

בלבבי משכן אבנה

לאנשים שרוצים להתקדם בחיים

נושאים בפרשה

בראשית - רץ

"בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ". ארץ נקראת כן מלשון ריצה, א-רץ. רצה ורוצה לעשות רצון קונה כמ"ש חז"ל. והנה נודע שסוד הבריאה בנוי באופן שכל דבר נברא דבר והיפוכו, ששורשם אחד. ולפיכך רץ, והיפוכו צר, שורשם אחד. הרץ התפשטות, והצר, צמצום. ושורשים רבים בלשה"ק המרכיבים את האותיות צר - רץ ענינם צמצום והתפשטות, כגון רצח - צר-ח. ענינו מצד הנרצח, שאין לך צר ומיצר גדול מכך, מוות צמצום מוחלט. ומצד הרוצח לשון רץ-ח. כי רצונו להתפשטות, מצמצם את זולתו. והוא עומק הרציחה כמ"ש חז"ל על קין שרצח את הבל, ללשון אחד שהיו נחלקים על מחצית השדה המשותפת, חצר צף-ח. כלומר קין רצה התפשטות, ולכך רצח את הבל, וכן הוא לשון רצוף, והוא מי שצרותיו רצים אחריו כמ"ש (דברים כא, לג) "והיית רק עשוק ורצוף כל הימים". וכאשר משלימים זה עם זה נעשה צרור, מאוחד, וזש"כ (בראשית כה, כב) "ויתרוצצו הבנים בקרבה", שכל אחד רץ, מתפשט, ועי"כ מיצר לרעהו, צר. וזהו עריץ, וענינו, מי שרץ ועי"כ מצמצם ומיצר את גבולות זולתו. ואזי כאשר האדם נמצא במיצר,

(המשך בעמוד ה')



יציאה לפי ר"ת	יציאת השבת	הדלקות נרות	ירושלים
7.35	6.55	5.43	ירושלים
7.32	6.56	5.58	תל אביב
7.42	7.11	6.13	BROOKLYN
7.44	7.12	6.14	LAKEWOOD
7.43	7.08	6.13	LOS ANGELES
8.33	7.54	7.03	MEXICO CITY
7.19	6.38	5.48	PANAMA
7.20	6.42	5.49	SAO PAULO
7.20	6.41	5.50	HONG KONG

נא לשמור על קדושת הגליון

סיפור ולקחו

בסייעתא דשמיא, מלאה לה שנה לייסוד העלון - והננו ניצבים בפתח השנה השניה. ולפי שהעלון הראשון, בזמנו, כמעט ולא פורסם, אשר על כן ראינו לנכון להביא בפניכם הקוראים היקרים את הפתיחה שנכתבה אז - ואשר שופכת אור לשם מה נוסד העלון היקר והקדוש הזה.

וכך סופר:

מעשה בכפרי שנקלע לכרך הסואן, עיר גדולה לאלוקים. כמובן, הכפרי יצא מגדרו מרוב התפעלות, עינו התרחבו בתמהון בראותו מרכבות [מכונות] נוסעות מאליהן בלא סוסים, ומנורות דולקות בכל פינה בלא שמן ופתילות! נכנס לאחת החנויות ובקש לקנות איזה מציאה, הפתעה, משהו לא רגיל, מן הסוג שאין בכל רחבי הכפר. עז היה רצונו להפתיע את חבריו אשר בכפר באיזה דבר חידוש שלא נשמע כמוהו מעולם, מאז ייסוד הכפר ועד עתה.

המוכר בעל החנות הציע ואמר לו: שמע נא ידידי, אם לדידי אתה שומע קח נא 'פנס פלא', פנס זה מפיץ אור ללא שמן ופתילות רק מכח הסוללה, זכה במקחק, כי אין כמוה בכל הארץ.

המשיך הכפרי לדרכו לטייל בכרך הגדול, ולפתע צדה עינו התקהלות, אנשים נשים וטף, כל העם מקצה. לשם מה ההתקהלות? שאל הכפרי. וכי אינך יודע? ענוהו הנוכחים, בעוד שענה קלה יעשו כאן 'הצגה', הן לא יתכן לבקר בכרך הסואן מבלי לראות 'הצגה'. סקרנותו של הכפרי הכריעה את הכף, שילם את התשלום ונכנס אל אולם ההצגה.

התיישב בין כולם, ועיניו צופיות יחד עם הקהל אל המסך הריק. לפתע, הורם המסך, ונתגלה מחזה מדהים! אריה גדול ממדים בעל רעמה אדירה הופיע בפתע פתאום, שגאתו העצומה הדהדה בכל האולם, מבהיל!

הכפרי, ברצותו לראות את המראה טוב

יותר, בהיר יותר, שלף את פנסו ותיכף ומיד הדליקו, אלומת אור חזקה נשלחה אל עבר המסך.....

כבה את הפנס! נשמעו קריאות מכל עבר. הקהל רקע בשנית, ושאג, כבה את הפנס!

מה יש לכם? שאל הכפרי בתדהמה, בסך הכל רצייתי לראות טוב יותר!

האינך יודע? הלא כאן רואים רק בחושך.....

איי, כמה שזה נכון, אכן משל היה!

והנמשל, כמה נוקב, העולם-לשון העלם, כאן רואים רק בחושך! היצר הרע היטיב לצבוע את העולם במסכים מלאים דמיונות של צבע, תאוות מדומות, ושאר מרעין בישין. בא לו היצר הטוב, ומדליק בסך הכל אלומה אחת, ומתגלה שאין כאן כי אם הצגה נבובה!

הננו עומדים בסייעתא דשמיא בפתח העלון הראשון, מטרתנו היא, בעזר ה' ממעל, להצית את הלבבות, לשלוח ולו אלומת אור אחת, אלומה שתגלה שאין כאן רק חושך!

אלומה שתגלה את הלב החם והפועם של כל יהודי באשר הוא!

יחד נבנה לה' משכן בלבבינו - 'בלבבי משכן אבנה'.

זהו איפה - דברי הפתיחה שנכתבו כאן בשנה שעברה.

במשך השנה שעברה עלינו לטובה, נשפכו כאן בעלון הרבה יותר מאלומת אור אחת, אלומות אור שהאירו הרבה לבבות - ועל כך התודה לבורא העולם שנתן לנו את הכלים להפיץ את האורות הללו!

תודתנו נתונה למורינו ורבינו שליט"א אשר טרח ויגע באמירת ובכתיבת כל דברי התורה הללו, אילפנו בינה, והעמידנו בקרן אורה!

כה לחי!

■ בברכת שבת שלום, העורך



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

שיעור כללי בסוגיית קרן בדין המשסה כלבו של חבירו בחבירו

ובסברת הריא"ז דנקט דמעיקר הדין היה צריך לחייבו כמו בכל גרמי, אלא שכאן פטורו מפני שאינו מתכוין, יהיה מזה נפק"מ להלן כשנדון בסוגיא מצד הדין של כי ליכא לאשתלומי מהאי משתלם מהאי, וכפי שיתבאר אי"ה להלן.

נתבאר א"כ עד השתא בכללות שתי שיטות בראשונים בהגדרת השיסוי, האם זה נחשב לגרמא ואפ"ה פטור [או כמו בכל גרמא, או משום דהכא שאני דאינו מתכוין], או דהשיסוי אינו נחשב כלל אפילו למעשה של גרמא. וכשהגמ' בהמשך הסוגיא אומרת דהמשנה בסנהדרין באה ללמד דפטור "אף" משסה, להנ"ל יהיה תלוי בראשונים מה הגדרת החידוש שבדבר שהמשסה פטור.

ב. ביאור צד פטור בעל הכלב בטענת "מאי עבידנא ליה"

ובספק הגמ' לגבי דינו של בעל הכלב, הצד הראשון של הספק הוא "מי אמרינן מצי אמר ליה אנא מאי עבידנא ליה". וצריך לבאר לשון זה של "מאי עבידנא ליה", שמשמעות הטענה היא שטוען בעל הכלב 'מה עשיתי', הן מצד הנידון של מעשה הכלב עצמו שנשך, והן מצד הנידון של בעל הכלב שיש לחייבו על העדר מעשה השמירה.

ונתחיל כלפי הנידון של בעל הכלב, בלשון הגמ' מתבאר שיש לבעל הכלב טענה "אנא מאי עבידנא ליה". כלומר, שבאמת יכול לטעון לא עשיתי כלום. ובחידושי הראב"ד יש קצת שינוי מלשון הגמרא והוא כותב, "מי אמ' ליה מאי איבעי ליה [אולי צ"ל 'לי'] למיעבד", כלומר, טענתו היא מה היה בידו לעשות.

עכ"פ מבואר שיש לבעל הכלב סברא של פטור, וצריך להבין מהי סיבת הפטור שבדבר, והרי הכלב שלו נשך, וא"כ למה יהיה פטור על כך?

נאמר שאין זה אפילו בגדר גרמא, הרי שלא נחשב זה למעשה כלל, וא"כ יש לדון דלשיטת הראב"ן, לא יהא למשסה כל איסור בדבר, שהרי אין זה לא מזיק, לא גרמי, ולא גרמא, ומנין לנו לחדש איסור גם על דבר כזה שאינו אפילו בכלל גרמא, אלא א"כ יתגלה לנו שם איסור חדש.

א"כ השאלה הראשונה שיש לשאול, כאשר הכלב נשך ע"י השיסוי, האם למפרע עבר המשסה איסור או שהוא לא עבר איסור. יתר על כן יש לדון, בכל אדם שרואה כלב ברחוב ובא לשסותו האם עליו לחשוש שמא הכלב ישתסה או לא, כלומר, מצד חיובי מזיק נאמר בגמ' שאין עליו חיובי תשלומין, אבל כלפי האיסור שבדבר האם הוא צריך לחשוש שהכלב ישתסה או שאינו צריך לחשוש לכך? די"ל דאפילו לר"מ דס"ל חיישינן למיעוטא, זהו רק כלפי חלק האיסור אבל כלפי התשלומין אפילו ר' מאיר לא יאמר דחיישינן למיעוטא.

עכ"פ אלו הם שני הצדדים בדברי הראשונים, לרוב הראשונים שהשיסוי נחשב למעשה גרמא ולכן נאמר דחייב בדיני שמים, ושיטת הראב"ן דלא הוי מעשה כלל ולכן אינו אפילו בגדר של גרמא.

ושיטה נוספת יש, והיא שיטת הריא"ז, דס"ל כדעת רוב הראשונים שהשיסוי נחשב לגרמא, אלא שהוא סובר דבכל גרמא בניזיקין יש קנס דרבנן לחייבו בתשלומין [ולא רק בגרמי], וא"כ למה אמרו בגמ' דהמשסה ודאי פטור? סיבת הפטור היא מפני שכל גרמא חייב רק במתכוין, אבל כשאינו מתכוין פטור². ולכאורה יסוד הדבר כסברת הראב"ן שיכול המשסה לומר 'לא ידעתי שהכלב יש' תסה ויזיק'.]

2 וז"ל הריא"ז [בקש"ק שם]: פטור המשסה שלא עשה מעשה אלא גרמה, והגורם גרמה בניזיקין פטור מן הדין, אלא שקנסו אותו חכמים לשלם, הואיל וקנס חכמים היא אם היה בגרמתו שלא נתכון להזיק פטור, עכ"ל.

בגמ' ב"ק כד: איבעיא להו, המשסה כלבו של חבירו בחבירו מהו, משסה ודאי פטור, בעל הכלב מאי, מי אמרינן מצי אמר ליה אנא מאי עבידנא ליה, או דילמא אמרינן ליה כיון די דעת דכלבך דמשסי ליה משתסי, לא איבעי לך לאשהייה.

מתבאר א"כ בדברי הגמ', כאשר האדם משסה כלבו של חבירו בחבירו, המשסה בודאי פטור [בדיני אדם], ובדינו של בעל הכלב, נסתפקה הגמ' האם הוא חייב או פטור, הצד לפטור הוא ד"מצי אמר ליה אנא מאי עבידנא ליה", והצד לחייב הוא ד"אמרינן ליה כיון די דעת דכלבא דמשסו ליה ומשתסי, לא איבעי לך לאשהייה".

וצריך להתבונן ביסוד הפטור של המשסה, וביסוד חיובו ופטורו של בעל הכלב, וכן ביחסיות של הפעולה הנעשית על ידי שניהם, שהרי יסוד פטורו של המשסה, ויסוד צדדי החיוב והפטור של בעל הכלב, נבנה על גבי היחסיות של צירוף מעשה שנעשה על ידי שנים, הן על ידי המשסה - ע"י מעשה בפועל, והן ע"י בעל הכלב - בהעדר שמירתו. ונתחיל בעז"ה לבאר הצדדים בכלליות, ולהלן יתבארו הדברים בס"ד ביתר הרחבה עם הנפק"מ שבדבר.

א. יסוד פטורו של המשסה

רוב הראשונים כתבו שיסוד פטורו של המשסה הוא מחמת דהוי גרמא בעלמא. וענין זה מבואר באריכות בסוגיות 'גרמא' ו'גרמי'. ושיטת הראב"ן דמעשה השיסוי לא נחשב אפילו לגרמא¹.

וכהגדרה שורשית החילוק הוא, שאם זה מעשה גרמא, א"כ הגדרת הדבר, שיש מעשה של משסה, אלא שיש דין של גרמא בניזיקין פטור, וכדקיי"ל פטור אבל אסור. אבל אם

1 וז"ל...משסה ודאי פטור דאפילו הגרמה ליכא דמצי אמר ליה לא הוה ידענא דמשתסי וכו', עכ"ל. [בקש"ק ע' רצ].



(המשך מעמוד ב')

נגיחה, התורה אמרה כי יגח ולא שיגיח את עצמו כמו שיתבאר". ומתבאר בדברי המאירי שטעם הפטור אינו משום דמתייחס למשסה או משום דלא מתייחס לכלב, אלא כי אין למעשה הזה שם מעשה דקרו, והיינו דבקרא ד"כי יגח" נאמר שכאשר נוגח מעצמו חייב מדין קרו, אבל ביגיחוהו אחרים אין לזה שם קרו ותולדותיה, אלא זה מעשה אחר, והוא לא נכלל בג' אבות נזיקין שנאמרו בשור.

וא"כ גם בשיסוי כלב דסוגיין יש לפרש כן, דמכיון שאינו מצד עצמו א"כ א"א לחייבו, שהרי אין זה שן - דאין הנאה להזיקה, ולא רגל - דלא הוי בדרך הילוכה, וגם לא קרו - כיון שלא נעשה מכח עצמה אלא מכח השיסוי, ונתמעט מדין קרו בקרא דכי יגח.

ד. צד החיוב של בעל הכלב "כיון די- דעת בכלבך דמשסו ליה ומשתסי" - דקדוק הלשון

עד כאן נתבאר יסוד פטור המשסה, וכן יסוד פטורו דבעל השור, הן מצד בעל השור והן מצד השור עצמו. ועתה נבאר את הצד השני של הספק, ובדברי הגמ' בצד החיוב של בעל הכלב נאמר, "או דילמא אמרינן ליה כיון די- דעת דכלבך דמשסו ליה ומשתסי, לא איב- עי לך לאשהויי", והראשונים כבר עמדו על הלשון 'כיון די' דעת' דמשמע דודאי יודע בעל הכלב שהוא משתסה. ועוד צריך לברר הל- שון 'ידעת בכלבך' האם הכוונה לכלבו דוקא שהוא כלב כזה שמשתסה, או דהלשון כלבך הוא לאו דוקא דה"ה שאר כלבים דעלמא ג"כ דרכם להשתסות, וגם נקודה זו ישנה בדברי הראשונים.

ותחילה יש לברר ביסוד החיוב שנאמר בד- ברי הגמ' [בצד השני של הספק], האם יסוד החיוב שנאמר כאן הוא מצד הגברא - בעל הכלב, או מצד החפצא - הכלב עצמו, שהרי כפי שנתבאר, בצד הראשון נאמר פטור הן מצד בעל הכלב, והן מצד הכלב עצמו, וא"כ עלינו לברר בצד החיוב מהיכן יסוד החיוב של בעל הכלב. ■ [מתוך קובץ שיעורים כלליים על חו"מ שיעור כללי נג]

ההגדרה היא, דמעשה הכלב אינו מתייחס לעצמו אלא לאדם ששיסה אותו. אלא דל- כאורה הניחא לדברי הראשונים שהשיסוי נחשב לגרמא, אע"פ שאין חיוב תשלומין על גרמא, אפילו הכי אנו מייחסים את המעשה לאדם המשסה, ולא לכלב עצמו, ולכן אין חיוב מצד מעשה הכלב, אבל לדברי הראב"ן שהוזכר לעיל, קשה יותר להגדיר הגדרה זו, שהרי לשיטתו אין למשסה אפילו דין של גרמא, וא"כ איך אפשר לייחס את מעשה הכלב למשסה, והרי מעשה השיסוי לא נחשב למעשה כלל. [א"כ נימא דגם לשיט- תו נחשב מעשה אלא דמוגדר פחות מגרמא, ולכן ניתן לייחס את מעשה הכלב למעשה זה של השיסוי, אע"פ שאינו מוגדר אפילו כגר- מא, אולם דוחק לחלק כך].

ביאור נוסף למה אין לחייב את בעל הכלב מצד מעשה הכלב, כתב הגרי"ז (פ"ו מנזקי ממון ה"ה) ע"פ מה שביאר שם בטעם הפטור שנאמר לקמן (ל"ט). בשור האיציטדין, דיסוד הדבר מפני שהשור אנוס ולכן הנגיחה לא מתייחסת לשור, [ומהאי טעמא ס"ל לרב לקמן מ: דהשור כשר לגבי מזבח], ומעין כך ביאר גם בכלב שנשתסה [לדעת הרמב"ם] דגם בו נאמר יסוד הדין של שור האיציטדין, שהוא נחשב אנוס, ולכן המעשה לא מתייחס אליו.

נמצא א"כ ב' דרכים לבאר טעם הפטור של בעל הכלב מצד מעשה הכלב גופיה, או מפני שאנו מייחסים את המעשה למשסה, או מפני שהכלב נחשב אנוס. [והגדרה זו גופא של אונס ניתן לפרש בכמה הגדרות דקות, או דחשיב אונס גמור, או דרק כלפי לשייך את מעשה הכלב אליו חשיב אונס. ועוד יש לדון דחלוק דין אונס בבהמה מבאדם, דהרי לגבי אדם המזיק מצינו דאונס כעין גניבה פטור ובכעין אבידה חייב, ובאונס דבהמה יתכן דלא שייך הגדרות וחילוקים אלו. ואפשר שזהו באמת טעמם של האחרונים שלא דנו כאן כלל מדין אונס של הכלב, אלא מצד הג- דרות אחרות].

וגדר נוסף עולה מתוך דברי המאירי בסוגיא, שביאר הדין של שור האיציטדין וכתב, "שור שנגח ע"י משמוש והכעסה אין זו נקראת

והנה בדברי הר"י מלוניל בצד השני של הספק דאמרינן "לא איבעי לך לאשהוייה" מבואר שצד החיוב הוא מפני שאסור לבעל הכלב להשהות את כלבו אלא עליו לשוחטו³, וא"כ בצד הראשון של הספק שטוען בעל הכלב מה עבידנא ליה, ראשית, מונח בטענה זו שלכן מותר לו להשהות את הכלב בעולם ואינו צריך לשוחטו.

אלא דהגם שאין לו חיוב לסלק את כלבו מן העולם, אבל לכאורה עדיין יש לו חיוב לש- מור עליו שלא יזיק, וכמו כל הבעלי חיים שיש לבעלים חיוב שמירה עליהם, וא"כ מהי טענת "מאי עבידנא ליה"? וצ"ל דמייירי כאן באופן שהכלב מצד עצמו היה שמור, אלא בדומה להא דתנן ריש הכונס "פרצוה לס- טים", גם כאן מייירי שע"י מעשה השיסוי נפקע ממנו השמירה.

ועדיין עלינו לברר באיזה אופן מייירי כאן, האם בעל הכלב נמצא בסמוך אליו, ויכול לשמור עליו אחרי השיסוי ולמנוע את הנזק שנגרם ע"י המשסה, או דמייירי שאין הבע- לים נמצא כאן בסמוך לכלב. דלכאורה באופן שהבעלים נמצאים כאן בסמוך ובידם להח- זיר את הכלב מידי המשסה אין להם טענה של "מאי עבידנא ליה" שהרי היה להם מה לעשות, אלא בפשוטו צ"ל דמייירי שאין הבעלים לפנינו [ולהלן בסוף השיעור נדון באופן אחר] ולכן יש להם טענה זו של 'מאי עבידנא' שהרי להורגו איננו מחוייב [לצד זה של הספק], ומצד שיש חיוב שמירה ג"כ אין עליו טענה דהרי מייירי שהיה שמור מצד עצמו כראוי, וכמו בכל שמירה מעו- לה שאם שמר כראוי ויצא והזיק פטור, ה"ה בנידון זה, מאי הו"ל לבעל הכלב למיעבד.

ג. ביאור צד הפטור מצד מעשה הכלב גופיה

וכלפי מעשה הכלב עצמו צ"ב מהי סיבת הפטור, והרי הכלב נשך, ולמה שלא יתחייב על היזקו?

כאן מבואר היסוד שייסודו רבותינו, ובקצרה

3 וז"ל הר"י מלוניל [בקש"ק שם]: לפי שהיה עליו להרגו כיון שכל כך הוא מועד ששומע לקול משסים אותו, עכ"ל.



התשובה היא, בקשתו של דוד המלך ע"ה היתה: "שבתי בבית ה'" - לשבת בביתו של ה' תמיד, "ולבקר בהיכלו" - לבקר בהיכל לפרקים. מדובר על אדם כדוד המלך ע"ה שהיה דבוק תמיד בבוראו, ונבאר.

חיי כל אדם בעולם בנויים מ"רצוא ושוב", השאלה היא רק היכן הוא ה"רצוא" של האדם והיכן הוא ה"שוב" של האדם. מי שאינו דבוק בבוראו עולם, ה"רצוא ושוב" שלו הוא שפעם הוא נמצא בחוץ, מחוץ לבית ה', ופעם בפנים, בבית ה'. אבל אדם שתמיד נמצא בדבקות וה"שוב" שלו הוא ה"שבתי בבית ה'", היכן הוא אפוא ה"רצוא" שלו? - לבקר בהיכל של המלך, שם המלך בעצמו יושב!

זוהי הבחינה שמשנה רבינו הסתכל באספ־קלריא המאירה ושאר כל הנביאים הסתכלו באספקלריא שאינה מאירה (יבמות מט ע"ב). "לבקר בהיכלו" עניינו שכביכול הוא רואה את דמות המלך, אספקלריא המאירה. "שבתי בבית ה'" הוא אותו מצב של "אחור" רי יראו לפני לא יראו" - אספקלריא שאינה מאירה.

ה"רצוא ושוב" של אדוננו דוד המלך ע"ה היתה, באיזו איכות הוא זוכה להכרת השי"ת; פעם היה זה בבחינת פנים, בתוך היכל המלך, ופעם היה זה בבחינת אחור, מה שנקרא "בית ה'".

אם כן, זו בקשה אחת, כי אין אדם שחי במצב אחד. האדם תמיד בסוד התנועה, השאלה היא רק היכן התנועה של האדם. ודוד המלך ע"ה ביקש, שתנועתו תהיה מבית ה' להיכל ה', ושם יהיה לו את הנועם העליון שיזכה לראותו.

כִּי רַק זֶה הוּא הַטּוֹב, וְכָל זֹלַת זֶה שִׁיחֻשְׁבוּהוּ בְּנֵי הָאָדָם לְטוֹב אֵינוֹ אֶלָּא הֶבֶל וְשׂוֹא נִתְעָה.

הטוב היחיד שישנו בעולם הוא ההנאה, ההתענגות, הקירבה והדבקות בבוראו עולם, וכל השאר הוא "הבל ושוא נתעה".

"זה לעומת זה עשה האלקים", טוב לעומת רע. נתבונן אפוא קודם מהו המושג הנקרא "טוב".

נתבאר לעיל שבדבקות בבוראו עולם ישנן שתי מדרגות: א. דבקות שלא לשמה, אלא לשם הנאה ותענוג. ב. דבקות לשמה.

מהו טוב?

באופן כללי, כמו שהרמב"ם כותב, ישנן בנפש האדם שתי הבחנות: כח האמת שבנפש, וכח העָרֵב והתענוג שבנפש. כשמגדירים דבר כדבר טוב, יתכנו בזה שתי אפשרויות: א. הדבר נעים לי, יש לי בו תענוג. ב. הדבר אמיתי, ממילא הוא טוב.

המושג טוב משתנה אצל בני אדם: איש של תענוגות מגדיר דבר שהוא טוב כי הוא הנהנה ממנו, היה לו שם נעים. ואילו איש אמת, כשרואה נקודה אמיתית, מיד הוא מגדירו כדבר טוב.

"כי לקח טוב נתתי לכם תורתִי אל תעזבו" (משלי ד, ב). מדוע התורה נקראת טוב? כי יש בה גם את ההבחנה של "משה אמת ותורתו אמת", "אשר נתן לנו תורת אמת", ויש בה גם את ההבחנה שהיא בעצם התענוג האמיתי שיש בבריאה. שכן כאמור, טוב יכול להיות הן מבחינת אמת והן מבחינת תענוג.

כשנקביל זאת לעבודת הדבקות של האדם בבוראו, יש אדם שהדבקות בבוראו אצלו היא טוב מחמת האמת שבה, ויש שהיא טוב מחמת התענוג שבה. דבקות שלא לשמה היא לשם ההנאה והתענוג, והיא נקראת טוב מחמת ה"התענוג" שבדבר. השלימות של הדבקות, שהיא לשמה, אינה לשם תענוג, אלא מחמת שאדם חפץ להידבק באמיתת הימצאו יתברך שחותרו אמת. אם כן, הדבקות היא מכח נקודת האמת שבנפש.

כי רק זהו הטוב, וכל זולת זה שיחשבוהו בני אדם לטוב. את מה בני אדם חושבים לטוב בדרך כלל? את ההנאות החומריות למיניהן. מהיכן זה משתלשל? מנקודת השלא לשמה שבנפשם. במקום להבין, שהטוב האמיתי הוא הדבקות בבוראו ושם התענוג השלם.

אבל ישנם בני אדם שמגדירים את עצמם כאנשים ישרים, בעלי מצפון, יש להם כל מיני אמיתויות שבנו לעצמם. ניתן לראות יהודי שאינו שומר תורה ומצוות והוא אומר שאינו גונב, או שלעולם לא יסכים לשקר בעד כל הון דעלמא. למה? אני אדם ישר!

מהיכן הישרות הזו הגיעה? כמו שכותב ר' נסים גאון בהקדמה לש"ס, גם הגויים מחוייבים במצוות שהשכל מחייב אותם, כי השכל הישר הוא חלק מחכמתו יתברך, רק האדם לא מבין שההרגשה הפנימית שלו היא לא לגנוב, הישרות - בעצם הגיעה לו מהאמת האלוקית שבקרבו, ומשייך זאת לעצמו.

אבל אם היה מתבונן מהיכן מגיעה הישרות הזו, היה מבין שהיא מגיעה מהאור האלוקי הנמצא אצלו בתוך הנפש, רק הוא לא מזהה את המקור ומרגיש: "אני" ישר! אולם באמת זה לא שאתה ישר, יש לך ניצוץ אלוקי של ישרות מאת הבורא שכעת התגלה בך.

אם כן, כשבאים לדבר על תכלית החיים שהיא הדבקות בבוראו עולם, צריכים לבדוק מאיזו נקודה בנפש היא יוצאת, למה אדם חפץ להתענג על ה'.

אדם כבר למד את ה'מסילת ישרים', ושמע כמה וכמה פעמים שתכלית החיים היא הדבקות בבוראו עולם. כן, אבל למה אתה רוצה להידבק בבוראו עולם, מהיכן זה נובע בנפש? זה נובע מהרצון להתענג, או מהאמת שבנפש שבה?

הרי לכל אחד יש איזה שהוא מניע. אדם שאין לו מניע, לא היה קם בבוקר מהמיטה. השאלה היא רק איזה מניע: יש אדם שהמניע שלו הן עבירות, יש שהתאוות הן המניע עות אותו, ויש אדם שהקדושה היא המניע של כל מעשיו.

גם לענייננו, אדם צריך לבחון את עצמו: מה מניע לי את החיים, מה מניע אותי לחפש את הדבקות בבוראו עולם? - האמת או התענוג.

התכלית ברורה: הקירבה והדבקות בבוראו עולם. והאמצעי המוביל לכך אלו המצוות. כידוע "מצוות" מלשון צוותא, חיבור, חיבור לבוראו עולם. המצוות מביאות את האדם להידבק בו יתברך.

בכללות, קיימים באדם שלושה כוחות, שלושה לבושי הנפש: כח המעשה, הרגשות הלב, והמחשבות. והמצוות כוללות את כל הכוחות הללו.

אם כן, בכדי שאדם יוכל להגיע לדבקות בבוראו עולם, צריך שמעשיו הרגשותיו ומחשבותיו, יהיו כגדרי המצוות.

ישאל השואל: הרי רואים אנו רבים של-כאורה מקיימים מצוות ואינם מגיעים לדבקות?

תשובה לדבר: על דרך כלל עסוקים הם בקיום המצוות רק בחלק המעשה, ולא בחלק הנוגע ללב ובחלק הנוגע במחשבה. כאשר המצוות מתקיימות רק בנקודת המעשה - אדם אינו יכול להגיע לדבקות. ■ [מתוך ספר

בלבבי משכן אבנה על מסילת ישרים עמוד קפו]



תפקיד המלמד בבנין נפש תלמידיו המשך

עיצוב אישיותו של התלמיד כמטרה

מהלך זה בנוי משני חלקים. החלק הראשון הוא ליצור ולעצב אדם בנוי, והחלק השני נוגע לצד הרוחני של התלמיד.

בפרק זה נברר את החלק הראשון, שכאמור, עניינו לעצב את אישיותו של כל תלמיד, בשאיפה עתידית שהוא יגדל כאדם בנוי.

אף שאין צורך להכביר במילים אודות חשיבות הענין, אולם עלינו לזכור כי ילדים בני שנתיים שאינם בנויים - זהו דבר רגיל, אבל אם לא נשקיע כדבעי בבניית אישיותו של הילד - יתכן שהוא יגיע אף לגיל עשר כשאינו בנוי, ולמגינת הלב, לעיתים נוכל אף להבחין במבוגרים בני ארבעים וחמישים שמעולם לא נבנו. ומעתה, המטרה הראשונית אותה אנו צריכים להציב לעצמנו היא, שכאשר כל תלמיד יסיים בשעטומ"צ את לימודיו בת"ת, נבחין שעומד לפנינו אדם בנוי. **כמובן**, שכאשר אנו עוסקים בצורך להציב מטרה של בניית ועיצוב אישיותו של התלמיד, אין הכוונה שיגדל כ'אדם אנושי' שעניינו התנהגות נאותה בלבד, שהרי הנהגות טובות ונימוסיות מן השפה ולחוץ שייכות אף אצל ילדי אומות העולם, וא"כ פשוט וברור שכאשר אנו רוצים לגדל ילד יהודי, עלינו לשאוף לכך שהפעולה החיצונית של הילד שבאה לידי ביטוי בהתנהגות ראויה, תהיה נובעת מתוך תפיסה של קומה פנימית בנויה בתוכו, שזהו האופן הנכון לגדל ילד יהודי.

הכרת נפש התלמיד - תנאי לעיצוב אישיותו

כיצד נעשה זאת? כל אדם שמכיר את עצמו מעט שבמעט, יודע שבאופן כללי מידותיו מתחלקות לשלושה חלקים: לכל אדם יש את הנקודה החזקה ביותר בנפשו, בה הוא מיוחד, בה הוא מצטיין, ובה יש לו יתרון על פני אחרים. מאידך - בקצה השני, "לב יודע מרת נפשו" (משלי יד, י), וכל אדם מכיר את הנקודה החלשה שבו [או לפחות צריך להכיר. וידועים דברי ר' צדוק, שעיקר עבודת האדם בעולמו הינה לתקן את אותה נקודה שבה הוא מרגיש את חולשתו]. ובין שני הקצוות הללו יש את כל חלקי האמצע, שאלו הנקודות בהם האדם נמצא במצב של ממוצע [כמובן שאף בנקודות הללו קיימת הִדְרָגָה, אולם באופן כללי אלו שלושת החלקים המצויים בכל אדם].

עתה נתבונן. כמובן שלא יעלה על הדעת מצב בו מלמד ניגש ללמד גמרא או משיניות שמעולם הוא לא הכין אותם קודם, ותוך כדי השיעור הוא מנסה לקרוא ולהבין את הגמ' עם פירוש רש"י ולהסבירם!

ומעתה, כשם שברור לכל אדם שעוסק בחינוך תשב"ר המעוניין לקדם את תלמידיו כראוי, שקודם השיעור עליו ללמוד ולהכין היטב את החומר הנלמד, כמו כן עליו להפנים שתנאי בסיסי להצלחה בקידום התלמידים הוא לימוד נפשו של כל אחד מהם.

מלמד שנכנס לכיתה ואינו מגלה ענין בזהות מי שיושב אצלו בכיתה, כאשר מצידו ניתן להחליף כל יום את התלמידים ולהעבירם מכיתה לכיתה, ומבחינתו עיקר ההשקעה צריכה להיות בחומר הלימודי; כעת אוחזים במשנה זו, בגמ' זו, בדף פלוני או בתוס' ד"ה פלוני, אף אם הוא התברך בכושר הסברה נפלא, עליו לדעת שהוא מדבר בעיקר עם עצמו...

מלמדים רבים סבורים, שע"י קבלת אינפורמציה מהמלמד של שנה שעברה בדבר זהות המוצלחים של הכיתה, הבעייתיים של הכיתה וכדו', בכך הם מכירים כראוי את התלמידים אותם הם עתידים ללמד.

אולם צריך לדעת, שאף אם ישנה חשיבות מסויימת לזיהוי הכשרונות של התלמידים, עדיין אלו דברים חיצוניים וכלליים בלבד. יתירה מכך, כל מלמד חייב להתייחס לכל נפש מתלמידיו כעולם מלא, ובכדי לבנות אותו, עליו לבדוק באופן ברור את תכונות הנפש של התלמיד, וזאת מעבר לחלוקה הכללית אם הוא כשרוני, בינוני או חלש.

כמובן שלשם כך נצרכת עבודה מאומצת שנמשכת זמן רב [ומבחינה זו ישנה בעיה מסויימת במציאות הקיימת בה כל שנה מחליפים מלמד, שהרי עד שמצליחים ללמוד כראוי את נפש התלמידים - הם כבר ממשיכים ללמוד הבא], אולם כאמור, מלמד שחפץ לקדם באמת את תלמידיו, חייב לדעת כי הכרת נפש התלמיד היא תנאי בסיסי לכך. ■ [מתוך דע את ילדיך פרק ט']

נושאים בפרשה המשך מעמוד א'

מצרים, צר מכל צדדיו, אזי הוא הוא צורח, צר-ח. צורח על הצר, ודבר המתפשט אולם רק במקומו הוא בחינת ציר, הדלת תישוב על צירה צר-י, כי ישנה התפשטות רק בתוך מקומה הצר. אולם דבר שאינו מתפשט כלל הוא בחינת צור, חזק ותקיף בגבולותיו, במיצריו. וזה הוא "איש צר" שאינו נותן לזולתו כלל מקום להתפשט. והוא בחינת עצר, "עצר את השמים" ע-צר. וכשנתקן זבו מים מן הצור.

ודבר שבטבעו מתפשט וגדל, צומח, ומונעים את המשך התפשטותו, נקרא קצר, ק-צר. וכן בצר, ב-צר. וכן ציפורן, צר-יון, שהדרך לחותכה תדיר. וכן רבץ, צר-ב. מניעת התפשטות ההליכה. וכן חרץ כמ"ש (מ"א, כ, מ) "כן משפטך אתה חרצת". כי קודם גזר דין, המשפט יכול להתפשט ולהתרחב לכל צד, וחריצת הדין מעמידה גבול, צור. וכן מניעת ההתפשטות נקראת צר, ששמור בלתי התפשט לעולם, או לזמן מה בבחינת "נוצר חסד", ששמור ללעתיד. וזהו אוצר, אור-צר.

וההיפוך הגמור הוא רצ, התפשטות, בחינת נמרץ, נם-רץ, שיצא מן הנם, שינה, ונכנס לתהליך של ריצה. וכן הצינור, צר-יון, מחד הוא דק וצר, צמצום, אולם מאידך דרכו עובר השפע וההתפשטות. ובסופו של המשכת הצינור נעשה פרץ, פה-רץ, שפורץ ומתפשט לכל צד. וזהו בחינת ציפור, צר-פיו, שמפספס ומתפשט. וכן צפרדע, צפר-דע. בחינת בוקר הנקרא צפרא, שהוא תחילת ההתפשטות. לילה צמצום, יום התפשטות. ושלמות ההתפשטות הוא זמן צהרים, צר-הים, שאזי חמה בראש כל אדם, כצאת השמש בגבורתו, יציאה מן המיצר.

ובקומת הנפש תחלתו רצון, לשון ריצה. ובקומת הגוף נעשה צמצום, צינור, צואר, המקום הצר ביותר בקומת אדם ומשם נעשה כתף, המקום הרחב ביותר בקומת אדם. ואזי מה שהיה תחילה חרון אף, צמצום, נעשה ע"י בושם, צרי-צר-י. מתוק, בחינת שרץ, התפשט, ואזי כולו רצוף אהבה. רצוף, רץ-אף. ואזי כולו רצוף אהבה. רצוף, רץ-אף. ואזי - צרך, צר-כ. נעשה לרצה, ריצה, ואזי צורת אדם מתהפך מצורה, צר-וה. לצרורה בצרור החיים.

שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה:

חרץ, נצר, עצר, חצרמות, בלשאצר, נוצר, נמרץ, ערץ, צורר, ציר, צינור, ציפורן, צורר, צרח, קצר, רבץ, בצר, עצר, חצר, מצרים, מרצע, פרץ, צבר-ים, צור, צמר, צפרדע, צפר, צריך, רצון, רצח, צעיר, ציפור-ה, צרה, צרי, צריח, צרף, רץ, חצצרות, יצהר, פרץ, פצר, צורה, שרץ, נבוכדנצר, צואר, אצר, אליצור בן שדאור, אוצר, רצוף, רצפה. ■ [נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד לעילון זה]



כמו כן, הגמ' בהמשך (שם פט א) מספרת שלא חר שניתנה התורה למשה, בא היצר הרע ושאל "תורה היכן היא?". הלך ובקשה בכמה וכמה מקומות וכו'.

שוב, בשאלתו של יצר הרע, חז"ל מבטאים את היסוד הזה, שהתורה נלקחה מידו בחשאי וגנבה כביכול.¹ [גנבה זו היא גנבה דקדושה. שמתגלה בבריאה]. והוא גילוי של בחינת החלל שבתורה. [בחינת ה"חללות" שבתורה מרומזת עוד בכך שהתורה ניתנה חרותה על "לוחות" הברית (התיבה **לוחות** מורכבת מאתיות השורש של **חלל**)].²

מציאות החלל שבתורה מורה על כך שתיקונו של החלל הנמצא בבריאה נעשה ע"י התורה.

ונבאר: כידוע, כדי לברא את עולמו ולתת לו מקום, הקב"ה "הסתלק" (צמצום), ואינו מתגלה בשלמות (בחינת חלל, כנ"ל). סילוק והסתר אלו הם מקורה של כל מציאות החלל שבבריאה, והם טעונים תיקון והשלמה, שלא ייראו כהסתר גמור ח"ו. לזאת, הועמדה התורה במקומו של הבורא, כביכול, כדברי חז"ל הידועים: "קוב"ה ואורייתא וישראל חד הוא".

כלומר, עם היות שהקב"ה הסתלק ואינו נגלה, תורתו נמצאת כאן, בעלמא דין, במקומו ית'; היא העמדת גילוי של הקב"ה בתוך מציאות העולם. ובכך, היא מתקנת את החלל, במלאה אותו בגילוי אורו של הבורא.

[גם האבנט מאיר. כמו שהגמ' אומרת שמבגדי הכהנים שבלו היו עושים פתילות, להדליק בהן את המנורות שבביהמ"ק (בהיכל או בשמחה בית השואבה). מבחינה זו, האבנט נעשה שורש להארה, ומתגלה בו בחינת 'תורה אור', שמאירה את אורו ית"ש, שעליו אנחנו מתפללים: "אור חדש על ציון תאיר", לעתיד לבוא].

מעתה דברי התורה המנחה הנ"ל מתבארים היטב. כוחו של האבנט לתקן את בחינת החלל בא לו מכ"ד החוטים שבו, שהם כנגד כ"ד ספרי התורה, המאירים מאור התורה לבחינת החלל שבו (היה חלול, כנ"ל). נמצא שהאבנט, כמו התורה, מצרף את החלל לאור, ובכך הוא מתקנו.



האבנט רומז לתורה באופן נוסף, והוא בשמו. כי המילה אבנט, מתחלקת ל**אבנט**. ור"ל אב לנְטִיָה, רמז לשורש הנטיות והסטיות שבעו"ל. וגם התורה היא שורש הנטיה, ע"פ הכלל הגדול שמסרו לנו חז"ל: "איסתכל באורייתא וברא עלמא"; כלומר, בתורה מונחים וכלולים כל שרשי הבריאה,³ ולפי זה, גם לבחינת הנטיה, אנו אמורים למצא שורש בתורה.

ואכן, שורש זה מתגלה ב**שבירה** שארעה ללוחות. כי, שבירת הלוחות היא גילוי בחינת החלל שבהם, והפרדתה מהתורה המתקנת אותה. עמקה של שבירת הלוחות הוא שבחינת החלל שבלוחות שלטה וגברה על בחינת התורה שבהם,⁴ וזה שורש לכל נטיה וסטיה שבעולם. ונמצאו התורה והאבנט משתווים גם בגילוי הנטיה.



גנבה וחלל בתורה

חז"ל (סנה' לט א) מספרים:

"א"ל הוא כופר לר"ג "אלקיכם גנב הוא, דכתב "ויפל ה' אלקים תרדמה על האדם" ... לשקליה בהדיא!"

בדבריו של הכופר, יצירת האשה מוגדרת כגנבה. ולפי דברינו, זהו גילוי נוסף של החלל, באשה. כלומר, החלל (שורש הכפירה) הביא לידי גנבה (כפי שהתבטא הכופר), שמביאה לידי אשה [וכן היא נקראת 'נקבה' מלשון 'נקב' (חלל)].

מהלך דומה לזה המופיע בטענת הכופר הנ"ל, אירע למשה רבנו. עליו דורשים חז"ל "תש כוחו כנקבה". בחינה זו של נקבה נראתה (גם) בשבירת הלוחות, שבעקבותיה ירד משה למדרגת האשה. וכמו שנתבאר, סיבת השבירה נמצאת בבחינת החלל שבתורה. והיא זו שמתגלית ב'גנבה' של התורה, ובהמשך, בשבירה שלה, עד הופעתה של בחינת הנקבה אצל משרע"ה.

בכך ניתן להבין את מה שאמרו חז"ל: לוחות ראשונות שניתנו בפרהסיא נשתברו, לוחות שניות שניתנו בחשאי נתקיימו.

אין הכוונה שאחרי שלוחות ראשונות ניתנו בפ"רהסיא ונשתברו, הקב"ה נמלך בדעתו, והחליט לשנות את צורת הנתינה. אלא, מפני ששבירת

הלוחות מגלה את החלל, כנ"ל, וזה מגלה את הגנבה, שהיא בחשאי, לא יכלו הלוחות השניות הבאות לאחר מכן להינתן בפרהסיא. הן ניתנו מתוך המצב שהשאירו הלוחות הראשונות לאחר שבירתן. [על זה יש להליץ את משפט חז"ל: "לוחות ושבירי לוחות מונחים בארון". כלומר, מדרגת לוחות שניות היא בחינת שברים ביחס ללוחות הראשונים].

נעמיק קצת במושג זה של "פרהסיא". בפשוטו, נתינת הלוחות בפרהסיא ר"ל שהן ניתנו בקולות וברקים וכו'. אבל עומקו של ה'פרהסיא' הוא שהקב"ה בעצמו הוא זה שנתגלה. זה היה הגילוי הראשון שבהר סיני [ככתוב: "וירד ה' על הר סיני"]⁵, ונתינת הלוחות הראשונות בפרהסיא, ר"ל שהם המשכו של אותו גילוי.

לעומתן, לוחות שניות ניתנו בחשאי. כלומר, אין בהם גילוי של הקב"ה. הן לא המשך ישיר של מעמד הר סיני, כי, מפני חטא העגל ושבירת הלוחות, הגילוי של מתן תורה הוסתר, (כנ"ל, הלוחות הראשונים משתברים ומגלים את החלל), וללוחות השניות, הניתנות בחשאי, אין כח לחזור ולגלות את הגילוי הקודם. לכן, אודותם נצטווה משה "פסל לך שני לוחות אבנים כראשונים", כלומר שלא כלוחות הראשונים שבאו מן השמים, הלוחות השניות תלקחנה מהארץ, שכן בהם לא תתגלה בחינת השמים, כבראשונות.

זהו עומק בחינת ה'פרהסיא' וה'חשאי'. הקולות והברקים אינם אלא הביטוי החיצוני של בחינת הפרהסיא.

מכל אלה עולה יסוד ברור: התורה, במהותה, באה לגלות את האור בתוך מציאות החלל. על אף שנראה שיש הסתר וחלל, בתוך אותו חלל הקב"ה מתגלה. כל מציאות הבריאה מבוססת על סילוקו של הקב"ה כביכול, אבל הוא העמיד את התורה הקדושה במקומו. היא זו המחזירה ומעמידה לעולם, בתוך ההעלם שהוא עומד בו, את אורו של הקב"ה. מי **שלוקח** את התורה, לוקח איתה את הקב"ה [כדברי חז"ל הידועים עה"פ: "כי **לקח טוב** נתתי לכם"]. כלומר, הקב"ה נמצא שם בהסתר. למראה העיניים הוא נעלם, אבל הוא נמצא שם. בחיצוניות זה נראה חלל, אבל באמת הוא ית"ש נמצא בתוך אותם מעמקים של החללות.

בכך, התורה מתקנת את בחינות החלל והגנבה. וזו ג"כ כפרתו השניה של האבנט - על הגנבים בעומק, הוא בא לכפר על מציאות החללות שנמצאת בקומת הבריאה.



1. והוא זה שמסר למשה רבינו, בהיותו במרום, את סוד הקטורת שנעשית בחשאי, כמתנה כמסופר שם.
2. ובדרך הלצה, הוא מה שאמר הכתוב (שמות לח, ז) "נבוב לוחות עשה אותו", שפירושו "חלול".
3. ונמצא שנתנית התורה, הינה, בעצם, גילוי של שורשי הבריאה לעולם.
4. שליטה הגורמת לאותיות ל'פרוח באויר' (אבל אין בהם שבירה), וללוחות להפוך ל'שברי כלים'.
5. ועשרת הדברות היו גילוי נוסף - "מן השמים השמייעך את קולו ליסור".



ה. יצירת חלל במחשבה כהתחקות אחר השורש.

אדם הרוצה לינוק יניקה מחשבתית בבחינת - "וְהִתְקַמְּהָ, מֵאֵין תְּפִצָּא", הרי שבאופן מעשי ופשוט, הוא צריך לחלל את מוחו (לחלל את מוחו, כלומר לא מל-שון חולין אלא מלשון חלל), לרוקן את המחשבה לגמרי.

להבדיל, כאשר אדם רוצה להכניס עיסה לתוך תבנית, אם התבנית מלאה בתו-כן אחר, הרי שאי-אפשר להכניס לתוכה את עיסה, כי היא תגלוש החוצה. אלא השלב הראשוני הוא להוציא את התוכן הקודם מהתבנית, ובכך יצרנו חלל בתב-נית, וכעת אפשר להכניס לתוכו את העיסה.

כך גם בנפש האדם, אדם שרוצה לינוק מערכת מחשבתית חדשה ממקורה, רא-שית צריך לפנות לה מקום במשכן המחשבות הלא הוא מוח האדם. וכפי שהגדרנו הוא צריך לחלל את המחשבות מהמוח, להעמידו במצב ריקני. ובעצם כך התח-קינו אחר השורש.

העצה הזו אינה עצה שלי, אלא זו עצה המפורשת בחז"ל. הגמרא מספרת על רבי זירא שלמד תורה בבבל, וליבו חפץ לעלות לא"י. אך כידוע תורת א"י היא במעלה עליונה מתורת בבל, כמו שאומרת הגמרא - 'אוורא דא"י מחכים'. מה היה אדם ממוצע עושה? - ברוך השם הוא כבר זכה עשרות שנים לשבת בבל, עכשיו הוא יעלה מעלה מעלה במעלות הסולם, הוא יעלה לא"י להוסיף נופך בלימודו. אך רבי זירא עשה דבר לגמרי אחר, הוא התענה מאה תעניות בכדי לשכוח את תורת בבל, ולהתחיל מהתחלה את תורת א"י.

מדוע? - כי הוא רצה לינוק מהמקור השורשי אותה נקודת תורת א"י. אילו הוא היה בא לא"י מכוח התורה שהוא למד בבבל, הוא לא היה מתחקה אחר השורש המחשבתי של א"י. ולכן הוא התענה מאה תעניות, בכדי לשכוח את תורת בבל, וכאשר הוא שוכח את תורת בבל, מכאן הוא הופך להיות 'אין', חלול, והוא נעשה כלי לינוק את תורת ארץ ישראל.

כאשר אדם מתמודד באופן מעשי בבעיה סבוכה, יש לו איזו בעיה מתמטית או להבדיל בתחומי הקודש, והוא רוצה לפתור אותה. על דרך כלל הגישה היא - 'אנסה להעמיק להתבונן ולחשוב', ובאמת זה נכון מאוד. אך לאחר אימוץ המו-שבה, כאשר הוא מיצה את כוחותיו ולמרות כן הוא לא מוצא פתרון, מה הגישה כעת?

כאן המקום לחלל את מחשבות המוח לגמרי, להדחיק את המחשבה הזו מכל וכל, לנסות לרוקן את המוח מכל מחשבה שלא תהיה. כאשר הוא יגיע לדממה מחשב-תית מאוד עמוקה מאוד, משם שורש הפתרון שאליו הוא משתוקק להגיע.

נסביר את הגישה - כל זמן שהמחשבה שלו היתה מלאה, הרי שמחשבה חדשה אינה יכולה להיכנס היטב. את התהליך הזה אנו עוברים כל יום, אנו פועלים וחו-שבים במשך היום, וכאשר מגיע הלילה שהוא זמן של שינה, טבע העולם, שהאדם משקט את מחשבותיו ונח. וכאשר מגיע הבוקר, המוחין מתחדשים בבוקר כמו שהפסוק אומר - "חֲדָשִׁים, לְבָקְרִים, רְבָה, אֲמוֹנְתָךְ" (איכה ג כ"ג).

איך הם התחדשו? האדם פלט בלילה את כל מה שהוא חשב אתמול, ובבוקר הוא מתחיל להתחלה.

המצב של הבוקר הוא לא מצב של הייתי עייף ונחתי קצת אז עכשיו יש לי שוב כוח, זה לא רק שהוא נח, אלא - "חֲדָשִׁים, לְבָקְרִים, רְבָה, אֲמוֹנְתָךְ", זו התחדשות מיוחדת מעיקרה. האדם אינו דומה למכונה שהתחמם המנוע, וכאשר נותנים לה לנוח כמה שעות מפעילים אותה שוב פעם. אלא אדם שקם בבוקר הוא נקרא בריה חדשה - "חֲדָשִׁים, לְבָקְרִים, רְבָה, אֲמוֹנְתָךְ".

כאשר האדם קם בבוקר הוא מקבל מוחין חדשים, אלא שאם הוא לא יודע כיצד להשתמש בהם, אזי הוא חוזר מיד לנקודה בה הוא עסק אתמול והוא מנסה לה-משך. מי שהכיר את צורת עבודתם של גדולי ישראל הגישה היתה שונה לגמרי, למחרת בבוקר הם היו מתחילים להתחלה שוב פעם. והנקודה בגישה הזו אינה במטרה לחזור מחדש על מה שלמדנו אתמול בכדי לזכור (שגם זה עניין נפלא כשלעצמו), אלא יש כאן עניין הרבה יותר עמוק מזה - הגיע הבוקר, קבלתי מח-שבה חדשה, קבלתי מקור יניקה חדש ולכן אני מתחיל להתחלה. מקור היניקה החדש שקבלתי הגיעה לאחר שנחלתי מהחשיבה הקודמת, ואז אני יכול לקבל מקור חשיבה עליון - "וְהִתְקַמְּהָ, מֵאֵין תְּפִצָּא". ■ [מתוך דע את נפשך פרק י']

שלימות ובלי גבול בתורה | פרק ג' המשך

והענין, כמו שפירש הרא"ש ז"ל על מאמר רבי אלעזר רבי צדוק (נדרים ס"ב): "עשה דברים לשם פעלך" - לשמו של הקב"ה שפעל הכל למענהו, "ודבר בהן לשמן" - כל דבורך ומי שאך בדברי תורה יהיה לשם התורה.

ראשית נתבאר בדברי הרא"ש: ש"כל דבורך ומשאך בדב-רי תורה יהיה לשם התורה". הרי שלא נאמר "דבורך ומשאך בדברי תורה" גרידא, אלא להדיא נאמר בדברי הרא"ש: "כל דבורך ומשאך בדברי תורה יהיה לשם התורה", זוהי המדרגה ה'שלימה' של הלשמה: שכל הדיבורים יהיו - לשם התורה!

ומה הוא ה"לשמה"? - ממשיך הרא"ש ומבאר: "כגון - לידע, ולהבין, ולהוסיף לקח ופלפול, ולא לקנטר ולהת-גאות", עכ"ל.

נתבאר א"כ בדברי הרא"ש, שמדרגת "לשמה" - לשם התורה ענינה: "כגון - לידע, ולהבין, ולהוסיף לקח ופלפול".

וביאר עומק דברי הרא"ש על פי מה שנתבאר לעיל: ישנן כמה מדרגות בלשמה, ושתי המדרגות העליונות ענינן: האחת, לשמה מלשון שלימות, ומצד כך יש מצוה של ידיעת כל התו-רה כולה וזהו הכגון לידע שבדברי הרא"ש והשניה - שמתגלה בתורה "ארוכה מארץ מידה ורחבה מיני ים" - זה הכח בתורה שהתורה היא כביכול אין סוף, אין לה קץ ואין לה גבול. ומכח כך הלהבין ולהוסיף לקח ופלפול שבדברי הרא"ש, כשה"להבין" הוא הממוצע כדי שיהיה אפשר להוסיף לקח ופלפול, כי אם האדם לא הבין הוא לא יכול להוסיף לקח ופלפול, ותוספת הלקח והפלפול היא מכח ה"ארוכה מארץ מידה ורחבה מיני ים" שבתורה, זה מכח הגילוי שהתורה אין לה קץ ואין לה שי-עור.

א"כ נתבאר שבמעמקי חיבור האדם לדברי תורה ב"לשמה" הגמור של "לשם תורה" מוגדרים שני החלקים הללו. מכאן ול-תתא, ישנן עוד הרבה מדרגות בלשמה של תורה. אבל בשורשי החיבור של האדם להשגה בתורה, צריך בירור בשני החלקים הללו. ובירור זה הוא דק מאד מאד בקומת נפשו של האדם: א. האם יש לו תביעה לדעת את כל התורה כולה? ואז מכח כך יש לו התנוצצות של הארת לשמה. ב. האם יש לו תביעה בנפש להוסיף לקח ופלפול מכח כך שהתורה אין לה קץ ואין לה גבול? או שתביעה זו נובעת מתכונת החידוש בנפשו וא"כ, אם הוא היה עוסק בעניני עוה"ז הוא גם היה מחפש חידושים, כמו כן גם כאשר הוא עוסק בתורה הוא מחפש חידושים וזהו לא עומק סוגיית דברי הרא"ש בלהוסיף לקח ופלפול. עומק הבירור של הלשמה בלהוסיף לקח ופלפול זה האם האדם משכיל, מכיר ומרגיש שהתורה אין לה קץ ואין לה שיעור והוא רוצה להתחבר לאין קץ ולאין שיעור שלה ומכח זה הוא מוסיף לקח ופלפול.

נתבונן בפעולת נפשו של האדם כאשר מתוך לימוד בעיון בתו-רה הוא מגלה שהתורה ארוכה מארץ מידה ורחבה מיני ים. ובכן יש בני אדם שזה פועל אצלם בנפש כך ש"מיד הוא נרתע לא-חורויו" (רמב"ם הל' יסוה"ת ב, ב), כיון שהוא מכיר שהתורה היא ארוכה מארץ מידה ורחבה מיני ים וא"כ לעולם הוא לא יוכל להשיג את כל מהלכי הסוגיא לעמקם, לארכם ולרחבם בכל צד שלא יהא, אז הוא מרגיש שתמיד הוא ישאר חסר, ועל ידי כן נעשית דעתו שפלה וקלה. ■ [מתוך קובץ שיעורים על ספר נפש החיים שער ד']



שאלה מה שאמר הרב ב"דע את ביתך" שהאדם צריך לקשר על אשתו בעיקר ע"י קשר נשמה ופחות ע"י הגוף, לא הבנתי נכון, דאם מזהה עצמו יותר על הנשמה וכן אם רוצה אחדות עם אשתו בעיקר ע"י הנשמה ולא עם הגוף, אז תאוות הגוף מקבל החלשה אצלו ואז אינו יכול להתאוות לה, ועי"ז לכאורה הוא מחריב את כל השלום בית שלו ואינו יכול לקיים מצוות עונה, כיון שהוא ממאס בתאוות הגוף ורוצה קשר נשמתי עם אשתו. ואע"פ שהרב מבאר שם ב"דע את ביתך" שאין הכוונה לאחדות נשמות בלבד, כיון שאנו צריכים בזמן הזה גם קשר של גוף, ואין אנו במדרגת קודם החטא ועל כן לעולם יש לנו אחיזה של גוף, מ"מ הרב מייסד שם שעיקר הקשר הוא ע"י נשמה, ואחדות ע"י הגוף נעשה רק לנגע ולא עונג. וא"כ מה שהבנתי בדעת הרב הוא, שבחיי נשואין, צריך לגלות את אור הנשמה אל תוך מערכת הגוף. אבל לא הבנתי איך אני יכול לעשות זה בפועל. ממה נפשך, אם הקשר הוא נשמתי אז האחדות ע"י הגוף אינו כלום, ואם מתקשרים ע"י הגוף אז קוברים את נשמתם. מסמתא לא הבנתי את כל היסוד שנאמר שם, אבל אני רוצה לדעת, כיצד אני יכול לגלות קשר נשמתי על אשתי באופן שאני יכול גם לקיים מצוות עונה כראוי, הא בלי תאוות חזקה של הגוף אז אינו יכול לקיים המצוה הראוי.

תשובה לעסוק בבניין המחשבה. בפועל לעסוק בשיעורי "דע את מחשבותיך" ו"דעתך". ומאידך לעסוק בבירור עולם ההרגשה - "דע את הרגשותיך". מחד בניין המחשבה, ומאידך בירור ההרגשה.

שאלה כשאני שומע על בשורה רעה, כגון שאני שומע על ילד בן ד' שנהרג או טבוע בבריכה ל"ע (שיש הרבה מעשים כאלו בכל שנה, ורחמנא ליצלן) אני נעשה עצוב להרבה ימים, והמחשבות שלי חוזרות מהר לזכירת מאורעות כאלו, עד הטרגדיה הבא, ר"ל, שאז אני חושב הרבה על הטרגדיה החדשה... מה המבט שאני צריך, כשאני שומע או קראתי דברים כאלו, ואיך אני יכול לצאת מה"טרוממה" (רישום של הצער, שגורם פחדים ועצבות עמוקה) של כל בשורה רעה שאני שומע או קרא מהן?

תשובה עיקר החיבור צריך שיהא ע"י הנשמה, למי שנמצא במדרגה זו. אולם גם חיבור של גוף שיש בו עונג, צריך שיכיר שכלית שעונג זה הוא נגע, וירגיש כך גם לו מעט. והרי שזה עוצר את תוקף העונג להתפרץ. כי שכלית ורגשית חש, לפחות באופן חלקי, שזהו נגע. וא"כ מצד הנשמה חיבור פנימי, מצד הגוף חיבור חלקי ע"י ענג שנצטמצם ע"י הנגע שבו. והוא עומק העניין הפנימי לא למלאות תאוותו. אולם מי שיש חשש שיפול באיסור ח"ו, ע"כ אינו במדרגה זו כלל לעשות כן.

שאלה בספר בית קלם ראיתי בשם הסבא מקעלם בשעת לימוד גמרא אין להשתמש כלל בכוחות הנפש, רק בשכל פשוט, שכל אנושי. אבל ב"דע את דמיוןך" הרב מבאר שהאדם צריך להיות מודע לכוחות הנפש לו גם בשעת לימוד גמ'. וגם מתוך הרבה דרשות ששמעתי מהרב, משמע שצריך להשתמש בהרבה כוחות נפש בשעת לימוד. אולי לא הבנתי את כוונת הרב, או את כוונת הסבא מקעלם - האם הרב יכול לבאר לי למה אין זה סתירה.

תשובה כל מה שנכתב על דרך כלל, הוא בזמן ההכנה ללימוד או לאחריו. אולם בזמן הלימוד עצמו, ישים כל היותו בעסקה של תורה ללא שיו. ובזה באה המחלוקת הנודעת, האם להפסיק מידי פעם על מנת לא להסיח דעת ממנו יתברך שמו, או שזהו גופא דבקות בו יתברך שמו, כמו שכתוב ב"נפש החיים". אולם זולת זה, יש לחשוב רק בעסקו בתורה - בה ורק בה. ופעמים ניתן ליחד זמן לימוד מיוחד בפרטות, זמן מועט שבו גם תוך כדי הלימוד, האדם מברר את מחשבותיו וכוחות נפשו בזמן לימודו. אולם זהו רק לזמן מועט ומוגדר.

שאלה האם יש דרך שהאדם יכול לידע את שורש נשמתו, אם שורש עבודתו הוא אברהם-אהבה או יצחק-יראה או יעקב-תפארת, וכן אם שורש עבודתו הוא בשכל או בלב או באיחוד שכל ולב? או שהאדם רק יכול לברר את עיקר היסוד שלו בהד' יסודות, וכמו שהרב מבאר בסד"רת דע את מידותיך-הדרכה מעשית, וכן עיקר ההרגש שלו וכמו שהרב מבאר בדע את הרגשותיך, אבל האדם לא יכול לברר יותר מזה? האם האדם יכול להתפלל לזה, לבקש מהרב"ע שייסיע לו למצוא את שורש נשמתו ושרש עבודתו, או שזהו כמו "מתפללין על הנס" שאי אפשר?

תשובה ככל שהאדם מכיר בבירור יותר את חלקי נפשו, כך ראשון

שאלות בכל תחומי החיים יתקבלו בכתובת: rav@bilvavi.net
להצטרף לרשימת העלון מדי שבוע ע"י אימייל subscribe@bilvavi.net
שיעורי "בלבבי" מופיעים ב"קול הלשון" בארץ 073.295.1245 | USA 718.395.2440
לעורך ובכל ענייני העלון: parsha@bilvavi.net | לקחת חסות עבור עלון שבועי: sponsor@bilvavi.net
רכישת ספרי הרב: ספרי אברמוביץ - משלוח ברחבי העולם 03.578.2270 | מייל: avi@moshebooks.com
ספרי מאה שערים רח' מאה שערים 15, ירושלים 02.502.2567 | ספרי אברמוביץ רח' קוטלר 5 בני ברק 03.579.3829