

שיעור ה:

גדרי איסור חנופה וגניבת דעת

א. גניבת דעת כגניבת ממון

לשון הרמב"ם (דעות ב,ו):

"אסור לאדם להנהיג עצמו בדברי חלקות ופיתוי, ולא יהיה אחד בפה ואחד בלב, אלא תוכו כברו והענין שבלב הוא הדבר שבפה. ואסור לגנוב דעת הבריות ואפילו דעת הנכרי. כיצד לא ימכור לנכרי בשר נבילה במקום בשר שחוטא, ולא מנעל של מתה במקום מנעל של שחוטא וכו'. יש כאן שני דינים, שלא ידבר בדרך פיתוי אחד בפה ואחד בלב, ושלא יגנוב דעת במעשיו. ויש לבאר מדוע הרמב"ם מצרף אותם כדין אחד. לכאורה האחד מאיסור שקר, והשני אסור מצד הנזק לחבירו.

והנה כלל חיובי המידות הם שלמות האדם, שיהיה דומה לקונו, כעיקר בריאתו בצלם אלקים, ויתנהג בדומה להנהגתו ית' בעולם.

אלא שבאיסור דברי חלקות ופיתוי, הרי מלבד מידת האמת, להיות "דובר אמת בלבבו" (תהלים טו, א, ב"ב פח.), הוא גם כן דין ביחס לחבירו. היראים (סי' קכד) כתב שהגונב דעת במידי דממון, עובר באיסור דאורייתא משום "לא תגנובו". ואיסור זה הוא אפילו בגוי.

וגדר האיסור, שיש לכל אדם זכות במשא ומתן שמה שקבעו עמו יהיה אמת. אם קבענו שתמכור שחוטא אל תמכור לי נבילה, זה דבר שאני זכאי לו. וכמו כן האיסור לנהוג כלפי חבירו בדברי חלקות ופיתוי, הוא חיוב כלפי חבירו להתנהג עמו כפי מה שבלבו. וזה מלבד האיסור העצמי בשקר, ככתוב "מדבר שקר תרחק" (שמות כג, ז), ונאמר "דובר שקרים לא יכון לנגד עיני" (תהלים קא, ז).

מבואר כאן שכאשר יש לאדם סמיכות דעת על דבר מסוים, שכך מחייב המקח שביניהם, הרי אם נותן לו דבר אחר, אף שאין בכך כל הפסד, כגון מנעל של מתה במקום שחוטא, הרי הוא כלוקח ממנו דבר שיש לו זכות עליו, מכיון שמה שסמכה דעתו לקבל במקח נחשב כשלו.

ב. סוגיית הגמ' באיסור דיבור אחד בפה ואחד בלב

מקור הענין בגמ' (בבא מציעא מט.)

איתמר, דברים, רב אמר: אין בהן משום מחוסרי אמנה. ורבי יוחנן אמר: יש בהם משום מחוסרי אמנה. מיתיבי, רבי יוסי ברבי יהודה אומר: מה תלמוד לומר 'איפת צדק והין צדק' (ויקרא יט, לו)? והלא הין בכלל איפה היה? אלא

לומר לך: שיהא הן שלך צדק, ולאן שלך צדק. אמר אביו: ההוא שלא ידבר אחד בפה ואחד בלב.

פרש"י: "בשעה שהוא אומר הדבור לא יהא בדעתו לשנות, אבל אם נשתנה השער לאחר זמן והוא חוזר בו לפי שינוי השער, אין כאן חסרון אמנה".

משמע ברש"י [וכן מבואר בעוד ראשונים], שאם לא נשתנה השער, והוא רוצה לחזור בו ללא סיבה, הרי לכו"ע יש למי שחוזר מדבריו משום מחוסרי אמנה. המחלוקת היא רק כשנשתנה השער, האם אדם מחוייב להפסיד כסף עבור דבר זה. לדעת רב החיוב להיות נאמן לחבריו הוא ככל מצוות שבין אדם לחבירו שאינו חייב להפסיד, ועוד שהדבר מובן שהבטחתי היתה על דעת שלא אפסיד ממון. ולרבי יוחנן גם באופן זה עליו לאמת את דבריו*.

ומובן מדברי הגמ' שטעם איסור מחוסרי אמנה, אינו רק מצד מעלת האדם עצמו, ותיקון מידותיו. אלא הנושא הוא המחוייבות לשני, שאדם צריך להיות נאמן לחבירו, וכשהשני סומך עליו והוא אינו נאמן לו, הרי זה גניבת דעת, וכמי שלוקח ממנו דבר שהוא מחוייב לו.

וכמו כן המשך הגמ' באיסור הנלמד מ"הין צדק - שיהיה הן שלך צדק - שלא ידבר אחד בפה ואחד בלב", ולזה כולם מודים שיש בו משום מחוסרי אמנה. וגם זה אינו מצד איסור שקר, השייך למידת האמת של האדם לעצמו. אלא הדבר נחשב חיוב לחבירו, ולכן הוא נלמד מפסוק העוסק באיסור הונאה במידות ומשקלות.

רבי עקיבא איגר מציין בגליון הש"ס לרש"י (כתובות פו.) ז"ל: "פריעת בעל חוב מצוה - מצוה עליו לפרוע חובו **ולאמת דבריו**, דכתיב 'הין צדק שיהא הן

* בגדרי הפסד משלו עבור מצוות שבין אדם לחבירו

ראיתי בחדושי הרי"ם שבה ליישב את השאלה הידועה מדוע ספק ממון לקולא והמוציא מחבירו עליו הראיה. הרי יש בזה עשה של השבה, ולאן של גזילה, ויש לחשוש לספק דאורייתא ולהחמיר: אלא שאפילו למצות השבת גזילה, אינו חייב להפסיד ממון. רק שעיקר מצות השבה כשמחזיר לשני את שלו, אין זה נחשב הפסד למשיב.

אבל בספק ממון שמצד הדיני ממונות הדבר הזה שלו, הרי השבת גזילה היא מצוה בבין אדם לחבירו כהשבת אבידה, שאינו חייב להפסיד עליה. ולכך אין שייך בזה איסור להחזיק את הממון, שהרי מצד דיני ממונות הדבר הוא שלי.

משא"כ בהשבת גזילה הרי הוא נותן לחבירו את שלו, ואין זה נקרא הפסד. וכמו כן בפריעת בעל חוב מצוה, אין שייך לומר שמפסיד בזה, או שאינו חייב לתת למצוות יותר מחומש מנכסיו, וכשם שפטור לבזבז יותר מחומש לתפילין, כן יהיה פטור מלפרוע חוב. והטעם, שהחוב הוא דבר השייך לחבירו, והוא נותן לחבירו את שלו, ולא מוציא משל עצמו.

כמו שאין אדם חייב להפסיד ממון עבור חבירו, לפי הכלל "שלך קודם לשל כל אדם", כך אינו חייב להפסיד בכבודו. כמו שאמרו (ברכות יט): "היה זקן ואינה לפי כבודו, או שהיתה מלאכתו מרובה משל חברו, לכך נאמר: 'והתעלמות' [פעמים שאתה מתעלם מהאבידה]. אמאי? לימא: אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'! שאני התם, דכתיב: והתעלמות מהם. וליגמר מינה [שגם איסור ידחה משום כבוד הבריות]? איסורא מממונא לא ילפינן". פרש"י "ממונא קל מאיסורא". ומקשין, אדרבה ממון חמור, שאין הולכין בממון אחר הרוב.

אלא שבדבר אחד ממון קל מאיסור, שאינו חייב להפסיד כדי להציל ממון חבירו. ובושה זה גם נחשב הפסד, שהרי התורה חייבה ממון על בושת, ומכיון שיש פגיעה בדבר השייך לי, איני מחוייב לתת אותו בעבור האבידה של חברי.

שלך צדק ולאן שלך צדק". מצוה זאת היא ודאי חיוב לחבירו, ומכאן שהמדבר אחד בפה ואחד בלב, הרי הוא כלוקח מחבירו דבר שלו.

השו"ע (חו"מ רד"ו) פסק כרבי יוחנן שהנושא ונותן בדברים בלבד ראוי שיעמוד בדיבורו. וכמו כן המבטיח מתנה מועטת לחבירו וסמכה דעתו עליו, צריך לעמוד בדיבורו. וכל זה מחיובי אדם לחבירו, עד כדי כך שיש דעה (עי' ש"ך סק"א) שאם מכחיש מה שאמר, יכול התובע להשביעו 'שבועת היסת' שכך אמר ליתן, אף שהרשות בידו לחזור ולהפטר. הרי שיש לשני תביעה עליו שיקיים את מה שסמכה דעתו.

מובן איפוא השייכות שבין שני הדינים שכתב הרמב"ם, שלא יגנוב דעתו במקח, ולא ידבר אחד בפה ואחד בלב, ולא בדברי חלקות ופיתוי. שניהם מעניין אחד. שבכל מקום שיש סמיכות דעת של השני עלי, אני צריך להתנהג כפי הסמיכות דעת של השני, ואיני רשאי לומר שבליבי היה אחרת. והאומר דברים שאינם האמת שבלבו, הוא גונב מהבריות מה שמגיע להם.

יש כאן פרשה מיוחדת שאדם צריך להוציא עצמו לפועל בחברה, ולבטא בפיו את עצמו כפי שהוא בלבו, ואינו רשאי לטעון שאמר ולא התכוין לכך, כיון שדברים שבלב אינם דברים.

ג. הקב"ה שונא המדבר אחד בפה ואחד בלב

את משמעות איסורים אלה יש ללמוד מדברי הגמ' (פסחים ק"ג):

"שלשה הקדוש ברוך הוא שונאן, המדבר אחד בפה ואחד בלב, והיודע עדות בחבירו ואינו מעיד לו, והרואה דבר ערוה בחבירו ומעיד בו יחידו".

הפירוש שהקב"ה שונאן, שהנהגות אלו מתנגדות אליו בעצם. הגדרת 'שונא' הוא מי שאינו סובל את מציאותו של חבירו, ורוצה לעוקרו. כמו שאמרו עה"פ "ויפוצו אויביך - אלו המכונסים. וינוסו משנאיך - אלו הרודפים" (במדבר י, לה, רש"י). האויב אינו רוצה את השני אצלו ונלחם בו לסלקו מעליו. אבל השונא רודף אחריו ומבקש לעוקרו אף כשהוא רחוק ממנו, מכיון שהוא מתנגד לו במהותו ובעצם מציאותו*.

ויש להבין א"כ במה המדבר אחד בפה ואחד בלב נחשב מתנגד אל הקב"ה. המהר"ל (נתיב התוכחה פ"א) כותב לבאר:

"המדבר אחד בפה ואחד בלב, מוציא הדיבור אל הפועל, לא כמו שהוא בנפשו ובדעתו, ולכן הוא רחוק מן הש"י, כי הוא יתעלה ויתברך הוציא הכל אל הפועל כפי הסדר השכלי אשר אצלו יתברך לגמרי, ולא היה דבר אחד שהוציא אל הפועל, לא כמו שהוא אצלו".

* השונא המתנגד לישראל בעצם הוא עשוי, כמש"א "הלכה בידוע שעשוי שונא ליעקב" (ספרי בהעלותך ט, י). ויש בזה הערה נפלאה, כיצד דוקא רבקה קיבלה את הכוח לדחות את עשוי. אחר העקידה נאמר לאברהם "וירש זרעך את שער אויביו" (בראשית כב, יז). לא נאמרה הבטחה על 'שונאיו', ולכן לאברהם ויצחק לא היה כוח כנגד עשוי הנקרא שונא. אבל לרבקה נאמר "וירש זרעך את שער שונאיו" (שם כד, ט). ולכן היא שיכלה לדחות את עשוי הנקרא 'שונא', מלקבל את הברכות ולהיות הממשיך של בית אברהם.

כוונתו, שמי שמדבר אחד בפה ואחד בלב, הרי הדבר סותר את עיקר הבריאה. הדיבור בו נברא העולם, מוציא לפועל את מה שבלב, דהיינו ברצון ה' ובחכמתו. ומכיון ש"בצלם אלקים עשה את האדם", הצורה העליונה צריכה לבא לידי בטוי בצורת אדם. כל מי שהצורת אדם שלו סותרת בעצם לגילוי השי"ת בעולמו, ע"ז נאמר שהקב"ה שונאו.

ד. מידת הדין מתגברת ע"י הפרדת הדיבור מהלב

ענין זה מתבאר ממאמר הגמ' (סוטה מא.):

אמר רבי אלעזר: כל אדם שיש בו חנופה, מביא אף לעולם, שנא': וחנפי לב ישימו אף (איוב לו, יג).

כל עשר המאמרות שבבריאת העולם, הם במידת הדין, ככתוב במעשי בראשית "ויאמר אלקים". כיון שדיבור מגדיר ומגביל את הפעולה המסויימת. וכל דיבור עומד לעצמו ומחייב נברא מסויים בגבולותיו. ולכן "כל דיבור לשון קשה" (מכות יא.), ו"דבר מלך שלטון" (קהלת ח, ד), לחייב ולהכריח בדיבורו.

אמנם כוח הדיבור של מידת הדין הוא בסופו של דבר גילוי הרחמים, מכיון שהקב"ה אמר **את מה שבלבו**. זה לא נגמר "בדבר ה' שמים נעשו", אלא ע"י הדיבור יצא לאור **כוונת השי"ת** בכל המעשים, שהיא להיטיב. ולכן אם נראה רק את הדיבור כשלעצמו בלא כוונת הלב, נמצא את מידת הדין.

על כך אמרו "ברא אלהים, ולא אמר ברא ה'", שבתחילה עלה במחשבה לבראתו במדת הדין, ראה שאין העולם מתקיים, הקדים מדת רחמים ושתפה למדת הדין, היינו דכתיב (להלן ב, ד) ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים" (רש"י תחילת בראשית). שיתוף זה נמצא בכך, שעיקר הדיבור הוא להוציא לפועל את כוונת הלב, שהיא מידת הרחמים. באופן שתמיד יש שיתוף בין הדיבור והמחשבה. אילו יצויר שמה שבלב היה לחודא קאי, ומה שבפה היה לחודא קאי, הרי זה המציאות של "אין העולם מתקיים". ולכן מי שמדבר אחד בפה ואחד בלב, הוא עומד בסתירה גמורה למציאותו ית' בעולם, ולכן נאמר עליו שהקב"ה שונאו.

'חנופה' היא אחד בפה ואחד בלב, להגיד לחבירו בפה לא את מה שחושב בלב, זה מביא אף, דהיינו הנהגה מכוח דיבור בלי מחשבת הלב, וזו עצם ענין מידת הדין. השיתוף של הרחמים נעשה רק ע"י ההבנה שמידת הדין באה להוציא לפועל את המחשבה, שהם הרחמים שהם בלב*.

* מענין זה היא פרשה של 'ידות' בדיבור, האמורה בנדרים, בשבועות, בהקדשות ובהרבה דיני התורה. רק מכיון שכל ענין הדיבור לומר את מחשבת לבו, ניתן על ידו להצביע על כוונתו גם במה שהוא לא אמר, שהרי גם מה שאומר, הכל זה ממחשבת הלב. מחשבת הלב אינה יכולה לבא לידי בטוי אלא בדיבור, או במעשה, באופן "שמחשבתו ניכרת מתוך מעשיו". שניהם צמצום ומידת הדין, וזהו "מתחילה עלה במחשבה לברא את העולם במידת הדין", שיהיה בדיבור ובמעשה בלבד.

אך עולם זה "אינו מתקיים", כיון שאין ביכולת הפה לעצמו להגיד במפורש את מה שבלבו. ולכן צריך שיתוף. וכמו כן בחלק המעשה של הבריאה, שהוא ענין הכתיבה (וכמובא לעיל שיעור ג, ה), גם הוא בא לבטא את הכוונה, וזה השיתוף של מידת הרחמים, כענין שאמרו "אנכי ר"ת - אנא נפשי כתיבת יהיבת", כלומר הרצון והכוונה מונחת בתוך הכתיבה.

שיעור ו:

איסור חנופה וחומרתה

א. דברי חנופה הפוכים לדברי תוכחה

לשון הרמב"ם (דעות ב,ו):

"אסור לאדם להנהיג עצמו בדברי חלקות ופיתוי, ולא יהיה אחד בפה ואחד בלב אלא תוכו כברו והענין שבלב הוא הדבר שבפה".

איסור דברי חלקות שייך לסוגיא של חנופה. בחנופה אדם בא להשפיע על חבריו שישאר במצב מסויים, או יעבור למצב אחר. לא בגלל שהוא סובר שבאמת הדבר טוב, אלא בא בדרך פיתוי ומחליק את החסרונות, ומציג כטוב מה שבאמת הוא רע. וזה עצמו החטא של האומר "אחד בפה ואחד בלב", שדבריו באים להטות את הזולת, לענין שאינו טוב עבורו באמת.

זהו איסור חנופה הנוסף על איסור השקר, שנצטוינו להרחיקו. המהר"ל (נתיב התוכחה פ"א) מבאר שחנופה הוא הצד הנגדי למצות תוכחה. ומביא את הגמ' (תמיד כח.):

"אמר ר' יונתן כל המוכיח את חבריו לשם שמים זוכה לפלגו [לחלקו] של מקום, שנאמר: 'מוכיח אדם אחרי חן ימצא ממחליק לשון' (משלי כח,בג). ולא עוד אלא שמושכין עליו חוט של חסד, שנא' 'אחרי חן ימצא'".

ומבאר המהר"ל:

"ואמר שמושכין עליו חוט של חסד, ודבר זה, כי המחניף הוא מאוס, והפך זה המוכיח את חבריו, יש לו חן, כאשר מרוחק מן החנופה שהוא מאוס. והוא מדבר בדברי תוכחה דברי אמת ושכל, לכך הוא בעל חן. ויש להבין זה החן הנאמר בכאן שראוי למוכיח, ויש להבין דברים אלו".

המהר"ל מדגיש את הצורך להתבונן ולהבין בדבר, ולשם כך נקדים דברים במהות התוכחה.

ב. התוכחה אופן של מסירת התורה

הרמב"ם (הל' תשובה ד,ב) כותב עד כמה חשובה התוכחה, ומונה בין כ"ד דברים המעכבים את התשובה "השונא את התוכחות", ומבאר את טעם הדבר: **"השונא את התוכחות שהרי לא הניח לו דרך תשובה, שהתוכחה גורמת לתשובה, שבזמן שמודיעין לו לאדם חטאיו ומכלימין אותו חוזר בתשובה. כמו שכתוב בתורה (דברים) 'זכור ואל תשכח', 'ממרים הייתם', 'ולא נתן ה' לכם לב', 'עם נבל ולא חכם'. וכן ישעיהו הוכיח את ישראל ואמר: 'הוי גוי**

חוטא', 'ידע שור קונהו', 'מדעתי כי קשה אתה'. וכן צוהו האל להוכיח לחטאים, שנאמר 'קרא בגרון אל תחשוך'. וכן כל הנביאים הוכיחו לישראל עד שחזרו בתשובה. לפיכך צריך להעמיד בכל קהל וקהל מישראל חכם גדול וזקן וירא שמים ומעוררו ואהוב להם, שיהא מוכיח לרבים ומחזיר בתשובה, וזה ששונא את התוכחות אינו בא למוכיח ולא שומע דבריו לפיכך יעמוד בחטאתיו שהם בעיניו טובים".

מדברי הרמב"ם ומהפסוקים שהביא מובן, שישנו אופן של דברי תורה הנקרא "תוכחות". זו הכותרת של ספר דברים "אלה הדברים אשר דיבר משה אל כל ישראל", פרש"י: "אלה הדברים - לפי שהן דברי תוכחות". והכוונה שבכל ספר דברים ישנם דברי תוכחות ומוסר, כפי הדוגמאות שהביא הרמב"ם.

הוא שנאמר "כי נר מצוה ותורה אור, ודרך חיים תוכחת מוסר" (משלי ו, כג). כלומר בנוסף על מצוות ותורה, צריך לקבל תוכחת מוסר כדי לזכות בחיים.

כאן נמצא החידוש של רבי ישראל סלנטר כשעורר על לימוד המוסר. ופלא בעיני שהוא לא מזכיר במפורש את הרמב"ם שקראנו, שבדבריו מונחים כל תורת המוסר, ו"המכה בפטיש" שלה.

בזמן יסוד תנועת המוסר היו ויכוחים אם זה נחוץ או שדי בלימוד תורה הרגיל, כמש"א "בראתי יצה"ר בראתי לו תורה תבלין" (קידושין ל:). ברמב"ם שהבאנו כתוב שאי אפשר ללא מוסר, כיון שהתורה עצמה ניתנה גם בדרך של תוכחה. אין דרך אחרת לשוב אלא כאשר "מודיעין לו לאדם חטאיו ומכלימין אותו", אם אינו רוצה לשמוע זאת ממוכיח, יכול הוא לשמוע את זה מעצמו, ומכ"מ צריך לפנות לאדם בדברי תוכחה כדי שישוב, ומי ששונא את התוכחות "לא הניח לו דרך תשובה" *.

* א.ה. נ' כוונת רבינו שדרך התוכחה, "שמודיעים לאדם חטאיו ומכלימין אותו", אינה לביוש סתם, שהרי בתוכחה אסור לבייש, ככתוב "ולא תשא עליו חטא" (נ"י ה' דעות ו, ח). אלא הכוונה שמראים לו עד היכן צריכה מעלתו להגיע, ומבליטים בפניו כמה הוא רחוק ממנה. ולכן הביא הרמב"ם את הדוגמא לתוכחה מספר דברים, שמשם רבינו מפליג לאורך כל הספר, גם בשבח עם ישראל והמעלה האין סופית שהם עתידין לירש, "ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו" (ד, ז), "ולתתך עליון על כל העמים לתהילה לשם ולתפארת, ולהיותך עם קדוש לה' אלקיך" (כו, יט). "אשריד ישראל מי כמוך עם נושע בה" (לג, כט). וכדו' וכן הביא הדוגמאות מספר ישעיה נביא הנחמות, המלא בשבחי עם ישראל ויעודם המזהיר לימות המשיח. במסגרת זאת באה התוכחה ומבליטה את הריחוק של מעשי האדם ממעלתו האמיתית, ומחדשת תשובה לשם. וזה כענין שתיאר הרמב"ם (יסוה"ת ב, ב) את מצוות אהבה ויראה. שבתחילה מגיע אדם ע"י ההתבוננות ברוממות ה' לאהבה, "וכשמסתכל בדברים אלה עצמן מיד הוא נרתע לאחוריו, וירא ויפחד וידע שהוא בריה קלה שפלה אפילה עומדת בדעת קלה ומעוטה לפני תמים דעות".

וכן במעמד הר סיני שהגיעו בו לשיא מעלתם נאמר, שמטרתו "לבעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו", פרש"י "זו הבושה" (שמות כ, יז), שכאשר תהיה חקוקה בנפשם המעלה העליונה, מכוח מעמד הר-סיני, הרי הם יהיו בושים ממעשים שפלים, ונמנעים מן החטא. כדברי הגמ' "כל אדם המתבייש לא במהרה הוא חוטא, ומי שאין לו בושת פנים - בידוע שלא עמדו אבותיו על הר סיני (נדרים כ:).

זה כוחם של דברי תורה של תוכחה המראים את המעלות העליונות, ועוסקים גם יחס שבין האדם למעלות אלו, בבחינת "כשמסתכל בדברים האלה עצמן הוא נרתע לאחוריו".

ג. ספר דברים חוזר ושונה לפי דרגת המקבלים

ספר דברים אינו כשאר החומשים, הוא נקרא "משנה תורה", כלומר הוא עוסק בחזרה על מה שנאמר בחומשים הקודמים. וכ"כ תוס' (ריש גיטין):

"מה שנוהגים לכתוב י"ב שורות בגט, אומר ר"ת משום דגט גימטריא י"ב. ור"י שמע בשם רב האי גאון ובשם רבינו סעדיה, משום דכתיב 'ספר כריתות', כשיעור י"ב שיטין המפסיקין בין ארבעה חומשי ספר תורה, כדאמר בבבא בתרא (דף יג:), שצריך להניח ארבעה שיטין בין כל ספר וספר, והפסק שבין וידבר למשנה תורה, לא חשיב שאינו אלא חוזר ושונה מה שלמעלה".

הפי' "חוזר ושונה", שמה שניתן קודם ניתן למצב אחד של עם ישראל, וצריך להנתן שוב למצבם החדש. התורה ניתנה מתחילה מפי הגבורה, ולא התקבלה כראוי בישראל, כפי שהתברר מהחטאים הרבים של דור המדבר. לפיכך צריך מסירת אותה תורה בדרך של תוכחה, שהרי בצורה הראשונה הדברים לא נקלטו בשלמות.

על ההבדל שבין התוכחה של סוף ויקרא, לתוכחה שבכי תבא בס' דברים. אומרת הגמ' (מגילה לא:): "הללו - בלשון רבים אמורות [אם בחוקתי תלכו וכו']", ומשה מפי הגבורה אמרן. והללו - בלשון יחיד אמורות [ארור אתה וכו'], ומשה מפי עצמו אמרן".

ומבאר המשנה ברורה (תכח ס"ק יח) "שאף שהכל היה ע"י צווי השי"ת, כמו שנאמר בסוף פרשה התוכחה 'אלה דברי הברית אשר צוה ה' את משה לכתוב את בני ישראל' וגו' (דברים כח, טט), עכ"ז בשעה שאמרן היה מפי עצמו". והכוונה שהקב"ה אמר לו שמאותם הדיבורים תעשה תורה. וזו צורת התורה של משנה תורה, שהדיבורים של משה 'מפי עצמו' יהיו תורה, וכאן השורש שהחכמים יכולים לומר דברים מעצמם ויחשבו לד"ת.

המהר"ל חוזר במקומות רבים, שספר דברים הוא "לפי המקבלים", התורה מצד הנותן כפי שהיא מצידו ית', הם ד' החומשים. והתורה כפי שהיא צריכה להיות נתפסת מצד המקבלים, זה ספר דברים.

כאן נמצא השורש לדברי תוכחות, בד"ת שהם לפי המקבלים, צריך לדבר בלשון תוכחה. ומכאן שדברי תוכחות אינם סתם דברי מוסר, להצביע על החסרון והחטא. אלא שורש התוכחה גבוה מעל גבוה, וישנה צורת מסירת תורה כזאת שנקראת דברי תוכחות, ששרשה בספר דברים.

ד. הדיבור של תוכחה והחן שהוא נותן

מאחר שישנם שני גילויים של תורה, האחד דברי התורה מצד עצמם, והשני כיצד הם מתקבלים אצל האדם. הרי גם כוח הדיבור של בני אדם כולל שני סוגי דיבור, יש דיבור המוציא החוצה עצם הדברים. וישנו כוח דיבור, של דברי תוכחה, שבכוחו להחזיר בתשובה.

כלפי החוטאים, אותם הדברים שהם פרשו מהם, אין תועלת לומר אותם שוב. שהרי הם כבר שמעו אותם ועשו כנגדם. כוח הדיבור הראשון נפסל ע"י החטא, ואינו משפיע עוד. אך ניתן כוח דיבור מיוחד, הנקרא תוכחה, ובידו להחזיר בתשובה. והמהר"ל מלמד שדיבור זה קשור עם ה'חן', וראוי להתבונן בזה.

המושג 'חן' ניתן בעולם בשביל תשובה. כך ניתנו י"ג מידות הרחמים, שנאמר בהם "וחנותי את אשר אחון" (שמות לג, יט), ומכוח זה ניתן קיום לישראל למרות חטא העגל. וכתוב כמה פעמים שזה מכוח ה'חן' (שם יב-יז): "ואתה אמרת ידעתיד בשם וגם מצאת חן בעיני. ועתה אם נא מצאתי חן בעיניך הודעני נא את דרכך ואדעך למען אמצא חן בעיניך, וראה כי עמך הגוי הזה... ובמה יודע אפוא כי מצאתי חן בעיניך... ויאמר ה' אל משה גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה כי מצאת חן בעיני ואדעך בשם".

והכוונה, שהחן הוא כאשר הדבר עומד בצורתו המקורית, המתאימה למחשבת הבורא ורצונו מן הבריא. על כך אמרו במדרש (בר"ר טז, עה"פ "וירא אלקים את כל אשר והנה טוב מאוד - משל למלך שבנה פלטין ראה אותה וערבה לו, אמר פלטין פלטין הלואי תהי מעלה חן לפני בכל עת, כשם שהעלית חן לפני בשעה הזו. כך אמר הקב"ה לעולמו: עולמי עולמי הלואי תהיה מעלה חן לפני בכל עת כשם שהעלית חן לפני בשעה הזו". כלומר עם תום הבריא, אין בעולם שום סטיה מהצורה שבה נבראה, ולכך הוא מעלה חן, בכך שהיא מתאימה לגמרי לרצון ה'. זו הבקשה שהעולם תמיד ישתייך ויתאים עצמו לצורה הראשונה*.

זו כוחה של תשובה, לשוב לצורה המקורית, הנושאת חן, ולבטל את כל החטאים, שהם סטיה מרצונו ית'. והמוכיח הוא זה שמראה את הצורה הנכונה אליה צריך לשאוף, ודורש מן השומע לחזור אליה, ולפיכך הוא נושא חן.

המוכיח מעורר את ההנהגה של "וחנותי את אשר אחון - אע"פ שאינו הגון" (ברכות ז). כאשר יש תוכחה המעוררת לתשובה, הקב"ה מנהיג ברחמים בלא להתחשב במעשים הרעים. ונענה לבקשה להשיב את האדם לצורתו האמיתית, אף ללא זכות, כפי שנברא העולם תחילה בחסד גמור. זה ענין הנהגת י"ג מידות הרחמים, המחזירים את ישראל לרצון ה' אף שקלקלו במעשיהם. זה ענין "ולמוכיחים יתן חן - שמושכין עליו חוט של חסד". 'חן' מלשון 'חינם', כלומר ללא סיבה המצדיקה הנהגה זו, אלא כדי שיתקיים בו רצון ה'.

ה. החנופה מעלה אף

ההיפך מהתוכחה היא 'החנופה', ועליה אמרו (סוטה מא): "אמר ר"א כל אדם שיש בו חנופה מביא אף לעולם, שנאמר וחנופי לב ישימו אף". וביאר המהר"ל (נתיב התוכחה פ"א):

"ומה שאמר שהוא מביא אף לעולם, דבר זה מפני כי כל אף כאשר יש לפניו ית' דבר שהוא יוצא מן היושר, ולפי אשר הוא יוצא מן היושר האף יש על

* קטע זה נוסף מדברי הרב זצ"ל בשיעורים אחרים.

זה, כי אם הוא יוצא מן היושר לגמרי יש אף גדול מאוד, ואין לך דבר יוצא מן היושר כמו החנופה, לפי שהוא אומר אל הרשע צדיק אתה, והרי הוא יוצא אל ההפך ולפיכך מביא אף" (ע"ע שיעור י).

לא די בכך שהחנף נמנע מלהוכיח לחזור לצורה האמיתית, אלא הוא מנציח את הסטיה, וקובע אותה בדבריו שהרשע צדיק. כנגד זה קיימת מידת ה'אף', התובעת דין על קלקול העולם, ודורשת את החזרתו לצורתו, בדרך של דין ועונש. הסוגיא של חנופה נמצאת בגמ' על המשנה (סוטה מא):

"אגריפס המלך עמד וקבל וקרא עומד [בהקהל], ושבחוהו חכמים, וכשהגיע ללא תוכל לתת עליך איש נכרי, זלגו עיניו דמעות, אמרו לו: אל תתירא, אגריפס, אחינו אתה, אחינו אתה". ובגמ' "תנא משמיה דרבי נתן: באותה שעה נתחייבו שונאי ישראל כליה, שהחניפו לו לאגריפס".

כשהחניפו לאגריפס שמלך עליהם שלא כדיו, פגמו בעצם קיום התוכחה בישראל, זו החומרה היתירה של חנופה זו. המהרש"א מפרש את לשון חז"ל "מיום שגבר אגרופה של חנופה" (עי' להלן), שהוא ע"ש אגריפס, ומראה שכן נקטו גם בלשון (פסחים נז): "אוי לי מבית ישמעאל בן פאכי, אוי לי מאגרופן - היינו החנופה". עצם ענין החנופה מיוחס לאגריפס, שהחניפו לאיש נכרי שאינו ראוי למלכות. [ברש"י פ' אגרופה - כוחה, והכוונה שנקטו בלשון זה להזכיר את שלטון החנופה בישראל שהתחיל במעשה זה].

ו. קלקול העולם בחנופה

בהמשך הגמ' שהבאנו:

"אמר ר"ש בן חלפתא: מיום שגבר אגרופה של חנופה נתעוותו הדינים ונתקלקלו המעשים, ואין אדם יכול לומר לחבירו מעשי גדולים ממעשיך". פרש"י "ונתקלקלו המעשים - שהגדולים ראו עוברי עבירה ולא מיחו בידם מפני חנופה. ואין אדם שיכול לומר לחבירו מעשי גדולים ממעשיך - שמתוך שלא מיחו בעוברי עבירה למדו הדורות את מעשיהם ונמצא כולן עוברין".

והביאור, שענין התוכחה להעמיד מעשה טוב, לעומת מעשה לא טוב, ולהראות את הצריך תיקון. כשהצדיק נוהג במעשים טובים, הרי הדבר מחייב את האחרים. החנופה מבטלת את הכוח המחייב, כל מערכת של מעשים נחשבת כטובה לעצמה, ואין להשוותה למערכת נכונה יותר. אתה עושה כך אני עושה אחרת, ואלו ואלו טובים, עד שאין דבר המחייב.

אלמלא החנופה היה ניתן להבחין מה נכון באמת, ומה פגום וצריך תיקון. ובדרכה של החנופה לא ניתן להשוות את המעשים זה לזה, כל אחד טוב לפי דרכו שלו, כל אחד נמצא במערכת של עצמו, ו'כל דרכי איש זך בעיניו' (משלי טז, ב).

נפגם משהו בעצם הבריאה, העולם מלא חנופה, עד שאין שום סיבה לצאת ממערכת שאני נמצא בה, ולעלות למערכת טובה יותר. וגם דברי תורה של תוכחה אינם פועלים בנו, ויש אישור לכל דבר ודבר.

הקב"ה ברא את העולם בכוח דיבורו, ו"לעולם ה' דברך ניצב בשמים"

(תהלים קיט, פט), דבר ה' מופיע מהעולם. כל חפץ נקרא 'דבר', מכיון שהוא אומר משהו. אלא ששמיעת הדיבור תלויה בדעת האדם. משעה שהאדם עבר לדיבורים של חנופה - מהשפה ולחוץ. אין נשמעים יותר הדיבורים הבאים מן הלב. אי אפשר לשמוע את הצעקה של האמת העולה מן העולם, וקוראת: זה לא טוב! לא זו הדרך! "ואזניך תשמע דבר מאחריך לאמר זה הדרך לכו בה!" (ישעיה ל, כא). "אין אדם יכול לומר לחבירו מעשי גדולים ממעשיך", כיון שלכל צורה של מעשה יש אישור, שהיא גם בסדר והיא טובה לעצמה.

החנופה מטאטאה מהעולם את דברי התוכחה, ואז "נתקלקלו המעשים" עד שאין בהם יותר אפשרות של תיקון. כדברי הרמב"ם על השווא את התוכחות, "שהרי לא הניח לו דרך תשובה". כל אחד עושה כמו שהוא מבין, ואומר לעצמו: יש לי את הדיבורים שלי, וגם אני שומע אישור מהבריהא שאני בסדר.

ופירוש "באותה שעה נתחיבו שונאיהם של ישראל כליה", משום שחזר ונתעורר חטא העגל שנתכפר ע"י החן של התוכחה (כמבואר לעיל אות ד). כשאותו ספר דברים שהמלך צריך לקרוא באזני העם, ולבא בכוח דברי תוכחה, ככתוב "תקרא את הדברים האלה באזניהם", שם נכנס הפגם של חנופה, כאילו אין תוכחה המחייבת, בבחינת "הגם לכבוש את המלכה עימי בבית".

ז. תיקון העולם ע"י תוכחה

הרמב"ם מצרף את איסור דיבור "אחד בפה ואחד בלב", לאיסור "דברי חלקות ופיתוי". וכמו שביארנו הדבר שייך לפחיתות החנופה, שמי שמנהיג עצמו בחנופה, לגביו כל הבריהא, שהיא עולם של דיבור, עומדת בצורה כזאת. כמו שהתוכחה היא חלק בתורה, כך הבריהא עצמה משמיעה דברי תוכחה. והחנופה סותרת את התוכחה, ומעמידה את העולם במצב שונה במהותו. מצאנו בשבח השבטים:

"ויראו אחיו כי אותו אהב אביהם מכל אחיו וישנאו אותו, ולא יכלו דברו לשלום". פרש"י "מתוך גנותם למדנו שבחם שלא דברו אחת בפה ואחת בלב" [וברבינו בחיי "ולא היו מחניפין"].

הכוונה במאמר אינה שיש להזכיר גם את שבחם, ולא רק את גנותם, בבחינת "מתחיל בגנות ומסיים בשבח", ועל דרך שאמרו "באשר משפטו שם פעלו", שהזכיר חטאו שאול שהמית את הגבעונים, והזכיר גם שיש להספידו כהלכה (יבמות עח:). אלא נאמר כאן שבגנות עצמה מונח השבח, כלומר שבתוך הדבר הרע של השבטים היה מונח השורש לתיקון.

השבטים היו במצב שכל דבר רע שהיה בהם, היה מונח בו גם התיקון, וזה שהיה שייך במ תוכחה. וכמו שכתוב בפר' ויגש "אוי לנו מיום דין אוי לנו מיום התוכחה, יוסף קטנן של שבטים לא יכלו אחיו לעמוד בתוכחתו" (בר"ר צג, י). בפגישה של יוסף ואחיו הייתה תוכחה שהחזירה את אהבתם. והגרעין לתיקון זה היה מונח כבר בעת השנאה, שהשבטים היו מקבלי תוכחה, ולא מחניפים - זהו התיקון שמונח בתוך הגנות. וכמו שביארנו שהתוכחה היא הדרך היחידה להחזיר את האדם בתשובה.

שיעור ז:

שורש הדיבור וענין נדרים ושבועות

א. האדם הוא המדבר של הבריאה ומגלה את שמו ית'

ביארנו בשיעור הקודם את השינוי שחל בעולם ע"י דברי החנופה, עד שאין מקום לתוכחה, בשיעור זה נראה כיצד אכן יש בכוח הדיבור לשנות את פני המציאות.

כוחו הגדול של הדיבור, מבואר בדברי הנפש החיים (שער א, ד):

"הכתוב 'וייצר ה' אלקים את האדם עפר גו' ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה' (בראשית ב, 7). ופשוטו של מקרא ודאי הוא כתרגומו, והוא באדם לרוח ממללא... [ויש לדייק] 'ויהי באדם' לא כתיב, אלא 'ויהי האדם'. לזאת יש מקום לפרשו עפ"י שנתבאר. שהאדם בנשמת החיים שבתוכו, הוא נעשה נפש חיה לרבו עולמות אין מספר. שכמו שכל פרטי הנהגות הגוף ותנועותיו הוא ע"י כח הנפש שבקרבו. כן האדם הוא הכח ונפש החיה של עולמות עליונים ותחתונים לאין שיעור. שכולם מתנהגים על ידו".

המובן מדבריו שהאדם הוא זה שעל ידו מתבטא ויוצא אל הפועל מה שיש בכל הבריאה. וכפי שהאדם מבטא, כך הבריאה עצמה מדברת. תפקידו של האדם לומר את דברי האמת המונחים בעולם. אך אם חלילה האדם מבטא את דיבורו בפחיתות ובאיסור, הרי הדבר הזה נעשה לצורת הבריאה.

הפירוש 'נפש חיה' הוא שכל חיות ענינה ביטוי וגילוי של הנשמה ע"י הגוף. וכשהאדם נקרא נפש חיה של העולמות, הכוונה שע"י מתגלה בעולם שמו ית', או להפך חילול שמו. האדם הוא ה"שליח ציבור" של כל הבריאה המדברת מפיו. משום כך חטאי הדיבור חמורים משאר החטאים, כיון שבדיבור חל ה'נפש חיה' של כל העולם, והדיבור הרע הוא עיוות בצורת החיים של הבריאה, שהיא אומרת את צורת החיים שהאדם מבטא בדיבורו.

כל הפרטים או החפצים שבעולם נקראים 'דברים', כלשון הכתוב "כל דבר אשר יבא באש" (במדבר לא, כג). וכלשון המשנה "אין לך דבר שאין לו מקום" (אבות ד, א). והטעם, שאין בעולם עצמים סתמיים, שהרי הכל נברא בדיבורו ית', והוא ממשיך ומגלה את מציאותו בדרך דיבור. וכמו שדיבורו של האדם הוא הנפש חיה שלו, כך בחינת גילוי ית' כ"אלקים חיים", וכ"חי העולמים", נמצאת במשמעות הדיבור העולה מכל הדברים. ומכיון שהאדם הוא ה'מדבר' את כל הדברים, הרי שבידו הכוח לגלות את כבוד שמו ית' העולה מן העולם.

ב. מעלת נשמת האדם הנוצרת מדיבורו ית'

הרמב"ן על הפסוק "ויפח באפיו נשמת חיים" (בראשית ב, ז), מגלה את משמעות כוח הדיבור, ונבאר בס"ד את דבריו:

"ירמוז לנו הכתוב הזה מעלת הנפש יסודה וסודה, כי הזכיר בה שם מלא [וויצר ה' אלקים], ואמר כי הוא נפח באפיו נשמת חיים, להודיע כי לא באה בו מן היסודות [כבעלי החיים שנבראו מצירופי ד' היסודות]... גם לא בהשתלשלות מן השכלים הנבדלים. אבל היא רוח השם הגדול, מפיו דעת ותבונה, כי הנופח באפי אחר מנשמתו יתן בו. וזהו שנאמר (איוב לב, ח) 'ונשמת שדי תבינם', כי היא מיסוד הבינה, בדרך אמת ואמונה, והוא מאמרם בספרי (ריש פרשת מטות) 'נדרים כנשבע בחיי המלך שבועות כנשבע במלך עצמו', אף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר חי ה' וחי נפשך".

הרמב"ן מתחיל ואומר שמקור הנפש מתבאר מהלשון "ויפח באפיו", כביכול ע"י נשימתו ית'. והכוונה שהנשימה היא הביטוי של החיים, ככתוב "כל אשר נשמת רוח חיים באפיו" (בראשית ז, כב). [ולכן הדרך לבדוק אם האדם חי היא בנשימתו]. וכשהקב"ה קורא לעצמו "אלקים חיים" (כגון ירמיהו י, י), הרי זה בא לידי ביטוי בנשימה זו של נפיחת רוח החיים באדם.

כוונת הרמב"ן שהנשימה מגיעה ע"י חיותו ית' בעצמו, שכן במילה 'ויפח' מונחת חיותו ית', "כי הנופח באפי אחר מנשמתו יתן בו", כלומר את החיים שלו, ונמצא שהחיים של האדם הם כאילו מחייו ית', בשם הנקרא "אלקים חיים". הקב"ה נקרא "חי העולמים", מכיון שהחיים של העולם הינם תוצאה מחיותו ית', ככתוב "כי עמד מקור חיים" (תהלים לו, ג). וזה מה שניתן באדם.

הנשימה שהיא ביטוי של החיות, היא גם שורש הדיבור, כשאדם מוציא את הנשימה דרך כלי הדיבור - יוצאות המילים, אך תחילת כל הדיבורים כולם זה הנשימה בעצמה, והיא **האות ה"א**. כשאדם נופח דרך הפה הוא משמיע את האות ה"א. משום כך אמרו חז"ל שהעולם נברא באות ה"א, "בהבראם - בה"א בראם" (בר"ר יב, ב), שהיא "אתא קלילא דלית ביה מששא" (פיוט אקדמות).

באות ה"א מונח שורש כוח הדיבור, כיון שבו החיות עצמה יוצאת. הנשימה מתחילה בחוטם, שם אין דיבור, אבל הגילוי של אותה חיות זה דרך הפה, שבו ההוצאה של החיות החוצה, והעולם קיבל את חיותו ית' באות ה"א.

ולכן האדם שתפקידו לדבר את מאמר ה' שניתן בעולם, קיבל את החיות באפיו. שהרי הנשימה שלו מתחילה מן האף. [אבל הנפיחה היא לעולם בפה, דומיא דנופח בזכוכית]. וכשניתן דיבורו ית' באפיו של האדם, הרי הוא יוצא אל הפועל בפיו.

ג. מעלת נשמת האדם בגילוי החכמה והבינה

הרמב"ן מגדיר את מעלת נשמת האדם: "אבל היא רוח השם הגדול, מפיו דעת ותבונה, כי הנופח באפי אחר מנשמתו יתן בו. ככתוב 'ונשמת שדי תבינם', כי היא מיסוד הבינה". כוונת הרמב"ן למה שכתבו הקדמונים שאחד מהשמות

של ה'בינה' בגילוי ית' הוא - "אלהים חיים". והטעם שמקור ההבנה אצלנו, נמצא בזה שהקב"ה נתן בנו את גילוי החיות ממנו ית', השייכת לכוח הנשימה והדיבור, ובאותה נשימה ונפוחה בה הוא אמר את המאמרות של מעשה בראשית, וגילה בהם את חכמתו - הוא נפח גם את נשמת האדם.

ומכיון ששורש החיים שלנו משם, מתקיים בנו "כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה" (משלי ב,ו). כלומר מנשימת פיו מתגלה הדעת והתבונה בבריאה, ויוצרת את נשמת האדם, הראוי להבין ולדבר את מה שהשי"ת מגלה.

ד. כוח הדיבור לחדש חיוב נדרים ושבועות

הרמב"ן מסיים את דבריו על חשיבות נשמת האדם, בכך שהאדם יכול לחדש נדרים ושבועות - "והוא מאמרם בספרי (ריש פרשת מטות) **נדרים כנשבע בחיי המלך שבועות כנשבע במלך עצמו**, אף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר, חי ה' וחי נפשך" (שמואל א כ,ג ועוד).

כלליות דברי הרמב"ן, שהנדר הוא 'בחיי המלך', כלומר שהוא בא מהמקום ממנו שואב האדם את כוח הדיבור, שעליו נאמר 'ונשמת שדי תבינם'. בנשימה זו מתגלה 'אלקים חיים', בכך שהוא נופח את הדיבור המחיה את הבריאה, והוא השורש לכל ענין החיים שבעולם. ומשם גם השורש לנתינת נשמת החיים באדם, באופן המביא לדיבור. זה הוא כוח האדם לנדור, ולקבוע את צורת החיים ממקורם, שהרי חי העולמים מתגלה על ידי דיבורו.

וזה שנאמר "ואשים דברי בפיך ובצל ידי כסיתך לנטוע שמים וליסוד ארץ ולאמר לציון עמי אתה" (ישעיה נא,טז), ודרשו חז"ל "ואל תקרי עמי אלא עימי" (תקוני"ז סט). כביכול בשותפות עימי האדם נעשה שותף במעשה בראשית להיות בורא ע"י דיבור. אותו פה שהוא המקור של הבריאה ניתן בפה האדם, וזה עצם החיות שלו, ועי"ז יש חיות לכל הבריאה.

זה הכוח העליון הנקרא 'בינה', בבינה נעשה ציור הדברים שבמחשבה הקודמת למעשה, כיצד הם יצאו לפועל. ומהבינה ניתן הכוח לנדור "בחיי המלך". ואח"כ מגיע הגילוי של השבועה "במלך עצמו", וכמו שיבואר.

ד. שבעת המידות המתגלות בשבועה

הרמב"ן הרחיב את הענין בפ' נדרים (מטות ל,ג), אלו דבריו:

"וטעם ידור נדר לה' - איננו כמו **אשר נשבע לה'**" (תהלים קלב,ב), כי הוא כמו **יושב עליו** (בראשית כד,ט), **שנשבע אליו לצרכו**. אבל בשבועה יאמר **ובשמו תשבע** (דברים ו יג), **ואשביעך בה'** (בראשית כד ג) ... אבל בנדר לא יאמר **ידור בה'** אלא **לה'**. וכבר רמזו החכמים טעם הדבר בספרי (מטות יד), אמרו מה הפרש בין נדרים לשבועות, בנדרים כנודר בחיי המלך בשבועות כנשבע במלך עצמו, אף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר, 'חי ה' "

וְחִי נִפְשָׁךְ אִם אֶעֱזֹבְךָ' (מלכים ב, ד ל). וְהַסּוּד, כִּי הַשְּׁבוּעָה מִלְשׁוֹן שְׁבַעַה, כִּי 'בִּנְתָּה בֵּיתָה חֲצֵבָה עֲמוּדִיָּה שְׁבַעַה' (משלי ט, א), וְהִנְדֵּר בְּתִבּוּנָה 'רִאשִׁית דְּרָכָךְ קִדְּם מִפְעֲלֵיוּ מֵאֲזִ' (משלי ח, כב), נִמְצָא שֶׁהִנְדֵּרִים עַל גְּבִי תוֹרָה עוֹלָם וּלְפִיכָךְ חֵלִים עַל דְּבַר מִצְוָה כְּדִבְרֵי הַרְשׁוֹת, וְהִנֵּה כָל נִדָּר לֵה' וְכָל הַנִּשְׁבַּע בּוֹ".

מִבּוֹאֵר מִדְּבָרֵי הָרֵמֵב"ן שֶׁהַשְּׁבוּעָה שִׁיכַת לַהֲמַשֵּׁךְ הַדִּיבּוּרִים, בְּבִחְחִינָה "חֲצֵבָה עֲמוּדִיָּה שְׁבַעַה". וְכִדְּבָרֵיו לַעֲלִל "בְּדֶרֶךְ אִמֶת וְאִמּוּנָה". כְּלוּמָר הַשְּׁבוּעָה שִׁיכַת לְגִילּוֹי שֶׁל הַמִּידוּת, שֶׁהֵן נִקְרָאוֹת אִמֶת וְאִמּוּנָה.

נִדָּר אֵינוֹ בֹּא לְקַבּוֹעַ מָה אִמֶת וּמָה שֶׁקֶר, אֲלֵא שֶׁהוּא הוֹפֵךְ דְּבַר מוֹתֵר לְאִסּוּר, אִם מַעֲלָה דְּבַר חוֹלִין לְהַקְדֵּשׁ. הַדִּיבּוּר שֶׁל הַנִּדָּר חֵל, וְאִסּוּר לְעִיבּוֹר עָלָיו וּלְחַלֵּל אֶת דְּבָרוֹ. אֲבֵל עֲנִין הַשְּׁבוּעָה כּוֹלּוֹ הוּא לְבַרֵּר אֶת הָאִמֶת מִן הַשֶּׁקֶר, וְזֶה הַנוֹשֵׂא שֶׁל שְׁבוּעָה - "לֹא תִשְׁבַּעוּ בְּשֵׁמִי לְשֶׁקֶר" (ויקרא יט, יב).

שׁוֹרֵשׁ כּוֹחַ הַדִּיבּוּר הַנִּמְצָא בִּ"וִּפְחַ בְּאִפּוֹ נִשְׁמַת חַיִּים", מַחֲדֵשׁ אֶת עֲנִין הַנִּדָּרִים, שֶׁהוּא כְּנִשְׁבַּע "בְּחַיֵּי הַמֶּלֶךְ", כְּלוּמָר בְּשׁוֹרֵשׁ כּוֹחוֹ. וּמִכֵּיוֵן שֶׁהַדְּבַר הַזֶּה יוֹצֵא לְפִועֵל "בְּדֶרֶךְ אִמֶת וְאִמּוּנָה", מִתְּחַדֶּשֶׁת גַּם פִּרְשַׁת שְׁבוּעוֹת. זֶהוּ כְּלָלִיּוֹת הַדְּבַר, לְאוֹקְמֵי גִירְסָא. וְנִבּוֹא לְבַאֵר אֶת תּוֹכֵן הַדְּבַר.

ה. שְׁבוּעָה - מִכּוּחַ שְׁבַעַת הַמִּידוּת

הָרֵמֵב"ן מְקַשֵּׁר אֶת הַשְּׁבוּעָה עִם שְׁבַע הַמִּידוּת, וְהַכּוּוּנָה שֶׁהִלְשׁוֹן 'שְׁבוּעָה' מִשׁוֹרֵשׁ הַמִּסְפָּר שְׁבַע, מִלְּמַד שֶׁמִּשְׁמַעוֹת הַשְּׁבוּעָה הֵיא לְקַשֵּׁר אֶת כָּל שְׁבַע הַמִּידוּת יַחַד. לִשְׁם כֵּךְ נִקְדָּם לְהַתְּבוּנָה בְּעֲנִין שְׁבַעַת הַמִּידוּת.

שְׁבַעַת הַמִּידוּת בְּהֵן הַקֶּבֶ"ה מְנַהֵיג אֶת הָעוֹלָם, מְפֹרְשׁוֹת בְּפִסּוּק (דְּבָרֵי הַיָּמִים א כט, יא) "לֵךְ ה' - הַגְּדוֹלָה, וְהַגְּבוּרָה, וְהַתְּפָאֲרָה, וְהַנִּצָּח, וְהַהוּד, כִּי כָל בְּשָׂמִים וּבְאַרְצֵי, לֵךְ ה' הַמִּמְלָכָה וְהַמִּתְנַשֵּׂא לְכָל לְרֹאשׁ". בְּפִסּוּק זֶה כְּלוּלוֹת הַמִּידוּת, שֶׁהַקֶּבֶ"ה מִתְּגַלֶּה בָּהֶם בְּכַדִּי לְהַנְהִיג אֶת הָעוֹלָם.

'לֵךְ ה' הַגְּדוֹלָה' זֶה מִידַת הַחֲסֵד, כִּמּוֹ שִׁכְתּוּב (וְאֵתְחַנֵּן ג, כט) "אֶת גְּדֻלָּךְ", וּבִרְשִׁי (מִסְפָּרִי) "זֶה מִידַת טוֹבֶךְ". וּפִירוּשׁ 'לֵךְ', שִׁזָּה שֶׁלֶךְ, וּמוֹבִיל לְהַכִּיר בְּטוֹבֶךְ. כָּל חֲסֵד וְטוֹב שֶׁיֵּשׁ בְּעוֹלָם הֵם כְּתוּצָאָה מִמִּידַת טוֹבוֹ ית'. וְכִמּוֹ כֵּן 'לֵךְ ה' - הַגְּבוּרָה', בֹּא לִמְרָא שֶׁכָּל 'גְּבוּרָה' שִׁישְׁנָה בְּעוֹלָם הֵיא מִשְׁלֹ.

וְכֵן כָּל 'תְּפָאֲרָה' שִׁישְׁנָה בְּעוֹלָם, דֵּהֵינּוּ שִׁישׁ דְּבַר נִעְלָה מִעַל דְּבַר אַחֵר וּמִתְּפָאֵר עָלָיו, בְּאוֹפֵן שֶׁל סוֹלָם עֲרִיכִים. זֶה מִמְּנוֹ ית', כֹּאשֶׁר כָּל הַנִּבְרָאִים פּוֹנִים אֵלָיו, הֵרִי יֵשׁ לְכָל דְּבַר עֶרֶךְ לְפִי קִירְבָּתוֹ ית', שֶׁהוּא מְקוֹר הַפֶּאֶר וְהַכְּבוֹד.

עֲנִין מִידַת 'הַנִּצָּח', שֶׁהַבְּרִיאָה עֲשׂוּיָה בְּצוּרָה כְּזֹאת, שִׁישׁ בִּה תְּמִיד הַכְּרַעָה לְצַד אֶחָד, בְּמַעֲרַכַת בִּה הַדְּבָרִים הַמִּתְנַגְּדִים זֶה לְזֶה אִם לֹא הֵיטָה הַכְּרַעָה, הֵרִי הַבְּרִיאָה לֹא הֵיטָה קִיּוּמָה. וְלִכֵּן מִידַת הַנִּצָּח' הֵיא מִיִּסּוּדֵי הַקִּיּוּם, וְהֵיא כּוֹחַ הַהַכְּרַעָה, הַבֹּא מֵאֵת ה'. וְכֵן הַהוּד' הוּא גִילּוֹי מִיּוֹחַד בְּעוֹלָם*.

* א.ה. עֲנִין הַהוּד לֹא נִתְּפָרֵשׁ בְּשִׁיעוּר כֹּאן. וְנ' עַפִּי דְּבָרֵי הָרֵב זצ"ל בְּשִׁיעוּרִים אַחֲרִים (ע' לְהַלֵּן שִׁיעוּר יא, ב), שֶׁהוּא הַגִּילּוֹי שֶׁהַבְּרִיאָה עֲצֻמָּה 'מוֹדָה' וּמִקְבֵּלֶת אֶת הַנִּהְגוּתוֹ ית', וְצַד הַנִּצָּח' הַמְכִּרִיעַ בְּתוֹקֶף שֶׁל נִיצוּחַ, עוֹלָה בְּסוּפוֹ שֶׁל דְּבַר בְּהַסְכָּמָה גַּם מִן הַצַּד הַשְּׁנִי. וּבִזָּה בּוֹקֵעַ 'הוּד'

מידת 'כי כל בשמים ובארץ' ענינה, שכל מה שנמצא בעליונים, הרי המציאות הזאת בעצמה מתגלה כאן למטה. ולכל מציאות עליונה יש את הכוח להוליד בדמותה בצלמה דבר שמתייחס אליה, ועומד מחוצה לה. עד שלכל מה שנעשה למטה יש שורש בעליונים.

בכל דבר בבריאה יש את כל המידות האלה. מונח בו 'גדולה' כלומר חסד ושפע הנותן את קיומו. ומונח בו 'גבורה' בכך שהשפע שהוא מקור חיותו מצטמצם לדבר זה, להיות דבר מסויים כפי שהוא.

וכן בכל דבר יש 'תפארת' וחשיבות סדר ונוי, שעי"ז הוא מגלה יותר מעצם מציאותו הפרטית [כגון "לכבוד ותפארת" האמור בבגדי כהונה, ובגדי כהונה מטושטשים פסולין, שאינן לתפארת, רמ' כלי המקדש ח,ד]. וכן יש בו גילוי של 'נצח והוד', כמו שביארנו.

המהר"ל (הקדמה שלישית לגבורות ה') אומר ששבע המידות האלה הן שורש המציאות, ומהן ניתן לכל מציאות שש קצוות ואמצע, באופן שכל צד מוגדר בפני עצמו עם תכונות משלו. צד 'הפנים' באדם פונה למזרח העולם, ששם זורח האור מן האופק, ואז בא ה'בוקר', מלשון ביקור כל דבר לעצמו.

ה'אחור' של האדם הוא כנגד צד מערב בעולם, והוא מקום השקיעה, 'ערבו של יום', והוא מלשון עירוב, שאז הדברים מיטשטשים וחוזרים ומתערבים, וכל אחד מטשטש את השני. צד 'ימין' באדם הוא הדרום בעולם, ושם השמש בתוקפה [דרום - מלשון 'דר במרום']. וצד שמאל באדם הוא הצפון בעולם, שהשמש אינה מגיעה לשם, והמקום מכוסה וחלש, [מלשון צפון ונעלם].

צד 'מעלה' הוא כל מה שמושך אותו להתעלות ורוממות כלפי השמים. וצד 'מטה' באדם הוא כל מה שמושך אותו לשפלות כלפי הארץ. האמצע שבין כולם בא מכוח המידה השביעית כמו שיתבאר.

ו. צירוף כל המידות בשביעית - מלכות

המידה השביעית נצרכת לעצם הקיום, מכיון שלכל דבר יש מציאות בפני עצמו, באופן שאין הוא מקושר לשאר הדברים. וכן בצדדי העולם, צד של 'פנים' מושך שהדבר כולו יהיה רק פנים, וכך מעלה מושך שיהיה רק מעלה ולא מטה. וכן הימין מושך הכל לכיוון שלו, והשמאל לצד שלו. וכך בכל אחד משהה הצדדים, כאשר אתה מסתכל מהצד הזה, הדבר כולו נמשך לשם. [זו משמעות השם 'סיטרא אחרא', הוא צד אחר, הבא להטות את כל המציאות אליו].

לא יתכן שיהיה בעולם דבר אחד שלם, שהרי יש בו ששה כיוונים המנוגדים זה לזה. ולכך בהכרח שיהיה כוח מרכזי המאחד, עד שלא יהיה כל דבר מוציא

כבודו ית' אף מן המציאות הנראית כפי טבעה מנוגדת לו, עד שיש בה הוד והדר. וכענין זה במהר"ל (הקדמה שלישית לגבורות ה') "וכנגד הפועל שהוא מתיחס אל צד צפון זכר ה'הוד', ואמר זו מלחמת נחלי ארנון. כבר אמרנו לך כי זה הצד מתיחס לדבר שהוא צפון ונעלם, ומשם מעשים הנסתרים בעולם ואין האדם יודע... ודבר זה שעושה השם מבלי אשר ידע האדם, על זה אל השם יתברך רב הודיה ושבח מי שעושה טוב לאחר, והמקבל לא ידע ולפיכך נקרא דבר זה הוד ושבח אל השם יתברך".

מהצד שכנגדו. המידה שמקיימת את כל הצדדים יחד היא ה'**מלכות**', וזה מידה בפני עצמה לקחת את כל הצדדים ולעשות מהם מציאות אחת. 'לך ה' הממלכה, והמתנשא לכל לראש', זה לא כוח נוסף על הצדדים, אלא המלכות היא צד ה'**אמצע**' המתייחס לכולם בשווה, ומחייב את כולם להיות יחד. כך הוא בשורש הדברים, ויש לזה בביטוי בפועל בכל דבר.

הגדרת המלכות היא כלשון הרמב"ם (סה"מ עשה קעג) "מ"ע למנות עלינו מלך **יקבץ** כל אומתינו וינהיגנו", המצוה היא לקחת כל הפרטים של עם ישראל, ולעשות מהם עם אחד, שזה ענין המלכות. הפרטים מצד עצמם נפרדים עד שאי אפשר לקבץ אותם לעם אחד, כענין הכתוב "לתאוה יבקש נפרד" (משלי יח, א), וכל אחד מושך את הכל לעצמו, ולכך הכרח שיהיה מלך, המקבץ את כולם*.

בבחינה זאת של ה'**מלכות**' נמצאת ה'**אמת**'. על כך אמרו "חותמו של הקב"ה אמת" (שבת נה.). זה סיום המידות, ע"י האמת העולם יוצא אל הפועל בשלמות ובהתאמת כל הצדדים, כרצונו ית'. משמעות ה'**אמת**' היא כמו שתקנו חז"ל בברכת קידוש לבנה, "פועל אמת שפעולתו אמת", הכוונה שה' פועל אמת באופן שהתוצאה בפעולה עצמה ג"כ נקראת אמת, ומבטאת את כל מה שה' רצה בה.

האמת באה לגבור על כך שכל פרט בעולם מושך לכיון משלו, וכשהוא יוצא לפועל, הוא נוטה להיראות אחרת מכוונת הבורא, שרצה את הצירוף והמכלול. תכונה זאת המוטבעת בכל פרט להיות נמצא בפני עצמו, גורמת לו להימשך לכיון אחר, ולכן מטבע כל דבר היוצא לפועל לחרוג מכוונת היוצר אותו.

על כך באה מידת 'אמת', [שהיא מקבילה ג"כ לתפארת], והיא הבריח התיכון בכל מעשי בראשית, והיא שומרת שכל דבר יצא לפועל כפי מה שה' רוצה בו. מכוח ה'פועל' שהוא 'אמת', הרי ה'פעולה' היא ג"כ אמת, להשאר ולומר רק מה שה' רוצה בה.

ה'**אמת**' מושרשת בתחילת ההויה, אך גם צריך להבטיח שהדברים ישארו גם בהמשך קיומם כמו הכוונה שהיתה בהם בתחילה, ולא ישתנו בהמשך הזמן. על כך באה מידת ה'**אמונה**'. 'נאמן' הוא מי שאפשר לסמוך עליו שלא ישנה את תפקידו. וה' הניח בעולם מידה זאת של **נאמנות**, שכל דבר ימשיך ויאמר את הכוונה שהונחה בו בתחילת יצירתו. האמת מוציאה לפועל את כל הצדדים, והעולם יוצא אל הפועל כפי הכוונה בו, ובכוח האמונה הוא ממשיך את הכוונה הזו ללא שינוי.

אלו הם שבעת המידות שבהן הקב"ה ברא את העולם ובהן הוא מנהיג את העולם, והן כל צורת גילוי ית'. וכולם נכללים במלכות ע"י "אמת ואמונה".

אלו דברי הרמב"ן שהבאנו (אות ב) "**והיא מיסוד הבינה, בדרך אמת ואמונה**". הכוונה, שהאופן שהבינה מתגלה החוצה במהלך שלם מתחילה ועד סוף, הוא בכוח ה'**אמת** ואמונה', ועל ידיהם מתגלה ה'**בינה**' בכל מעשי ה'.

* גם היום יש צורה מסויימת של מלכות, כמש"א "אלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו" (אבות ג, ב), או ע"ד שנאמר "מלך אין לארבה ויצא חוצץ כולו" (משלי ל, ב), הוא לא צריך מלך כשהוא הולך יחד למטרה משותפת. כך בני אדם יכולים להצטרף למען מטרה משותפת, אף שהיא דומה בערכה לתכלית שהארבה הולך - להשיג אוכל.

ז. השבועה מידת האמת המחברת ומחייבת

בזה שהקב"ה שם באדם את כוח הדיבור, הוא נתן לו את כוח השבועה בה הוא מאמת את דבריו. שורש השבועה נמצא בכך שהאדם אינו ככל שאר הנבראים שהם חלקים פרטיים במציאות. יש לאדם את הכוח לקבץ את שבעת הקצוות של המציאות שלו, וליצור לעצמו אמת שלמה משלו. משמעות השבועה היא שאדם יוצר לעצמו מציאות שיש בה 'שבע', שהיא המידה הכוללת, כלומר מציאות של אמת. האמת הזאת חלה לגבי אותו אדם שנשבע, ומחייבת אותו שזאת תהיה מציאותו, וכל שינוי יחשב כיצאה מן המציאות.

ניתן לאדם כוח להיות שותף לקב"ה במעשה בראשית, וכשם שהוא ית' "פועל אמת שפעולתו אמת", כך ניתן לאדם לפעול את האמת של המציאות. ע"י "ויפח באפיו נשמת חיים", הושם דברו ית' בפי האדם, ובידו לתת בעולם את האמת.

השבועה צריכה להיות **בשם ה'**. כיון שהאדם בא מכוח אמיתות ית' הקיימת בכלל המערכת של הבריאה, ובמידת האמת ה' מחייב כל אחד ואחד לחיות בעולם כפי הסדר שקבע הבורא. ובשבועה האדם בא בשם אמיתות ית', ויוצר לעצמו את האמת של מערכת המציאות שלו, וזה יהיה אופן קיומו בתוכה. גם כשאדם נשבע שבועה על לשעבר הרי הוא מתחייב שסדר המציאות האמיתי הוא כפי דבריו, ואם הוא משנה, הרי הוא מוציא את עצמו מהמציאות.

אלו דברי חז"ל "שבועות כנשבע **במלך עצמו**", כלומר הוא מזכיר שם שמים מצד כוחו ית' לקבץ את כל הצדדים, כענין המלכות*.

קבלת התורה היתה ע"י שבועה, ולכן אין נשבעין לעבור על מצוות, "שכבר הוא מושבע ועומד מהר סיני" (נדרים נ). קבלת התורה בשבועה פירושו שנוצרה בשבילנו מציאות חדשה, הנקראת תורה, והיא כוללת את כל המציאות שלנו עד שאין אפשרות לצאת ממנה, ואף בשבועה לא נוכל ליצור מציאות שונה.

תוס' שואל כיצד אפשר שיהיה מושבע מהר סיני לקיים את התורה, הרי החיוב לשבועה הוא ג"כ מדיני התורה. לפי מה שביארנו יש לומר, שבשבועה נמצא הכוח המחייב בתורה, מכיון שהיא עצם מציאות האדם. כל אדם כפוף בהכרח לשבועה, וצריך להיות נאמן לה, והחיוב הוא כמו שלא להכנס לאש, כיון שהשבועה קובעת שהאמת והקיום של מציאות האדם היא רק בקיום השבועה.

(ע' ראב"ע יתרו כו, ומל"מ מלכים יז, באמצעו, ואבני נזר יור"ד שו, אות יז).

* **א.ה.** ניתן להבין כך את דברי הרמב"ם (שבועות יא, ב) "ואסור להשבע בדבר אחר עם שמו, וכל המשתף דבר אחר עם שם הקדוש ברוך הוא בשבועה **נעקר מן העולם**, שאין שם מי שראוי לחלוק לו כבוד שנשבעין בשמו, אלא האחד ברוך הוא". כלומר השבועה נאמרת מצד היות ה' מאחד את כל המציאות מכוח אחדותו ית'. ולכך המבטל כבוד זה נעקר מן העולם. זה גם הטעם שהנשבע לשקר מאבד את כל המציאות שלו כמו שמאימין על הנשבע ואומרים לו (שבועות לט). "הוי יודע **שכל העולם כולו נזדעזע** בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא בסיני לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא. וכו'. הא למדת, דברים שאין אש ומים מכלין אותן - שבועת שקר מכלה אותן". כלומר היצאה מן המציאות לנשבע לשקר, גורמת לו כילוי יותר מאש ומים. ע' רבינו בחיי פ' יתרו קודם עשרת הדברות (שמות כ, א) ובדיבור לא תישא.

