

בלבבי משכן אבנה

לאנשים שרוצים להתקדם בחיים

נושאים בפרשה

לך - כל - לך לך

לך לך. לך בהיפוך אותיות כל. כי צורת הבריאה באופן של כלל, פרט, וכלל. וזהו לך - כל, יציאה, הליכה מן הכלל לפרט, ע"מ לחזור לכלל. ובאשר ישנה יציאה מן הכלל ללא הגעה לכלל האחרון, זהו 'לך' דקלקול. וזהו שלכת, שמשליך הפרט, העלים מן העץ, שהעץ כלל והעלים פרט, והיפרדותם מן העץ, כלל, זהו קלקול (מה'כל' נעשה קל).

וזהו בחינת כלימה לשון בזיון. כי פרט שנפרד מן הכלל עצמותו בזיון וכלימה ביחס לכל, שע"ש כן נקרא כלימה, בושה ביחס לכללות, לכל. וזהו מהות הכשלות, כשל, כל-ש. דהיינו שיצא מן הכלל ונעשה פרט, אולם נכשל לחזור לכלל האחרון, בבחינת חזר וכוללם ואזי פרט ללא אור של כלל אינו יכול להתקיים לעד, ונעשה בו בחינת כליון, כליה, מתכלה. ובעומק עצם הכליון זהו חזרתו לכלל.

וזהו כל מהות ט"ל מלאכות, כל-אם, להוליך את הדבר ממקורו כללותו שהוא בחינת אם המולידה ולהביאו לכללו האחרון, שזהו בחינת "ויכלו השמים והארץ וכל צבאם, ויכל וגו' מכל מלאכתו". שזהו

(המשך בעמוד ה')



יציאת השבת	הדלקות נרות	יציאת לפי ר"ת	ירושלים
6.39	5.27	7.19	תל אביב
6.40	5.42	7.16	BROOKLYN
6.50	5.51	7.21	LAKEWOOD
6.51	5.53	7.22	LOS ANGELES
6.51	5.55	7.25	MEXICO CITY
7.43	6.52	8.22	PANAMA
6.32	5.41	7.12	SAO PAULO
6.48	5.55	7.26	HONG KONG
6.30	5.38	7.08	

נא לשמור על קדושת הגיליון

סיפור ולקחו

"ויבא הפליט ויגד לאברהם" חז"ל מבראים לנו, כי הפליט זה עוג שבא לבשר לאברהם כי נשבה אחיו. ולמה רץ כל כך? כי חשב לעצמו הרי ודאי שאברהם ילך למלחמה להציל את אחיו, וסביר להניח שהוא יהרג שם בחרב, ואני אקח את שרה, וכונתו היתה שיצא אברהם ויהרג.

הגביה רבי לייב חסמן את קולו ושאל: אדם רץ וצו"ק עק 'הצילו' הורגים שם את בן הדוד שלך. הוא הרי עוסק במצוה! וא"כ מה רוצים ממנו? וכי אין אפ"ש שרות להאמין שהיה לו רצון טוב להציל את לוט? הרי עוג לא היה אדם פשוט - ארחי פרחי מהרחוב - הוא התאמץ והגיע ממרחקים משדה הקרב, וכי אין סברא שאולי רצה להציל?

אך לא! חז"ל הופכים את קערת עוג מלך הבשן על פיה - אתם יודעים מה כוונותיו?...לרציחה!

וכך תירץ: כתוב באיוב "עיר פרא אדם יולד". כלומר, אדם יוצא לאויר העולם כעיר פרא, בשעת לידתו הוא קטן כחמור קטן, ואם אין שום עיכובים הוא גדל והולך מעיר פרא קטן לעיר פרא גדול. ואיך בכל זאת הפרא אדם יכול ליהפך לאדם נעלה? על ידי הנשמת חיים שלו. אם הוא עושה מה שמוטל עליו וממשיל את ה'נשמת חיים' על 'העפר מן האדמה' רק בצורה זו קיימת אפשרות ליהפך לבן אדם שלם ומפואר.

נו, עוג מלך הבשן למד מוסר או לא? בודאי שלא. א"כ כאשר עומדים ברחוב, ורואים אותו אץ רץ, ושואלים להיכן הפרא הולך? לגלות עריות ולשפוך דמים.

מה זה נוגע אלינו?

משל למה הדבר דומה - לתייר שנכנס בשערי ה'אוניברסיטה', לאחר שקבל רשות להשתתף בה - רצאה של מרצה בכיר, הובילו אותו בכבוד אל אחד החדרים, פתחו לפניו את הדלת בעיצומו של שיעור מפני פרופסור בעל שם עולמי, התייר, התיישב בצדי החדר, הביט וראה כי הפרופסור הביא לפני התלמידי דים גוף של אדם - גוי כפרי שמת לו שם באיזה כפר נידח באינדונזיה.

הפרופסור נתח את רגלו על השלחן לפני התלמידי דים, התכופף, ובמלקחיים שבידו הוציא גיד דק מרגלו הימנית, והרצה להם 'הסכיתו ושמעו': גיד זה שלפניכם הוא כך וכך וכו', לא נלאה אתכם בפלפוליו - בקיצור - שיעור מורכב ביותר.

סיים הפרופסור את ה'שיעור כללי' שלו ואמר: אם הבנתם היטב מה שאמרתי לכם, הרי שעם הידע

שרכשתם היום, תוכלו להיות שותפים להצלת חור לים לאלפים!

האורח קם על רגליו וביקש את רשות הדיבור: "אינני מבין, הבאתם לכאן איזה גוף מכפר נידח באינדונזיה, מה הוא שייך לכל החולים האחרים ברחבי העולם?"

הנוכחים חייכו. לבסוף אחד מהתלמידים התח"סד אתו, ולחש באוזנו: "לכל האנשים שבעולם יש אותם גידים, לכל כלל יש יוצא מן הכלל, אבל בלי יוצא מן הכלל בודאי כל העולם זהים, אם גיד כזה קיים ברגל של כפרי בהודו או בסין, אותו גיד מצוי בכל אדם".

הגביה רבי לייב חסמן את ידו וקרא: "אם גילינו כח שפל כזה בעוג, הוא קיים בכלם בפונטנציאל"! לכן חז"ל מצביעים לעמתנו באצבע מזהירה, ואומרים: הזהרו והשמרו - גילינו שפלות איומה בפלוני אל-מוני שקוראים לו 'עוג'. אדם יכול להגיע עד כדי כך!

לפעמים הדרך להכניע את הרע, פשוט לעשות ממנו 'ליצנותא דעבודה זרה'.

פעם טייל 'המגיד מוילנא' בחוצות 'וילנא' בשבת בבוקר אחרי סעודת שבת. עמדו שם איזה יושבי קרנות - מצעירי המשכילים - ושנתו חלב להנאתם. כשראו את 'המגיד' נתכרכמו פניהם - הן רק עתה סיימו את אכילת ה'טשולנט', עליו גם הם 'מחממי רים', ועתה 'המגיד' תפס אותם בקלקלתם!

התקרב אחד מהם ולחש באזני 'המגיד': הלא ידעת ששתיית החלב יפה היא לרפואה - לא במרד ולא במעל אנו עושים ח"ו.

ככה? חייך המגיד והשיב: אצל הקב"ה כתוב שהוא 'מקדים רפואה למכה'. הנה כבר הקדמתם את הרפואה, עכשיו - אל דאגה - חסר רק את המכה'.

מספרים שרבי יהונתן איבשיץ רבה של 'פראג' הלך פעם לטייל עם המלך, וחלפו ליד כנסיה גדול - לה חדשה, שעל פתחה העמידו צלם גדול. אמר המלך לרבי יהונתן: "כבוד הרב תגיד משהו לכבוד הכנסיה החדשה לכבוד הצלם הגדול, הגד נא כמה מילים". הרהר רבי יהונתן רגע והשיב: אדוני המלך! אותנו למדו שבמעמד כזה כאשר שנים עומדים זה מול זה, מכבדים את הגדול להקדים ולדבר.

לכן תחילה אכבד אותו -- ...אחריו אני אדבר. ■
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

בלשון הגמ' 'כיון דידיעת בכלבך דמשסו ליה ומשטסי, לא איבעי לך לאשהוייה' וא"כ לפי דבריו אין התביעה על שלא שמר, אלא עצם קיומו של הכלב נעשה באיסור. דדין הכלב שונה משאר בעלי חיים, דבהם אין איסור מצד עצם החזקת הבעל חי אלא החיוב רק על העדר השמירה, אבל בנידון דידן, עצם קיום הכלב באיסור, או משום דמיירי בכלב שעסקו רע, או דבכל כלב כך הדין, וכמו שהארכנו לעיל בדרך הראשונה. והחיוב בתשלומי הנזק נלמד בקל וחומר, דאם במקום דיש היתר לקיים הדבר בכל זאת חייב על העדר השמירה, כ"ש במקום שעצם החזקת הדבר הוא באיסור דיהיה חייב בנזקו מחמת שלא קיים את חיובו להרגו.

אבל לפי דעת הראב"ד, וכן דעת ראשונים נוספים, אין חיובו של הבעלים להרוג את הכלב, אלא היה עליו לקשרו בשלשלת, ומאחר שלא עשה כן חייב בתשלומי נזקו. וצריך לבאר מהי טענת 'היה לך לשומר' דלכאורה א"א לומר דמיירי שהכלב לא היה שמור כלל, דא"כ תיק"ש מה הצד לפטור את בעל הכלב, והרי תחילתו בפשיעה שיכל הכלב להזיק גם בלי השיסוי, וכקושיית החזו"א שהוזכר לעיל, אלא פשוט הדברים דמיירי שהכלב לא מזיק בלי השיסוי, וא"כ צריך להבין את דברי הראב"ד מהו שכתב 'אתה פשעת בשמירתך' ולמה יש כאן פשיעה מצד בעל הכלב?

ועוד צריך להבין לפי שיטת הראב"ד למה הגמ' נקטה הלשון ד'לא איבעי לך לאשהוייה' והרי לשיטתו אין טענה עליו אלא מצד חסרון השמירה ולא מצד עצם קיומו של הכלב וא"כ מה הכוונה לא איבעי לך לאשהוייה? והראב"ד גופיה עמד על דקדוק הלשון וביאר דהכוונה ב'לא איבעי לך לאשהוייה' דהיה עליך איסור להשהותו כך בלי שומר. וצריך לבאר הדבר.

וצ"ל דאמנם מיירי הכא שהבעלים שמר את הכלב כדין שמירתו, וכלשון המשנה ריש הכונס 'נעל בפניו כראוי' שזה חיוב השמירה שנאמר בו כפי הדין שנצרך כדי שלא יזיק מצד עצמו [שמירה פחותה או שמירה מעו"לה], אלא דאפילו הכי ע"י השיסוי יכול להזיק. ונצייר הדבר באופן שהכלב היה נעול בגדר, אלא שבא אדם מבחוץ, ושיסה את הכלב, וע"י שהכלב השתסה הצליח לפרוץ את הגדר ויצא ונשך, דבאופן זה אף שהיתה כאן שמירה מ"מ

רה כלל, אלא שהתורה חידשה חיוב שמירה גם על שור תם, יש לשאול להיפך, מנלן לחדש חיוב שמירה על כלב שלא ישסו אותו, ובפרט אם נימא דהגדרת שור המועד הוא גילוי למפ"רע שכך טבעו של השור מעיקרא, בודאי שיש מקום להבין דהחיוב שמירה שנתחדש בשור תם הוא רק שמא יתברר שהוא נגחן מטבעו, ובשיסוי בודאי שאין זה שייך, אלא אפילו לפי ההגדרה דהוי קניין של הרגל, ג"כ ניתן להבין שהתורה חייבה שמירה רק כלפי דבר שאם יתרגל אליו זה ייהפך להיות מטבעו של השור עצמו, אבל מנלן לחדש חיוב שמירה גם משי"סוי שדבר זה לא ייהפך לעולם להיות טבעו של השור [דמהאי טעמא סובר הרמב"ם שאינו נעשה מועד וכנ"ל].

עכ"פ אנו רואים מכל זה, דיש מקום טובא לדון, בהגדרה זו שאנו אומרים דנזק שבא ע"י שיסוי דינו כדין שור תם שהזיק, דאמנם יש צד של דמיון וכפי שנתבאר בדעת הרמב"ם, אבל מ"מ נתבאר דיש סברות וצדדים לחלק בין הדברים, הן לקולא והן לחומרא, והדבר תלוי מאד בחשבון שיטות הראשונים והאחרונים בסוגיא, וזו סוגיא רחבה לכשעצמה, ולא באנו אלא להעמיד את נקודות הנידון לדרך זו.

נתבארו א"כ עד השתא, ג' דרכים ביסוד החיוב שנאמר כלפי בעל הכלב, א' דהוי כדין הזאב והארי וכו', ב' דינו כדין מועד לדבר מסוים וכ' דברי הראב"ד שהשווהו לדין מועד לשופרות. ג' דחשיב שאינו מטבעו של השור, ולכן יש לו חיוב של שור תם. והיה צד לגמ' אף לומר דהוא קל מיניה ופטור לגמרי, אך מסקינן דחייב לכה"פ כדין שור תם.

ט. מהלך רביעי בסוגיא - פשיעה בשמירה

המהלך הרביעי בסוגיא, שהוזכר בדברי הראשונים והאחרונים, דיסוד חיובו של בעל הכלב הוא מחמת היותו פושע בשמירת כלבו, והד"בר מפורש בדברי הראב"ד [בקובץ שיטות קמאי עמ' רצ] שכתב, "או דילמא אמרינן ליה כיון דידיעת ביה דמשסו ליה וכו', כלומר, אתה פושע בשמירתך".

והגדרה זו גופא מתחלקת בכללות לשנים. שיטת הר"י מלוניל שהובאה לעיל, הפשי"ע היא בכך שהיה לו להרגו, וכמו שמדוקדק

ה. חילוקים בין שור תם לכלב שמזיק ע"י שיסוי

אלא שעדיין יש לדון בהקבלת הדברים שבין כלב המשתסה לבין שור תם מצד כמה דברים. וראשית, הנה נחלקו אמוראים בדף ט"ו אם פלגא ניזקא ממונא או פלגא נזקא קנסא, וכמ"בואר שם בסוגיא יסוד הנידון אם סתם שוורים בחזקת שימור קיימי, או דסתם שוורים לאו בחזקת שימור קיימי. וא"כ, כשאנחנו דנים בכלב שיכול להשתסות ולהזיק, ואנו נותנים לו דין של שור תם, צריך תחילה לדון האם הוא אכן דומה להגדרה של שור תם, או שיש חילוק ביניהם.

והנה למ"ד סתם שוורים לאו בחזקת שימור קיימי, ושור יכול ליגח מעצמו, א"כ ה"ה גם כלב זה ששיסו אותו יכל להזיק גם בלי השיסוי, דבפשוטו מיירי שהכלב מהלך בר"חובה של עיר, וא"כ הרי נמצא שהבעלים אכן פשעו בשמירתו, ותיקשי קושיית החזו"א מה הצד לפטור את הבעלים בטענת מאי עבידנא ליה, והרי מכיון שהבעלים פשעו בשמירתו יש לחייבם כדין תחילתו בפשיעה וסופו באונס. [אלא שהנידון כאן הוא בדבר שתחילתו בפשיעה בדבר אחד, וסופו באונס בדבר אחר]. ומאיך יש להקשות מנלן לחדש חיוב שמירה כלפי שיסוי, דאמנם למ"ד לאו בחזקת שימור קיימי שור עלול להזיק מצד עצמו, אבל דבר זה ששיסו את הכלב והוא ישתסה ויזיק יתכן שאינו דבר המצוי כ"כ.

ואף שגם נגיחה של שור תם אינו מצוי כ"כ [גם למ"ד לאו בחזקת שימור קיימי, דמהאי טעמא חס רחמנא עליה לשלם רק חצי נזק], מ"מ השור נוגח מחמת עצמו בלי שיביאו אותו לידי כך, אבל כאן דהשיסוי גורם לנגיחה מנלן דיש חיוב שמירה מדבר זה [ובאמת גם בשיסוי יש לדון באופן שמשתסה ומזיק, האם הוא עושה כן ע"ד עצמו, או שהוא מוכרח לכך, ומצינו בראשונים דכתבו דמשסה לא חשיב גרמי משום דלאו ברי הזיקא הוא. והדבר תלוי גם בסוגיא דהשיך את הנחש בפלוגתא דר"י בן בתירא וחכמים אם ארס נחש מעצמו מקיא או שבין שינוי עומד, ואכמ"ל].

ומאיך למ"ד סתם שוורים בחזקת שימור קיימי, ושור תם מצד עצמו לא היה צריך שמי-

(המשך בעמוד ג')



(המשך מעמוד ב')

ריבתה בשמירתן. ומכאן הוציא הגר"ז דבחיוב השמירה הזו שריבתה התורה בשמירתו, נכלל בו גם דין שמירה מדברים שעלולים להתחדש ע"י מעשים של אחרים, ומכח אותם מעשים ייגרם נזק ע"י ממוני, ולכן נכלל גם חיוב לש- מור שלא יבואו אחרים וישסו את כלבי ויפקי- עו את שמירתו ויוכל להזיק ע"י זה.

והדברים עדיין צריכים תלמוד, כי בודאי שאין זו ראייה גמורה, ומסברא שפיר יש מקום לחלק בין הדברים, אלא דאל"כ תיקשי טובא מנלן לחדש חיוב שמירה מנזק שלא נמצא בתוך הממוזן עצמו, אלא נעשה ע"י אדם אחר שבא ומוציא את הדבר מן הכח אל הפועל.

ובדקות יותר ניתן לומר, דהרי כפי שנתבאר לעיל עומק ההגדרה בכל שור תם שנוגח, שיש איזה דבר שגרם לו ליגח, ולא נעשה מחמת השור עצמו, וכמו שמצינו במועד לשבתות דיש דברים חיצוניים שגורמים לשור ליגח, כך בכל נגיחה של שור תם אנו תולים בדבר חיצוני, וא"כ כאשר התורה ריבתה בשמירתו, הרי שנאמר חידוש זה גופא דיש חיוב שמירה גם מגורמים חיצוניים, וא"כ שפיר יש לתמוד מכאן גם לחיוב שמירה מפני שיסוי, ואין זה בגדר דמיון בעלמא, אלא יסוד זה גופא מונח בחיוב שמירה של שור תם לשמור שלא יהיה איזה דבר שיגרם לו סיבת נגיחה, וה"ה גם שלא יבא אדם אחר וע"י שיסוי יגרם לו סיבת נגיחה.

אך יש להדגיש דכל מהלך זה הוא רק למ"ד פלגא נזקא קנסא, דאילו למ"ד פלגא נזקא ממונא, דלשיטתו סתם שוורים לאו בחזקת שימור קיימי, לא מצינו חיוב שמירה נוסף בשור תם, ולדידיה לכאורה לא יהיה חיוב שמירה מפני שיסוי של אחרים. ולפי"ז כל סוגייתנו אזלא רק למאי דקיי"ל פלגא נזקא קנסא, דלדידיה מצינו שהתורה ריבתה בשמי- רתן, וכמו שנתבאר.

עכ"פ זהו הדרך הרביעית בביאור סוגייתנו, ביסוד חיובו של בעל הכלב על תשלומי הנזק של כלבו. ותמצית הדברים הם, דהחיוב שנא- מר מכח הסברא של 'לא איבעי לך לאשהוייה' שפירושו דלא איבעי לך להשהותו כך לבד בלי לשמור שלא יוכל לבא אדם ולשסות את כלבו, ונתבאר עוד דלפ"ז אין יסוד החיוב מצד מעשה הכלב עצמו, שהרי הכלב מצד עצמו שמור מלהזיק, אלא יסוד חיובו מדין הבעלים, שנתחדש שצריך לשמור עליו שלא יוכל לבא לידי מציאות של שיסוי ע"י אדם אחר. ■ [מתוך

קובץ שיעורים כלליים על חו"מ שיעור כללי נג]

כדאיאת לקמן בסוף פרק הכונס, דליבה ולי- בתו הרוח חייב, אע"פ שאין בליבויו לבד כדי ללבות, אלא רק בצירוף ליבוי הרוח, וא"כ כח אחר מעורב ביצירת ההיזק, ואפ"ה התו- רה חייבתו בשמירה מדבר זה [אלא שדין זה גופא תלוי בנידון הראשונים לגבי אש אם יש חיוב על הבעלים לשמור שלא תיווצר אש ע"י הרוח או רק כאשר יש כבר אש צריך לשמור עליה שלא תלך ע"י הרוח]. וא"כ שפיר י"ל גם כאן דמה שחייב בעל הכלב לשמור שלא יבוא משסה ויוכל להזיק ע"י השיסוי, זהו מפני שה- משסה אינו נחשב למעשה של אדם המזיק, אפילו בגרמא, אלא המשסה הזה נידון כמו כח אחר מעורב בו, וזה למדנו מיסוד חיובא דאש, שצריך לשמור שממונו לא יוכל להזיק גם ע"י כח אחר מעורב בו.

אמנם כפי שכבר הוזכר, רוב הראשונים לא למדו כהראב"ן, אלא פירשו דפטורו של המ- שסה הוא מדין גרמא, ולשיטתם א"א לתמוד מאש, דאמנם מצינו דחייב לשמור מרוח מצויה, אבל מנלן לחדש חיוב שמירה מאדם שבא לשסות את כלבו, והרי זה נחשב למעשה של המשסה, ואמנם הוא פטור על הנזק משום דהוי בגדר גרמא, אבל מדוע צריך הבעלים לחשוש שיבא אדם וישסה את כלבו, שיצטרך לשמור אף מכך.

ולהבנת הענין אולי ניתן לומר, ונדגיש שאין הדבר מיישב כל הצורך אלא בתורת 'פתח' בעלמא, דהנה הגר"ז (הנ"ל בהמשך דבריו) חידש דגם במקום שאין חיוב שמירה מצד מעשה הממוזן עצמו, כגון בשור האיציטדין דמקרא ד'כי יגח' ולא שיגיחוהו אחרים ילפינן שנגיחה זו לא מוגדרת כמעשה השור גופיה, אפ"ה נאמר חיוב שמירה מצד הבעלים דמ- צווים לשמור על השור שלא יזיק גם באופן של יגיחוהו אחרים. וצ"ב מנלן חיוב שמירה מצד הבעלים בדבר שאינו מצווה מצד הממוזן עצמו.

וביאור הדבר י"ל, דהנה למ"ד פלגא נזקא קנסא וסתם שוורים בחזקת שימור קיימי, חזינן דא- פילו הכי חידשה תורה חיוב שמירה גם מנזק של שור תם, וא"כ אולי כאן ראה הגר"ז את יסודו, דמכיון שמצינו שאף דבר שהוא בחז- קת שימור, חייבה התורה לשמור עליו, עומק הדבר שנאמר בזה הוא, דגם ממוזן שמצד עצמו אין חשש שיזיק, והוא מוגדר כשמור ועומד, אפ"ה חידשה תורה חיוב שמירה מצד הבע- לים שידאג שלא יצא תוצאה של נזק מהשור שלו, והוא חיוב שמירה נוסף מעבר לשימור העצמי שיש לדבר, וזה למדנו משור תם דאף דשוורים בחזקת שימור קיימי, אפ"ה התורה

ע"י השיסוי גופא נסתלקה השמירה.

ולפי"ז פירוש הדבר של 'לא איבעי לך לא- שהוייה' הכונה, דלא איבעי לך לאשהוייה לבד, אלא היה עליך חיוב להעמיד שומר, דמאחר והבעלים יודע שכלבו משתסה וע"י השיסוי לא סגי ליה בשמירה של נעילת הגדר, לכן יש עליו חיוב נוסף להעמיד שומר שלא יוכל לה- זיק גם באופן של שיסוי, או להעמידו במקום שלא יוכלו בני אדם לשסותו, דגם זה נכלל בחיוב השמירה.

עלה בידינו א"כ בדברי הראב"ד דהגדרת 'לא איבעי לך לאשהוייה', אינו איסור להשהות את הכלב מצד עצמותו, אלא זו סברא שבאה להגדיר את הבעלים כפושע בשמירתו, ומשום דלא די לשמור על הכלב שלא יזיק מצד עצמו, אלא יש עליו דין שמירה נוסף, לשמור שלא יוכל להזיק גם ע"י שיסוי אותו.

י. מקור לחובת שמירה מנזק שבא ע"י שיסוי

והדברים מחודשים מאד, דהנה חיוב השמירה בכל אבות נזיקין הוא, דהבעלים מחויב לשמור על ממונו שלא ילך ויזיק אחרים, ולגבי בור נתחדש יותר שחייב לשמור שהניזק לא יבא אל תוך המזיק. אבל כאן הרי נאמר דין שמירה חדש, דהבעלים חייב לשמור על כלבו שלא יוכל אדם אחר להשתמש בכלב שלו בשביל להזיק, שהרי כפי שנתבאר מיירי כאן שהכלב מצד עצמו הוא שמור, ואינו יכול להזיק אלא א"כ יבוא אדם אחר ויפקיע ממנו את השמירה שלו, ואפ"ה נאמר שיש לבעלים איסור לה- שהות את הכלב בלי שמירה מהאדם האחר שבא בשביל להפקיע ממנו את השמירה. וצ- ריך ביאור טובא מנלן חיוב שמירה בדבר כזה שאין ממונו מזיק בעצמותו אלא א"כ מצטרף אליו מזיק אחר ויגרם לו שיוכל להזיק.

אמנם דבר זה תלוי בחשבון הדברים של הני- דון שפתחנו בו את הסוגיא מה גדר פטורו של המשסה. דלפי שיטת רוב הראשונים דהשיסוי יש לו גדר של גרמא, אכן החידוש הוא הרבה יותר גדול, דמנלן לחדש חיוב שמירה מאדם אחר שבא ומזיק במעשה של גרמא, אבל לפי שיטת הראב"ן שהשיסוי לא נחשב למעשה כלל, ואפילו לא בגדר של גרמא, מחמת הס- ברא שלא ידע שהכלב ישתסה, א"כ יש מקום לומר דהשיסוי נידון כמו רוח מצויה, [וצ"ל דמיירי במקום שצריך לחוש לכך דיבא אדם וישסה הכלב, דאם אינו מצוי כלל הרי אפי- לו אדם המזיק פטור באונס כעין גניבה, ואיך נוכל לחייבו על ממונו המזיק בכה"ג], וזה הרי מצינו בחיוב אש, שהתורה חייבה את בעל האש לשמור שלא תלך ותזיק ע"י רוח מצויה,



אבל בעומק, השורש לחטא הוא גאווה, אלא שלנו הוא נגלה כתפיסה של תאוה.

כידוע, כמו שמביא הנפש החיים, קודם חטא אדם הראשון היצר הרע היה מבחוץ. כאשר חטא האדם - נכנס היצר הרע פנימה.

לא ניכנס לכל עומק הענין, אבל הגדרת הדבר היא, שכשהיצר הרע היה מבחוץ - שרשו היה גאווה, ומשעה שנכנס פנימה - שרשו הוא תאוה. לכן, כשמדברים לפי התפיסה שלאחר החטא, שורש הרע הוא תאוה.

אם כן, מה שכתוב כאן "והם הם התאוות החומות" ריות", ודאי שישנם דברים נוספים חוץ מתאוה שמרחיקים את האדם מבוראו, אך כאן בא רבינו הרמח"ל לבאר את שורש כל החטאים כולם שהוא חטא אדם הראשון - "וכי תאוה הוא לעיניו". כל שאר החטאים הם תולדות של החטא הקדום, כמו שאומרים חז"ל שלא עבדו ישראל עבודה זרה אלא כדי להתיר להם עריות. נמצא שלא הכפירה היתה השורש, השורש היתה התאוה. כל זמן שהאמינו בבורא עולם הם לא יכלו לחטוא, וכביכול כפרו בו כדי למלא את תאוותם האסורה.

זהו היסוד המונח כאן: התאוה היא השורש, ושאר כל החטאים, הכפירה שאנחנו מכירים וכדומה, על דרך כלל היא תולדה של התאוה.

אֲשֶׁר אִם יִמְשֹׁף אַחֲרֵיהֶן הַיָּהּ הוּא מִתְרַחֵק וְהוֹלֵךְ מִן הַטּוֹב הָאֲמֵתִי.

צריך להבין, מדוע בעצם התאוה היא סתירה לקרבת ה'?

ישנם כמה סוגי תאוות. אדם יכול להתאוות לרע, כדוגמת חטא עץ הדעת, שאדם הראשון התאוה לאכול מעץ הדעת שממנו אסר הקב"ה לאכול. אבל ישנה אפשרות שאדם יתאוה גם לדברים טובים, לקדושה. ובאמצע יש את התאוה לדברי היתר, כלשון הפסוק: "כי תאוה נפשך לאכול בשר" (דברים יב, כ), והרי אכילת בשר - דבר היתר הוא.

עכ"פ בכללותו אנו מחלקים זאת לשניים [כדברי בעל החובות הלבבות]: ישנה תאוה של איסור, וישנה תאוה של קדושה. עתה יש לדון, מה מרחיק את האדם מבוראו, תאוה של איסור או עצם התאוה?

בדברי רבינו הרמח"ל מבורא, שהמרחיקים הם "התאוות החומריות", אבל תאוה שאיננה חומרית - היא טובה מאד. כלומר, מה שמרחיק את

האדם זו תאוה חומרית, אבל תאוה בעצם עדיין איננה מרחיקה אותו [בעומק הדק, אף עצם התאוה מרחיקה את האדם מבוראו].

אם כן, כאשר אדם מתאוה לחומריות, הוא מתנתק מהקשר לבורא עולם. מדוע? ידועים דברי החובות הלבבות (שער שמיני פרק ג) שהרוחניות והגשמיות הם "כשתי צרות, כאשר תרצה האחת מהן, תקציף השניה". כמו שאש ומים לא יתאחדו לעולם בבת אחת - כך תאוה העולם הזה ותאוה הרוחניות - לעולם לא יוכלו להתאחד זה עם זה.

והרי אם נשאל, מדוע אש סותרת למים? יהיו שישבו כי המים לחים והאש יבשה. אמנם כן, אבל למה לח סותר ליבש? מדוע אש מייבשת את המים והמים מכבים את האש?

לעולם נצטרך להגיע לאותה נקודה שכך הקב"ה חקק בבריאה, שהדברים יהיו סותרים זה לזה!

אם כן, גם כשביאים לברר מדוע התאוה החומרית סותרת את התאוה הרוחנית, לא ניתן להגיד דבר למה זה כך. ההגדרה היא שכך ברא הקב"ה את עולמו, באופן שהרוחניות והגשמיות סותרים זה לזה.

אם כן, כאשר האדם מתאוה לחומריות, הוא איננו יכול להתאוות לרוחניות. לכן התאוות החומריות מנתקות אותו מהנקודה הפנימית, שהיא ההשתוקקות ותאוה לרוחניות.

הנה הוא מתרחק והולך - כלומר, ככל שהוא מתעמק יותר בתאוה החומרית - כך הוא מתרחק יותר מהתשוקה לרוחניות.

אם כן, התאוה החומרית היא לכאורה דבר שלישי.

אבל, כמו שרואים אנו, ישנם זמנים שמצוה לאכול בהם ולהתענג מהמאכל - "וקראת לשבת עונג", "טועמיה חיים זכו", ומבואר בפוסקים שפסוקים אלו לא נאמרו רק על טעימה מקדושת השבת בעומק נשמת האדם, אלא גם על טעימה מן המאכלים בפועל, ונמצא לכאורה שישנה בחינה של תאוה חומרית שהיא מצוה.

הרי לפנינו תרתי דסתרי שעלינו להבינו: מחד אומרים אנו שהמצוות - הן אלו המדבקות את האדם לבוראו, ואילו התאוה החומרית מרחיקה את האדם מבוראו. מאידך מוצאים אנו שישנן מצוות שבעצם קיומן אדם נהנה מהחומריות, ואם הוא נהנה מהחומריות הרי שהוא מתאוה לה, והתאוה הרי מרחיקה אותו מהבורא עולם.

איך יתכן, אפוא, שישנה מצוה להנות ממאכלי שבת; כיצד תיתכן מציאות שאדם נהנה מהחומר והחומר מקרב אותו לבוראו?

האדם מורכב מנשמה וגוף. הגוף הוא חומרי והנשמה רוחנית. הגוף מצד היותו חומרי יכול להנות רק מגשמיות ולא מרוחניות, והנשמה מצד היותה רוחנית יכולה להנות מרוחניות ולא מגשמיות, כפי שהוזכר לעיל שהרוחניות והגשמיות הם תרתי דסתרי.

נמצא, שישנה מלחמה עמוקה בנפש האדם איזו תאוה לתבוע, הנשמה מטבעה תובעת תאוה רוחנית, והגוף תובע תאוה גשמית.

אדם שאינו רוצה להנות מהגשמיות, כדברי חז"ל הקדושים "פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה", ורוצה להנות רק מהרוחניות - הנשמה שלו ניזונית, אבל לגופו אין ממה לזון, ובזה הוא פשוט מנסה לשבור את הגוף וכביכול להורגו. והרי מה קורה כשמנסים להרוג בעל חי [ואפילו אדם רח"ל]? הוא מתחיל לקפוץ ולהשתולל עוד יותר. וכך, כאשר מנסה אדם לשבר את גופו - הגוף מתנגד לנסיון השבירה ונלחם בו בכל כוחו.

נמצא, שבשעה שאדם מנסה לשבר את גופו, מחד לכאורה הוא צועד במהלך נכון שמנסה לשעבד את הגוף לרוחניות ולשבר את התאוות החומריות, אבל מאידך בעצם הנסיון לשבר, הוא מעורר את הגוף להתנגד, ואז המלחמה בין הנשמה לגוף מקבלת תאוצה גבוהה יותר.

כל זמן שהוא לא נלחם עם הגוף, הגוף לא כל כך צועק, אבל כשהוא מתחיל להרעיב אותו ולא נותן לו להתענג - הגוף מתקומם, ואז המלחמה עם הנשמה נעשית קשה יותר.

כתוצאה מכך, לפעמים אדם מרגיש: עד כאן! כל זמן שלא התחלתי לעבוד על עצמי עוד הייתי לומד, לא הייתי חושב על האוכל. עכשיו שהחלתי לעשות תעניות שובבי"ם, שוב אינני מצליח ללמוד. אני קם בבוקר, ובמקום לחשוב על התוספות, כל מחשבתי נתונה בארוחת הבוקר שלא אכלתי, ואז - גם את הרוחניות שהיתה לי אני עומד לאבד.

נבהיר: לא באנו ח"ו להפקיע את עבודת הסיגוף של הגשמיות. הסברנו רק את הבעיה שקיימת שם, בעיה שיש לתת עליה את הדעת ולמצוא לה את הפתרון הראוי.

■ [מתוך ספר בלבבי משכן אבנה על מסילת ישרים עמוד קצג-קצו]



תפקיד המלמד בבנין נפש תלמידיו המשך

היתכן לבנות אדם באמצעות ה'שלא לשמה' המקובל?!

כעת נשאל את עצמנו, האם צורת חיים המבוססת על ה'שלא לשמה' - בכוחה לבנות משהו?

הבה נתבונן. כידוע, בכדי לחלק ממתקים, אין צורך להבין את נפשו של אף אחד, שהרי כל ילד אוהב ממתקים או מתנתן וכולם אוהבים כסף, ואם כי יתכן שע"י המבצעים וההגרות הצלחנו לגרום שהילד יבוא לתפילה בזמן, אולם בכך לא הצלחנו לחולל שינוי כלשהו בנפש, והכל נעשה בבחינת חיצונית גמורה.

ואף כאשר נטפס במעלה הגיל ונבדוק האם ניתן לבנות בחור או אברך באמצעות תגמול כלשהו, המסקנה תהיה ברורה לחלוטין: אברך שילמד שעה נוספת בפורים רק בעקבות ה'מתן שכרה בצידה' - אותו לימוד אינו בונה אותו כלל, ובעומק אף יתכן שהדבר יוצר אצלו הרגל חיצוני לבוא ללמוד בשביל כסף.

כאשר מנסים לקדם דברים באמצעות תגמול שימריץ את התלמידים, עלינו לדעת כי אנו עוסקים בשיטה של חיצוניות, מכיון שבאופן כללי הפרסים מתאימים לכל ילד באותה מידה, וכמובן שע"י כך לא נצליח להבין את נפש התלמיד המסויים ולבנות אותו.

נמחיש את הדברים באמצעות משל פשוט.

קבלן הבונה בנין של שלושים ושתיים דירות, כמובן שבכל אחת מהן הוא צריך להרכיב מטבח, אולם בודאי שלא כל המטבחים יכולים להיראות אותו הדבר, שהרי מטבע הדברים לכל דירה יש צורה אחרת, מבנה אחר, גודל שונה, ואף ישנם המעדיפים לעצב בעצמם מטבח שונה מזה של הקבלן. והנה, מגיע הנגר ומנסה להרכיב מטבחים שונים בכל הדירות, היתכן כי הדבר יעלה בידו...

כעת נתבונן. מלמד המנסה לקדם את ילדי הכיתה בנושא מסויים באמצעות הבטחה שכל ילד אשר יביא פתק מההורים במשך עשרים יום - יקבל תמריץ מסויים, האם ניתן לומר שהוא מנסה לקדם את הילדים באמצעות גישה מיוחדת לכל תלמיד, או שהוא דומה יותר לנגר שניסה להרכיב מטבחים שונים בכל הדירות?!

עם זאת נדגיש, שכאשר אנו מנסים לפתור בעיות נקודתיות לטווח קצר, יתכן בהחלט שכל המבצעים הללו יניבו תוצאות מיידיות, אולם יש הבדל משמעותי בין אדם שקונה דירה הזקוקה לשיפוץ שלעיתים עליו להתפשר ולבנות אותה בהתאם לתנאי השטח, ובין מי שקונה קרקע חלקה ומעוניין לבנות עליה, שבה האפשרויות הן רחבות יותר, ויש לו את האפשרות לבנות בה הדירה כרצונו. ולעניינינו, כאשר מתעוררות בכיתה בעיות הטעונות תיקון, כמובן שמחוסר ברירה לפעמים צריך להשתמש גם בפרסים ומתנות בכדי לפתור את הבעיה באופן מהיר, אולם כאשר מקבלים מלכתחילה כלי נקי [במידת האפשר] בתחילת השנה ורוצים לבנות את התלמידים לטווח הארוך, ברור שהשיטה של פרסים ומתנות לא תוביל אותנו ליעד הרצוי.

נמצינו למדים, ששיטה זו של מבצעים והגרות - מחד היא המהירה ביותר, ובאמצעותה נדמה לנו כי הנה הצלחנו לגרום לילדים, לבחורים, ואפילו לאברכים - ללמוד ולהשקיע יותר מעצמם, אולם בעומק, השימוש בה נובע מכך שכמעט אף אחד אינו מוכן להשקיע בהבנת הנפש של הזולת, ולכן מעדיפים לבחור בדרך הקלה והבטוחה, שכאמור, תוצאותיה החיוביות מוטלות בספק רב.

'מתוך שלא לשמה - בא לשמה'!

הטענה הנפוצה ביותר של כל אלו שרגילים להשתמש בשיטת הפרסים והמבצעים היא, שכבר לימדונו חז"ל: "מתוך שלא לשמה בא לשמה", וכמובן גם הם מסכימים שהמטרה הסופית הינה לימוד לשמה, אולם בכדי לזכות להגיע לכך, לדבריהם חייבים לעבור דרך ה'שלא לשמה'. מהו, אם כן, הביאור האמיתי בדברי חז"ל: "מתוך שלא לשמה - בא לשמה"? ■ [מתוך דע את ילדיך פרק ט']

נושאים בפרשה

המשך מעמוד א'

בחינת אכל, מוליך מכל לכל. ואזי נכנס לכל האחרון שהוא בחינת סעודה כמ"ש (סנהדרין לה ע"א) "כדי שיכנס לסעודה". אכילה, בחינת אכילה, אכל, א-כל. כי יש את העץ כלל, והפירות פרט, פרור, פרי. והאוכל חוזר וכוללם בחינת עץ, "כי האדם עץ השדה". וסעודה זו היתה ראויה להיות בשבת כמ"ש שם, שזה בחינת שבת, ויכולו, כנ"ל.

אולם כאשר אכל מעץ הדעת טו"ר, יצא מן הכלל הראשון עץ, לפרט, פרי, אולם לא חזר לכלל האחרון. כי כל עצמותו של עץ הדעת, פרט, טוב ורע, שאינם יכולים להתאחד. ובמקום לחזור לכלל האחרון, מפילים את אור הכלל לפרט. וזהו בחינת כלאים. כל-אים, אם כך ואם כך. כי טוב ורע יחד שבעץ הדעת הן בחינת כלאים זה בזה. ומהות ענין כלאים, כי כח הכלל כולל הכל יחדיו באחדות ונעם. לעומתו כלאים כולאים ומחברים יחד בכפיה בעל כרחם, וזהו נפילת אור הכלל לפרט. וזהו לחד מ"ד "עץ שאכל ממנו אדה"ר גפן היה". הנקרא אשכול. וכמ"ש (תמורה ט"ו ע"ב) "האשכולות, איש שהכל בו". כללות בנעם ורצון. והפך את האשכולות לכלאים, חיבור בע"כ. והוא בחינת כלב כל-ב. ומכאן ואילך אין צירוף וחיבור של כלל מכח האור אלא מכח הכלי, כל-י. בבחינת בעלי אסופות (עיין חגיגה ג ע"ב). כח כלי שאוסף ומצרף יחד, בחינת כף, כלי. כי מצד האור, חכמה, חכמת אדם תאיר פניו, נהפך השכל, ש-כל. לסכל, ס-כל. סף - כל, כנ"ל - שהוא בחינת היכל, כל - יה. בחינת ד' אמות של הלכה, הכל-ה. מקומו של אדם, שהוא בחינת הכלי שלו, ד' אמות של אדם קונות לו, חצר. והוא בחינת לכד, כל-ד. כלי הלוכד ומציף את הדברים, וכשזהו בעל כרחם זהו בחינת לכד.

ובאמת יש בחינת כלי עליון שהוא בחינת מלך, מ-כל. ממנו כל, בחינת כופה עליו את הכלי, שם ששים עליך מלך, "בעל כרחם אני מלככם" והוא בחינת "שבת מלכתא", "שכל עסקיה כפול" כמ"ש חז"ל, כפל, כל-ה. כלל ראשון ואחרון, הכפלת הכל, הכלל. וזה מה שכתוב גבי שבת 'כאלו כל מלאכתך עשויה', "כל" דייקא. בבחינת יכול, יו-כל. שנמצא בכלל. ומתחבר כלל ראשון עם כלל אחרון.

שרשי התיבות המרכיבות מאמר זה:

אכל, כלכל, אשכול, כלות, כלי, כסל, כפל, מלאכה, מלאך, מלך, שכל, שלכת, היכל, הלכה, הלך, יכול, כלב, כליות, כלימה, כרמל, נכשל, רוכל, מיכל, חכלילי, כשל, כולם, כלאים, כלום, כליון, מיכאל, לכד, אבימלך, הלך, אלימלך, פלך, למך. ■ [נכתב על ידי הרב שליט"א במיוחד

[לעלון זה]



ונבאר: ישנה הבחנה שבין חציו העליון לחציו התחתון של קומת אדם נצרכת הבדלה. מצד זה, ההלכה דורשת מאתנו לחגור את עצמנו בשעת תפילה וק"ש ודבר שבקדושה, "שלא יאה לבו רואה את הערוה". מבחינה זו, החגורה מבדילה. זו בחינת ה"פרסה" שבאמצע הגוף המזכרת בדברי חז"ל, שהיא בחינת הרקיע המבדיל בין המים העליונים למים התחתונים.

וכן, בלשון המשנה (כלים כו א),¹ האבנט נקרא 'זון', מלשון זנות. [וכן, מספר הגימטריא של המילה אבנט, שוה לזה של המילה "זנה" (62)]. זו בחינת התחתונה של האבנט, שבא להבדיל מן הערוה, מקום הזנות.

בהתאם, אחד השמות של האבנט הוא חגור, כנ"ל. השם חגור מורה על חִגְרוֹת (שהיא קלקול ברגליו של האדם או הבהמה). וביאור הענין הוא כי בשורש שו היו לו לאדם ג' רַגְלִים (כשלושת הַרְגְלִים שבשנה), אלא שרגל אחת (אות ברית קודש) התקצרה. בהיותה שלשית, רגל זו פצעה להיות ארוכה, ומשמשת כרגל שלישית. רק מפני שנגעשה בה בחטאו של אדם הראשון ("בא נפש על חוה והטיל בה זוהמה"), היא נתקצרה, ונעשתה בחינת החיגרות, המגלה את הק"ל של שבערה ומביאה ל"ויעשו להם חגורות".

מבחינה זו, תפקידו של החגור הוא "שלא יאה לבו רואה את הערוה".² לכן, כדברי הגמ' (זבחים יח) הוא לא נחגר במקום הזיעה, שהיא ביטוי של החטא כמו פורש בפסוק "בזעת אפיך תאכל לחם".³

זו הבחינה התחתונה של האבנט. אבל בהבחנה יותר עמוקה, ה"רקיע" הופך ל"עיקר", כלומר לנקודת העיקר והשורש של הנבדלים והנפרדים, שבכו"ח לצרפם. וזו מדרגתה העליונה של האבנט.⁴ הוא מגלה את התיקון העמוק, שהוא כח האחדות העליונה, המצרפת את העליון והתחתון,⁵ בבחינת המרי כז נקודת האמצע (טבור), שהיא שורש לכל.

[בדרך רמז, מספר הגימטריא של אבנט שוה לזה של התיבה בין. זו הוראה על בחינת הביניים שבאבנט. הוא נמצא בין כל שני דברים. מצד התחתון שבו הוא מהווה ניתוק, להבדיל בין הלב לערוה, אבל מהצד

1 ופירש רע"ב: «אזור, כמין אבנט. ובלשון יְיָ קורין לחגור זוני».

2 כמו שהוזכר, אבנט בגימטריא זנה, ובלשון יוונית הוא נקרא זוני. כלומר, הוא בא מפני הקלקול של הזנות.

3 כמה בחינות של החטא מרומזות בפסוק זה: «בזעת אפך» רמז לעזות מצח - הה"ד «מצח אשה זונה היה לך»; «תאכל» - ה"ד «אכלה ומחתה פיה ואמרה לא פעלתי און»; «לחם» - כד«א כ"י אם הלחם אשר הוא אוכל», כידוע.

4 ואכן, חז"ל אומרים להדיא, שבחינת האבנט כבר נמצאת אצל המלאכים ש"חוגרים". והרי, אין בהם צורך "שלא יאה לבם רואה את הערוה", וע"כ שאצל המלאכים, זהו חגור עליון (הוא אותו החגור שחגרו אליהו הנביא הנקרא "איש חגור אזור במתניו").

5 וע"ד הרמז: המילה אבנט מתחלקת לא' בטן. כלומר, האבנט מעלה את הבטן לשורשו (המרוזם באות א'). ומטעם זה "לא יחגורו ביצע", שלא היו חוגרים את האבנט בחלק התחתון, למטה מהבטן ('מקום שנכפל ונופל שומן הבטן') יש שם זיעה). כדברי הגמ' הנ"ל (זבחים יח), אלא למעלה ממנו, כלומר להעלותו לשרשו.

העליון שבו הוא חיבור, באחד משלשה האופנים הנ"ל: חיבור היושר והעקמימות, חיבור חציו העליון של האדם וחציו התחתון, וחיבור שבעיגול "נעוץ סופם בתחילתן ותחילתם בסופם".

וזו מדרגת רבי הקדוש שאמרו עליו (שבת קיח): "מידה אחרת היתה בו, שלא הוריד ידו למטה מא' בנטו". כלומר, אצל רבי, היד לא 'יורדת למטה'; היא תמיד במדרגת האמצע, שבו אין זיעה.

כי הנה, מכל אברי האדם, אבר היד הוא היחיד שיש בו גם את היושר וגם את העקמימות במידה כה משמעותית. יכולתה של היד להתהפך לכל צד, היא הסוד העמוק שבה [הוא סודו של דוד מלכא משיחא (דוד בגימטריא יד, כדברי חז"ל-5)], והיא השורש לק"ל קול ולתיקון.

ונבאר: יש בידי האדם ג' חלקים: תחתון אמצעי ועליון. בחלק העליון והתחתון שלהם ישנו לכלוך,⁶ ורק האמצעי אינו נגוע בזה.

[בדברי רבותינו מופיעים שני אופנים שונים בסידור חלקי הידים. בהיות היד פשוטה בסמוך לגוף, החלק הסמוך לכתף נקרא עליון, זה שמתחתיו נקרא אמצעי, והיד עצמה נקראת תחתון. וכשהיא מורמת למעלה, הסדר מתהפך: החלק הסמוך לכתף נחשב לחלק תחתון, זה שלמעלה ממנו - אמצעי, והיד עצמה היא החלק היותר עליון.⁷ כך או כך, החלק שאין בו זיעה, הוא האמצעי, והוא המקום שכנגד האבנט].

אצל רבי, שלא הוריד ידו למטה מאבנטו, לא היו אצלו "ידים עסקניות".⁸ [וברור לכל בר דעת, שכשחלקו התחתון של היד שמור מן הזיעה, אין מקום ל"בזעת אפיך תאכל לחם. גם בצד העליון, במקום חיבור ידיו של רבי לגופו, לא היתה מציאות של זיעה].

וזו מדרגת האבנט [כפי שראינו לעיל מדברי הגמ', שאין מקומו של האבנט לא במקום שיפולי הבטן, ולא במקום העליון של הידים, מפני הזיעה הנמצאת במקומות אלו, אלא כנגד אצילי ידיו, חלק האמצעי שבידים]. לכן, לרבי אין חגור, לתקן את החיגרות, כי אין אצלו ירידה למטה. יש לו אבנט שמחבר ומצרף את התחתון לעליון, כנ"ל.

והוא היבט נוסף בתיקונו של האבנט: הוא נמצא במ"קום שאין בו זיעה. ועומק הענין בזה הוא שבריות מקומו באמצע, הוא מפקיע את הקלקול של "זוני", בבחינת מצח אשה זונה היה לך, ומגלה את היד התונה והיד העליונה נקיות מכל זיעה.



אבנט - ביהמ"ק

בנימין (בנו של יעקב אבינו) נתברך מפי משה רבנו בלשון זו (דברים לג, יב): "ידי ה' ישכן לבטח עליו, חפץ עליו כל היום ובין כתפיו שכן". וכידוע, חז"ל דרשו את המקרא הזה על בית המקדש ששכן בחלקו של בנימין.

והנה, מקום הכתפיים, הוא מקום חיבור הידים לגוף, ושם נמצאת הזיעה. מבחינה זו נבע קלקולו של ביהמ"ק, שאנו מזכירים בתפילה בלשון "מפני היד שנשתלחה במקדשך". כלומר מפני הקלקול שביד (הזיעה), חרב ביהמ"ק. [כמו שב"שבירתו" של אדם הראשון נאמר לו (בראשית ג, ט): "בזעת אפיך תאכל לחם וכו'", כך ב"שבירתו" של בית המקדש מתגלית הזיעה].⁹

ה"יד שנשתלחה במקדשך" רומזת ליד התחתונה, שיורדת למקום הבטן, שיש בה מציאות של זיעה. כמו שאומרים רבותינו, זו היד שנוגעת באות ברית קודש ומחייבה. זו גם אותה יד העליונה שמחוברת לזיעה במקום הכתפיים.

וכל זאת, מהעדר בחינת האבנט המתרחק מה"ידים עסקניות" (למטה), וממקום חיבור הידים לגוף (למעלה), שהם מקומות לזיעה, ועומד נגד הלב (אמצעם של ידים). רק בהימצא תיקון האבנט, המחבר ומצרף את הכל לשרשו, היד מיטרת מהזיעה, ומתאפשרת השראת השכינה "בין כתפיו".¹⁰

בתיקונה, הברית נקראת "חק בבשרנו", ר"ת חלל קו; כי על ידה שניהם מתחברים. וזהו ג"כ סוד התורה שנקראת חק (בפרשת פרה אדומה, המתחילה ב"זאת חקת התורה", ודרשו חז"ל: "חוקה חקתי ... אין לך רשות להרהר אחרי"). כי התורה כולה חתומה בחק העליון, סודה של פרה).



אבנט - משיח

דוד המלך נקרא בר נפלי. בו התראו פנים רבים של נפילה, שבירה ועקמימות, החל מלידתו (בדרך של ממזרות ופסול, כביכול), והמשך בכל חייו המלאים תלאות. בו מתבטאת בחינת החלל.

ועם זאת, הוא שורשו של המשיח. גם עליו נאמר לשון של אבנט, "חגור באבנט היה". כי זו מהות הגאולה: לגלות את כח האבנט דקדושה, שהוא ה'חוט' וה'קול' שמחבר ומקשר את כל המדרגות כולן, מהעליונה ביותר עד התחתונה ביותר.¹¹ הוא מחבר את היושר לעקמימות, את העליון לתחתון, את תחילתו לתעיוול לסופו ["נעוץ סופו בתחילתו ותחילתו בסופו"], ואת החלל למילוי. הוא מצרף ומחבר את הכל בכל מכל כל. ■ [מתוך שיעורי שמע בלבביפדיה

9 הוזכר פעמים רבות כי חטא אדם הראשון, שבירת הלוחות וחורבן הבית נובעים משורש אחד, הוא בחינת ה"שבירה" [בכללות, קורותיו של אדם הראשון מקבילות לקורות התורה והמקדש, כדברי רבותינו הידועים].

10 בנימין נדרש כ"בן ימין". זהו רמז לאבנט שנקרא בלשון התרגום המיין, מלשון ימין (ישנן כמה נוסחאות בתרגום המילה אבנט, אבל השורש שוה בכלן).

11 לכן, אליהו הנביא שבא לבשר על הגאולה שבח החגור דקדושה, נקרא "איש חגור אזור במתניו".



שלימות ובלי גבול בתורה | פרק ג' המשך

קוב"ה ואורייתא וישראל חד, אז במידה מסוימת האורייתא דומה לישראל שכביכול עדיין בעלי שיעור וגבול, אבל מאידך היא דומה לקוב"ה שאין לה קץ ואין לה סוף.

כשהאדם מתחבר לעומקה של תורה מכח מה הוא מתחבר? האם מהמקום שהוא רוצה שייצא לו דברים ברורים והוא רוצה להגיע לקצה וגבול, או שהוא רוצה להתחבר למעמקי התורה של ארוכה מארץ מידה ורחבה מיני ים.

הרצון הזה להתחבר למעמקי התורה זו עדיין לא ידיעה, זוהי תחילתה של ידיעה אבל זוהי ההכרה בכח עומק נשמתו של האדם, שמי שזוכה אז נשמתו מתעוררת ויוצאת מהכח לפועל!!

ואז דייקא ככל שהאדם לומד סוגיא, ושואלים אותו שאלה הוא לא יודע, כך הוא רואה שיש כאן עוד דברים נעלמים יותר, והוא רואה שאפשר לפתוח את עומק הסוגיא בפנים רבות יותר, והוא רואה שמה שהוא עמד עליו הוא רק אפס קצהו, אבל כל זה אינו מחליש את דעתו, זה רק מעורר בו את התשוקה לחיבור עמוק יותר ויותר לתורה שהיא במדרגה של ארוכה מארץ מידה ורחבה מיני ים.

הדברים הללו נאמרים בכלל, ונאמרים בפרט בבית מדרש שלו־ מדים בעיון איש לפי ערכו איש לפי מעללו, ומנסים תמיד לפתוח את הסוגיא עוד ועוד ועוד, וכל מה שפתחנו את הסוגיא אינו אלא כטיפה מן הים, כמובן שלחלק זה נראה הרבה מעבר לכוחותיהם, אבל זהו עומק החיבור לתורה של ארוכה מארץ מידה ורחבה מיני ים.

זהו עומק חיבור לתורה למדרגה של הלשמה שבה, שהאדם מכיר שמה שנראה לו שהוא למד סוגיא, והוא אוחז בסוף הסוגיא, ונראה לו שפחות או יותר הוא עמד על נקודות הדברים, פתאום כהרף עין הוא רואה שיש נקודות שורשיות ויסודיות, ואולי אפילו על יסודות הסוגיא הוא עדיין לא זכה כלל לעמוד, אז כמובן שבתחילה זה יוצר לאדם את החלישות שהוזכר, אבל כאשר האדם בוקע לפנים שלו - הוא בוקע לחיפוש תורה באמת לשמה!

אז ככל שהוא למד סוגיא יותר, והוא מגיע למקום שמראים לו שכמעט הוא לא קלט כלום, על אף שלכאורה במבט הראשון והשני והשלישי והרביעי הוא עמל ויגע הרבה, אבל במבט נוסף הוא רואה שיסודות גמורים הוא עדיין לא עמד עליהם, פרטי דינים יסודיים שלפי זה מולידים סברות נוספות, ולא רק עוד פרטים, אלא הסתכלות שורשית אחרת על כל הסוגיא, זה לא מחליש את דעתו, זה מעורר בו את עומק התשוקה וההכרה לאיזו תורה הוא מתחבר!!

בחינוניות התורה יש מצוה של ידיעת כל התורה כולה, "אני של־ מדתי את כל התורה כולה" (מנחות צט:), אבל בפנימיות התורה זהו כח שאין לו קץ, זהו כח שאין לו שיעור, זהו כח שאין לו גבול.

מי שלא מגלה את עומק הכח הזה בנפש הוא יכול להשיג את מדרגת ה"לשמה" בתורה במדרגות נמוכות יותר!! אבל כשמדבר בר הנפה"ח כאן מעומק דברי הרא"ש שנאמר "דבר בהם לשמן - כגון לידע ולהבין ולהוסיף לקח ופלפול", הוא מגיע לנקודה של הלהוסיף לקח ופלפול מכח המדרגה של תשוקת הנפש של דבר שאין לו קץ ואין לו גבול. ■ [מתוך קובץ שיעורים על ספר נפש החיים

[שער ד']

מחשבות ממקור פנימי בנפש האדם

1. בנין מחשבתי - תפיסה חיצונית מול תפיסה פנימית.

הגישה השטחית סוברת שתמיד הדרך היא שאדם בונה דבר על גבי דבר, וכמו שרוצה לבנות שולחן יש לו קרשים ומהם הוא בונה שולחן, כך הוא לסברתם גם כוח החשיבה שהוא נבנה על נקודת יסוד שאני מפתח אותה. זו תפיסה חיצונית של החשיבה. **לעומת** זאת תפיסת החכמה והבינה כמו שיתבאר לקמן בעז"ה שהיא התפיסה הפנימית של החשיבה, היא בונה דברים מאפס.

המשנה הראשונה באבות אומרת - "משה קבל תורה מסיני", והרי ודאי שקבלת התורה מסיני לא באה על גבי הנחה של תורה קדומה. חז"ל אומרים - "בכל יום יהיו דברי תורה בעיניך כחדשים". **ובאמת** יש לנו שני מהלכים: מחד יש לנו מהלך של "משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע, ומיהושע לזקנים וכן הלאה עד חכמי דורנו אנו. מאידך ישנו מהלך נוסף של - "בכל יום יהיו בעיניך כחדשים"¹, כל יום יראה בעיניך כאילו כעת אתה עומד בהר סיני, כמו שכתוב בפסוק "יום, אֲשֶׁר עָמַדְתָּ לְפָנַי ה' אֱלֹהֶיךָ בְּחַרְבֵּי", תצייר בעומק דעתך שעכשיו אתה מקבל תורה מסיני, ועומק הדבר שעכשיו אתה יונק תורה חדשה. וכמו כן נאמר על העתיד לבוא - "תורה חדשה מאיתי תצא"², כלומר זהו גילוי

של תפיסה שהיניקה תהיה מה-אין, ממקור נעלם. **כנסת** ישראל בנויה על גבי שתי תפיסות: א. מסורת - "משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע וכו'". ב. "היו דברי תורה בעיניך כחדשים". **ושתי** התפיסות נכונות, מחד אנו בונים מערכת שמבוססת על מערכת קודמת, "שָׁאֵל אָבִיךָ וַיְגַדְךָ, וַיְסַפֵּר לְךָ וַיֹּאמְרוּ לְךָ". ומאידך בונים מערכת חדשה מאפס, כמו אותו סיפור ידוע (המסופר בכמה וכמה אופנים) על אותו בן שראה את אביו עצוב לאחר שנשרף ביתם, שאל הבן את אביו - "מדוע אתה עצוב? וכי על עצים ואבנים שנשרפו ראוי להיות עצוב כל כך", אמר לו האב לא על העצים והאבנים אני עצוב, אלא שבבית הזה היה לנו כתב ייחוס עד דוד המלך, והכתב הזה נשרף. אמר לו אותו הבן, אין צורך להתעצב כי הייחוס החדש יתחיל ממני. זה סיפור עמוק. **מחד** אנו בונים את המערכת על גבי האבא והסבא דור אחר דור, עד מעמד הר סיני, והאבות הקדושים. אבל מאידך כל אחד מאיתנו הוא חלק נשמתו של אדם הראשון. ומכח כך, כל אחד מאיתנו הוא ראשון, כלומר אין נקודה קדומה אלא אני הראשון. **מי** שידרוך רק במהלך של אני ראשון, אז חז"ל הוא עלול לעקור את כל התורה כולה. אבל אם הוא הולך בשביל הזה במקביל ל-"שָׁאֵל אָבִיךָ וַיְגַדְךָ, וַיְסַפֵּר לְךָ וַיֹּאמְרוּ לְךָ", אזי הוא בונה צורת חיים נכונה. **צורת** חיים נכונה היא ללכת במקביל בשני השבילים: מחד אנו בונים על גבי מה שקיים, אבל מאידך אני מתחיל התחלה חדשה בכל יום, ויתר על כן בכל רגע. **התחלה** חדשה היא יונקת מהמקור שתחילתו עכשיו, ולפני כן לא היה כלום. זהו מקור חשיבה שהגעתי אליו בבחינת אפס, מה-"אפס זולתו" אני מתחיל לינוק את המחשבה, וככל שמחשבת האדם מגעת ממקור החלל, כך יש לו נביעה עמוקה יותר, אך אם הוא מגיע רק ממקור חיצוני אין לו תכונה של נביעה. **כך** גם בעסק התורה הקדושה - מחד האדם צריך לינוק מחשבות תורה מבחוץ פנימה בבחינת: אב ובן - "שָׁמַע בְּנֵי מוֹסֵר אָבִיךָ וְאֶל-תַּשֻּׁ, תוֹרַת אֲמֹתָ"³, רב ותלמיד, זהו מקור מחשבתי שבא אלי מבחוץ, מה שאמא או אבא או הרב אומר לי, זו תורה הבאה מבחוץ פנימה. מאידך יש לנו מקור חשיבה שבא מהעומק הפנימי שבתוכי. **כלפי** מה שבא מבחוץ פנימה שם אני לא יכול להיות ראשון כי זה בא מבחוץ אלי, אני לפחות שני. אבל במה שבא מבפנים למחשבה ויוצא החוצה, מכוח כך אני עצמי ראשון. הרי שאם התנועה היא מבפנים החוצה, אזי אני ההתחלה. **אם** אני בונה משהו מהתחלה, אזי אני צריך להיות דבק בתפיסה שמתחילים לבנות בניין. וא"כ בשלב ראשון צריך ליצור חלל, לרוקן את המחשבה לגמרי. בשלב שני ניצוק לתוך החלל יסודות, על היסודות נציב את הקומה הראשונה, ואת הקומה השנייה כבר בונים על בסיס הקומה הראשונה הקודמת לה, וכן הלאה שאר הבניין. **בכל** אחד מאיתנו יש מקור מחשבה שהוא בונה דבר על גבי דבר קדום בבחינת - "בינה שמבין דבר מתוך דבר", זוהי תפיסה של מבחוץ פנימה. אבל מאידך יש לנו מקור מחשבתי שבונה דברים מהנקודה הפנימית שבתוכנו, ומכוח כך אני ההתחלה, ואם אני ההתחלה אזי אני צריך לבנות על גבי חלל פנימי בנפשי. ■ [מתוך דע את נפשך פרק י']



מתגלה שוב נטיית הנפש וחיבורה לענינים שמטרידים אותה וגם מחשבותיו חוזרים לשם, ואז קשה לו להתפלל כראוי.

ב. כיוון אחד של עצה היא ההתמודדות עם עצם הדאגה והכעס, כל' התמודדות עם אותם דברים המדאיגים או המכעיסים באופן פרטי, ותיקון ענין הדאגה והכעס בכללותו שאז הנפש תהיה פחות נמשכת למקומות אלו, ולבו יהיה פנוי יותר לעבודת התפלה, אלא שזה כמובן מהלך רחב לעצמו, ולא נעסוק בו כאן. [ומובן מאליו ששעת התפלה היא לא עיקר הזמן שאפשר לעסוק בענינים אלו אלא צריך ליחד זמן במיוחד לזה].

והכיוון השני, שהוא בעצם הצד השני של המטבע, הוא בנין חיבור נפשי לתפלה, וע"פ היסוד הנ"ל ככל שנפשו קשורה יותר לתפלה כך גם מחשבותיו ימצאו שם, ופחות בענינים אחרים. ככל שיהיה גלוי יותר באדם תשוקת נפשו לדבר ולהתקשר עם בוראה, ורצונה של הנפש לשבח ולהודות לו ית', ולבקש מלפניו את צרכיה כבן המבקש מאביו, כך נפשו תהיה מעוניינת ומחוברת יותר לתפלה, כל' מקושרת לקב"ה בשעת התפלה, ע"י התפלה [שהיא מלשון התקשרות כידוע].

א"כ העצה היא לבנות בנפש את עולם התפלה. אבל נדגיש שלא מדובר בעבודה רק לנסות לכווין בתפלה, אלא במהלך פנימי שתכליתו חיבור נפשי אמיתי לעבודת התפלה, עבודה שבלב, ולא רק עבודה שבמחשבה.

ברור שלהתפלל כך מתחילה עד הסוף זה דרגה גבוהה מאד, אלא שלעולם צורת העבודה היא בהדרגה שלב אחר שלב כאשר בכל מדרגה ומדרגה שאדם זוכה לקנות [ובעומק, לגלות] הוא שמח בחלקו מחד, ומאידך חושק ליותר.

במקביל למהלך חיבור הנפש לתפלה ראוי לעבוד מנקודה נוספת שהיא כח העמדת גבולות בנפש, שזו בעצם נקודת התמודדות עם דברים המטרידים את הנפש באופן ככלי ולא רק בתפלה.

האדם צריך לבנות בתוכו את היכולת הנפשית, להגביל את מקום התפשטות הטרדות, ושיהיה זמנים ביום שהוא לא נותן להם כניסה [ככל שניתן], לכן יש לבחור זמנים מסוימים, בהתחלה מעט זמן ולאט לאט להרחיב, שבהם הוא מחליט שלכאן לא נכנסים הטרדות, ויחשוב לעצמו - לא יעזור לחשוב בענינים עוד כמה דקות ואדרבה זה יועיל הרבה לבריאות הנפש שלי להשתחרר לפחות מעט מהענינים האלו, ובזמן זה איני נכנס כלל לדון בהם אלא אני מקבל אותם בתמימות מהקב"ה, ונכנס לענינים אחרים.

כמובן שעת התפלה היא זמן מתאים למהלך זה ביחד עם הכניסה לעולם התפלה [כנ"ל] לפחות מעט משום שהעמדת גבולות בלי שהנפש תהיה עסוקה [ברמה מסוימת] בדבר אחר זה מאד מאד קשה.

שאלה: לכבוד הרב שליט"א, האם יש עצה למי שבאות מחשבות המטרידות אותו בתפילתו? מחשבות אלו לא מחשבות אסורות בעצם, אלא מחשבות על דברים שמדאיגים אותו או מכעיסים אותו, ומפריעות אותו בתפילתו.

תשובה:

א. כיסוד כללי, בכדי למצוא פתרון נכון ואמיתי לקושי מסוים צריך לעמוד על נקודת השורש והסיבה של הקושי, וככל שהגדרת השורש תהיה יותר עמוקה ומדויקת כך יהיה אפשרות לתקן את הענין באמת ולא רק בצורה חיצונית ושיטחית [שבדרך כלל גם לא מתקיים]. ולכן קודם נשתדל להבין את שורש הדברים בענין ששאלתם.

יסוד הדברים הוא, שמחשבות האדם נמשכים אחר רצונות נפשו, כל' האדם חושב בדברים שנפשו מחוברת אליהם וששם היא נמצאת.

לכן כאשר יש לאדם דברים שמדאיגים או מכעיסים אותו בחיים¹ הנפש נמשכת לשם וקשורה ותפוסה בהם, ולכן בטבע הדברים מחשבותיו הולכות סביב אותם נקודות, וככל שהנפש יותר מקושרת לענין מסוים כך הוא יחשוב יותר באותו עניין².

אלא שבמשך היום כאשר האדם עסוק בדברים אחרים והוא טרוד בגופו או במחשבתו הוא פחות חושב בדברים אלו מכח היסח הדעת שכרגע הוא צריך לחשוב בדבר שבו הוא עוסק כעת³, אבל כשמגיע זמן שאינו עסוק, זמן של קצת שקט כגון זמן התפלה

- 1 מציאות העולם הזה היא שקיימים דברים כאלה כמעט כל הזמן, או מהעבר או בהווה או חשש על העתיד אלא שזה משתנה ברמות ובאיכות מזמן לזמן, ובזמנים מסוימים שיש רק מעט האדם יכול להמשיך את חייו בלי לחשוב בהם כ"כ.
- 2 ואם ישאל השואל תינח דבר נעים וטוב מובן שהנפש רוצה בהם ונמשכת אליהם, אבל דאגות וכדומה לכאורה הנפש בודאי לא רוצה בהם ולא רוצה להכנס אליהם, אלא שצריך להבין בעומק שמה שמוצאים שהאדם עסוק בנפשו ובמחשבתו בדברים אלו זה משום שהנפש כן רוצה להכנס אליהם אבל לא מצד העונג הפשוט כמובן אלא מסיבות אחרות כגון שהיא רוצה לנסות להבין את המצב יותר טוב ולנסות לראות אם אפשר למצוא פתרון לבעיה, או בדברים המכעיסים לחשוב כמה באמת נעשה לו עול וכמה הוא צודק כבעסו, וכו' וכל מיני מחשבות מעין אלו.
- 3 אגב, עצה ראויה למי שטרוד בנפשו באופן קיצוני המונע ממנו מלתפקד כמו שצריך, שיכריח א"ע להתעסק בדברים בפועל כמה שיותר שאז הוא יכול להשתחרר מעט מהטרדות, כמובן זה לא פתרון לבעיה אלא עצה מעשית בלבד איך להתמודד.