

בלבבי משכן אבנה

לאנשים שרוצים להתקדם בחיים

מין רעיונות עולים לי בראש? אך לבסוף הצטרף היצר הטוב, ואמר לו: "לא נורא, תציץ פעם בתוך העולם הגדול, עליך כמובן לשמור על יראת החטא שלך, ולא להיכשל חלילה, ואולי אף יצא מזה דבר טוב".

עשה ה"חסיד" כדבריהם של שני היצרים, והלך באותו הלילה המיועדת לראות במחזה המשחקים והריקודים השונים. שהה שם פרק זמן מסוים, ומיד שב לביתו. כל אותו הזמן דלק אחריו היצר הרע, בכדי לעקוב אחרי תוצאות אותו הביקור, לראות כיצד החסיד הולך לביתו בסערה, כאשר לו ציפייה דרוכה על החטאים השונים שהחסיד הולך לעולל, בעקבות הפיתויים שהעמיד לו הלילה.

אך לא! החסיד נכנס לביתו ומתיישב על מיטתו ו...פורץ בבכי וצעקה!

אשתו נזעקה - על מה המהומה? מה קרה?

הסביר לה: "היום הבחנתי כי ה"כלי זהב" שיש לי, איננו זהב טהור כמו שחשבתי, אלא זהב פשוט!

אמרה לו: האם השתכרת היום? שאתה מדבר על "כלי זהב" שלא חלמת עליה מעולם?

הסביר לה החסיד: כוונתי על פנימיות לבי - אשר מיום עומדי על דעתי, שמרתי, זיככתי וטיהרתי את לבי, ועד היום סברתי לתומי כי מיציתי את כל אפשרויות המירוק והניפוי, ובלבי שוכן "כלי זהב" מלוטש ומהודר. והנה הלילה נוכחתי לראות, כי כל המושגים שלי ב"חשק" וב"התלהבות" וב"גיעה" של התורה והעבודה, לא מגיעים לקרסוליהם של השחקנים השונים ורוקדי הריקודים הפסולים, שאין הם מרגישים שום עייפות ואפיסת כוח בפעולותיהם השונות, כי מתענגים המה על מעשיהם הרעים. ואילו אני, עוד לא הגעתי למדרגה כזאת של שמחה והתלהבות בתורה ובמצות. והוא אשר אמרתי - "כלי הזהב" שלי איננו זהב טהור כפי שחשבתי.

אחר כמה ימים, פגש היצר הרע את היצר הטוב, בעיניים מושפלות הודה בתבוסתו ואמר: חשבתי, כי אני מפיל 'דג שמן' ברשתי, והנה מני אותו לילה, הוסיף האיש הזה יראה על יראתו, וחכמה על חכמתו. וכשאני מגיע לבקר אותו בבית הכנסת, לעסוק במלאכתי עם האנשים הנתונים ברשתי, להחטיאם בשיחה בטלה ובתפילה בלא כוונה וריב ומחלוקת, ולנגד עיני רואה אני את אותו חסיד מתפלל בכוונה עילאית, בחשק ובהתלהבות כפל כפליים ממנהגו בכל יום. נתקיים בי - אומר היצר הרע - מאמר החכמים (סנהדרין קו): הגמל הלך לבקש לו קרניים, וגזזו לו את האוזניים... ■

בברכת שבת שלום, העורך

סיפור ולקחו

"ויאמר עשו הלעיטני נא מן האדום". במדרש רבה (פרשת תולדות פרשה סג) מתואר סדר אכילתו של אותו רשע - וכך הוא התיאור:

אמר רבי זעירא פער פיו אותו הרשע כ...גמל - אמר לו: "אנא פתח פומי תהי משתדר ואזיל - אני אפתח את הפה ואתה תשלח ותשפור".

ואנחנו? טוב להודות לה - לא כן חלק ישראל!

אבל מה?

נתבונן נא במוסרו של הגאון בעל 'צורור המור' (פרשת נשא) על הפסוק "איש כי יפליא" ונביטה נפלאות - וכך כתב:

"כי אחר שהאדם נמשך אחר התענוגים והבלי הזמן, פלא גמור יהיה אם יוכל להזיר עצמו מהם. אבל בשביל אהבתו [של הבורא] תהיה כוונתו. וכל מגמתו ראוי שיהיה לשבר העומד לעומתו [היצר הרע]. כי הוא הצר הצורר תמיד האדם בערמתו. ובזה יהיה קדוש לאלהיו. נזיר אלהים יהיה פרוש מן היין והשכר פן ישתה וישכח מחוקק. ובזה יהיה פרוש מכל מיני מדות הזין ודבק בשם ה' וברחמיו. ולכן אמר בשמשון נזיר אלהים. שהיה ראוי להיות פרוש מכל מיני מדות הדין שהם רמז לחטא האדום. ולכן אמר בעשו שהוא שטן הלעיטני נא מן האדום האדום הזה. כי אין תאותו אלא הלעטה ואכילה ושתית היין".

ובכן מאז ומתמיד נתונים היינו במלחמת היצרים - אבל האם ישנה אפשרות להנצל מהיצר הרע ועוד להפוך את הקערה על פיה להשתמש בו לעבודת ה'?

על כך נשא רבינו יוסף חיים מבבל את משלו ואמר:

פעם נפגשו היצר הרע והיצר טוב. בדבריהם שוחחו על הפסוק שאמר שלמה "טוב ילד מסכן וחכם ממלך זקן וכסיל" (קהלת ד, ג). התרעם היצר הרע ואמר: "מדוע אין אתה שומע לקולי? הלא אני זקן ואתה הוא ילד, וראוי אפוא שהילד ישמע בקול הזקן!"

השיב לו היצר טוב: "אבל אני חכם ואתה כסיל, ודווקא עליך לשמוע בקולי..."

אמר לו היצר הרע: "בא ונעשה פשרה - לילה אחת תהיה רק שלי, בלילה הזה לא תפריע לי". כך הוסכם ביניהם - שהיצר יתה "חסיד" אחד, שילך לבקר במועדון לצים, כאשר היצר הטוב לא ימנע בעדו. ואכן, הסכם זה הסכם - היצר שכנע את החסיד ההוא לעשות את מה שלא עשה אי פעם בחייו, בתחילה רעד כל גופו, איזה

נושאים בפרשה

אד - תולדות

עשו, אדום, אד - ו. והנה כתיב (בראשית ב, ו) "ואד יעלה מן הארץ והשקה את כל פני האדמה". ופרש"י, לענין בריאתו של אדם העלה את התהום והשקה העננים לשרות העפר, ונברא אדם. ונעשה מ'אד' - אד-ם. והשורש הוא אד מאדמה. אדמה, אד-מה. מה גימטריה אדם כנוודע.

והנה יסוד מוסד הוא בתורתו של המהר"ל שאות ד', ומספרה, ארבע, הוא שורש הפיזור לארבע כנפות הארץ. וזהו מהות א-ד. מאחד נתפזר לארבע. והוא אד שבתוך נבוכדנצאר. ומצד כך מילת אד מלשון א-ד, שבר כמ"ש (בב"ר פי"ג) דנקרא אד מלשון איד, שבר, ששובר לבעלי שערים, שמפקיעים שערים. והשבר ענינו שובר האחד לארבע. והוא בחינת אדה"ר, שמתחלה היה אחד, ונעשה שניים, אדם וחווה. ואח"כ, עלו למטה שנים וירדו ארבע, לחלק מן השיטות קין והבל, ולחלק מן השיטות, קין ותאומתו. וזהו שורש פרוד אדה"ר. והשורש הוא בנהרות, כמ"ש (שם, ב, י) "ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן, ומשם יפרד

(המשך בעמוד ה')



ירושלים	תל אביב	BROOKLYN	LAKEWOOD	LOS ANGELES	MEXICO CITY	PANAMA	SAO PAULO	HONG KONG
4.08	4.22	4.25	4.27	4.35	5.41	5.36	7.06	5.25
5.21	5.23	5.26	5.28	5.32	6.33	6.27	8.02	6.18
6.00	5.57	5.55	5.57	6.05	7.11	7.07	8.38	6.55

נא לשמור על קדושת הגיליון



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

שיעור כללי בסוגיית קרן בענין יושם השור ויחלט השור

א. חילוקי הדינים דשור תם משאר המזיקין

בשונה משאר המזיקים כולם, שנאמר בהם דין תשלומין של נזק שלם, ומן העליה, בדיני קרן נאמר דקרן תמה חייבת חצי נזק, ומל־ בד זאת נאמר דין נוסף, שהחצי נזק ג"כ אינו משתלם אלא מגופו. ולשון המשנה בדף ט"ז: "מה בין תם למועד, אלא שהתם משלם חצי נזק מגופו, ומועד משלם נזק שלם מן הע־ליה".

א"כ, החילוק הראשון בין תם למועד הוא, שתם משלם חצי נזק ומועד משלם נזק שלם, והחילוק השני הוא שתם משלם מגו־פו, ומועד משלם מן העליה. וסוגייתנו, שאנו עוסקים בה, פלוגתת ר' ישמעאל ור' עקיבא, בקרא ד"ומכרו את השור החי וחצו את כספו" אם נאמר בה יוחלט השור או יושם השור, ני־דון זה הוא פרט בדין מגופו, מה גדרו של דין זה שנאמר בשור תם.

ב. דיני שור תם הם מצד קולא למזיק או חומרא למזיק

השאלה השורשית שיש לברר [ובעז"ה להלן נפתח יותר את צדדי הדבר] היא, האם הדין מגופו שנאמר בשור תם, זה קולא או חומרא, כלומר, האם נאמר בזה קולא למזיק או חו־מרא למזיק, וכן אם זה קולא לניזק או חו־מרא לניזק, או שיש בזה גם קולא וגם חומרא, דשני הדברים אמת.

וראשית יש להעמיד בכללות מה נכלל בדין של מגופו, דכמה פרטי דינים ישנם בדין זה. דין ראשון, כלשון המשנה שהזכרנו, "מה בין תם למועד, אלא שהתם משלם מגופו ומו־עד משלם מן העליה" והגמ' שם מבארת את הלשון 'מן העליה' שהכונה מן המעולה שב־נכסיו, וזהו הדין שנאמר בכל המזיקין שצ־ריך לשלם מעידית שבנכסיו. וא"כ בשור תם שמשתלם מגופו, הדין הראשון שנכלל בזה שלא נאמר בו דין תשלומין מעידית שבנ־כסיו. ואמנם בגמ' בדף ז: יש מחלוקת לגבי מטלטלין אם גם בהם נאמר יסוד דין של

מיטב, או דבמטלטלין כל מילי מיטב נינהו, וא"כ עכ"פ למ"ד דגם במטלטלין בעינן מיטב, הרי שבשור תם נתחדש שאין דין תשלומין של מיטב, [והאמת דגם למ"ד דבמטלטלין כל מילי מיטב נינהו ג"כ יש נפק"מ ואכ"מ]. ודין זה שנאמר בשור תם שאין צריך לשלם ממיתב, זה בודאי קולא למזיק.

דין נוסף שנאמר בדין של מגופו, דאע"פ שה־דין הוא שתם משלם חצי נזק, מ"מ זהו רק כשיש בדמי השור כשיעור חצי נזקו, אבל אם השור שוה פחות מכך אין למזיק חיוב לשלם מן העליה, [ובשיטת הבעל המאור דס"ל דגם בשור תם נאמר דין תשלומין באופן שאבד השור וכיו"ב צריך לעיין בפרט זה, ולה־לן נחזור לשיטת הבעל המאור], וגם דין זה שגובים ממנו רק כפי שיעור דמי השור, זהו בודאי קולא למזיק.

א"כ, שני הדינים הללו שנאמרו בשור תם, הן הדין הראשון שאין דין של מיטב, והן הדין השני שאין המזיק חייב יותר מדמי השור, אלו הם בודאי קולות שנאמרו כלפי המזיק. אבל הדין הנוסף בדין מגופו שנלמד בסוגיין, לשיטת ר' ישמעאל יושם השור, ולשיטת ר' עקיבא יוחלט השור, יש לברר האם גם דינים אלו נאמרו בתורת קולא למזיק או שהם חו־מרא למזיק.

ג. הסוגיות שמצינו בהם דין 'מגופו'

וקודם שנעמיד הצדדים שבדבר, ראשית נברר היכן הם הסוגיות הנוגעות לנידון זה של ר' ישמעאל ור' עקיבא. דהנה מצינו כמה וכמה סוגיות שנאמר בהם דין תשלומין מגו־פו. ובכולם נצטרך לברר את אותה נקודת נידון שהעמדנו השתא, האם דין המגופו שנאמר בכל אחד מהמקרים נאמרו לקולא או לחומרא.

ונביא בקצרה את הסוגיות שמצינו בהם דין מגופו. מלבד מה שמצינו כן בשור תם, הרי שמכח כך נולד נידון גם בשור המועד האם אמרינן דצד תמות במקומה עומדת וממילא את החצי נזק של צד התמות הוא משלם רק

מגופו, והוא בסוגיא לקמן דף מה: ע"ש. ויש לברר האם גם בדין של צד תמות נאמרו הג־דרים של יושם ויחלט השור, והאם גם שם הוי קולא למזיק או חומרא למזיק. [ובודאי שיתכן שיולד גם צדדים של חומרא, דהרי כפי שמתבאר שם בסוגיא, שור תם שמירתו מעולה ושור המועד שמירתו פחותה, ולמ"ד צד תמות במקומה עומדת יש לו חיוב של שמירה מעולה כלפי הצד תמות, ומ"מ ביסוד הדין יש לדון, האם יסודו חומרא או קולא].

יתר על כן, מצינו לר' טרפון בדף ט"ז. דס"ל משונה קרן בחצר הניזק משלם נזק שלם, ודין התשלומין הם מגופו כמפורש בסוגיא לעיל בדף י"ח ע"ב. הרי דיש גם דין של נזק שלם מגופו לשיטת ר' טרפון, וגם שם יש לדון מה נאמר ביסוד הדין [וא"א כעת לה־רחיב בכל סוגיא, אבל המעיין בסוגיות יראה שיש מזה הרבה נפק"מ בדברי הראשונים והאחרונים].

ומצינו עוד בדין צרורות, בגמ' שם בדף י"ח ע"א שמסתפקת בחצי נזק צרורות, האם מגופו משלם או מן העליה משלם. ודין צרו־רות אינו שייך כלל לחיובא דקרן, אלא יסו־דם מדין רגל, [או שזה שם מזיק חדש כדברי האחרונים (גר"ח)], ואפילו הכי יש צד לגמ' דכיון דנאמר שם דין של חצי נזק התשלו־מין הם מגופו ולא מן העליה, וא"כ הרי לן דין תשלום חדש שאינו מפרשת קרן, שאולי גם בו נאמר דין של מגופו.

ומעתה יש לברר, בפלוגתת ר' ישמעאל ור' עקיבא שנחלקו בהגדרת המגופו שנאמר בשור תם, האם הם נחלקו גם בדיני תשלומין אחרים שנאמר בהם דין מגופו, דהיינו, בדין נזק שלם דר' טרפון בקרן תמה בחצר הני־זק, ויתר על כן, האם זה נאמר גם לגבי דין חצי נזק צרורות, להצד דגם שם התשלומין מן העליה.

אופן נוסף של תשלומין מגופו, לשיטת ר' יוסי הגלילי [לעיל טו.]. דס"ל דשור תם חייב בחצי כופר, כשם שמועד חייב בכופר שלם, ודין



(המשך מעמוד ב')

מגופו יש לדון האם הוא ג"כ חלק מאותו חוֹ-
מרא שהחמירה התורה על המזיק, או להיפך,
שהתורה לא החמירה כ"כ, ולכן השאירה את
חיוב החצי נזק שיהא רק מגופו ולא מן הע-
לייה.

ובדברי הראשונים בדף י"ח שהוזכרו לעיל,
דביארו את הצד דחצי נזק צרורות משלם
מגופו, דכשם שהתורה הקילה שמשלם רק
חצי נזק אולי גם הקילה שמשלם מגופו, הנה
למ"ד פלגא נזקא ממונא, הגדרה זו ברורה
מאד, דלפי שיטתו נתבאר דפשוטות הדברים,
הדין מגופו הוא ג"כ חלק מהחס רחמנא עליה,
וא"כ גם בצרורות דחס רחמנא דישראל רק
חצי נזק, אולי יהא גם את החלק הנוסף דישי-
לם מגופו. אבל למ"ד פלגא נזקא קנסא, הרי
החצי נזק דקרן הוי חומרא ולא קולא, וא"כ
לא שייך לומר גדר זה בקרן דכשם שהקילה
התורה לשלם חצי נזק כך הקילה שישלם רק
מגופו. וא"כ סברת הראשונים שייכא דוקא
בצרורות ולא בקרן. ובקרן יש לדון, כמו שנ-
תבאר, האם הדין מגופו הוא בתורת קולא או
בתורת חומרא. [ואם נימא דהדין מגפו הוי
קולא, א"כ אולי כוונת הראשונים לומר דאם
בקרן דיש חומרא לשלם חצי נזק, בכל זאת
הקילה תורה שישלם מגופו, אזי בצרורות
דנאמר קולא שמשלם חצי נזק בודאי שיש
להקל דמשלם מגופו, אבל זה דוחק].

עכ"פ נתבאר, דנידון זה אם מגופו הוי קולא
או חומרא, כהגדרה כללית מאד, יש לתלות
הדבר בפלוגתא אם פלגא ניזקא ממונא או
קנסא, דלמ"ד ממונא, הדין חצי נזק הוא מכח
דחס רחמנא עליה, וא"כ גם הדין מגופו מס-
תבר שהוא דין. ולמ"ד קנסא, הדין חצי נזק
בודאי שהוא חומרא, והדין מגופו יש לומר
דהוא ג"כ חלק מאותו חומרא, אך י"ל דהדין

ד. דין 'מגופו' קולא או חומרא - למ"ד פלגא נזקא ממונא ולמ"ד קנסא

קודם שנחזור לעיקר סוגיא דידן בפלוגתת
ר' ישמעאל ור' עקיבא אם יושם השור או
יוחלט השור, תחילה יש להקדים את מחלו-
קת האמוראים (בדף ט"ו). ביסוד פלגא נזקא
שנאמר בקרן תמה, אם הוי ממונא או קנסא.
וכמבואר שם, למ"ד פלגא נזקא ממונא, סתם
שוורים לאו בחזקת שימור קיימי, וא"כ מן
הדין היה לחייבו נזק שלם אלא דרחמנא הוא
דחס עליה דאכתי לא אייעד תוריה. ולפ"ז,
מה הטעם שמשלם את החצי נזק מגופו
ולא מן העלייה, והרי מעיקר הדין היה צריך
לשלם נזק שלם כדין מועד?

אם נימא שדין מגופו יסודו הוא קולא למזיק,
הדבר פשוט שגם דין זה דמגופו הוא חלק
מהחס רחמנא עליה, דכמו שהקילה התורה
שישלם רק חצי נזק, ה"נ הקילה עליו שיש-
לם מגופו. אבל אם נימא דדין מגופו הוי חו-
מרא למזיק, צ"ל דמחד גיסא הקילה התורה
שישלם רק חצי נזק, אבל מאידך החמירה
עליו שישלם את אותו החצי מגופו ולא מן
העלייה. ומ"מ הסברא הפשוטה היא, דלמ"ד
פלגא נזקא ממונא והתורה חסה עליו, אזי גם
דין מגופו הוא קולא, וגם הוא נכלל במה שה-
תורה חסה עליו.

ומ"ד פלגא נזקא קנסא ס"ל דסתם שוורים
בחזקת שימור קיימי, ומעיקרא דדינא היה
צריך להיות פטור, אלא דהתורה קנסה אותו
לשלם חצי נזק כי היכי דלינטריה לתוריה,
ולכן החצי נזק שמשלם מוגדר כקנס מפני
שהוא חומרא שהחמירה תורה על המזיק
לשלם אע"פ ששורו בחזקת שימור. ולשי-
טתו הדין השני שנאמר דמשלם החצי נזק

תשלומי כופר בשור תם הוי מגופו כמו דין
תשלומי נזק [ולא ס"ל לריה"ג דאין משלם
כופר אלא כאשר השור בסקילה, דא"כ לא
שייך כופר בשור תם דהביאהו לבי"ד וישלם
לך, וכמש"כ התוס' שם], וא"כ גם שם צריך
לברר האם נאמר דין יושם ויוחלט, דאולי
זה נאמר רק כלפי חיוב תשלומי נזיקין, ולא
כלפי חיוב כופר שנאמר בשור שהרג אדם.

ובפשוטו ודאי נראה דעל אף שמחלוקתם
דר' ישמעאל ור"ע נאמרה בסוגייתנו לגבי
חיוב חצי נזק של קרן תמה, אבל אותה מח-
לוקת תהא בכל אותם מקומות שמצינו בהם
דין מגופו, וממילא גם אותה נקודת נידון
שהעמדנו, אם דין זה נאמר בתורת חומרא או
קולא, גם בכל אותם המקומות שהוזכרו יהא
בהם נידון זה, אבל להלן יתברר דיש לחלק
בין הנידונים.

וכעת בס"ד נפתח את הדברים משורשם, ונ-
תחיל מסוגיא דידן, דין חצי נזק מגופו שנא-
מר בקרן תמה.

אך נדגיש שוב, דבודאי יימצא באופנים
מסויימים צדדים של קולא או חומרא. ויתר
על כן, מצינו לגבי דינים מסוימים להדיא
בראשונים שזה קולא, ודוגמא לדבר, בדין
צרורות כתבו הראשונים בדף י"ח [בשיטמ"ק
שם, ומעין כך ברשב"א] דהטעם לומר דמ-
שלם מגופו, לפי שמצינו שהקילה התורה
לשלם חצי נזק, א"כ אולי גם הקילה דמשלם
מגופו, ומבואר א"כ בדברי הראשונים, של-
מדו שהמגופו זה דין של קולא, אבל בודאי
שיתכן שזה נאמר רק לגבי חיוב צרורות, אבל
בקרן תמה יהיה הדבר שונה, ועל כן יש לדון
בכל דבר ודבר, ולדון בכל אחד אם אפשר
להקישו לדבר אחר או לא.

להלן רשימת השיעורים השבועיים שמופעים ב"קול הלשון"

073.295.1245 [USA 718.521.5231]

השיעורים השבועיים שמופעים ב"קול הלשון" בשידור חי

ספר דעת תבונות - יום א' 12:00 בראש העין | אנציקלופדיה - עבודת השם - יום ג' 20:00 בירושלים

עצבות - הדרכה מעשית - יום ד' 16:30 בחולון | אנציקלופדיה - מחשבה - יום ד' 20:30 בחולון

השיעורים השבועיים שמופעים ב"קול הלשון" אבל לא בשידור חי

ספר עץ חיים למתחילים | ספר עץ חיים בקצרה | ספר עץ חיים בעיון



לאמור: גם בשעה שאדם רואה לפניו שלוח, מעל פני השטח הכל נראה בסדר, כולם יושבים איש על מחנהו ואיש על דגלו - תמיד עליו לחשוש שמתחת לפני הקרקע ישנה איזו שהיא בעיה. המצב הרגוע הנראה על פני השטח - אינו מחייב שגם בנקודה הפנימית הכל רגוע.

העומק שבזה בעבודת האדם את בוראו: ישנה מלחמה שאדם רואה נגד העיניים, אך רמת הראיה מוגבלת, כל אחד לפי מדרגתו; ישנו אדם שרואה לפניו מלחמה רק כאשר מגיעים נסיונות קשים, הוא רואה רק את מה שעל פני השטח, אך איננו רואה כל מצב כנסיון.

אבל כאשר מבינים שכל ענייני העולם הם נסיונות לאדם, אם כן גם במקום שאדם לא רואה נסיון, עליו להבין שבעומק, בנקודה היותר פנימית שכרגע היא נעלמת ממנו - טמון נסיון.

מה עושה אדם שיש לו רק שתי עיניים מקדימה והוא רוצה לראות אחורה? עליו לסרב בב את הראש ולראות מה קורה מאחוריו. אדם שבורח ח"ו ממקום סכנה, כל הזמן מסתכל קדימה אחורה, קדימה אחורה, לראות מה קורה.

כך בעומק צריך האדם בכל דבר לנסות להביט מה יש מעל פני השטח, ומה טמון בנקודה הפנימית שהוא לא רואה, מהו הנסיון שישנו שם.

בדרך כלל האדם נעצר בעבודת ה' משתי סיבות: או כי פשוט אין לו כח, התייאש, נמאס לו, או משום שאינו רואה מה עליו לעשות כדי להתקדם הלאה. הוא קם בבוקר, יש לו שיעור תורה שלאחריו הוא הולך לעבודת יומו, בערב ג"כ הוא זוכה להשתתף בשיעור תורה. הנה ב"ה הוא קבע עתים לתורה, ואפילו אינו מבין מה הבעיה.

אבל אדם שמנסה לחפור עמוק יותר פנימה, מבין שבעצם חיייהם של רוב בני האדם בנויים על תשתית שאיננה נכונה, אלא שאין כמעט מי שרואה זאת, כי אדם מטבעו לא מביט על כל מצב כנסיון. אם היה מעמיק להביט על כל דבר כנסיון, הרי שהיה ממשיך הלאה.

אדם מגיע בבוקר לשיעור תורה. עד עכשיו הנסיון היה האם להגיע או לא להגיע,

אבל עכשיו שהגיע, מה הנסיון? אם יעמיק יותר, יבין שכעת הנסיון הוא האם להקשיב או להירדם. לאחר שהוא כבר מקשיב ולא נרדם - יש לו נסיון האם ליישם את הדברים או לא.

כל הזמן עליו לראות: את השלב הזה של הנסיון הזה עברתי, מהו השלב הבא של הנסיון בו אני עומד?

אם אדם חוקר בכל נקודה שעבר מה הנסיון הבא, הוא יגיע בסוף לתכלית עבודתו בעבודת ה'. אבל בדרך כלל אדם מקובע בדעותיו, וברור לו שהנסיונות הם תאוות אסורות, כעס, שלום בית וכדומה, ומכאן ואילך לא ידוע לו היכן יש נסיון.

אבל אדם צריך לבדוק את עצמו באופן תמידי. לדוגמא: לא כעסתי בבית, עברתי את השלב הזה, אבל הרי הבית עדיין מהווה עבורי מקום של נסיון, כי גם טוב הוא נסיון, וא"כ מהו הנסיון הבא בבית?

אם אדם מסתכל שהנסיונות הם רק בצד הרע, הרי שלפי דעתו אם הוא מקיים עכשיו את הדבר כדבעי, שוב אין כאן נסיון. אבל כאשר האדם מעמיק בדעתו ומתבונן שגם הטוב הוא נסיון - הרי שאינו עוצר בעבודתו לנצח!

מונחת כאן נקודה עמוקה מאד.

אמרנו ששתי סיבות עוצרות את האנשים. חלק גדול נעצרים כי אין להם כח, הם טרודים, קשה להם לעבוד. זהו סוג אחד של בעיה. והסוג השני - כי אינו מבין מה שייך להתקדם הלאה. הוא שואל: מה רע אצלי? הוא סבור שתמיד אפשר להוסיף, אך אינו רואה חסרון במה שהוא כן עושה.

מהיכן נובעת הסתכלות זו?

מההבנה שרק חסרון הוא נסיון, ואילו בנקודת הטוב אין נסיון. אבל כאשר האדם מודע לכך שגם הטוב הוא נסיון - לא יתכן שיעצור אפילו פעם אחת בחייו, אין לו היכן לעצור, כי ממה נפשך: אם הנקודה הזו רעה - היא נסיון, ואם היא טובה - גם זהו נסיון.

קשה להסביר זאת יותר במילים, אבל אם אדם ינסה לבדוק את כל פרט מחייו, יחלץ קם לרע וטוב ויבדוק מה הנסיון ברע ומה הנסיון בטוב - אז ירגיש היטב כמה מרובה היא עבודת ה' המוטלת עליו.

אדם עורך לעצמו חשבון נפש בערב ראש השנה. הוא הגיע למסקנות מה טוב ומה רע אצלו, ומנסה לתקן את הרע ולהמשיך להתמיד בטוב ולהוסיף בו כפליים לתושיה. אבל האם הוא מנסה גם לבדוק מה יכול להיות נסיון בטוב? אם כן - הוא יגלה עבודה כפולה שלעולם לא תיפסק עד סוף ימיו עלי אדמות. הוא יגלה עומק לפניו מן עומק, דקות לפניו מן דקות. עבודת האדם בחייו היא למצוא עוד עומק ועוד עומק, עוד דקות ועוד דקות.

וְאִם יִהְיֶה לְבֶן חַיִּל וַיִּנְצַח הַמִּלְחָמָה מִכָּל הַצָּדִי, הוּא יִהְיֶה הָאָדָם הַשָּׁלֵם אֲשֶׁר יִזְכֶּה לְדַבֵּק בְּבוֹרְאוֹ, וַיֵּצֵא מִן הַפְּרוֹזְדוֹר הַזֶּה וַיִּפְּנֵס בְּטָרְקָלִין לְאוֹר בְּאוֹר הַחַיִּים.

לנצח את המלחמה מכל הצדדים, הכוונה שיראה גם את הנסיון שבעליה. בדרך כלל כאשר האדם נמצא בעליה, הנסיון היחיד שהוא סבור שישנו - הוא לא ליפול, אבל עצם העליה נראה לו בפשטות שאיננה נסיון. אבל בעומק, כל ענייני העולם נסיונות הם לאדם!

אם אדם יראה את הנקודה של המלחמה בכל דבר, הוא יהיה לבן חיל וינצח במלחמה ויהיה האדם השלם אשר יזכה להידבק בבוראו.

נסביר את העומק שבדברים.

כידוע, למילה נסיון באופן כללי ישנן שלש הבחנות: נסיון מלשון נסיון, נסיון מלשון נָס, ונסיון מלשון נָס להתנוסס.

השלב הראשון בנסיון האדם הוא, שעליו להרחיק את עצמו מדבר עבירה, כמו יוסף הצדיק שבשעה שהועמד בנסיון, מיד - "וינס החוצה", דבר ראשון לברות. אחרי שאדם מתבגר יותר, בכוחו לעמוד מול הנסיון ומכוחו להתנשא ולהתעלות.

בתחילת דרכו, אין לאדם כושר עמידה במצב, וממילא עליו לברוח מהמקום. לאחר שהוא נהיה יותר בן חיל, אז הוא מתחיל לנסות להתמודד.

לכן הנסיון נקרא נסיון. אם הוא עוד לא במדרגת הנסיון, הרי שהוא מקיים בעצמו "וינס החוצה", הוא בורח. לאחר שהתעלה הוא עומד בנסיון, ואז הוא זוכה להיות בבחינת "נס להתנוסס". ■ [מתוך ספר בלבבי משכן אבנה על

מסילת ישרים עמוד רב-רה]



תפקיד המלמד בבנין נפש תלמידיו המשך

כל מלמד יבחר לעצמו את הזמן בו הוא בוחר להקדיש לשיחה עם התלמידיים, אם זה בזמנים שעושים חזרות למבחנים, או להוסיף פעם בחודש שעה אחר הצהריים בכדי להוציא תלמידים מהכיתה לשיחה, וכן על זה הדרך, אולם דבר אחד חייב להיות ברור: מלבד החלק הכללי שמוטל על המלמד ללמד את כל הכיתה כולה, חובה עליו ליצור קשר פרטי ונפרד עם כל תלמיד.

עצם יצירת הקשר עם כל תלמיד בנפרד נותנת יתרון רב לתחושת השייכות שלו, ואף שודאי כי אין די בכך לפתור את כל הבעיות החינוכיות באופן מיידי, אולם הדבר מקנה יתרון עצום בכך שלכל ילד יש זמן בו המלמד נמצא רק איתו.

כל אב לילדים שמשדל לעקוב אחרי התקדמות ילדיו יכול להעיד, שישנם שנים בהם הילד מרגיש שיש לו קשר למלמד, לעומת שנים בהם הוא מרגיש ריחוק ממנו. ואף אם הילד אינו יודע להגדיר זאת באופן ברור, אולם בודאי שהוא מרגיש כך, והורים בעלי אוזן רגישה יכולים לזהות זאת בקלות. [אכן, פעמים קורה שהמלמד אמנם חש קשר כלפי התלמיד, אלא שאינו מבטא זאת בפיו, ולכן הילד חש תחושת ריחוק מהמלמד].

לכשנתבונן מעט, נבחין שיצירת הקשר האישי עם כל תלמיד הוא דבר בסיסי והכרחי בחינוך, וסמך לדבר מהפסוק "את אשר יאהב ה' יוכיח" (משלי ג, יב), המלמדנו כי תוכחה אשר אינה מגיעה מאוהב - אינה מתקבלת. וכמובן שיסוד זה נכון לא רק לגבי תוכחה, אלא הבסיס הראשון שנצרך בכדי שנוכל להתחיל לבנות תלמיד, הוא יצירת קשר אישי עמו.

אכן, לשם כך נצרכת השקעה רבה מצד המלמד בעבודת המידות פנימית בכדי להגיע לאהבת ישראל אמיתית, שהרי לכל אדם יש נגיעות והפרעות המונעים ע"י הטבעיים שלו, אולם מלמד שרוצה להצליח ולעשות עבודתו נאמנה [וביחוד עליו לשנן לעצמו כי הוא מופקד על ילדים בעלי נפש], השאיפה שלו צריכה להיות שבסוף השנה [והרבה קודם לכן] הוא יוכל להעיד על עצמו שיש לו קשר מסויים בנפש לכל אחד מהתלמידים. וכאמור, לא די בהצהרה כללית שהוא אוהב את כולם, אלא עליו להתחבר לכל תלמיד דרך הנקודות הטובות שהוא מוצא בו, ועליו לזכור שהאפשרות היחידה להשפיע כראוי על התלמידים ולבנותם היא באמצעות הקשר האישי עם כל אחד.

עבודת המלמד בשיחות הפרטיות

בשלב ראשון, צריך ליצור עם התלמיד קשר ידידותי פשוט [במאמר המוקדם נדגיש, כי עם זאת על המלמד לדאוג לשמר את ה'מורא רבך', ובד בבד עם קשרי הידידות צריך להיות ברור לתלמידים כי מלמד יש שליטה חזקה בכיתה, ושלא תיווצר אוירה כאילו התלמידים הפכו להיות ידידים של המלמד], ובמקביל למורא הכללי שהמלמד משליט בכיתה ביום יום, בעת השיחה עם התלמידים הגישה צריכה להיות של יחס ידידותי כאב לבנו, ולהשתדל להוריד את המחיצות של 'מורא רבך'.

לאחר הפתיחה המתבקשת של יצירת הקירבה בין המלמד לתלמיד [כגון התעניינות בשלומו וכדו'], ניתן לגשת ישירות לענין, ולהתעניין מהי הנקודה העיקרית שגורמת לו להרגיש טוב בכיתה, ומאיך מהו הדבר שמטריד אותו ביותר. ■ [מתוך דע את ילדיך פרק ט']

נושאים בפרשה

המשך מעמוד א'

והיה לארבעה ראשים".

ובחינה זו נקראת "דכא" כמ"ש (ישעי' נז, טו) "ואת דכא ושפל רוח", כי ירידה ממדרגת אחד למדרגת ארבע זו שפלות, בחינת דכא. כ-אד, כנ"ל, לשון שבר. וביתר דקות כתיב (דברים כג, ב) "לא יבא פצוע דכא" דייקא נקרא כן במקום ההולדה ששורשו באדה"ר שירדו ארבע כנ"ל.

וכאשר נעשה דכא כנ"ל, מצב נפשו בבחינת "דאב", לשון כאב, כי הוא כאוב ודואב על כח האב שנפל, וזהו בחינת דאב, אד-אב. שבר של האב.

והבן שיש בחינת אחד דתיקון אד-ח. ויש בחינת א-ד, שמאחד נעשה ד' דתיקון, שהוא בחינת פו"ר כנ"ל. ויש בחינה שנשאר באחד מצד הקלקול, והוא בחינת פצוע דכא, כנ"ל, שאינו מוליד. ויש בחינה שנעשה ד', ונעקר מן האחד והוא עיקר בחינת 'דאב', אד - אב, כנ"ל שנעלם השורש שתחלה היה אחד ונעשה שנים כנ"ל, שזהו בחינת אב, א-ב. ונגלה רק ההתפרטות, ד'. והוא בחינת אבד, מלשון אב - אבד, שנאבד האב ונגלה במקום א-ב, רק ד, כנ"ל. והבן שבמלת אבד כלול כל הבחינות הנ"ל, א - אדה"ר. ב - אדה"ר וחווה. ג - עלו למטה שנים וירדו ארבע. ובתיקון מתהפך לאבינדב, אבד - בני, נהפך לאבי-נדב, לשון נדבת אב.

וזהו בחינת דאג, אד-ג. מבואר על הפיזור לארבע שלא יתנתק ממקור האלף. ונעשה כן ע"י אגד, אד-ג. שאוגד את האלף עם הדלת. ותיקון זה נתגלה באבני המשכן, "שני אבנים לקרש האחד". אבן אב-ן. שסוד המשכן במדבר מקום גלות, אולם לא גלות מצד הקלקול, אלא בבחינת "לכתך אחרי במדבר וכו' בארץ לא זרועה", והמשכן מצרף את כל מי ששוכן סביבותיו בארבעה רוחות. היפך הגלות שמפזרת לארבעה רוחות. ומכח כך מאיר שם אדנות, אד-ני. שמכח אדנותו ית"ש מצורפים כל ישראל, ואין בהם פזור.

והניצל מפיזור זה הוא בבחינת "אוד מוצל מאש". אוד, אד-ו. אות ו' כח החיבור כנודע. וזהו סוד חודש אדר, אד-ר. היפך ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים, בחינת "דראון לכל בשר", נתהפך דראון לאדר-ון, וזה נעשה ע"י אחשדרפני המלך - 'אחשדרפנים', אדר, חש, פנים.

שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה: אבד, אבידן, אביעד, אבינדב, אגד, דאג, אדן, אדון, אדמה, אדניהו, אדר, אדרת, אוד, אחד, אחשדרפני, אשדוד, בלאדן, גדיאל, דואג, דודאים, דניאל, דשא, דראון, אדם, דאב, דכא, מגדיאל, נבוכדנצר, פרשנדא. ■ [נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה]



אבר כיונה - המשך

גם בספר יחזקאל (יז, ג), נבוכדנצר, שאמר בליבו: "השמים אעלה, ממעל לכוכבי אל ארים כסאי וכו' אעלה על במתי עב, אדמה לעליון" (ישעיה יד, יג יד), נקרא "הנשר הגדול גדול הכנפים ארך האבר". שוב, האבר הגדול הוא המאפשר לנשר לעלות למקום הגבוה ביותר.¹

[בזאת, נבין יותר את מה שדרשו חז"ל (תנ"ך חומא פר' לך לך) את השם **שמאבר**:² "שמאמר אעלה באבר על במתי עב".³ ר"ל, שמו 'שם-בר' מורה על שמאבר שבדומה לדור הפלגה שאמרו "הבה נבנה לנו עיר ומגדל וראשו בשמים ונעשה לנו שם", גם הוא רצה לעשות לו שם בעלייתו למקום עליון; כי זו משמעותו של האבר שמעלה למעלה.

שמו 'מלך צביים', מלשון 'צבי' שפירושו 'רצון' (בארמית), רומז לשורש העליון, הוא ה'רצון' שלמעלה מהקומה. כלומר, בשרשה, עלייתו של שמאבר היא העליה עד למעלה, לשורש הרצון שלמעלה מהקומה (כדלהלן לגבי הנשר). אבל בהתפשטותו משרשו, 'שמאבר' נפל לבחינת 'אברים' שמכח 'בלל את שפתם' ו'משם הפיצם', ומכח זה, עלייתו נפסלה].

בעומק, נשיאת הנשר את גוזליו על אבר-תו רומזת לבחינת העלאת היסוד (המרומז בבנים, תוצאותיו של אות ברית קודש - היסוד) לשורשו.

בדקדוק, זו לא רק חזרה לאב (שהוא השורש הפרטי שלהם), אלא כדוגמת הנשר ששם אותם **מעליו**, כך היסוד, כשהוא עולה, הוא עולה למעלה מן הראש, למעלה מהאב. וזה חידושה של בחינת האבר. בדרך כלל, אנו מדברים על עליות עד האב, דהיינו לתחילתו של הדבר. כאן, ישנה עליה למעלה מהאב, לרצון השורשי שלמעלה מהאב, (אבה למעלה מאב).



אבר מן החי

בהיות האבר חלק מכלל הגוף ואחד ממרכיביו, החיות מתפשטת בו, וכשהוא מוצא ממקומו ומובדל כמציאות לעצמה, הוא נעשה אבר 'מן החי', כלומר שנותק מהחיות בלא שזו תסתלק ממנו לפני כן (ע"י שחיטה או סתם מיתה).

כידוע, אבר כזה נאסר לנו באכילה, וגם לבני נח. ועומקם של דברים: כמו שהוזכר, באברים מתגלמות בחינה של פירוד (לנתחיה) ובחינה

1 'ארץ האבר', רומז לבחינת אריך, שהוא ארוך, משורשו למעלה עד מקום התפשטותו לתת, כידוע.
2 במלחמת ארבעת המלכים את החמשה: "עשו מלחמה את ברע מלך סדום ואת ברשע מלך עמורה שנאב מלך אדמה ושמאבר מלך צבויים" (בראשית יב, ב).
3 ובב"ר (פר' מ"ב) דרשו עוֹד: שמאבר - שהיה פורח ומביא ממון.

של אחדות (נקשר בגידים, בעצמות).

באבר מן החי, משתקפת בחינת הפירוד בעוֹר צמתה הגדולה ביותר. כי בהימצא החיות בגוף, נמצא כח המצרף ומחבר את האברים זה לזה (שמסתלק בבא המָנָת). לכן, תלישת האבר מן החי, בעוד האברים מצורפים למקשה אחת ע"י החיות שבהם, מהווה 'ניתוק' ו'פירוד' המִתְנַגְדִים באופן מוחלט לאחדות, לקשר ולחיבור.

אין התגלמות של בחינת הנבדל והנפרד גדוֹל לה מזו שבאבר הנלקח מן החי, שהרי החיים הם כח האיחוד והצירוף,⁴ ובאבר הנבדל מהחי, במצב התובע והדורש את האיחוד, מתגלה התהליך המנוגד לכח האיחוד באופן מובהק.

וזה עומק האיסור לאכול אבר מן החי; האוכלו דבק בבחינת הפירוד במידה גדולה מדי, מידה שמושרשת בפירוד שבע"ז, כנ"ל, ולכן גם לבני נח הדבר נאסר, בהתאם לאיסור לעבוד ע"ז שגם הם נאסרו בו.

בדברים אלו נבין ביתר עמקות את דברי חז"ל על הפסוק: "ויבא יוסף את זיבתם רעה אל אביהם", באמרם שאחד הדברים שיוסף הלִיִּין שין על אחיו היה שהם אוכלים אבר מן החי.⁵

ונבאר: כנ"ל, מידתו של יוסף נקראת 'ישאהו על אברתו', מלשון **אבר** (מידת היסוד, אות ברית קודש), וע"כ גם מעשיו ועסקיו נרשמו במידת האבר.

והנה, לאבר ההולדה ישנם שני מצבים: 'אבר חי' ו'אבר מת'. שתי בחנות אלו מתגלות בשני בני רחל יוסף ובנימין. כי, כפי שראינו, העובר נחשב כאבר של אמו (עובר ירך אמו).⁶ ולפי"ז, יוסף שנולד מאם חיה (כרגיל), הוא 'אבר מן החי'. אבל בנימין שנולד בצאת נפשה של אמו רחל, הוא אבר מן המת.

נמצאו יוסף ובנימין, שני בני רחל אחוזים במידת היסוד, **יוסף**, מצידה העליון (אבר חי, שבו כח ההולדה) תמיד **מוסיף**, ובנימין, מצידה התחתון, בבחינת אבר מת.⁷

מצד הקדושה, יוסף נבחן כ'אבר חי', כלומר כשורש וצינור לשפע החיים, וכפי שנראה בהיותו 'המשביר לכל עם הארץ' זו בחינת האבר 'שהנשמה תלויה בו'. אבל בקלקול, מתגלה בו קליפת בחינה זו הנקראת 'אבר מן החי', דהיינו ניתוק מהחיים והפיכה ל'אבר מת'.

4 ולפיכך נאמר: "והחי יתן אל לבו", כי הלב הוא הכח המצרף. המות, לעומתם, הוא פירוד בכל הופעותיו [וכמרומו בפסוק: "כי המות יפריד ביני ובינך"].
5 אליבא דאמת, לא היה זה אלא בשר 'בן פקועה' שמוותר באכילה בעודו חי, כידוע.
6 השרשים 'עבר' ו'אבר' מתחלפים זב"ז, כמו שראינו בדברי הגמ' (עירובין מג).
7 ושתי הבחינות הללו רמוזות בפסוק: אלה בני רחל (ר"ת אבר) יוסף ובנימין.

בחינת קלקול זו התגלתה בהבאת הדיבה על עסק אבר מן החי, והיא זו שגרמה ש'לא יכלו דברו לשלום'. בכך, מתראה שוב בחינת הפירוד והמות [בניגוד לבר קיימא שאיבריו נקשרים בגידים, י"ב השבטים נפרדו כאברי הנפל, ולא יכלו לדבר אלו עם אלו בשלום].

בזאת, נעשה מהלך הפוך מזה הנמצא אצל יעקב אבינו, שאיחד את בניו בהעלותם לשורש, בבחינת ישאהו על אברתו, כנ"ל.⁸ כי זהו כוחו של יעקב, שלא שלט בו הפיזור התחתון ("לא ראה קרי מימיו", כדברי חז"ל), ועל ידו נעשית ההעלאה למעלה, וה'איברים' נקשרים והופכים לאחד.

הדבר נרמז בפסוק: "וישם את האבן מראשותיו" (אבן - אב ובן), וכמדרש חז"ל הידוע שהאבנים, שהיו מריבות על הזכות לשאת את ראשו של הצדיק בשינתו, התאחדו והפכו לאבן אחת.

עליה זו התגלתה עוד בחלום שחלם יעקב על אותם אבנים, בו "ראשו מגיע השמימה" (כי־דוע שהסולם מסמל את יעקב עצמו), ובעקבותיו נתגלה מקומו של בית המקדש דאחיד שמיא וארעא (כלומר שעל ידו הארץ מתעלה עד לשמים).

כל אלו ביטוייה של בחינת האבר מצדה העליון, המרומזת במידת הנשר ("ישאהו על אברתו", כנ"ל). אבל, כשהאבר מתגלה מצידי התחתון, מתראית הנפילה למטה. ועל כך תמה יעקב בפני יוסף: "הבוא נבוא אני ואמך ואחיך להשתחוות לך ארצה".

ונבאר: כפי שראינו, יוסף ובנימין מגלים את שתי בחינות היסוד 'אבר חי' ו'אבר מת'. בשורשם, יעקב הוא שורש ה'אבר חי' שביוסף, ומ'רחל מתפשט ה'אבר מת', בבנימין.

זהו הטמון בעומק בתמיהתו של יעקב הנ"ל, וכפירש"י שם, שכוונת יעקב אבינו היתה לטעון עון שהרי אמו של יוסף (רחל) כבר מתה, ולכן אין לו ליוסף לצפות למימוש חלומו. כלומר, היאך תיתכן ליעקב, ה'אבר החי' ירידה לבחינת 'אבר מת' שבחלומו של יוסף, ועוד אחרי מיתתה של רחל.⁹



8 כן מפורש בדברי רבותינו, שבדומה לנשר שמעלה את בניו ומניחם מעל ראשו, גם יעקב אבינו לקח את האבנים ושם אותם מראשותיו. כי, בחינת הנשר מקבילה ליעקב אבינו, כמו שאומרים רבותינו לגבי החיות שבמרכבת יחזקאל: "פני אריה לימין, פני שור לשמאל, פני נשר לאמצע. פני אריה כנגד אברהם, פני שור כנגד יצחק, פני נשר כנגד יעקב". [ובבחינה זו נאמר לעשו (קליפתו של יעקב): "אם תגביה **כנשר**, ואם בין כוכבים שים קנך, משם אוריך נאם ה'"] (עובדיה א, ד).
9 ונתקיים בבלהה שפחת רחל. ולבסוף, נתקיים הדבר בתיקונו, ב'וישחתו ישראל על ראש המטה - מכאן שחולקים כבוד למלכות'. כלומר, בכח בחינת הנשר, יוסף, הבן, נתעלה ממעל לאביו יעקב.



מהות לשמו | פרק ג' המשך

בעומק, אין יש לשמה אלא רק אליו יתברך שמו. אלא שיש חידוש עצום שנקרא "תורה", שהתורה על אף שהיא כביכול נאצלת ממנו יתברך שמו, אפילו הכי היא "חד ממש" עמו. ומצד כך ישנה הבחנה שכשם שיש עבוֹ-דה לשמו של הקב"ה שמתגלה במצוות ובעבודת האדם כולו בהאי עלמא, כך בדברי תורה מתגלה לשמה של התורה עצמה.

וזהו עומק חידושו של הנפה"ח כאן בשער ד', שהלשמה בלימוד תורה, זה לא רק לשם הקב"ה, אלא זה גם לשמה של התורה עצמה!! וזהו עומק נקודת החידוש.

זהו חידוש נורא! שכביכול מלבד לשמו של הקב"ה, יש לשמה כלפי הנבראים!! אבל אין לשמה כלפי הנבראים כפשוטו, הבריאה לא נבראה לשמם של הנבראים, היא נבראה לשמו של הקב"ה. כל "לשמה" זהו הרי "לשם", לשמו של הקב"ה, רק מצד שכל התורה כולה נקראת שמותיו יתברך, לכן זה גם נקרא לשמו, לשם שמותיו!!

ולכן במעשה המצוות אמר "לשם פעלך", ופרש הרא"ש - "לשמו של הקב"ה שפעל הכל למענהו", אבל במדרגת תורה בענין הלימוד הוא פרש - "לשם התורה", כלומר לצורך קיום שורש הנבראים המאוחדים ומחוברים בו יתברך שמו.

אבל מי שלא תופס שהתורה מחוברת עמו יתברך שמו, אז ה"לשמה" של השם תורה שבה - זוהי נבדלות, ועל זה באמת אין סוגיא של לשמה כלפי תורה לעצמה!!

נחזור ונחיד.

אין "לשמן" של הנבראים, אין כזה מושג!! יש רק לשמו כלפי הקב"ה! אלא שיש חידוש עצום ונורא שאותו מחדד הנפה"ח שעל אף שהתורה היא נאצלת ממנו יתברך שמו, מכיון שהיא עדיין חד אתו, לכן כשם ששייך לשמו של הקב"ה, כך שייך גם לשמה של התורה. אבל מי שלא תופס בשכל ולא תופס בהכרה שקוב"ה ואורייתא חד, אז הלשמה שלו לשם תורה, זה מעין כמו לשמן של נבראים לעצמם, וזו הינה צורה של נבדלות מוחלטת מכל תכלית הבריאה!

יסוד דברי חז"ל ש"קוב"ה ואורייתא חד", ויסוד דברי הרא"ש שמבאר הנפה"ח בפרקין שיש "לשמה של התורה", אינם שני יסודות שכל יסוד ויסוד עומד לעצמו, אלא אלו הם שני יסודות שהיסוד הראשון הוא שקוב"ה ואורייתא חד, ועל גבי כך נבנה יסוד שיש לשמה של התורה, כמו שיאמר הנפה"ח להדיא לקמן (בפרק י'). ■ [מתוך קובץ שיעורים על ספר נפש החיים שער ד']

איך המחשבה מתחילה להתגלות בתוכי?

בלשון רבותינו יש שני פירושים לפסוק "וְהִחְכְּמָהּ, מֵאֵין תִּמְצָא":

א. כפשוטו "מֵאֵין תִּמְצָא", המחשבה עצמה היא בבחינת 'יש', היא באה מה-'אֵין' והיא יש בבחינת יש מאין.

ב. הגדרה נוספת שמובאת בדברי רבותינו שהמחשבה עצמה נקראת 'אֵין', שהחכמה עצמה נקראת 'אֵין'. "וְהִחְכְּמָהּ, מֵאֵין תִּמְצָא", והיא עצמה בבחינת 'אֵין'. בלשון אחרת מבואר בדברי רבותינו שהחכמה היא בבחינת 'נקודה', לעומתה הבינה היא בבחינת התפשטות יותר.

זוהי הגדרה כללית של התפתחות מדורגת, וביחס למחשבה: בשלב ראשון מתגלה נקודה, לאחר מכן המחשבה מתרחבת על צירי האורך והרוחב, בשלב מאוחר יותר מגיע מימד שלישי של גובה ועומק, מה שנקרא תלת מימד.

נתחיל בשלב הראשון של החשיבה - נקודה:

תהליך מחשבתי מקורי מתחיל כאשר האדם מקבל איזשהו גרעין מחשבתי שצץ בתוכו.

מהו אותו גרעין מחשבתי?

הגרעין המחשבתי הזה הוא אותה הוויה דקה שאדם חש בקיומה אך היא לא ממש נתפסת אצלו, עדיין אין לו הגדרה מהי המחשבה, אין לזה ציור של אורך ורוחב. זה כוח כזה שאני מזהה אותו אבל אני לא יכול להגדיר שום הגדרה באותה הבחנה, כי היכולת להגדיר הגדרה זה כשיש לי בחינה של קו אורך ורוחב. אולם כל זמן שאני לא יכול להגדיר הגדרה זה עדיין לא בגדר קו אורך ורוחב אלא בגדר של נקודה.

נסביר, לפעמים האדם מנסה להיזכר באיזה ידיעה שהוא שכח, הוא אומר לחברו - 'זה עומד לי על קצה הלשון', הוא מנסה ומנסה להיזכר ואז פתאום הוא נזכר. ברם זה שהוא נזכר זה כבר שלב שני, אולם השלב הראשון היה הביטוי - 'זה עומד לי על הלשון'.

נמחיש ע"י דוגמא: תשאל אדם איך קוראים למשפחה הזו? אם הוא עונה לך - 'לא שמעתי עליהם', זה סוף פסוק, הוא לא מנסה להעמיק לחשוב אולי יצוץ לו רעיון, זה לא עניין אותו מעולם, וגם אם הוא שמע פעם זה פרח ממוחו.

לעומת זאת יש פעמים שהאדם לא זוכר אבל הוא מרגיש שזה בבחינת - "הִינֵה זֶה עוֹמֵד אַחַר כְּתָלָנוּ" (שיר-השירים ב ט), הוא מרגיש את המחשבה אך הוא לא מזהה את אותה מחשבה. אם הוא היה מזהה את המחשבה, הוא מיד היה עונה את שם המשפחה, אם הוא בכלל לא יזהה את אותה מחשבה הוא יענה מיד לא זוכר, אבל כיוון שהוא מרגיש שיש איזו מחשבה רק שהוא אינו מזהה אותה אזי הוא עונה תשובת ביניים - 'זה עומד לי על הלשון', זוכר ולא זוכר. ■ [מתוך דע את נפשך פרק י]



שאלה

הרב כותב בספר בלבבי ששלמות שהוא תכלית החיים לפי המסילת ישירים, שהוא דבקות בה, כמו שכתב דוד המלך "קרבת אלוקים לי טוב".

א. למה דוד המלך לא קורא לזה "דבקות", ובמקומו קורא לזה "קרבה"? כפי הנראה קרבה הוא קשר יותר נמוך (פחות חזק) מדבקות?

ב. ממה שאני מבין, האם הרב אומר שתכלית החיים הוא לבנות תחושה של קרבת ה' (בשלושה הדרכים שהוא מתאר לשון קרוב בספר בלבבי - קרוב כמו קרוב משפחה, קרוב פיזי, וקרוב בהגשה - דעת) וכל התורה שאנו לומדים והמצוות שאנו מקיימים כוונתם להביא אותנו לתחושה של קרבה, שהוא תכלית החיים?

תשובה

א. במדרגת אלקים היחס קרבה בחינת אלקים, דין, יסוד האש, "להתחמם כנגד אורן", אולם רק קרוב, ולא דבוק במדרגת הוי"ה ישנה דבקות ויתר על כן התכללות.

ב. נכון מאוד. כלומר הרגשת אמת מציאותית של קרבה, דבקות, והתכללות.

שאלה

1. כשהמסילת ישירים מסביר למה נברא האדם (להתענג על ה' ולהנות מזיו שכינתו) ולחוות את זה הוא התענוג האמיתי והעידון הכי טוב שאפשר האם הוא מתאר שלמות שזה הדבקות שהוא מתאר בהמשך?

2. האם הוא אומר ששלמות שהוא דבקות הוא חוויה של התענוגים ועידונים הכי טובים?

3. אם כן למה המסילת ישירים מתכוון כשהוא אומר:

כשמתבוננים לתוך הענין תראה שהשלימות האמיתי הוא רק דבקות בה' כמו שדוד המלך אמר "קרבת אלוקים לי טוב" ו"אחת שאלתי... אותה אבקש... שבתי בבית ה' כל ימי חיי... לחזות בנועם ה', ולבקר בהיכלו".

הלא הוא כבר אמר לנו למעלה מה פירוש שלימות אמיתי? מה הציטוט מדוד המלך מוסיף להבנתו של דבקות אמיתי?

(האם יכול להיות שהוא תיאר שלימות מקודם בתור "סברא" ועכשיו הוא משתמש עם "פסוקים" להוכיח את זה?)

4. כשדוד המלך אומר זה "הטוב" היחיד, האם "טוב" זה אותו דבר כמו "שלימות"?

תשובה

יש ב' מדרגות

א. תענוג בקרבת ה', התענוגות של ענף בשורשו.

ב. התכללות הענף בשורש ושם זהו למעלה מתענוג עיין מכתב מאליהו, סוף חלק א', מאמר הויה והשגה, וזהו השלמות.

ונמצא שהשלמות למעלה ממדרגת התענוג, ומדרגת הטוב הוי תענוג, אולם השלמות הגמורה למעלה מכך.

שאלה

א. איזה חלק מהמורכבות שלנו זה האישיות שלנו?

במילים אחרות לאחר שלמדתי וסיימתי "דע את עצמך" מתברר שאני נשמה, יש לי גוף אבל זה לא ה"אני", וה"אני" זה המדות טובות, המעשים טובים שאנחנו עושים, החשק למצות שיש לנו, א"כ מה זה האישיות?

יש אנשים שאוהבים להיות לבד ואחרים נמשכים לחבורה, וכדומה, האם זה נחשב "נשמה" או "גוף", או שזה משהו אחר?

ב. וגם אם אני נשמה, והנשמה תמיד חיה ואף פעם לא ישנה למה כאשר אנחנו ישנים מאבדים הכרה, הלא צריך להיות שעדיין אנחנו מודעים?

תשובה

א. מציאות האדם מתחלקת בכללות לשני חלקים, חלק גשמי [הגוף עצמו] וחלק רוחני [הנשמה], אבל בפרטות החלק הרוחני עצמו מתחלק לכמה חלקים השונים במדרגתם, ואלו הם מהתחתון לעליון - נפש בהמית, נפש אלוקית, רוח נשמה, חיה ויחידה [כלו' החלק האלוקי שבאדם מורכב מה' מדרגות, נרנח"י].

מהנפש הבהמית באים כל התכונות והחושים האנושיים של האדם, ובכלל זה האישיות שעליו שאלתם.

כשנאמר שעצם האני של האיש היהודי זה נשמתו הטהורה ושהגוף אינו אלא לבוש, הכוונה ב"נשמה" היא לחמשת המדרגות האלוקיים בכלל [הנרנח"י], ו"גוף" כולל גם את הנפש הבהמית.

- חלקי הנפש - נשמה אלקית ומהותם
- נפש אלוקית - כח העשייה של קדושה
- רוח אלוקית - כח ההרגשה של קדושה
- נשמה אלוקית - כח ההתבוננות של קדושה
- חיה אלוקית - כח מקור החיות
- יחידה אלוקית - עצם ההיות

ב. כל אדם יש בו את כל החלקים הנ"ל. ואולם אינו מודע ע"ד כלל לכל החלקים כי הם בהסתרה ולא בגלוי. ורוב בנ"א מודעים רק לנפש התחתונה. ולכן בשינה מאבדים את הכרתם כי על של נפש זו שינה והחלקים שאינם ישנים אינם במודע שלהם. בנ"א במדרגה יותר גבוהה גם בשעת השינה לא מאבדים את התודעה.

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

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 | 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