

בלבי משכן אבנה

לאנשים שרוצים להתקדם בחיים

קיבל השופט את טענתה. שב האב לביתו ופניו נפולות. אהאו הרופא ושאל לסיבת דכדוכו. סח לו את טענת המינקת ואת דינו של השופט. אדמו פניו של הרופא, וביקש להתייצב בפני השופט. מבקש הוא לערער על פסק הדין.

"מדוע?" שאל השופט. "משום שבידי להוכיח, כי מחלתו של התינוק נגרמה עקב פשיעתה של המינקת, שלא נזהרה ואכלה מאכלים שעכרו את חלבה והזיקו לתינוק. משום כך, חייבת היא לשותות את התרופה המרה כדי להבריאו!" טען הרופא.

"אם כך הדבר", אמר השופט, "לא זו בלבד שאחייבנה ליטול את התרופה המרה בלי לקבל כל תוספת לשכרה - אלא עוד אטיל עליה לרכוש את התרופה מכספה!"

והנמשל: פרעה ועמו החלישו את האמונה של עם ישראל, על ידי דרדורם למיט שיערי טומאה. לפיכך עליהם לסבול את עול המכות כדי להבריאו את בני ישראל מהמחלה שגרמו להם, ולהשיב את מצבם לקדמותו.

גאון עוזנו מרן החיד"א זצ"ל התייצב פעם בפני הקיסר נפוליאון בונאפארטה, שהעניק שויון זכויות ליהודים, אבל ביקש לכפות עליהם התבוללות ונישואי תערובת, רחמנא ליצלן.

שאל בונאפארטה את רבנו החיד"א: "כיצד יתכן, שנביאי ישראל התנבאו על כל העתיד להיות, ולא רמזו עליו, שהוא עתיד לעשות גדולות ונצורות ולכבוש כמעט את כל העולם כולו?"

ענה החיד"א על אתר: "חכמינו אמרו, כי אין לך דבר שאינו רמוז בתורה. אף הקיסר ירום הודו רמוז בה, ושלמה המלך התנבא עליו בחכמתו: 'כי לקח טוב נתתי לכם, תורתי אל תעזובו'. לקח טוב, תרגומו בצרפתית 'פרטי בון'. והואיל וסדר המילים בשפה העברית הוא הפוך, הרי כאן 'בונאפארטה'. ולקח טוב הוא, שכן הכריז על חופש וחרות, ביטל את גזירת האינקיזיציה והגביל את סמכויות האפיפיור."

התפעל הקיסר מן הדברים והתגאה עד מאד ששמו רמוז בתנ"ך.

"אבל" המשיך רבנו החיד"א, "יש לפסוק זה המשך! אמנם לקח טוב נתתי לכם, קיסר של חסד, אבל 'תורת אל תעזובו'. דוקא בעת כזו נדרשים אתם לדבוק בתורה ביתר שאת וביתר עז ולהשתדל בה בכפלים!"... הבין הקיסר, שחכם היהודים מוכיחו ברמז על פעולותיו להטמעת היהודים, ומתריע שהחופש לא יהא מאיץ ל"חופשיות"...

בברכת שבת שלום העורך

סיפור ולקחו

הקדוש ברוך הוא הקשה את לב פרעה - כי באמצעות המכות לימד הקדוש ברוך הוא לישראל אמונה ברורה בכוחו הגדול, כמו שנאמר: "למען תספר באזני בנך וכן בנך את אשר התעללתי במצרים ואת אותות אשר שמתי בם - וידעתם כי אני ה'." כידוע מהמפרשים.

אלא שכאן יש לשאול: מה אשמים פרעה ועמו, שמוכנים היו לשלח את ישראל, ונגזר עליהם לסבול דבר, שחין, ברד וארבה, חושך ומכת בכורות, רק כדי ללמד את בני ישראל שיעורים מוחשיים באמונה?

הגאון רבי יהודה צדקה זצ"ל - שמעו על כך משל נאה מפי הגאון רבי ישועה פלאגי זצ"ל.

משל למה הדבר דומה, לעשיר שהיה חשוך בנים, ולעת זקנותו נולד לו בן, שהאיר להוריו את שיבתם. אשתו לא היתה יכולה להניק מחמת זקנתה, לפיכך שכר מינקת שתניק את בנו וקצב לה ממון רב בשכרה.

יום אחד חלה הבן. הוריו הדואגים הבהילו לעריסתו את טובי הרופאים, שעמדו חסרי אונים ולא מצאו לו מזור ותרופה.

לאזני האב הגיע שמעו של רופא מומחה מעיר הבירה. שלח אליו את מרכבתו ואמר: "רדה אלי, אל תעמוד, ואתן בשכרך כל שתבקש!"

בא הרופא, בדק את התינוק והניד בראשו בפנים חמורות. האב הישיש פכר אצבעותיו בעצב: "כלום אין תרופה למחלתו, האמנם אפסה כל תקוה?"

"יש תרופה", אמר הרופא, "אבל..." "אם יקרה היא, ארכשנה בעד כל הון שבעולם!" קרא האב.

"לא, לא יקרה היא", אמר הרופא, "אך חריפה היא מאד, ואין בכח התינוק לשותותה!" "אם כך", לחש האב, "אין עצה..."

"אפשר לנסות בדרך אחת", אמר הרופא, והתקוה שבה לפעם בלב האב. "אם תשתה המינקת את התרופה, אולי יבריא התינוק! אין ספק שהיא תזיק לה בחריפותה, והיא תחלה ותסבול נוראות, אבל חלבה יהיה ספוג בתרופה זו, ואם ישתה התינוק - אולי ירפא!"

רץ האב אל המינקת לבשר לה את הבשורה המרנינה. אבל המינקת כלל לא שמחה: התרופה חריפה ומרה, והיא מסרבת לשותותה!

פנה האב אל השופט ותבע את המינקת לדין. בגללה, עלול תינוקו למות!

אמרה המינקת: "חלילה וחס. יכול הוא לשכור מיניקות אחרות, שישתו את התרופה ויתיסרו בעינויים. אני לא נשכרתי אלא להניק את הילד, ולא התחייבתי לשותת בעבורו תרופות!"

נושאים בפרשה

וארא - אל ש-ד-י

אחד משמותיו של הקב"ה הוא שם ש-ד-י. מצינו בחז"ל שני דרשות דבר והיפוכו בשם זה.

בגמ' חגיגה יב ע"א דרשו - שאמרתי לעולם די. ומאיך מצינו (רש"י, בראשית יז, א) אני הוא שיש די באלהותי לכל בריה. כלומר שתכלית הבריאה גילוי אלוקות. ובזה השם גילה אלוקותו לכל בריה ובריה ויש כדי צורך לכולם. ורמזו בשם זה שיש בו אותיות יש - יש די לכולם ומצד כך שורש שם ש-ד-י מלשון "יונקי שדים", שהוא מקום השפע הניתן מאם לבנה, וכל קיומו תלוי ביניקה זו. אולם שפע זה אינו מגיע בלא גבול ומדה, אלא באופן של די - כדי צורכו.

וקליפה למדרגה זו נקראת שד - שדים. וענינם כפול. כמ"ש (דברים לב, ז) - יזבחו לשדים לא אלוה. מחד להמשיך שפע יתר על המדה בבחינת (הושע ב, י) וכסף הרביתי לה וזהב עשו לבעל, 'די זהב' ריבוי יתר מכדי הצורך. אולם מאיך עניינם לצמצם השפע. פחות מכדי

(המשך בעמוד ה')



ירושלים	צפת	תל אביב	LA	NYC	PANAMA	SAO PAULO	BUENOS AIRES
4.19	4.26	4.35	4.35	4.30	5.45	7.33	7.40
5.34	5.31	5.36	5.45	5.35	6.49	8.36	8.52
6.12	6.09	6.09	6.18	6.03	7.28	9.15	9.22

נא לשמור על קדושת הגיליון



מן הנלמד בכולל מתוך שיעורו של מורנו ורבינו הרב איתמר שורץ שליט"א

שיעור כללי בגדרי חמשה מועדין המשך

שון הרמב"ם שמועדו של אלו אינו כלפי המעשים שלהם אלא מעצם מהותם, א"כ ההגדרה ברורה, דלכן הם מועדים לכל היזק שיעשו, שהרי מועדותן של ה' מינים אלו היא בעצמותן ולא רק למעשה שלהם, כמו בשן ורגל, או כל קרן מועדת. [ולכן גם מצינו בסנהדרין מ"ד דמותר להרוג אותם וכל הקודם זכה, שהרי הם מזיקים מצד עצמותם, וזה דבר שלא מצינו בשאר היזקות דשם אין השור עצמו מזיק אלא המעשה שלו הוא המזיק. [מלבד טעמים נוספים שיש לדבר].

ויתכן שיהא אף נפק"מ בהגדרה זו, אליבא דר' אלעזר שסובר שיש להם תרבות, דהנה אם אחד מאלו המינים היה בן תרבות, ודינו כדין תם שמ"ש שלם רק חצי נזק, ואח"כ חזר מתרבותו ונגח ג' פעמים, דפקע ממנו השם תרבות שלו, מה יהא דינו עכשיו לגבי נגיפה ונשיכה וכיו"ב. דהלא בכל שור תם סובר הרמב"ם דהמועד לדבר אחד לא נעשה מועד לדבר אחר, וא"כ גם כאן היה מקום לומר דאמנם חזר בו מתמותו לענין נגיחה אבל לענין שאר המעשים הוא נשאר בן תרבות וחייב חצי נזק.

אבל לפי המתבאר דהגדרת המועדות של אלו לא מתייחסת כלפי המעשים שלהם אלא מצד עצם מציאותם, א"כ נראה לומר, דאמנם בזמן שהוא בן תרבות דינו כתם וחייב רק חצי נזק בכל היזקות שיעשה, אבל ברגע שהתחיל לנגח א"כ פקע ממנו תרבותו והוא חוזר להיות חפצא של מזיק, וממילא שוב יתחייב בנזק שלם בכל אופני היזק שיעשה, שהרי אין מועדותו מתייחסת כלפי מעשה מסוים, אלא הוא חוזר להיות חפצא של מזיק וכנ"ל.

יל"פ מחלוקת תוס' והרמב"ם ביסוד הנ"ל, ועפ"ז ביאור שיטת הטור לגבי "נחש"

ולפי"ז המחלוקת בין התוס' לרמב"ם חדה וברורה, דלפי תוס' מועדותן של אלו היא דומיא דמועדו של שן ורגל, ולכן באמת אינם מוגדרים כמזיק מצד עצמותם, אלא המעשה שלהם הוא מעשה מזיק, ולכן חיובם רק בדברים שדרכם לעשות. [ובאמת לפי תוס' קשה איך יש מ"ד שיותר להורגו]. אבל לפי הרמב"ם הגדרתם של אלו שונה לגמרי מכל קרן, דשם הוא מועד בהרגלו, וזה ודאי לא שייך באלו, אבל גם ההגדרה שונה מכל שן ורגל, דשם הוא מועד למעשה נזק של שן או של רגל, אבל

חילת ברייתן להזיק, האם ר"ל דהוי דומיא דשן ורגל דהוי ממש מטבע ברייתן? נראה דיש לדייק מלשון הרמב"ם שיש חילוק ביניהם, דהנה הזכרנו את לשון הרמב"ם בהל' ד' שכתב "העושה מעשה שדרכו לעשותו תמיד כמנהג ברייתו, הוא הנקרא מועד, והמשנה ועשה מעשה שאין דרך כל מינו לעשות כן תמיד, הוא הנקרא תם" הרי שהרמב"ם לא מתייחס לשור עצמו אלא למעשה של השור, דיש מעשים שמונחים בעיקר טבעו, ויש מעשים שאינם מטבעו של השור.

לעומת זאת, בהלכה דידן לגבי הזאב והארי וכו' הרמב"ם מגדיר כך "חמשה מיני בהמה מועדים מתחילת ברייתם להזיק", ומשמע דהם עצמם המועדים, ולא שהמעודות מתייחסת למעשים שהם עושים. והרמב"ם לא כתב כן בסתמא, אלא הרמב"ם תיכף מסביר את תולדת הדין מזה שהם עצמם נחשבים למועדים, וסיים "לפיכך אם הזיקו או המיתו בנגיחה או בנשיכה וכו' חייב נזק שלם".

ונמצא לפ"ז דיש חילוק מהותי בין שור שהורגל ג' פעמים שמשלם נזק שלם, ובין חמשת מינים אלו שמשלמים נזק שלם מתחילתם, דבשור רגל שנעשה מועד, הגדרת הדבר היא, שהוא מועד לאותו מעשה שהורגל אליו, ולכן לגבי מעשה אחר שלא הורגל אליו לא נעשה מועד, וכדברי הרמב"ם בה"לכה ה' וכו"ל. אבל כל המינים הללו שהם מועדים מתחילתן לכל אופני ההזיק, הגדרת הדבר היא, שהם עצמם מועדים, ולא שהם מועדים כלפי מעשים של נגיחה ונגיפה וכו', ולכן באמת אין ח"ל לוק באיזה צורה הם מזיקים, שהרי המועדות היא מעצם מהותם.

ובדבר זה באמת התוס' חולקים, דלשיטת התוס', גם חמשה מינים הללו אינם מועדים לכל אופני היזק, אלא רק לנזק שדרכם לעשות ולכן לפי תוס' אין יסוד חיובם מדין קרן אלא מדין שן או רגל, אבל בדעת הרמב"ם חיובם של מינים אלו הוא כדין קרן מועדת, וכמו שכתב המגיד משנה שם, ולמה באמת הם מועדים לכל אופני היזק, והרי בכל קרן מועדת אין העדאתו אלא לגבי אותו מעשה שהורגל אליו?

ואפשר היה לומר, דהרמב"ם חלוק על תוס' בזה גופא וסובר שדרכם לעשות את כל היזקות, ולא רק מעשים מסוימים, אבל לפי מה שמדוקדק מל-

גדר מועדותם של הזאב והארי וכו' - מועי דות בגופם ולא של מעשיהם

נמשיך בס"ד לחלק הנוסף של המשנה, ששינוי הזאב והארי והדב והנמר והברדלס והנחש הרי הן מועדים. וכפי שנתבאר בתחילת הדברים יש כאן חמשה מינים הדומים בהגדרתם, שהם, זאב ארי דב נמר וברדלס, ויש מין נוסף, הנחש, שהוא עומד לעצמו, לפי מה שמתבאר בדברי הטור בדעת התוס', דמועדו חלוקה משאר המינים האחרים.

וצריך לברר מה הגדרת המועדות של חמשת המינים הללו, זאב ארי דב ונמר וברדלס. דהרי נתברר שיש כמה אופנים של מועדות, המועדות הפשוטה היא מה שמצינו בקרן תמה בחצר הניזק לר' טר"פון שמשלם נזק שלם, והיינו מועד לענין חיוב נזק שלם, וזה ודאי ישנו גם כאן במועדו של אלו המינים.

ולפי ההגדרה האחרונה שהזכרנו לעיל, שהכוונה שיש לבעלים חיוב שמירה כלפי חצר הניזק, א"כ גם באלו יש חיוב שמירה לבעלים שלא יזיקו, ולפי ת"ק אפילו הם בני תרבות חייב בשמירתם, וא"כ מצד כך ג"כ חשיבי מועדין מתחילתן.

אך כשנבא לדון האם מועדותם דומה למועדו של שן ורגל שבטבעם להזיק, הנה לפי שיטת התוס' דחיובם של המזיקין הללו הוא בדבר שט"בעם לעשות, א"כ דמי ממש לשן ורגל, ולפי מה שנתחדד שיש חילוק בין הגדרת המועדות של שן ושל רגל, מסתבר שכאן דמי למועדו של רגל, אך אינו מוכרח, ולא מצאתי שדנו בזה, ומ"מ בין אם הוא כשן ובין אם הוא כרגל דינם שפטורים ברשות הרבים.

אבל הרמב"ם חולק על תוס', וכפי שהובא בריש הדברים. ולשון הרמב"ם בפ"א מנזק"מ ה"ו, "חמשה מיני בהמה מועדים מתחילת ברייתן להזיק, ואפילו הן תרבות, לפיכך אם הזיקו או המיתו בנגיחה או בנשיכה ודריסה וכיו"ב חייב נזק שלם", מתבאר א"כ בדברי הרמב"ם דמינים אלו שונים מכל קרן דשור, דשם אין טבעו מעיקרא להזיק, ולא נעשית מועדת אלא אחר שהורגלה לעשות כן ג' פעמים, אבל חמשה מינים אלו מועדים מתחילת ברייתן להזיק ע"י נגיחה וכיו"ב.

ויש לדון מה כוונת הרמב"ם שהם מועדים מת-

(המשך בעמוד ג')



(המשך מעמוד ב')

מים שבמים - ד' חלקי הקלקול הננו עוסקים במסגרת

זו, בארבעת היסודות הנמצאים בנפש האדם. על האדם לברר אלו יסודות חזקים יותר בנפשו ואלו חלשים יותר, לזהות את הקלקולים העיקריים החלים בנפשו מכח אותם יסודות, ולנסות לתקן אותם ע"פ אופני התיקון המוצעים במסגרת זו. וכמובן שהדברים יתאפשרו הרבה יותר, לאחר תפילות מעומק הלב וסייעתא דשמיא מרובה.

עד עתה עסקנו בארבעת חלקי יסוד העפר שבמים - הקלקול הנובע מכל אחד מהם, ואופני התיקון המתאימים להם.

כעת נעבור ליסוד המים שבמים - נדון בקלקולים הנובעים מיסוד המים שבמים, ונציע את אופני התיקון הראויים לכל אופן.

אך ראשית, נבאר את יסוד המים שבמים ואת חלוקתו הכללית, על פי חלוקת ארבעת היסודות.

מים שבמים כפי שנתבאר בפעמים הקודמות באריכות, המידה המתגלה

מכח המים היא מידת התאוה. ההסתכלות הפשוטה על מידת התאוה היא אהבת התענוגים. אך הגדרתה ומהותה השורשית של התאוה הינה היגררות. נפש האדם יוצאת ממקומה הטבעי, ונגררת אחר דברים שנמצאים חוצה לה, ובכך האדם מאבד את נפשו.

ההגדרה הכללית של יסוד המים שבמים היא - היגררות על גבי היגררות.

דהיינו היגררות חזקה יותר מההיגררות הרגילה.

כעת נפרט את ארבעת הקלקולים העיקריים, הנובעים מארבעת היסודות שבתוך המים שבמים.

עפר שבמים שבמים יסוד העפר שבמים עניינו היגררות חזקה

אחר דברים, עד כדי כך שהאדם נעשה מחובר אליהם באופן חזק וקבוע. בלשון המדוברת כיום, תופעה זו נקראת "התמכרויות". אדם שהתמכר לדבר מסוים, הגיע לכך בעיקר מכח העפר שבעפר שבמים. הוא נעשה מחובר לדבר כל כך חזק, עד שהוא מרגיש קושי עצום להתנתק ממנו. מצב זה נובע מיסוד העפר שבמים שבמים.

מים שבמים שבמים יסוד המים שבמים עניינו היגררות חזקה

לשתייה. אין הכוונה להתמכרות לשתייה - זה כלול בחלק הקודם. אלא מדובר על עצם ההיגררות החזקה שיש לבני אדם לשנות כל מיני משקאות שונים ומשונים. ישנה תאוה מיוחדת, שגוררת בני אדם לשתיית משקאות. **כמוכן** שגם זה מתחלק לאופנים רבים, אך הדברים יתבארו בהמשך.

רוח שבמים שבמים יסוד הרוח שבמים עניינו תוספת תנועה בתוך ההיגררות עצמה.

המים שבמים כשלעצמם, יכולים לגרור את האדם יותר מהרגילות, אך זה יכול לקרות באופן איטי, או רק לכיוון מסויים. תוספת הרוח גורמת להיגררות באופן מהיר, או לכיוונים שונים.

אש שבמים שבמים יסוד האש שבמים עניינו היגררות מתוך

תפיסת כילוי. על דרך כלל, אדם שנגרר לתענוג מסויים, כאשר הוא מגיע לאותו תענוג, הוא אכן מתענג ממנו. אך כאשר חל בנפש האדם יסוד האש, מיד בהגיעו לתענוג שאותו שאף להשיג, הוא מכלה ומבטל אותו.

מכח יסוד האש שבמים שבמים, האדם מבוהל לרוץ אחר החומר, וכאשר הוא משיג דבר מסוים, הוא מיד מכלה אותו. אך הוא לא נח בכך, אלא הוא מיד נגרר לדבר הבא, מכיון שהוא לא נהנה מהתענוג הקודם, והנפש שלו לא באה על סיפוקה.

כאשר יסוד זה חל בנפש האדם, הוא אינו מצליח אפילו ליהנות מן התענוגים שהוא נגרר לרדוף אחריהם.

סיכום עד כה נתבאר בקצרה, ארבעת חלקי הקלקול הנובעים מיסוד המים שבמים: היגררות עד כדי התמכרות, היגררות לשתיית משקאות, תנועתיות בהיגררות, והיגררות באופן של כילוי.

אם ירצה ה', בהמשך יתבאר ארבעת החלקים הללו ביתר פרטות. וכמו כן,

יובאו אופני התיקון של כל אחד ואחד מהם, על דרך נכון בס"ד. ■

[מתוך סדרת "ארבעת היסודות - יסוד המים" פרק י']

כאן אין זה מועדות למעשה מסוים, אלא כל מציאותם של מציאות של מזיק, והמועדות שלהם היא מועדות של מזיק גמור, ולכן בכל אופן שהוא יזיק יתחייב הבעלים לשלם נזק שלם, שהרי כל מציאותו היא חפצא דמזיק.

ויתכן לבאר לפ"ז את החילוק שבין נחש לשאר המינים האחרים לשיטת הטור דס"ל דגם לפי תוס' דאינם מועדין אלא לאופני היזק שדרכן לעשותן, מ"מ בנחש מודו התוס' שחייב בכל מיני היזקות שיעשה. ובטעם הדבר י"ל, דכל מה דהתוס' חולקים על הרמב"ם זהו לפי שלמדו שהמועדות אינה בעצמם אלא רק כלפי המעשים שלהם, וכפי שנתחדד השתא. וא"כ לגבי נחש י"ל דמודו התוס' דהמועדות שלו אינה רק כלפי המעשים שלו אלא הנחש גופיה הוא חפצא של מזיק מצד עצמותו, ולכן שם גם לפי תוס' דינו כמועד כלפי כל אופני נזק, דבכה"ג שיש לו שם מועד בעצם לא דנים את סוג הנזק, אלא כלפי כל מעשה שיעשה דינו כמועד, כמו לפי הרמב"ם בכלל חמשת המינים וכו"ל.

גדר מועדות דבור ואש לרש"י ולתוס'

נסיים בסוג המועדות האחרון שהובא בתחילת הדברים, מועדות של בור ואש. הזכרנו את דברי רש"י במשנה, שדן למה המשנה לא נקטה דין בור ואש בכלל המועדים, וכתב דהמשנה מיירי רק בבעלי חיים. והתוס' בדף ד. הנ"ל תירצו קושיא זו, דלא נקט התנא בור ואש דכך לי פעם ראשונה כמו פעם ג' וד'. ולכאורה כוונת התוס' דמהאי טעמא לא שייך לגבי בור ואש מציאות של מועדות, שהרי אין כאן ג"י דון של הרגל כלל.

אמנם רש"י שם בדף ד. (ד"ה רגל היזקה מצוי) כותב, רגל ובור שן ואש מועדים מתחילתם לשלם נזק שלם. ומבואר בדברי רש"י שיש בבור ואש ענין של מועדות, ולכאורה צ"ב מה שייך כלל ענין מועדות בדבר שאינו בעל חי ואין נידון של הרגל.

ולפי יסוד הדברים שנתבאר בדעת רש"י, מתבאר היטב מדוע רש"י חולק על תוס' וסובר שיש הגדרה של מועדות גם בבור ואש. שהרי רש"י למד שהגדרת המועדות היא בכך, שהבעלים מועדים לשומרו, ואם לא ישמרו הם ישלמו נזק שלם, ומכיון שזה ענין המועדות, א"כ בבור ואש גם שייך בהם אותו ענין של מועדות. ולכן רש"י כותב, שרגל ובור שן ואש הרי הם מועדים מתחילתם **לשלם נזק שלם** שזה באמת ענין המועדות של כולם. והטעם שהמשנה לא מנתה את בור ואש זה רק מפני שהמשנה עוסקת בבעלי חיים בלבד.

אבל התוס' למדו שהגדרת המועדות שנאמר בשור המועד זה ענין של הרגל, שהורגל לעשות מעשים משונים, ואף דלגבי שן ורגל הוי מעיקר ברייתן מ"מ הרי למסקנא לא נמנו אלו בכלל החמשה מועדין, ושפיר כתבו התוס' דלהכי לא תני בור ואש בהדי מועדין לפי שאין בהם ענין של הרגל

כלל, וכך לי פעם ראשונה כמו פעם שלישית ורביעית. ■

[מתוך קובץ שיעורים כלליים על חו"מ שיעור כללי מו']



אהבה אישית לבורא עולם - המשך

נבין את הדברים על פי משל. ישנם שני חברים, ואחד מהם רוצה לקנות לשני מתנה. הוא יושב שלוש שעות ומחפש במחשבתו מה חסר לו. הוא מגלה פרט מסויים שחסר לו, ומעניק לו אותו במתנה. כאשר הוא מביא את המתנה, שואל אותו הידיד: איך ידעת שפרט זה חסר לי? והוא מספר: תאמין לי, ישבתי כמה שעות לחשוב מה יש לך ומה יכול להיות שחסר לך, עד שהגעתי לנקודה שבדיוק אתה צריך. זה סוג ביטוי אחד של אהבה.

אבל יש סוג פנימי יותר של אהבה. אדם מרגיש מה שחסר לשני. מה שחסר לעצמו - אדם ודאי מרגיש, אולם כאשר שני בני אדם קרובים אחד לשני - אף הם מרגישים מה חסר לשני, לא רק יודעים זאת.

החסידות בנויה ראשית כל מהבנה שכלית של הפרטים, ולאחר מכן מהרגשתם! על שלושת רעי איוב אומרים חז"ל, שכאשר לאחד מהם היה חסר משהו, השני מיד ידע זאת. היו להם כתרים. הכתר שבנפש זו הנקודה הפנימית בנפש האדם שהיא מתאחדת ומרגישה את הזולת.

גם כשבאים לעבוד את בורא העולם ולהתקרב אליו - יש לפתח קשר אישי עמו. כל ספר שיר השירים הוא משל לקשר של כנסת ישראל עם הקב"ה. אדם מבין שככל שהוא חי יותר אישי בבית - הקשר מתהדק, וככל שהוא חי יותר כללי - הקשר רחוק. החסידות בנויה על הבנה של נימים דקים בנפש האדם מול בוראו.

על אנשי נינוה נאמר: "ויקראו אל אלקים בחזקה" (יונה ג, ח), ואמר על כך הרבי מקוצק, שרק אנשי נינוה, הגויים, צעקו בקול רם אל הקב"ה. כאשר שני ידידים מדברים עם השני שיחת נפש, אין להם צורך **לצעוק** לשני שישמע. זו שיחת נפש, לא צעקות!

ככל שיש יותר קשר בין שני אנשים - השיחה היא יותר מעודנת, יותר שקטה, יותר רגועה, שיחה נפשית.

כאשר האדם ניגש לדבר עם בורא עולם, הוא יכול לדבר עמו באופן הגס של "ויקראו אל ה' בחזקה" - "תן לי, תן לי", והוא יכול לדבר עמו מתוך אהבה פנימית של קשר שיש לו עם מציאות השי"ת.

כל הביטויים של החסידות נועדו בעצם להסיר את המניעים המפריעים להתגלות האהבה בלב האדם, וליצור קשר דק עם מציאות השי"ת.

יש לנו מצוה אחת שבה הזכיר לנו את הקשר העמוק [אף שכל המצוות תכליתן זכירת הבורא]. במצוות ציצית נאמר "וראיתם אותם וזכרתם", כמו שאמרו חז"ל: "מה גשנתה תכלת מכל מיני צבעונין? מפני שהתכלת דומה לים,

ויים דומה לרקיע, ורקיע דומה לכסא הכבוד" (סוטה יז ע"א).

בציצית ישנם שמונה חוטים, שמונה פתילים דקים. ללמדנו, שהקשר של האדם הרוצה להגיע לנקודה העליונה, מגיע מהבחנה דקה, לא מהבחנה גסה. "וראיתם", מה תראו? תראו שהכל פתילים דקים, קשר דק, עמוק ופנימי.

אדם בא לעבוד, ומקבל על עצמו קבלה גסה: "ש"י טבילות, ש"י צומות, הכל חזק!! יש בזה נקודה אחת של מעלה, לשבור את הגוף, לשבור את התאוות החומריות, אבל אחר שבירה זו של הגוף, צריך האדם לגלות קשר דק, קשר עמוק.

מה חסר בחסידות שהזכיר הרמח"ל, של וידויים ארוכים, תעניות, צומות, סיגופים טבילות קרח ושלג?

זוהי בחינה של חסידות גסה. המעשים הם טובים, מעשים רצויים, אבל חסר הקשר הדק. אדם שעושה טבילות וסיגופים ולא מתגלה אצלו הדקות שבנפש - זהו סימן שהסיגופים והתעניות לא באו מהבחנה הדקה.

את ההבחנה הדקה קונה האדם בשני חלקים: מהרגשת הלב, ומגיעת לימוד עיוני בתורה הקדושה. יגיעת התורה הקדושה בעיון, עניינה להביא את האדם לשכל ישר דק, לתפיסה דקה. התורה הקדושה בנויה בצורה של דינים, לחלק אותם, להפריד אותם, למצוא את ההבדל, הבחנה דקה!

לדוגמא: השולחן ערוך בסימן זה וזה כתב כך, ובסימן אחר כתב להיפך. הרי בודאי שהוא זכר את הדברים, אלא שכאן הוא דיבר בהבחנה כזו וכאן בהבחנה אחרת. ההבחנה היא לחלק, להגיע לשכל דק.

מהי התכלית להגיע לשכל דק, מהי התכלית של החידוד?

לשלב את השכל הדק עם ההרגשה הדקה שבלב, ולאחד אותם לעבודת הבורא יתברך. הִדָּק הֵיטב - זוהי העבודה!

אם אין לאדם את הדקות שבמח ואת הדקות שבלב - בודאי שבכל פעולה רוחנית יש תועלת, אבל הוא לא מגיע לנקודה הפנימית של העבודה, לתכלית הרצויה. התכלית הרצויה היא, שהאדם יקשור קשר עמוק מאד ודק מאד עם מציאות השי"ת.

לפי זה נבין את הבעיה הכללית שקיימת בחיים, וניתן דוגמאות פשוטות.

כולם יודעים שתלמוד תורה כנגד כולם. ישנם אנשים שזכו ללמוד כל היום, וישנם כאלו שלא זכו והם יושבים עשה אחת ביום ובאמצעותה הם מקבלים קשר לתורה. האדם מרגיש שהוא

למד שעה, ב"ה הוא זכה ללמוד תורה. ודאי שזו הרגשה חיובית מאד, אבל צריך להבין שזו התפיסה השטחית ביותר שקיימת בתלמוד תורה.

הקב"ה נתן לנו את התורה כדי שמכוחה נכיר אותו. זוהי תכליתה של התורה, להגיע להכרת נתונה, להכרת הבורא.

אדם לומד יום, חודש, שנה, שנתיים. האם באמת הוא מרגיש שהתורה הביאה אותו להכרה יותר עמוקה במציאות ה', להכרה יותר דקה? התשובה בדרך כלל היא לא!

ישנם אנשים שאינם חושבים על זה כלל. פשוט מקיימים את המצוה מתוך הכרה שזהו עיקר החיים, "ותלמוד תורה כנגד כולם". אדם שהוא כבר קצת יותר פנימי, מתבונן: אם קיימתי מצות תלמוד-תורה כצורתה, מדוע נשארתי רחוק מהיכן שצריך?!

הענין יובן על פי משל. אדם הגיע לשדה-התעופה, מסר את המזוודות, ואחרי כן אמור היה להיכנס למטוס. בסוף מסיבות כלשהן לא נתנו לו להיכנס למטוס. את המזוודות לקחו, ואותו השאירו כאן, על הקרקע.

"בשעת פטירתו של אדם אין מלוין לו לאדם לא כסף ולא זהב ולא אבנים טובות ומרגליות אלא תורה ומעשים טובים בלבד" (אבות ו, ט). אדם שקיים מצוות, אכן יש לו 'מזוודות' מלאות, הבעיה היא שכביכול 'לקחו' רק את ה'מזוודות' ואותו השאירו למטה. התורה שלמד באמת הגיעה לאן שהיתה צריכה להגיע, אבל הוא עצמו, הלומד, נשאר כאן על הקרקע, הוא מעולם לא המריא [ובעומק אף תורתו נשארת כאן].

אדם צריך תמיד לבדוק האם באמת המח הזדכך והלב הזדכך ע"י הפעילות הרוחנית שהוא פועל בתורה, במצוות ובמעשים טובים.

אדם לומד שנה שלימה תלמוד-תורה, האם מוחו באמת השתנה ליותר דק במשך השנה? לפעמים הוא אפילו אינו זוכר את מה שלמד, וגם אם הוא זוכר - מוחו לא השתנה.

משל למה הדבר דומה, אדם שכר קבלן שיבנה לו בית. הוא מעסיק אותו שנה שלימה. ביום הראשון הוא בא ורואה שהתחילו לבנות את השורה הראשונה של הלבנים. במשך השנה הוא מחלק משכורות, ובסוף השנה הוא מגיע ורואה שאוחזים באותה שורה. הוא פונה אל הקבלן בתרעומת: או ששיקרת אותי, או שהבנין כאן הוא כפיתום ורעמסס שכל שורה שוקעת, אף

פעם לא יהיה כאן בנין... ■

[מתוך בלבבי משכן אבנה על מסילת ישרים פרק א]



תועלת עולם ההרגשות בחינוך הילדים - המשך

כמו כן, צריך להקפיד שהשיחה עם הילד תהיה בנחת, כגון למצוא הזדמנות שהילד יתלווה להורה לקניה בחנות, או לצרף אותו לטיול קצר בשעת ערב, וכך נוכל לפתח עמו שיחה ארוכה, לשמוע כל מה שמפריע לו בנפש, ולהודיע לו שתמיד אנו מעוניינים לשמוע את מה שמפריע לו.

ישנם בני אדם הסבורים, שאין צורך להסביר לילדים מדוע הם מתנהגים כך וכך כלפיו. אכן, יש בזה מן האמת, אולם זהו אחוז קטן בלבד, שעל ידו הילד לומד שלא על כל דבר צריך לתת לו הסברים. אולם אם נבנה את כל צורת התקשורת כך בבית, בהרבה מקרים רגשות הילד יחסמו, והוא עלול להתכנס בתוך עצמו. ולכן, מחד צריך להסביר, אולם מאידך, בגבול מסויים עלינו להביר לילד שאף אחד אינו חייב להסביר לו כלום. זהו גבול דק ועדין.

עם זאת, כמובן שאין צורך להצדיק את כל טענותיו, אולם בעצם כך שהוא מוצא אצלנו אוזן קשבת, הוא קולט את המסר שאיננו מתעלמים ממצוקותיו, ולאחר מכן כאשר נסביר לו שיש דברים שבהם הוא צודק וישנם טענות שאינן צודקות [ואף נוכל להוסיף, שישנן טענות שאפילו אם אינן צודקות - אנו מוכנים 'ללכת לקראתו' וכדו'], הוא יקבל את דברינו בשלימות.

נקודה זו, היא בסיס ויסוד חשוב לתפיסה של עולם הרגשות. כלומר, בשלב הראשון הילד צריכים להתרגל לשמוע את הוריהם מבטאים את הרגשות האישיים שלהם, על מנת לפתוח ערוץ לעולם הרגשות של הילד. לאחר מכן, כאשר הילדים עצמם לומדים להביע את הרגשות שלהם, תפקיד ההורים הוא לשמש אוזן קשבת לאותן רגשות [אפילו כאשר אלו רגשות שליליים], ולעיתים עליהם ליישר ולתקן את מה שצריך בצורה נכונה. כאשר ההורים יגשו לענין בצורה כזו, ברוב המקרים בס"ד לא תיווצר אצל הילד חסימה רגשית.

אף כאשר ההורים סבורים שהילד אינו צודק במאה אחוז בתחושותיו השליליות, מ"מ עצם כך שהוא מרגיש כך, הרי שהוא זקוק לטיפול נאות ולתמיכה.

סיכום שלבי בנין עולם הרגשות

מפאת חשיבות הענין, נסכם שוב את נושא בנין עולם הרגשות, על מנת שהדברים יהיו ברורים עד כמה שניתן.

תפיסת עולם ההרגשות חייבת להיות מובנה בנפש הבית. כלומר, כשם שב"רורה לנו החומריות שבבית, שהוא צריך להיות מורכב מארבע קירות, רצפה ותקרה, כך בכל בית צריך שתהיה נפש, היינו שהנושא הנפשי יהיה נידון בו בצורה גלויה וברורה. [כמובן, אין הכוונה שהתחום הרגשי יהיה הנושא היחיד בבית ועליו ישוחחו כל היום, אולם הוא צריך להיות נושא שהדיבור אודותיו יהיה טבעי ומובן מאליו].

כיצד נעשה זאת? ההורים צריכים לשתף את הילדים בעולם ההרגשות שלהם [וכפי שהסברנו בארוכה, צריך להקפיד לעשות זאת במינון הנכון ובצורה החיובית עד כמה שניתן, ולהתאים את חשיפת הרגשות לגיל ורמת הילדים]. בעקבות כך, בדרך כלל הילדים יפתחו כלפינו ויבטאו בעצמם את אותם רגשות, כאשר תפקידנו הוא להאזין ולהקשיב להם, להשתתף בשיחה, ולהזדהות עמם עד כמה שניתן.

אם הילד מגיע בזמן לחוץ ומתחיל להביע את רגשותיו, אפשר להסביר לו באופן שקט: 'כרגע אני עסוק, ואשתדל לפנות זמן בהקדם האפשרי - על מנת

(המשך בעמוד ז')

נושאים בפרשה

המשך מעמוד א'

צורכו של המקבל, והם שורש התנועה - התפשטות, וצמצום - הסתלקות. ובקדושה - ההתפשטות, שפע שיש די לכל אחד. והצמצום, שיש כדי צורכו, ולא יתר על כן. ובקלקול ההתפשטות היא מעבר לכדי הצורך, והצמצום אינו גדול כדי צורכו של המקבל אלא צמצום כל הסתלקות השפע, והעדר גילוי, העלם, ולפיכך חסר בשפע. ואופן נוסף של קלקול הוא כאשר השפע נמשך למקום שאינו ראוי, מעין מ"ש חז"ל בגשמים שכאשר אין בנ"א ראויים לקבלו יורדים הגשמים במקום שאינו של ישוב ואין בהם צורך ותועלת בנ"א. ומצד כך נעשו שד מלשון שד וחמס כמ"ש (חבקוק א, ג) ושד וחמס לנגדי. כי כח הטוב נמשך למקום שאינו ראוי לשני זהו חמס - גזל, שהמקבל לוקח וקבל דבר לא לו.

וכאשר השפע נעשה ע"י האדם כנ"ל מצומצם ומתגלה רק חלקו נקרא בלשון תורה שדוף - כמ"ש (בראשית מא, כג) שדופות קדים. זהו שדוף שד-פו. פ"ו גימטריה אלקים מדת הדין, כנודע. כי מדת הדין של הקדושה הוא גבול וצמצום בקדושה והוא כפי הגבול הראוי לכל אחד. אולם מדת הדין דקלקול הוא צמצום מעבר השיעור הנצרך. וזהו שדוף. שד-פו, אלקים.

וזהו שאמרו בפרשה דידן וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי. מדת השפע הראוי הנצרך, לא יותר ולא פחות בבחינת "הון ורש אל תתן לי, הטרפני לחם חוקי". אולם בפסולת היוצאת מן האבות היה עשו הנקרא "איש שדה", מלשון שד, שפע היוצא לחוץ. כי השפע הניתן עם גבולות נקרא "בית", שיש לו מחיצות, וזהו מדרגת יעקב שקרא לביהמ"ק בית. ששם מקור השפע לכל העולם. אולם עשו שורשו בנחש שנאמר בו (בראשית ג, א) והנחש היה ערום מכל חית השדה, ועליו אמרו שנחש פורץ גדרו של עולם - עומד בין הגדרות. כלומר השפע יותר מן המדה, שהולך למקום אחר שאין ראוי.

אולם בני ישראל ביציאתם ממצרים זכו לשפע הראוי להם בדקדוק. וזה שכתוב (במדבר יא, ח) לגבי המן - והיה טעמו כטעם לשד השמן. שד ר"ת שמן דבש (כמ"ש רש"י) בבחינת שפע הראוי כל אחד לפי כוחו כמ"ש בגמ' ביומא, לזקנים כפי כחם לאנשים ולקטנים. וכן לצדיקים לחם, בינוניים עוגות, רשעים טחנו בריחים (יעו"ש יומא עה ע"א). וזהו שם ש-ד-י, של קדושה שכל אחד יקבל כפי

כוחו, בכמות ובאיכות. ■ [מתוך כתבי הרב, שליט"א]



שרש אבה המשך

גלות האבה

בפרשת בא: "ויחזק ה' את לב פרעה ולא אבה לשלחם". כאן מרומזת גלותה של בחינת האבה במצרים.

ביאור הדבר הוא, שבישראל היורדים למצרים מתגלית בחינת הרצון היורד מלעילא לתתא. וכמו שנתבאר, שלמות הגילוי של הרצון נעשה ע"י העליה בחזרה של אותו רצון. בבחינה זו, יציאת ישראל ממצרים היא שלמות הגילוי.

מיאוננו של פרעה לשלח את בני ישראל, הוא עיכוּבו של הרצון מלעלות בחזרה לשרשו. בזאת, הרצון אינו מתגלה בשלמות, אלא אדרבה, היִשְׁאָרוֹ למטה הוא קלוקל והסתר של אותו רצון. זו היא בחינת גלות של האבה.

קלוקל נוסף ישנו בגלות זו, שכן, לא זו בלבד שהגילוי ניתק משרשו במה שהוא מעוכב מלחזור אליו ולהתאחד בו, אלא אף זאת, שמפני שירידתו לא היתה בהתלבש בחכמה, אין הוא מתגלה בצורה של בנין.

אלו הן שתי בחינות הגלות של הרצון.



למעלה ראינו את ביטוי בחינת האבה בתיקוֹנה אצל אברהם אבינו, כשורשו של לידתו של יצחק ושל ריצתה של רבקה.

מאיִדך, נבחנת ג"כ אצל אע"ה בחינת הקל־קול באבה, שנעשה שורש לגלות ישראל במצרים.

שתי בשורות הבטיח הקב"ה לאברהם אבינו: בשורת ה**זרע**, ובשורת ה**ארץ**.

על בשורת הזרע נאמר: "והאמין בה" ויחשבה לו צדקה", ועל בשורת הארץ נאמר: "במה אדע כי אירשנה ... ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם וכו'".

כמו שאומרים רבותינו, שם **ארץ** הוא מלשון **"רצה לעשות רצון קונה"**.

כלומר, ריצתה של הארץ היא הריצה מתנתא

1 בבחינה זו אמרו "ארץ היתה מתפשטת עד שגער בה ואמר לה די".

לעילא אל עבר השורש העליון, (לעשות **רצון קונה**). ריצה זו היא הריצה החוזרת של הרצון העליון, לאחר שהתפשט מלעילא לתתא.

על בשורת ה**ארץ**, אברהם לא האמין. כידוע, אמונה הינה למעלה מן הדעת [שהרי היא מעמידה את הדבר ומחזיקה בו אף בלא ידיעה עליון]. נמצא שה**עדר האמונה בארץ**, פירושו שלא נגלית לאברהם את הבחינה של ריצת הארץ העולה עד השורש שלמעלה מן הידיעה, והמשלימה בכך את גילוי הרצון העליון.

ומחיסרון זה, שבו אין מתגלה אלא ירידת הרצון בלא עליתו בחזרה, נעשה ה"מעשה אבות סימן לבנים" של גלות מצרים.

כאשר אברהם ירד למצרים, הצורה בשלמותה היתה צריכה להיות שהוא מיד יעלה בחזרה. אבל לא כן היה, אלא הוא נתעכב ולא יכל לעלות מיד, מפני הִלְקַח שרה אל פרעה, כידוע.

ומחיסרון זה עוד, נשתלשלה יותר מאוחר, לזרעו, גלות מצרים (כמו שכתוב: ידע תדע כי גר יהיה זרעך).

על אף מה שאמרו רבותינו: "מלמד שלא ירדו אבותינו להשתקע שם, אלא לגור באנו", שדעתם היתה לירד ולעלות [וזו לא **גלות מצרים**, אלא טלטול דרכים בלבד]. הם נשארו במצרים, מפני שלא נתגלתה בחינת הריצה רק לצד אחד, ובחינת העליה בחזרה לצד השני נעלמה.²



גם אצל יצחק אבינו אנחנו מוצאים את שרשה של בחינת הקלוקל שבאבה. כבר הוזכר פעמים רבות, שבשרשה, לידתו של יצחק נעשתה מכח מה שאמרה שרה בהכניסה את הגר לאברהם: "אולי אבנה ממנה". בבחינה זו, לידתו של יצחק, שבה 'נבנתה' שרה, הינה מכח הגר המצרית.³

ולפי"ז, בדקות, מופיעה כאן בחינה של גלות מצרים בשרשו של יצחק, בכך שלידתו התאפשרה ע"י הגר המצרית.

[ולכן הארבע מאות שנה של גלות מצרים, שהובטחו לאברהם בפסוק: ידוע תדע כי גר

2 רק אצל יעקב אבינו מתגלית במידת מה הצורה השלמה, ולו נאמר (בראשית . .): אנכי **אדע** עמך מצרימה ואנכי **אעלך** גם עלה.

3 עד"ז הוזכר רבות: **שיצחק והגר** הם בגימטריא שוה.

יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום ועינו אותם ארבע מאות שנה, נחשבו מזמן לידתו של יצחק].

ולפי מה שנתבאר לעיל, ששורש לידתו של יצחק גנוז במה שאברם השתנה לאברהם בכח הה' ההופכת את בחינת ה**אב** לבחינת **אבה**, נמצא ששורשו של יצחק מורכב מבחינת האבה ומבחינת גלות מצרים, דהיינו שיצחק נולד מכח גלותה של בחינת ה**אבה** במצרים.



כמו שנתבאר, יסודה של הגלות הוא הירידה בלבד של הרצון [בלי הלבשה בחכמה].

בחינה זו של העדר העליה החוזרת מתתא לעילא, מתגלית בארץ מצרים עצמה. עליה נאמר: "והשקית ברגלך", דהיינו שאין היא שותה ממי גשמים, אלא היא צריכה שהאדם ישאב ברגליו, להשקותה.

כלומר, במצרים, הכח מלעילא לתתא כבר ירד, ונמצא בגלות בלא עליה חוזרת משם. לכן, אין גשם יורד במצרים, וכן, היא מצריכה "והשקית ברגלך". נמצא שאין שם לא מים מלעילא לא מלתתא.

[כאשר בא יעקב, המים עלו לקראתו. אבל זה היה מכח מה שנאמר בו "ואנכי אעלך גם עלה", שהיא בחינת היציאה מהגלות].



העדר ההלבשה של הרצון היורד מתגלה עוד, בעצם השעבוד שהיה במצרים. "ויבן ערי מסכות לפרעה את פיתום ואת רעמסס". דרשו: **פיתום**, נוטריקון: "פי תהום בולעו. כל בנין שהיו ישראל בונים במצרים, היה נבלע בקרקע.

כמו שנתבאר, רק כשהרצון מתלבש בחכמה, מתקיים: "בחכמה יבנה בית", אבל בגלות, אין הלבשה ואין בנין, ולכן: "פי תהום בולעו". ■

[מתוך שיעורי שמע בלבביפדיה מחשבה א-ב אבה, שיעור זה נמסר ביום ד' בחולון ב-20:30, ומשודר בשידור חי של קול הלשון]



זיהוי כוח האמונה בתוך האדם עצמו

כוח האמונה מתפשט הרבה מאוד ברובד נפש האדם, ננסה לזהות אותו שם. **עד** עתה עסקנו באמונה בדברים שהם חיצוניים אלינו ממש, כגון פלוני שסיפר לי שהוא ראה שבחנות מסוימת מוכרים חפץ כלשהו בכך וכך כסף ואני מאמין לו. החפץ והחנות וכל העסק הם הווה חיצונית לנפש שלי, וכן האדם שסיפר לי על אותה הווה גם הוא חיצוני לי, ואני מאמין לו, אלא אם כן אותו אדם איבד אצלי את האמון שלו. לעומת זאת ישנה אמונה שאדם מאמין מצד עצמו, האדם כמו עיניו רואה דבר, האם הוא סבור שכך היא באמת המציאות. באופן טבעי, כן!

ברם זה נכון כל זמן שהאדם עדיין לא ביקר בקרקס או במופע קוסמים וכל מיני מופעי אשליות ליימניהם, או אז הוא נחשף למצב שאף מה שהוא רואה כמו עיניו יכול להיות רק אשליה בעלמא. ומכאן הוא מתחיל להבין שלפעמים גם מה שאני רואה בעיניי שלי, לא ברור במאה אחוז שזו אכן המציאות.

לדוגמא כל אחד למד בחומש שבמצרים היו חרטומים שלקחו מים והפכו אותם לדם. מי שעמד שם וצפה במחזה הזה היה נראה לו שזה דם, למרות שבמציאות זה היה מים. אזי אותו אדם מתחיל לחשוב אולי גם מה שאני רואה בעיניי זו לא המציאות באמת.

נתבונן בדבר, אדם רואה לפניו כסא, הוא חושב לעצמו אני יודע שיש לפני כסא. מכוח מה הוא יודע שיש לפניו כסא? האם זו ידיעה או שהוא מאמין ומכוח כך הוא יודע? זו שאלה עמוקה מאוד בנפש. שמה נגיד שזה מכוח הראיה? - אך נשאלת השאלה האם הראיה היא ידיעה או אמונה?

נבחן זאת - האדם רואה לראשונה בחייו כסא, האם הוא מאמין למראה עיניו או שמא הוא חושד שזו אשליה כל שהיא? האם האמון למראה עיניו רק לאחר כמה וכמה כסאות שראינו ואכן אומת אצלנו שאלו כסאות, או שגם את הכסא הראשון שראינו האמון למראה עינינו?

נחזור לנקודת השאלה, האם ראיית כסא היא ידיעה או אמונה? התשובה האמיתית היא שזו אינה ידיעה אלא אמונה. באופן טבעי אדם מאמין למה שעייניו ראות אלא אם כן הוכח אחרת. הרי שהבסיס הראשוני הוא שהאדם מאמין למה שהוא רואה.

כוח האמונה מול כוח ההויה. בפרק הקודם הארכנו לבאר את ענינו של כוח ההויה שבנפש, בפרק זה אנו לומדים להכיר ולזהות את כוח האמונה שבנפש. נעמיד את ההגדרות של שתי הכוחות האלו זו מול זו בכדי שנוכל לזהות בבירור את המיקום בנפש של כל אחד מהכוחות.

כוח ההויה - הוא בדבר ודאי שלא ניתן לערעורו, ואי-אפשר להטיל עליו ספק, דהיינו עצם ההויה. כוח האמונה - כל דבר שניתן לערער, החיבור אליו הוא מכוח האמונה. נסביר - **כוח האמונה** הוא כנגד כוח העמלק כמו שכתוב בפסוק "וַיְהִי יָדְיוֹ אֲמוֹנָה, עַד-בֵּא הַשָּׁמַשׁ" (שמות יז, יב). וכידוע עמלק בגימטריא 'ספק', הרי שכוח העמלק הוא כוח הספק, והכוח הנגדי לספק הוא כוח האמונה.

היחס בין הויה לאמונה - כל דבר שהוא ודאי הוא הויה, לעומת זאת דבר ששייך בו ספק והעמדנו אותו, זו אמונה. יש כוח של הויה בנפש ויש כוח של אמונה בנפש, אלו שתי כוחות שונים לחלוטין. כוח ההויה שבנפש הוא הכוח בדבר שהוא ודאי, לעומת זאת כוח האמונה שבנפש הוא מאותו מקום שאפשר להסתפק. אם הכל ודאי ואי-אפשר להסתפק זהו כוח ההויה, אם אפשר להטיל ספק זהו כוח האמונה.

אמנם הדבר היחיד שאנו יודעים שהוא קיים ולא בגלל אמונה, זו עצם הידיעה שאני קיים. מי שזוכה הוא גם יודע זאת כלפי בורא עולם, כי ידיעת הבורא היא למעלה מאמונה. כשם שבורא עולם מודע לעצמו שלא מכוח כך שהוא מאמין שהוא קיים כביכול, כך גם באדם יש כוח שהוא מודע לעצמו ידיעה שהיא למעלה מאמונה. מה שאין כן מערכת חמשת החושים בנויה על אמונה.

נסביר, הידיעה שהאדם קיים, היא דבר ודאי שאי-אפשר לערער אותו. לעומת זאת מה שאני קולט בחמשת חושי אינה ידיעה ודאית, שהרי כל אחד חווה כמה וכמה פעמים שהחושים הטעו אותו מתפיסה נכונה של המציאות.

לדוגמא: אדם שרואה כסא לפניו הוא יכול לשאול את עצמו אולי בא מכשף וייצר כאן אשליה של כסא? אולי זה איזו קוסמות של אחיזת עיניים שאני לא קולט מה עומד באמת מול עיני? כמו כן אם הדבר עומד רחוק ממנו, אז נשאלת השאלה אולי הזיהוי שלי מוטעה. **הרי** אנו רואים שגם במציאות של ימינו יש הרבה קוסמים ולהטוטנים או כל מיני מפיקים שיודעים ליצור כל מיני אשליות שנראות כמציאות. ומדברי רבותינו בספרים קדמונים מסופר על טעויות של אנשים שראו דברים לכאורה, אך את המציאות האמיתית הם לא ראו בדיק.

לדוגמא השטן הראה להם לישראל דמות של מיטתו של משה רבנו ברקיע. ולכן עם ישראל חשבו שמשה רבנו מת, כמו שכתוב בפסוק - "זֶה מִנְשֵׁה הָאִישׁ אֲשֶׁר הֶעֱלֵנוּ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם, לֹא יִדְעֶנּוּ מֶה-הָיָה לוֹ". וכי באמת הוא היה מת באותה שעה? כולנו יודעים שלא.

הרי שהיתה כאן ראייה, אך היא לא היתה ודאית, וגם לא היתה נכונה. ■

[מתוך דע את נפשך פרק ז]

חינוך ילדים (המשך מעמוד ה')

להקשיב לך'. כמובן שלאחר מכן אכן עלינו להשתדל לפנות עברו זה את כל הזמן הראוי.

כאשר הקשר עם הילדים מתנהל כך, הרי שיש משמעות למילים שהורים רבים מבטאים כלפי ילדיהם: 'אני אוהב אותך', אולם כאשר אין מהלך רגשי קבוע בבית, המילים הללו מהוות כמעט לזות שפתים בעלמא.

אין לצפות שהבית יתנהל בצורה נכונה כאשר 'נזרוק' מפינו משפט מעין זה לילד לפני שהוא הולך לישון בתוספת נשיקה [שבדרך כלל נובעת מיסורי מצפון של האמא על כל ה'הר געש' שהתנהל בבית במשך כל היום, שכלל ויכוחים, דיבורים ומעשים שליליים], ולמחרת הכל יחזור חלילה, והילד ישפר את הקשר שלו עם ההורים. [כמובן שזה עדיף מכלום, אולם אין זה פתרון שורשי ליהסוס הבעייתיים עם הילד].

אולם כאשר הבית נבנה במהלך רגשי, אפילו אם קורה לפעמים שיש יום מסויים שבו האוירה טעונה, הילד מאמין ומקוה שלמחרת או בעוד יומיים הוריו יקראו לו, יש מעו את אשר על לבו, וישתדלו לטפל בכל טענותיו ע"פ הבנתם, וכך הוא משאיר את הערוץ הרגשי פתוח בינו לבין ההורים.

יתירה מכך, כאשר הערוץ הרגשי בין הילד להורה פתוח ומתנהל כראוי, הרי שכלל שהילדים מתבגרים, אף הקשר הרגשי שלהם עם ההורים גדל, וכפי שהגוף גדל עם הגיל. לעומת זאת אם לא שמרנו על רצף רגשי מובנה בגיל הצעיר ובגיל הרך, הרי שכלל שהם יתבגרו, הנתק בדרך כלל ילך ויעמיק. [אכן, לפעמים קורה שכאשר הילדים מתבגרים יותר, הם משתדלים לכבד את ההורים מצד מצות כיבוד אב ואם, אולם אין זה נובע מקשר רגשי אמיתי].

הורים שחפצים לנהל את ביתם באוירה נכונה, עליהם לבנות בית שבו מחד הם דואגים לצרכים הגופניים של הילדים, ומאידך הם מכניסים לבית את המימד של הנפש, ומשתדלים שהיא תהיה דו-סיטירית ביניהם לילדים, שהשיחות של הילדים עמהם יתנהלו בכבוד, אולם בפתיחות. ילד שיודע כי הוריו משמשים לו אוזן קשבת אמיתית לרגשותיו, הוא ילד שיש לו תקוה, והוא יכול לצמוח לגדלות. ■ [מתוך דע את ילדך פרק ב]



כלל צורת עסק התורה

כמו שיתבאר עוד בארוכה כאן בדברי הנפש החיים בשער ד'. האם הוא מחובר לחכמה של תורה, לרצון הבורא שנמצא בתורה, לשירה שבתורה, למתיקות התורה, לעריבות התורה, ל'תורה אור', לגילוי מציאותו ית' ש שנמצא בעומק התורה. הנה מצאנו כפתיחה בלבד יותר מעשרה פנים של בדיקה שהאדם בודק את עצמו לחיבורו לתורה.

התבוננות זו צריכה להיות מסודרת, מובנית, שורשית, עקבית יום אחר יום, באופן פנימי ונכון בקומת נפשו של האדם. עד השתא ההתבוננות שהזכרנו עדיין לא ברורות לאמיתותן, וק"ו לא ברור מהי צורת העבודה למעשה. על מנת כן צריך ללמוד את דברי רבותינו.

נראה בע"ה מתוך דברי הנפש החיים בשער זה, שביחס לעסק התורה הרי הוא 'כרכא דכולא ביה', לעמוד על החלקים שבדבר באופן של 'יודעת היום', ולאחר מכן באופן של 'השבות אל לבבך', שיהיה קביעא וקיימא של בירור כלל הלומדים בעומק החיבור של כל יחיד ויחיד לפי ערכו ולפי השגתו - מה יש לו עד עכשיו בתורה, ומכאן ואילך איך הוא עמל ויגע לקנות עוד ועוד חלקי תורה, הן בכמות, הן באיכות והן בחלקי חיבור הנפש, כמו שנתבאר בקצרה ממש עד השתא.

עוד זאת אמרתי לבא במגלת ספר כתוב, בגודל החיוב של עסק התורה על כל איש ישראל יום ולילה. ולהרחיב מעט הדבור בלשון מדברת גדולת יקר תפארתה ומעלתה של התורה.

בירור גדרי החיוב של עסק התורה

"לבוא במגילת ספר כתוב, בגודל החיוב של עסק התורה" - הרי כל אחד מאיתנו יודע שיש מצוה של ת"ת וב"ה גם מקיים, אבל מהו השיעור של גודל החיוב? האם מבואר לכל צורבא מרבנן מהו השיעור של גודל החיוב? ראשית לדינא צריך לברר מהו השיעור של גודל החיוב - האם חייב לעסוק בה בין בריא בין חולה אפי' בעת יציאת נשמתו, מהו הגדר של מצוה שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים - ושב לתלמודו מיד, מתי חל הגדר של פטור מד"ת לצורך מצוה, מתי חל הגדר של פטור מד"ת לצורך קיום נפשו.

ראשית בגדרי החיוב לדינא עצמו צריך ביאור מה השיעור שבדבר. אבל מלבד הפועל שבדבר בגדרי החיוב, הרי שגודל חיוב עסק התורה לא נבנה ומוכר אצל האדם רק מהגירסא דינקותא. ודאי שכל מי שעבר במקום של תורה המושג של גודל חיוב עסק התורה התרומם אצלו, אבל האם הוא נמצא אצלו בשיעור הנכון? האם הוא נמצא אצלו לפי היחס של נפשו? גודל החיוב של עסק התורה הוא לא רק באופן שכאשר האדם לומד לאט לאט מתרבה אצלו יותר השיעור של גודל החיוב, אלא זה צריך לבוא מכח התבוננות אמיתית במהותה של תורה כפי שיתבאר בארוכה מאוד כאן בשער ד', וככל שהדברים יהיו יותר ברורים לאדם בעומק מדרגתה של תורה כך יתברר אצלו יותר גודל החיוב של עסק התורה. ■ [מתוך קובץ שיעורים על ספר נפש החיים שער ד' פרק א']

כדי להבין את שורשי הסוגיא של צורת עסק התורה, לא רק באופן כללי אלא כדרכם של ת"ח שבכל דבר שעוסקים מעיינים בו לעומקו, לאורכו ולרוחבו, כדרכה של תורה - כלליה פרטותיה ודקדוקיה, ובפרט כשנכנסים לעסוק בדבר שעליו נאמר "לעסוק בדברי תורה", נדרשת הבנת שורשי הסוגיא לא רק באופן כללי אלא באופן של ת"ח הלומדים את הדבר על כל חלקיו.

הלימוד בעזר ה' הוא לימוד שמברר אצל האדם באופן של 'יודעת היום', אבל כתכלית של 'השבות אל לבבך', בבחינת ידיעת כח הדעת שבאדם וכח הלב שבאדם. הדברים הללו יאמרו ראשית באופן של הבנה שכלית, ולאחר מכן באופן של עבודה מעשית בפועל ממש.

ראשית, האדם צריך להבין את המדרגה שנקראת תורה, את הכח שנקרא תורה, את שורש הכל שנקרא תורה, ולאחר מכן לברר את החלקים בנפשו שבהם הוא מחובר לתורה. אם האדם לא מכיר את המדרגה שנקראת תורה, את הכח שנקרא תורה, את הכלל כולו שנקרא תורה - אזי ודאי שהוא לא יכול לברר את הדברים ביחס לנפשו. לאחר שהאדם מברר את החלקים שבתורה עצמה, הוא מברר לעצמו את חלקי ההשגה שלו בתורה, את חלקי החיבור שלו בתורה.

ניתן רק כפתיחה כמה וכמה דוגמאות לבחינת האדם את עצמו באופן חיבורו לתורה - להשגה שלו בתורה:

- א. כמה הוא למד מאז ומעולם תורה. לא כמה הוא יודע אלא כמה הוא למד, כדברי רבותינו שאפי' מה שהאדם למד ושכת, באופן שהוא למד כראוי, מזכירים לו בעולם העליון.
- ב. כמה ידיעת התורה יש לו השתא. "לאוקמי גירסא סייעתא מן שמיא היא" (מגילה ו:).
- ג. כמה השגה יש לו בהבנת פשט שבתורה, מה'אין מקרא יוצא מידי פשוטו' עד עומק דברי חז"ל - ראשית כמה השגה יש לו בפשט.
- ד. כמה כח יש לו בפלפולה של תורה.
- ה. כמה השגה יש לו באמיתותה של תורה, האם הוא משיג את הדברים לאמיתותם.
- ו. מהי מידת כח החידוש שלו בדברי תורה.

כל אלו הן עדיין בדיקות מסוימות וחיצוניות במידת מה, אבל יש בדיקות פנימיות יותר שבהן האדם בודק את יחס חיבורו לתורה. "לעסוק בדברי תורה" - כמה הוא שקוע בדברי תורה. הוא בודק את עצמו באיזה כח בפרט הוא מחובר לדברי תורה,

שאלות ותשובות



הבוחר ביניהם. א"כ מהו ה'אני' האימיתי הכי שורשי של הנפש? זה שחושב וחווה את החיים, על כל הרע והטוב הכלולים בו

תשובה: אצל כל אחד ה'אני' האימיתי הוא לפי 'מדרגתו', ולכך

זה ה'אימיתי' שלו דייקא. הבוחר הוא הרוח כמ"ש הגר"א. אולם האני ה'אימיתי' כנ"ל.

שאלה: לכבוד הרב שליט"א, אפוא נמצא ה'אני' האימיתי שלי

האדם? גם אחר המבואר בספה"ק על מציאות הנפש הבהמית השכלית והאלקית כו' כו' כידוע באריכות - עדיין קיים 'אני' שהוא בוחר אם להגביר את נפש הבהמי או האלקית, הוא בוחר בין הטוב והרע. יש אני נפרד שהוא המחליט אם להסתכל על עצמו כאני בהמי, רוח, או נשמה. זאת אומרת שגם הטוב וגם הרע הם דבר נפרד מה'אני'

שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בכתובת: rav@bilvavi.net ויועברו אל הרב. התשובות יבואו אי"ה על גבי גליון זה.

להצטרף לרשימת העלון מדי שבוע אונליין | « להצטרף לרשימת העלון מדי שבוע ע"י אימייל subscribe@bilvavi.net

שיעורי "בלבבי" מופיעים ב"קול הלשון" בארץ 073.295.1245 | USA 718.395.2440 | UK 208.1917000

לעורך ובכל ענייני העלון: parsha@bilvavi.net | לשיעורי שמע, ווידאו וכתובים: www.bilvavi.net

רכישת ספרי הרב: ספרי אברומוביץ 03.578.2270 | להזמין עולמי אונליין: www.moshebooks.com