

# בלבבי משכן אבנה

## לאנשים שרוצים להתקדם בחיים

והנמשל הן כה מובן... אם הכל היה בריא אצלנו, באמת דיינו בהזכירנו שם הויה ברוך הוא שהוא השרש לכל כינויי מידותיו, ותיכף ומיד היינו נושעים, כי גם מידת הדין היתה מסכימה להרעיף עלינו שפע כל טוב, להעדר החטאים והפשעים. אך מה לעשות, לפי שחולים אנחנו בחולי החטאים - חולים ומוטלים בעריסה, נזקקים אנו ללא פחות משלש עשרה צלוחיות של מידות רחמים כדי להוושע!

מריש כל לב...

פעם התאספו גדולי ואדירי התורה ובראשם ה'חפץ חיים', בבית הכנסת הגדולה של וילנא - הפצירו בו ב'חפץ חיים' שיואל בטובו לגשת למזרח ולשאת את דבריו - דברי אלקים חיים.

ה'חפץ חיים', בתגובה, פרץ בבכי!

כולם הזדעזעו: "מה לכם ה'חפץ חיים' שפרצתם בבכי?"

אמר ה'חפץ חיים': "יודעים אתם מי היה עומד ודורש כאן? והחל מונה את אותם גדולי עולם שהיו מפארים את המזרח, ואתם רוצים שאני יעמוד לדבר במקומם?" - אך סיים ואמר: "אבל בדבר אחד יש הפרש ביני וביניכם, אני ראיתי במו עיני את ה'מגיד' של וילנא עומד ודורש כאן - ואתם לא!"

ישנה סגולה ידועה שעוברת מפה לאוזן... סגולה למחלה שמפחדים אפילו להזכיר את שמה ל"ע. ומה היא הסגולה? תלמד ספר 'תומר דבורה' של הרמ"ק ותוושע!

הן מנהג ישראל תורה - אבל תורה היא וללמוד אנו צריכים!

לדבריו של ה'מגיד' הביאור הוא כה פשוט: כי דוע, הספר 'תומר דבורה' מורה לאדם היאך ישווה את מידותיו למידות קונו, מה הוא רחום אף אתה רחום וכו'. וכך עובר הוא מידה אחר מידה, ומסביר הלכה למעשה, מה צריך האדם לעשות כדי להדמות לקונו. תעשה כך ותדמה לקונך, תעשה כך ותדמה לקונך!

והעמל בספר ה'הלכה למעשה', וכי סלקא דעתך שלא יוושע?

את ה"ג מידות - אל נא נשאיר למחזור של יום הכפורים דשנת 'תשפ' - ניקח אותם איתנו לכל השנה!

ובזאת מובטחת לנו שנה טובה ומתוקה באמת! ■

*בכרכת שבת שלום, העורך*

## סיפור ולקחו

נמצאים אנחנו בין היום הקדוש והנורא יום הכיפורים, לבין ימי האהבה - ימי חג הסוכות הבאים עלינו לטובה. עדיין מהדהדים באזנו זעקת ה"ג מידות של רחמים - לב מי לא ירטט בהזכירו את ה"ג מידות.

ואין תימא בזה. הקב"ה בכבודו ובעצמו התעטף כביכול בטלית, והראה למשה רבינו סדר אמירת ה"ג מידות, הן אבינו בכבודו ובעצמו ברחמי מורה לנו את סדר הפיוסין בינו לבינינו - כך עשו ותוושעו!

'המגיד מוילנא' הקשה קושיא חמורה! הרי י"ג מידות אלו, הלא אינם כי אם כינויים של שם הויה ברוך הוא, ומדוע איפה צריכים אנו להזכיר את ה"ג שמות? הלא דיינו בהזכרת שם הויה שהוא השרש והמקור של כל הכינויים הללו, ותו לא?

וכדרכו של 'מגיד' נשא את משלו ואמר: ר' איצ'לה איש בריא היה ומאכלו כמאכל הבריאים - ככר לחם ליום וספל קפה שחור. מה צריך יותר? ויהי היום - לפי שהיה היום הוא יום סתווי ומכביד, כבד עליו גופו של ר' איצ'לה עד שחלה ונפל למשכב.

ביום השלישי לחוליו, הזעיקו בני משפחתו המסורים את הרופא של העיריה, הלה בקרו מששו ובדקו מכל צד - רשם שורה של תרופות וויטמינים, וכמובן ארוחה אחת לפחות ביום, מזינה ומשביעה.

כמובן בני משפחתו המודאגים לא חשכו כל מאמץ ועשו ככל אשר צוה עליהם הרופא. אך דא עקא - החולה, מכובד חליו, קץ במאכלים, ולא היה מסוגל לטעום מאומה.

בצר להם - פנו בני המשפחה לרופא שירום כדת מה לעשות.

צוום הרופא: "תכינו לו שלש עשרה צלוחיות ממולאים בשלש עשרה מיני מטעמים, מהם מתוקים מרוקחים בדבש, מהם חריפים, מהם מלוחים, ומהם חמוצים. כך תציבו את כל הכבודה סביב מידתו של החולה, הלה לבטח יחפוץ במיני המטעמים - יטעם מהם, ושב ורפא לו!"

הנה כי כן אמר המגיד - יש הפרש עצום בין אכילת הבריאים לאכילת החולים. הבריאים יושבים שלש עשרה אנשים סביב שלחן אחד ואוכלים מכר אחת וקערה אחת לתיאבון. אבל אצל החולה להיפך הוא - שוכב לו חולה אחד על מיטה אחת, וסביבו שלש עשרה צלוחיות, ואך בקושי הוא אוכל [מה לעשות...היום כולנו חולים].

## נושאים בפרשה

האזינו - אז

אזן. אז-ן. ומילת אז משמשת מלשון עבר, כגון (בראשית יב, ו) והכנעני אז בארץ. וכן (שמות טו, א) אז ישיר משה, ועוד רבות. וכן משמשת מלשון הוה, כגון (שם ד, כו) "אז הוחל לקרוא בשם ה'". וכן משמשת מלשון עתיד, כגון (שם כו, מא) "אז תנקה מאלתי". וכן רבות. והרי שלשון אז כולל בקרבו, עבר הוה ועתיד. והוא בחינת 'אזנים' לשון איזון בין כל הצדדים, בבחינת "ואזן וחיקר תקן משלים הרבה". וב- מדרגת נפש, צורת אדם, האזן מאזנת בין פנים לאחור, שהרי מקומה באמצע בצדדים, בין הפנים לאחור, ומאזנם ומחברם. ובמדרגת זמן, מאזנת בין עבר לעתיד ע"י כח ההוה.

וכאשר חל קלקול באיזון זה, זהו מדרגת אגוז, אז-גו, גו לשון תוך, כי אמצע המאזן בין לבין נפגם, שהרי אגוז בגימטריה חטא, כנודע, שיש בו שורש לג' קליפות הטמאות. וז"ש בגמ' (ב"מ

(המשך בעמוד ה')



יציאה לפי ר"ת	יציאת השבת	הדלקות נרות	ירושלים
7.53	7.13	6.01	ירושלים
7.50	7.15	6.17	תל אביב
8.05	7.34	6.36	BROOKLYN
8.06	7.35	6.37	LAKESIDE
8.02	7.27	6.32	LOS ANGELES
8.45	8.06	7.15	MEXICO CITY
7.27	6.46	5.56	PANAMA
7.15	6.37	5.44	SAO PAULO
7.34	6.55	6.04	HONG KONG

נא לשמור על קדושת הגיליון



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

## שיעור כללי בסוגיית קרן בגדרי העמדת אפוטרופוס ליתומים - המשך

השור ויעמוד על שורו, והטעם לכך, שמא ימצא לו זכות, או שיוכל להכחיש את העדים או להזימם. ומכיון שמצד כך צריך שההעדאה תהיה בפני בעלים לכאורה צ"ל דאפוטרופוס עומד במקום הבעלים לענין זה דנחשב שבעל השור עומד על שורו [אך להלן נראה דאינו מוכרח].

דין שני שצריך שיהיה בפני הבעלים, הוא משום שיש דין מסוים בההעדאה שיתקיים "והועד בבעליו", וגם למ"ד דלייעודי תורא, מ"מ צריך שיתקיים דין ההעדאה בפני הבעלים, [ואמנם שיטת רש"י שניתן לחייב נזק שלם גם על הנגיחה השלישית אע"פ שלא העידו בפני הבעלים דשורו נעשה מועד, אבל כבר כתבו התוס' שרש"י חזר בו].

דין שלישי של העדאה בפני בעלים זה למ"ד לייעודי גברא, דאז הגדרת הדבר היא, שבי"ד מיעידים את הבעלים עצמם.

ומאחר שלא הוזכר בסוגיא חילוק בין אי לייעודי תורא ובין אי לייעודי גברא, נראה שמינוי האפוטרופוס מהני גם לצד זה של לייעודי גברא, וכפי שיתבאר בסמוך בס"ד טעם הדבר.

### י.ג. האם מהני מינוי האפוטרופוס במקום הב"עלים לדינים הנ"ל

עכשיו נתחיל לחשבן כלפי איזה מן הדינים עומד האפוטרופוס במקום הבעלים. הנה דין ראשון שצריך בעלים מחמת הסברא שיבוא בעל השור ויעמוד על שורו, וכמו בכל עדות ממון שצריך שהבעלים יהיו שם, וקטנים הרי לא נחשבים כבעלים לענין זה כדאיתא לקמן קי"ב דקטנים כשלא בפניו דמי. א"כ לכאורה צ"ב איך מהני העדות בפני האפוטרופוס שנתמנה לצורך שמי"רת השור.

אלא שבאמת דבר זה תלוי בסוגיית הגמ' לקמן קי"ב ובדברי הראשונים שם האם דין זה שיהא בפני בעלים הוא דין לעיכובא, או שזה רק דין לכתחילה וכשאי אפשר להעיד בפני הבעלים מעידין שלא בפניהם. ולפי השיטות דהוי לעיכו"בא בהכרח צ"ל דמינוי האפוטרופוס מהני לדבר זה, והוא עומד במקום הבעלים לענין דיחשב שבעל השור עומד על שורו. [ובעיקר הנידון אם בפני בעלים הוי לעיכובא יש אריכות דברים בדברי הראשונים, והרוצה יעיין בדברי הדרכי משה

רא דחיותא שהפסידו את השור עצמו. [ודבר זה שהיתומים יכולים לתבוע האפוטרופוס מדו"קדק בלשון הרמב"ם שכתב בפ"ו מנזק"מ ה"ד "ואם הועד בו שלשה ימים ואח"כ הזיק משלם נזק שלם מן היפה שבנכסי אפטרופין וכשיגד"לו היתומים יעשו דין האפטרופין וישלמו להן", הרי שהיתומים עושין דין עם האפטרופין ולא להיפך, והיינו בשור תם שהפסידו להם שורם].

### י.ב. טעם מינוי האפוטרופוס לצורך לייעוד השור

נמשיך קעת להגדרת האפוטרופוס שמתמנה לצורך העדאת השור. כפי שהוזכר, מסקנת הג"מרא, שור שנגח ג' פעמים והוחזק ליגח, בי"ד ממנים אפוטרופוס ליתומים ומעידין בפניו. וכבר הארכנו בנידון האם המינוי נעשה לצורך כך שישמור שלא יזיק או בכדי שאם יזיק יהיה דין של תשלומין. והבאנו את לשונות רש"י ותוס', דברש"י מבואר שהמינוי הוא לצורך כך שאם יגח, יהיה מי שישלם. ובדברי תוס' מתבאר, שהמינוי לצורך כך שיהיה מי שישמור את השור.

ונתבאר עוד, דלדעת ר' יהודה דס"ל דשור תם חייב בשמירה מעולה, ושור מועד סגי ליה בשמירה פחותה, אם נבא לדון במינוי האפוטרופוס מצד דין השמירה שבדבר, אין סיבה למנות אפוטרופוס כבעלים ממש לענין להעידו בפניו ולהוכחו לשור המועד, אלא סגי למנותו רק בכדי שישמור על השור, שהרי אדרבה אם ישאר בתמותו יהיה עליו חיוב שמירה מעולה.

ונחיד את שורש הסברות בסוגיא במינוי האפוטרופוס. ותחילה נברר מהם חלקי המינויים של האפוטרופוס, והדברים יהיו תלויים בחשבון הדברים של מה שהוזכר עד השתא. הנה כל שור שנגח, ובי"ד באים לייעד אותו, יש כמה דינים הנצרכים בשביל העדאת השור. דין אחד, שיעידו בפני השור, כדילפינן מהיקש השור לבעליו. וכ"לפי דין זה לכאורה אין נפק"מ אם יש לשור בע"לים גמור, או שיש לו אפוטרופוס שעומד במקום הבעלים, דבכל אופן מתקיים דין זה של העדאת השור בפני השור עצמו.

ומלבד דין זה שהעדאת השור תהיה בפני השור, יש גם דין שהעדאה תהיה בפני הבעלים, ודבר זה כולל בתוכו כמה דינים. דין אחד שצריך שיהיה בפני הבעלים, ככל דיני ממונות, דיבוא בעל

### יא. האם מעמידים אפוטרופוס לשור תם לג"בות מגופו

בדברי הגמרא נאמר שאין ממנים אפוטרופוס לתם לגבות מגופו. והראשונים כבר דקדקו את לשון הגמרא "לגבות מגופו" דלכאורה הוא מיותר, והו"ל למימר אין מעמידין אפוטרופוס לשור תם, וממילא פשוט שאם הנידון הוא בהעמדת אפוטרופוס לשור תם הרי שבדאי הנידון הוא כדי לגבות מגופו. ועיין בשיטמ"ק (ד"ה וכ"תוב בשיטה) שעמד על כך, ע"ש מה שהובא בשם הרבינו ישעיה ובשם הרא"ה.

ולפי מה שנתבאר, יש מקום לבאר, שבאמת ישנם שני שלבים, יש את מה שממנים אפוטרופוס לשור תם מדין התמות שבו, מחמת כל הסברות שהוזכרו לעיל, ויש דבר נוסף במינוי בשביל הג"בייה, וזהו "לגבות מגופו". ואמנם בלשון הגמ' לא מבואר דבר זה, שהרי הגמ' לא חילקה את הדבר לשני חלקים נפרדים, אבל כסברא לכשעצמה י"ל כן, דיש שני חלקים נפרדים במינוי האפוטרופוס.

ויתר על כן, בשור תם למ"ד דמעמידים אפוטרופוס לתם לגבות מגופו [והרמב"ם בפ"ו מנזק"מ ה"ד פסק כך להלכה, ועיין באור שמח שם שביאר דהרמב"ם פירש בדעת רבא], א"כ למ"ד דהגבייה היא מעליית האפוטרופוס, [לפני התקנה שתיק"נו דחוזרים וגובים מהיתומים מטעם דא"כ מי"מנעי ולא עבדי], בשור תם שמשתלם מגופו על מי יהיה חיוב התשלומין?

לכאורה הדבר תלוי בפלוגתת ר' ישמעאל ור' עקיבא, בדף לג. אם יושם השור בבי"ד [ואז לדעת חלק מן הראשונים יכול לסלקו בזוזי] או יוחלט השור. דלר' ישמעאל דס"ל יושם השור, לכאורה יהיה חיוב על האפוטרופוס לסלקו בדמים, [אמנם אין דבר זה ברור אלא תלוי בחשבון הדברים, מה היא זכייית האפוטרופוס, ומה הזכות שיש לשומר בשור תם], אבל לר' עקיבא דס"ל יוחלט השור א"כ בי"ד יחליטו את השור של היתומים לניזק.

ואם אכן כך הדין, א"כ נמצא דלפי ר' עקיבא, לאחר מינוי האפוטרופוס יש בכך טובתם של יתומים שישמור על השור שלא יגח, דהרי אם יגח בי"ד יחליטו לניזק את השור ויפסידו את שורם, ואף שהאפוטרופוס יצטרך לשלם להם לאחר מכן, מ"מ עדיין יש להם הפסד של כוש-



עלים יחזור לתמותו, דהרי מי שהועד כאן זה השומר וכאשר נגמרה שמירתו פקע דין מועדו־תו, שהרי כל המועדות היתה רק לחלקו שלו, וכל מה שהיה לו, זה לא היה בעלות ממש, אלא היה לו רק רשות של שמירה, והרשות של שמירה פקעה, ודאי שיותר מובן אם נימא דרשות משנה. ולמ"ד דרשות אינה משנה, לכאורה בע"כ שאין זו ההגדרה, ואין המועדות חלה על השומר עצמו, אלא דמהני ההתראה מפני שידו כיד הבעלים.

נסכם בקצרה מה שנתבאר בדין העדאה בפני שומר. הנה למ"ד רשות משנה, ושור שחוזר מה־שומר לבעלים חוזר לתמותו, רחוק מאד לומר שיהני העדאה בפני הבעלים, שהרי אין להם לבעלים שום נפק"מ בהעדאה זו, כי חיוב של צד תמות יש עליו בלא"ה, וחיוב של מועד הרי יפקע כשיחזור אליו.

ולמ"ד רשות אינה משנה, ההעדאה שהיתה בבית שומר החילה עליו דין מועד ולא תיפקע המו־עדות גם כאשר יחזור לבעליו. אבל לא נתבאר להדיא בפני מי מתרים כשהשור בבית השומר, בשומר או בבעלים. [ולכאורה בדברי הרשב"א יש הכרח דההתראה בפני השומר וכנ"ל].

והנה אם הגדרת ההעדאה היא ליעודי תורא בלבד, ניתן להבין את שני הצדדים שבדבר, דא־פשר שההעדאה היא בפני הבעלים, כי הרי עדיין שם בעליו עליו. ומאידך גם ניתן להבין שמייעדים בפני השומר שמוטלת עליו השמירה. ואפשר גם לומר, דמהני התראה בין בפני הבעלים ובין בפני השומר, והיינו מפני שנאמר דין להתרות בפני הבעלים, או בפני מי שעומד תחתם, והשומר הרי נכנס תחת הבעלים. ומצינו בדברי הרשב"א בתשובה (הובא בב"י בסוף סי' שפ"ח), דאפשר להתרות בפני שליח של הבעלים, דמכיון דשלו־חו של אדם כמותו הרי זה נחשב להעדאה בפני הבעלים, וא"כ מהאי טעמא י"ל דגם שומר הוי דומיא דשליח ומהני ההתראה בפני השומר [ואף באפוטרופוס י"ל כן, כמו שיתבאר בסמוך].

אבל להצד דבעינן ליעודי גברא, קשה יותר לומר דיהיה אפשר להתרות בפני השומר, שהרי צריך ליעד את הבעלים עצמם, וכי בפני שליח ג"כ נימא כן דמדין שלוחו של אדם כמותו נוכל ליעד את השליח, בודאי שיותר מסתבר שזה מידי דבגופו, שהרי צריך ליעד אותו עצמו, ודו־גמא לדבר, בכל לאוין שנאמר בהם דין התראה להבחין בין שוגג למזיד, וכי שייך שם דין שליחות לקבל ההתראה, בודאי שלא, וא"כ גם בהתראה זו שבאה ליעד את הבעלים עצמם, מסתבר דלא מהני שליחות. ■ [מתוך קובץ שיעורים כלליים על חו"מ שיעור כללי נא]

לדון, שור זה שנמסר לשומר, ובאים ליעד אותו, בפני מי צריך להתרות שהשור נגח, בפני הבעלים או בפני השומר? ולא ראיתי מי שידון בזה.

ובדברי הרשב"א (בדף מ' ע"ב) מתבאר דלמ"ד רשות משנה, שור שהועד בבית השואל חלה ההעדאה לזמן היותו ברשות השואל, ולאחר מכן כאשר חוזר לבעלים, ההעדאה שלו פוקעת. והנה באופן זה בודאי נראה שהסברא הפשוטה היא, שההתראה נעשית בפני השואל ולא בפני הבעלים, שהרי כל מועדותו של השור היא רק לזמן זה שהוא אצל השואל, וכשהוא יחזור לבעלים, הוא חוזר לתמותו, וא"כ לבעלים אין שום שייכות לענין העדאת השור בכה"ג.

אלא דאם נימא דלדין "והועד בבעליו" צריך בעלים ממש ולא שומר, א"כ צ"ב למה השור נעשה מועד לזמן שהוא אצל השומר, ולא נימא דלא נעשה מועד כלל, דהרי בפני הבעלים א"א להתרות שהרי מכיון דרשות משנה אין להם כל נפק"מ בהעדאה זו וכנ"ל, ומאידך גם בפני השור־מר לא נחשב להתראה שהרי אין דינו כבעלים, ונמצא שאין כאן בפני מי להעיד את השור.

ומ"מ חזינן דרשב"א היה פשוט לא כך, אלא דהשור נעשה מועד לזמן זה שהוא אצל השומר, וכן הוא פשוט לשון הברייתא שם "שור שהועד בבית שואל" ומשמע דאכן הוא נעשה מועד, אע"פ דס"ל לרבא דהברייתא ס"ל רשות משנה, [ולא משמע דאחרי דרשות משנה שוב פוקעת העדאתו למפרע דנמצא דאין משמעות להעדאה שהיתה בפני הבעלים]. וא"כ נראה מזה דס"ל לרשב"א דדין "והועד בבעליו" מתקיים גם בה־תראה שמתרים בשומר ולכן נעשה מועד, אלא דאם רשות משנה הרי דכאשר חוזר לרשות הב־עלים פוקעת ההעדאתו.

ובדברי הרשב"א שם מתבאר עוד, דרבא ורב פפא בסוף הסוגיא שם נחלקו האם אפוטרופוס דינו כבעלים, וגם שומר דינו כבעלים, או דרק אפו־טרופוס נחשב כבעלים אבל שומר אינו כבעלים.

ודבר זה שנתבאר דמהני התראה בפני השומר, בשלמא לפי הצד של ליעודי תורא א"ש דאף שנאמר דין התראה בפני הבעלים מ"מ השומר ג"כ דינו כבעלים לענין זה, אבל לפי הצד של ליעודי גברא, שהגדרת הדבר היא שהגברא נהפך למועד, א"כ זה חידוש עצום לומר דשור שנמצא ברשות שומר מהני ההתראה בפני השו־מר, וע"י כך השומר הוא זה שנעשה מועד.

ואם באמת כך הגדרת הדבר דהשומר עצמו נעשה מועד, לכאורה הדין צריך להיות ברור, דרשות משנה, דהיינו, שכאשר השור יחזור לב־

בסימן כח אות ח' בשם תשובות הרא"ש, וכן בת־שובות הרשב"א המובא בב"י בסוף סימן שפת, ואין זה מענין סוגייתינו, רק שבזה תלוי דין מינוי האפוטרופוס וכנ"ל].

הדין השני שנתבאר דלכן יש צורך בבעלים, הוא בשביל קיום דין "והועד בבעליו" שנאמר דין הת־ראה בבעלים, ויתומים קטנים כשלא בפניו דמי ולא מתקיים בהם דין והועד בבעליו ולכן מעמי־דים אפוטרופוס כדי לקיים דין זה, וכדברי רש"י במשנה ובריש דברי הגמרא. וצריך לבאר מאיזה טעם באמת מהני ההתראה בפני האפוטרופוס לענין זה שיחשב התראה בפני בעלים.

וכדי לבאר זאת, יש לחזור לדברי הראשונים בסוגיא בדף כד. דנחלקו שם התוס' והריבנו פרץ, בבאור ההגדרה של ליעודי גברא, האם ההת־ראה בבעלים היא לצורך כך שעל ידי שיעבור על ההתראות יעשה מועד, או שזה דין התראה בעלמא להתרות בבעלים ששורו נגח ולא בשביל שיעבור על ההתראה. [ואין הנידון השתא מצד הלייעודי גברא שבדבר אלא בהגדרת ההתראה בבעלים, האם ההתראה היא רק ששורו נגח וצ־ריך לשומרו, או שההתראה היא בשביל העתיד שאם לא ישמור הרי שעבר בכך על ההתראה].

אם הטעם שצריך התראה בפני הבעלים זה לצו־רך מה שיעבור על התראותיו, הרי שבודאי נראה שאפוטרופוס דינו כבעלים לענין זה, שהרי עליו מוטל לשמור השור שלא יגח. אבל אם זה דין בעלמא להתרות בפני הבעלים, יש מקום לומר שתלוי בדין בעליו ולא במי שצריך לשמור על השור, אך י"ל דמכיון דמטרת ההתראה בכדי שישמור על שורו מכאן ואילך שלא יגח, ממילא גם לפ"ז תלוי הדבר במי שמוטלת עליו השמירה ולא בדין בעלים ממש.

ונידון נוסף של התראה יש, לפי מה שהביא האור־שמח מהירושלמי, שיש דין התראה בשור תם בשביל שיהיה אפשר לגבות השור, ולפ"ז יהיה נפק"מ באפוטרופוס ושומרים גם כלפי החיוב מגופו בשור תם, בפני מי צריך לקיים את דין ההתראה.

## יד. בכל שומר האם ההתראה היא בפני הבעלים או בפני השומר

והנה נידון זה אם מהני התראה גם בפני אפו־טרופוס, יש להסתפק בכך גם בכל דיני שומרים, דהנה במשנה בדף מה: איתא ד' שומרים נכנסו תחת הבעלים, וא"כ שומר מתחייב בשמירה על השור. ובהמשך סוגייתנו (מ). נאמר בדברי הב־רייתא, שור שהועד בבית שומר וכו', וא"כ נאמר דאפשר גם ליעד שור שנמצא אצל השומר, ויש



על כן הושים האדם בזה העולם בתחלה, כדי שיעל ידי האמצעים האלה המזדמנים לו כפן יוכל להגיע אל המקום אשר הוכן לו, שהוא העולם הבא, לרוות שם בטוב אשר קנה לו על ידי האמצעים האלה. והוא מה שאמרו זכרונם לברכה (עירובין כב ע"א): 'היום לעשותם ומחר לקבל שכרם'.

השאלה ידועה מאד, הרי קיימא לן "ביומו תתן שכרו", ואיך חז"ל אומרים "למחר לקבל שכרם", כלומר שרק בעולם הבא נקבל את שכר פעולתנו, והרי לכאורה זה נגד ההלכה?

אמנם, ראשית אין זה ממש "למחר לקבל שכרם", שהרי לעיל הגדרנו שהתענוג אינו רק לעתיד לבא, אלא שהתענוג בשלימותו הוא לעתיד לבא, אבל גם כאן בעולם הזה יכול אדם לקבל תענוג חלקי, בבחינת מעין העולם הבא. הקרן - שהיא עצם השכר, הוא העולם הבא, אבל גם היום פירותיהם משתלמים כאן בעולם הזה, ואדם יכול להגיע לרמה מסויימת של דבקות בבורא בהיותו כאן בעולם הזה.

נמצא, ש"היום" הוא לעשותם ולקבל שכרו חלקי, וה"למחר" הוא לקבל שכרם המושלם.

אבל טמונה כאן נקודה עמוקה מאד.

מי מקבל מחר את השכר? האם כולם יקבלו אז את השכר? כמו שאמרנו, מי שלא עשה - ודאי שלא יקבל, אבל גם לא כל מי שעשה היום יקבל שכרו רק למחר.

כאמור, השכר מתחלק בין העולם הזה לעולם הבא, בין "היום" ל"למחר". חלוקה זו קיימת רק אצל מי שמבדיל בעצמו את היום מהמחר, אבל מי שכלפיו היום והמחר שוים - גם שכרו שוה.

זוהי נקודה מאד עמוקה. חז"ל אומרים שצדיקים, כל מעשיהם בזריזות. ישנו פתגם האומר שמה שניתן לעשות היום לא עושים מחר, ונבאר.

טבע בני האדם, שכל דבר שמבקשים מהם לעשות הם דוחים אותו למחר, לשבוע הבא... מהי, אם כן, הסיבה שהצדיק הינו זריז?

במבט הפשוט, הזריזות היא מדה טובה ותו לא. אבל בעצם היא הרבה יותר מזה. העומק של הזריזות אומר שאין דבר שמעכב. ואם אין דבר שמעכב, לכן הוא נעשה עכשיו.

אם ניקח כוס מים ונטה אותה על צדה - המים ישפכו מיד. למה אין להם סבלנות לרדת לאט לאט? מדוע אינם מוכנים להמתין למחר?... התשובה היא: כי אף אחד לא מעכב מהם לרדת!

דבר שאין לו מעכב, הוא נעשה מיד, היום, הרגע, השניה. דבר נדחה למחר כי יש איזו שהיא סיבה שמעכבת: מחכים לחתימה של פלוני, הבנק כבר נסגר וכו'. אין לי את האפשרות לעשות את הדבר עכשיו, ממילא אני דוחה אותו למחר. אבל הדבר מעצם טבעו לא מחכה למחר, הוא נמצא עכשיו. המושג היום ומחר קיים מחמת שיש דבר המעכב, לכן הוא לא מתגלה היום, רק מחר.

אם אדם נמצא בנקודה כזו בנפש, באמת זוהי בחינת "היום לעשותם ומחר לקבל שכרם", אבל כאשר האדם מבטל את עצמו לגמרי, בבחינת אין, הוא הופך להיות כלי בטל למציאות ה', הוא כלי שקוף, הכל יכול להתגלות דרכו - ואם כן, אין דבר שמעכב בעדו.

מי מעכב מהאדם שהעולם הבא לא יתגלה אצלו כאן בעולם הזה? הוא עצמו! אם יבטל את עצמו לגמרי, העולם הבא יהיה כאן.

בפשטות מבינים שישנו מקום אחד שהוא העולם הזה וישנו מקום נוסף שהוא העולם הבא, וא"כ עדיין איננו נמצאים במקום ההוא, בעולם הבא. אדם שעוד לא הגיע לחתונה, איך יאכל מסעודת החתונה!?

אבל אם אנחנו מבינים שגם כאן הוא מקום העידון, והרי לפי רוב השיטות תחייית המתים שהנשמה תחזור לגוף תהיה לעתיד לבא כאן בעולם הזה, לא למעלה! אם כן, בעצם השכר יכול להינתן כבר כאן. מי מעכב? האדם עצמו, תלוי איך הוא מביט על הדברים!

משל למה הדבר דומה, אדם שמרכיב משקפיים עם מספר חמש-עשרה ל"ע מגיע לאולם שמחות, ושם הוא מוריד את המשקפיים ואינו רואה כלום. הוא אומר: "איפה החתן, איפה הכלה, אף אחד לא הגיע"... כולם נמצאים, ואם תחבוש את המשקפיים - תוכל לראותם.

השאלה איך האדם רואה את הדברים. ההסתכלות הפשוטה היא שכאן האמצעים ושם התכלית, א"כ באמת הוא לא רואה כאן את התכלית וממילא גם לא מרגיש אותה.

אבל אם אדם משנה את הסתכלותו והוא מאמין שלית אתר פנוי מיניה כאן ועכשיו - הרי שדבקותו בבורא עולם היא כאן.

יש אדם המתפלל שיזכה להיות לו חלק לעולם הבא. הוא מתחיל ללמוד פרק תשיעי בסנהדרין: "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא" ונרגע. קורא עוד קטע, ורואה שזה לא ממש כולם; "ואלו אין להם חלק לעולם הבא...", אחרי זה הוא מתפלל שיזכה שיהיה לו עולם הבא.

אבל הוא יכול גם להתפלל שיזכה שיהיה לו עולם הזה. לא שתהינה לו תאוות, אלא שירגיש בעולם הזה את העולם הבא, בחינת "עולמך תראה בחיך".

מי שסבור שהשכר הוא רק לעתיד לבא - יקבלו לעתיד לבא. אבל כאשר יאמין באמונה שלימה שהקב"ה נמצא בכל מקום בכל עת ובכל שעה, והשכר הוא העינוג הגדול שבדבקות בבורא יתברך שמו - יוכל להתענג כאן בעולם הזה, והתענוגותו היא תהא שכרו!

ודאי שיהיה לו שכר גם לעתיד לבא, התדבקות בנצח, באין סוף שאינו בטל, אבל גם כאן בעולם הזה הוא זוכה למה שאמרו חז"ל "עולמך תראה בחיך".

**וכשתסתכל עוד בדבר, תראה פי השלמות האמיתי הוא רק הדבקות בו יתברך.**

לכאורה דבריו כאן אינם מובנים. "וכשתסתכל עוד בדבר" - מה ראינו כאן שלא ראינו קודם? הרי לעיל כתב הרמח"ל שהאדם לא נברא אלא להתענג על ה' ולהנות מזיו שכינתו, והסביר שזו התכלית, ועכשיו הוא כותב שאם תסתכל בדבר עוד, תראה שהשלמות האמיתי היא רק הדבקות בו יתברך, ולכאורה זה אותו דבר.

אבל כשמתבוננים, מבינים שהוא מדבר על משהו אחר לגמרי. ראשית בלשון, הוא הרי שינה את הלשון: לעיל הוא דיבר על תענוג והנאה, וכאן הוא מדבר על דבקות. האם דבקות ותענוג הם אותו דבר?

תענוג והנאה שייכים ברמה מסויימת לאותה תפיסה. ודאי שגם ביניהם חייב להיות חילוק דק, אבל המושג דבקות והמושג תענוג והנאה, מחד יש בו נקודה משותפת, אבל מאידך זו נקודה לגמרי שונה. ■ [מתוך

בלבבי משכן אבנה על מסילת ישרים]



## תפקיד המלמד בבנין נפש תלמידי

נקודת המוצא הראשונית בחינוך היא, כי היחס של אב לבניו או מחנך לתלמידי אינו דומה להתחייבות של כל אחד בכתובה לפרנס את בניו ובני ביתו, אלא זהו בבחינת חוב פנימי של כל יהודי לגדל את הדור הבא של עם ישראל, בבחינת "למען אשר יצוה את בניו ואת אחריו ושמו דרך ה'".

אכן, איננו מתכחשים למציאות שאילו המנהל לא היה מתחייב לשלם בסוף החודש - מסתמא אף מלמד לא היה מגיע לת"ת... אולם לאחר שכל אחד מן בטח שיקבל את החלק הגשמי שלו, דבר פשוט הוא שלכל מלמד יש חוב פנימי מי להתחייב לעיסוקו כשליחות קדושה שיש בה אחריות רבה, אשר עשויה להשפיע על הצביון העתידי של עם ישראל.

### סוף מעשה - במחשבה תחילה

הכלל היסודי שכל מלמד חייב לשים לנגד עיניו הוא: 'סוף מעשה במחשבה תחילה'. כלומר, כבר בתחילת השנה עליו לבדוק היטב כיצד הוא מתכנן לקדם את התלמידים עד סוף השנה. ומכיון שכך, השאלה הראשונית שעליו לשאול את עצמו, האם אכן סוף השנה נעוצה בתחילתה - לכל הפחות במחשבתו.

בכדי לברר סוגיא זו, נתבונן תחילה מה הם השאיפות של מלמד מצוי בתחילת שנת הלימודים.

השאיפה החיצונית באופן טבעי של כל מלמד היא: לסיים ללמוד את החומר המתוכנן למשך השנה בהצלחה - ע"פ לוח הזמנים שנקבע מראש; לקוות שכמה שיותר תלמידים ידעו וישלטו היטב בנלמד, בין אם זה גמ', משניות או חומש; שהשנה תעבור עם מינימום תקלות [כמובן שאף מלמד אינו מעלה על דעתו שלא יהיו בעיות כלל, אולם התקוה היא שיהיו כמה שפחות...], ושהשנה תיגמר בשעה טובה.

כאמור, שאיפות אלו הם בגדר חיצוניות בלבד. ואף שקשה לייחס ללימוד תורה הגדרה של חיצוניות, אולם לצערנו כבר מצינו מקרים בהם אף הלימוד הוא לימוד של חיצוניות ח"ו, בבחינת "תורתו של דואג מן השפה ולחוץ" (סנהדרין קו ע"ב).

ברם, כמובן שמלמד אשר רוצה לעשות מלאכתו נאמנה אינו יכול להסתפק בשאיפות דלעיל, והנקודה הבסיסית שעליו לברר היא, האם יש לו מהלך בנוי שמטרתו לרומם כל תלמיד מילדי הכיתה, ולהובילו להיכן שהוריו מעוניינים שהוא יגיע בסוף השנה.

כמובן, שלשם כך לא ניתן להסתפק בכך שהתלמיד ידע את הנלמד ושיהיו לו הנהגות טובות ותו לא, אלא יש צורך במהלך פנימי בכדי להגיע למטרה זו, כפי שיבואר לפנינו.

כאמור, אם לא נגדיר לעצמנו את הדברים בראשיתם, ניתן להחליט כמעט בוודאות שאין סיכוי להשיג זאת לבסוף, ולכן, ראשית עלינו להעמיד לעצמנו יעד ברור, ולבדוק להיכן אנו שואפים להגיע בסוף.

בהסתכלות רחבה יותר, היעד האמיתי אליו צריך כל מלמד לשאוף, אינו דוקא ביחס לסוף השנה הנוכחית, אלא עליו לדאוג לכך שהשנה בה הוא מלמד כל תלמיד - תהיה כחלק מעיצוב אישיותו של התלמיד בכל משך שהותו בת"ת, ובהתאם לכך עלינו לבנות מהלך של שנים ארוכות שמטרתו להוביל לשם כל תלמיד באשר הוא, כאשר כל מלמד בשנה שלו מהווה חלק חשוב באותו נדבך שבונה את התלמיד.

ומעתה, עלינו לברר מהו אותו מהלך ארוך טווח אותו אנו רוצים לבנות אצל כל תלמיד, וכיצד נעשה זאת. ■ [מתוך דע את ילדיך פרק ח']

## נושאים בפרשה המשך מעמוד א'

צג ע"א "ארי ודרס, זאב וטרף". וכמ"ש באור החיים (בראשית לא) וז"ל, כי טורף ובורח לצד, שמפחד. כי אין את התוך המחבר, אלא בורח לצד. זאב, אז-ב. ב' קצוות ללא האמצע המחבר. וכן הוא בחינת אזוב, אז-בו, כמ"ש (ויקרא יד, ד) "ושני תולעת ואזוב". ופרש"י, ישפיל עצמו מגאותו כתולעת וכאזוב. בחינת קצה תחתון "אזובי הקיר". והפוכו מ"ש שם, "עץ ארז". ארז, אז-ר. קצה עליון. ובקלקול הוא גסות הרוח. והרי שארז ואזוב שני קצוות אין להם כח המאזנם. וכדברי הרמב"ם בשמונה פרקים הנוודעים, שתקנת השב לילך לקצה השני ואח"כ לאמצע. וזוהי המדה הנקראת אכזריות, אכזר אז-כר. לשון מתנכר. שהולך לקצוות ללא כח המחבר. וזה נתגלה בעשו שהפריד עצמו מיעקב ושלח את אליפז להורגו. אליפז. אז-יפל, נפל.

ובתיקון הוא בחינת אזור, חגור הנמצא במקום טיבורו של אדם שהוא מקום אמצע כמ"ש בריש פ"ק דמגילה, טבריה שיושבת בטיבורו של א"י. ומחד הוא מבדיל בין חלק עליון לחלק תחתון שבאדם, ומאידך מחבר, מעין הרקיע שנברא ביום שני, שמחד מבדיל בין מים עליונים לתחתונים, ומאידך מחבר, אותיות עיקר, כמ"ש חז"ל. וזהו בחינת אחז, אז-ח. בבחינת אחוז את החבל בשני קצוותיו, נקודת אמצע המחברם. וזהו בחינת אזהרה, אז-הרה. אזהרה וזהירות לא לילך לקצוות ללא כח המחבר. והוא בחינת אזל, הלך. הולך ממקום למקום. כי במדרגת נפש הוא כנ"ל אזנים, ובמדרגת שנה זמן הוא עבר הוה עתיד כנ"ל. ובמדרגת עולם מקום, הוא כח ההולך ממקום למקום, אזל, שמצדף בהליכתו את המקום, בבחינת קום התהלך בארץ לא רכה ולרחבה, כי לך אתננה, הנאמר לאברהם, שע"י הליכתו צירף את כל מקום הליכתו.

ושורש הכל הוא מדרגת אברהם אבינו, כנ"ל. הנקרא איתן האזרחי, אזרח, אז-רח. כי מחד נאמר בו "באברהם נברא העולם", בהבראם, כדרשת חז"ל כנודע. ומאידך נאמר בו "מגן אברהם", כך חותמים. והוא בחינת האזרח שמצדף עבר ועתיד כנ"ל, ע"י הוה. וכן גבי סוכה נאמר, "כל האזרח בישראל ישבו בסוכות". כי סוכה ממצע בין עוה"ז לעוה"ב. לכן בסוף ימי עוה"ז ונתנית שכר לעוה"ב מנסה הקב"ה את אוה"ע במצות סוכה, כמ"ש בריש פ"ק דע"ז.

### שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה:

אגוז, אזוב, אזור, אחז, אכזר, אליפז, ארז, אזרח, זאב, זאת, מאזנים, אשכנז, אזל, אזהרה. ■ [נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעילון זה]



**הקדמה:** אחד מהבגדים שהיו הכהנים לובי שים בעבודתם בביהמ"ק הוא האבנט. בגד זה מוזכר בתחילת פרשת תצוה (שמות כח, ד): "ואלה הבגדים אשר יעשו חשן ואפוד ומעיל וכתנת תשבץ מצנפת ואבנט" (שם מירי בבגדיו של כהן גדול). ופירש"י: ואבנט - היא חגורה על הכתונת, <sup>1</sup> וכו'. עכ"ל.<sup>2</sup>



### אבנט - לב

מקומו של האבנט, בגופו של הכהן, היה כנגד לבו.<sup>3</sup> וכדברי הגמ' (זבחים פח ב, וערכין טז א): "אמר רב ענני בר ששון למה נסמכה פרשת בגדי כהונה לפרשת קרבנות, לומר לך: מה קרבנות מכפרין אף בגדי כהונה מכפרין ... האבנט מכפר על הרהור הלב - אהיכא דאיתיה".<sup>4</sup>

בדברי חז"ל (מ"ר צו פר' ז) נמצאים עוד שתי לשונות על כפרת האבנט:

"אבנט - מאן דאמר על עוקמנין שבלב, ומאן דאמר על הגנבים. אמר רבי לוי: אבנט, ל"ב אמה היה בו, ועוקמו לפניו ולאחריו - למ"ד על העוקמנים שבלב, ומ"ד על הגנבים - לפי שהיה חלול, כנגד הגנבים שעושים מעשיהם בסתר".

לפי ההסבר הראשון, האבנט מכפר על ה'עקמימות' שבלב. זאת, ע"י שהוא נמצא כנגד לבו, ונעקם שם לפניו ולאחוריו.

ה'עקמימות' היא אחד מהדברים שמקלקלים את הישרות של הקו.<sup>5</sup> היא גורמת לקו הישר לסטות מישרותו, לימין ולש-מאל, ולהתעקם. והנה, כשהסטיות, לאורך הקו, שונות אלו מאלו, בעוצמתן וכיוונן, הן הופכות את הקו לפתלתל ועקלקל; ישרותו

אובדת לגמרי, ולא נשאר בעקבות העקמימות אלא קו מעוקם; אין בו גילוי ליושר כלל אלא לעיקום. אבל כשהסטיות שומרות על עוצמה וכיוון קבועים לאורך הקו, הוא מתעקם בצורה עקבית ושוה בכל חלקיו; כל נקודה סוטה בכיוונה מכיוון רעותה, אבל כל הסטיות שוות. ואז, הקו הופך לעיגול.

זהו סוד העיגול, שבו נבחנים גם העיקום וגם הישרות (המתבטאת בשוויון של הסטיות). כלומר, בעיגול, בחינות הישרות והעקמימות מתאחדות, ויותר הן לא נבחנות כניגודים, אלא כבחינות משלימות זו את זו של הדבר האחד.

כשהלב בתיקונו, בחינה זו של העיגול, המאחדת בין העיקום ליושר, מתגלה בו; כי הלב הוא הכח שמצרף ומחבר.

וזכר לדבר: בגימטריא, השם לב שוה למספר נתיבות החכמה השרשיים [המוזכרים בספר יצירה (א א), כידוע]. והנה, אנו חנו מוצאים בדברי רבותינו כמה אופנים בביאור מספר הנתיבות הללו (ל"ב).<sup>6</sup> אחד מהם (מבואר בדברי הראב"ד והגר"א) הוא זה: כל עיגול שרחבו 10, היקפו 32 בקירוב. לכן, רוחב הבריאה הוא עשר (נבראה בעשרה מאמרות), והיקפה הוא שלשים ושתים (בערך), והם אלו ה"ב נתיבות חכמה שבהן נברא העולם.

נמצא הלב, בשמו, מורה על בחינת העיגול, המאחד בין העיקום ליושר, כנ"ל.

האבנט, הלבוש כנגד הלב, בכח העיקום שבו, מכפר על העקמימות שבלב, בצרפו אותה לבחינת היושר.

ונמצא, כי עומק כפרת האבנט על ה'עקמימות' שבלב, היא האחדות בין היושר לעקמימות. לא שהעקמימות הופך

כת ליושר, אלא שהם מתחברים ומתאחדים ומצטרפים יחד. [וע"ד הרמז: אבנט - נורטריון אב נט. כלומר אב (שורש) לנטיה. האבנט מורה על שורש הנטיות, שבו כל אלו הנפולות חוזרות ומיתקנות בהתחברותן ליושר, בבחינת העיגול, כנ"ל. ועוד, מספר הגימטריא של "אבנט" כמספר "סב", מלשון "סובב" דקדושה,<sup>7</sup> הרומז לעיגול, כנ"ל].



### אבנט - חלל

בהסבר השני בדברי המדרש הנ"ל, האבנט, בכח בחינת ה'חלל' שבו ("שהיה חלול") מכפר על הגנבים, שמעשיהם בחשאי ובסתר.

הקשר בין ההסתר לחלולות יובן היטב כשנזכור את לשון הגמ' (ב"ק עט ב) על הגנב (המסתתר כדי לגנוב): "כביכול, עשה עין של מטה כאילו אינה רואה, ואוזן של מטה כאילו אינה שומעת".

כידוע, הבריאה כולה מצויה בתוך חלל אחד גדול. בלשון רבותינו, "חלל" זה הוא כינוי לכך שמציאותו של הקב"ה ית"ש אינה גלויה לעין הנבראים. לכן, הגנב, בהסתתרו מבני אדם, מעיד על יראתו מהם ומכח הראייה שלהם, שבסיבתם הוא נצרך להסתתר. ובזאת הוא מראה כאילו אין כח ראייה למעלה ("עשה עין של מטה כאילו אניה רואה"), ואין לירא מדבר "בשמים", כי העולם "חלל", ולכן אין הוא נמנע מלגנוב. בהתנהגותו, הרי הוא מעצים ומחזק את בחינת החלל, רח"ל; הרי הוא כאומר "לית דין ולית דיין".

לכן, האבנט שהיה חלול מתוכו, הוא המכפר על מעשה הגנב.<sup>8</sup> [מתוך שיעורי שמע בלבביפדיה המשודרים בשידור חי של קול הלשון

1. לכהן גדול היו שתי חגורות: אחת שעל גבי הכתונת, הנקראת אבנט, ושניה הנתונה על גבי המעיל, ונקראת חשב האפוד [שלעיתים נקרא, גם הוא, חגורה, בלשון רבותינו]. וכ"כ הרמב"ם: והאפוד חגורה על המעיל; כמו שמצינו בסדר לבישתו: "ויתן עליו את הכתונת, ויחגור אותו באבנט, וילבש אותו את המעיל, ויתן עליו את האפוד". עכ"ל.  
2. וכמה שמות יש לו: אבנט, חֶשֶׁב (האפוד), חגור (במקרא ובלשון חז"ל), המיין (בלשון התרגום), זוני (בלשון יון).  
3. וכלשון נופל על לשון, גם שיעור אורכו של האבנט היה ל"ב אמה, כשיטת חז"ל העיקרית (ירושלמי, ובמ"ד המובא בפנים). וכ"כ הרמב"ם (כלי המקדש ח יט): "והאבנט, רוחבו כמו שלש אצבעות, ואורכו ל"ב אמה. מקיפו ומחזירו כך על גבי כרך". וכאכ התוס' (ערכין טו ב, ד"ה אבנט): "ואבנט הוא כמו חגור של שש, ארוכה מאוד, ואיתא נמי במדרש שהיה הכהן מקיפו סביביו ב' פעמים, כנגד לב של אדם". ובשיטמ"ק (שם טז א, אות יא), כתב ז"ל: "גליון - יש במדרש שהיה מקיפו ל"ב פעמים נגד הלב. לב בגימטריא ל"ב. הרי מגי". עכ"ל.  
4. בהקבלה זו של בגדים לקרבנות, האבנט הוא כנגד העולה, כי שניהם מכפרים על הרהורי הלב.  
5. זהו המתבטא בפסוק: "האלקים עשה את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים".  
6. ההבנה הפשוטה היא שהמספר 23 (ל"ב) הוא תוצאת ההרכבה של כ"ב (22) אותיות התורה עם עשרת (01) המאמרות שבהם נברא העולם (23=01+22).  
7. ולא "רשעים סביב יתהלכו", מצד הקלוקל.  
8. בחינה זו מרומזת בדברי הברייתא (ב"ק צד ב): "תניא: מעשה באדם אחד (גנב) שבקש לעשות תשובה. אמרה לו אשתו "יריקה, אם אתה עושה תשובה, אפילו אבנט אינו שלך". ונמנע ולא עשה תשובה". ה"אבנט" הוא שהוזכר לגנב, כי הוא המכפר על הגנבים.



## מחשבות ממקור פנימי בנפש האדם

יש מחשבות שברור מהיכן הם באו, לדוגמא: כאשר האדם נוסע ברכבו ולפתע הוא מרגיש שהמכונית לא נוסעת, מיד עולה מחשבה במוחו לבדוק מה הבעיה. זו מחשבה טבעית מאוד, מחשבה גוררת מחשבה, המצב הראשוני הינו שהוא מודע לכך שמכוניתו לא נוסעת, גוררת בעקבותיה מחשבה לבדוק מה סיבת הבעיה.

אבל ישנם מחשבות שאנו לא יכולים לראות סיבה ברורה מדוע הן הגיעו עכשיו לתוך מוחי, אלו הן מחשבות שאנו לא רואים להם שורש קדום. לחלקם אנו מתייחסים בתור דמיונות, וחלקם הם אינן דמיונות אלא הם מחשבות מעשיות שימושיות שאנו אכן משתמשים באותן המחשבות למעשה.

ראוי לנסות להתחקות ולהתבונן מהיכן הגיעו אותן מחשבות. כיוון שהמחשבות הללו מגיעות מתפיסה פנימית יותר באדם, שעולות ומתגלות במקום חיצוני, במוח האדם.

מוח האדם הוא הרובד החיצוני ששם שורה נשמת האדם, הנשמה היא בבחינת שכל. (באמת לנשמה יש כוח יותר עמוק משכל, אך ביחס לנושא בו אנו עוסקים כעת, הנשמה היא בבחינת שכל הנעלם, הוא נעלם מכוח האדם. בקצה התחתון של הנשמה היא משכילה את מוח האדם באותה השכלה שנמצאת כרגע במוחו).

וא"כ מהיכן מגיעות המחשבות הפנימיות?

הן באות ממקור מחשבתי פנימי בנשמת האדם. אלו מחשבות שלא מגיעות מסיבות חיצוניות אלא מקורן מבפנים, הם באות מהמקור הנשמתי שבתוך האדם, הן משתלשלות בבחינת מזל מלשון נזל, עד לתוך מוח האדם ושם לפתע האדם חש מחשבה חדשה במוחו.

א"כ הרי שתחילת עבודתנו היא לזהות את אותן מחשבות שמגיעות מהמקור הפנימי יותר.

כל אחד ואחת מאיתנו יש מחשבות פנימיות, זה לא משהו ששייך רק לבעלי השגה נדירה, אלא זה קיים בכל נפש. השוני בין הנפשות הוא שהמחשבות הללו נגלות ברבדים שונים, כמות ובאיכות שונה. אך המצב הזה שהאדם חושב מחשבות שאין כל סיבה חיצונית לתלות שהיא המקור שמחמתה באו המחשבות, זה קיים אצל כל אדם ואדם.

## ד. 'אין' - שורש המחשבות הפנימיות.

אדם עובד על עצמו והוא אכן מזהה שמתגלות במחשבתו מחשבות שאינן ע"י סיבות ומקורות חיצוניים, והוא מבין שאכן הוא חושב מחשבות פנימיות. כעת מה היחס למצב המחודש הזה?

"איזה יופי נתגלתה במוחי מחשבה פנימית - ברוכה הבאה", מרגישים קצת טוב על הזכייה ועוברים הלאה. "איזה יופי זכיתי היום בפיס באה לי מחשבה פנימית - יהי רצון שאזכה גם מחר ומחרתיים". זכה מה טוב לא זכה מה עושים?

לא זה היחס הראוי, אלא שכשם שלמחשבות חיצוניות יש מקור גם למחשבות הפנימיות יש מקור. ולכן אדם שמזהה בתוכו את אותה הבחנה עליו להתחקות אחר שורשה, לנסות להתחבר לאותו מקור, ללמוד לזהות את השורש הזה. אדם צריך למצוא את השביל או הגשר שיכול לחבר אותו אל מקור המחשבה הפנימית יותר בתמידיות. ■ [מתוך דע את נפשך פרק י']

## שני חלקים בשלימות תורה לשמה | פרק ב' - המשך

אבל יתר על כן, לעומק נקודת נידון הסוגיא, אומר הנפה"ח: יש מצוה של ידיעת כל התורה כולה, וכל התורה כולה כו' ללת בתוכה חלקים רבים שצריך לעיין בהם "להעמיק מחשבתו ושכלו בעניני הגשמיות שבהם", כלומר יש חלקים בתורה שעיון המחשבה והשכל הוא לא בעניני הגשמיות, ובהם יותר קל וקרוב לאדם להיות בדבקות בזמן שהוא עוסק באותם דברים, אבל יש חלק גדול מהדברי תורה, שהעסק בהם הוא ענין של גשמיות, ואין העבודה של לימוד תורה רק באופן של למיגרס אלא באופן שצריך לעיין ולהעמיק מחשבתו ושכלו, וכיון שהוא מעמיק מחשבתו ושכלו בעניני הגשמיות שבהם, כמעט בלתי אפשר שיהא אצלו אז גם הדבקות בשלימות כראוי. ואם תאמר שכל ענינו של עסק התורה הוא דבקות, יש כאן תרתי דסתרי כי מחד צריך לעסוק בתורה בדבקות ומאידך האדם צריך לעסוק בעניני הגשמיות שבהם. אלא על כרחך אומר הנפה"ח: שמס' תברא מילתא הדבר, שלא זו ההבחנה של דבקות כאשר האדם עוסק בדברי תורה. אלא ענינה של דבקות בתורה כמו שנתבאר היא שהאדם צריך להיות מחובר ל'שלימות' של מדרגת התורה בשעה שהוא עוסק בדברי תורה! אבל צריך להבין עמוק.

אדם שהוא שלם בקדושתו יתברך שמו, שזוהי תכלית המכוון ותכלית היצירה ושאפית עומק נשמתם של ישראל, צריך שתהיה לו דבקות בבורא וצריך שתהיה לו דבקות בתורה.

ובשעה שהוא עוסק בדברי תורה, צריך שיהא דבוק בדברי תורה שבהם הוא עוסק, אבל נצרך גם שהוא לא יתנתק לג' מרי משורש הדבקות שלו בבורא יתברך שמו. כמו שיאריך הנפש החיים בעצמו לקמן (בפרק ז').

ישאל השואל: בשעה שהאדם עוסק בכל עניני המשא ומתן בש"ס, כמה השיעור של העסק שהוא יכול לעסוק בהם בעמל ויגיעה ועיון? תשובה לדבר: עד כמה שלכ' שיקום מן הספר עדיין יהיה לו חיבור לבורא יתברך שמו. אבל אם כאשר הוא יקום מן הספר, ובלשון הנפה"ח לקמן (בפ"ז) כבה יראת ה' מלבבו, אז הוא צריך עכשיו להפסיק ולחזור לדבקות בבורא. צריך להבין שאם כאשר הוא מע' מיק ועוסק באותו דבר הוא יאבד את הדבקות בבורא, וק"ו אם מעיקרא אין לו דבקות בבורא והוא עוסק רק בדבקות בתורה, לא זו צורת תכלית החיים.

אבל אם האדם זכה שיש לו הכרה ודבקות בבורא, והוא זכה שיש לו הכרה ודבקות בתורה, עכשיו הוא צריך לעיין ולהעמיק מחשבתו בעניני הגשמיות שבתורה, כמה השיעור שהוא יכול לעסוק באותו דבר? כל זמן שברגע שהוא יפ' סיק ללמוד הוא יוכל לחזור לדבקותו בבורא, זהו השיעור של ההתעסקות שלו בעומקה של תורה. אבל אם לא, אומר הנפה"ח לקמן (בפ"ז): הוא צריך להפסיק עכשיו מהלימוד ולעסוק ביראת ה' בחזרה, לעורר בחזרה את מקום החיבור שלו לבורא. ■ [מתוך קובץ שיעורים על ספר נפש החיים שער ד']



**שאלה:** עשרות שעות (ואולי מאות...) אני הקשבת לשיעורים של הרב וקראתי בספרים בפרט בסדרת "דע את עצמך" וגם בנוגע לתיקון המדות על פי הארבע יסודות. אני מאד מאד מתחבר למהלך הדברים, והיסודות שאני לומד מהרב ממש מהדהדים בי ומשנים ומעצבים מחדש כל אשיותי בלי גוזמה. ב"ה התחלתי ליכנס קצת לעומק נפשי ולהכיר העולם הפנימי הנעלם הטמון בתוכי ולהתקרב לשם יתברך... אני לומד חצי יום בישיבה. עד כאן ההקדמה. השאלה שלי כרגע היא כך:

שמתי לב שיש לי מאז ומעולם משהו שמעיק לי ומפריע לרוגע והריכוז ובמשך היום כבדות מסוימת, גם בגוף וגם במחשבה, ודבר זה הפריע באופן כללי במנוחת הנפש, אבל בפרט בלימוד גמרא, עד כדי כך שכבר יותר מעשר שנים שאיני מצליח לשבת וללמוד כל סדר א בשיבה(ולפני זה גם לא כ"כ יכולתי לשבת לזמן ממושך כל' וותר משעה לערך). על כן, בעצת אחד מרבותי החכמים הוחלט שאנסה לקחת ריטלין לתקופת נסיון, ועכשיו אני מתלבט אם להמשיך או לא, והנה הצדדים שלי:

מצד אחד, באמת אני מצליח לשבת וללמוד חלק גדול מהימים שבו לקחתי הכדור, ואני יותר בריכוז ובאמת אני לא מרגיש כבדות, וכך אני מספיק הרבה יותר חזרות על הרבה יותר דפים, וגם הלימוד בעיון יותר קל. גם שמתי לב שהנגינה שלי יותר מדויקת ואני מצליח להתרכז בו יותר. וגם בבית ובאופן כללי אני מתפקד יותר טוב. אבל מצד שני יש ג סיבות לשלול השימוש בריטלין, א. זה מקשה עלי להרגיש רוגע עמוק (ובפרט שמטבעי אני מתקשה בלהיות רגוע - ואולי זו מסיבות קשורות להיאך גדלתי... ואכמ"ל) ב. אני מרגיש שנסתתמת לי חלק ממחשבותי, כלומר שמה שאני חושב בו זה בריכוז יותר אבל שאר המחשבה כאילו בחושך, כולל זכרון לטווח קצר. וזה גם בזמן שאיני תחת השפעת הריטלין. ג. לפעמים כשפג השפעת הכדור חוזרת לי הכבדות ביתר כובד, דבר שמקשה על איוון ההרגשות.

יש לציין שדרך התעמלות ונגינה (ושתיית קפה) הצלחתי במידת מה (אבל באופן אחר) להרגיש הקלה מהכבדות, ואלו דברים שלוקחים יותר זמן ומאמץ מבליעת כדור, וגם הקביעות וההתמדה בהם קשה לי מאד. אני אודה לכבוד הרב מאד על הדרכתו בענין, תזכו למצות.

**תשובה:** יש להמשיך לקחת את הכדור. (כל' לא לקחת את הכדור רק מתוך רצון להועיל למצבו אלא לשים לב לכל התמונה). אפשר לנסות, בזהירות למעט במינון, בהקבלה לעבודה נפשית. בקשר לשלשת הנקודות שהעלתם:

א. באופן כללי, כאשר כוחות הנפש של האדם אינם מסודרים ואינם מאוזנים [שזה מצבו של כל אדם טרם עמל לתקן את נפשו, מי פחות ומי יותר] זה מונע ממנו מלהגיע לרוגע ולשקט פנימי בתוך עצמו, משום שסתירת הכוחות שקיימת בו מלחיצה את הנפש ולא מאפשרת לה להגיע למנוחה.

אמנם הכרת הנפש וסידור כוחותיה אינו מהלך קצר כמובן, שהיא עבודת החיים של האדם עלי אדמות, אבל ככל שהאדם יצליח לסדר את כוחותיו בצורה הנכונה לפי טבע בנין נפשו כך הוא יוכל להגיע

ליותר עומק של רוגע.

במקביל לכך יש להשתמש בכח הדמיון לחזור לאותם זמנים שהיה לכם רוגע עמוק ועי"כ להביא את הנפש למצב של רוגע. כגון לצייר [במחשבה] את עצמכם במקום ובזמן שבו הגעתם לאותו רוגע. וכן אפשר להסתכל בתמונה של מקום שלו ושקט להביא את הנפש לשם ע"י כח הדמיון [לצייר שאתם נמצאים שם]. חשוב לציין שהשימוש במדמה תהיה ביחסיות הנכונה ולא בהרח"ב.

אפשר לשמוע לסדרת ארבעת היסודות - כח הריכוז.

ב. עצה מעשית שיכולה לעזור היא הכתיבה, דהיינו, אותה נקודה שבה אתם חושבים בריכוז המחשבה יש להעלות על הכתב בצורה ברורה ומסודרת מתוך מסקנות ברורות של הענין. לאחר מכן אפשר לעבור לנקודה אחרת ולהכנס אליה בריכוז ושוב פעם לרשום את המסקנות שיצאו, וכן הלאה. באופן הזה לאט לאט יהיו לפניכם על השולחן כמה ענינים, ובכך תוכלו לראות יותר מדבר אחד באותו זמן ויהיה יותר קל גם לחשוב בנקודות ביחד.

ג. צריך לדעת שזה שהריטלין עוזר להרגשת הכבדות [כמו שכתבתם] בעצם מטעה את האדם באופן מסוים ולכן הכבדות חוזרת בצורה יותר חזקה. הרי ריטלין בטבעו פועל על האדם באופן זמני בלבד ואינו מתקן את עצם הענין כמובן, אלא שהבעיה היא שאת כל זה האדם יודע רק בשכלו אבל נפשו תופסת את הדברים בצורה אחרת, וכאן נקודת ההטעיה.

הנפש הרי נמצאת במצב של קושי מסוים [שלמענו האדם לוקח את הכדור] וכשהכדור משפיע על האדם לטובה הנפש מרגישה יותר טוב, יותר רגועה ושלוחה, משוחררת [במדה מסוימת] מהצמצום שהיא רגילה להרגיש, ואז הנפש מרוב תשוקתה לחיות תמיד במצב הזה תופסת שזה המציאות החדשה, וכאילו נפטרה הבעיה [זה כמובן רק דמיון]. ולכן לאחר שפג השפעת הכדור והכבדות באמת חוזרת למקומה נוצר באדם הרגשת אכזבה [כשהוא רואה שהמציאות אינה כמו שהוא רצה] שמורידה את הנפש עוד יותר ואז מתחזקת הרגשת הכבדות יתר על המדה.

כדי להתמודד עם המצב הזה האדם צריך להכין את עצמו עוד לפני שהוא לוקח את הכדור, לחשוב לעצמו [ואף לדבר את הדברים] בצורה מאד פשוטה מהו התהליך שאליו הוא נכנס, דהיינו הרגשת שחרור לזמן מסוים ולאחר מכן חזרה לאותו מצב של עכשיו, עד שהוא מרגיש שהדברים מתיישרים בלבו, ואז יקח את הכדור. וכן יעשה לקראת סיום זמן השפעת הכדור, יחשוב - שכעת אני לא מרגיש כבדות אבל בעוד זמן מה כבר יחזור הכבדות כמו שידעתי מראש.

ע"י המחשבות והדיבורים האלו האדם מכין את עצמו נפשית למה שהולך לקרות ואז הנפש הרבה פחות מתפעלת כשחל הכבדות "מחדש", וזה יועיל למנוע את הכבדות היתרה שבדרך כלל היא מגיע.

בנוסף למהלך הנ"ל אפשר להשתמש באותם דברים שכתבתם שמקילים על הרגשת הכבדות דייקא באותו זמן שהשפעת הכדור הולכת ונחלשת [חוץ מזה שגם באופן כללי יש להמשיך להשתמש באלו הדברים לעזור לעצמכם].