

בלבי משכן אבנה

לאנשים שרוצים להתקדם בחיים

בהגיעו ארצה, היישר משדה התעופה, רץ ר' מרדכי לביתו של רבי אברהם, ופרש את העובדות התמוהות והמשונות כפי ששמען מהגביר. הוא היה בטוח שרבי אברהם יפזר מיד את הערפל מהתעלומה, ישמח להסביר מה קרה ולהשיב את כבודו האבוד. אך למרות שהסיפור העמיד את רבי אברהם באור שלילי ולמרות שהתעניין בפרטיו - קפץ את פיו והחליט לשתוק, לא הגיב אף במילה!

ר' מרדכי החליט מיד כי את התעלומה הזו הוא חייב לפתור. הוא ימתין לשעת כושר, חייב להבין מה עומד מאחורי הסיפור המוזר. ואכן, ביום מן הימים הגיעה ההזדמנות, ור' מרדכי שב וסיפר לרבי אברהם על המפגש עם אותו גביר בטורונטו, שסיפר לו סיפור לא הגיוני...

הגביר סירב לתרום, וסיפר כי יהודי פלוני הגיע אליו, וביקש ממנו הלוואת ענק על סך 300,000 דולר, כשהוא מציג ערבות אישית של רבי אברהם על החוב. החוב מעולם לא הוחזר, והגביר סיפר שמחל על הכסף משום כבודו של רבי אברהם, אך אחרי שויתר לו על הון כה רב - הוא לא רוצה לתרום עוד כסף למטרותיו...

כל השומע את הסיפור, מביין מיד שזה לא יתכן. רבי אברהם גניחובסקי גרם בצורה כלשהי לנזק ליהודי אחר?! איך זה יתכן?! והלא כל ימיו נודע כזהיר ודקדקן בכל פרטי ההלכה, ואף בזהירותו המופלגת בממון חברו, בפרוטה כבדין מאה. זה פשוט לא יכול להיות! אך סיפורו של הגביר נראה כאמיתי, ומצד שני - לא יתכן שהתרחש. אז מה קורה פה?

את התמיהה הזו פרש ר' מרדכי בפני רבי אברהם כבר אז, כשחזר ארצה. אלא שאז שתק רבי אברהם, לא הגיב מילה. הפעם, סיפר לו רבי אברהם את העובדות לאשורן!

'אומר לך את האמת: את אותה ערבות - מעולם לא נתתי. לא חתמתי לאותו יהודי ערבות מעולם! אני מכיר את הלווה, כנראה היה בטוח שיחזיר, וברגע פזיז זייף את חתימתי והפכני

(המשך הסיפור בעמוד ז')

סיפור ולקחו

פרשתינו נוגעת בסופה עם תחילת פרשת שבוע הבא. וכמו שמבאר והולך במדרש **תנחומא** פרשת שלח וזה לשונו: דבר אחר שלח לך אנשים, מה כתיב למעלה מן הענין (במדבר יב), ותדבר מרים ואהרן במשה ואח"כ שלח לך אנשים, זה שאמר הכתוב "לא ידעו ולא יבינו כי טח מראות עיניהם מהשכל לבותם (ישעיה מד)". מה ראה לומר אחר מעשה מרים 'שלח לך אנשים?' אלא שהיה צפוי לפני הקדוש ברוך הוא שיהיו באין ואומרים לשון הרע על הארץ! אמר הקדוש ברוך הוא לא יהיה להם פתחון פה לומר לא היינו יודעים עונש של לשון הרע מה הוא. לפיכך סמך הקדוש ברוך הוא שני הפרשיות זה לזה, כדי שידעו הכל עונשו של לשון הרע, שאם בקשו לומר לשון הרע יהו מסתכלין מה נעשה במרים.

והא לך סיפור - המשקף היטב חומרת הדבר: היה זה בשעת ערב אביבית ונאה, בכניסה לטרקלינו המפואר של אחד מעשירי העיר טורונטו שבקנדה. בדלת הכניסה נקש הרה"ח ר' מרדכי קרימלובסקי שליט"א, שנשלח לאותו גביר בשליחות אישית מהגאון רבי אברהם גניחובסקי זצ"ל, להתרימו למען מוסד שרבי אברהם התמסר למענו בכל לבו. אלא שמיד כששמע הגביר את מטרת בואו של השליח ואת שמו של המשלח, חרג מהרגלו והתחמק מלתת תרומה, ולו קטנה...

הרב קרימלובסקי חקר להבין את פשר הסירוב. לא בקלות הסכים הגביר לגלות את מצפונו לבו, אך לבסוף - פתח את פיו וסיפר לר' מרדכי סיפור שהותיר אותו הלום רעם. דקות ארוכות היה ר' מרדכי שרוי בהלם, משהו בסיפור של הגביר נראה לו לא הגיוני, זה פשוט לא יתכן. אך הגביר היה איתן בדעתו כי כך וכך היה המעשה, ור' מרדכי ההמום והמבולבל הבטיח לעצמו כי בשובו לארץ יבדוק את הענין לעומק, כי פשוט לא יתכן שהסיפור הזה קרה במציאות!

נושאים בפרשה

בהעלותך - פרח

וזה מעשה המנורה מקשה זהב, עד ירכה, עד פרח. פרכי פרח, פרש"י פרח, "שהוא מעשה דק שבה". ולשון פרח משמע בכמה לשונות. לשון הצמחת הפרח "יציץ ויפרח" וכמ"ש (בראשית מ, י) "ובגפן שלשה שריגים, והיא כפרחת עלתה". ובתרגום, "כד אפרחת אפיקת לבלבין". ופריחה קיימת אף באדם כמ"ש במצודות ציון (איוב, ל, יב) 'ענינו מי שהתחיל לצמוח ולהפריח שער זקנו וכדאמרו חז"ל "פרחי כהונה". וזהו פרח שצומח מתוך ומתגלה לחוץ, יציץ ויפרח מלשון יוצא, אולם נשאר קשור למקורו. אולם מאידך לשון הפרחה, כהפרחת יונים כמ"ש למצודות ציון (ישעיה כב, ז) "ענין עפיפה והפרחה". וכן בלשון גמ' "פרחה צרעת" ועוד לשון של הסתלקות כטבע העוף הפורח (אפרוח ע"ש תחילת כך שמתחיל לפרוח) שמסתלק מכאן ופורח לעילא. ובעומק אף פרח הצומח לבסוף פורח ונופל ונגלה הפרי, וזהו "חנטת הפרי כשהפרח נופל". ולפיכך

(המשך בעמוד ה')



יציאת לפי ר"ת	יציאת השבת	כניסת השבת	ירושלים
8.58	8.22	7.04	ירושלים
9.00	8.25	7.17	צפת
8.55	8.25	7.20	תל אביב
9.34	9.11	8.02	BROOKLYN
9.32	9.11	7.59	CHICAGO
9.12	8.44	7.41	LOS ANGELES
7.14	6.46	5.43	BEUNOS AIRES
7.47	7.09	6.16	PANAMA
6.40	6.04	5.09	SAO PAULO

נא לשמור על קדושת הגיליון



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

שיעור כללי בסוגיית קרן

בענין מועד למינו אם הוי מועד לשאינו מינו

מועד הן לאדם והן לבהמה. אמנם לפי דעת חלק מהראשונים הוא נעשה מועד רק למיני בהמה, ולא לאדם.

ותירוץ שני כתבו בשם הר"ר מנחם, דלא מיירי שם לענין העדאה, דבזה באמת לרב פפא לא הוי מועד אף מאדם לבהמה, אלא מיירי לענין חזרה, וכגון שהיה מועד לכל וחזר בו מבהמה ונשאר מועד לאדם, דחזרה דבהמה לאו חזרה והוא נשאר במועדו, אבל אם היה מועד לכל, וחזר בו מאדם, לא הוי מועד לאדם, דחזרה דאדם חזרה היא.

ועולה מדברי התוס' דאפילו לרב פפא דס"ל מועד לאדם לא הוי מועד לבהמה, מ"מ אם היה מועד לשניהם לא מהני חזרה דבהמה עד שיחזור בו גם מאדם. והאופן שבו נעשה השור מועד לשניהם, לרב פפא, היינו כשהועד להדיא בין לאדם ובין לבהמה, וע"ז נאמר שחזרה דבהמה לאו חזרה היא. ומה שמבואר בסוגיין בדף לז. אליבא דרב זביד, דאם היה מועד לאדם ולבהמה וחזרה מבהמה דהוי חזרה, כתבו חלק מן האחרונים (פני יהושע, נחלת דוד, ועוד), דכאן מיירי באופן שלא הועד להדיא אף לבהמה, אלא נגח ג' בני אדם, ולרב זביד נעשה ממילא מועד אף לבהמה, ובזה נאמר דאם חזר מבהמה דהוי חזרה, וממילא אין זה סותר לדברי רבינו מנחם בתוס' דשם מיירי באופן שהשור הועד בפועל הן לאדם והן לבהמה, ולכן בכה"ג חזרה דבהמה לאו חזרה.

אבל יש דרך נוספת בדברי הגליון בשיטה מקובצת בסוגיין. ובתחילת דבריו גם הגליון מבאר את החילוק ע"פ דרך זו. אבל בסוף דבריו העמיד את דברי הגמ' כאן באופן שונה, וז"ל: וי"ל דרב זביד איירי כגון שבתוך העדאת האדם, קודם שנעשה מועד לאדם לגמרי [היינו בין נגיחה ראשונה לשניה, ובין שניה לשלישית. ובין שלישית לרביעית יש לדון בדבר] ראה בהמות ולא נגח, הילכך לאחר שנעשה מועד לאדם לגמרי, מסתמא הוי מועד לבהמה, וא"כ כשחזר מבהמה חזרה היא, כיון שבתוך העדאתו להיות מועד לאדם ראה בהמות ולא נגח וכו', עכ"ל.

נמצא לפי תירוץ זה של הגליון, דרב זביד בסוגיין לא מיירי באחד מב' האופנים שהוזכרו, אלא באופן שלישי, כגון שבין הנגיחות שנגח השור את האדם ראה בהמות ולא נגחם. ולא משמע מדבריו דמיירי שראה דוקא בהמה אחת ולא יותר, דהרי

(המשך בעמוד ג')

וא"כ, נסתפקו התוס', לדעת רב זביד דסובר שהשור נעשה מועד ממינו לשאינו מינו ומאדם לבהמה, האם רק בדבר הננגח סובר כן רב זביד, אבל בשור הנוגח לא הוי מועד מחמור לקל כגון משמאל לימין, או גם בשור הנוגח ס"ל לרב זביד דהוי מועד מחמור לקל.

ואם נימא דגם לגבי השור הנוגח יסבור רב זביד דהוי מועד משמאל לימין, א"כ יש לדון אם כמו כן נימא, דהמועד לנגיחה הוי מועד לנגיפה, [וא"כ דברי הרמב"ם שפסק להלכה דלא נעשה מועד מנגיחה לנגיפה וכיו"ב זה רק אליבא דרב פפא שפסק כמותו], או דנימא דיש סברא לחלק בין הדברים, ואע"פ שמקורן שמאל לקרן ימין נעשה מועד, מ"מ מנגיחה לנגיפה וכיו"ב מודה רב זביד דלא נעשה מועד, דיש לומר דדוקא בנגיחה גופא לא מחלקים בין קרן ימין לקרן שמאל מכיון שהכל שם אחד של נגיחה, אבל בחילוקי מעשים אולי מכיון שלכל אחד יש שם לעצמו, שם נגיחה, שם נגיפה, שם נשיכה, לא נעשה מועד משם אחד למשנהו.

כמובן שניתן להרחיב בכל אחד מהאופנים, ולהוסיף בכל נידון לעצמו עוד צדדים ונפק"מ לדינא, אך בס"ד זכינו לפתוח מעט את שרשי הנידונים. ועתה נשוב לעיקר הסוגיא, דנחלקו ר"ז ור"פ במועד למינו אי הוי מועד לשאינו מינו, ובמועד לאדם אי הוי מועד לבהמה.

אופן החזרה לרב זביד - לפי רבינו מנחם (בתוס' ב:)

הגמ' בדף ב: מבארת הטעם שלגבי שור שנגח אדם כתיב כי יגח, ולגבי שור שנגח בהמה כתיב כי יגוף, משום דאדם אית ליה מזלא ובהמה לית ליה מזלא ולכן יותר קשה ליגח את האדם מאשר את הבהמה. והנפק"מ היוצא מזה, דמועד לאדם הוי מועד לבהמה, ומועד לבהמה לא הוי מועד לאדם. והתוס' שם הקשו, איך הדברים מתיישבים עם דברי רב פפא בסוגייתנו דידן בדף לז. שאמר שמועד לאדם לא הוי מועד לבהמה.

ותחילה תירצו התוס', דמיירי שם באופן שהשור נגח אדם ושני מיני בעלי חיים, דבכה"ג גם לרב פפא הוי מועד לכל המינים, ומהני הנגיחה דאדם גם לבהמה. ויש בזה חידוש דאף שאדם ובהמה הם שני מינים נבדלים לגמרי, מ"מ הם מצטרפים לעשותו מועד גם לרב פפא, ובפשוטו, הוא נעשה

אופני מועדות מחמור לקל

ועתה נבא לדון, בשלב הנוסף, והוא, האופן השלישי של מועדות מן החמור אל הקל. וכפי שפתחנו האופן הפשוט הוא הבבא השניה של המשנה מועד מאדם לבהמה. ואופן נוסף לכאורה הוא, מועדות מגדולים לקטנים, שהרי הבבא השלישית של המשנה, מועדות מקטנים לגדולים, זה מועדות מקל לחמור, וא"כ האופן ההפוך, מגדולים לקטנים, זה מחמור לקל. ועד"ז האופנים הנוספים הם, מועדות משלם לטריפה, ומישראל לעכו"ם. ולפי מה שנתבאר בשיטת הר"ח, דשור נוגח את מינו יותר ממה שנוגח את שאינו מינו, א"כ יש לנו אופן נוסף של מחמור לקל, משאינו מינו למינו.

אופן נוסף - מקרן שמאל לקרן ימין

והנה הזכרנו לעיל, את דברי הגמרא בדף מ"ה ע"ב, דמועד לקרן ימין לא הוי מועד לקרן שמאל, ונסתקפו שם התוס' מה הדין באופן הפוך, במועד לקרן שמאל אי הוי מועד לקרן ימין, דיש סברא לומר, דדוקא מקרן ימין לקרן שמאל לא נעשה מועד, לפי שקרן ימין מזומן להזיק יותר מקרן של שמאל, אבל אם נעשה מועד לקרן שמאל שהיא פחות מזומנת ליגח, כל שכן שיהיה מועד לקרן ימין, אך אולי גם בזה לא הוי מועד, והא דנקט מימין לשמאל אורחא דמילתא נקט.

וראשית, צריך לידע, ספק התוס' אליבא דמאן, שהרי בסוגיין מבואר מחלוקת רב זביד ורב פפא, לרב זביד הוי מועד ולרב פפא לא הוי מועד. ולכאורה לפי רב פפא שסובר שהמועד לחמור לא הוי מועד לקל, א"כ גם מועד לקרן שמאל לא יהיה מועד לקרן ימין. וא"כ צ"ל לכאורה שספק התוס' אליבא דרב זביד שסובר דמועד למינו הוי מועד לשאינו מינו וכן מאדם לבהמה, וחזינן דס"ל דיש מועדות גם מחמור לקל.

וביאור ספיקם של התוס' יש לבאר, דהנה נתבאר שהאופנים הללו של מועדות מקל לחמור ולהיפך, מתחלקים לב' נידונים, א', סוגיא דידן ולקמן מ"א. דקאי לענין הדבר הננגח, ב', סוגיא דדף מה: דקאי לענין השור הנוגח, וכן לענין אם השור נעשה מועד מנגיחה לנגיפה וכיו"ב, שזה גם נידון בשור הנוגח.



הסוגיא השבועית

המשך מעמוד ב'

נקט בלשונו "בהמות" בלשון רבים, ואולי גם מיירי שראה ג' בהמות ולא נגחם, אלא דא"כ יש בדבריו חידוש ע"ג חידוש, דהנה דנו האחרונים בביאור האופן של המשנה [אליבא דר"ז] שהשור מועד למינו ולא לשאינו מינו, הפני יהושע דן לומר דאפילו ראה פעם אחת מין אחר ולא נגח לא הוי מועד למין השני, אבל בדברי הראשונים מבואר שצריך חזרה ג' פעמים, ואח"כ דן עוד הפני יהושע דאילו רק כאשר רואה את המין השני בין הנגיחות לא נעשה מועד למין השני, ובדברי הגליון עולה דאפילו כאשר רואה בין הנגיחות של האדם בהמות ולא נוגח אותם מ"מ הוא נעשה מועד אף לבהמה, ואם נימא דמיירי שראה ג' בהמות ולא נגח, הרי שבדאי יש בזה תוספת חידוש דאפ"ל באופן זה הוי מועד לבהמה.

בדברי הגליון שראה בהמות בינתיים - כמה בהמות ראה

מ"מ בדברי הגליון מתבאר, דאם השור נגח ג' פעמים אדם וג' פעמים בהמה, בזה ודאי חזרה דבהמה לאו חזרה היא, ויתר על כן, אפילו נגח ג' פעמים אדם ולא ראה בהמות, גם בכה"ג חזרה דבהמה לאו חזרה היא, ומה שמבואר בסוגייתנו דלרב זביד חזרה דבהמה הוי חזרה, זה רק באופן שבין הנגיחות של האדם ראה בהמות ולא נגחם, דאמנם באופן זה השור נעשה מועד גם לבהמה מכח הנגיחות דאדם, אע"פ שראה בהמות בינתיים ולא נגחם, מ"מ על זה נאמר בגמ' דהחזרה שחזר בו אח"כ מבהמה, שראה ג' בהמות ולא נגח, הוי חזרה לבהמה, והטעם דמהני החזרה באופן זה, מכיון שבתוך זמן העדאתו ראה בהמות ולא נגחם.

וצ"ב לדברי הגליון, למה רק החזרה שחזר מבהמה אחרי שנעשה מועד הוי חזרה מבהמה, ולא מהני מה שראה בין הנגיחות דאדם ולא נגח כדי להפקיע ממנו את מועדותו לבהמה. ובשלמא אם נימא דהגליון מיירי שראה בין הנגיחות דאדם רק בהמה אחת, או אפילו שתיים [שהרי לשון הגליון "שראה בהמות" בלשון רבים משמע לכה"פ שתיים]. אבל אם נאמר דמיירי אפילו כשראה ג' בהמות [וכפי שדקדקנו מדסתם הגליון ולא פירש כמה ראה] צריך לחלק דכיון שהג' נגיחות שלא נגח את הבהמות לא היו רצופים, שהרי ביניהם ראה אדם ונגח, לכן זה לא נחשב לחזרה כלל, והשור נעשה מועד בין לאדם ובין לבהמה מכח הנגיחות של האדם, ורק אם אח"כ ראה ג' בהמות ברציפות ולא נגחם, אז נאמר דחזרה דבהמה הוי חזרה.

עכ"פ עולה לן מדברי הגליון, דהא דאמרינן בסוגיין דמהני לרב זביד חזרה מבהמה, היינו באופן שהשור נגח ג' בני אדם, אלא שבין הנגיחות הללו ראה בהמות ולא נגחם [אלא שיש ב' דרכים ללמוד בגליון, אם מיירי שראה ביניהם שתי בהמות, או אפילו ראה שלש בהמות, דמכיון שאינן רצופים לא הוי חזרה], והשור שהועד ליוגח ג' פעמים אדם, נעשה מועד גם לאדם וגם לבהמה, וע"ז נאמר דכשחזר וראה ג' בהמות ולא נגחם, מהני חזרה זו ממועדו לבהמה ונשאר מועד רק לאדם. ■ [מתוך קובץ שיעורים כלליים על ח"מ שיעור

[כללי ג]

בפעם הקודמת התחלנו לבאר את הצורך בהכרת הנפש, ואת קושי להיכנס לעולם הפנימי.

כמו כן התבאר בשם ה"חובות הלבבות", שישנה טעות נפוצה, שבני אדם חושבים שאין צורך כלל בהכרת הנפש, על מנת לעבוד את הקב"ה. ו"החובות הלבבות" כותב שם שזו טעות חמורה.

כעת נמשיך, בעזר ה' יתברך, לבאר את הטעויות הנולדות מחוסר הברירות בהכרת העולם הפנימי.

טעות נוספת היא, שנראה לאדם שהמושגים השייכים לעולם הפנימי הם כלליים מאוד. יש מושג שנקרא אהבת ה'. יש מושג שנקרא יראת ה'. יש מידת החסד, וכן הלאה מושגים כאלה ואחרים. ונראה לאדם שזה כל מה שצריך לדעת, והוא כבר יודע כמעט את כל המושגים, ולא נשאר לו אלא לקיים את הדברים. בעבודה המעשית, ברור לכל אדם שכל מצווה מורכבת מכללים, פרטים ופרטי פרטים. כדוגמת שמירת השבת, שעל מנת לקיימה, צריך ללמוד את הלכותיה - כלליה ופרטיה, וכלשון הגמ' 'הררים התלויים בשערה'. ההלכות הינן מורכבות מאוד. אך בעולם הפנימי נראה להרבה בני אדם שהמושגים הם פשוטים וידועים, וזה כמעט כל מה שצריך לדעת. ואמנם יש קושי לקיימם, אך לא חסר בעצם הבנת הדברים בכללותם ובפרטותם.

ישנה טעות נוספת שלצערנו הרב, היא נפוצה מאוד בעיקר בשנים האחרונות. מכיון שהדברים אינם מסודרים, בני האדם הולכים לרעות בשדות זרים, אצל אומות העולם, על מנת להשתמש בדרכים שלהם. אך כל הדרכים הללו אינן מתאימות לנפש יהודית. משל למה הדבר דומה, לאדם שרוצה ללמוד לקיים מצוות, והוא הולך לחפש אותם אצל בני נח. כל מה שהוא ימצא שם, במקרה הטוב, זה שבע מצוות ולא יותר. וגם בשבע מצוות עצמם, הגדרים, הכללים והפרטים של מצוות הללו אינם שווים בין בני נח לעם ישראל. וא"כ, אפילו את שבע המצוות הללו, הוא לא יוכל לקיים כראוי. כך להבדיל, נראים אלו שמחפשים אצל אומות העולם את צורת החיים של העולם הפנימי היהודי. וכל מי שיש בו מעט דעת, יכול להבין שהעולם הפנימי של ישראל והעולם הפנימי של עכו"ם הוא שונה בתכלית השינוי.

הבאנו באופן כללי שלוש טעויות מצויות, ביחס להסתכלות על העולם הפנימי, וביחס לעבודה עם העולם הפנימי. ועל מנת שנוכל בס"ד לכוון את דרכנו לרצונו יתברך שמו, צריך שיהיה ברור לנו, כנשמות של עם ישראל, שאנו חייבים לעבוד גם עם העולם הפנימי. אנחנו צריכים לדעת שזהו עולם גדול, עולם רחב, עולם עם הגדרות, עולם עם כללים, עולם עם פרטים ועולם עם דיוקים. זהו עולם שאנחנו צריכים להתייגע ולעמול, על מנת להבין אותו. ואנחנו חייבים לדעת שזהו עולם שאנחנו לא יכולים לקחת אותו מאומות העולם, אלא אנחנו צריכים ללמוד את הדברים בשורשיהם, היכן שהדברים מכוונים לנפש של יהודי - בתורה הקדושה, בדברי חז"ל ובדברי חכמי כל הדורות כולם. וע"ז כן נזכה להכיר את העולם הפנימי של היהודי - העולם הפנימי היהודי.

כעת יש להתבונן ולהבין את הצורך בהכרת האדם את עצמו. הצורך של האדם להכיר את עצמו, בנוי באופן כללי משני חלקים. החלק הראשון הוא, משום שלכל אדם ישנם קשיים, ישנן מידות רעות וישנן התמודדויות רבות. ועל מנת לצאת מאותם "בעיות" כביכול, האדם צריך להכיר את עצמו, בכדי למצוא פתרונות איך לצאת מהבעיות, איך לצאת מהמידות הרעות שלו ואיך להתמודד עם קשיי החיים. וכך באמת סוברים רוב העולם, שזו הסיבה שצריך להכיר את הנפש.

והחלק השני הוא, על מנת לבנות צורת חיים נכונה. חלקים אלו יתבארו בהרחבה, בעזרת ה' יתברך, בפעם הבאה.

■ [מתוך סדרת "ארבעת היסודות - הכרת הנפש" פרק א]



יראת הרוממות - המשך

להבדיל אלפי הבדלות, ישנם אנשים שרצים בשטף החיים ואינם חושבים לשם מה בכלל הם חיים. הם קמים בבוקר, רצים לעבודה, חוזרים בערב, שוב קמים בבוקר, וחוזר חלילה. אין זמן לכלום.

מתי מתחילים לחשוב? כאשר לפתע פתאום רח"ל מאבדים את אחד מיקיריהם וצריכים שבוע ימים לשבת שבעה. או אז, מתחילים לחשוב מעט על משמעות החיים. פתאום מתחילים לזכור שיום אחד מסתלקים מהעולם הזה.

רק כאשר "וימת מלך מצרים ויאנחו ישראל מן העבודה" - אז "ויזעקו אל ה'". אבל את ה"ויאנחו" הזה יכולים אנו לקיים בעצמנו גם ע"י עצירה אחרי כל שלש מילים בתפילה. בכל עצירה כזו בעצם אדם נעמד, ואז הוא מתחיל לחשוב. אפשר לנסות ולבדוק זאת בפועל.

לאדם יש כח מעשה, דיבור ומחשבה. כאשר המעשה פועל באדם, האדם שקוע בנקודה שהוא עושה. כאשר אדם מדבר - באופן טבעי הוא שקוע במה שהוא מדבר. כאשר הוא לא עושה ולא מדבר - או שהוא פורח בדמיונות לגמרי, או שהוא חושב. אבל אם האדם דיבר והפסיק - ברוב המקרים הוא מתחיל לחשוב. זה טבע האדם!

ממילא, אם אדם מרגיל את עצמו לומר שלש מילים ולהפסיק, ראשית הוא מרויח בזה שלא יהיה רק במחוזות רחוקים, הוא ינסה שניה אחת לשים לב מה הוא עומד לומר בשלש המילים הבאות, וינסה גם לחשוב לפני מי הוא מדבר.

זו בעצם העצה העמוקה אם רוצים להתחיל לגעת במינימום של מינימום יראת ה', ששרשה נבנה על מה שאדם חש את מציאות השי"ת, והזמן העיקרי לכך הוא כאמור זמן התפילה.

הדברים עמוקים ורחבים עד מאד, והם יתבארו בעז"ה להלן בפרק היראה, ועתה נתקדם לחלק הבא.

ההליכה בדרךיו - כולל כל ענין ישר המדות ותיקונם,

ישנה מדה ישרה, וישנה מדה שאיננה ישרה וצריך לתקן אותה, כמו שביארנו לעיל.

מי קובע מהי מדה ישרה ומהי מדה מתוקנת? הרי כיום בעולמנו, האחד אומר שזו מדה טובה, ואחר טוען על אותה מדה בדיוק שהיא איננה מדה טובה. אבל אנחנו ב"ה מאמינים בני מאמינים, יש לנו את מדותיו של הבורא עולם, ועבודת האדם היא להתדבק בו ע"י התדבקות במדותיו. הוי דומה לו - מה הוא אף אתה.

כשבאים לדון האם המדה היא טובה או לא טובה - בכללות הגדרת הדברים: אם זו מדתו של בורא עולם - זו מדה טובה, אם בורא העולם לא מתנהג כך - זו איננה מדה טובה.

כשבאים להגדיר את יושר המדות ותיקונן, צריכים סרגל ישר שלפניו יישר את כולן, ואותו סרגל ישר אלו מדותיו של הבורא עולם! לפי מדות אלו עלינו להתאים את מידותינו.

והוא מה שַׁבָּאָרוּ זְכָרוֹנָם לְבָרְכָהּ (שבת קלג, ב) 'מה הוא חנון ורחום אף אַתָּה הָיָה חָנוּן וְרַחוּם' וכו'.

יש לדקדק בלשון שנקטו חז"ל "מה הוא חנון ורחום אף אתה היה חנון ורחום", מדוע לא נקטו בפשיטות: "הָיָה חָנוּן, הָיָה רַחוּם" וכו'!

יש בזה עומק לפנינו מעומק. העומק הראשון הוא מה שנתבאר כעת. אם היו אומרים לנו: היה רחום, היה חנון, תרחם, עדיין לא היינו יודעים על מי צריך לרחם? אולי יש לרחם גם על האכזרים?! לא כל רחמנות היא מדה טובה. לכן המצוה היא: "מה הוא אף אתה". מדת הרחמים היא 'חיקוי' בלבד למדתו של בורא עולם, וא"כ יש לנו גדר, מודד, מהי המדה הנכונה שלפיה נמדוד את הרחום והחנון שלנו.

אבל בעומק יותר, כולם מדברים שישנה עבודת המדות שאדם צריך לתקן את מידותיו. את זה כולם יודעים, אבל מדוע באמת צריך שתהיינה לאדם מדות מתוקנות? מה הבעיה בכך שלאדם אין מדות מתוקנות? הרי פעמים רבות כשנשבר לאדם חפץ ישן הוא אינו הולך לתקנו אלא משליכו לפח האשפה. לשם מה, אפוא. צריך האדם לתקן את מידותיו? האם תיקון המדות היא תכלית לעצמה או לא, ואם כן - מהי תכליתה של עבודה זו?

תכלית יש רק אחת, כמו שאומר רבינו הרמח"ל להלן - להתדבק בבורא עולם, ותיקון המדות הוא שלב, ולא רק שלב, אלא זהו כלי להתדבקות בבורא עולם, אך אין עבודה לעצמה של תיקון המדות. אצל הגויים, להבדיל, תיקון המדות הוא ענין לעצמו. ישנו מוסר, ישנו יושר, מינימום של התנהגות, האדם צריך שיהיה בעל מדות, מנומס.

כשחז"ל מגלים לנו את עבודת תיקון המדות, הם לא אומרים לנו: היה רחום, היה חנון. אין כזו עבודה! העבודה היא לגמרי אחרת: מה הוא רחום - אף אתה! כי בעצם עליך להיות דבוק בבורא עולם. מדוע אדם לא יכול להתדבק בו? כיון שקיימות בו מדות רעות, ממילא הוא לא דומה לבורא עולם.

שני דברים שאינם דומים - אי אפשר לחברם יחד. אם לבורא עולם היה כביכול סוג אחד של מדות ולאדם סוג אחר של מדות - אי אפשר היה לחבר ביניהם, כי אלו שני דברים שאינם מתחברים. לדוגמא: לבורא עולם יש ענוה, ואם כן אדם שהוא בעל גאוה אינו יכול להתחבר עמו, כמו שמצינו בחז"ל שהקב"ה אומר על בעל גאוה: "אין אני והוא יכולים לדור בכפיפה אחת". וכיון שתכלית החיים היא לדור בכפיפה אחת עם הבורא יתברך - לכן צריך האדם להיות עניו.

בעומק, עבודת תיקון המדות בנויה על אותה עבודה של היראה. בפשטות לומדים את דברי

הרמח"ל כאן שהחלק הראשון הוא יראה, והחלק השני הוא תיקון המדות והליכה בדרכי הקב"ה, ולכאורה אלו שני דברים נפרדים לגמרי.

אבל כיון שמתבאר לנו כאן שאלו שני חלקי השלימות, א"כ שניהם בנויים על אותו יסוד. היראה בנויה על כך שאדם מכיר שהשי"ת נמצא כאן, אבל אם הוא לא יהיה דומה לו, הרי שהוא והבורא עולם לא יוכלו לחיות בבת אחת, כביכול הבורא עולם מסתלק מכאן, ואם הבורא מסתלק - האדם לא יחוש במציאותו ושוב לא תהיה לו יראה. בכדי שהאדם יוכל להגיע להכרה במציאות ה', שבזה תלויה היראה, הוא מוכרח לתקן וליישר את מידותיו, ולאחר שידמה בזה לבורא עולם, יוכלו לדור בכפיפה אחת.

אם כן, בדבריהם "מה הוא אף אתה", חז"ל גילו לנו את כל תכלית עבודת המדות: הָיָה דומה לו, וכשתהיה דומה לו - תהיה דבק בו, ואם תהיה דבק בו - תוכל לחוש אותו בכל רגע. בדיוק כמו שאדם חש את עצמו, כך הוא גם חש את מי שדבק בו.

הָאֱהָבָה - שְׁיִהְיֶה נִקְבָּע בְּלֵב הָאָדָם אֱהָבָה אֵלָיו יְתַבָּרָה, עַד שֶׁתַּעֲוֹרֵר נַפְשׁוֹ לַעֲשׂוֹת נַחַת רוּחַ לְפָנָיו, כְּמוֹ שְׁלֹבוֹ מִתַּעֲוֹרֵר לַעֲשׂוֹת נַחַת רוּחַ לְאָבִיו וְלְאָמוֹ, וְיִצְטַעַר אִם חָסַר זֶה מִצְדּוֹ אוֹ מֵאַחֲרֵים, וְיִקְנָא עַל זֶה וְיִשְׁמַח שִׂמְחָה רַבָּה בְּעֲשׂוֹתוֹ דְּכָר מִזָּה.

כאן מברר לנו רבינו הרמח"ל את גדר האהבה שצריכה להיות לאדם כלפי בוראו: **עד שתתעורר נפשו לעשות נחת רוח לפניו.** דרך האדם שבשעה שיש לו אוהב, רצונו לעשות לו נחת רוח. **כמו שלבו מתעורר לעשות נחת רוח לאביו ולאמו,** וכן לאשתו וכדומה. כאשר ישנה אהבה בין בני זוג, אחד רוצה לשמח את השני, לגרום לו נחת רוח. כמו כן, כאשר האדם זך, מתעוררת בלבו תשוקה לעשות נחת רוח לבוראו.

מדוע מתעורר בנפש האדם רצון לעשות נחת רוח לזולתו? מחמת שהוא אוהב אותו. ועומקם של דברים: כלפי עצמו האדם ודאי מחפש שתהיה לו נחת רוח. כך הוא טבע האדם, שחושק בטובת עצמו ורוצה שיהיה לו טוב, שיהיה לו נחת רוח. ובחינת אהבת הזולת היא, שאת אותה נחת רוח שהוא חושק לעצמו - הוא רוצה שתהיה גם לזולתו.

כלומר, לא שהוא מגלה ע"י האהבה כח הנקרא נחת רוח. את הכח הזה הוא מכיר בעצמו. רק שלפני שהתגלתה אצלו האהבה, הוא רצה את הנחת רוח הזו רק לעצמו, וכשהוא אוהב עוד מישהו - הרי הוא מרחיב את המעגל, ורוצה שאותו נחת רוח יהיה גם לזולתו. איך זה עובד? איך 'קפצה' הנחת רוח הזו ממנו גם לאחרים? ■ [מתוך בלבבי משכן אבנה על מסילת ישרים פרק א]



יסודות כח המחשבה

חיי המעשה בלבד מובילים לחוסר סיפוק - המשך

ההתבוננות בחיים היא הנקודה הבסיסית שמכוחה האדם יכול להתקדם ולעלות הלאה, אולם אדם שנותן לעצמו לרוץ בשטף החיים, וכל זמן שאינו נתקל בבעיה מיוחדת - אינו עוצר להתבונן ולהעמיק, הרי שכאשר אכן מתעוררת בעיה מסויימת, הוא צריך לבנות הכל מהיסוד, וזאת מכיון שמלכתחילה הוא לא בנה את עצמו כראוי.

שילוב החשיבה בחיי המעשה

כל מי שמכיר מעט מקרוב אנשים גדולים, יבחין שהצד השווה בכלום הוא, שהם אנשים מעיינים, חושבים ומעמיקים. [אכן, הצורה, האופן והדרך משתנים אצל כל אחד כפי נפשו, אולם הצד השווה שבהם שיש להם עולם פנימי עצמי, ותדיר הם חושבים ומעמיקים].

אודות החשיבות שגדולי ישראל יחסו לחינוך למחשבה, נוכל ללמוד מהמעשה הבא:

הג"ר חיים מבריסק זצ"ל ראה חשיבות עליונה בחינוך לחשיבה עצמית, ולכן הוא נקט במהלכים שונים שנועדו לחנך את בנו הג"ר יצחק זאב [המכונה הרב מבריסק] להיות אדם חושב. אחד הדברים שהוא היה רגיל לעשות, לשאול את בנו שאלה המצריכה מחשבה, ותוך כדי הדברים הוא שלח אותו לבצע משימות שונות, כגון לגשת למכולת לקנות דבר מסויים, כאשר הוא מבקש ממנו שכשיחזור מביצוע המשימה - הוא יענה תשובה על מה שנשאל.

כאשר נתבונן בהנהגה זו של הגר"ח מבריסק, נבחין שהיתה לו מטרה ברורה מאד בכך: להרגיל את בנו שיפעיל את כח המחשבה באופן תדיר. כלומר, ישנה אפשרות להרגיל את הילד לחשיבה כאשר אנו נותנים לו זמן שקט בחדר ומבקשים ממנו לחשוב, אולם הגר"ח רצה לחנך את בנו שיהיה עסוק בחשיבה אף בזמנים בהם הוא עסוק בדברים אחרים, ולהרגילו שאף בסדר היום השיגורתי שלו הוא יהיה במהלך חשיבתו.

ולכן, הוא שאל אותו שאלה המצריכה מחשבה, כאשר בד בבד הוא הטיל עליו משימה מעשית, וביקש ממנו שאת התשובה [או הכיוון לתשובה] הוא יענה לו כשיחזור. בכך הוא הרגיל אותו, שמחד החיים הם עשייה בלתי פוסקת, אולם מאידך, במקביל לאותה עשייה מתמדת [שכמובן היא הכרחית, חשובה וחיונית לקיום האדם], יש צורך לנהל מערכת חשיבתית ערה ופועלת. [כמובן שאין המטרה במעשה זה לתת הנחיות מעשיות לפיהן עלינו להתנהג בדיוק כדרכו של הגר"ח מבריסק, אלא כל מטרתנו היא להמחיש את עצם העובדה שיש צורך בחינוך לחשיבה עצמית, ואת הקיום הכלליים שבאמצעותם נוכל ליישם זאת באופן מעשי].

הצבת החשיבה כיעד חינוכי

הבה נתבונן. בשיגרה היומיומית אנו מקפידים מאד שהתחום המעשי יבוצע על ידי הילדים כראוי, בתחום ההרגשות - כבר עסקנו לעיל בארוכה, אולם כשנתבונן מעט על עולם המחשבות, הרי שבמקרה הטוב אנו מחנכים את ילדינו לדעות שבהם אנו מאמינים [מי יותר ומי פחות], כאשר אנו מביעים ומשדרים את דעתנו בבית, פעמים לשם חינוך ופעמים באופן טבעי [וכפי שהדגשנו לעיל, אם הדעות נכונות, בודאי שזהו דבר חיובי מאד לכשעצמו], אולם האם ישנו מהלך מצידנו לחנך את ילדינו שיתרגלו להיות חושבים ומעמיקים!?

כלומר, תחילה עלינו להעמיד יעד מוגדר וברור, ולאחר מכן לבדוק כיצד נבצע אותו בע"ה.

היעד שאנו צריכים להציב בחינוך הילדים הוא מאד מוגדר, להעמיד ילדים שהחשיבה היא חלק בלתי נפרד משיגרת החיים שלהם, וכלשון רבינו הרמח"ל בספרו: "החכמים הולכים וחושבים תמיד". מחשבתו העיקרית של האיש החכם צריכה לעסוק בתורה, הלכה, מוסר וכדו', ואף האשה ששייכת פחות בלימוד התורה, עליה לחשוב תמיד על תכלית החיים, על יעד החיים, כיצד לכוון לשם, ומה עליה לעשות לשם כך.

ומעתה, היעד ברור שעלינו להעמיד הוא: לגדל ילד חושב, מתבונן ומעייין, כאשר השאיפה צריכה להיות, שבשלב מסויים המצב יהיה, שכשם שהילד מרגיש רעב לאוכל, כך תחום החשיבה יהיה אצלו כל כך מפותח, עד שיהיה לו מעין רעבון לחשיבה. ■ [מתוך דע את ילדיך פרק ד'-ה']

נושאים בפרשה

המשך מעמוד א'

נקרא ג"כ הפרח פרח, ע"ש שעתיד להסתלק ולפרוח. אולם אינו פורח לעילא כעוף שזהו עיקר הפרחה.

וכן יש בקומת אדם לשון הפרחה גבי צרעת דכתיב (ויקרא יג, יב) "ואם פרוח תפרח הצרעת בעור". ולשון הפרחה זו מלשון שפורח ויוצא מתוך האדם, יציץ ויפרח. וגם מלשון שעתידה צרעת זו לפרוח ממנו. ובמד"ר אמרו 'ופרחם כאבק יעלה', זה צרעת, שנאמר ואם פרוח תפרח הצרעת.

והיפך אותיות מהו פרח הם אותיות חפר, כי הפרח צף ועולה והחפירה להיפך, לתוך הדבר בעומקו. ובדקות לאותו עומק שמשם יוצא הפרח, לעומק זה מגיע בחפירה ועוקרת את אפשרות ההפרחה. ולכך לשון חפר משמע גם לשון של בושח כגון (ישעיה כו, כג) "וחפרה הלבנה ובושה החמה". בוש מלשון יבש, כי החפירה נגע במעיין הנובע של הצמיחה והפכתו ליבש. ולכך בושה נקראת חפירה. וזהו צלפחד בן חפר שנאמר בו (במדבר כו, לג) "וצלפחד בן חפר לא היו לו בנים". כלומר כי ביחס לבנים לא רק שלא היו לו בפועל בנים, אולם יבש המעיין לבנים כי היה בחינת נקבה, צלפחד. צל-פחד. מדת יצחק נקבה יראה.

וזהו שכתוב ברחל (בראשית ל, כג) "ותהר ותלד בן, ותאמר אסף ה' את חרפתו". ודרשו חז"ל (ב"ר, פ) "רבי נחמיה אמר, היכן מצינו שנקראת ערלה חרפה, מן הכא, כי חרפה הוא לנו". ומאותו שורש נאמר (ויקרא יט, כ) "ואיש כי ישכב את אשה שכבת זרע, והיא שפחה נחרפת לאיש". ופרש"י מיועדת ומיוחדת לאיש איני יודע לו דמיון במקרא. וא"כ מקום החיבור אות ברית קדוש הוא מקום החרפה, נחרפת לשון חרפה.

וכפשוטו חרפ אותיות חפר כי נכנס למקום הנקב חפירה. אולם בעומק יותר מקום המעיין דיליה מתחבר עם מקום המעיין דילה, מקום ההולדה שהוא בחינת פרח כנ"ל, שהוא עלית רפ"ח הניצוצין כידוע. ופעם ראשונה בתורה שמצינו צירוף של פרח הוא מ"ש (בראשית א, ב) ורוח אלקים מרחפת על פני המים ודרשו רבותינו מת - רפת. כי בושה, חפר כנ"ל, הוא אביזריה דרציחה, מלבין פני חבירו. וזהו מת-חפר. וכשמתמתק זהו מעין תחיית המתים, רוח אלקים רוחו של מלך המשיח כמ"ש חז"ל. עולה המות, החפר - בושה, ופורח. ■ [נכתב על ידי הרב

שליט"א במיוחד לעלון זה]



אביב - המשך

א"ב י"ב - שני יחודים

כידוע, ישנן בלשון הקודש כ"ב אותיות [ובפרטות כ"ז, או כ"ח].¹ בהבחנה פשוטה, האות השרשית היא האות א', כי מלבד מה שהיא הראשונה בסדר האותיות (ומספר הגימטריא שלה 1), היא גם ראשית ההיגוי של כל שאר האותיות. כל דיבור וקול פותחים באות א', כנראה בחוש.

אבל ישנה הבחנה שניה, לפיה האות י' היא השרשית. רבותינו ביארו זאת בכך שהיא תחילת הכתיבה של שאר האותיות. האות י' היא נקודה, וכל כתיבה מתחילה בנקודה.

נמצאו הא' והי' שני שורשים: הא' תחילת הדיבור, והי' תחילת הכתב.

שני שורשים אלו מופיעים בתיבה **אביב**, והם עמקן ושרשן של שתי ההבחנות שהוזכרו בו למעלה: **הא"ב** (אביב דשעורים) והי"ב (אביב דחטים). הא' היא שורש **הא"ב**, והי' היא שורש הי"ב.

בזאת יתבאר מש"כ בליקוטי מוהר"ן (תורה מ"ט), שאביב כולל שני "יחודים". **א"ב** רומז ל"יחודא עילאה" (יחוד ה'ב' בא'), וי"ב רומז ל"יחודא תתאה" (יחוד ה'י' בב').

ביציאה ממצרים, נתגלה בעיקר היחודא תתאה (בחינת הענפים). לא היה התיקון מספיק להופעה שלמה של היחודא עילאה (בחינת השורש העליון, הטמון בכח האביב, כנ"ל). הדבר מתראה בהבחנה דקה של מאורעות אחדים שארעו ביציאה זו. ננסה לעמוד על כמה מהן בהמשך.

אביב - סביב

כידוע (ורבות אנו חוזרים על הדבר), יסוד מוסד הוא בחכמה שכל בחינה מתגלה בעולם

(מקום), בשנה (זמן) ובנפש (אדם).

עד כה הבחנו בגילוי האביב בבחינת נפש (אב לי"ב שבטים), ובבחינת זמן (אב לי"ב חדשים).

גם בבחינת מקום הדבר מתגלה.

חז"ל קראו לשנה **גלגל**. בנוסף, הם קראו לחודש ניסן "מלך" בשנה. כתולדה, ניסן הוא ראשו ומלכו של גלגל השנה. אנחנו מגלים כאן פן נוסף של בחינת האביב: תחילת הגלגל והסיבוב.

במדרגת **עולם**, ניתן ללכת ביושר או בסיבוב. לעומת זאת, במדרגת שנה אין יושר; כל עצמה בבחינת גלגל (מעגל השנה). ההילוך בזמן הינו לעולם בצורה של סיבוב. במדרגת נפש נתונה הבחירה אם ללכת ביושר² (בבחינת מְהַלֵּךְ בְּמִקּוֹם) אם בסיבוב (בהתאם למהלכי הזמן).

כנ"ל, חודש האביב הוא הראש והמלך של הגלגל והסיבוב. מסיבה זו כתוב בתורה: "שמור את חודש האביב", ודרשו חז"ל: "תשמור שתהיה חידושה של שנה באביב."

תשמור שפסח יהא באביב.³

נבאר: כידוע, גלגלי החמה והלבנה מתנועעים כל אחד במערכת לעצמה. במצב זה, יש צורך לעבר את השנה, כדי לאחד את מהלכי שני הגלגלים הללו, כלומר להתאימם זה לזה. זו השמירה המוטלת עלינו בכתוב "שמור את חודש האביב".

שורש אי התאמת מהלכי הגלגלים נמצא במה שבתחילה נקראו החמה והלבנה: "את שני המאורות הגדולים", ולאחר מכן "את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה"; סוד מיעוט הירח.

לענייננו,⁴ 'מאור הגדול' מורה על שנת החמה (הגדולה בשס"ה ימיה), ו'מאור הקטן' על שנת הלבנה. [בדקות, הקטנות שבשנת הלבנה היא בעצם אי התאמתה לשנת החמה. זו תוצאה

ממה שנאמר לה "לכי ומעטי עצמך", כידוע]. אי ההתאמה שבין סיבובי הגלגלים היא עומק ושורש הקלקול שנמצא בבריאה. במציאות של יושר, הדברים מגיעים ליעדם. אבל כאשר היושר נעלם ומתגלה הסיבוב, נעשה שינוי בתנועה, ומתגלות תנועות שונות⁵ לכיוונים שונים.

באופן זה נתגלתה בחינת האביב שביציאת מצרים, בבחינת **עולם** (מקום): "ולא נחם אלקים דרך ארץ פלשתים, כי קרוב הוא, כי אמר אלקים פן ינחם העם בראותם מלחמה ושבו מצרימה. ויסב אלקים את העם דרך המדבר, ים סוף וכו'".

צורת היציאה ממצרים היתה באופן של **סיבוב** (בחינת **גלגל**).⁶ כלומר, בה נתגלתה המדרגה הנקראת **סביב**, דהיינו ההילוך ב**סביבות** הדבר, ולא ביושרו. וְיָדִין גְּרָמָא כי אע"פ שבני ישראל יצאו ממצרים על מנת להגיע לארץ ישראל, רובם ככולם לא הגיעו אליה. מידת ה"ויסב" גרמה לשינוי וריבוי התנועות, ובכך, לתנועות שאין מכוונות לכניסה לארץ.

[בעומק, גם בחינת היושר מתגלה באביב: כמו שהוזכר, בו רמוזה בחינת הג' אבות הנקראים 'ישרים' (כך הוא בלשונו של בלעם: "תמת נפשי מות ישרים" - וכן בזה"ק הנ"ל ביאר שבזה החודש מתגלה בחינת 'אור ישר').

נמצאו בחודש האביב שתי בחינות של אב: אב ליי"ב (סיבוב), ואב לג' (יושר). (גם, הוא אב של י"ג, והיא בחינת דרך ישרה)].

■ [מתוך שיעורי שמע בלבביפדיה מחשבה א-ב אביב, שיעור זה נמסר ביום ד' בחולון ב-20:30, ומשודר בשידור חי של קול הלשון ב-073.295.1245].

1. הדברים התבארו באריכות בשיעור על אבטיח.

2. כלשון חז"ל באבות אודות תיקון מידות האדם: "איזוהי דרך ישרה שיבור לו האדם".

3. כידוע, אורך שנת החמה גדול מזה של שנת הלבנה בכאחד עשר יום. לאורך הזמן, אם הדבר יונח כמות שהוא, יגדל הפער בין השנים, ומועדי השנה [התלויים בשנת הלבנה], יחולו בתקופות [שתליות בשנת החמה] לא מתאימות להלכה. לזאת, אנו מ"עברים את השנה", כלומר מוסיפים חודש בשנת הלבנה (אחת לג' שנים בערך), כדי להשלים את החשבון, ועי' כך יוצאים המועדים והתקופות בהתאמה הראויה.

4. יש לסוגיא זו פנים רבים.

5. שתיים הן בשרשן.

6. במילה **אביב** האות ב' כפולה בדומה לשורש **סבב**. נמצאו **אביב** ו**סביב** קרובים זה לזה.



הגדרת עצם האני - המשך

אך יש כאן עצה פנימית יותר להתמודד עם ערבול מחשבתי, והיא הנוגעת לענייננו.

אדם שחש ערבול מחשבתי, צורת עבודתו היא כך: הוא עוצר, הוא מתכנס וחוזר לנקודת ההויה הפנימית שבתוכו, הוא מקבל מזה תענוג, וכוח התענוג הזה מאחד לו את כל המחשבות הפזורות. כאשר הכוח האחדותי שלו מתאחד עם הכוח הפנימי שבתוכו, הוא שואב בחזרה כוח אחדותי, לאחר מכן כאשר חוזר בחזרה החוצה, האור האחדותי שבתוכו מאיר ביתר שאת ואזי המחשבות אצלו הולכות ומתגבשות. הוא לא מבין בדיוק איך זה נעשה, אלא פתאום הוא מרגיש שהמחשבות במוח מתחילים להסדר לו. מי סידר לו את המחשבות? הרי הוא לא הלך ליועץ שיעשה לו סדר? אלא המובן בזה שהוא היועץ של עצמו.

הסיבה לערבול היא הפיזור, הדברים לא מחוברים, ובשביל לחבר אותם ישנם ב' דרכים: או שאני אחבר אותם בסדר חיצוני כפי שתיארנו לעיל עם עט ונייר. או לחילופין אני מחבר את עצמי לנקודה הפנימית שבתוכי, וכאשר חיברתי את עצמי לנקודה הפנימית שבתוכי, ינקתי משם את נקודת האחדות, וכשהאחדות הזו מאירה אצלי היא כבר תאחד את שאר הכוחות. משל למה הדבר דומה, יש לפנינו קופסה שיש בה סיכות, והיא נפלה לרצפה, במקום לאסוף אותן אחת אחת, מביאים מגנט מסובבים אותו, תוך כמה שניות כל עשרות הסיכות צמודות יחד למגנט. הרי שיש שתי אופנים לקבצן: או לאסוף אותן אחת אחת חזרה לקופסה, או להביא לכאן כוח שואב שיקבץ את כולם למקור אחד.

דוגמה נוספת: אדם שנמצא במקום שרוחשים שם הרבה יתושים, הוא סוגר את האור אצלו, ומדליק את האור בחדר סמוך, ויהי לו רוגע, כל היתושים כבר ילכו לחדר המואר ויתאחדו סביב המנורה. נמצא שאני מגלה כוח של אחדות, וכולם נשאבים לאותו מקור.

כל המשלים יפים, ובנפש האדם הנמשל כבר ברור, אין אחד מאיתנו שכוחות נפשו לא מתפזרים. החיים שלנו והמציאות היום יומית מכריחים פיזור. שהרי אנו מורכבים ממטלות מרובות, וממילא החיצוניות מכריחה אותנו לפיזור. אך אם נגלה את נקודת העונג הפנימית, שמאחדת אותנו פנימה, נגלה שם מקור לאחד את הנפשות שבתוכנו. אך אם לא נגלה אותה, הרי שהעצה לקבל אחדות תהיה רק חיצונית כמו בדוגמא של עט ונייר.

עונג בנפש האדם הוא המקור החייתי שבו, והוא המארגן שבתוכו. הוא בונה את האדם פנימה. הוא מחבר את כוחות נפשו החיצוניים להויותו הפנימית, וא"כ הוא גם מחבר את כל הכוחות זה לזה. שם האדם נבנה, ורק שם כוחות הנפש שלו מחוברים ומוצקים זה עם זה. זולת כוח העונג שבנפש האדם אין את המקור האחדותי כפי שהגדרנו, והאדם מרגיש נפזרות, הוא נמצא בעלמא דפירודא.

א"כ כוח העונג שבתוך האדם פנימה, הוא מקור חיות ומקור האחדות, כי החיות בשורשה היא אחת.

י. עלמא דפירודא

עונג שניטל שלא לשם אחדות או לחילופין עונג שלא בא מהאחדות הוא בעצם שורש כל הרע שקיים בבריאה.

מדוע? - העולם נברא לצורך אחדות, אחדות האדם עם עצמו ואחדות בין האדם לזולתו, ואחדות בין האדם לבוראו. והעונג הוא הכלי והאמצעי לחיבור זה, ובשעה שאדם נוטל עונג לשם עונג לעצמו, הוא לוקח את כוח האחדות ומשתמש בו לפירוד. והוא מרגיל את הנפש שלו להשתמש עם האחדות במקום הלא נכון, וממילא האחדות הנרצית שאמורה להגיע מכוח העונג לא מגיעה. ■ [מתוך דע את נפשך פרק ח]

סיפור ולקחו (המשך מעמוד א')

לערב עבורו. אך מעולם לא חתמתי, לא מיניה ולא מקצתיה! 'ככה?' - נחרד מקורבו וניתר ממקומו, 'אם כן מדוע הרב יושב בשקט?! שהרב יתקשר לאותו גביר ויספר לו את העובדות לאשורן, שאותו לווה פלוני אינו רק גנב, הוא גם זייפן מדופלם, שזייף את חתימת הרב! מדוע הרב לא עושה סדר בענין אחת ולתמיד, ומטהר את שמו?!'

רבי אברהם הקשיב לשאלה המבעבעת מפיו של כל דורש צדק, והשיב בשלוה: 'כי זה דורש ממני לומר לשון הרע על אותו פלוני, לספר שהוא זייפן. אם הגביר לא היה מוחל את חובו - חובתי היתה לספר לו כדי למנוע ממנו נזק. אך מאחר שהגביר אמר בעצמו שמחל כבר את החוב - מה תועלת תצמח אם אספר שהלווה הוא זייפן? מה זה יתן - לשון הרע מזוקק?!

אני מעדיף לבלוע את חרפתי, יחשוב עלי הגביר מה שיחשוב, ובלבד שלא אספר לשון הרע. חוש הצדק הטבעי שלי אומר בדיוק כמו שאומר חוש הצדק שלך - שצריך להודיע לגביר כי הלה זייפן, ואין ידי במעל הגדול. אך אני שם את החושים שלי בצד ומציית להוראות ההלכה - וההלכה קובעת שאסור לי לספר שהלה זייף, כי אין מכך כל תועלת! לפיכך לא אספר לגביר את מעללי אותו לווה נוכל וזייפן, כי אלו ההוראות של הלכות לשון הרע!'

אך ר' מרדכי עדיין לא נרגע. משהו בתוכו זעק שיש להבהיר את האמת, והוא שב וטען כי האיש עלול לעשות כך שנית ולגרם נזק נוסף. אך רבי אברהם דחה את הדברים והסביר כי כבר דיבר עם אותו לווה והעמידו על חומרת מעשיו, ולכן - אין כל תועלת מסיפור הדברים לגביר, והדבר אסור, נקודה!

גם ההסבר הזה לא הניח את דעתו של ר' מרדכי, והוא שב והקשה: 'הרי סיפור האמת - יכול להציל תרומה הגונה למוסד שהרב חפץ ביקרו! לו יידע הגביר את האמת - בוודאי ישוב ויתרום למטרה כה חשובה! אולי ראוי לספר לו את האמת כדי שישוב ויתרום?'

'זו שאלה חדשה', הרהר רבי אברהם, ושקל בדעתו את הצדדים לכאן ולכאן, אך לא הצליח להגיע לכלל החלטה. עד עתה לא נראתה כל תועלת מסיפור האמת, אך הועלתה כאן טענה חדשה: האפשרות להשיג תרומה הגונה באמצעות סיפור האמת. רגע, זה מתיר לספר?

משלא הצליח להכריע, החליט לבקש תשובה הלכתית. הוא ביקש ממקורבו ר' מרדכי כי ישלח את השאלה אל הגאון רבי אהרן לייב שטיינמן זצ"ל, אשר יכריע האם מותר לספר על צדקתו של רבי אברהם ונוכחותו של הגנב... הרב שטיינמן שמע את השאלה, הרהר בה ארוכות, ואז השיב תשובה חדה ונוקבת:

'לא מצאתי היתר לספר לשון הרע כדי לקבל תרומה! כותב השורות ביקר פעם בביתו של הגרא"ל - ושמע את אחד מגדולי הפוסקים שואל את הגרא"ל אם הוא מחמיר שלא לעשות מלאכות דאורייתא ביו"ט שני - כמנהגו של החזון איש'. ומה הגיב הגרא"ל? 'אני מחמיר בהלכות לשון הרע!!'



כלל צורת עסק התורה

הרגשה, ויש את החלק השני שלומדים שהוא העיון העמוק הדק איש לפי ערכו כמו שנתבאר בקצרה השתא, מי שלומד עם חברותא יכול לפתח יותר. החלק השלישי של הלימוד: לאחר שהאדם מגיע לדקויות הדברים ובהירותם וברירותם לפי השגתו - הוא מנסה להתבונן בהם עד כדי כך שהידיעות הללו יעוררו בו לפחות התפעלות בהרגשה, אם לא - יש כאן 'פליגנן', הוא לומד התעוררות לעצמה והוא לומד השכלה לעצמה.

רוב בני אדם שכן עוסקים בענייני מוסר, כל מי שיודע את זה מכיר שרובם עוסקים בהתפעלות, והמיעוט עוסק בהשכלה, אבל, לזה יש התעוררות והתפעלות לעצמה ולזה יש השכלה לעצמה. היחידים, בעלי העבודה הפנימית - מתעוררים לעצמם, משכילים לעצמם, ומחברים את ההשכלה להרגשה. כאן עיקר העבודה הנעלמת מאוד - הנסתר, ולכן, כאשר הנקודה הזו נעלמת, התועלת שבלימוד הדברים מאוד מועטה כי מי שהתעורר התעורר אבל לאט לאט מעמיא מעמיא ואזלא ומי שמשכיל בדברים, אז יש לו עוד ריבוי של ידיעות שיוצר לו קצת מוחין גדלות לרצות להתרומם, אבל זה לא פועל הרבה. משא"כ כאשר מעיינים בדברים לעומקם והאדם קובע מחשבתו באותו עיון עד שהוא מתעורר ומתרגש מהדברים - זהו תחילת "ידיעת היום והשבות אל לבבך".

כאשר הדברים פועלים כבר בנפש באופן שהידיעה מעוררת אותו להתפעל במועד ובבירור, השלב הנוסף הוא - להשיב את הדברים אל הלב באופן של השקט, עמוק, חודר, לתוך פנימיות האדם, שם הידיעה השכלית הדקה והמבוררת מושבת אל הלב. ככל שהאדם ירגיל את עצמו לעשות את הדברים הללו, אז ידיעות המח שלו יהפכו להיות המורגש הפשוט של הלב!! כאן מתחיל בעצם עיקר השינוי של האדם. רוב רובם של הידיעות של האדם הינם בבחינת 'ישמתם את דברי אלה על לבבכם' כדברי הקוצקער הידועים, שזה נמצא 'על' הלב אבל כמעט לא פועל על בני האדם, לכן ריבוי הידיעות שבני האדם יודעים, אולי הם ת"ח בהשכלה, אבל זה כמעט לא פועל על נפשם אלא באופן של התעוררות מקופיא. שלב ראשון שהוזכר - חיבור המח והלב לפעול התעוררות מדויקת. השלב השני הוא להתרגל להשיב את הידיעות עוד פעם ועוד פעם ועוד פעם אל הלב, מתוך שקט. הדברים האלה צריכים הרבה זמן, והרבה שקט, והשבה מתמדת של אותם ידיעות אל הלב. ■ [מתוך קובץ שיעורים על ספר נפש החיים שער ד' פרק א]

צורת לימוד מעשית של הנפה"ח - המשך

כמובן שצריך זהירות לא לצאת מנקודת הנידון דידן ולהגיע למחוזות רחוקים מאוד אלא להישאר קרוב לנקודת הנידון דידן, אבל הליבון הזה צריך להיות ליבון ככל סוגיא בעיון ככל שאר הסוגיות. אם הנפש החיים מביא פסוק אפשר לפתוח את הפסוק על מרכיביו במפרשים, אפשר לפתוח אם הוא מביא חז"ל, את הגמרא עצמה ואת המפרשים על הש"ס שם, וכן על זה הדרך. איפה שיש צורך נוסף, איש לפי ערכו יכול להשתמש ברוחב יותר גדול, אבל הצד השווה שמאותו עומק שלומדים את הסוגיא של קרן בבבא קמא, מאותו עומק של סוגיא לומדים את הנפש החיים.

מאותה בהירות שהאדם מגיע כאשר הוא לומד את הסוגיא בעיון באותו עומק הוא לומד את הסוגיא כאן בעיון. כמובן, שצורת הלימוד היא קצת שונה מחמת ערך הדברים עצמם, אבל הכח העיוני הזה צריך להיות שווה. מי שהוא באמת עוסק בתורה בעיון אז העיון שלו מקיף את כל חלקי עסק התורה, מאותו עומק של עיון שהוא מברר שם הוא גם מברר כאן. כמובן שבסוגיות דהיות דאביי ורבא רוחב הראשונים והאחרונים הוא גדול יותר ובסוגיא שאנו עוסקים זה מצומצם יותר, אבל העומק של העיון הוא לא קטן יותר, רק הרוחב שהרחיבו רבותינו הוא מועט יותר ברוב הסוגיות, יש מיעוט סוגיות שזה לא כך, אבל הצד השווה - שעליו לעיין ולהעמיק בדברים לפי ערכו ולפי השגתו שלו.

עכשיו נקודה נוספת דקה - לאחר לימוד ההתעוררות, על גבי כך מגיע לימוד של עיון, מה קודם למה? - זה משתנה מנפש לנפש. יש כאלו שהעיון אצלם קודם להתעוררות ויש כאלו שההתעוררות קודמת לעיון, כל אדם צריך לבדוק את נפשו להיכן היא נוטה. אבל כאשר שניהם נעשים, כאן מגיע המהלך הנוסף של הלימוד:

כאשר האדם לומד היות דאביי ורבא אין 'ידיעת היום והשבות אל לבבך' אלא הוא משכיל את מה שהוא לומד ומברר אותו בדקותו, או שהוא בונה את זה רק באופן של השכלה או שהוא בונה את זה באופן של כח ציור מוחשי, הוא לומד שור שנגח, או שזה השכלה אצלו או שמצוייר לפניו השוורים, תלוי כל אחד לפי צורת נפשו אבל זה נשאר או בהשכלה או בכח הציור שבמחשבה. משא"כ כאשר לומדים סוגיא במוסר בכלל, ובפרט בענייני דידן כאן בשער ד' של נפה"ח, העיון הדק הזה כאשר מרבים להתבונן בו צריך להעמיק בו דעת עד מקום שזה מביא את האדם לידי הרגשה. עוד פעם - יש את החלק הראשון שלומדים באופן של התעוררות להדיא -

הכנה להתבודדות

יש לעסוק בכל יום בענינים אלה של עצות הראב"ד, כדי להיות רגיל במעשים כאלו לכתחילה ובקביעות, ועי"ז נשמר יותר מתאוות של איסור, או שעצת הראב"ד הוא ניתן להשתמש בו רק לפעמים כשמרגיש שהתאוות מתגברים? **תשובה:** זהו תחילה לעבודה רוחנית, ובכל פעם שאדם מרגיש שנפשו עגומה עליו או כבידה וכדו', יוכל לעשות זאת. אולם צריך זהירות לא להמשך אחר הגוף יתר על המדה.

שאלה: ולפי דברי הראב"ד שגם רחיצת הגוף בחמין מועיל לנפש (ומסתמא כוונתו על הנפש הבהמית), האם יוכל להשתמש בזה ג"כ קודם התבודדות (בשלב של התחלה, שהוא השקטת החושים), וכן ע"י הליכה למקוה חם, כהשקטת הנפש והתחלה להתבודדות? **תשובה:** כן.

שאלות ותשובות



שאלה: בשיעורים על התבודדות, הרב הציע כמה אופנים של דרכי השקטת הנפש, בעיקר ע"י ריח דבר מצוה כגון בשמים, ונשימה עמוקה, ושמיעת ניגון עמוק ממקור טהור. האם עצות אלו הם רק עבודה לתחילת התבודדות? או שיכול להשתמש בהן גם חוץ מהתבודדות, להרגיע הנפש מלחצים וצער של הרעש החיצוני של החיים. האם יש בזה סכנה, כיון שיכול לגרום בריחה לדמיון (ובפרט מוזיקה, כשאני שומע למוזיקה, אני מרגיש בריחה ממצאיות וכניסה לדמיון)? **תשובה:** אפשר להשתמש, אולם באיזון נכון של מציאות מול דמיון.

שאלה: מצאתי שהובא מהראב"ד שיכול לפייס היצה"ר ותאוות גופניות ע"י שלש אופנים של הרגעה - שמיעת ניגון ערב, רחיצת הגוף בחמין, ולנשום דבר שיש בו ריח עמוק, ועי"ז זה הגוף נתפייס. האם זה מרגיע רק הנפש הבהמית, או שצריך להיות ביחד עם כל עבודה רוחנית שהוא עוסק בה? והאם

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

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

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 | מייל: avi@moshebooks.com

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