דימוי אחד לזולתו.

ועוד. כתיב (עובדיה, א, ה) איך נדמיתה. ועוד כתיב (שמות, ל, לח) אשר יעשה כמוה. מדמה, כנ"ל. וכן כתיב (דברים, ג, כד) אשר יעשה כמעשיך, ר"ת איך. וכן כתיב (שמואל, ב, יט, לט) אתי יעבר כמהם, ר"ת איך.

ועוד. כתר, רצון, חפץ. וכתוב (שמואל, ב, טו, כו) לא חפצתי בך, ס"ת איך.

ועוד. כתיב (ויקרא, כז, ב) איש כי יפליא, ר"ת איך, פלא עליון, כתר.

ועוד. כתיב (דברים, ט, ט) אשר כרת ה', ר"ת איך. כרת, אותיות כתר, כנודע.

**חכמה** כתיב (קהלת, ב, טז) ואיך ימות החכם עם הכסיל.

ועוד. כתיב (שמות, טז, ז) את כבוד ה', ר"ת איך. כבוד חכמים ינחלו.

**בינה** בינה - לב. וכתוב (מלכים, ב, ה, כו) לא לבי הלך, ס"ת איך.

ועוד. כתיב (במדבר, ל, ג) איש כי ידור, ר"ת איך. נדר בבינה.

**דעת** כתיב (שמואל, ב, א, ה) ויאמר דוד אל הנער המגיד לו איך ידעת כי מת שאול ויהונתן בנו. וכן כתיב (תהלים, קט, טו) אנוש כחציר ימיו, ר"ת איך.

ועוד. כתיב (ירמיה, ב, כא) ואיך נהפכת לי סורי הגפן נכריה. דעת המתהפכת.

ועוד. מלך ראשון שנשבר ונאמר בו מיתה, הוא מלך הדעת. וכתוב (במדבר, יט, יד) אדם כי ימות, ר"ת איך.

ועוד. כתיב (ישעיה, מ, טו) איים כדק יטול ר"ת איך.



ועוד. כתיב (שמואל, ב, א, יב) ויאמר אליו דוד, איך לא יראת לשלח ידך לשחת את משיח ה'. וכן כתיב (מלכים, ב, יז, כח) איך ייראו את ה'.

ועוד. כתיב (שם, יט, כה, כז) איך נפלו גיבורים. ועוד כתיב (ירמיה, מח, יד) איך תאמרו גבורים.

ועוד. כתיב (ישעיה, א, יח) אם יאדימו כתולע, ר"ת איך. ועוד כתיב (ירמיה, ב, יט) ולא פחדתי אליך, ס"ת איך.

ועוד. כתיב (ירמיה, טז, ז) ישקו אותם כוס, ר"ת איך. כוס גימ' אלקים כנודע.

**תפארת** כתיב (שמות, ל, לג) אשר ירקח כמוהו ר"ת איך. ירקח, תערובת, בחינת ז"א שכולם רקוחים בו.

ועוד. תפארת אותיות תת-רפא. יעקב תיקן תפלת ערבית שהיא רשות, וכן נתנה רשות לרופא לרפאות. וכתיב (מלכים, ב, כ, ח) אות כי ירפא, ר"ת איך.

**נצח** כתיב (שמואל, א, טז, ב) ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאול והרגני. כרעא דימינא עקר ברישא, נצח.

ועוד. כתיב (מלכים, ב, י, ד) ואיך נעמד אנחנו. ועוד כתיב (ירמיה, יב, ה) כי את רגלים רצתה וילאוך, ואיך תתחרה את הסוסים.

**הוד** כליות יועצות, נו"ה. וכתיב (מלכים, א, יב, ו) איך אתם נועצים.

ועוד. כתיב (תהלים, כב, כח) אודה ה' כצדקו, ר"ת איך. וכן (שם, צו, יב) אז ירננו כל, ר"ת איך.

**יסוד** כתיב (יהושע, ט, ז) ואיך אכרת לך ברית. ועוד כתיב (בראשית, לז, לא) את כתנת יוסף, ר"ת איך. וכן יוסף את כותנתו, ר"ת איך.

ועוד. כתיב (תהלים, נ, ב) מציון מכלל יופי. ציון יסוד. וכתיב (יחזקאל, כז, ג) אני כלילת יפי, ר"ת איך.

וכן זרעו של יוסף - יסוד, אפרים. וכתיב (יהושע, ט, יא)

אפרים כעוף יתעופף. וכן כתיב (בראשית, מח, כ) ישימך אלקים כאפרים, ר"ת איך.

**מלכות** כתיב (ישעיה, יד, ד) איך שבת נגש שבתה מדהבה. בחינת שבת מלכתא.

ועוד. כתיב (דברים, כו, יג) לא עברתי ממצותיך, ס"ת איך. מצוות במלכות. וכן כתיב (תהלים, קיט, פז) ולא עזבתי פקודיך, ס"ת איך.

ועוד. כתיב (יהושע, ב, יט) יצא מדלתי ביתי, ס"ת איך. פתח, דלת, מלכות.

ועוד. כתיב (שמואל, א, כו, יט) נא אדוני המלך, ס"ת איך. וכן (שם, ב, יט, כ) יצא אדוני המלך. וכן (שם, שם, שם, לא) בא אדוני המלך. וכן (מלכים, א, א, כ) כסא אדוני המלך. וכן (שם, שם, שם, כג) ויבא לפני המלך. וכן (אסתר, ז, ח) יצא מפי המלך (שם, ח, א) בא לפני המלך.

ועוד. כתיב (תהלים, קיט, קמא) לא שכחתי צדקתך. צדק במלכות.

**נפש** כח עשיה - כתיב (ירמיה, ט, ו) כי איך אעשה.

**רוח** כתיב (ישעיה, מ, טו) איים כדק יטול, ר"ת איך. ופירש המלבי"ם (שם) כאבק דק פורח (ברוח) בלתי נחשב לכלום.

וכן כתיב (שם, לא) יעלו אבר כנשרים ר"ת איך. נשר עולה ברוח למקום הגבוה, אם תגביה כנשר.

**נשמה** כתיב (דניאל, ה, כג) ולאלהא די נשמתך - בידה, ס"ת איך.

**חיה** כתיב (יחזקאל, לג, י) ואיך נחיה.

ועוד. כתיב (במדבר, יא, ו) יבשה אין כל, ר"ת איך. נחסר חיות.

**יחידה** כתיב (קהלת, ד, יא) ולאחד איך יחם.

■ המשך בע"ה בשבוע הבא נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון



## חיי הביטחון הם חיים של מעין עולם הבא בעולם הזה

המתבונן ימצא לא מעט לשונות בחז"ל, שכאשר הם באו להגדיר מושג של ביטחון הם השתמשו בביטויים ביחס לעולם הבא. לדוגמא: 'כל השונה הלכות מ־ בטח לו שהוא בן העולם הבא'. המתבונן שיעמיק חקר במאמרים מעין אלו, ישכיל ויבין כי עומק הגדרת חז"ל - 'מובטח לו שהוא בן העולם הבא', זוהי הוראה שמדרגת העולם הבא ומדרגת הביטחון שורשם אחד.

על פי דברינו מובן כי הסיבה לכך שחז"ל קשרו את הביטחון לעולם שלעתיד לבוא, לעולם הבא, זה מחמת שמדרגת עוצם הביטחון מקשרת את נפש האדם לחיות את העתיד כבר כאן בהווה, את העולם הבא בעולם הזה.

הרמב"ן ייסד יסוד: האמונה היא בחינה של בכוח, והביטחון הוא בחינה של בפועל. כלומר, הביטחון הוא הוצאה של האמונה מהבכוח אל הפועל.

ובמקביל לזה, במדרגת עולם הזה עיקר העבודה היא אמונה, לעומת זאת בעולם הבא אנו מתעלים ממדרגת האמונה למדרגת הביטחון בתוקפה.

נבאר, משה רבינו ע"ה שלח את יהושע להילחם בע־מלך, ושם נאמר - 'ויהי ידיו אמונה עד בא השמש'. אולם בסיומו של אותו היום זרעו של עמלק לא נכרת כליל, כפי שנאמר 'ויחלש יהושע את עמלק ואת עמו לפי חרב', הוא רק החליש את עמלק אך לא כרת אותו לגמרי. ואכן ישראל נצטוו על הכרתת זרע עמלק - 'והיה בהניח ה' אלקיך לך מכל איביך מסביב וגו' תמחה את זכר עמלק מתחת השמים לא תשכח', אך הכרתת אומת עמלק זוהי המלחמה החיצונית בהם. אולם בפנימיות, עניינו של עמלק - שהוא כוח הספק (עמלק בגימטריא ספק). אם כן, מהות המלחמה הפנימית בו, היא ביטול כוח הספק שמערער את כוח האמונה. על פי זה מובן, כי עיקרה של העבודה בששת אלפי שנות קיום עולם הזה, היא העמדה וחי־זוק תוקפה של כוח האמונה. כאשר האמונה תאיר בעולם בשלמות ויגמרו כל הספקות, ממילא זרעו של

עמלק יתכלה לגמרי, יוכרת כליל. אז נתעלה למדרגת עולם הבא, וכוח הביטחון הגמור יזרח ויהיה עיקר מדרגת הנבראים.

ביחס לנידון שעוצם הביטחון נותן באדם כוח לחוש את העתיד כבר בהווה, לחוש את המצב של בכוח, כאילו הוא כבר מצוי כעת בפועל. עיקר מקומו של כוח זה הוא במדרגת העולם הבא, שהרי שם הכל קיים בפועל.

על שבת קודש שהיא בחינה של 'מעין' העולם הבא, עליה נאמר שאדם צריך לחוש 'כאילו' כל מלאכתו עשויה. בגלל ששבת היא רק 'מעין' עולם הבא, לכן מדרגת ההכרה התפיסתית שהאדם יכול להעפיל אליה עם נפשו היא רק 'כאילו' כל מלאכתך עשויה. אולם, בעולם הבא עצמו, שם זו מציאות גמורה שכל מלאכתו עשויה.

אדם שחי ברצוא ושוב במדרגה העליונה של עוצם הביטחון שעל כל צורך או חסר שמתעורר אצלו, הוא מעורר כנגדו ביטחון עליון עד שהוא מגיע למנוחת נפש מחמת הרגש שהחסר כבר הושלם לו, הדבר כבר נמצא תחת ידו. זהו אדם שחי בבחינה של מעין עולם הבא.

## מעין מנוחה ביחס למנוחה גמורה ושלימה

לכאורה שבת הוא יום מנוחה, אך לא ניתן להג־דיר זאת כמנוחה שלימה, שהרי במוצאי שבת שוב המלאכה והפעולה חוזרות. כלומר, המנוחה בשבת היא אינה מנוחה שלימה אלא מנוחה חלקית, מעין מנוחה - יחסית לפעולה. לעומת זאת, בעולם הבא אין שם יותר מושג של מלאכה, אלא זהו יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים. אם כן, המנוחה מפעו־לה ומלאכה בעולם הבא היא מנוחה שלימה, גמורה ומוחלטת. בעל 'חובות הלבבות' הגדיר את הביטחון כמנוחת נפש הבוטח. אם כן, בהקבלה ליחסיות של המנוחה ממלאכות בין יום השבת לבין עולם הבא, כך גם במנוחת הנפש השופעת מעוצם מדרגת הביטחון העליונה: אם מדרגת הביטחון היא שהחסר עדיין לא



הושלם אך הוא ודאי יושלם בעתיד הקרוב, הנפש מקבלת מעין מנוחה. ברם אם מדרגת הביטחון היא המדרגה העליונה שרואה את החסר כאילו כבר הושלם בהווה, הנפש מקבלת מנוחה שלמה וגמורה.

### הביטחון הגמור מכוח גילוי עצם הנפש שנקרא 'הויה'

בפרק הראשון בארנו כי גם מדרגת הביטחון היסודי דית מעניקה לבוטח מנוחת נפש. ברם ישנו הבדל תפיסתי במהות המנוחה השורה ונחה על הנפש בכל אחד ממהלכי הביטחון.

במדרגת הביטחון היסודית האדם פועל עם הכרה שרק אם הדבר עליו הוא בוטח יהיה לטובתו הוא יתקיים. כלומר, לא ברור ונהיר לו לאדם אם רצונו נובע מחסר אמיתי או שמא הדבר אינו חסר לו, וכלל לא ראוי לו לרצות בו. כאן הביטחון היסודי משרה מנוחת נפש על האדם על ידי ההכרה וההסכמה שאם הדבר לא יושלם זה מחמת שבאמת הדבר לא חסר לו, אלא הוא שלם גם בלעדיו. וכמו שהזכרנו, שמחמת ביטחון זה הבוטח יוצא מעולם של מלחמות, התמודדות והשתדלויות יתר. וגם אם הוא רואה אחרים המתמודדים על אותו הדבר או כביכול עלולים למנוע ולעכב בעדו מלהשיגו. אין הבוטח רואה בהם כהתנגדות, אין הוא נלחם בהם, שלוותו אינה מופרת בגינם כי לבו בטוח שאין שום פגע רע מיד המקרה, ואין מעצור ביד ה' מלהושיעו ולהכין מסבבים שיחליפו כל המסובבים, ושום נברא לא יכול לגרוע כמלא נימה מהשפע הקצוב לו מאדון עולם.

במדרגת הביטחון העליונה האדם פועל עם הכרה חושית במעמקי נפשו שהדבר אליו הוא נכסף נוגע לחלק מחלקי עצמיות נפשו. נוסף על כך, שורה על הבוטח רוח קודש, ומתלווה עמו רוח עוז מבשרו כי אמנם יעזרהו השי"ת. לפיכך שורה על נפשו מנוחת נפש שודאי הדבר עליו הוא בוטח יושלם לו בקרוב.

יתר על כן, כאשר הבוטח מתעלה למדרגת הביטחון העצומה והנפלאה להרגיש בחוש שכביכול העתיד כבר כאן בהווה, והחסר הושלם לו. זוהי מהות של

מנוחת נפש גמורה המלווה בהרגשת עונג חושי של מעבר מחסר – לשלימות. מדרגת ביטחון זו שבה העבר ההווה והעתיד מתחברים, היה הווה ויהיה מתאחדים, זוהי נגיעה ואחיזה בנקודה הפנימית ביותר בנפש האדם שנקראת 'הויה'. כאשר האדם חותר ומגיע עד לעצם המציאות של עצמו שנקרא 'הויה', שם הוא אוזן ואליה הוא מתחבר, שם הוא מגלה את עומק הביטחון הגמור ואת מנוחת הנפש השלימה.

### שאלות ותשובות:

**א. שאלה:** הרב ציין את הגדרת החזון איש – שפ"עמים רוח קדושה מלווה את הבוטח שודאי הדבר עליו הוא בוטח יתקיים. האם כוונתו שרק בצרכים רוחניים יתכן שתתגלה רוח קדושה שכזו או שמא גם לצרכים גשמיים זה יתכן?

תשובה: גם על צרכים גשמיים הנצרכים לו לאדם לקיום חלקי עצמיות נפשו, שייך שתופיע אותה הרגשה החשה ברוח הקדושה שוודאי תתקבל השלמה לחסר. הרי ודאי שמאמר חז"ל 'מאן דיהיב חיי יהיב מזוני' שייך גם לתחום הצרכים הגשמיים של קיום חיות הנפש הבסיסית.

**ב. שאלה:** אדם הסתפק בדבר רצון מסוים האם מקורו בצורך של חלק מעצמיות נפשו, או שמא זה נבע מחשיקה לתוספת חיות, או תשוקה לתענוג מצד החיצוניות הדקה של הנפש. לבסוף רצונו התמלא – האם ניתן לומר שהסוף (שאכן רצונו התמלא) מגלה על ההתחלה, דהיינו שמקורו של הרצון היה כצורך מצורכי פנים הנפש?

תשובה: אדם שאין לו את הרגש רוח הקדושה עליה דבר החזון איש, שנוטעת בו את הביטחון הגמור, אין שום הכרח שהסוף יגלה על התחלת הדבר. עצם כך שאדם קיבל את אשר איווה לא אומר בכלל שזה נבע מחמת הביטחון שבטח שודאי הדבר יבוא. יכולות להיות סיבות רבות אחרות שמחמתן הוא קיבל את מה שקיבל. ■ המשך בע"ה שבוע הבא מסדרת דע את ביטחונך.



5653 שיעורים במערכת

הרב איתמר שוורץ

ישראל 073.295.1245 ■ ארה"ב 718.521.5231

### שיעורים שבועי

**אנציקלופדיה עבודת ה' פנימית**

ירושלים - יום ג' 20:30 בדיוק

ישיבה ראשית חכמה

רח' בן ציון אטון 8 הר חוצבים

לפרטים 052.765.1571

**אנציקלופדיה מחשבה**

חולון יום ד' 20:30

משפ' אליאס רח' קדמן 4

לפרטים 050.418.0306

### נא לשמור על קדושת הגליון

להצטרפות לרשימת העלון | לכל ענייני העלון | לקחת חסות עבור עלון [info@bilvavi.net](mailto:info@bilvavi.net)

רכישת ספרי הרב: ספרי אברמוביץ משלוח ברחבי העולם 03.578.2270 | [books2270@gmail.com](mailto: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](mailto: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]