

בלבבי משכן אבנה

לאנשים שרוצים להתקדם בחיים

נושאים בפרשה

ויקהל פקודי - נדיב לבו

"כל נדיב לבו" וכן כתוב לעיל (תרומה כה, ב) "ויקחו לי תרומה, מאת כל איש אשר ידבנו לבו תקחו את תרומתי". ואמרו חז"ל (לקח טוב) אין הנדיב אלא בלב שנאמר כל נדיב לבו, ולא אנוס. וכן אמרו (במדרש הגדול) "בנדבת הלב הוא מביא אע"פ שלא הוציא בשפתיו". וכן הוא בגמ' (שבועות כו ע"ב) "אין לי אלא שהוציא בשפתיו, גמר בלבו מנין, ת"ל כל נדיב לב". וזהו הנדיבות, שהרצון כדיבור דמי. אולם בפרשה דידן (לה, כא) כתיב, "ויבאו כל איש אשר נשאו לבו וכל אשר נדבה רוחו אתו". הרי שנתוסף נדבת רוח. וכן אמרו (במדרש הגדול) ולפי שהתנדבו בכל לבם ובכל רוחם, לפיכך עתיד הקב"ה לחדש להן לב ורוח, וכן הוא אומר (יחזקאל לו, כו)

(המשך בעמוד ה')



יציאת לפי ר"ת	יציאת השבת	כניסת השבת	
7.00	6.19	5.17	ביתר
6.59	6.19	5.07	ירושלים
6.58	6.18	5.15	צפת
6.57	6.21	5.23	תל אביב
7.10	6.33	5.27	LA
7.09	6.37	5.36	NYC
7.41	7.00	5.59	PANAMA
7.43	7.00	6.02	SAO PAULO
8.31	7.56	6.50	BEUNOS AIRES

נא לשמור על קדושת הגליון

סיפור ולקחו

שבת

בפרשתנו הוזהרנו על חילול שבת "לא תבערו אש בכל משבתכם ביום השבת". ופירש רבינו יוסף בכור שור, כי לכן הוזהרה התורה על הבערה יותר מעל שאר מלאכות, לפי שאינה נראית מלאכה כל כך. שמה יאמרו: "לא נעשה מלאכה בשבת, אבל נזמין הכל ונבעיר בפחמין בחנות הצורפין לעשות זהה ובכסף ובנחושת מיד כשיצא שבת". לכך נאמר: "לא תבערו אש" שאפילו להזמין בשבת אסור.

וידועים דברי הגאון חיד"א בספרו 'חומת אנך' בשם הזוהר הקדוש: אפילו הרשעים בגיהנם ביום שבת נחים - לבד ממחללי שבתות. וזה שכתוב: לא תהיו סיבה בחילול שבת להבעיר אש במושבותיכם... בקבר! מרעיש כל לב!

דורינו זה דור 'החופש והדרור' שוצף והורס כל חלקה טובה, ולצערינו רבים מאחינו בית ישראל לא זוכים לשמור את קדושת השבת.

פעמים רבות ניצב הוא 'השומר שבת' בפני מי שאינו שומר שבת, ונדרש הוא להסביר מה חמור כל כך חילול השבת עד שנאמר עליה "מחלליה מות יומת".

נסביר את הדברים על פי משל: מעשה שהיה במלך רם ונישא, שנשא חן בעיניו אזרח אחד תם וישר, קרבו המלך ותדיר אירחו בארמונו.

ויהי היום קרא המלך לידיו ובישר לו: "כאות ברית וידידות בינינו החלטתי להעניק לך ציור של בתי אוצרותי מאויירים בציור אומנותי מרהיב. תלה נא תמונה זו בסלון ביתך יום אחד בשבוע, למען לא ימוש זכרוני מלפניך כל ימות השבוע".

נהרה השתפכה על פניו של ידיד המלך, פיו לא פסק מלהודות למלך על הזכות שנפלה בחלקו.

עברו ימים חלפו שנים - ידידו של המלך מתפרנס היה ממכירת 'דגים' הוא ואשתו ניצבים היו בחנות הדגים ומשרתים את לקוחותיהם בנאמנות רבה.

יום אחד הוזמן משלוח גדול של דגים - נהוג היה לעטוף את הדגים בנייר של עיתון. איתרע מזלו ובאותו יום ספו תמו העיתונים. משכך, בקשה ממנו אשתו... לך נא הבא את 'הציור' מהבית למען נעטוף בה את המשלוח הגדול.

זעזוע חלף בגיחו: האם את מבינה את משמעות

דבריך? הן זלזול נורא הוא במלך, היעלה על הדעת שטות שכזאת?

אבל היא בשלה - משהגיעו הדברים עד לחשש של 'שלוש בית', פנה בדלית ברירה אל ביתו והביא את הציור.

לפתע... קול רעש גדול, מצהלות סוסים אבירים שטפו את הסימטה, והנה פמליית המלך דוהרת וקרבה, עוד רגע קט - מרכבת המלך בולמת בחריקות בלמים, הדלת נפתחת ע"י ראש השרים, המלך כלול בהדרו יוצא ממנה, פונה הוא אל חנותו של ידידו הטוב, ו... מוצא הוא את ידידו עוטף את הדגים בציורו שלו!!!

שפטו נא אתם - איזה עונש יש להשית על ידידו של המלך?

והנמשל כה מובן. השבת הלא עליה נאמר (שמות לא יג): "אות היא ביני וביניכם לדרתיכם לדעת כי אני ה' מקדשכם". אז פלא שמחלליה מות יומת! לכשנביט מסביב סביב, נבחין ונווכח כי אפילו אומות העולם מודים הם בקדושת השבת.

הבורסה הגדולה בניו יורק - ה'וולט סטריט' נעולה היא על מסגר ובריה ביום שבת. אחריה נגררות כבמטה קסמים שאר הבורסות העולמיות. המשמעות הפשוטה היא שכל הכלכלה העולמית שובתה בשבת. ואין פלא בכך, הן השבת מקור הברכה - הכלכלה כולה ברכת השבת היא.

בספר זכרון דברי אר"ץ (דף סו) מסופר בעדות נאמנה, כי בכל אחד משבעת הפתחים של ארם צובה היה מונח דבר פלא למשמרת. בפתח אחד היתה שן של דג ארכה שתי אמות. בשני היתה צפורן של אחד מן הנפילים וגודלה ככר וכסת. בשלישי היתה קנקן ובו חול מקרקעית נהר 'סמבטיון'. וכל ימות השבוע היה החול מתנועע, ובשבת נח.

וכתב עוד שם, שמצא בספר 'מקוה ישראל', כי בעיר ליסבון שבפורטוגל היה כושי אחד, ולו כלי זכוכית מלא חול מנהר 'סמבטיון'. ובכל ערב שבת עם חשיכה היה עובר ברחוב היהודים וגוער בסוחרים שהתמהמהו לנעול את עסקיהם: "מהרו ראו כי באה העת לקבל את השבת - הן כבר נח החול מתנועע".

"מתנה טובה יש לי בבית גנוי ושבת שמה ואני מבקש ליתנה לישראל". אשרינו שזכינו! ■

בברכת שבת שלום,

העורך



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

שיעור כללי בענין 'חזקת שור המועד' המשך

נחלקו רבי ורשב"ג ביסוד הדבר ע"י כמה פעמים יש לקבוע מהדבר הוחזק, אלא לכו"ע יש גדר של חזקה קלישתא בב' פעמים, וכמו שנתבאר דאף רשב"ג מודה דבב' פעמים יש כבר תחילת שינוי, וא"כ מחלוקת רבי ורשב"ג היא אם סגי בחזקה קלישתא זו, או שצריך חזקה אלימתא של ג' פעמים שעי"ז אנו רואים השתנות גמורה יותר. והיינו, דרבי סובר דגם שינוי קלישתא נחשב לחזקה בג' דרי התורה, ואילו רשב"ג סובר דאמנם בב' פעמים יש כבר מקצת שינוי אבל לא סגי בהכי בשביל לקובעו בדין חזקה.

ולפ"ז מובנים היטב דברי התוס' שכתבו דבשור המועד מודה רבי לרשב"ג דבעינן חזקה של ג' פעמים, ולעיל ביארנו בב' אופנים אם היה גזה"כ בעלמא דאף שהוחזק בב' פעמים חייב רק אחרי ג' פעמים, או דהוי גזה"כ דשאני חזקת שור המועד מכל חזקות דעלמא. אך לפי המתבאר השתא ההגדרה ברורה יותר, דהרי בין לרבי ובין לרשב"ג בב' פעמים הוי חזקה קלישתא, ובג' פעמים הוי חזקה אלימתא, ולא נחלקו רבי ורשב"ג אלא איזו חזקה הצריכה תורה, וא"כ שפיר י"ל דאף לרבי דס"ל דבכל התורה סגי בחזקה קלישתא, מ"מ לגבי שור המועד הצריכה התורה חזקה אלימתא, ולכן לא נעשה מועד אלא אחר ג' פעמים דאז הוי חזקה מעליא טפי גם לרבי וכנ"ל.

ונראה שיהא נפק"מ במה שנתבאר השתא לגבי אופן חזרת שור המועד לתמותו אליבא דרבי. דהנה משנתינו דנה באופן החזקה של שור המועד, וגם באופן החזרה שלו לתמות, ולגבי שניהם מבואר במשנה שהדבר נעשה ע"י ג' פעמים ולא סגי בב' פעמים. ולכאורה קשה לרבי דס"ל דבכל התורה כולה חזקה נקבעת בב' פעמים א"כ מ"ש הכא דבעינן ג' פעמים, ואמנם לגבי דין העדאת השור כתבו התוס' דיש גזה"כ שצריך ג' פעמים, אבל כלפי דין החזרה דליכא גזה"כ אמאי לא תיסגי בחזרה של ב' פעמים שלא נגח.

ובאמת השיטמ"ק בשם התוס' שאנץ כתב דמתני' לא אתיא אליבא דרבי, ואף דלענין המועדות גם רבי מודה דאינו נעשה מועד אלא ע"י ג' נגיחות, וכדילפינן מקראי, מ"מ מכך שהמשנה מצריכה ג' פעמים גם לחזרה מוכח דאתיא כרשב"ג, דאילו

שור תם בעי שמירה מעולה, ואילו שור המועד סגי ליה בשמירה פחותה. ומעתה יש לדון מה הגדרת חיוב השמירה של שור שנגח ב' פעמים אליבא דרבי, האם יש בו חיוב שמירה של שור תם או של שור מועד.

ולכאורה יש לתלות הדבר בשני הדרכים שהוזכרו, דאם נימא דבשור המועד נתחדש שצריך חזקה של ג' נגיחות, א"כ שור שנגח ב' נגיחות עדיין מוגדר תם לכל דבריו, וחיוב שמי רתו כדין שור תם. אבל אם נימא דגם לרבי חזקת השור נקבעת בב' פעמים אלא דיש גזה"כ בעל-מא דאינו נעשה מועד אלא בג' נגיחות, א"כ י"ל דהגזה"כ נאמרה רק לענין חיוב התשלומין דאינו משלם נזק שלם אלא אחרי ג' נגיחות, אבל לגבי גדר חיוב השמירה, יהא גדרו כדין שור המועד עד שהרי בב' פעמים הוא כבר הוחזק לנגחן.

דרך נוספת - גזה"כ דבעינן חזקה אלימתא, ולפ"ז גם לחזרה בעי ג' פעמים

מהלך שלישי יש לומר בהבנת דברי התוס', דהנה שור שנגח פעם אחת בלבד, הגדרתו כשור תם גמור שהרי אנו תולים הדבר במקרה בעלמא, ומאידך שור שנגח ג' פעמים השור מוגדר כשור נגחן. ומעתה יש לדון מה הגדרת שור שנגח ב' פעמים, לדעת רשב"ג דס"ל דלא סגי בב' פעמים בשביל חזקה. דיש לומר שגדרו של השור כשור תם גמור, כמו שור שלא נגח כלל או שנגח רק פעם אחת, ותחילת החזקה בנויה על גבי ג' הנגיחות.

אך אפשר לומר צד אחר, דגם רשב"ג מודה דכ"ז חזר על הנגיחה ב' פעמים אנו רואים תחילת שינוי בשור, אלא דאעפ"כ לא נקבע הדבר בתורת ודאי עד שישלש הדבר, דאין הדבר נקבע בתורת ודאי עד שיעשהו ג' פעמים, וכמובן שהגדרה זו ברורה יותר אם ננקוט בהגדרת שור המועד שזה בגדר התרגלות ליגח, ולא דהוי סימן בעלמא שהוא שור נגחן מטבעו. [וחקירה זו היא לאו דוקא בשור המועד, אלא בעיקר הגדרת חזקת ג' פעמים בכל דבר, האם תחילת החזקה היא רק בפעם השלישית, או שודאי יש תחילת שינוי כבר בפעם השנייה, והוא נקבע בודאות בפעם השלישית].

ואם אכן נימא כהצד השני, א"כ יש לפרש דלא

ב' דרכים בשיטת התוס' בהגדרת הגזה"כ שנאמרה בשור המועד (לרבי)

ונחזור לשיטת התוס' שנקטו דלגבי שור המועד אין מחלוקת בין רבי לרשב"ג, דרבי ג"כ מודה דאין השור נעשה מועד עד שיגח ג' פעמים. ומה שאמרנו בגמ' ביבמות דלגבי שור המועד סתם לן תנא כרשב"ג, אין זה פסק הלכה במחלוקת רבי ורשב"ג, אלא רבי גופיה מודה בזה, ובטעם הדבר כתבו משום דמקראי דרשינן, והיינו, דרבי לא פליג על דרשה זו. ויתכן דהראשונים לא ניחא להו לפרש כן, דא"כ מאי טעמא באמת רבי לא יליף מכאן לכל מקום דחזקה הויא בג' פעמים. וצ"ב באמת לשיטת התוס' אמאי לא יליף רבי מכאן לכל מקום דבעינן ג' פעמים, ולהלן נשוב לזה בס"ד.

והנה בהבנת הדבר, מ"ט בשור המועד הצריכה התורה חזקה של ג' פעמים, ולא כמו בכל התורה דחזקה נקבעת בב' פעמים, לשיטת רבי, יש לומר בזה כמה דרכים, ויהיה מזה נפק"מ הן לגדרי החזקה מה הגדרת ה' והג' פעמים, והן לעיקר גדר העדאת השור.

מהלך אחד ישנו בדברי האחרונים (טורי אבן ועוד) שזה גזירת הכתוב בעלמא, כלומר, דבאמת מצד עצם חזקת השור גדרו כמו בכל התורה כולה, דל"רבי ע"י ב' נגיחות הוחזק השור לנגחן, אלא דאפי"ן לו הכי חידשה התורה דאין דינו כשור המועד עד שיגח ג' פעמים [ולפי מהלך זה קשה, למה באמת אנו נוקטים דהוי גזה"כ בעלמא, ולא נילף מכאן דחזקה נקבעת ע"י ג' נגיחות ולא סגי בב'].

מהלך נוסף יש לומר, דאין זה גזה"כ בעלמא דאע"פ שהוחזק לנגחן ע"י ב' נגיחות אפ"ה אינו מועד עדיין עד שיגח פעם נוספת, אלא גדר הגז"כ הוא, דלגבי שור המועד חידשה תורה דלא סגי בחזקה של ב' פעמים, אלא כאן צריך חזקה של ג' פעמים, ורק ע"י ג' נגיחות הוחזק השור לנגחן, אלא דהא גופא זה ששונה דין חזקת שור המועד מכל חזקה דעלמא דנקבעת בב' פעמים זה גזה"כ, אבל מ"מ גדר הילפותא הוא, דצריך חזקה של ג' נגיחות.

ולחדד את הנפק"מ בין שתי ההגדרות, יש להביא את דברי ר' מאיר ור' יהודה לקמן דף מה: דנחל-קו בחיובי שמירת שור תם ושור מועד, ולדעת ר"י



רוח שבמים שבמים ח"ג - היגררות עם תנועתיות

בפעמים הקודמות התבאר יסוד הרוח שבמים שבמים, אשר ענייני היגררות עם תנועתיות. תופעה זו גורמת לאדם להיגרר הרבה מעבר למקומו הראוי לו, ובכך הוא מאבד את אישיותו ואת שליטתו על עצמו.

על מנת לתקן את התופעות הנגרמות מיסוד זה, הוצע כשלב ראשון, להשתמש ביסוד העפר, על מנת לקנות קביעות ויציבות בעבודת הכרת הנפש. ככל שהאדם מכיר יותר את נפשו ונכנס אל תוך עצמו, כך הוא יכול לשלוט יותר על ההיגררות השלילית בנפשו, הן מצד שהוא מכיר מה שייך לחלקו ומה לא, והן מצד שהוא נמצא בתהליך של כניסה אל תוך עצמו - היפך מתנועת ההיגררות. תכלית השלב הזה היא, להתחבר לשורש נשמתו הפרטית.

השלב השני של העבודה, הוא המוצע בפעם הזאת.

אמנם יש להדגיש, כי השלב הראשון הוא שלב לעצמו, וגם אם האדם יתמקד רק בו, את ההיגררות המקולקלת הוא יצליח לתקן. אך על מנת להשלים את העבודה המתבקשת מן האדם בעולם הזה, עליו לעבוד גם על השלב השני, המוצע כאן.

לאחר שהאדם עבד להיכנס אל תוך עצמו, הוא צריך, כשלב שני של העבודה, לצאת מעצמו. היציאה מעצמו נעשית מכח ההיגררות, אך לא באופן של קלקול והיגררות למטה, אלא באופן של תיקון והיגררות למעלה.

ההיגררות למעלה עניינה התעסקות במעלות עליונות, הגבוהות ממדרגתו הנוכחית, וע"י כך התחברות למה שלמעלה משרוש נשמתו הפרטית, והוא שורש כללות נשמות ישראל. ובמילים פשוטות יותר, להגיע לאהבת ישראל שלמה.

האדם יכול להתחבר לדברים שאינם שייכים לו, מתוך מודעות והכוונה למה לה-תחבר. והוא יכול גם להתחבר באופן של היגררות למה שמזדמן לו, מתוך אמונה שהקב"ה יכוון אותו להיגרר למקומות טובים. דרך זו אפשרית רק למי שמחובר לעצמו בחיבור מאוד חזק ויציב.

כמו כן, עבודה זו מחייבת שמירה גדולה וביקורת תמידית, כדי שהאדם לא ייפול פתאום להיגררות תחתונה.

ולעולם האדם אינו יוצא מעצמו לגמרי, אלא יוצא וחוזר, יוצא וחוזר באיזון הנכון, כדי לא לאבד את האני שלו. כל עוד האדם יכול לעצור את היגררותו ולחזור ל'אני' שלו - הוא יכול לתת לעצמו להיגרר למקומות עליונים.

ניתן להוסיף להיגררות תנועה יתירה מכח היסודות השונים:

מכח המים - האדם יכול להרבות בהיגררות, כמובן מתוך ביקורת ושליטה.

מכח הרוח - האדם יכול לפעול בתנועה יתירה בדבר שנגרר אליו. תנועה יתירה בהיגררות מוציאה את האדם מעצמו יותר, וכך האדם יכול לעלות גבוה יותר.

מכח האש - האדם יכול להתחבר לדבר שאינו שייך לו באופן שנראה שהדבר כן שייך לו, ונוגע לנפשו שלו ממש.

מכח האש האדם יכול להגיע לאהבת ישראל שלמה. אהבת ישראל אמיתית היא כאשר האדם ממש נכנס למצבו של השני - שמחתו וגם צעריו וכאבו - באופן ש-ראה כאילו זה מצבו שלו עצמו. אהבת ישראל כזו ניכרת אצל גדולי הדורות, שהיו דואגים ומסייעים בצרות הזולת - הכלל הפרט - כאילו הדבר שייך להם ממש.

אדם שמחובר לעצמו באופן חזק יכול מכח האש להתחבר למצבים שונים ולפעול ממש. כמובן, תמיד יש לאדם את המקום הפרטי שלו, ועליו להיזהר שלא לאבד אותו ולהפוך לאיש תפוחות שאין לו כל מציאות עצמית.

להשלמת העניין, יש לדעת כי מצד הנשמה שהיא חלק אלוך ממעל, יש באדם הארה של אל א"ס. כח זה מתגלה בנפש גם באופן של היגררות שאין לה גבול. אדם שזיכר את נפשו בשלמות והגיע לעומק הגמור בנפשו ולחיבור עמוק לכנסת יש-אל, נפשו יכולה להיגרר בלי גבול, אף מעבר לכלל נשמות ישראל, ולהתחבר לקב"ה, שהוא יתברך - ללא שום גבול - "נפשי אויתך" (ישעיהו, ט) - כח ההיגרות הגמורה אליו יתברך שמו. ■ מתוך סדרת "ארבעת היסודות - יסוד המים" פרק יג'

לרבי סגי בחזרה של ב' פעמים, דהרי לגבי חזרה ליכא גזה"כ.

אמנם מדברי התוס' שכתבו דמשנתנו אתיא כרבי מוכח דנ-קטו דגם לרבי צריך חזרה של ג' פעמים, כשם שצריך ג' פע-מים להעדאתו. וצריך לבאר טעם הדבר, שהרי לגבי העדאה הצריך רבי ג' פעמים מכח גזה"כ וא"כ למה גם לגבי החזרה צריך ג' פעמים. [ואמנם הפני יהושע נוקט דגם דין החזרה של שור המועד נלמד מקראי, וגם לגבי החזרה יש את אותו גזה"כ דבעינן ג' פעמים].

ולפי מה שנתבאר בביאור דברי התוס' יש מקום גדול להבין דגם לרבי צריך חזרה של ג' פעמים, דהרי נתבאר דמודו רבי ורשב"ג דיש חזקה קלישתא של ב' פעמים, ויש חזקה אלימ-תא יותר של ג' פעמים, ולא נחלקו אלא איזו חזקה הצריכה התורה בכל מקום. אבל מאחר דגם לרבי חזקה של ג' פעמים היא יותר אלימתא, א"כ במקום שנקבעה חזקה כזו של ג' פעמים יודה רבי דבשביל לעקור חזקה זו צריך עקירה של ג' פעמים.

וא"כ ברור הדבר, דמאחר שחידשה תורה דבשור המועד צריך חזקה אלימתא של ג' פעמים ורק אז נעשה השור מועד, א"כ ה"ה כדי לעקור את המועדות האלימתא הזו צריך שיעברו לידו ג' פעמים ולא יגח ורק ע"ז נעקרת החזקה הזו. ולפ"ז דברי התוס' ברורים מאד, מדוע נקטו דמשנת-נו אזלא גם כרבי, דכשם שהחזקה נקבעת לרבי בג' פעמים מכח הגזה"כ שהצריכה חזקה אלימתא, ה"ה החזרה היא בג' פעמים גם אליבא דרבי וכן"ל.

אבל התוס' שאנץ לא הלך בדרך זו, ולכן נקט דאע"פ שיש גזה"כ בהעדאת השור דבעי ג' פעמים, אבל לגבי החזרה דליכא גזה"כ נשאר כמו הדין הרגיל דלרבי סגי בעקירה של ב' פעמים. אבל בדעת התוס' בודאי יש לומר כמו שנתבאר.

ביאור נוסף ע"פ יסוד הגר"ח דיש חזקת השור, ויש חלות שם מועדות

עוד דרך מצינו באחרונים בביאור דברי התוס' ע"פ מה שייסד הגר"ח [כפי שהובא בשיעורי הגרב"ב ב"ב סי' ז'], דב-דין חזקת שור המועד יש שני חלקים, חלק א', עצם החזקת השור להיותו מועד ליגח, ומלבד זה יש חלק נוסף, של דין העדאה, שזה נעשה ע"י שמייעדים אותו בפני בי"ד. וא"כ י"ל דמה שכתבו התוס' דרבי מודה בשור המועד דצריך ג' פעמים מכח הגזה"כ, אין זה כלפי החלק הראשון של עצם החזקת השור, דלגבי זה באמת סגי בב' פעמים, וכדין חזקה של כל התורה, אלא כלפי החלק השני, של דין העדאה, לזה צריך שיעידו בו ג' פעמים בבי"ד ואז הוא נעשה מועד.

וגם לפי דרך זו, מסתבר מאד, דכלפי הגדרת חיובי השמירה, אחרי ב' נגיחות יהיה דינו כדין שור המועד, שהרי מצד עצם השור הרי הוחזק להיות נגחן, אלא דחסר עדיין שם מועדות, וזה נצרך לכאורה רק כלפי חיוב התשלומין, אבל כלפי חיוב השמירה מכיון שהועד דינו יהא כדין שמירת שור המועד. ■ [מתוך קובץ שיעורים כלליים על חו"מ שיעור כללי מח]



הַאֱהָבָה גַּם כֵּן, אִם לֹא נִשְׁתַּדֵּל לְקַבֵּעַ אוֹתָהּ בְּלִי בְּבִנּוּי כֹחַ כָּל הַמְצָעִים הַמְגִיעִים אוֹתָנוּ לְזֶה - אֵיךְ תִּמְצָא בְּנוֹ?

בתוך האדם ישנה נשמה אלוקית, על כל חלקיה: נפש בכבד, רוח בלב ונשמה במח. הנשמה מצד עצמה אין בה מדות רעות, רק מדות טובות; "אלוקי, נשמה שנתת בי טהורה היא". המדות הרעות מגיעות מארבעת היסודות שבגוף החומרי.

אם כן, האדם אינו צריך לקנות את מדת האהבה - אהבת ה', אהבת התורה ואהבת ישראל. כבר יש לו אותה, היא נמצאת בנשמה!

אלא, שמשעה שנכנסה נשמת האדם לתוך גופו, היא מסתרת, מולבשת בתוך הגוף. קודם רדתה לעולם הזה, בהיותה בגן עדן, הנשמה גלויה, אין לה לבושים, אין מסכים שיסתירו אותה. כשירדת הנשמה לעולם הזה, היא מתלבשת בתוך הגוף וכביכול נעלמת, ואז המדות הטובות של הנשמה, ברוב המקרים לא כל כך מתגלות.

אם כן, עיקר עבודת האדם היא להפשיט את לבוש הגוף ולגלות את הנשמה הטמונה בתוכו, ומעט מזעיר לקנות אהבה מבחוץ פנימה.

אם לא נשתדל לקבוע אותה [-את האהבה] **בלבנו**, כלומר לגלות את האהבה שבנשמה שתגלה בתוך האדם, אם לא נעשה זאת - איך תמצא בנו!

מֵאֵינּוּ יָבוֹא הַדְּבָקוּת וְהַהֲתַלְטוּת בְּנַפְשׁוֹתֵינוּ עִמּוֹ? תִּתְבָּרַךְ יְעִם תּוֹרָתוֹ, אִם לֹא נִשְׁעָה אֶל גְּדֻלָּתוֹ וְאֶל רוֹי מְמוֹתָיו אֲשֶׁר יוֹלִיד בְּלִבֵּנוּ הַדְּבָקוּת הַזֶּה?

ראשית עלינו לדעת, כי יש חילוק בין דבקות להתלהטות. לפעמים אנשים נוטים לערב את המושג דבקות והתלהטות. רואים אדם עושה דבר בהתלהטות, ומגדירים: ראו את פלוני איך הוא עושה דבר מתוך דבקות. דבקות איננה התלהטות, והתלהטות איננה דבקות!

מהי התלהטות? אדם להוט להשיג משהו. אם הוא כבר דבק בו הוא לא להוט אחריו, הוא כבר נמצא אצלו. משל למה הדבר דומה, אדם אינו להוט אחר עצמו, כי עצמו נמצא בקרבו תמיד. הוא להוט אחר מה שחוצה לו, בחינת "מים גנובים ימתקו", תמיד האדם רוצה דבר שאיננו שלו. את עצמו יש לו כבר, ולכך הוא לא מרגיש בזה עונג, הוא מחפש תמיד דברים מבחוץ.

ההתלהטות היא, אפוא, למצוא השלמה מבחוץ. ומהי הדבקות? דבקות היא כבר כאשר האדם דבק בדבר. "על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד" (בראשית ב, כד). בשעה ששנים דבקים הם נעשים אחד, וא"כ כשם שאינו מתלהט מדבר הנמצא בעצם הייית עצמו, כך גם אינו מתלהט מדבר שהוא דבק בו לגמרי.

אם כן אלו הן שתי עבודות שונות: עבודה אחת להגיע להתלהטות, ועבודה נוספת להגיע לדבקות.

כאמור, הן הדבקות והן ההתלהטות נמצאים כבר בתוך האדם.

והנה, לנשמה יש בכללות חמשה חלקים: נפש, רוח, נשמה, חיה ויחידה. החיה והיחידה נמצאים מחוץ לאדם, והנפש הרוח והנשמה הם בתוך האדם. זו ההגדרה בכללות.

ההתלהטות שייכת לחלק הרוח. הרוח היא כח התנועה שבבריאה, וכך גם הרוח שבנפש היא כח התנועה של ההתלהטות. התלהטות עניינה תנועה מהירה. כמו ריצה גופנית שאדם רץ מהר, כך ישנה ריצה בנפש שמוליכה להתלהטות. הרצון בנפש, מלשון ריצה - הוא גופא ההתלהטות. יש רצון שקט והוא איננו בגדר התלהטות, ויש רצון בווער שהוא בגדר התלהטות בתוך האדם.

הדבקות נמצאת כבר בבחינת הנשמה שבאדם. הנשמה, "אלוקי נשמה שנתת בי טהורה היא", היא אינה יכולה שלא להיות דבוקה בבורא עולם!

אפילו אם ח"ו האדם חטא בגלדים החיצוניים שלו, אבל את החלק האלוקי העמוק שבקרבו, חלק האלוק ממעל - אי אפשר להפרידו משרשו. לכן, "ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא", הוא לא יכול להתנתק בעצם מהבורא עולם. יתכן שהרבדים החיצוניים שלו אינם מגלים את הקשר הזה, אבל בעומק נשמתו הוא קשור.

אם כן, לכל אחד מאיתנו יש התלהטות להידבק בבורא עולם, ולכל אחד מאיתנו ישנה דבקות. ההתלהטות והדבקות נמצאים בחלקי הנשמה, ועבודתנו להפשיט את כוחות הגוף ולגלות את ההתלהטות והדבקות.

איך מגלים זאת? אומר הרמח"ל: **אם לא נשעה אל גדולתו ואל רוממותו אשר יוליד בלבנו הדבקות הזה**. "לא נשעה" לשון פניה, כלומר אם לא נפנה, אם לא ניחד את כח הנפש "אל גדולתו ואל רוממותו", לא נוכל להגיע להתלהטות אחר בורא עולם ולדבקות בו יתברך.

השעייה אל גדולתו ואל רוממותו של הבורא יתברך, אלו הן שתי הבחנות. ישנה עבודה להתבונן בגדלות הבורא, וישנה עבודה להתבונן ברוממותו. מהו החילוק בין גדלות לרוממות?

המושג גדלות הוא מושג עצמי, וניתן דוגמא: ישנה מציאות של ים. הים הוא "גדול ורחב ידים", הוא נקרא "גדול". מדוע? בודאי שזו גם הגדרה יחסית לדבר שנקרא קטן. אבל עצם המושג גדול הוא יכול להיות גדול בעצם. דבר שאין לו גבול, הוא בעצם דבר גדול.

רוממות היא רק ביחס לכך שיש שפל. אם אין שפל, לא שייך רוממות. רוממות עניינה רק ביחס לשפלות.

האין סוף כביכול הוא דבר גדול, אין לו גבול וזו גדלותו, אבל להגדיר שהוא רם, זה רק ביחס לכך

שישנם שפלים. הגדול בבריאה הוא גדול ביחס לקטן, אבל גדול בעצם, שזה הבורא יתברך, הוא גדול גם לפני שהיו נבראים. אם אין לו גבול - זוהי גדלותו. אבל רוממותו - זהו ביחס לכך שיש שפלים.

כשאנחנו מדברים להגיע להתלהטות ודבקות בבורא עולם, ישנם כאן שתי התבוננויות: ישנה התבוננות על גדלות הבורא, וישנה התבוננות על רוממות הבורא, ונתחיל מעבודת הרוממות.

הרוממות היא ביחס לכך שהאדם מתבונן כמה ה' רם ביחס לשפלות שלי. זו ההתבוננות המובאת בספה"ק שאדם צריך להתבונן, בשפלות עצמו וברוממות הבורא. ביחס לשפלות של האני, כמה הבורא רם.

כאשר האדם מתבונן בזה, יש בזה שני חלקים. הוא מעורר את הגילוי של הבורא שבקרבו בשני קצוות: הוא מעורר את הגילוי של הבורא בקרבו מעצם ההתבוננות ברוממות של הבורא, והוא מגלה את הבורא בקרבו מכח התמעטות האני.

משל למה הדבר דומה, ישנו חפץ, ובכדי להסתיר אותו שמו מסך. כשאנחנו רוצים לראות את החפץ, ישנן שתי אפשרויות: או להגדיל את החפץ וממילא המסך לא יסתיר אותו, כי הגודל של המסך הוא מסויים, וכשהגדלנו את החפץ, המסך כבר לא מסתיר אותו. או מאידך שנקטין את גודל המסך. שתי האפשרויות יגרמו לכך שהמסך לא יסתיר מלראות את החפץ.

בנמשל, כשאנחנו מדברים בהכרת האדם את בוראו, כאשר האדם כביכול מגדיל אצלו את מציאות ה', אז המסך של הגוף שלו כבר אינו יכול להסתיר זאת, כי הגדלות של ה' שניכרת לפניו היא יותר גדולה מהגוף.

מאידך, כאשר האדם מתבונן בשפלות עצמו - ההתבוננות בשפלות עצמו היא התבוננות להקטין את האני, כמו ההקטנה של המסך, כשהוא מקטין את המסך, ממילא רואים את מה שיש מאחוריו.

אם כן, ההתבוננות ברוממות הבורא ובשפלות האני היא לתכלית אחת: לגלות את בורא העולם במח ובלב האדם. איך? יש לזה שני קצוות: הגדלת הכרת האדם במציאות ה', ומאידך הכרת הקטנות שבמציאות האדם. אם המסך מוקטן, החפץ כביכול מוגדל, ואז ודאי שרואים את ההויה האמיתית שהיא בורא עולם.

זוהי התבוננות ביחס להכרת רוממות הבורא וקטנות האדם. ■ [מתוך בלבבי משכן אבנה על מסילת ישרים פרק א]



ציקת תוכן חיובי לנתינה

דוגמא נוספת. אני מגישה לילד שלי ארוחת צהרים, אם הכנת האוכל נעשית בחוסר מחשבה ומתוך הכרח, הרי שהילד קיבל ממני אוכל גשמי בלבד, אולם כאשר מתלווית להכנה אף מחשבה חיובית, כגון: 'אני מכינה את האוכל עבור הילד שלי שאני כל כך אוהבת אותו', הרי שהילד יקבל ממני לכאורה את אותה ארוחת צהרים, אולם בתוספת לב בתוכה, והוא ירגיש זאת היטב בנפשו.

כאשר ננהג כך ונשלב את המחשבה החיובית בפעולות היום יומיות בבית, הרי שבכך אנו מפתחים בתוכנו את עולם ההרגשות והופכים אותו לחלק בלתי נפרד מחיי הבית. לעומת זאת אמא שעושה את כל מעשיה בצורה כפויה, ואינה משלבת הרגשה כלשהי בפעולות שהיא עושה מהשעה תשע עד אחת בצהרים, הרי שאין לצפות שכאשר הילד יבוא, היא לפתע תהפוך את עורה ותתייחס לילד כראוי, שהרי אם היא לא חוותה את אותן פעולות שעשתה בשעות הבוקר, ממילא אינה יכולה לשתף את הילד בחוויות שלה, שזהו הבסיס והיסוד לבנין עולם הרגשות של הילד.

על מנת שהנהגה זו תהפוך להיות כחלק בלתי נפרד מחיינו, עלינו לשנות את התפיסה שלנו בכל הנוגע לפעולות הפשוטות שאנו עושים עבור הילדים שלנו, ולהשתדל לעשות כל פעולה מתוך הרגשה, וזאת על מנת שלכל פעולה שנעשה עבורם יצטרף מימד נוסף, שבעקבותיו הם ירגישו שהנפש שלנו פעלה כלפיהם. כאשר הם יגשו לאכול ארוחת צהרים, הם יחושו שבתוספת לסירים, הצלחות, הסכו"ם והאוכל - האמא מגישה להם אף את הלב שלה, וכך הצלחנו לבנות את המערכת הרגשית שלהם דרך ארוחת הצהרים. יתירה מכך, המערכת הרגשית נבנית באמצעות קשר ישיר בין האמא לילדים [כמו שהוזכר לעיל, ועוד יוזכר להלן א"ה], וכך אנו בונים את עולם ההרגשות אצל הילדים בצורה הטובה ביותר.

שילוב עולם ההרגשות - חינוכי בכל מערכת החיים

חשוב להדגיש, כי עולם ההרגשות חייב להשתלב בכל מערכת החיים שלנו, ואפילו בדברים שאנו עושים במשך היום שאינם קשורים ישירות לבית. למשל, האב או האם יוצאים לעבוד על מנת לפרנס את הבית. אין די בכך שכאשר הם יקבלו את המשכורת בסוף החודש, הם יזכרו שכל המטרה בעבודה היא לכ"ל לכל את בני הבית ולדאוג לצרכיהם, אלא עליהם להזכיר לעצמם אף תוך כדי העבודה את המטרה האמיתית לשמה הם יצאו לעבוד, ובכך הם מכניסים את הלב בכל העמל והיגיעה.

מהי התכלית של זה? ראשית, המחשבה אודות כך - תעניק לנו חיות ושמחה בשעת העבודה, דבר שיסייע לנו להעביר את שעות העבודה בקלות רבה יותר. זאת ועוד, כאשר זו תהיה הגישה שלנו לעבודה, בכך אנו עושים את הצעד הראשון שיפתח את התפיסה של ההרגשות בינינו לילדים.

לעומת זאת אם לא ננהג כך, הרי שכאשר נתבונן מעט, נבחין שהורים אשר נאלצים לצאת מהבית לצורך עבודה או לימודים, בדרך כלל אין להם את הזמן המתאים להשקיע בעולם ההרגשות שלהם כלפי הילדים, ומכיון שכך הם חווים את הילדים מעט מאד במשך היום, עד שבמקרים מסויימים ההרגשה שלהם כלפי הילדים מצטמצמת לרגעים ספורים בלבד במשך היום, כגון כאשר הילד חוזר שמח מהלימודים, דבר שגורם הרגשה טובה להורים, או להיפך, כאשר הוא חוזר עצוב והם מרגישים אותו, אולם במשך היום החיים עוברים ללא הרגשה כלל.

ולכן צריך לזכור, שכשם שרוב היום עולם העשייה שלנו הינו עבור הילדים, בין בפניהם [במסגרת הבית] ובין שלא בפניהם [בעבודה, בקניות וכדו'], בין ישי-רות ובין בעקיפין, כך עולם ההרגשות בינינו לבין הילדים אינו יכול להיות רק לרגעים מעטים, ולכן שומה שלנו לשלב באותה עשייה מימד של לב, וכאשר

(המשך בעמוד ז')

נושאים בפרשה

המשך מעמוד א'

"ונתתי לכם לב חדש ורוח חדשה אתן בקרבכם". ועיין באור החיים הק' שביאר שני מדרגות אלו. לב למעלה מרוח. רוח לפי כוחו, ולב למעלה מכוחו.

ועיקר העבודה היתה ע"י אהרן הכהן הגדול, עבודת מתנה - נדבה. ולכן כתיב ביה (שמות ו, כג) ויקח אהרן את אלישבע בן עמינדב אחות נחשון לו לאשה ותלד לו את נדב וגו'. עמינדב אותיות עמי - נדב. לשון נדבת העם.

ולכך גם הולד הנוולד נקרא נדב - נדבה. והוא כנגד תמכין דאורייתא הנדבנים, כמ"ש בזהר אחרי מות נז ע"ב. ובהרחבה יותר משה ואהרן הם בחינת נדבת לב ורוח. כמ"ש (במדבר כא, יח) "באר חפרוה שרים (משה ואהרן. רש"י) כרוה נדיבי העם". ופירש תרגום יונתן בן עוזיאל "חפרו יתה רישי עמא משה ואהרן". ובכך רמז אמרו חז"ל "כרוה נדיבי העם" ר"ת 'כהן', שאף משה שימש ככהונה במשכן. וכן דרשו חז"ל על האבות הקדושים. וזהו נדבה דתיקון.

וכל דבר בבריאה יסודו באופן של דבר והיפוכו. וכנגד נדיב לב ורוח. יש בנדב אותיות נד-ב בחינת נידה שהכל נדין ממנה. ואזי הרוח הופך פניו לצד אחר ונעשה נד-ב, שנים, נבדלים זה מזה. וזהו נדיב אותיות דין - ב. שורש מדת הדין היפך נדבה ונתינה. ועי"כ מתגלה נדבת לב שאינו כראוי. וזהו שורש מיתתו של נדב כמ"ש במדרש (שכל טוב) "הוא נדב שהלך אחר נדבת רוחו, ולא נמלך במשה. ומאותו שורש נקרא אביהוא לשון אבה - רצון, שנדבת לבם ורוחם לרצון ולא נמלכו במשה ואהרן. והוא שורש פגם דק במדרגת נדבה. כי יש פגם דק בחוסר נדבה כמ"ש בנשיאים שנתאחרו להביא נדבתם. ויש פגם להיפך בריבוי נדבה, כנדב ואביהוא, בקרבתם לפני ה' וימותו, גילוי קירבה יתירה מכח נדבה יתירה, והוא בחינת כל תגרע ובל תוסיף בנדבה. נשיאים בבחינת כל תגרע. ונדב ואביהוא בחינת כל תוסיף.

ובעומק יותר אמרו רבותינו שנשמת נדב ואביהוא היה בהן נשמת קין. ובקין כתיב ויבא קין מפרי האדמה מנחה לה' (בראשית ב, ג). ופרש"י, מן הגרוע. וזהו נדבה של כל תגרע. וחזרו נדב ואביהוא לתקן זה, ולכך נתנו להיפך, יותר מן הראוי. נדבה יתירה.

■ [מתוך כתבי הרב, שליט"א]



שורש אבוס המשך

אבוס בחטא אדה"ר

בחינות האבוס דקלקול מתגלות בחטאו של אדם הראשון. זה מתבאר מדברי הגמ' (פסחים ק"ח, ועוד לשונות בחז"ל) שאומרת: "בשעה שאמר הקב"ה לאדם הראשון וְקוֹץ וְדַרְדַּר תִּצְמִיחַ לָךְ, זלגו עיניו דמעות.¹ אמר לפניו: רבונו של עולם, אני וחמורי נאכל באבוס אחד!² כיון שאמר לו בְּזַעַת אֶפְיָךְ תֵּאָכַל לֶחֶם, נתקררה דעתו".

מבואר שהיה אדם סבור שבגרמת חטאו הוא יצטרך לאכול מאבוס בהמתו. וטעם הדבר הוא משום שהבחינה שהתגלתה בחטאו היא בחינת האבוס.

ננסה למצא את הופעותיו של האבוס, בחטא וב" עונשו. הראשונה היא בחינת התערובת שבאבוס, שכן, בעץ הדעת היו הטוב והרע מעורבים זה בזה.

מובן מאליו שהתערובת הזו הינה תערובת של קלקול. (היא זו שגרמה שהיצר הרע שנמצא מחוץ לאדם יתערב ויתמסך בו, כידוע.)

גם בחינת האכילה היתרה מתגלה בחטא זה, שכן, כדברי רבתינו, אילו אדם הראשון היה ממתין עד שבת, היה עץ הדעת מותר לו. נמצא שעץ הדעת היה החלק השייך לשבת, והאכילה ממנו לפני הזמן, היתה אכילה ה,³ חיינת האביסה.⁴

בהיות חטאו בבחינת אבוס, הוא היה עלול להוריד אותו למדרגת אבוס בהמתו, ולכן הוא חשש: "אני וחמורי נאכל באבוס אחד".



ובאמת, בסופו של דבר, נענש האדם באבוס: "כי עפר אתה ואל עפר תשוב" (בראשית ג יט). בשעה זו ירד האדם למדרגת העפר. שהרי, אילו לא היה רק בא מעפר, ולאחר מכן הוא היה מתעלה לגבהי מרומים [ולא שב אל העפר], אז הוא היה מתנ" תק מבחינת העפר. אבל עתה שהוא בא מהעפר

וגם שב לעפר, נמצאת מדרגתו מדרגת העפר.⁵ בבחינה זו, נתגלתה באדם בחינת הדריסה שבא" בוס [שכן העפר הוא הנדרס ביותר].

גם מה שנאמר לו בְּזַעַת אֶפְיָךְ תֵּאָכַל לֶחֶם, שבו נתקלל האדם להצטרך לעמול ולהתייגע לפרנ" סתו, היא ביטוי לאביסה דקלקול. ונבאר: המשנה (גדרים מ"א ע"ב) אומרת לגבי המודר הנאה מח" בירו: "לא יאכל עמו מן האבוס שלפני הפועלים". ופירש הר"ן: "קערה גדולה שנותנין לפני הפוע" לים. שמתוך שהם עמלים, אוכלי הרבה, ואובסין אותן כבהמות, ומש"ה נקרא אבוס." עכ"ל.

כאן, האביסה (שהיא האכילה היתרה, כנ"ל) נצ" רכת לשיהיה לפועלים כח לעבוד. ולפי"ז, קללת "בְּזַעַת אֶפְיָךְ תֵּאָכַל לֶחֶם" הינה גילוי האביסה של הפועלים (שהם עמלים).

נמצא החטא והעונש באבוס, מיניה וביה. האכ" לה מעץ הדעת היתה אכילה של תערובת [בבחינת אבוס], ומיותרת [בבחינת אביסה], וזו הביאה את האדם לאכילה מרובה [מפני העמל שבעבודתו], שדומה לאביסה של הבהמות.



שתי פיות

בסנחריב, מתגלה תוצאה אחרת של קלקול האביסה. והוא ע"פ דרשת הגמ' (סנהדרין צ"ד ע"א): "סנחריב - שסיחתו ריב". זהו הקלקול של המריבה ולשון הרע.⁶

ובעונשו: "יבא סנחריב וסיעתו ויעשה אבוס לח" זקיהו ולסיעתו" (שם ע"ב). ופירש"י: "שיהיו כְּלָם פגרים, ויאכילו סוסיהם ובהמתם בתוך עצמות הפגרים, כעין אבוס." עכ"ל.

כדי לבאר את הקשר שבין לשון הרע והמריבה לאבוס, נקדים את דברי הירושלמי הידועים (בר" כות פ"א ה"ב): "רשב"י אמר, אלו הוינא קאים על טורא דסיני בשעתא דאתיהיבת תורה לישראל, הוינא מתבעי קומי רחמנא דיתברי לבר נשא תרין פומין, חד דהוי לעי באוריתא, וחד דעבד ליה כל

צורכיה. חזר ומר: ומה אין חד הוא, לית עלמא יכיל קאים ביה מן דילטוריא דיליה, אילו הוו תרין עאכ"ו".

[רשב"י אמר: אילו הייתי עומד על הר סיני בשעה שניתנה תורה לישראל, הייתי מבקש לפני הקב"ה שיבראו לאדם שני פיות, אחד שיהא עוסק בתו" רה, ואחד שעושה לו כל צרכו. חזר (רשב"י) ואמר: ומה כשהוא יחיד, אין העולם יכול לעמוד בו מפני ההלשנה שלו, אילו היו שנים על אחת כמה וכמה].

פירושו: היות פה אחד ויחיד מקורם של עסק התורה ושל צרכי האדם, גורם חיבור בין התורה הרוחנית לצרכים הגשמיים. רשב"י היה רואה בכך סכנה: האדם עלול להוריד את התורה למדרגת הגשם, ח"ו. לכן, ס"ד לבקש שתי פיות, כדי שהתו" רה תשאר מופרדת מהגשמיות.

אבל במחשבה שניה הוא חזר בו, בשומו לב שאם מצד אחד הוא מבטל סכנה אחת, מצד שני הנה הוא נותן מקום לסכנה אחרת עוד יותר גדולה. כי בהיות לאדם שתי פיות, הנה מתגדל בו כח הפי" רוד, ובכך כחו להפריד, ע"י לשון הרע ומריבה,⁷ מוכפל.

בסנחריב, ששיחתו ריב, מתגלה הפה הכפול, כלו" מר הפה המפריד. זהו קלקול בפה עצמו [מלבד הקלקול של "אחד בפה ואחד בלב"], שהופך לש" נים; כלומר מדבר דיבורים כפולים ומפרידים.

כמו שהוסבר לעיל, בחינת שְׁנִיּוּת זו מושרשת בקלקול של אבוס שאוכל כפליים. היא זו המג" דילה אצל האדם את כח ההפרדה. ע"ש. [במידה כנגד מידה, הוא נענש בהעשות גופו אבוס למא" כל בהמה. כנ"ל, הפירוד שבין הנשמה לגוף מבטל מהגוף את ייעודו להיות כלי לנפש אלוקית, ומע" מידו כעבד לנפש הבהמית, כאילו זו קיימת בפני עצמה, ולא נבראה לשמש את הנפש האלוקית. באותה מידה, גופו נעשה אבוס. כלומר הוא נשאר כלי לאכילת הבהמות, ומשמש את הבהמה לקיום נפשה].

נמצינו למדים לראות פן נוסף של קלקול האבוס: הגדלת כח הפירוד, המביא לריב ולשוה"ר. ■ [מתוך שיעורי שמע בלבביפדיה מחשבה א-ב אבוס, שיעור זה נמסר ביום ד' בחולון ב-20:30, ומשודר בשידור חי של קול הלשון 073.295.1245].

1. בלשונות אחרים בחז"ל, יש: "כיון שנזדעזעו אבריו".
 2. במקומות אחרים, לשון חז"ל הוא: "אני וחמורי קשורים לאבוס". [שכן, על מנת שהבהמה תאכל שם תדיר, קושרים אותה לאבוס (וכן נמצא בש"ס)]. ישנו עוד אופן: שהבעל חי לן באבוס. כל זה להורות שכל הימצאותה של הבהמה שם הינה לצורך אביסתה.
 3. בבחינה זו, הוא אכל כפליים ביום שישי. זו בדיק המידה שנהגה באכילת המן: כידוע, בכל ימי השבוע היה המן יורד לכל אחד כפי חלקו, עומר לגולגולת. זהו היפוכה של בחינת האבוס; אין אכילה מיותרת, אלא היא מצומצמת לשיעורה הנצרך. רק יום אחד בשבוע ירד המן כפולה: ביום השישי. חציו לבו ביום, וחציו ליום השבת. מי, שבמקום להשאיר חצי לשבת, היה אוכל בו ביום כפליים, הרי היתה אכילתו בבחינת אבוס.
 עוד נתגלתה באכילת המן בחינת האבוס שמצד קלקול, במה שנאמר (במדבר יא, ו): "ועתה נפשנו יבשה אין כל, בלתי אל המן עינינו". וכן (שם כא, ה): "ונפשנו קצה בלחם הקלוקל". [יתר על כן, יש כאן התאמה לדברי בעל הלכות גדולות שהוזכרו לעיל, לפיהם, כדי לאבס אותה, מאכילים את הבהמה מאכל יבש, שכן היא יכולה לאכול ממנו יותר. גם כאן אנו רואים שבחינת היובש (שבנפש) גרמה לבחינת אבוס].
 4. על דרך הרמז: אבוס אותיות טובא, מלשון טובאי יין. וא"ש למ"ד ענבים סחטה לו ואכל.
 5. זהו שאומרים בתפילה: "עפר אני בחיי, קל וחומר במיתתי".
 6. שגם הוא נתגלה בחטאו של אדם הראשון [שהתחיל מחטא הלשון, כידוע].
 7. כידוע שהמריבה ולשון הרע, כחם רב להפריד בין אדם לחברו.



אמונת השכל כנגד הסתפקות הלב המשך

לכן ההויה הוא כוח ודאי, כי המציאות שלי היא ודאית. מה שאין כן האמונה היא משמשת במקום הספק, כאשר אני עוסק בדברים שהם מחוצה לי, ולכן הם מסופקים אצלי, אלא שאני מאמין לצד אחד של הדברים.

אם נתבונן בדברים ביחס לבורא עולם, אדם שמרגיש את עצמו כ-"חלק אלוך מְמַעַל" (איוב לא,ב), הוא יודע שיש בורא לעולם מכוח ההויה. לעומת זאת אדם שלא מזהה את עצמו במדרגת הנפש של "חלק אלוך מְמַעַל", הוא מאמין שיש בורא לעולם. כי כביכול בורא העולם הוא דבר שהוא חוצה לו.

הידיעה שיש בורא לעולם יכולה לנבוע במקור הנפש משתי המקורות הללו: היא יכולה לנבוע מאותו מקום של הויה, שכמו שאני יודע שאני קיים, אני גם יודע שהוא ית' קיים. אך זאת בתנאי שהוא ואני כביכול חד. שאז זו ידיעת עצמי **כביכול**. לעומת זאת אם אדם לא מרגיש "חלק אלוך מְמַעַל", אז בורא העולם כביכול הוא חוץ ממנו, א"כ הוא רק **מאמין** שיש בורא לעולם.

היום אנו חיים בבחינת **אמונה**, אנו מאמינים שיש מצוי ראשון קדמון שה- מציא וממציא לכל הנמצאות. אך לעתיד לבוא תהיה בחינת מה שכתוב בפסוק - "מְלֵאָה הָאָרֶץ, דְּעָה אֶת ה'" (ישעיהו יא, ט), זו תהיה "ידיעה" של מעלה מאמונה. ועומק החילוק הוא שכאשר אנו תופסים את הבורא עולם מחוצה לנו, אנו רק בגדר מאמינים וזו המציאות היום, אך לעתיד לבוא כאשר יתגלה ה-"חלק אלוך מְמַעַל" בבירור, אז נדע בוודאות שיש בורא לעולם, ממש כמו שאני יודע שאני קיים.

תכלית הכל היא שהאמונה תהפוך אצל האדם להויה, שהרי כל ששת אלפים שנה של העולם הם הכנה לימות משיח. דהיינו הששת אלפים שנה הם בבחינת אמונה והזמן של לעתיד לבוא הוא בבחינת הויה, כי זו התכ- לית שהאמונה תהפך להויה.

אמונה נמצאת באותו מקום שיש לאדם ספק, והוא מאמין. אבל אם הוא היה מאמין במאה אחוז ודאי, אז הוא היה מגיע לאותה הויה. רק מחמת שאין לנו אמונה גמורה, זה בבחינת מאמין ואינו מאמין בבת-אחת, ואם זה - 'אינו מאמין' אז זה לא ודאי, ואם זה לא ודאי אז לא מגיעים להויה. כשנגיע לאמונה גמורה זה ממילא יהיה הויה.

לדוגמא: כאשר אנו מעסיקים בעל מלאכה אנו מאמינים לו, האם אנו מאמינים לו במאה אחוז?

תשובה הברורה לכל היא ש-"לא". כי אם התשובה היתה "כן", אזי היינו משאירים את הכספת פתוחה, והיינו נותנים לו את המפתחות של הבית, והיינו אומרים לו תוכל לבוא ולתקן את הארון אפילו בשעה שאני לא נמצא בבית.

אך המציאות היא שאנחנו מאמינים ולא מאמינים. ולכן גם אם אנו נותנים לו אלף שקל מקדמה, אך את הכספת אנו נועלים, משאירים משהו בבית שיהיה איתו בזמן התיקון, (אם לא שיש מצלמות במערכת סגורה שמתע- דת את מה שקורה שם).

אילו נאמין במאה אחוז הגענו למצב ודאי, ואם זה ודאי אזי זו לא אמונה אלא הויה. הפסוק אומר - "עֲשֵׂה הָאֱלֹקִים אֶת-הָאָדָם יִשְׂרָאֵל", כאשר כולם יהיו ישרים כל אחד יאמין לשני ודאי, אז זה יהפך להויה, ואם זה יהפך להויה זה לא יהיה דבר שחוצה לי, אלא זה יהיה אני.

זה סוד הפסוק - "בַּיּוֹם הַהוּא, יְהִיֶה ה' אֶתְדָּ וְשָׁמוֹ אֶתְדָּ¹". אם אני מאמין אז זו לא הויה ולא דבר שחוצה לי, אלא זה עצם ההויה של עצמי. שהרי כולנו

אחד. ■ [מתוך דע את נפשך פרק ז]

חינוך ילדים (המשך מעמוד ה')

אנו בונים את הלב בקרבנו כלפיהם, אנו הופכים את עצמנו להיות אנשים חיים ביחס לילדים, וכתוצאה מכך מתגלה מערכת פנימית יותר בקשר המעשי שלנו לילדים.

כיצד נהפוך את עבודות הבית לחוויה

לאחר שביססנו את החשיבות של שילוב עולם ההרגשות בחיי השיגרה, נמחיש זאת לפנינו באמצעות דוגמאות מו- חשיות השייכות לחיי המעשה השיגרתיים, בכדי שנבין כיצד נוכל לחוות דברים שנראים כפשוטים ונטולי חוויה.

עקרת הבית שוטפת כלים. לכאורה נשאל את עצמנו: מה יש לחוות בזה? וכי עלינו לחוות את הלכלוך שבתוך כל סיר ואת הכתם שעל גבי כל צלחת? דוגמא נוספת: אנו מנקים את הרצפה בבית. האם יש דבר שניתן לחוות בפעולה כזו? וכך, כאשר נסתכל על המעשים שלנו ברוב היום, נבחין שאנו עסוקים בדברים שנראים כסתמיים והכרחיים, ול- כאורה אין מה לחוות בהם. אכן, עלינו לדעת שלחווה את החיים, אין די בכך שכאשר מתרחשת תופעה קיצונית כגון שמחה או ח"ו עצב - כולנו חווים את אותו מצב, שהרי המ- ציאות מראה שהתופעות הללו אינן מסוגלות לספק לנו חוויה לאורך זמן. אולם כאשר ננסה להרגיש כל דבר שאנו עושים, ולו השגרתית ביותר, בכך הצלחנו לחיות מתוך חוויה מתמדת.

כיצד נתרגם זאת למעשה? נתחיל בדוגמא פשוטה ומצויה. עקרת הבית ניגשת לשטוף כלים במוצאי שבת, כאשר לאחר השבת הכיור עמוס בכלים [ואף אם בבית משת- משים בכלים חד-פעמיים וכל מה שנותר במוצ"ש הוא לזרוק את השקיות לאשפה, כמובן שלא חסרה עבודה בבית לאחר השבת, כגון שטיפת הסירים, קירצוף הרצפות, כביסות וכדו', וכפי שכל עקרת בית מכירה ויודעת היטב], האם יעלה על דעתה של משהי לא לעשות את אותה עבו- דה? כמובן שכל עקרת בית בריאה בנפשה אינה מעלה על דעתה להתחמק מכך, והיא מבינה מעצמה שבאופן טבעי עול הדאגה לבית נקי ומסודר - מוטל עליה.

לאחר שהתברר לנו שהמטלות יבוצעו בכל מקרה, הרי שבטרם תיגש עקרת הבית למלאכה, היא צריכה לשאול את עצמה שאלה פשוטה: 'מדוע אני הולכת לארגן כעת את הבית?' לאחר שכבר נשאלה השאלה [שאף זו התקדמות חשובה בפני עצמה], ישנם שני כיווני חשיבה שיכולים לעלות בראשה. אם כיוון החשיבה שלה הוא שאמנם היא אינה רוצה לעשות זאת, והיא עושה זאת מחוסר ברירה [שאילו הכיור יסאר מלא בכלים - הרי שלא שייך לעמוד שם וכדו'], הרי שהכלים נשטפים מתוך הכרח, הבישול בהם לאחר מכן יעשה אף הוא מתוך הכרח, והתולדה מכך היא, שהרגש השלילי וההתמרמרות שקיימים בנפשה של עקרת הבית - לא יסארו בבחינת נחלת הפרט, אלא יסארו חותם אף בתוך המאכלים ובכל פינה בבית, ומכאן סלולה הדרך ליצירת השפעה שלילית על נפש הילדים. ■ [מתוך

דע את ילדך פרק ג]



כלל צורת עסק התורה

מעמד התורה בדורותינו

ההטיה הזו גרמה לידי כך שמי שיש לו נטיה ללב מכאן ואילך הוא עוסק בספרי יראה והוא עוקר את עצמו מתורה ונמצא -

וכתר תורה מונח בקרן זוית.

מהיכן זה נובע? צריך להבין את סדר ההשתלשלות של הדברים ולפי זה להבין את התרופה ותיקונה. שיהיה ברור, סדר ההשתלשלות מעיקרא היה תורה שבמח עם תורה שבלב, "היה ליבם בוער בקרבם", זו השכלה המורגשת. נחלש כח הלב ונשאר כח ההשכלה, "נתקנא בעם ה'" ועם ה' היו עוסקים בפלפולה של תורה, לצורך כך עיני העדה חזרו והתקינו שיהיו ספרי יראה על מנת שהתורה תחזור להיות תורה עם לב! אבל מי שקרא את אותם ספרי יראה והיתה לו נטייה לעסוק עם לב לא הגיע אל המכוון מכיוון שהספרי יראה מעוררים את הלב והוא תפס שהעיקר היא עבודה שבלב - ספרי יראה - ומכאן הלך והתפשט הדבר

ובעיני ראיתי בפלך א' שכ"כ התפשט אצלם זאת. עד שברוב בתי מדרשם אין בהם רק ספרי מוסר לרוב. ואפי' ש"ס אחד שלם אין בו. וטח עיניהם מראות, מהבין והשכיל לבותם. "לבותם" דייקא - אשר לא זו הדרך בחור בו ה'

אבל מהיכן זה נובע? כי הרי התכלית של הספרי יראה היתה על מנת לחזור ולעורר את הלב, אבל איזה לב לעורר מכח הספרי יראה? לעורר את הלב באופן שיצטרף להשכלה שבמח ושהלב עצמו תהיה בו השכלה מורגשת, "לבם בוער בקרבם". אבל כאשר נתעוררו על ידי הספרי יראה ללב וראו כי טוב אזי התעוררות הלב נעשתה התפיסה העיקרית של הלב ונשמטה נקודת ההשכלה.

הרי שנתבררה השתלשלות עסק התורה מראשית עד היכן שהגיעה. ומה התוצאה עכשיו א"כ של הדברים? שהכנסת ישראל מתחלקים לשני חלקים: חלק אחד ממשיכים ב"ועסקם רק בפלפולה של תורה לבד" ואין שם מציאות של לב והחלק השני עוסקים בספרי יראה ומוסר שיש בהם לב אבל חסר להם את פלפולה של תורה שהוא צירוף של מח ולב. הרי שמזה אין שלימות ומזה אין שלימות וכל אחד נעשה צד לעצמו.

מי שנמצא באופן של פלפולה של תורה מרגיש ששם העיקר, המוסר כל עניינו התעוררות שבלב והוא לא רואה את העיקר בהתעוררות שבלב שבקרב. אבל מי שנמצא בצד השני של התעוררות שבלב הוא רואה את החיים בלב ונראה לו שזה עיקר החיים או כמעט כל החיים כולם אז הוא משקיע את רוב עיונו בספרי יראה, והתוצאה של אותה השקעה היא, ראשית, כמובן שחסר תורה כמו שכותב הנפה"ח - [המשך בשבוע הבא]. ■ [נפש החיים שער ד' פרק א]

נתבאר בדברי הנפה"ח לעיל סדר הדברים "אמנם כל איש תבונות אשר שכלו ישר הולך, יבין מדעתו כי לא כיוונו בהם להזניח ח"ו העסק בגופי תורה. ולהיות אך עוסק כל הימים בספרי מוסרם. אלא כוונתם רצויה היתה שכל עיקר קביעת לימוד עם הקדש. יהיה רק בתורה הקדושה שבכתב ובעל פה והלכות מרובות, הן הן גופי תורה וגם ביראת ה' טהורה". א"כ מה שנתבאר בדברי הנפה"ח שהאדם כאשר הוא עמל עיקר העמל שלו צריך להיות באופן "יהיה רק בתורה הקדושה שבכתב ובעל פה והלכות מרובות, הן הן גופי תורה", ובנוסף לכך צריך שיהיה גם כן "וגם ביראת ה' טהורה".

והן עתה בדורות הללו בעוה"ר נהפוך הוא, הגבוה הושפל. שכמה וכמה שמו כל עיקר קביעת לימודם רוב הימים רק בספרי יראה ומוסר, באמרם כי זה כל האדם בעולמו לעסוק בהם תמיד כי המה מלהיבים הלבבות.

יש להבין ברור מהיכן נבע שורש נקודת הנידון? יש באדם כח של מח - שכל שבמח, ויש באדם כח של לב - השכלה שבלב והרגשה שבלב. הצורה השלימה והעיקרית של עמל התורה הינה באופן שהאדם עוסק בתורה הן מכח שכלו והן מכח חכמת לבו שמצרפת את החכמה עם ההרגשה גם יחד וזוהי צורתו השלימה של עסק התורה, צירוף של חכמה שבשכל עם חכמה שבלב המצרף את ההרגשה. אבל "כאשר ארכו הימים", כמש"כ הנפה"ח לעיל, "דרכו של היצר מעולם להתקנא בעם ה'" שהיו עוסקים "רק בפלפולה של תורה לבד" ואז שנתנתה צורת הדבר באופן של עסק תורה עם שכל בלי לב. לשם כך "התעוררו עצמם כמה מגדוליהם עיני העדה" לחזור ולצרף את הלב, "חברו ספרי יראה להישיר לב העם. להיותם עוסקים בתורה הקדוש' ובעבוד' ביראת ה' טהורה" לחזור ולצרף את הלב לעבודה.

אבל שוב נחזור ונחדד, יש כח של שכל במח ויש כח של השכלה שבלב עם הרגשה שבלב - צורת עסק התורה מעיקרא היה עם השכלה שבשכל והיה ליבם בוער בקרבם, כאשר נחלש ה'ליבם בוער בקרבם' תקנו עיני העדה חכמה שתהיה גם עם לב וחברו לצורך כך ספרי יראה. מה הרגישו אלה שעוסקים בספרי יראה? שהספרי יראה חוזרים ומעוררים את הלב, אבל לא בצורה הנכונה באופן שהלב יצטרף להשכלה שבמח והלב עצמו תהיה בו השכלה המורגשת, אלא לאט לאט התחילו להתעסק בספרי יראה וראו כי טוב, מה ה'כי טוב' שבו? ההתעוררות של הלב -

כי המה מלהיבים הלבבות אשר אז יכנע לבבו להכניע ולשבר היצר מתאוותיו, ולהתיישר במדות טובות.

שאלות ותשובות



שאלה:

התבודדות והתבוננות זה אותו דבר? או שיש עוד משהו שהתבודדות כולל שלא כלול בהתבוננות?

תשובה:

שאלה נכונה מאד. יש חלק של התבוננות, ויש חלק של התבודדות. ראשית, ההתבוננות יכולה שתהיה בהתבודדות ויכול להיות שלא, אבל אם ההתבוננות נעשית בהתבודדות, היא יתירה על דרך כלל הרבה. אבל ביתר דקות, יש שתי כוחות בנפש - יש כח בנפש של פשיטות, ויש כח בנפש של הרכבה. ההתבוננות הוא כח של הרכבה, וההתבודדות מורכבת משני חלקים - חלק מההתבודדות צריך להיות בהתבוננות של כל הרכבה, וחלק מההתבודדות צריך להיות מתוך מקום

של פשיטות בנפש, מצד כלל האדם פונה הוא לרבש"ע באופן של מעמקי ליבו בפשיטות. בלשון פשוטה, ההתבודדות מורכבת מחשבון הנפש ומהפשיטות של הפניה לבורא עולם. חשבון הנפש הוא בודאי התבוננות מורכבת, משא"כ הפניה לבורא צריכה שתהיה מהנקודה הפשוטה שבנפש. הרי שבעומק יש חלק שמורכב שזה ההתבוננות. חלק מרבותינו נהגו יותר לעשות את ההתבודדות באופן של התבוננות בהתבודדות, וחלק מרבותינו נהגו לעשות את ההתבודדות באופן של פשיטות. והצורה הנכונה להרכיב כמובן את שניהם, חלק מהזמן הוא התבוננות וחלק מהזמן הוא כח הפשיטות שבנפש שפונה לרבש"ע.

על מנת שחלק ההתבודדות יהא יותר בשלימות, יש לחלק כל חלק לעוד שני חלקים. כי בחלק של חשבון הנפש יש גם חלק של השקטה נפשית שבהתבודדות. ואילו החלק של פניה לרבש"ע מתחלק גם הוא לחלק של 'תפילה', ולחלק של 'שינון יסודי האמונה'.

שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בכתובת: rav@bilvavi.net ויועברו אל הרב

הצטרף לרשימת העלון מדי שבוע ע"י אימייל subscribe@bilvavi.net

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

לעורך ובכל ענייני העלון: parsha@bilvavi.net | לקחת חסות עבור עלון שבועי: sponsor@bilvavi.net

רכישת ספרי הרב: ספרי אברמוביץ - משלוח ברחבי העולם 03.578.2270

ספרי מאה שערים רח' מאה שערים 15, ירושלים 02.502.2567 | ספרי אברמוביץ רח' קוטלר 5 בני ברק 03.579.3829