

בלבי משכן אבנה

לאנשים שרוצים להתקדם בחיים

בשיאה של החתונה, נקרא אבי החתן לרקוד עם בנו החתן, ולפי שהזמן זמן קיץ הוא, והאולם לא היה משופע במזגן משוכלל, לפיכך הוריד אבי החתן את חליפתו, הניחה על אחד הכיסאות, וניגש לתפקידו - שמחת חתן וכלה במרץ רב.

בתום הריקוד ניגש אל חליפתו... וכמובן דרכו של אדם למשמש בכיסו כל שעה. והנה שוד ושבר! למגינת ליבו נוכח לגלות שהעשרת אלפים שקלים חדשים שהניח בכיסו בעבור התשלום לבעל האולם, נגוזו ונעלמו, משל בלעתן האדמה!

חשב נסער: חייבים לגלות ברגע זה מיהו הגנב, הן היאך אשלם לבעל האולם?

אך לאחר מכן נמלך בדעתו בחושבו: לא אהרוס כעת את השמחה, ה' יתברך ימלא את חסרוני.

תמה החתונה, אבי החתן התנצל בפני בעל האולם: "קרה לי כך וכך אשלם לך בצ'ק דחוי, הלא תבין אותי".

הסערה, כך לפחות נדמה, שככה והלכה לה.

חלפו ביעף שלשים יום, והנה מתקשרים מחנות הצילום: הוידאו והתמונות מוכנות!

המשפחה דנן משני הצדדים התוועדו יחדו לצפות בצילומי הוידאו.

הגיעו לריקודים, והנה אב החתן נצפה מוריד את החליפה, מניחו על הכסא, ניגש לרחבת הריקודים. ולפתע... ידים מושטות אל כיס החליפה שולפות את העשרת אלפים, המצלמה מתרוממת, חושפת את פני אבי הכלה, לא פחות ולא יותר.

חושך! הוידאו כבה - האורות נדלקים - כולם מביטים בתדהמה על אבי הכלה! מבהיל!!!

כמה הוא היה מוכן לשלם למנוע את התמונה? מליונים!

וכמה אנחנו מוכנים לשלם בשביל לא להתבייש ביום הדין הנורא? ■ בברכת שבת שלום, העורך

סיפור ולקחו

ויאמר יוסף אל אחיו אני יוסף העוד אבי חי ולא יכלו אחיו לענות אתו כי נבהלו מפניו. הגמרא בחגיגה (דף ד עמוד ב) מספרת שרבי אלעזר כשהיה קורא את הפסוק הזה היה בוכה ואומר: ומה תוכחה של בשר ודם כך תוכחה של הקדוש ברוך הוא על אחת כמה וכמה! והרחיבו עוד חז"ל בבראשית רבה (פרשת ויגש פרשה צג) וכך אמרו: רבי שמעון בן אלעזר משום רבי אלעזר בן עזריה שהיה אומר דבר משום אבא כהן בן דליה - אוי לנו מיום דין, אוי לנו מיום תוכחה, בלעם חכם הגוים היה ולא יכול לעמוד בתוכחתו שלאתונו ההסכן הסכנתי לעשות לך כה ויאמר לא (במדבר כב ל), יוסף קטנן שלשבטים היה ולא יכלו אחיו לעמוד בתוכחתו הדא הוא דכתיב ולא יכלו אחיו וגו', לכשיבא הקדוש ברוך הוא ויוכיח כל אחד ואחד לפי שהוא, אוכיחך ואערכה לעיניך (תהלים נ כא) על אחת כמה וכמה?

להמחשת הדברים נשתמש במעשה שהיה:

מעשה שהיה בחתן וכלה שבאו בברית האירוסין. נו... כידוע קודם סגירת ה'זוורט' יושבים המחותנים ונדברים ביניהם, יעלו הרים ירדו בקעות, נושאים ונותנים עד כלות הכוחות. משזכו והגיעו לעמק השווה, סוגרים את ה'זוורט'. מסתמא יש כאן יותר מניצוץ של אמת שגם בני הזוג - בשעה טובה ומוצלחת - יטיבו להסתדר ביניהם על הצד היותר טוב. מעשה אבות סימן לבנים. על כל פנים - סגולה טובה בודאי יש בדבר.

אתא יום החתונה, ההתרגשות בשיאה, החתן והכלה מוחים דמעה סוררת שמקורה בהתרגשות יתירה, עומדים הם תחת החופה ומתפללים - על המשפחה על המקורבים על החברים, על כלל חולי עמך בית ישראל. הן שעה זו לא תסולא בפז!

המחותנים מביטים זה על זה באושר. ענבי הגפן בענבי הגפן. ממש כמו שנבאו טובי השדכנים.

נושאים בפרשה (ר"א שערים)

ויחי א-ך

ויאמר ישראל אל יוסף אנכי מת, אנכי, אכ-ני - אלף, ראשית הכל, לעומתו כף, הוא אות המ-דמה, כנודע. וכח המדמה מחד מדמה (תחתון לעליון) דתיקון, אדמה לעליון. ומאידך לקל-קול.

והנה אך מיעוט הוא. ושורש המיעוט נעוץ בכח המדמה שע"י שמדמה דבר לדבר אחר מערבם יחדיו, כי עצם הדימוי הוא הוא עומק התער-בות. ובחינה זאת נקראת כלאים, כלא אך - ל. וזהו מדמה דקלקול שמדמה מה שאינו דומה ועי"ז מערבם יחדיו.

והוא שורש הקלקול הראשון אכילה מעץ הדעת טו"ר מעורבים זב"ז ע"י כח המדמה כמ"ש בספורנו וכן בגר"א שעץ הדעת עץ המ-דמה. כלומר שע"י המדמה מתערבים זה בזה. והנה לחד מ"ד עץ שאכל ממנו אדה"ר ענבים היה, סחטה לו ענבים ואכל. והיינו ענבים אש-כול, אך - שלו. ויתר על אכילתו מעץ הדעת, אכל אך - ל. וע"י אכילתו זו נתמעט קומתו, כמ"ש ותשת עלי כפכה, כמ"ש בפ"ג דחגיגה,

(המשך בעמוד ה')



ירושלים	הדלקות נרות	יציאת השבת	יציאה לפי ר"ת
5.57	5.20	4.04	5.57
5.53	5.21	4.18	5.53
BROOKLYN	5.18	4.13	5.45
LAKEWOOD	5.21	4.16	5.48
LOS ANGELES	5.30	4.29	6.01
MEXICO CITY	6.40	5.45	7.17
PANAMA	6.39	5.46	7.17
SAO PAULO	8.31	7.34	9.05
HONG KONG	6.23	5.27	6.58

נא לשמור על קדושת הגיליון



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

שיעור כללי בסוגיית קרן בגדר יוחלט השור דרע"ק שו"ע סי' ת"ז סעי' א'

המזיק שוה בדיוק כשיעור דמי חצי נזקו גם לרי"ש נוטל הניזק את גוף השור ולא יכול המזיק לסלקו בזוי, וא"כ בע"כ עלינו לפרש את הדיוק באופן אחר.

ובאמת יש משמעות בחלק מדברי הראשונים שהדיוק הוא מהלשון 'נוטל' את השור, דמשמע מיד בלי ב"ד, וע"כ רע"ק היא דלשיטתו אכן כך הגדרת הדבר, דה"נ יזק מיד זוכה בגוף השור המזיק, אבל לרי"ש דס"ל יושם השור בב"ד אין לניזק עדיין שום בעלות בגוף השור עד שיעמדו בב"ד, ואז מתחייב המזיק לשלם לניזק את השור.

והדברים מפורשים לכאורה בדברי הר"י מלוניל [מובא בקובץ שיטות קמאי עמ' תב] שהביא את המ"שנה, וכותב ע"ז, "ובגמ' דייק מדקאמר נוטל את השור דמשמע בלא רשות בב"ד ולא קאמר יושם את השור דהוה משמע יושם את השור בב"ד, משמע דרע"ק קתני לה וכו' "ע"ש. הרי דלמד שהדיוק דמתני' רע"ק היא, היינו משום דלשון נוטל משמע גם בלי רשות בב"ד וזה רק לפי רע"ק.

ובאמת דבריו צ"ב, דאמאי לפי דעת רע"ק יכול הני"זק לתפוס את השור המזיק גם בלי רשות בב"ד, והרי לכאורה הדבר תלוי בדין עביד איניש דינא לנפשיה או לא, כמבואר בריש פרק המניח פריי הדינים בזה, וגם תלוי בדין תפיסה בקנסות, [ולפי דברי הפרישה ריש סי' ת"ז שפיר מהני כאן תפיסה]. וגם אם נימא דש"פיר יכול הניזק ליקח את גוף השור מידי המזיק עדיין צ"ב, מה ענין זה ליסוד דברי רע"ק דס"ל יוחלט השור, ואמאי תלי לה הש"ס בפלוגתא דרי"ש ורע"ק.

וכדברי הר"י מלוניל כן מבואר גם בדברי הפסקי הרי"ד [בקש"ק עמ' תג] שכתב ע"ד הגמ' וז"ל, פי' מתני' דק' תני נוטל את השור לאלתר בלא בב"ד מני רע"ק היא דאמר הוחלט השור לאלתר משנחנח, רי"ש אומר יושם השור בב"ד שאין הניזק נוטלו אלא בב"ד. ומו"סיף הפסקי הרי"ד וכותב, ובהא פליגי, דרע"ק סבר מיד בלא בב"ד הוחלט השור לניזק, ובי"ד לא צריכי אלא לברורי כמה מיחייב לשלומי ליה, אבל מההיא שעתא דנגיחה קם תורא דמזיק ברשות הניזק וכו', ע"כ.

ומפורש להדיא בדבריו ג"כ דיסוד פלוגתת רי"ש ורע"ק היא, אם צריך בב"ד כדי להחליט השור לניזק, או שה"דבר חל מעצמו, אלא שהוסיף דאע"פ שמ"מ צריכים שומת בב"ד כדי לברר מה חלקו בשור, אפ"ה עצם השותפות [לרע"ק] חלה מיד בשעת המעשה ולא ע"י בב"ד, ויש בזה חידוש דאף שחסר עדיין שומת בב"ד כדי לידע כמה חלק יש לו בשור הניזק, בכל זאת יכול הניזק ליקח השור עוד קודם שנתברר הדבר בב"ד.

■ [מתוך קובץ שיעורים כלליים על ח"מ]

1 ויתכן גם שהדבר תלוי בשינויי הגירסאות שישנם בלשון של רע"ק ד"ג "הוחלט" דמשמעו שחל הדבר ממילא, וי"ג "יוחלט" לשון עתיד, דמשמע שאינו חל מעצמו, אלא זה חל ע"י בב"ד.

לו נימא כחידושו שהדין אומד מעכב את השותפות, אבל מ"מ רע"ק גופיה דפליג עליה וס"ל דלא נאמר דין אומד בנזיקין [אלא רק במיתה וכמו שהבאנו לעיל], שפיר י"ל דס"ל דהשותפות חלה מיד בשעת הנגיחה עצמה.

ולהטעמים הנוספים שהזכרנו, ע"פ הדרך הקודמת, מפני שיש דין של שומת הניזק ושל שומת המזיק, בכדי לברר כמה שיעור הנזק, ומה היא אופן הגבייה מהמזיק, גם זה אינו מוכרח כלל דדין השומא מעכב את חלות השותפות, אלא דבאמת הכא גרע מכל חיובים דעלמא, דבמקום דהוי חיוב ממון על הגברא, בודאי שיש לומר דאין ידיעת הדבר מעכבת את חלות החיוב, אבל כאן דאינו חיוב ממון גרידא אלא שות"פות ממש של הניזק בשור המזיק, בזה יש יותר מקום מסברא לומר דשותפות כזו שאינה מבוררת [דלא ידוע מה חלקו של כל אחד מהם בשותפות] לא חלה, אבל מ"מ הראשונים שנקטו דחלה השותפות מיד היא הכרח דס"ל דאין זה מעכב את חלות השותפות.

ה. דברי הראשונים בביאור דקדוק לשון המ"שנה דרע"ק היא

וכעת נברר בס"ד עוד את יסוד פלוגתת רי"ש ורע"ק. הנה על דברי המשנה שנאמר "שור שוה מנה שנגח שור שוה מאתים ואין הנבילה יפה כלום נוטל את השור" אומרת הגמרא, "מתניתין מני רע"ק היא, דת"ניא יושם השור בב"ד דברי רי"ש, רע"ק אומר הוחלט השור".

ופשטות דברי הברייתא, דרי"ש ורע"ק נחלקו בדבר אחד, והוא, אם נאמר דין של הוחלט השור לניזק, או דרך יושם בב"ד ואינו נחלט מעצמו לניזק, ומה שהוסיף רי"ש דיושם "בבית דין" ורע"ק לא נקט לשון זה, לפי פשוטו, היינו משום דהיוחלט חל מעצמו ולא צריך בב"ד אבל שומת השור צריך להיעשות ע"י בב"ד. אבל כשנדייק את דברי הראשונים בסוגיא נראה שהם למדו באופן אחר,

דהנה דברי הגמ' צריכים ביאור, מהיכן דייקה הגמ' דמתניתין רע"ק היא ולא רי"ש.

ובפשטות יש לבאר שהדיוק הוא מזה שנאמר שנו"טל את השור, ואילו לרי"ש אין לניזק שום זכות בגוף השור, שהרי המזיק יכול לסלק את הניזק בדמים, ולכן מתני' דייקא כרע"ק דס"ל דהניזק זוכה בגופו של שור, ואינו יכול לסלקו בזוי.

אבל בדברי הראשונים נראה דהבינו את דברי הגמ' בפנים אחרות. ונוסיף עוד, דלפי דברי הריב"א שהובאו ברבינו פרץ [והוזכר בשיעור הקודם], דס"ל שבאופן שהשור של המזיק שוה כשיעור דמי הנזק [ולא יותר מכך] מודה רי"ש שאין המזיק יכול לסלקו לניזק בזו"ז, א"כ א"א לפרש שהדיוק מזה שמשמע שנוטל את גוף השור ולא את דמיו, שהרי בגוונא דמתני' דהשור

ד. לראשונים דס"ל שהשותפות חלה מיד מדוע אין עיכוב מצד ה' הדרכים שנתבאר

ומעתה, צריך לברר לדעת הראשונים דהשותפות חלה מיד בזמן הנגיחה, מדוע לפי שיטתם אין את כל אחד מהמעכבים שנתבארו עד השתא.

הטעם הראשון שנתבאר משום דהוי קנס, ובכל קנס נאמר יסוד הדין שחל רק מכאן ולהבא, ואילו כאן נאמר שהקנס חל משעת נגיחה, עמדו כבר הראשונים בסוגיא על מדוכה זו כידוע, ובדברי המאירי בסוגיא מובא כמה דרכים שנאמרו בדבריהם, או משום דהכא יש גילוי בקרא [כמבואר בתוס'], או מפני שכאן אינו מחוסר גוביינא, או כיסוד דברי הראב"ד דקנס דשור תם שאני מכל שאר הקנסות שהרי לא בא להוסיף על עצם הנזק אלא זה תשלום של הנזק עצמו, והמאירי גופיה תירץ [כמו שהובא לעיל] דהכא לפי שהקילה התורה על המזיק שהתשלומין נגבין רק מגופו, לפי"כ מאידך החמירה בו שהתשלומין חלים מיד. א"כ לדברי המאירי יש ד' טעמים במה שונה קנס זה מכל שאר הקנסות, ומתיישב לפ"ז מדוע אין לדבריהם את הטעם הראשון שהוזכר לעיל.

הטעם השני שנתבאר שלא חל משעת נגיחה מפני שיכול להודות וליפטר, כבר תירצו התוס' (והובא לעיל) דאין סתירה בין הדברים, דיתכן שיחול החיוב מיד ואפ"ה אם יודה לאחר מכן יפקע הדבר.

יתר על כן, המאירי גופיה דן בקושיא כעין זו בתוך דבריו, דהקשה היכי אמרינן דלרע"ק הקדישו ניזק מוקדש, והא בעינן שיהא ברשותו דומיא דביתו, וכאן שיכול המזיק להודות וליפטר אינו דומיא דביתו, וכתב דאפשר דכל זמן שלא הודה כביתו הוא [וחשיב ברשותו].

הרי שלמדו הראשונים, שטעם ההודאה אינו בהכרח טעם לעכב שלא יחול החיוב עד שעת העמדה בדין, ושפיר יכול לחול מיד בשעת הנגיחה אף שעדיין יש בכחו להודות ולהפקיע את החיוב למפרע, דמ"מ כל זמן שלא הודה החיוב קיים ועומד. ואמנם אם הגדר של יוחלט השור זה ממש כעין גבייה גמורה מסתבר שלא יכול יותר להודות וליפטר, אבל אם זה לא נחשב גבייה גמורה שפיר ניתן לומר דאע"פ שחל הדבר אפ"ה יכול להודות ולהפקיע את החלות למפרע.

ואף שנתבאר בדעת הראשונים דאין סתירה בין ההודאה ובין חלות החיוב, אבל בדעת הרמב"ם [כפי שנקטו הרבה אחרונים בשיטתו דזה חל רק מכאן ולהבא] שפיר י"ל כמו שנתבאר, דטעמו משום דס"ל דזה גופא שיכול להודות וליפטר מעכב את חלות הדבר, ולכן לא חלה השותפות עד שעת העמדה בדין.

הטעם השלישי, שהוזכר בשם השושנת יעקב, דלש"מ מעון התימני דס"ל דיש דין של אומד בב"ד שישומום הדבר היה ראוי להזיק ובכמה היה יכול להזיק, אפי"

שאלה

לכבוד מורנו ורבנו הרה"ג שליט"א,

א. רציתי לשאול לגבי ההסבר של הנפש החיים שכלפי עצמותו 'אין עוד מלבדו כפשוטו' ורק כלפי השגתנו יש השתלשלות ועולמות ונבראים. שמעתי מהרב דרך קול הלשון שבתוך מסגרת הרצון תמיד היינו קיימים. ורציתי להבין האם הכוונה כמו שמוסבר בדעת תבונות שחוף מזה ש- מיד היה ביכולתו לברוא את העולם אז גם ברצונו תמיד היה קדום שי- ברא אבל לא שקיים שם בבריאה אפילו לא בכח, אלא זה קיים ברצון המופשט, ואם זה הכוונה אשמח להבין את זה יותר טוב. וגם מה הכוונה שכלפי עצמותו אין נבראים הרי לפי זה חייב לומר שכלפי עצמותו אין גם את הרצונות שלו ואם כך אין הרצון מתייחס אליו לקרותו בעל הר- צון. ואם אנו אומרים שהרצון הוא רק כלפנו, אז אם כך איך אפשר לומר על הרצון שהוא קדום שהרי ודאי שהוא לא קדום מכח עצמו אלא רק מכח הגילוי רצוני (הסכמתי) שיתפשט ממנו רצון בלי גבול או יכולת לרצות דברים בלי גבול, ואם כך אז צריך להיות איזה קשר בין עצמות לאור אין סוף. ועוד קצת קשה לי שהרי על אור אין סוף שלפני הצמצום עליו דיבר הנפש החיים ששם זה אור אחדותו שיש רק הוא ואין זולתו, ולכאורה אי אפשר לומר שהרצון שבו תמיד היה קדום הנבראים הולך על עלות הרצון שהרי משמע שהיה שלב של אור אין סוף לפני עלות הרצון, אשמח להבין נושא זה מהרב.

ב. האם אחרי שיטת הרמח"ל אפשר לומר שה' בחר דוקא בגילוי היחוד מחמת שבעומק רק היחוד קשור בעצמותו שמגלה שאין עוד מציאות מלבדו כמו לפני הצמצום לעומת שאר המידות כמו חכם ורב חסד שהם רק מידות נרצים ממנו?

ג. האם כתר, חכמה, בינה, נקראים הנהגת היחוד בערך לז"א. והאם גם בספירות עגולים גם כן יש שם חילוק בין כח"ב לז"א כלפי האורות והכ- לים לגבי המושג הנהגת היחוד והנהגת המשפט?

ד. לגבי סוף העליות כשיתגלה שכולנו חלקי גילוי שלו, האם זהו גם לגבי עצמותו שנוכל לומר שאז בעתיד כולם יתכללו בעצמות ממש ולא רק באור?

וגם אם זהו התכללות ביכולת שבעצמות, אז האם בכלל שייך לומר יכו- לת שבעצמות כמו היכולת להאיר והיכולת שלא להאיר כמו שמבינים בחדב" שידעתי הייתי כפשוטו. אם הרב יוכל להרחיב לי בענין אשמח.

ה. מה הפשט שכולם בטלים ונכללים בדבר ה' כמו אור השמש בתוך גוף כדור השמש, וגם שכולם כלולים בא"ק, אז האם היינו כלולים באותו האופן הגשמי שאנו נמצאים כרגע או שרק החיות הפנימית שלנו. ולמה זה לא סותר למה שידוע שבהשתלשלות של החיות בין עולם לעולם אז יש בין עולם לעולם מעדר של יש מאין ונשמע שלא אותה חיות אלוקית נשתלשלה ונעשתה גשמית?

ו. קשה לי איך התניא מסביר שלכל הקליפות הם בשורשם יותר מעולם התיקון ומביא משל מחכמת אבנים שנופלת למה שהכי למעלה נופל הכי רחוק, ולכאורה הכח"ב דנקודין בכלל לא נפלו, וגם מה שנפל לע- שיה זהו רק חיצוניות הכלים וגם מזה נברר החלק הטוב ורק הסיגים נשארו?

ז. האם יש טעם מובן למה ה' עשה ששת אלפי שנה התכלית היא הטבה והדרך הוא גילוי הייחוד ובעולם הבא מתגלה שהתכלית הוא גילוי הייחוד והאמצעי לזה היה גילוי ההטבה דרך היחוד. ולכאורה מה הקשר והחיבור בין שני התפיסות והמעבר בין ימות משיח והעולם הבא.

ח. האם זה נכון לומר שמה שכתוב "צדיק גוזר וה' מקיים" ו"הכל בידי

שמים חוץ מצינים פחים ויראת שמים", האם זה נאמר רק לגבי הנהגת המשפט ולא לגבי הנהגת היחוד?

ט. האם זה נכון להפיץ ולמסור שיעורים באמונה גם כשאני מרגיש שיש לי גם רצון בכבוד ובפרסום של עצמי ע"י פרסום של ה' יתברך.

יב. סליחה על הטרחה. אבל אין לי את מי לשאול שאלות אלו שמ- קוננות בי זמן רב. וב"ה שלא השאיר אותנו בדור הזה בלי פנימיות ושלח את הרב לזכות אותנו שבאמת הרבה אנשים שמחפשים אמת פנימית מוצאים אותה בספרים ובשיעורים של הרב בקול הלשון וכו'.

תשובה

א. יש את עצמותו ממש, ובזה יש לנו רק ידיעה בקיומו. ומכאן ואילך כל עסקנו אינו אלא בגילוי בלבד ולא בעצמותו ממש. ולפיכך כח הרצון הוא גילוי של רצונו ובמערכת רצון זו שהיא רצונו אין עבר הוה ועתיד. ולכן זה מוגדר ששם תמיד היה כך רצונו, אני הו"ה לא שנית.

גילוי ראשון זה עצם כך שידעינו מקיומו של הא"ס. גילוי שני רצונו. ובי- חס לגילוי ראשון אין גילוי של רצון לזולתו. ולכן זה מוגדר "אין עוד מל- בדו כפשוטו". כי במדרגה זו הדבר היחיד המתגלה זהו שיש את עצמותו. גילוי שני זהו רצונו.

יש להבין שמציאות נקראת כך מלשון יצא, גילוי, כמ"ש הלשם. וכל מציאות הגדרתה מה יצא, מה נתגלה. וזהו שורש כל ההבנה הפנימית. היפך ההבנה החיצונית התופסת מציאות כפשוטו, ומשם נולדים שורש כל הקושיות. כל עולם ההויה שבו היא הגילוי, וגבולו הוא ההעלם שבו וע"ש נקרא עולם.

ב.

ג. כן. נ"ת דעיגולים הם בחינת הנהגה כללית, היפך הנהגה פרטית שהוא הנהגת המשפט.

לעומת ג"ר דעיגולים זהו הנהגת ההשתוות. כמו שהורחב בביאור על פתחי שערים.

ד. כיון שהכל אינו אלא כח גילוי כנ"ל. לפיכך התכללות בעצמות ענינה שכל כח הגילוי בנבראים יגלה רק את עצמותו. אולם אין התכללות כפ- שוטו. הכל בנוי על תפיסת מציאות כגילוי כנ"ל.

ה. כל הויה ענינה גילוי כנ"ל. וכל פרטי של גילוי תחתון בשורשו היה דבר זה פרט של אותו גילוי אולם בפן העליון שבו. ומעבר מגילוי לגילוי נקרא מעבר מעולם לעולם, מהעלם להעלם אחר. וזה יש, אין, יש.

ו. היה שבירה בז"ת בפרטות בכל מדרגה, כמ"ש הרש"ש.

ז. כל דבר יש בו שורש בנותן ושורש במקבל. ומצד שורש הנותן זהו יחוד. ומצד שורש המקבל זה הטבה. ביחוד התכלית המשפיע, "למעני למעני אעשה". בהטבה התכלית היא המקבל, שמקבל הטבה. ויש אח- דות ביניהם. גילוי ההטבה שביחוד, וגילוי היחוד שבהטבה, שהכל טוב. והוא הוא שורש הנבא שהוא בתפיסה של שתיים. נותן ומקבל, בורא ונ- ברא.

ח. בפשטות כן. אולם בעומק הכל כלול ביחוד. כלומר כלול שהצדיק יגזור וכו'.

ט. ראוי בכל פעם למעט מעט מכבוד עצמו וזהו ניצוץ הלשמה שצריך להתרחב אט אט.



לאור כל האמור, המושג "שיקול גדול" מקבל משמעות הרבה יותר עמוקה, הרבה יותר ברורה.

כי אם האדם נמשך אחר העולם - או בכמות, ואם לא בכמות אז בעונג שהוא נוטל, הרי שהוא מתרחק מבוראו, כי אלו שני עולמות הסותרים זה את זה. אם הוא נהנה מהעולם הגשמי טיפה יתר על המידה - הוא מאבד את רמת הקשר הרוחני ברמה מסויימת. כפי ערך נטילת התענוג מן העוה"ז - כן ערך איבוד הקשר לרוחניות.

הנה הוא מתקלקל ומקלקל העולם עמו. כאן מתבארת נקודה נוספת. זולת מה שהאדם מקלקל את אור נשמתו בתוכו ע"י שנמשך אחר החומר, בנוסף לכך הוא גם מקלקל את כל העולם עמו.

וכל זאת מדוע?

כי הקב"ה ברא את האדם באופן שכל מעשיו משפיעים הן בעליונים והן בתחתונים, ולכן קלקול שלו בעצם מקלקל את הכל.

משל למה הדבר דומה, יש צינור ראשי בכניסה לבנין שמחלק מים לכל הדיירים. מישהו השליך לתוכו אבקת סם המוות, וכתוצאה מכך מתו עשרים איש מדיירי הבנין. כשבאו אליו והאשימוהו במיתתם, טען: מה בכלל עשיתי? הרי את סם המוות שמתי רק בצינור הראשי...

האדם הוא בעצם הצינור הראשי שדרכו יורד כל השפע לעולם. אם הוא מקלקל את עצמו, הוא מקלקל את כל העולם עמו.

ואם הוא שולט בעצמו, כלומר הוא נהנה מן העולם בכמות שהוא צריך, עד כמה שהוא יכול לזכך את עצמו. **ונדבק בבוראו,** כי אין לו מסך שמבדיל בינו לבין בוראו. כאמור, עיקר המסך, אלו התאוות ששרשן בחטא עץ הדעת ["כי תאווה הוא לעינים"], ועד כמה שהוא מבטל את תאוותו, הרי הוא שולט בעצמו ונדבק בבוראו.

ומשתמש בעולם רק להיות לו לסיוע לעבודת בוראו. זוהי מהעבודות הקשות ביותר שישנן בחיים. להשתמש מן העולם רק בתור סיוע לעבודת ה'!

יכול אני לומר בפה מלא שאף פעם לא זכיתי להבין משפט זה. איך יתכן כדבר הזה? הרי ידועים דברי הנפש החיים על מאמר חז"ל "לעולם יעסוק אדם בתורה ומצוות שלא לשמה", שתמיד, לעולם, ישנה נקודת שלא לשמה בנפש!

כנראה שכאן מדבר רבינו הרמח"ל על ימות משיח, אז יהיה גילוי שהכל לשמה, אבל כאן בעולם הזה, אי אפשר להשתמש בעולם רק לעבודת הבורא.

הוא מתעלה והעולם עצמו מתעלה עמו. כמו שבקלקול, האדם מקלקל לא רק את עצמו אלא גם את כל העולם כולו, כך גם בתיקון - מעלה הוא את כל העולם יחד איתו, כלומר הוא גורם לכך שהבריאה כולה תהא זכה.

ידועים דברי חז"ל הקדושים, שכשם שאדם חטא גם האדמה חטאה. הקב"ה אמר לה להוציא "עץ עושה פרי" - עץ שטעם עזו ופריו שוה, והיא שינתה והוציאה עץ שאין טעם עזו ופריו שוה.

כי אדם הוא מלשון אדמה, ואם יש חטא באדם, יש חטא גם באדמה.

כלומר, בעומק הבריאה כולה היא בעצם מראה בלבד למציאות האדם. איך זה בנוי שמה שהאדם עושה משפיע על כל העולם כולו - בין לטוב ובין למוטב? קודם הובא משל הצינור, אבל בעומק זה הרבה יותר מכך.

משל למה הדבר דומה, אדם עומד מול מראה. כשהוא מרים את היד - גם המראה מרימה את היד, כשהוא מוריד את היד גם היא מורידה. מה הפלא הזה? אין שום פלא. זו מראה, והיא מראה בדיוק את מה שהוא עושה.

מה שהאדם פועל - נפעל בכל העולמות כולם, כי האדם הוא בצורת עולם והעולם גם הוא בצורת אדם, והעולם הוא בעצם מראה בלבד של האדם. אם כן, זה ברור שמה שהוא עושה יפעל בעולמות כולם.

זה לא איזה 'הסכם הדדי': קלקלת כאן - מקלקלים גם שם, או להבדיל, זרקת אבן אז היא שברה. לא זו ההגדרה. העולם הוא בעצם מראה, וא"כ ודאי שמה שהתקלקל באדם - רואים זאת בכל העולמות כולם.

לכן, אם ח"ו האדם מתקלקל הוא מקלקל

העולם עמו, ואם הוא מתקן - הוא מתקן את הכל.

כי הנה עלוי גדול הוא לבריות כלם בהיותם משמשי האדם השלם המקדש בקדשותו יתברך.

כאשר ברא הקב"ה את העולם, הוא ברא דומם, צומח, חי ומדבר. האם תכלית הדומם היא להישאר דומם, התכלית של הצומח להישאר צומח ושל החי להישאר חי? ודאי שלא!

כולם יודעים, שהתכלית היא להעלות את הכל במדרגתו. האדם אוכל מן החי, מן הצומח, ומעט מן הדומם בכדי להעלות למדרגת אדם.

אם כן, התכלית של הכל היא להעלות אותו למדרגת אדם. ממילא, כשאומרים "מעלה את העולם עמו", כוונת הדברים שהוא מעלה את הדומם הצומח והחי למדרגת אדם.

לעומת זאת כאשר ח"ו האדם חוטא, הרי הוא מוריד את עצמו למדרגת אדמה.

עילוי גדול הוא לבריות. מהו העילוי? **בהיותם משמשי האדם השלם.** מדוע זה עילוי עבורם? כי בעצם הם צריכים להפוך להיות אדם. משמשי דבר בטלים אליו. יש לזה גם השלכות לדינא. לדוגמא: ישראל אסור לו לאכול תרומה, אבל בהמת כהן מותרת לאכול כרשיני תרומה.

כי חפצי האדם מושפעים ממנו, מקור חיותם ממנו, כמו שמובא בספרים שמשמשי האדם הם חלק ממנו, ממילא גם דינם בפועל מושפע מהאדם שהם בבעלותו. לכן, עילוי גדול הוא לבריות כאשר הם משמשים את האדם השלם, כי אז הם בטלים אליו ונעשים חלק מצורת האדם שבו, הם מתעלים אליו.

אבל באיזה אופן הם מתעלים?

חז"ל הקדושים לימדונו, כי הקב"ה ברא את האדם באופן של "אחור וקדם צרתני". בגוף הוא אחור לכל מעשה בראשית, ובנשמה הוא קודם לכל מעשה בראשית. הנשמה נבראה בששת ימי בראשית, והגוף נברא ביום שביעי, האחרון מכולם.

■ [מתוך ספר בלבבי משכן אבנה על מסילת ישרים]. אפשר לרכוש הסט מספרי אברומוביץ 03.578.2270



הקשר הכללי עם התלמידים

ברם, כל זמן שהלימודים בזמננו מתנהלים בדרך הקיימת בה התלמיד עובר כל שנה למלמד אחר, כמובן ששינויי הגישה בין המלמדים זו נקודה המצריכה התבוננות כיצד להתמודד עמה.

קודם שניגש לפתרון סוגיה זו, תחילה נציין כי פעמים שהילד מתמודד עם בעיה דומה בחייו אף שלא במסגרת הת"ת, כדלהלן.

במצב הרגיל, לכל ילד יש אב ואם בביתו האמונים על חינוכו. ברוב המקרים, דרך החינוך של האב וצורת החינוך של האם אינה שווה, ואף הורים שדואגים 'לתאם עמ' דות' ביניהם ולסכם מה לומר ומה לא לומר לילד, המציאות מוכיחה שברוב המקרים לאב יש גישה משלו ולאם גישה משלה, וככל שינסו להגיע לעמק השווה, מטבע הדברים שלכל אחד מהם יש נפש אחרת, ותמיד ישארו נקודות שונות שגורמים להבדלי גישה.

כעת נשאל את עצמנו: האם הילדים אינם מרגישים זאת בבית? כל הורה לילדים יודע, שיש דברים שהילד רוצה בהם והוא הולך לבקש אותם מהאבא, ולעומת זאת כאשר הוא יחפוץ בדברים אחרים הוא ינסה לבקש מהאמא.

אמנם הבעיה מתעוררת, כאשר בעיני האב ישנם דברים מסויימים הנחשבים כמעלה, ולעומת זאת האם רואה אותם כחסרונים, או להיפך, ואפילו אם האם תגיד בפה מלא שצריך לעשות את מה שאבא אמר [כי כך הם סיכמו אמש...], עדיין האם מסתכלת על החיים הפוך מהאבא.

אכן, פעמים שהבדלי הגישה בין ההורים נעוצים בדברים זניחים ולא מהותיים, אולם הדברים באים לידי ביטוי כאשר שינויי הגישה נוגעים ישירות לחינוך הילד, כגון כאשר הורה אחד סבור כי יש לחנך את ילדיו בעיקר לדברים חיצוניים, לעומת בן או בת הזוג שסבורים כי צריך לשים את הדגש על דברים פנימיים יותר.

נקוט דוגמא מצויה. פעמים קורה, שלאמא חשוב מאד שהילד יברך ברכת המזון בקול רם, שישיר זמירות סביב בשולחן שבת וכדומה, לעומת האב שאינו רואה חשיבות עליונה בכך שילד בגיל הזה [שעדיין לא הגיע לגיל חינוך] יברך את כל ברכת המזון, ומבחינתו עדיף שהוא יתרגל לברך ברכה אחת בכוונה לפי ערכו, וכן על זה הדרך.

כמובן, שההסתכלות השונה בין האב לאם עשויה לגרום להם בדברים רבים לנהוג אחרת בגישה שלהם לחינוך הילדים, ואם נוסיף לכך את העובדה שבכל שנה עוברים ממלמד עם גישה מסויימת לעמיתו שהוא בעל גישה שונה, הרי שהילד עלול לצאת מבולבל לחלוטין.

בטרם נעסוק בפתרון הבעיה, ננקוט בדוגמאות פשוטות שיוצרות הבדלי גישה בין המלמדים.

ישנם מלמדים המקפידים מאד על כך שהתלמיד יבוא בדיוק בזמן לשיעור, לעומת אחרים שמבחינתם לא יקרה אסון אם יאחרו בשלש דקות. כעת, ילד שמתרגל בשנה מסויימת שהמלמד אינו מקפיד על איחורים, ולפתע המלמד החדש שואל אותו אחרי דקה של איחור 'איפה היית', כמובן שבאופן טבעי הוא אינו מבין כיצד היא הדרך הנכונה, ולפתע הוא מבחין כי דברים שבשנה שעברה לא הקפידו עליהם, כעת הם נהיו 'הררים התלויים בשערה'.

ואם הדוגמא דלעיל נוגעת לדבר חיצוני בלבד, ישנם דוגמאות למכביר הנוגעות לדברים מהותיים יותר, שבהם השינוי עלול לגרום לילד לבלבול גדול, כגון שבשנה אחת המלמד מקפיד על כך שכולם יבינו את ה'שקלא וטריא' ברור, לעומת המלמד בשנה הבאה ששם דגש על כך שכולם יבינו את הסברא בסוגיא [כמובן ששני הדברים הינם חשובים מאד, אלא שבאופן טבעי כל אחד שם את הדגש על דבר אחר, כפי נטיית נפשו].

וכך, כל המעברים הללו שהילד חווה בחייו, הן בשינויי הגישה אצל הוריו, וביחוד במעברים השנתיים ממלמד למלמד, אלו דברים שבוודאי יוצרים הפרעות מסויימות שצריך לתת עליהם את הדעת כיצד להתמודד עמם. ■ [מתוך דע את ילדיך פרק ט']

נושאים בפרשה

המשך מעמוד א'

עמד ומיעטו על ק' אמה, ונתינת כפכה, כף. כיפוף קומה וכן כף המזדמה. ועי"ז נעשה נכא, שמלבד שנשפל קרמתו החיצונית, אף נשפלה קומתו הפנימית, בחינת נכא ברוחו, וחוש הריח שלא נפגם בחטא, כנודע שלכך אמרו חז"ל איזהו חוש שהנשמה נהנית ממנו זה הריח, ולכך מריחים במוצש"ק, ועיקר הריח בחינת נכאת, אך - כת, שע"י ריח של נכאת משיב רוח נכאה, ובפרט במוצש"ק שוינפש, וי אבדה נפש.

וכאשר חטא אדה"ר, שאלו הקב"ה איכה, אך - יה. כי עצמיות הנפש נקראת אנכי, אך - נ"י. ובחטאו בטל האנכי, בחינת מ"ש יעקב אנכי מת, ועי"ז כתיב ביום אכלך ממנו מות תמות. ואע"פ שלא מת בפועל ממש, שהרי חי תתק"ל שנה, אלא שבו ביום מת האנכי, כנ"ל.

ועי"ז שאלו הקב"ה איכה, איה האנכי. וזהו עומק מה שנתקלל אדה"ר בזעת אפיק תאכל לחם. שמכאן ואילך נעשה מט"ל אורות ל"ט מלאכות כנודע. נתהפך הטל לל"ט, לשון לט, קללה. וזהו בחינת מלאכה אך - מלה. כי המלאכות נצרכות מחמת החיסרון שיש בדבר ע"י תערובת כח המדמה, כנ"ל. ועשית מלאכה ע"י עמל, בזעת אפיק, ויתר על כן כאב, אך - ב.

ובעומק, המדמה מערב דבר בדבר כנ"ל ועי"כ מוסיף עליו, והוא בבחינת כל המוסיף גורע. וזהו בחילוק בין אך לרק, ששניהם מיעוט. שבחינת רק מלשון ריק, זהו חסרון בעצם. והבור ריק. אולם בחינת אך, הוא בחינת כל המוסיף, ע"י מדמה כנ"ל, גורע. ובדרך רמז: לב, אותיות אחרי גם, אותיות לפני אך. והרי שהאך הוא מיעוט ע"י הגם. וכאשר האך שולט על לב, אזי נעשה אכזר אך - זר. שהוא מיעוט בלב עצמו. והיפוכו של אכזר כאב, אך - ב, כנ"ל, שמרחם על זולתו ועי"כ כואב את כאבו.

וכאשר מתגלה תיקון האך, נעשה מאך ארך, אורך, היפך צמצום אך מיעוט הוא, נעשה הארכה. והוא בחינת ארך אור - רך, שמתפשט, היפך אכזר, ארך - ז, שמצמצם. והוא בחינת מ"ש (סוכה ה' ע"א) מעולם לא ירדה שכינה למטה מעשרה וכו', כסא אשתרובי אשתרוב, וירד למטה בחינת הארכה של הכסא. אך - ס. שנתהפך אך לאורך. והוא בחינת מלאך שעושה שליחות קונו, והוא ידא אריכתא של המשלח, מלאך, אך - מל, שאך נימול ומתגלה פנימיותו שהוא הארכה.

שרשי התיבות המקושרים למאמר זה: אכל, איכה, אכזר, אכן, אכף, אכר, אנכי, ארך, ארוך, ארפכשד, אשכול, אשכנז, דכא, מלאכה, כאב, בכא, כרא, מלאך, כלא, כלאים, כלאב, מאכלת, מיכאל, נבוכדנאצר, נכא, אחימלך, אכיסמך, איך, אלימלך, אלך, אתך, נכאת. ■ [נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעלון זה]



אברהם

סוף וקץ, תחילה וראש - המשך

'סופו' זה של אברהם הוא המרומז בדברי עצמו בעמדו לפני ה': "ואנכי עפר ואפר" (בראשית יח, כז). ידועים דברי חז"ל, לפיהם, כוונתו של אברהם בביטוי זה, היתה לסיפורו עם אמרפל (הוא נמרוד ש'אמר פול' לא-ברם), שהשליכו לתוך כבשן האש, וכמעט הפך לאפר, לולא ה' בעזרתו, כמ"ש: "אשר בחרת באברהם, והוצאתו מאור כשדים ושמת שמו אברהם".

נתבונן קצת בזה. האפר הוא מה שנשאר מדבר שהיה בעבר, ולא יהיה בעתיד. לעור מתו, העפר לא היה דבר בעבר, ועתיד לה-תהוות ממנו דבר. מתברר בזה, שהביטוי "עפר ואפר" מתאים במיוחד להוצאת אברהם מאור כשדים. כי, בעמקה, יציאה זו היא הגמור וה'חתימה' של התנתקותו של אברהם מעבודה זרה. בכך, אברהם יצר סוף למציאות הקודמת (בחינת אפר)¹, ומכאן הוא התחיל בבנין עולם חדש (בחינת העפר). ועוד נשוב לזה בהמשך, בס"ד.

[מאידך, ה'עפר' יכול להתגלות בקלקול במקום להיות שורש ומוצא לחיים, הוא מחזיר למות ולסוף (כאפר). קלקול זה מור-מז במעשה הידוע של נחום איש גמ (תע-נית כא), שכאשר נמצא עפר בארגז המור-גש למלך במתנה, בא אליהו הנביא והציע "דלמא הא עפרא מעפרא דאבוהון הוא, דכי הוה שדי עפרא הוה סייפי, וכו', שנאמר (יש-עיה מא, ב) יתן כעפר חרבו וכו'".

כאן, העפר הופך לחרב הממית, ובכך הוא מביא לבחינת אפר - עבר שאין לו עתיד (סייף מלשון סוף). זהו צד הקלקול שבבחינת הסוף, שבו נאחז עשו² וקלקל; קלקול זה מתואר בפסוק "ואל עפר תשוב", שמשמעו הופך לאפר. בתחילה - עפר אתה, אבל - ואל עפר תשוב, להיות אפר].



בריתו של אברהם - תיקון הסוף

על ברית המילה, הגמ' (נדרים לב א) אומרת: "א"ר יהודה אמר רב בשעה שאמר לו הקב"ה לאברהם אבינו "התהלך לפני והיה תמים", אחזתו רעה. אמר: שמא יש בי דבר מגור-נה? כיון שאמר לו "ואתנה בריתי ביני ובינך"

1 כידוע, הגמ' אומרת שלאברהם אבינו היו ארבע מאות פרקים של משנה בהלכות ע"ז. זהו גילוי מצד הטוב של האות ת' של תרת. מצד הרע, יצאו ממנה ארבע מאות איש' שליוו את עשו ("וארבע מאות איש עמו").
2 ומסיבה זו נאמר לו "ועל חרבך תחיה" (בראשית).

(שם), נתקררה דעתו. ע"כ.

ברית הלשון

הגמ' (מו"ק יח א) אומרת: א"ר יוחנן מנין שברית כרותה לשפתים, שנאמר (בראשית כב, ה): "ויאמר אברהם אל נערי שבו לכם פה עם החמור ואני והנער נלכה עד כה ונ-שתחוה ונשובה אליכם, ואיסתייעא מילתא דהדור תרוויהו".

חז"ל כאן רואים את דברי אברהם 'ואני והנ-ער נלכה ... ונשובה'⁵ כסיבת אי יציאת הע-קידה לפועל⁶, ולומדים מכך על קיומה של 'ברית' נוספת, שנכרתה לשפתים.⁷ נמצאו אצל אברהם שתי בריתות: ברית המילה וב-רית השפתים.

לכך כיוונו חז"ל בייחסם לאדם שתי פיות: "פה עליון" ו"פה תחתון" (אות ברית קודש), ולכל אחת מהן 'ברית' - 'ברית הלשון' לפה העליון, ו'ברית המעור' לפה התחתון.

אם נרצה להמשיך את ההקבלה הנ"ל בין שתי הפיות, עלינו למצא איך ה'תמימות' מתבטאת בפה העליון, כפי שהיא מתבטאת בפה התחתון, ע"י המילה, וכנ"ל. ואכן, זו נמצאת בתמימותו של המְשִׁיחַ לפי 'תומו', שפיו ולבו שווים בדיבורו.

בדברים אלו, אנו יכולים לעמוד על התוכן והמשמעות של ה'ברית' וה'תמימות'. בשתי ההופעות שלהן, בפה ובאבר היסוד, מתגלה השלמות (תמימות) הנובעת מחיבור (ברית) בין המקור והתוצאה.

בדיבורו של המשיח לפי תומו, הדיבור מבטא בנאמנות ובשלמות את מקורו, שהוא המחשבה שבלב. בכך, הגילוי של מה שט-מון בפנימיות הוא גילוי שלם; כלומר הוא אינו נשאר נסתר בתוך הלב אלא הוא מתג-לה לחוץ דרך הדיבור, ומאידך הדיבור אינו הופעה חיצונית הריקה מתוכן פנימי, אלא הוא 'נושא' בחובו את המשמעות והתוכן של הלב. וכן, בהסרת הערלה, הבן, המקביל לדיבור היוצא לחוץ, מופיע כביטוי גילוי של הפנימיות שבאב.

ובאופן כללי יותר, הברית משרישה בבריאה את החיבור הזה של החיצוניות עם הפ-נימיות, והופכת את הבריאה כולה גילוי של הבורא; וזו שלמותה. ■ [מתוך שיעורי שמע בלביפדיה המשודרים בשידור חי של קול הלשון 073.295.1245].

5 המבטאים את המשכם וקיומם («ונשובה») של התוארים אב («אני») ובן («והנער»).
6 ועל כגון זה, נאמר לאברהם: «והיה ברכה - הברכה מסורה לך», שכל היוצא מפיו יתקיים.
7 ושוב מתראית כאן בחינת משיח, מלשון משיח לפי תומו.

מבואר, שאברהם הבין מתחילה שחוסר התמימות שעליו מדבר הקב"ה מציין 'מום' או 'דבר מגונה' כל שהוא. לבסוף, נתברר לו שהתמימות המדוברת אינה ענין של 'שבח' היפוכה של ה'גנות', אלא היא מדרגה חדשה, שאינה מושגת בקיום המצות בלבד אלא היא דורשת את כריתת ה'ברית'. וכך אמרו חז"ל (שם) במפורש: תניא, רבי אומר גדולה מילה, שאין לך מי שנתעסק במצות כאב-רהם אבינו, ולא נקרא תמים אלא על שם מילה, שנאמר "התהלך לפני והיה תמים" (בראשית יז, א).

בברכת המזון, אנו מודים על ברית המי-לה בלשון 'בריתך שחתמת בבשרנו'. הבי-טוי 'חתמת', מלבד הוראתו הפשוטה על ה'רושם' שבבשרנו, מורה גם על בחינת ה'חיתום' וה'גמור'. וזה, כי אות ברית קודש הוא, במידה מסויימת, סוף הגוף וחתימתו.³

והנה, בלשון הש"ס ברית המילה נקראת "בריתו של אברהם אבינו"⁴ (וכן בברכת המילה: "להכניסו בבריתו של אברהם אבי-נו"). כמו שראינו, מידתו של אברהם אבי-נו היא מידת החסד המושרשת ב'ראשית'. למה, א"כ, 'בריתו של אברהם אבינו' נמצאת באות ברית קודש, סיומו וחיתומו של הגוף?

אנו עומדים כאן על תיקונו של ה'סוף', המ-תגלה באות ברית קודש. עלינו לזכור כי 'סיום הגוף' הינו גם המקום של תחילת חיים חדשים; ממנו יוצאים הבנים. אם אכן, החכ-מה (טיפה שבמח) היא שורשה של האבהות, ההוצאה לפועל נעשית באות ברית קודש, ועל ידו מתגלה התואר 'אב'. כלומר, ב'סוף' מונח כח החידוש והראשית. ברית המילה, א"כ, באה לתקן את מקום הסיום והסוף. בהסרת הערלה, מתגלה להויה החדשה היוצאת משם את המקור שממנה היא יוצאת. בשעת התנתקותו של הבן מהאב, בכח ה'סוף' הנותן מקום להויה חדשה, אור השורש מאיר לענף, ומשריש בו את ההתי-חסות לשורשו ותחילתו, גם בהיותו הויה נפרדת ובלתי תלויה.



3 ולכן האוחז במידה זו נקרא 'יוסף', מלשון 'סוף'. (ועם זאת, שורש זה מורה גם על ה'הוספה'. שכן דרך האות ברית קודש 'מתווספים' דורות חדשים). וכבר הוזכר לעיל (בשורש אבר) שבתיקונו, אות הברית קודש היה צריך להגיע עד סוף רגליו של אדם [ואף קצת יתר על כן], אלא שמפני החטא הוא נתקצץ ומתחיל ממקום טבורו (רמז לייחודם של יעקב ויוסף, כידוע).
4 ואף שכדברי הגמ', לא נמסרה פריעה לאברהם אבינו, שורש המילה ניתן לו.



שלימות ובלי גבול בתורה | פרק ג' המשך

אומר הנפה"ח שגם לפי גירסת רש"י כאן שכתוב "ודבר בהן לשם שמים", נהי שלא כתוב כאן "לשמך" לשם דבקות בתורה עצמה, אבל גם אין כוונתו של רש"י בפירושו לצד ההפוך שבדבר - לדבקות בו יתברך שמו כפשוטו!! אלא כל עיקר ביאורו "שתהא כל כוונתך לשמים", לא בא אלא **לאפוקי** שלא יהא לימודו לשם קינטור וגיאות. וראיתו - מסיום דברי ראב"צ "אל תעשם עטרה להתגדל בהם". ועל אף שב"אל תעשם עטרה להתגדל בהם" לא נאמר אלא רק לשון של היפך של גיאות, שלילת הלימוד לשם כבוד, אבל לא הוזכר היפך של קינטור, אלא שבכלל מאתיים מנה, שאם **נאסר** לימוד לשם גיאות ק"ו וכ"ש שקינטור בכלל האיסור.

אבל א"כ, לפי דברי הנפה"ח מה שפרש רש"י "שתהא כל כונתך לשמים", זהו רק צד השלילה שבדבר: לשם מה לא. אבל לא נתבאר מה הוא צד החיוב. ב"דבר בהן לשם שמים" לדברי הנפה"ח בשיטת רש"י, נתבאר שלא ללמוד את הדברי תורה לשם קינטור וגיאות, אבל לשם מה כן ללמוד אותם, זה לכאורה לא נתבאר. וודאי שיש בזה קצת קושי מסוים, כי בפשטות "דבר בהן לשם שמים" זוהי הגדרה חיובית, במה צריך לעסוק, ומה סיבת העסק, אבל לא הגדרה שלילית בלבד, שלא לעסוק לשם קינטור וגיאות.

אבל בעומק לכאורה, כוונתו ש"שמים" ענינו - **דבר שמעי בר להשגת האדם**, וזהו "דבר בהן לשם שמים" **כלומר** - לא מצד מדרגת האדם עצמו בשפלותו, אלא **מצד מה שנמצא מעל מדרגתו**.

וזהו שמסיים הש"ס גבי רבן יוחנן בן זכאי שלא הניח כו', לקיים מה שנאמר (משלי ח, כא) "להנחיל אוהבי יש" כו', שמבואר הענין שם בכל אותה הפרשה, שהוא מאמר התורה הקדושה עצמה, אשר בחוץ תרונה, שיש לאל ידה להנחיל וליתן שכר טוב לכל ההוגה ועוסק בה מחמת אהבתה עצמה ממש, היינו להוסיף בה לקח ופלפול, וזהו "אוהבי".

עד השתא התבאר בדברי הנפה"ח, שיש מדרגה של דבקות בהקב"ה, ויש מדרגה של דבקות בתורה, "בו בתורה" להיות דבק בתורה עצמה. כאן מוסיף הנפה"ח יתר על כן ואומר שהתורה הקדושה "יש לאל ידה להנחיל וליתן שכר טוב לכל ההוגה ועוסק בה מחמת אהבתה עצמה ממש". הנפה"ח כותב כאן יסודות עצומים מאד!

יש להבין! יש בורא ויש נבראים. הבורא - נותן, ואילו הנבראים הם בחינת מקבל. ואף שודאי גם לנבראים יש כח לתת דברים, וזהו רק מצד מה שהם ידא אריכתא שלו יתברך שמו. מה שאין כן לגבי מדרגת התורה שמצד אחד היא שורש כל הנבראים כולם ומאידך, "קוב"ה ואורייתא חד" ועל זה אומר הנפה"ח: "שיש לאל ידה להנחיל וליתן שכר טוב", כלומר שהקב"ה כביכול מעמיד כח מקביל אליו, ש"בכוחו" ו"לאל ידו" להנחיל וליתן שכר טוב! ■

[מתוך קובץ שיעורים על ספר נפש החיים שער ד']

י. שלב שני במחשבה - קווי אורך ורוחב - המשך

כאשר אדם מקבל מחשבה ראשונית, אזי היא לא ממש ראשונית, אלא היא ראשונית בעניין הזה, בנושא הזה, בנקודת הנידון העכשווית, אך היא לא ראשונית לגמרי, מפני שהוא צבר בתוכו מידע רב בתחומים אחרים.

כעת הוא לוקח את אותה מחשבה וסוקר במוחו ובמחשבתו אלו מחשבות וידיעות והוויות יש להם שייכות לאותה הווה ראשונית שהוא כבר מכיר בתוכו.

חייב להיות כמעט לחלוטין שהאדם ימצא איזשהו הקשר מינימאלי. אפשר שההקשר הוא דבר שמשתלב עם הנושא שלי אפשר שהוא סותר לאותה ידיעה ראשונית. אבל בין כל שבידי הידיעות הרבות שיש לכל אחד במוחו על דרך כלל הוא ימצא הקשרים לנקודת הנידון הראשונית שיש לו.

ואם כן אני לוקח ידיעה מוקדמת ומרכיב אותה על גבי הידיעה הראשונית שעכשיו קבלתי, וכאן בעצם התחלתי לפתח מחשבה.

תרגול בפיתוח מחשבה

אדם שרוצה לבנות את עצמו צריך להגיע למצב שהוא מסוגל לקחת מחשבה ראשונית ולבנות אותה. אך המציאות הכללית היא שלא כל אחד עושה זאת ביום יום, אלא רבים נוקטים בשיטה החיצונית לעיל. נתאר את הסיבה לכך.

כל אחד ואחת מאיתנו מקבלים מחשבות וידיעות רבות מאוד במשך היום, הן מי שעובד הן מי שלומד. מקורן של רוב הידיעות הוא מבחוץ פנימה, אך מעטן מגיעים מבפנים החוצה.

מחמת ריבוי של המחשבות כל אחד מבין שאי-אפשר לשבת ולהתייחס ברצינות לכל ידיעה וידיעה שמגיעה אלי, ולנתח ולפתח, כי יכלה הזמן והמה לא יכלו. מחמת כן רוב האנשים מתרגלים להתעלם מכל מחשבה שלא נראית שימושית בטווח הקרוב, ולא מפעילים ביחס אליה את המחשבה.

התולדה של זה היא, שהאדם מתרגל לקבל מחשבות ראשוניות ולהשאיר אותן כך.

לדוגמא: מספרים לנו שקו 53 נוסע לשכונה פלונית. האם אנו מפתחים על גבי זה איזושהי מחשבה? ברוב הפעמים לא! אלא מכאן ואילך אני יודע עוד ידיעה שעשויה להועיל בעתיד לי או לזולתי. אבל המחשבה הראשונית הזו נשארת כך ללא כל פיתוח.

זהו היחס הכלל שאנו נותנים לידיעות מסוג זה, אנו משאירים אותן כמחשבה ראשונית. וכך גם ברוב הידיעות שאנו לא מוצאים בד"כ סיבה מספקת מדוע לפתח חשיבה, שהרי לא נראה לנו שיהא בו שימוש מעשי בקרוב.

התולדה של זה היא שהמוח נקבע בצורת חשיבה שבאופן טבעי הוא מקבל מחשבות והוא מקבע אותן כמחשבות ראשוניות. אך דא עקא שהגשה הזו היא ההרס של כל חלקה טובה במוח. כיודע תאי המוח הם רבים ובכוחנו לפתח ולבנות אותם, אולם מאידך יש בידינו בחירה להשאירם כמעט רדומים לחלוטין. ■ [מתוך דע את נפשך פרק י] אפשר לרכוש הספר מספרי

אברומוביץ 03.578.2270



שאלה

ב"ה. ראשית כל אדרוש בשל' הרב שליט"א, שאנו זוכה להנות מכבוד תורתו בכמה אופנים בס"ד.

אנסה לכתוב בקיצור השאלה. אנו יודעים לפי מה שרואים בספרי הרב שליט"א ובפרט בד' חלקים ראשונים, שהכל בכל מכל, הוא דבר אחד, שהוא לבדו עשה ויעשה למעשים, ויש רק כח אחד בעולם, כל מה שרואים ויודעים ושומעים הוא רק כח השי"ת "אין עוד מלבדו", ואני מנסה לחיות בזה ב"ה.

אבל השאלות הם: א. איפה מונח כח הבחירה של האדם, שהרי הכל הוא כח של הקב"ה? ב. ובעיקר השאלה, הוא, על התוצאות, שמצד אחד אנו יודעים שמעשיך ירחקו ומעשיך יקרבוך - אם בחוקתי תלכו, שאם עושים טוב בא טוב, ואם עושים ח"ו רע בא רע ח"ו - מתפללים תפלה להקב"ה שהקב"ה יעזור - החתם סופר מביא שתפלה מעבירה את גזרתו של הקב"ה - ענייית אמן יהא שמ' רבא, קורעין לו גזר דינו - התמצית היא שיש לנו בחירה.

ומצד שני רואים שקראו המקום נחל אשכול ע"ש אשכול של ענבים של המרגלים, עוד מקודם שחטאו, וגם אומרים "ללבנה אמר שתתחדש עטרת וכו' שהם עתידים להתחדש כמותם" וזה היה עוד קודם שחטאו, וגם רואים שאין אדם נוגע במוכן לחבירו, הספר תולדות יעקב יוסף כותב כמה פעמים כשיש לו אמונה יאמין שאין שייך לחבירו להרע לו, שיאמין שחבירו היה רק כמקל ביד מכהו, והוא רק שליח של הקב"ה. אם אחד הרג ח"ו חבירו, למשל המעשה של אבחצירא השם ירחם, קשה לי לומר שבאמת התוכנית של הרשב"ע הייתה שהוא יח' עוד הרבה שנים, אבל האדם עם בחירתו החליף את התוכנית של הרשב"ע. או אם איש הצלה הציל חיים של אחד, קשה לומר שבאמת היה תוכנית שהאדם כבר יסתלק לעולמו, אבל הצלה בכח בחירתו החליף את התוכנית של הרשב"ע.

ובקיצור, א) כשאני עומד להתפלל, מה היה התוכנית על קודם, ומה יהי' אח"כ?

ב) האם יש לאחד כח להרע לחבירו, על שינוי תוצאות מהקב"ה?

ג) אם יש בידי לשנות התוצאות, בתחום החיים שלי? ואם יש בידי, אז השאלה מה היה התוכנית מקודם ומה אח"כ?
ד) איפה, ועד כמה, מונח הבחירה בידי האדם?

ואני יודע שקשה להבין את הידיעה והבחירה, אבל מכיוון שהקב"ה נתן לי הזכות לעזור לאנשים בגשמיות וברוחניות ובעיות נפשיות, אני חושב שצריך להיות איזה מסלול, איזה קו, לפי קט שכלנו בזה, ובפרט שאנשים נופלים הרבה ברגשי אשמה, שהם גרמו תוצאות רע לעצמם, ולאנשים אחרים.

תשובה

של' ורב ישע לכם ולכל הנלוים עליכם ולעט"ר בראש, אחרון אחרון חביב.

א. התכנית מעיקרא כוללת בקרבה כמה אפשרויות. א. אפשרות אם לא יתפלל. ב. אפשרות אם יתפלל. ג. אפשרות שהתפלה תענה רק חלקית וכו'.

ב. תלוי במדרגת אמונתו. ככל שאמונתו יותר גבוהה כן ההשגחה אליו גדולה יותר. כ"כ הרמב"ם במורה ועוד מרביתו הבאים אחריו.

ג. כנ"ל מעיקרא יש כמה תוכניות והבחירה בוחרת באחת מהאפשרויות שהיו קודם לכך וכל האפשרויות הללו גנוזים בתורה. וכן התפלה מסבכת שאחת האפשרויות היא שתצא לפועל ולא אחרת. ואף אם בחר בחירה של רע, ע"י תשובה ותפלה יכול להשתנות התוצאות לאופן אחר. כדוגמת הולד ממזר שנקרא מעוות לא יוכל לתקון, וכתב החובה"ל שאם יעשה תשובה שלמה הממזר ימות.

ד. כל אדם מדרגת בחירתו שונה. ולכך מי שדרגתו מעשה, בחירתו במעשה. מי שמדרגתו דיבור, בחירתו בדיבור. ומי שמדרגתו מחשבה, בחירתו במחשבה. אולם כל בחירתו באיזה דרך לילך ומכאן ואילך התוצאות בידי ית"ש. כדוגמת אדם שבחר לבנות בית, אין בשליטתו מה יהא עם בית זה לדורי דורות. וכן אדם שבחר לחבר ספר, אין בשליטתו מה יהא התוצאות והוא בבחינת שלח לחמך על פני המים.

הוראות להדפסה דף A4 או חוברת

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 | דוא"ל: avi@moshebooks.com
ספרי מאה שערים רח' מאה שערים 15, ירושלים 02.502.2567 | ספרי אברמוביץ רח' קוטלר 5 בני ברק 03.579.3829