



מחשבה קצרה על הדף

הרב יחזקאל הרטמן

SHORT MACHSHAVA ON THE DAF

שבועות דף כד

שבועה לבטל מצוה בשב ואל תעשה

לרבי יוחנן אדם יכול לישבע שלא לאכול בשר נבילה אם כולל עמו בשר שחוטא. ומקשינן דליתא בלאו והוה, דהרי אינו יכול להשבע לאכול בשר טריפה אפילו בכולל.

והתוס' מביאים דברי הירושלמי בפרקין (ה"ד) דאם אדם נשבע שלא יאכל מצה כל השנה, אסור לאכול מצה בליל פסח, דמיגו שהשבועה חלה על שאר השנה, חלה גם על ליל פסח. הרי שמהני כולל גם לבטל מצוה, ומאי שנא מנשבע לאכול טריפה בכולל דאינו חל.

ותירצו התוס' דהתם עובר על המצוה בשב ואל תעשה, והכא עובר על אכילת נבילה בקום ועשה. וכן מבואר בשאר הראשונים, ולשון הרמב"ן לענין עבירה בשב ואל תעשה: "ומוטב שיעבור על המצוה ממילא ולא יעבור על השבועה בידים". וכן מסיים הריטב"א: "קצרו של דבר, הכא והתם דיינינן ליה בשב ואל תעשה".

ובביאור החילוק כתב החזו"א (ח"מ ליקוטים ס' כד) וכן בקרן אורה (נדריים יז, א) שיסוד החילוק הוא כנתבאר בנדריים (ב, ב) דנדרים מיתסר חפצא עליה, ואילו בשבועה קאסר נפשיה מן חפצא. וגדר זה עומד ביסוד החילוק שנדר חל לבטל מצוה ושבועה לא - דהשבועה פונה אל הגברא שמצווה ע"י התורה, ואילו נדר מתייחס לחפצא, והגברא ממילא הוא דמצווה, ולכן אין כאן מצב שסותר באופן ישיר את התורה, אלא באופן עקיף.

ומעתה יש לבאר דאמנם שבועה אינה יכולה לבוא נגד התורה, אך אם אדם אוסר עצמו בשבועה בכולל בשב ואל תעשה, דומה הדבר לנדר, שהסתירה לתורה היא באופן עקיף, דהאיסור עצמו הוא כללי ולא ממוקדם בתורה. אך בנשבע לעבור בקום ועשה, הרי פעולה זו סותרת לגמרי את התורה.

וראה עוד בשיעור הבא בעניין החילוק שבין נדר לשבועה עפ"י תורת המחשבה, ויתברר אם חילוק זה של החזו"א מסתדר לפי המהלך ההוא.

דף כה-א

שבועה ונדר

נדריים חלים על דבר מצוה, משא"כ בשבועות. והטעם מב' בתוס' ויסודו בנדריים ב, ב - דנדרים חלים על החפצא וממילא נאסר עליו, ואילו שבועה חלה על הגברא, וא"א לאסור את עצמו בדבר מצוה.

ברמב"ן עה"ת בתחילת פרשת מטות מובא ביאור ע"ד הקבלה למהות נדר ושבועה, ואע"פ שהדברים גבוהים וסתומים לערכנו, ניקח משם את ההגדרה שנוכל להבין:

הרמב"ן מביא את הספרי (מטות פ"סקא א): "מה הפרש בין נדרים לשבועה, בנדרים כנודר בחיי המלך, בשבועה כנשבע במלך עצמו".

ומובן בכך שעל כן לשון שבועה הוא "בהשם", ונדר הוא "להשם". ומוסיף לבאר - "והסוד, כי השבועה מלשון שבעה, כי בנתה ביתה חצבה עמודיה שבעה, והנדר בתבונה, ראשית דרכו קדם מפעליו מאז. נמצא שהנדרים ע"ג תורה עולים, ולפיכך חלים על דבר מצוה כדבר הרשות, והנה כל נדר לה', וכל הנשבע בו".

ונסביר מעט את הדברים: כל עניני העולם הם בסוד שבע, שכל דבר יש לו ששה צדדים (מעלה מטה וד' רוחות), ועוד נקודת האמצע. וכן השבוע מתפרט לשבעה ימים. שבועה שייכת לתוך העוה"ז. ואילו נדר שייך לעולם העליון. זה הביאור ששבועה הוא לשון שבעה, כלומר בתוך גדר העולם הזה, אבל נדר אינו. ורבינו בחי' מוסיף כאן שנדר הוא מלשון דירה, ומקום הדירה של בורא העולם הוא מעבר לעוה"ז.

נדר הוא בחפצא, כלומר יוצר מציאות חדשה של איסור, ואין מקום ליצירה כזו אלא מעל העולם, דאין כל חדש תחת השמש, ולכן שבועה אינה בחפצא. ואילו שבועה היא על הגברא, שקובע האדם לעצמו צורת התנהגות, ואינו מחייב להיות מעל העולם. כיון ששבועה היא בתוך גדר העולם, אין שייך שתסתור מצוה שהיא הנהגת העולם. אך נדר הוא מעל העולם ואין מניעה שיחול הנדר כנגד מצוה שהן בתוך העולם.

והנה סיפרו לנו חז"ל (שבת פה, ב) שכאשר משה עלה למרום לקבל תורה, ביקשו המלאכים לדחותו ושהם יקבלו את התורה. ומה שייך תורה אצלם, אלא שבאמת הגילוי בשמיים הוא אש שחורה ע"ג אש לבנה, ולא בדרך של מצוות מעשיות. ואת זה הם ביקשו לקבל. אך השיב להם משה שאת הגילוי המעשי של התורה אין שייך אלא אצל בנ"א בעוה"ז. מעתה יובן, כי הנדר שמגיע משמיים יכול לחול על המצוה, שכן הוא מעבר לצורת גילוי התורה בעולם, אך שבועה שמקומה בעוה"ז אינה יכולה לחול על המצוה, דגם המצוות מקומן בעוה"ז. ודברים אלה מרומזים ברבינו בחי' שם.

[ולמעשה על מה שהבאנו בשיעור הקודם בשם החזו"א, דשבועה בכולל בשוא"ת דומה לנדר, אך לאמור בדברי הראשונים הרי נדר ושבועה חלוקים בעצם מהותם, ואיך שייך שתהיה שבועה בסגנון נדר. דו"ק]

דף כה-ב

שינה ואכילה

הנשבע שלא יישן ג' ימים מלקין אותו וישן לאלתר.

הרמב"ם (שבועות פ"ה ה"כ) מוסיף שהוא הדין הנשבע שלא יאכל כלום שבעה ימים ה"ז שבועת שוא.

מבאר השם משמואל (ויחי תרע"ח) ששינה ואכילה נחשבים מזון - השינה מזינה את השכל, והמאכל מזין את הגוף. ומוסיף שכן הוא גם ברוחניות. המזון לשכל הרוחני הוא התורה, והמזון לגוף הרוחני היא השבת, שכן השבת היא קיום ברוחניות.

ולפי הקבלה זו מבאר דבר נפלא:

כשם שא"א לעבור ג' ימים בלא שינה המקיימת את השכל הגשמי, כך א"א לעבור ג' ימים בלא תורה שעל ידה מתקיים השכל הרוחני, וזו תקנת משה רבינו שלא ילינו ג' ימים בלא תורה, כמב' בב"ק (פב, א). וכשם שא"א לעבור ז' ימים בלא מאכל המקיים את הגוף החומרי, כך א"א לעבור ז' ימים בלא השבת המקיימת את הגוף הרוחני. לכן תורה היא כל ג' ימים, ושבת היא כל ז' ימים. והדברים עמוקים.

דף כו

לבך אנסך

"אמר מר האדם בשבועה פרט לאנוס, היכי דמי, כדבר כהנא ורב אסי כי הוו קיימי מקמי דרב, מר אמר שבועתא דהכי אמר רב, ומר אמר שבועתא דהכי אמר רב... א"ל לבן אנסך".

נזכיר כמה מקורות המצוינים בספר "ילקוט המאירי":

החיד"א בספר מדבר קדמות (אות כ, ערך כוונה) מייסד: "הדבר ידוע כי הכוונה התמימה בעבודת ה' אין למעלה הימנה, וה' יראה ללבב. הלא תראה בנות לוט שאמרו רז'ל שסברו שנאבד כל העולם כמו המבול ולא נשאר כי אם הן ואביהן, ומשום הכי נזקקו לו, והגם שטענו טעות גמור וכו' מ"מ ה' ראה טוב לבם שנתכונו לדבר מצוה, ויצאו משם חמדת ישראל, עובד ישי דוד שלמה וכל מלכי ישראל עד מלך המשיח. ולפי שכוונתם לטובה לכן נקבות מואביות ועמוניות מותרות. ומכאן נראה בעין תוקף מעלת המחשבה והכוונה טובה". כלומר שהעיקר היא הכוונה, ואם האדם מתכוון לטוב, אפילו אם טעה, מ"מ נחשב לו לזכות.

וממשיך החיד"א: "וגדול אחד כתב דר' חייא היה לובש תפילין תפורין בפשתן כסברתו במכות דף י"א, וההלכה להפך, וכי ס"ד שלא היה לו לר' חייא שכר מצות תפילין ח"ו, אלא לפי כוונתו גמולו ישלם לו, עכ"ד".

ויסוד זה מבואר בדברי ספר הזוהר (ואתחנן ח"ג דף רסא ע"ב): "מכאן אוליפנא, כל מאן דעביד מלה ולבא ורעותיה לא שוי לסטרא בישא, אע"ג דאיהו ביש, הואיל ולא עביד ברעותא (-לא עשה את הרע ברצון) עונשא לא שריא עליה ולא כב"נ אחרא, וקב"ה לא דאין ליה לביש".

ועומק הדבר הוא כך, כאשר אדם בא לעוה"ז, עיקר מה שהקב"ה חפץ ממנו הוא, שיעשה כפי הבנתו לאחר העיון. ומזה הטעם הצריכה תורה שני עדים, כי לכל אדם יש ראייה סובייקטיבית, ורק בצירוף שניים יש מבט שלם.

מזה הטעם יש מחלוקת בהלכה, שכל אחד נוהג כפי תפיסתו. כך רצון ה' שישתדל האדם לעשות רצון בוראו, וינהג כפי זה.

ונשוב לסוגיין - כיון שכל אחד מתלמידי רב סבר שהאמת איתו, הרי זו שבועת אמת לפי איך דהוא תפס והבין את הדברים.

דף כז

חבלה בעצמו

"אביא נשבע להרע לעצמו ולא הרע שהרשות בידו". ובתוס' (ד"ה אביא נשבע) כתבו דהחידוש הוא שאדם רשאי לחבול בעצמו, ופולגתא היא בב"ק (צא, ב). דהיינו שהגמ' בב"ק מוכיחה מתנא דידן שמוותר לחבול בעצמו, והדעה שאינו רשאי היא ר"א בן הקפר שניזיר נקרא חוטא על שציער עצמו מן היין, ק"ו בחובל בעצמו.

ויש להבין מה טעם השיטה שאסור לאדם לחבול בעצמו.

הרמב"ם (סנהדרין סוף פ"ח) כתב שאין אדם נאמן על עצמו לחייבו מיתה, ומסביר את טעם הדברים: "שמא נטרפה דעתו בדבר זה. שמא מן העמלן מרי נפש הוא המחכים למות, שתוקעין החרבות בבטנם ומשליכין עצמן מעל הגגות, שמא כך זה, יבא ויאמר דבר שלא עשה כדי שיהרג, וכללו של דבר גזירת מלך היא".

הרדב"ז בפירושו על הרמב"ם, מוסיף: "ואפשר לתת קצת טעם לפי שאין נפשו של אדם קניינו אלא קנין הקב"ה, שנא' הנפשות לי הנה, הילכך לא תועיל הודאתו בדבר שאינו שלו, ומלקות פלגא דמיתה הוא, אבל ממונו הוא שלו, ומש"ה אמרינן הודאת בע"ד כק' עדים דמי, וכי היכי דאין אדם

רשאי להרוג את עצמו כן אין אדם רשאי להודות על עצמו שעשה עבירה שחייב עליה מיתה, לפי שאין נפשו קניינו. ועכ"ז אני מודה שהיא גזירת מלכו של עולם ואין להרהר".

פירוש, שהגוף של האדם אינו שייך לו, ואינו ברשותו לגרום לו מיתה. וע"פ נימוק הרדב"ז מובן הטעם של המ"ד דאסור לחבול בעצמו, שכן אינו יכול לחבול בדבר שאינו שלו.

ולשון הספר חסידים (תרע"ו): "כשם שחייב אדם על נזקי חברו, כך חייב על נזקי עצמו", אלא דמלשוננו שם נראה שגם כשמזיק את ממונו הוא חייב בדיני שמים, ולכאול' לפי דרך הרדב"ז דוקא הגוף לא שייך לו, אך ממונו שייך לו.

ובחולין (צא, א) איתא דיעקב חזר על פכים קטנים, מכאן לצדיקים שחביב עליהם ממונם יותר מגופן, לפי שאין פושטין ידיהן בגזל. וצ"ב מה השייכות בין גזל לבין חביבות ממונו. ולפי הנ"ל מבואר היטב (וכן המשמעות בדברי רבי צדוק הכהן), דממונו של הצדיק שייך לו ממש, שהרי אין פושט ידו בגזל, וכשנותן אותו להקב"ה, הרי זו מתנה של ממש (וזו החביבות). בשונה מגופו של הצדיק, שאינו שייך לו, כדברי הרדב"ז, ולא ניכר בו שהצדיק נותן משלו לה', שהרי בלאו הכי אינו שלו.

ואולי י"ל דלמ"ד שלאדם מותר לחבול בעצמו, הוא ס"ל שכשם שממונו ניתן לו מאת ה', כך גופו ניתן לו.

דף כח

עיפא ואבימי

"עיפא תני שבועות בי רבה פגע ביה אבימי אחוה, אמר ליה שבועה שלא אכלתי שבועה שלא אכלתי מהו אמר ליה אינו חייב אלא אחת, א"ל אישתבשת... א"ל אישתבשת.... א"ל אישתבשת".

והנה בסנהדרין יז, ב מבואר שעפיא ואבימי בני רחבא הם "חריפי דפומבדיתא". ומדויק שעפיא הוא הגדול ואבימי הקטן. ומעיר החיד"א (כבר לאדן כאן) שהרי האח חייב בכבוד אחיו הגדול, וכיצד בסוגיין מדבר אבימי עם אחיו עיפא באופן לא מכבד, ומתבטא פעם אחר פעם שהשתבש.

ובדרכ"מ (י"ד רמ, ז) מביא בשם הבנימין זאב, שכאשר האח הקטן הוא ת"ח, הרי הוא קודם לאח הגדול. והדרכ"מ חולק עליו ומדייק מהרא"ש שכל שהגדול עושה מעשה עמך, הקטן צריך לכבד אותו. וכן פסק בהגהת השו"ע (רמ, כב) שאפילו הקטן הוא ת"ח וגדול בתורה יותר מן הגדול, צריך לכבד את אחיו הגדול.

והחיד"א מוכיח מסוגיין כהבנימין זאב, ומבאר את הדברים שכבוד אחיו הגדול הוא קל, ולכן צודק הבנימין זאב שאם הקטן ת"ח, אינו צריך לכבד את הגדול. ולא כבן אצל אביו, שחייב בכבוד אביו גם אם הוא ת"ח גדול.

ובירושלמי בפרקין (ה"ז) מביא מעשה דומה בחילוף בין אבימי לחיפה (-עיפה. דחי"ת ועי"ן מתחלפים), והיינו דעיפה הגדול הוא זה ששאל את אבימי הקטן, ולפי"ז אזלא ראיית החיד"א. ואפשר שבנידון זה תלוי חילוף נוסחאות זה, דלבבלי אין חיוב כיבוד אח גדול אם הקטן ת"ח גדול יותר, ולירושלמי החיוב עדיין קיים.

השבעת משה את בני ישראל

משה רבינו אמר לעם ישראל בהר סיני, שמשביע אותם על דעתו ועל דעת המקום. ומאריכה הגמ' באפשרויות שונות שהיה יכול למנוע את התחכמותם, מבלי לומר משפט זה.

ויש עמנו כמה הערות.

(א) בפירוש 'הבונה' בעין יעקב כותב ששבעה זו שנעמדה באופן זה, היא יסוד כל התורה כולה. כלומר שהוא יסוד תורה שבעל פה. דהצדוקים והקראים פירשו את התורה כפי הבנתם, אך באמת קיבלנו את התורה כפי הסבר הקב"ה בתורה שבע"פ - על דעת המקום.

(ב) בהמשך הגמ' אמרין שלא היה די להשביעם שיעבדו לאלקים, דגם ע"ז נקראים אלהים. ובענין זה נביא מה ששמעתי ממו"ר הגרמ"ש זצ"ל, דאיתא בספר הזוהר דהמילה אלהים מורכבת מהמילה "מי" ומהמילה "אלה", שיש הרבה כוחות בעולם, ועל האדם להתבונן "מי ברא אלה", וכשמחברים את הדברים יחד, מתגלה שם אלקים. אך אם מתעכבים על ה"אלה" מבלי ה"מי", עלולים להגיע ח"ו ל"אלה אלהיך ישראל".

וביאור הדבר בעומק, שהשם אלקים הוא מידת הגבורה של הקב"ה, ומידה זו בראה את העולם באופן של העלם, כדי לתת מקום לנבראים לזכות בדין. שמכיון שהאדם אינו רואה בברור את גילוי ה', משם מגיע שכרו בדין. נמצא שהשם אלקים עצמו נותן מקום לטעות של אלהים אחרים. וזוהי יומתק דברי הגמ' כאן שאותו שם משמש גם לצד הקדושה, וגם להבדיל לע"ז.

(ג) עוד אמרו בגמ' דלא היה די להשביעם שיקיימו את כל המצוות, שבידם לומר שהכוונה לציצית ששקולה כנגד כל המצוות. וכאן יש לצרף דברי האריז"ל שלשון ציצית היא מלשון "מציצין מן החרקים", שהיא הגילוי הגבוה ביותר של הקב"ה בעולם (ודומה לציץ שעל מצח אהרן). עד כדי שהבגד של הציצית קדושתו כ"כ גדולה עד שאין לה מקום בעוה"ז. ורק הפתילים קדושים. הטלית היא חיבור למקום גבוה ביותר.

וגם מצינו אמרין במנחות שתכלת דומה לים וים דומה לרקיע ורקיע דומה לכסא הכבוד, כך אדם מתחבר להקב"ה. וגם הקב"ה מתחבר אלינו דרך הציצית.

כתב בפרי צדיק (וישלה) שכאשר אמר אברהם למלך סדום "מחוט ועד שרוך נעל", זכה לחוט של ציצית, ומה ההסבר, שבאמירה זו של אברהם ביטא שכל מה שיש לו הוא מיד ה', וכל כוח אחר אין בידו להעניק לו משהו - "שלא תאמר אני העשרתי את אברהם", בזכות זה זכה לציצית שהוא הגילוי הגבוה ביותר.

במצוות ציצית אפשר להגיע למקום הגבוה ביותר, וזהו ששקולה כנגד כל המצוות.

שבועות דף ל

תורה דיליה, חג השבועות

אמרין בסוגין שכשמגיע ת"ח להעיד מושיבים אותו, דעשה דכבוד תורה עדיף מעשה ד"ועמדו". והקשו התוס' דגבי מלך אמרין שצריך לעמוד, והרי כבוד מלכות חמיר שאין יכול למחול על כבודו וחכם יכול למחול.

ותירצו בתירוצם השני, שכבוד תורה גדול טפי, ומה שהוא יכול למחול היינו משום שהתורה דיליה היא, ואין זה קולא בכבודו. וכוונתם לגמ' בע"ז (ט, ו).

(א) שבתחילה נאמר "בתורת השם חפצו", ואח"כ כשעמל בתורה נאמר "ובתורתו יהגה".

ודבר זה הוא הקדמה נפלאה לחג השבועות הבעל"ט, שמבו' בדברי רבותינו שכל עיקר מתן התורה הוא שהתורה נעשתה דילנו, וכדלהלן.

המג"א (ריש סי' תצד) מקשה שלכאנ' אנו חוגגים את חג השבועות ביום שאינו מתאים. שהרי יצאו ממצרים ביום ה' וקיבלו את התורה בשבת שהוא היום החמישי ואחד, ומדוע אנו עושים את החג ביום החמישי. ומביא בשם הרמ"ע מפאנו שהוא משום שמשה הוסיף יום אחד מדעתו וזהו רמז ליו"ט שני של גלויות. וקשה דסו"ס התורה ניתנה ביום החמישי ואחד, ועוד תמוה דמה השייכות ליו"ט שני כאן?

ומצינו במהר"ל (תפארת ישראל פרק כז) בביאור הדברים, שהקב"ה היה מוכן לתת את התורה ביום החמישי, ואמנם שמשה דחה את מ"ת ביום אחד, אך מצד הקב"ה נותן התורה הנתינה היתה ביום הקודם.

ועומק הדבר ביאר מו"ר הגרמ"ש זצ"ל, שהנה בלוחות מצינו שהלוח הימני הוא מצוות שבי"א למקום, והלוח השמאלי הוא בי"א לחבירו. ואיתא ברש"י בשיר השירים (ד, ה) שכל דברה בצד ימין מקבילה לדברה בצד שמאל. נמצא שאנו מעמידים בקו אחד את המצוות שבי"א למקום עם המצוות לחבירו.

ותמוה דמדוע מחלקים את התורה דוקא בופן זה? צדוע אין מצוות בין אדם לשבת, או בין אדם למקדש? אלא ברור שהטעם הוא משום שכולם כלולים בבין אדם מקום, וא"כ מדוע מצוות שבי"א אדם לחבירו נוטלים מקום לעצמם?

והביאור הוא שהתורה ניתנה לעם ישראל, והתורה היא מקום החיבור של הנותן והמקבלים, שהתנאי לקבלת התורה היא שיהיו כאן מקבלים. וא"כ נתחדש כאן שיש ב' שותפים שוים בתורה, הנותן והמקבל, דזה בלא זה לא אפשר. ועל זה אמרו שמתן תורה הוא יום חתונתו, חתונה בין חתן וכלה, בין הנותן והמקבל. ולכן המלאכים כ"כ התנגדו למתן תורה כדי למנוע את הבעלות של עם ישראל על התורה.

ועל כן יש מצוות מצד הנותן ויש מצד המקבלים, כיון שיש ב' שותפים בתורה, יש ב' בחינות לתורה, מצד הנותן ומצד המקבל. וזהו העומק שיוה"כ מכפר על מצוות שבי"א אדם למקום, אבל על מצוות שבי"א אדם לחבירו צריך לרצות את חבירו, כלומר שהחבר הוא הבעלים של אותה מצוה, ואינו תלוי בבורא כביכול.

וכיון שמתן תורה הוא המקום שהתחדשה ההוואה של הנותן והמקבל, לכן דוקא כאן מתגלה בחינת המקבל, והוא, שהיום החמישי הוא מצד הנותן, והיום הנ"א הוא מצד המקבל. וזה כוחו של המקבל שדוחה את המעמד ביום אחד.

ומבאר המהר"ל שהטעם שהיום חוגגים את יום החמישי, הוא משום שיום טוב שהוא יום קדוש הוא מצד הנותן, ועל כן חג השבועות נקבע ביום זה. אך בפועל התורה ניתנה ביום המאוחר, כי כל עיצומו של המתן הוא גילוי מעלת המקבל.

וזהו הביאור בדברי הרמ"ע שיש כאן רמז ליום טוב שני, שכבר העיר החת"ס בתשובה שאין צריך יו"ט שני בשבועות, שהרי ידעינן בקביעה דירחא מניסן. ולפי הנ"ל הדברים ברורים: שבועות נדחה למעשה ביום אחד לציון את בחינת המקבל, וזהו גופא יו"ט שני, הוספת יום נוסף ליום טוב מצד המקבלים, כל עניינו של יו"ט שני הוא מצד המקבלים, ולכן ראו להוסיף יום זה לשבועות שבו מציינים את הקבלה שמצד המקבלים.

ועכ"פ החידוש הגדול של מתן תורה הוא הבעלות של עם ישראל על התורה, והוא המושג "תורה דיליה" אצל תלמידי חכמים.

מדבר שקר תרחק

לאורך סוגייתנו דרשנו מפסוק "מדבר שקר תרחק" שאין להשתמש בשקר אף כדי להגיע למטרה אמיתית.

בשו"ת הרשב"א (ח"ג סי' פא) נשאל האם מותר לטעון שקר כדי להוציא ממון כפי שמוותר להכות את חברו כדי להציל ממנו את ממונו. והשיב: חס ליה לזרעיה דאברהם דלימא שיקרא ואפילו במקום פסידא, דכתיב שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב. ומביא מהגמ' דידן שאין לומר שקר גם במקום שהדין אמת.

אך מאידך מצינו בכמה מקומות שמורים לאדם לשקר, כגון בפוריא במסכתא ובאושפיזא (ב"מ כג, ב), וכן מותר לשנות מפני דרכי שלום. וכן מצינו בתורה אצל אברהם, ויעקב לקח הברכות כבעין שקר.

הבן איש חי בשו"ת תורה לשמה (סי' שסד) דן מתי מותר לאדם לשקר, ומאריך להביא מקורות רבים שמצינו שינוי מן האמת בדברי חז"ל. ומסיים שאדם צריך לדעת מתי יש היתר לשקר, שלא תמיד יש היתר זה ומציין את סוגייתנו שמדבר שקר תרחק. אבל אינו מבאר מה הטעם סוד=גייטנו שאני ממה שציין.

הגרי"פ פערלא (סהמ"צ לרס"ג עשה כב) מבאר שיסוד הקפידא שיש בסוגיין, דילפינן לה מהפסוק 'מדבר שקר תרחק', הוא על שקר שנעשה בבית דין שכן יש איסור על הדיינים לנטות מדבר שקר, ועל כן כל הנעשה בבית דין יש בו קפידא של שקר. וכן ביאר בספר ברכת אברהם (ב"ב מו, ב) שדברי הרשב"א הנ"ל הם רק בבית דין אבל מחוץ לבית דין יש פעמים ששקר מותר.

וצ"ב מה פשר החילוק שבבית דין יש להקפיד שלא לשקר, מה שאין כן בחוץ.

והנה מצינו בסנהדרין (קב, ב) לגבי רוחו של נבות שאמר לו הקב"ה "צא ממחיצתי" [על שהלך להיות רוח שקר בפי הנביאים], ומשום שנאמר "דובר שקרים לא יכון לנגד עיני". ועומק הענין נראה, שלמעלה בשמים יש חילוק ברור בין אמת לשקר, ואין בלבול ביניהם. אך בעוה"ז יש עירבוב של טוב ורע, ועל כן יתכן שהאמת תהיה רע, והשקר יהיה טוב. ועל דרך הרמב"ן שקודם החטא הנסיון של אדה"ר היה סביב אמת ושקר (-דברים ברורים, שחור ולבן), ואחרי החטא הדיון היה בין טוב לרע (-מצב אפור). וכן מתבאר בעלי שור ח"ב, שבעוה"ז יש מקום לשקר, כי פעמים שהשקר הוא דבר טוב, והאמת היא דבר רע. ודוגמה לזה מת"ח שנשאל על ידיעת המסכתא, שאם משיב את האמת יש בכך גאוה שהיא רע, ואם משנה ואומר שאינו יודע, יש בכך ענווה שהיא דבר טוב.

מחוץ למחיצתו של הקב"ה יכול שקר להתקיים ולהיות נצרך, אך במחיצתו של הקב"ה אין מקום לשקר, ועל כן "דובר שקרים לא יכון לנגד עיני" ואין ברירה אלא לומר "צא ממחיצתי".

מעתה מובן היטב, במקום הסנהדרין שם מתגלה הקב"ה, וכפי שציינו בריש סנהדרין, שהרי בבית דין נאמר בקרב אלקים ישפוט, והמשפט לאלללים הוא. ועל כן דוקא שם יש קפידא של דובר שקרים לא יכון לנגד עיני. אך מחוץ לבית הדין, יש מקום לשקר באופנים מסוימים, אם הוא בגדר טוב.

תוך כדי דיבור, שבועות

דף זה נלמד בחג השבועות ויש בו ענין עמוק שמתקשר לעיצומו של יום. הגמרא מבארת שב' עדים יכולים להעיד כאחד אם כל אחד מעיד תוך כדי דיבור מגמר דבריו של חברו.

הר"ן בנדרים (פז, א) מביא בשם ר"ת שענין תוכ"ד כדיבור הוא תקנה דרבנן כדי שיוכל אדם לתת שלום לרבו בשוק כשעוסק במקח וממכר. ומקשה עליו הר"ן שא"כ איך יועיל תוכ"ד בדאורייתא כנדרים ושבועות. לכן מבאר שיסודו הוא שאינו גומר בדעתו עד אחרי כדי דיבור. וגם זה קשה מסוגיין דאין גמירות של עד אחד יועיל להחשיב שהעד השני עדיין עומד בעדותו. וגם קשה מענין קריעה על המת תוכ"ד מהמיתה, שמבואר שמי שקרע, ולאחר מכן התברר שבשעת הקריעה עוד לא מת המת, אבל מת תוך כדי דיבור לקריעה הקריעה מועלת ויצא ידי חובה. ותמוה, דמה שיך בזה גמירות דעת.

ומבאר הגר"ש שקאפ זצ"ל (שערי יושר ה, כב) שהאופן בו מחלקים את הזמן בעולם הוא בפיסות של "תוכ"ד", שכל אחד הוא 'אטום' של זמן. וא"כ כל דבר שקורה בתוך כדי דיבור נחשב שנעשה באותו זמן ממש, שזהו יחידת הזמן הקצרה ביותר.

ונבאר את הדברים ע"פ מחשבה. הגר"א (אדרת אליהו בראשית א, א) מבאר שהדבר הראשון שנברא בעולם (במאמר 'בראשית') הוא הזמן. העולם הוא תהליך שהולך ממצב למצב, וזה המושג זמן. והרשב"א (שו"ת א תכד) הביא את הקושיא על מה שנאמר "כי ששת ימים עשה ה'", ומדוע לא נאמר "כי בששת ימים", וכבר הקשו כן בזוהר (ח"ג דף צד, ב), אלא ששת הימים הוא הדבר עצמו שנברא. דהיינו מהלך של התקדמות ממקום למקום. שכן העולם נברא כתהליך.

הרמב"ן בסוף פרשת בא מבאר שהכפירה הגדולה היא האמירה שהעולם קדמון, שאין בורא לעולם. ולפי כפירה זו שאין התחלה, ממילא גם אין תכלית. אבל האמונה היא שהכל הוא חלק ממהלך.

הקב"ה בורא את העולם בדיבור וזה ענין ששייך לתהליך. בכוח הראיה ניתן לראות הכל בבת אחת, אך דיבור נזקק לצירוף של אותיות ומילים, נמצא שכל ענין הדיבור הוא זמן. "שהכל נהיה בדברו", היינו הכל מתגלה כדיבור וכתהליך של זמן. והיה אומר הגרמ"ש זצ"ל שעל כן כל חפץ בעולם נקרא "דבר", כי כל חפץ מגלה דיבור של הקב"ה ותהליך ההולך לקראת התכלית.

מבואר אפוא, שבכל דבר בעולם הוא גילוי של דיבור. וא"כ ממילא מבואר שיחידת הזמן הקטנה היא "תוך כדי דיבור", שאמירה מינימלית זו (כדי דיבור) היא יחידת הזמן הקטנה, שגיון שבריאית העולם תלויה בדיבור, א"כ הגילוי הממועט ביותר הוא הדיבור הקצר ביותר.

ונסיף ענין הקשור לחג השבועות. הגרי"א חבר זצ"ל בפתחי שערים (נתיב הצמצום בית הנתיבות ב') מבאר שהעוה"ז בנוי מיחידות. לכן בריאת העולם מתחלת באות ב"ת, מלשון ברכה. והיינו שמתחילים באופן מצומצם והולכים ומוסיפים עד שהמציאות מתברכת. לעומת זאת, התורה קדמה לעולם, והיא גילוי של ה' אחד ושמו אחד, ושם הכל באחדות, ולא כיחידות נפרדות. לכן עשרת הדברות מתחילות באות א', כלומר העוה"ז מתחיל בב' והתורה מתחילה בא' שהיא האחד המיוחד.

לפי"ז יבואר נפלא שדוקא במתן תורה יש את הגילוי של "שומר וזכור בדיבור אחד נאמר, מה שאין הפה יכול לדבר ואין האוזן יכולה לשמוע" (לעיל כ, ב), שלעומת המצב של העולם שמוכרח להיות דיבור שמכיל תהליך שמצורף ע"י האוזן, דוקא במתן תורה התגלה מצב שהוא מעל ומעבר לתהליך ואינו נתפס ע"י האוזן אלא כיחידה אחת. זה הוא הגילוי של מתן תורה. ונראה נפלא.

קרבן על שבועת העדות רק בתביעת ממון

הגמ' מביאה ד' שיטות מה המקור שקרבן על שבועת העדות שייך רק בתביעת ממון.

לר"א (וכן לר"ע ביסודו של דבר) ילפינן ששבועת העדות היא רק בתביעת ממון ע"י ילפותת "אואין" משבועות הפקדון.

המלבי"ם (ויקרא ה, א התורה והמצוה אות רצט) מבאר, שלעולם גז"ש נובעת מצירוף של ענינים או מילים מיותרות ושאינן נראות נכונות, לולי הדרשה. ולענין דידן, מביא מהרמב"ן דיש להעיר על לשון הקרא "והוא עד או ראה או ידע", ולכאורה צריך היה לומר "והוא עד ראה וידע", ומהו לשונות "או". על כן יש כאן מילים מיותרות לגז"ש. וכן בפקדון נאמר "וכחש בפקדון או בתשומת יד או בגול וגו'", ולא היה צריך לכתוב או כי אם וי"ו החיבור. ואף גבי רוצח שהביאה הגמ' לדרוש את האו', הדיוק הוא מדהו"ל למכתב 'אם' הרגו כך או כך, במקום 'או'. וכן בסוטה. ובעמ' הבא מדייקים את לשון 'או' בשבועת ביטוי, דהו"ל בוי"ו החיבור.

השיטה השלישית היא רבי יוסי הגלילי, שהוא סובר שה"או" אינו מיותר, דאכן יש ראייה בלא ידיעה וידיעה בלא ראייה והוא בתביעת ממון. נמצא דאזיל לשיטתו שאין מקור לדרשת ר"א מפני שהפסוק מדבר על ראייה או ידיעה. וזה עצמו מהווה מקור לתביעת ממון.

לר"ש דרשין תחטא תחטא, ולא נתפרש מדוע מ"אן בדרשת "אואין".

ובעיקר הדבר ששבועת העדות נוהגת רק בתביעת ממון, יש להבין מה טעם הדבר.

ונראה מכך, וכן מכל מהלך הסוגיא, שיסוד חיוב שבועת העדות הוא מצד בין אדם לחבירו, שמונע ממנו עדות ונשבע על כך, ולכך בעינן שיהיה האחד תובע את העד להעיד. ושונה משאר איסורין שהם כלפי שמיא. תביעת ממון נצרכת כדי שבי"ד ידונו ויתערבו. ומכיון ששבועת העדות הוא ענין שבין אדם לחבירו, על כן בעינן תביעת ממון.

דף זה נלמד ביו"ט שני של חג השבועות. בחג השבועות התגלתה המעלה של בין אדם לחבירו, דהרי הלוחות נתקבלו בב' לוחות - האחת ב"א למקום והשניה ב"א לחבירו. וכפי שצינו בשיעור על דף ל' העיר מו"ר הגרמ"ש זצ"ל, מדוע נחשב שהתורה מתחלקת ל"בין אדם לחבירו" כמהות לעצמו, ומדוע לא יהיה חלק בתורה שייקרא "בין אדם למקדש", או "בין אדם לקרקע", אלא שכאן יש גילוי שבתוך קבלת התורה יש מקום ל"מקבלי התורה", ויש מצוות שאדם מחויב לחבירו, כתביעה וכסיבה המחייבת עי"ש. ונמצא ששבועת העדות שייכת למערכת זו גם כן. ויש עוד לעיין בזה.

מחכו על דברי רבי שמעון

"מחכו עלה במערבא" (על מה שאמר ר"ש), והגמ' מאריכה מהי החוכא.

וכבר הביא הריטב"א לתמוה כיצד יתכן שהיתה חוכא של אמוראים על דברי התנא הגדול רשב"י.

הזכרנו בתחילת המסכת, המובא בשם החת"ס, שבמסכתין יש מ"ט דפים (ובאמת הם מ"ח, אלא שמתחיל בדף ב') כנגד ימי העומר. ועל כן לומדים אותה במשך ספירת העומר. והוספנו שחג השבועות הוא ג"כ מלשון שבועה, שנשבענו לקבל את התורה עי"ש.

בספר בני שילשים (וילקט יוסף אות קפב) מביא את דברי החת"ס, ומוסיף שביום ל"ג של העומר לומדים את דף ל"ד, וזהו הרמז (בדרך דרוש) "מחכו" עלה במערבא, שביום זה הוא יום שמחתו.

ונראה לבאר את הדברים בתורה קצת אחרת:

הנה כלל נקוט בידינו, וכמבואר בגמ' עירובין דף מו: שבדר"כ אין פוסקין כר"ש. רבי צדוק הכהן (דובר צדק) מביא שהרבה פעמים אין פוסקין כתנא שדעתו גדולה מעניני העוה"ז. ומבאר בכך את הגמ' בעירובין (יג, ב) שלא פסקו כר"מ מפני שלא עמדו חבריו על סוף דעתו.

בספר תפארת שלמה (פרשת שופטים) מבאר שעל כן בדר"כ אין פוסקין כרשב"י, דאין לנו גדול כמוהו, ולפי גודל מעלתו, בעוה"ז בעת כזאת א"א שתהיה הנהגת העולם כמותו.

ועיין במלבי"ם ריש פרשת חוקת (תורה אור) על דברי חז"ל ששמאי היה מפריש כל בהמה לשבת, והלל היה אומר ברוך ה' יום יום. והיינו דשמאי היה מופרש מהעוה"ז, וכל בהמה (היינו כל דבר גשמי) השתייכה לשבת. ואילו הלל נהג בתוך העוה"ז. ולכן הלכה היא כדברי בית הלל ולא כדברי בית שמאי, משום שאולי בשיטת רבם, והלכה בעולם הזה כדברי מי שמשייך יותר לעולם הזה.

וממשיך להביא מה שאמר האריז"ל שלעתיד לבא תהיה הלכה כב"ש והוא כנ"ל, שב"ש אינם שייכים כ"כ לעולם הזה, ולכם בעולם שאין בו חומרות שם פוסקים כמותם. ועל דרך זה ביאר גם בנוגע לרשב"י שהיה מופרש ומובדל, וחי במערה י"ג שנים, ועל כן הגם שבזה"ז אין הלכה לרוב כמותו, לעתיד לבא תהיה הלכה כמותו.

לפי"ז יש לומר, שבמערבא לא עמדו על סוף דעתו, ודוקא משום כך התעוררה בהם שמחה, שנוגעים בתורה שהיא מעבר לעולם הזה. ועל כן דף זה שייך לל"ג בעומר, שאז שוחקים בתורתו המופלאה. וזהו דרוש נאה.

שמות האמורים במיכה

לת"ק כל השמות האמורים במיכה חול. ר"א אומר שהו"ה הוא קודש, ואלקים הוא חול.

בקובץ באר יצחק ח"ג נדפס שיעור ממון"ר הגרמ"ש זצ"ל (נדפס בחיי חיותו) בענין שם הו"ה. ובתוך הדברים מעיר על ת"ק שסובר שאף שם הו"ה הוא חול. היעלה על הדעת ששם זה אינו קדוש, וכי כשקורים בנביא לא צריך לנהוג בשם קדושה?

ומבאר שם באריכות שיש בשם הו"ה שתי תפיסות. האחת השם מצד עצמו, כביכול מצדו ית'. תפיסה זו שייכת לעליונים. השני היא כיצד השם מתגלה בתחתונים. והביא מדברי רש"י בספר הפרדס ששם הו"ה מתפרש בארמית, וכיצד יתכן דבר זה. אלא שמדובר על החלק השני שהוא האופן בו אנו תופסים אותו.

ומעתה זה הביאור בדעת ת"ק, שאמנם הו"ה עצמו הוא קודש, אך הכתיבה שלו היא חול, דהיינו הצורה שאנו תופסים את הדברים כחלק מפרשת מיכה, הוא חול. וא"כ כשקוראים את השם יש בו קדושה, אבל הוא שם שנמחק מצד התפיסה של בני אדם.

ומבאר עוד, דענין פסל מיכה הוא כדמתבאר באריז"ל שיש חוקרים שהאמינו שיש ה' בעולם אך לא האמינו בהשגחתו כאן בתחתונים. ומבאר הגרמ"ש שכל ענין מיכה הוא שהיתה אמונה בה' אך כפירה בהשגחה.

ויש להוסיף על זה, דבחו"ל איתא שכאשר עברו ישראל בים סוף לקחו

ברכת השאלות והבקשות האמן הוא י"ר יהיה כך, ופעמים שיש בברכה בקשה ושבח יחד וע"ז צריך לכוין.

ומוסיף השל"ה שמי שמכוין בברכת הבקשות אמת שהוא נכון הרי לא כיוון יפה, ולא חש לקמחיה. ואם כיוון בברכת השבח י"ר שיהיה כך הרי זה בגדר כפירה, שהוא כביכול אומר ששבח זה אינו נמצא לעת עתה, ח"ו.

ומסיים השל"ה (בשם אחיו): "על כן יכוין האדם במאור שיהא לו אוזן שומעת לשמוע אל הרנה ואל התפילה אשר הש"צ אומר, איזה הוא ברכה או איזה ענייה הוא תפילה ובקשה שמתפלל ושואל צרכים עם ישראל, או איזה ברכה ואיזה ענייה הוא שבח הודאה ומשבח ומהלל לו ית', ובלבבו יבין לענות אמן כהוגן וכראוי".

ונשוב לדברי 'הבונה' דלעיל, הוא מביא שם את הגמ' בשבת (קט, ב) כל העונה אמן יהא שמה רבא בכל כוחו קורעין לו גזר דינו, ופירש רש"י דבכל כוחו היינו בכל כוונתו. ומבאר הבונה שיכוין לכל הכוונות שהן בכוח מילת אמן.

נמצא שמה שכתב רש"י שאמן הוא האמנת דברים בגדר י"ה רצון שיהיה כך, כן הוא ביחס לברכות שיש בהן בקשה, ואילו בנוגע לברכות השבח הכוונה היא לאמת את הדברים, וכמו שהביא השל"ה בשם אחיו.

דף לו

טענת שכחתי

דנה הגמ' בהזיד בשבועת הפקדון והתרו בו, האם לוקה. רש"י עומד על השאלה מדוע לא דנה הגמ' בשבועת העדות. ויישב דהויא התראת ספק, דהמתרה אינו יודע האם אכן העד יודע את העדות. התוס' מקשים על רש"י, דהתראת ספק לא קאי על המתרה, אלא על המותרת, וכל שמקבל ההתראה יודע את האמת, אין זו התראת ספק. לכן פירשו דשבועת העדות הוא יכול לומר ששכח וא"א להלקותו. והקשו האחרונים דגם בפקדון יוכל לומר ששכח ואינו מזיד, שסבר שהחפץ הוא שלו.

התומים (סי' צב, א) מיישב דיש חילוק בין דבר שמוטל על האדם לזכרו, שאינו יכול לומר ששכח. ועל כן בפקדון דהדבר מוטל עליו לשמור ולדעת, דהוא רמאי עליה, אינו יכול לטעון ששכח. ואילו בשבועת העדות שאין מוטל עליו לזכור כל מה שראה, יכול לומר ששכח.

והדבר מתחבר למה שכתב הספר חסידים (סי' קג) שאדם שהיה צריך ללמוד ולא למד, להבין ולא הבין, אין לו תירוץ לומר שלא ידע. ומביא מכך שמשם קצף על פקודי החיל שהחזיו את הנקיבות, וקשה היכן אמר להם דבר זה. אלא שהיו צריכים להסיק מכח ק"ו שיש להרוג את הנקיבות, אלא שלא התבוננו מעצמם, על כן יש עליהם טענה. ומביא עוד דוגמה מבלעם שהמלאך שואלו למה הכה את האתון, ואינו מובן הטענה שהרי בלעם לא ראה את המלאך שעומד בפניה, ומובן שהכה אותה, ומה הטענה עליו. אלא כנ"ל, שבלעם היה צריך להבין מדעתו, שהסיבה שהאתון נעצרת הוא מפני שעיקר ההליכה היא נגד רצון ה', והטענה עליו היתה מדוע לא התבונן.

ממשיך הס"ח שהוא הדין לגבי שכחה, אדם לא יכול לומר שכחתי ממה שצריך לדעת. שכשם שצריך ללמוד, כך אין לו לשכוח. ומביא דוגמה משמע' בן גרא, שכאשר יצא מירושלים נהרג. ומדוע לא יכול שמעי' לומר ששכח מהאיסור לצאת, אלא חזינן שאין טענה כזו. ובמקור חסד לר"ר מרגליות מציין לתוס' שלנו, ומציין לחלק מהאחרונים שדברו בזה. ולפי דברי התומים מבואר היטב שאדם שיש עליו חיוב שרמאי עליה אין לו תירוץ של שכחה.

איתם את פסל מיכה. וכן שנכדו של משה רבינו, יהונתן בן גרשום, היה כהן לפסל זה. ושני הדברים תמוהים, כיצד יתכן הדבר. אלא כהנ"ל, שפסל זה אינו כפירה גמורה, דמצד אחד האמינו בה' אך כפרו בהשגחתו. ואותם שנכנסו לים ספרו שזקוקים לאמצעי לחבר אליהם את ההשגחה. וכן נכדו של משה חשב שכיון שראה ששכינה מדברת מתוך גרונו של משה זקנו, אזי דוקא באופן זה השכינה נמצאת בעולם, ואחר מיתת משה זקוקים לדבר אחר להמשיך השכינה לתחתונים.

ובזה מובן ב' השיטות בסוגיין. דלר"א השם אלקים אצל מיכה הוא חול, ששם זה מורה על שליטה ובעלות על הכוחות בעולם, ובחלק זה כפר. ואילו לת"ק לא רק ששם אלקים הוא קודש, אלא גם השם הו"ה באופן בו מתגלה בעולם בפרשה זו, בתורת הכתיבה שלו, היה תפיסה בו של חול.

דף לו

אמן בו האמנת דברים

"אמר רבי יוסי בר חנינא, אמן בו שבועה בו קבלת דברים בו האמנת דברים".

מבאר רש"י: "אמן בו שבועה. העונה אמן אחר שבועה כמוציא שבועה מפיו. בו קבלת דברים. האומר לחבירו על מנת שתקיים לי תנאי כך וכך ואמר אמן קבל דבריו וחייב לקיים תנאו. בו אמנת דברים. וראוי לענות אמן על דבר תפלה ותחנון שהוא לשון מאמן הדברים שיהא רצון שיהא אמת כן."

בפירוש הבונה על העין יעקב כתב, שבכל עניינת אמן יש את ג' כוונות הנ"ל: שבועה, קבלה, והאמנה. ואף שרש"י פירש זאת רק בהאמנת דברים, "אין ספק ששלושתם מכוונים לקבל עליו אמרי פי יתברך", ולא ביאר יותר.

השו"ע (או"ח קכד, ו) כתב דהכוונה בעניינת אמן היא "אמת היא הברכה שברך המברך ואני מאמין בזה". והוסיף המג"א (סק"י) דזהו בברכת הודאה כגון ברוך שאמר וישתבח וגאל ישראל, אבל בתפילה צריך שיכוון אמת היא ואני מתפלל שיאמנו דבריו. וציין לדברי השל"ה.

והאר"י השל"ה (מסכת תמיד פרק נד מצוה אות לח) בענין זה, ומעתיק ממה שכתב אחיו הגדול החסיד מהרי"ל, בהגהות יש נוחלין, ויסוד דבריו הוא שהברכות מתחלקות לג' סוגים, ובהתאם לכך משתנית גם כוונת ה'אמן': "והנה בפירוש וכוונת מלת אמן יש פנים שונות... שהברכות כולם הם נחלקים למחלוקות. יש מהם ברכות המצוות כגון ברכת על נטילת ידים וציצית ותפילין ודומיהם... אז העונה אמן אחר המברך הברכות האלו צריך לכוין, אמת ואמונה הוא השבח והברכות שבירך המברך ואני מאמין בה. ויש מהם שהם ברכת השיר והשבח וההודאה לו ית', כגון ברכת אלקי נשמה שנתת בי וברכת מודים... יכוין העונה, אמת הברכה וההודאה שבירך והודה המברך כעל כל טוב אשר גמלנו ה' ואני מודה ומאמין בזה".

נמצא דאמן על ברכת המצוות וברכת השבח כוונתן דומה.

ממשיך השל"ה: "אמנם ברכות השאלות והבקשות והתחנונות, כגון אמן שאחר הקדיש שהוא תפילה ובקשה, ואחר ברכת רחם והרחמן שבבמה"ז... יצטרך להתכוין העונה אחר המברך והמבקש, י"ר שיאמנו בקשת המברך והמבקש ושכן יעשה ויקיים ה' את דבריו.

אמנם הברכות האמצעיות שבח"י ברכות, הם כולם שאלות ובקשות שאנו שואלין ומבקשים ממנו ית' צרכנו... ואולם החתימות שבהם הם שבחיו ותואריו הנכבדים ית'. על כן אחר ברכת אתה חונן יצטרך לכוין בהם העונה אמן, אמת היא הברכה שבירך המברך שהש"ת הוא חונן הדעת והוא יקיים ויאמן דברי המבקש ויחנינו מדע בינה והשכל, וכן בכל האמצעיות."