

לקט לבני הראב

על
פרשיות השבוע
ספר דברים – פרשת עקב
מאთ
הרב יוסף דוב הלווי
סולובייצ'יק זצ"ל

נאסף ע"י מנחם יהודה נסבאום

מ--:

מסורת – מאוסף תורני – איחוד הקהילות החרדיות באמריקה
בית יצחק – קובץ תורני – ישיבת רבנו יצחק אלחנן

YU Torah

ספריו הרב צבי שכטר שליט"א:

נפש הרב

מפניini הרב

דברי הרב

ומעוד מקורות כפי שציין בראש כל קטע שנלקט

ירושלים טובב"א

תשפ"ג – מהדורה שנייה

ב) דברים פרשנת יעקב פרק ח
(ח) וירדעת עם לְבָבֶךָ פִּי בְּאַשֵּׁר יִסְרָאֵל בָּנָו הָאֱלֹקִיךְ מִיסְרָרָךְ:

יעקב: כי כאשר יותר יושר את בנו וגוי (יח', ח). וכי דרשת רבינו בות,
בחבדל שבין יחס האב לבני לבני יחס האם (בב' האדם ועלמו, עמי קיימן).

מתר: האדם ועלמו - עם קיג

כיבוד אב ואם ותלמוד תורה

נפתחה בהסביר ש כל מאמר חז"ל (קידושון כ ע"ב, לא ע"א): "יתנניא,
רבי אמר: גלו וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שבן מכבד את אמו
יותר מאשר מפני משמדתו בדברים; לפיכך הקדושים הקביה כיבוד אב
לכיבוד אם. וכן גלו וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שהבן מותיר
מאביו יותר מאשר מפני שמלמדו תורה; לפיכך הקדושים הקביה מורה
האם למורה האב".

שונה הוא יהסו של האב כלפי בנו. האב הוא מוחך - " מלמדו תורה".
הוא מתרגל את בנו להיות בעל משמעת, לעומת האם המשגנת את
הבן. על האב נאמר: "כי כאשר יסר איש את בנו ה' אללה מיסרך"
(דברים ת, ה) וכן: "שמעו בני מוסר אביך" (משלי א, ח). ביטויים אלה
אופייניים הם להטיל משמעת על הבן מצד האב.

הבריתא שלנו מדברת כמובן על אב-טיפוס כלל של אב ואם,
שהרי יתכן שלאב תהיינה אי אלו תוכנות השיכנות לאב-טיפוס של
האם, ולהיפך, שהאם תמלא פונקציות אבהיות.

כאן מתעוררות כמה שאלות: כאשר הבריתא שמה את הדגש על
התוכנות האבהיות והאמניות, הרי שהיא מתייחסת לתקופות שונות
בחיה הילד - תקופות הבאות זו אחר זו. "משמדתו בדברים" וימלמדו
תורה" אינם מתחשים בעת ובעונה אחת. טיפולה של האםبيل
מתחליל מרגע היולדות, ואילו עיסוקו של האב בבנו מתחיל רק כעבור
זמן. זהו הסדר הטבעי והמקובל. רק כעבור זמן מתחילת התינוק להוות
את אביו ולהזכיר בסמכותו המוחצת. בין הפעולות האמהיות והפעולות
האהובות ישנו הפרש זמן גדול למדי. הבריתא שלנו אינה קובעת
במישרין קритריונים ומסגרות לפעולות השונות האלה, כי אם
מבטא את החרכוניות הקיומית הטמונה בתפקיד האב והאם.
kritiryon הזמן אינו קבוע בכל הנסיבות האישי הקובע את פעילות האב
וההילה באהנה לבבבב את הגורם האישי הקובע את פעילות האב
ואת פעילות האם. אין מדובר על יחס המוחך של הילד, כי אם על

המניעים הכלולים הפעילים באישיותם של האב והאם.

א) דברים פרשנת יעקב פרק ח
(ח) וירדעת עם לְבָבֶךָ פִּי בְּאַשֵּׁר יִסְרָאֵל בָּנָו הָאֱלֹקִיךְ מִיסְרָרָךְ:

מתר: אדם וביתו – עם קמח-קמט

אהבת הא-להים

הא-להים משמש לנו הן כאב והן כאם. אנחנו, בני אנוש, איננו יכולים,
כמובן, להבין את דרכיו, ולעולם לא נוכל לצפות מראש סוג העניין שיגלה
במצב מיוחד ובזמן מסוים. עם זאת מפגן ויבנו של עולם שתי ודרכם אלה של
אתבב, דאגה ועזרה. מחד גיסא, הוא המسلط علينا את משמעותו: "כאשר יסְרָאֵל
איש את בנו ה' אֱלֹהִיךְ מִיסְרָךְ" (דברים ח, ח). אנו פונים אליו בלשון "אביינו
שבשמים". מאידך גיסא, אנחנו גם בוטחים בו ומאמינים בו, בדוח המזכירה את
ביטהונו של הילד באמנו. לאמיתו של דבר, הא-להים הוא אמן, השכינה: "כאי ש
אשר אמו תנחמנו, כן אנחנו אנחמכם..." (ישעיה סו, יג). אם לא שוויתי ודוממתי
נפשי כगם עלי אמו, כगם עלי נפשי. יהל ישראל אל ה', מעתה ועד עולם"
(תהלים קלא, ב-א).

כל יהודי רגש לב יודע, כי מפעם לפעם אנו מ מהרים אל הקדוש ברוך הוא
בקשת עזה ויעידוד, כאוטו ילד נבון, מתוסכל ומאוכזב הרץ אל אביו, בעוד
שלעיתים אנו נצמדים אל השכינה, כאוטו ילד אשר בשעת ייאוש מוחלט מסתיר
את ראשו בבושה בחיק אמו, שט הוא מצוא לו הקללה ונחמה. האם רשיים אנו
לקראו לא-להים ה'ן "אבא" והן "אמא"? אכן כן!

אמרו לו לתלמידיו של רבי יוחנן בן זכאי: ריבינו, ברכנו. אמר להם: יחי רצון

שהתאה מורה שמים עליהם כמורא בראש וدم. אמרו לו תלמידיו: עד כאן (ולא

יותר) אמר להם: ולוואי (ותבעו למדרגה זו) (ברכות כח ע"ב)

במילים אחרות: יחסן של הא-להים אלינו ויחטנו אליו ניתנים לתיאור
ולביאור בקטניות אוניות סופיות. היהודי למד להווות בנהנותו ובאתבב
הנלהבת לא-להים באמצעות סיפור מעשיהם של האנשים שהוא אוהב וشعם
הוא מבקש לחזות. האמונה והתיאולוגיה היהודית קשורות בחוויות סופיות
ובקשרים משמעותיים השורדים בין בני אנוש. באמצעות פיתוח מערכות
החולמות של יהודים ביןאישים לומד היהודי כיצד אהוב, לירא ולבוד את
הא-להים.

ג) דברים פרשנת יעקב פרק ח

(ה) וירדעת עם לבבך כי באשר יוסר איש את בנו ה' אלקין מיסרנו:
(ו) ושמרת את מצותה ה' אלקין, לילכת בדרכיו וליראה אותה:

מתוך: חזון ומנהיגות – עמ' סה- סז

כיצד לחיות ולהיות את היהדות

בנאות הפרידה שלו אומר משה לעם: "ירדעת עם לבבך כי כאשר יוסר איש את בנו ה' אלקין מיסרנו. ושמרת את מצותה ה' אללהיך לילכת בדרכיו וליראה אותו" (דברים ת, ה-ה). התורה מלמדת את האדם היהודי לחזות חיים של משמעת, חיים של ציון לחוקים מוגדרים, חיים שיש בהם רצף והמשכיות, חיים שיש בהם סדר. ההבדל העיקרי בין היהדות לפaganיות עניינו בעובדה שהfangאניות מטיפה לחיים של מהידנות, חיים מהפנטים, ואילו היהדות דורשת מעשים של הקבלה ויכולת של נסינה. כפי שהוא למדים מסיפור עז הדרעת, האדם נבחן ביכולתו לחיות חיים של משמעת עצמאית, בשאלת אם הוא מסוגל להיכנע לפיתויים או לעמוד בונדרס ולהתגבר עליהם.

ישנה עשייה נוספת הנוספת הדרשת משמעת שאותה צריך האב הוקן ללמד את הילד הצער, וענינה בייחסים שבין בני האדם. בזמן שהחefs גופניים מושפעים מוכלים לקירושה, התנהגות חברתיות מושפעת מובילה לאמת ולחדר. השאלה אם אכן זו מורה לכבר את מי שאינו בן ברית ומובילה לבבבון ולהזהר. השאלה אם אכן ראוי אני לשכר ששולם לי השובה כדיוקן כמו השאלה אם החרגנות היא כשרה או טריפה. קהילת המסתור התקיים או תיעלים על פי מידת קיום מצותה אלו, אנחנו נמשיך להתקיים אם נזכה לכבוד על ידי מתן זרקה, ועשיה שיש בה היגינות ואמת, ונפסיד בקרב אם נפעל בדרכים שונות מתחת לכבודו של כל היהודי, ישנו סוג נוסף, שלישי, של משמעת שעל האב הוקן ללמד את הילד הצער, רוצחה לומר, טיבם של חיים פנימיים מושפעים. התורה איננה מתעניינת רק במעשי היפיסיים של אדם – בין במישור הפסיכולוגי האישי כגון אכילה, ובין במישור החברתי כגון יצירת שחורות או מכירותן. התורה מגלת עניין גם בפעולות הפנימיות של היהודי, בחויו הרגשיים. התורה יודעת יפה יפה שכמה מן התוחשות שחוווה האדם, כגון שנאה וקנאה, הן הרסניות, וההתורה תוכעת מפניהם לנער אותן מעליין, לרחות אותן ולסלקל אותן מאיישות. אם תהווה היא הרנסנית, האדם מסוגל לשלקה מעל פניו.

הבה ואביה לפניו דוגמא אישית. בצעירותו היהתי ילד קנא. קינאתי בחבריו משום שהם לא הערכו אותי כילד פיקח. רושם זה נוצר משום שהיה הוגן מבחינה אינטלקטואלית, והכרתו כי אני נמי מבין נושא מסוים כאשר לא ידרתי לעומקו. קינאתי עד מאור בילד אחר בחדר, שיצא לו שם כמו שיודע מהה דפי גمراה בעלייה. וכהורני כי אבי קרא לי פעם אחת ואמר לי כי הקנאה היא מידה מגונה, מנוגה רע, ובש שהוא בבחינת אויב. רגשות אלו נאסרו בתורה: "לא תחמוד" (שפטות ב, יד) וילא תתאורה" (דברים ת, יח). התחלתי לאמן את עצמי להתגבר על הקנאה שחשתי והזכר עלה בירוי. כתע אין עוד קנאה בלבבי. אדרבא, אני שמח בהצלחתו של אבא אחר, התורה תוכעה מן האדם לשודר באישיותו לשולט בטעשו היפיסיים אלא גם בחיי והרגש שלו.

ועדרין ישנו סוג רביעי של משמעת, שאף הוא בעל חשיבות: מחשבה ממושמעת, כיצד להמשיג דברים ולהגדיר, כיצד להבין ולמיין.

אך לצד כל תחומי המשמעת שעל האב הוקן לפaddr את ילד הוקנים, הוא חייב לפחות אחד והוא נספה: את סיפור האהבה היהודי, כיצד לחזות את היהדות ולהתש איתה. אכן, אנחנו מתחילה במשמעות בכל הדרמות: גופנית, חברתיות, רגשית ואינטלקטואלית. אך מעל לטול עליינו ללמד את הילדים כיצד להיות את היהדות. היהדות היא מערכת נורוטיבית המתממשת על ידי עשייה, רעיון שיש לנתח ולהבין אותו בעזרת האינטלקט, אך גם סיפור אהבה שיש לחזות אותו, להיות אותו ולהפיק ממנו הנאה. אני באמין כי התגעגע הנדרול ביזה הרוא ליבור התורה ויידעה אל עטמיה. עולם חדש מתגלת, אופקים חדשים נפרשים. ללמד ולהסביר כיהודי הוא הרבר המorghש שככל החרשתקאות. אין לך בכל העיסוקים עסק מטהדר, מנקה ומוכר במוחו. האב הוקן מלמד את ילד הוקנים כיצד להיות ולהיות את היהדות.

ז) דברים פרשנארק פרך ח

(ח) ארץ חשה ושלמה וגפן ותאננה ורמנון ארץ זית שמן ורכש:
(ו) ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקי על הארץ השבה אשר במן לנו:

מתוך: מועד הרב – עמ' קסח- קע

לעומת הפרי, לחם אינו נדל על עצים. יש לזרע, לקצור, לדוש, לבורר, לטחון, לרקר, ללוט ולאפות, וברבורי חז"ל: "בכמה גניעות יגע אדם הראשון עד שפצא פת לאכול: חrust, זורע, וקצר, ועיטר, ודע, זורה, וברר, וטחן, והركיד, ולש, ראותה, ואחר כך אכל...". (ברכות נח ע"ב). סכיוון שעבודת האדם היא הכרחית להכנת הלם, והוא אכן שותף להקב"ה בעשייתו.

הפקידי האדם והקב"ה ביצירתה הפרי מחד גיסא, והכנתם לחם מאידך גיסא, טקביילים לשני סוגים של התערבותות טטרום: ישועה ועודה. בישועה, אין לאדם תפוקוד כלשהו, הקב"ה לבדו פועל. לעומת זאת, בזעודה, האדם הוא הפועל, הוא הנוקט את חיומה, והקב"ה מסיים ומצליח את פועלתו – ריבונו של עולם העשיה שותפו של האדם במיצג. כמו כן, יכול אדם לבקש עוזה מזולתו, אבל לא ישועה. ישועה היא ביטוי של התערבותות גמורה וכוללת והיא שומרה להקב"ה בלבד – ישועת ה' כהרף עין.

יצירת הפרי היא כעין נס של ישועה, הפרי גדול ללא השתתפות האדם ביצידתו. אך עשיית הפת טסונגת בעורה, הקב"ה עוזר בגידול החיטאים, אבל האדם עצמו פועל את כל הפעולות כדי להטוף את החיטאים להם. וכך כתוב בתהילים (קכו, א): "שיר הפעלות לשלהמת, אם ה' לא יבגה בית שוא עמלו בונו בו, אם ה' לא יטבר עיר שוא שקר שופר". ברור שלבונה ולשומד יש תפקד משליהם. כשהי' עוזר בטאטץ, ה' מגיש עורה.

הרב הצעיע על הפורוקס שבגושאנון: ברכת המזון הארוכה והמשוכבלת נאמרת על אכילתיהם, ואילו ברכה מעין שלוש הקזרה והפשטה נאמרת על אכילת פרי. היה מקום לחשוב שיותר יש להודות לה' על הישועה מאשר על העורה, להודות יותר על התערבותה הקב"ה ביצירתה הפרי לעומת עוזרו בהכנת הלם. רבך וזה מלמדנו שאדרבה, יש להגיע לפסקנה הפורחות ככל שהאדם משתמש יותר ביצירתה האובל והכנתו, פלו להודות יותר להקב"ה. אנחנו מודים להקב"ה יותר על העורה, בשאנגןו טברכיס את ה' על הזכות שدوا יתגרן העניק לנו להיות שותפיו.

הבדל בין ברכת המזון לברכה מעין שלוש

ברכת המזון יש ארבע ברכות, שבهنן אנו מודים להقدس ברוך הוא על המזון, הארץ, בניין ירושלים לעתיד לבוא, וברכת הוראה. בנוסף לכך, אנו מוכרים יציאת מצרים, מתן תורה ובירית טילה. יש ברכת המזון ברכבים דיני זיטון, עיין בטהרה במסכת ברכות טט ע"ב.

לעומת ברכת המזון, יש לביך אחריו אכילת שבעת המינים (כולל מיני מזונות ויין) שביהם נשتبחה ארץ ישראל (ארץ חשה ושלמה וגפן ותאננה ורמנון ארץ זית שמן ורכש – דברים ת, ח), ברכה קדרה, ברכה מעין שלוש. אטמנם מוכרים את הארץ ואת ירושלים, אבל רק בקייזר. בנוסח שלנו אין זכר לברית טילה ולמתן תורה. כמו כן, אין ברכת מעין שלוש דיני זיטון.

הסיבה ההלכתית להבדלים אלה בין ברכת המזון אחריו אכילת לחם לעומת הברכה לאחר אכילת פירות הארץ מפורשת בהלכה: לפי הרמב"ם (הלו' ברכות פ"ח הי"ב) והשולחן ערוך (או"ח סי' רט ס"ג), "ואכלת ושבעת וברכת" (דברים ת, י) מתייחסים לחם בלבד ולא למזון אחר. הרוב סבר שסדר חשוב טפון בחילוק זה.

ביצירתה הפרי, תרומות האדם היא מינימלית. הפרי נוצר כולם בדרך הטבע: הפרי שתפתחת מלאיו, מנץ וטבשיל מלאיו, ואפילו גושר מן העץ מלאיו. אפילו אם האדם טפס על העץ, הוא צריך רק לקטוף ולאכול את הפרי. אכן תפקדו בהכנתה הפרי הוא מינימלי – הקב"ה מגיש לאדם את הפרי שלם וטובן. בדומה בסיסית, אין הבדל בין הטען שירד בפדר לבין הפרי הבא מן העץ – הגם הוא אותו נס.

ב. שירות הרומביים והרומביין בברהמיה'

מצותה עשו מנ הורה לברך אחר אכילת המזון, שמי ואכלת ושבעת וברכת את זה אלוקין" (פי"א טהル ברחותה הייא).

שבהמיה' היה חוווב מדאורייתא, בוה לית מאן דפלי. דבר פשוט יותר מהו ברכה תפילה ואפי מזחוב קרייאת שם. שהרי בעניין התפילה תלכו בראשותם, שלרומביים הוא חוווב מדאורייתא ולרומבי הוא רק מדרבן. ואפי לעניין קיש ישנה דעה בגין שחויבה רק מדרבן, וכי בספק קרא קיש אינו חורר וכורא ברכות כ"ג, אך ברהמיה' הוא מקרה מיוחד יזאכלת ושבעת וברכת את זה אלוקין". וכן פשוט ממשנה ברכות כ"ג, שבעל קרי אינו מברך לפני קיש ולא לאחריה אלא טהרה, אבל על המזון לאחריה מברך, שחויבה מדאורייתא. וכן נאמר שם ממשנה הקודמת שעשיט בברהמיה' חיות מדאורייתא. ועוד אמרו שם: אמרו מלacky השורת לפני הקביה: רכשע כתוב בתורתך אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד, והלא אתה גושא פנים לישראל, דכתיב ישא זה פניו אלקיך. אמרו להם: וכי לא אשא פנים לישראל, שכנתבי לחם בתורה ואכלת ושבעת וברכת את זה אלוקין, וזה מזדקדים על עצם עד כזאת חד כביצה.

טכל הלין מלח שפוחוט להם לחדיל שמצות ברהמיה' חוווב מן הורה. אלא שמה שאנו פועל כל הוא, מהו החוווב מן הורה ומהו שהושיבו חז"ל.

נשות בחמיה' שאנו אוותרים כום הוא ודאי מפטבע הברכות שתבטעו אנשי כהנין, כאשר הברכות והתפללה. אך חשהלה היא, מהן הייסודות שחייבים להזכירם מדאורייתא.

בפי' מוחל ברכות היא כתוב הרומביים: סדר ברכת המזון כך הוא. ראשונה ברכת הוז, שנית ברכת הארץ, שלישית בנות ירושלים, רביעית הטוב והפטיב, ברכת ראשונה משה רבינו תיקון, שנייה תיקון יהושע, שלישית תיקון דוד ושלמה הבן, רביעית חכמי המשנה ותקנות.

ולא נתברר מנוסחה וזה מהו הדאורייתא בברהמיה', מתוך השגתו על הרומביים בספר המצות (שרש הראשון סק"ט). הרומביים שם חולק על אלו הסוברים שמצוות היל היא מדאורייתא, וסוכר שהיא מדרבן ועייב און למונתה במגין המצות, והשיג עליו הרומביין בברהמיה', מושג השגתו על הרומביים בספר המצות (וזיל).

וגם בעניין יפלא מאמר הרוב ז"ל, שהוא עטנו מונה במצוות תפילה שנייה ועבידתם את זה אלוקיכם. וידוע כי בתלמוד אומר תזריר תפילה דרבנן, ומפורש אמרו (ברכות ל) אנשי כהנין תקנו להם לישראל ברכות קדושות והבדלות והנה לדעתו בריך שנפרש וגמור שאנצטו ישראלי להתפלל אל הקביה' ושיבקו טפנו לכבוד יתעלה משאלותם ופיאלו ותחנומתם בעת צורgam, אבל שיתהוו בכל יום בקר ושבב, זה תקנות הכהב והנרא,ילך דמתיה' ולהלחי' ואין כל שבת ותחליה יכול להשאותה שהאה' התבטלת מוחלט טפחים ומורה טפוח.

ברכות חייבות להזכיר מלכות יברוך אתה וכרי מלך העולמים', ואילו בתפילה מזכירים יברוך אתה ה אלוקין וא-לחי' אבותינו'. וההסביר הוא, שאלל היה מזכירים בתחילת התפילה מלכיה', לא היתה מוחלטת תפילה ובקשה, כי מות אגו בשור ודם, שהווים כאנו ומחר וכבר, שנבקש מלך העולם, מלכו של כל הקוסטומים, על דברים קטנים ואוישים. וכי הפניה הזה לאאלקים שהוא א-לחי' אבותינו',واب דזאג לבני ולבני בנו'.

אם הרומביים כתוב בקשר לברכת המזון "שם הגדל והקדש", כנראה שיש למקרים אלו שיקחת לברכת המזון, וויה השאלת השמות להתבאר כאן.

(ה) דברים פרשת יעקב פרק ח (ו) ואכלת ושבעת וברכת את זה אלקיך על הארץ השבה אשר נתן לך:

מתוך: מפניי הרב – עם' תה

ואכלת ושבעת וברכת וכו' על הארץ הטובה אשר נתן לך. עיין תרגומי אונקלוס ווינטן בן עוזיאל. ועיין מה שביאר בזה רבנו בשיעורו שנדרפס בחוברת בלבתך בדרך, מישיבת כרם ביבנה, אייר תשנ"ט.

מתוך בלבתך בדרך – ישיבת כרם ביבנה – אייר תשנ"ט - עמ' יד-כב

ברכת המזון

הרבי יוסף דוב סולובייצ'יק זצ"ל

תרגם ונערך עיי'

ראש חסיבת – הרב מרדכי נידנברג שליט"א

א. השם הגדל והקדש

"מצותה עשה לברך את השם הגדל והקדש אחר אכילה", זהוי הכותרת שרשות הרומביים כהקדמה להל' ברכות. כדיוען, הכותרות הללו הם מדברי הרומביים עצמו, וכי' יש לעניין בדבריו, שלא כתוב בפסחות "לברך את שמו אחר אכילה", אלא הויסף ותייאר "את שמו הגדל והקדש". וידועים דברי חז"ל, שאף מה שאנו מזכירים בתפילה "האל-הגודל הנבור והנרא", אולם שימוש רבינו אמרם, לא היוינו אומרים, משום שיש לנו

למעט ככל האפשר מאמירות תארים, מודיעו א"כ החאריikan הרומביים בתיאור השם?

תאיי השם מקשורים עם הנושא שבו שסקים. למשל, בתפילה יום היכופרים אגו אומרים: "עיהכנים והעם כהיהו שומעים את השם הנכבד והנרא הוי כורעים ומשתוחים וסודים וונפלים על פניהם". והנואר יהנכבד והנרא"ו את רך שבת, אלא יש בו דון, והוא הינווקל לנזכר ההשתוויה, כוון שהאה' יונכבר ונורא" היהו יונכבר והנרא"ו את רך שבת, שיש לירא מלתפאר אותו ומלהלל, שכן הפיה יכול לדבר ואין תאוון יכול להשטען, ועל באה החשתחוויה שהאה' ביטוי לביטול השיח, ובזה מבטאים את היחס לשם הנכבד והנרא,ילך דמתיה' ולהלחי' ואין כל שבת ותחליה יכול להשאותה שהאה' התבטלת מוחלט טפחים ומורה טפוח.

ברכות חייבות להזכיר מלכות יברוך אתה וכרי מלך העולמים', ואילו בתפילה מזכירים יברוך אתה ה אלוקין וא-לחי' אבותינו'. וההסביר הוא, שאלל היה מזכירים בתחילת התפילה מלכיה', לא היתה מוחלטת תפילה ובקשה, כי מות אגו בשור ודם, שהווים כאנו ומחר וכבר, שנבקש מלך העולם, מלכו של כל הקוסטומים, על דברים קטנים ואוישים. וכי הפניה הזה לאאלקים שהוא א-לחי' אבותינו',واب דזאג לבני ולבני בנו'.

אם הרומביים כתוב בקשר לברכת המזון "שם הגדל והקדש", כנראה שיש למקרים אלו שיקחת לברכת המזון, וויה השאלת השמות להתבאר כאן.

מדאורייתנא אם רצתה לאומרה מוטבע שרצה אמרתך, והוינו מושה ויהושע ועוד ותקנו להם מוטבע לכל זאת ואחת בזמנה וברבו וקדום כיבש הארץ ובין ירושלים לא היו אמורים אותה כמטבע שאמור לארח כיבש ובין, וכמו שאין אנו אמורים באותו מוטבע שתיקנו זו ושלמה, שאנו מבקשים מהוזר הפלותת ולכעת הבית, והם היו מבקשים להעמיד המלחת ולהעמיד הבית ולהמשיך שלות הארץ, עכ"ל הרשביה. חרי שאף הרשביה סייל שהישותת של מזון, ארץ ומقدس זהן מדאורייתא, אך לא מוטבע הלשון.

וק כתוב בשיטה מקובצת (ביברtha מושלשת שבתמייז מליה, הינו כל עניינה, זהן מדאורייתא). יש בה שיטת שלישית, מיוודדת ונמזהה, וזה שיטת התוסס, שטשטו טבנה שטשטו הלשון אף הוא מדאורייתא. שהמג' בברכות טז. הבאה בבריתא שהפעלים שעשוין בשער אצל בעהיב, "אין מברכן לפני המזון אבל מברכן לאחריה שותים, כיצד ברכה ראשונה כתיקות, שנייה פותח בברכת הארץ ומכלין בנה ירושלים בברמת הארץ". כי ע"י התוסס שם בדיה וחותם, זכייל. עיג' מדאורייתא הם, יש כת בד חכמים לעkor דבר מן התורה הוואיל וטודדים במלאת בעהיב. ולשיותות חרואוניס שאמונם הישותת הם מדאורייתא, אך לא מוטבע הלשון, מה קשה להם לתוסס, והרי אין זה לעkor דבר מן התורה אם מחרים ברכת הארץ עם בונה ירושלים, אלא ע"כ שי התוסס היא שאף הלשון הוא מדאורייתא ועיב' כתני הוא עקיות דבר מה'ית, צייל שיש להם כת לות.

שיטות התוסס קשה ביוונר, ואנו לא דנון אלא בשוט שיטות חרואוניס, הרובין שסביר תהית ששגי בשח כל דהוא. חרואוניס האחרים שאף ברכת הארץ והמקדש זהן מדאורייתא.

ד. ברכה והולאה בברובין

כבר הזכרנו את המקור לבתמייז מדאורייתא, עיניר מון לברכת המזון מהתורה, שמי ואכלת ושבעת וברכות זו ברכת הון, על הארץ וו' ירושלים', וסובה היינו המושלחת ואוי' אינה יכולה להיות בשלמותה ללא ייסוד של ירושלים.

הרוביין שמספרש שכ הישותת החלוthon מדרבן, מפרש שהקרא הוא כאספכטה בלבד. ויש להזכיר בשלה מאיר שלם לומר "שהטאובת" זו אספכטה, אבל מה שטעתו לנו ברוך "על הארץ", הרי זה גפה דקרה, ואיך אפשר לומר שזה אספכטה. אלא ע"כ ציל שהרוביין למד מה שטעתו לנו ברוך על הארץ היינו על "יפורות הארץ". וכך התהווות על הארץ עצמה אלא על מה שיוכא מן הארץ, והוא ברכות על המזון.

ולפוארת מחלוקת זו - אם יש חובה לברך על הארץ או על פירות הארץ - תליא בשני התרגומים. בתרגום אונקליסט כי על הפסוק "יאכלת ושבעת וברכתך" - ותיכל תשבע ותברך ית זו א-לחק על הארץ טבנה דוחב לך. ואילו בתרגום יונתן בן עוזיאל כתוב: ותחוון זהירין בזון דאותן אלכין ושבען חון מזון ומרבען קודם זו א-לחקון על כל פורי אהרנא משבחא דיחב לךן.

זה איפואו שהרוביין מפרש בתרגום יונתן בן עוזיאל, שאון בתורה ברכה על הארץ אלא על הארץ, ולא על הארץ עצמה.

אם נראה שיש חילוק גדול בין שי הרוביין לתרגומו כייע, אף שלשניהם הברכה היא על פירות הארץ, אלא שיכל לשוחז זאת כי חכמתו וחתות לשונו.

יביע' כתני "הון מודין וمبرכין". מה כוונתו בבריכות זו?

וכן אמרו משה תיקון ברכת הארץ ושלמה תיקון בנה ירושלים, וככל און מטבח תורה, אבל נכסינו מן התורה שנברך אחר אכילתנו כל אחד כמי דעתו, מעין ברכת בינוי רעה (ברכות טז) שאמר יבריך רוחתא טריה דהאי פ'תא, ובאו הגבאים ותיקון לעטש פרטן הלשון ונח הפליטה. ושיעו בו ענוגו עד וכי ומלכות בית דוד משיחך מחרת תעוזרת לפוקה ולבנה ירושלים. כי העין תקוں שלמה ובית דינו והלשון כפי הומנוים אמר. וכן כל מה שאנחנו משבחים לא-ל-יתברך כן הוא, ולמה יתמה הרוב חבל זה ביחסו של דוד יוצר מכל הטעחות כלו. עכ"ל הרוביין.

הויא מודביי הرمביין, שבסכו בתפילה לשי הרכבים, כך בחייב לרבנן, עצם חוויה הוא מדאורייתא, אך היסודות שאנו מכישין בת, ובדאוי נטח תברכת, אינה אלא מודבן. ומדאורייתא סי' בשบท כל דהוא וכדברי הגמי (ברכות טז), בימין רעה כרך ריפתא ואמר ביך רוחתא טריה דהאי פ'תא. אלא שמה תורה כל אחד ברכך עד כמה שעדתו ותבטחו טאות, וכן ע"כ הומנוים אפטרו, שבלאי בזון הבני לא היהת ברכת בנה ירושלים מנשחת כי שעיא כוים לאחר החורבן, וחכמים תקונה לבסוח בצחות הלשון באומן שוה לבולם.

ולפאיין, כל הטעחות שבתמייז, ברכת הארץ, בין ירושלים והטביה, כולל מדרבן, ודבאי הגמי בברכת, וכי שאנציר לפקן, שיטות אל נטדים מחקרא, אוינו אלא אספכטה. וכן תורה סי' בשบท כל דהוא יבריך רוחתא טריה דהאי פ'תא.

הכיסים בביב' מהל ברכות היא הבהא תמציאות דברי הרכביין, ונראה שבותנו לטר שוזהי בט שיטות הרוביים, וזה מותאים לשוי הרכבים בהל תפילה פאייא שמצוות התפילה היא אמונה מדאורייתא, אך מזון והונפלת, ומן ונטוחן איינו אלא מדרבן. אמנים מבנה התפילה הוא אמונה מדאורייתא, יחווב המזאה כרך הוא: שיהוא אדם מוגבנן וטפפל בכל ים וטיד שבתו של הקביה, ואחיך שואל צרכיו שיהוא ביך לטר למ בקהה ובתחיה, ואוח' נון שבת והודיה לך על הטוב שהטהרך לך, כל אחד לפי כח'ו.

אלא שבתמייז אין מתחייב מן התורה מבנה מסיים ולא טוח אלא שבת כל דהו.

ג. שיטות שאור הראוניס

לטמת שי הרוביין, סוברים ראהוניס אחרים שיטות בחמייש הם מדאורייתא. כך כתני הרשביה (ברבותות טז): שבגיגוד לתפילה שנוחשבת מזונה מדרבן, אף שעיקרה מדאורייתא, וילפערן מבכל לבבכם - איזוהי עבדה שבבל, זו תפילה, טשומ שלית לה עיקר במטבע שלה מן התורה, וכל שהוא מודה ומטחן סי' ליה, הנה י'חמייש יש לה קצת נטח מהתורה, והיינו שיצרך לביך על מזון ולהזכיר הארץ וירושלים, דדרשין החובה זו בנה ירושלים, אשוחתך זכרלו בקרוא בהדייה וכו', והלך בחמייש כולה מדאורייתא, שורי נסחוה ומוטבע דברים אלו, אבל בדאוי אי אמרינו בגאנא אחורינא פ'יק'.

הרי לשיטות, אמנים נטח הרכבות אינן מהתורה. אך יסודות בחמייש זהן מדאורייתא, והם למידים מהקרא: עיניר מון לברכת המזון מן התורה, שמי ואכלת ושבעת וברכת זו ברכת הון, את זה אלקיך זו ברכת הויון, על הארץ וו' ירושלים, והסבה זו בנה ירושלים, וכן הוא אומר הורוד השוב הזה והלבען, אשר נתן לך זו הסוב והטביה. ולפאיין חייב אדם לביך את המאכל על המזון, על הארץ, ועל ירושלים וומקדש, אלא שיכל לשוחז זאת כי חכמתו וחתות לשונו.

וכן היא שיטות הרשביה, שכטב שם: הוא דאמירין משה ותיקון להם ברכת הון יהושע ותיקון ברכת הארץ וכי, קיל ווּהָ קייל בסטוק דברות אל מדאורייתא, וויל דמטבען הוא שטבש לנו, דאי

תמי שיטות הרטבים בתגדות חמוץ, כהרטביין או כאאר הרשוניים? בפיא מול ברכות היא כוב הרטבים. מפחת עשה מן התורה לבך אחר אכילת מזון שמי האכלת השכנת וברכת את זה לא-להק.

בתיב' כתוב, ומבדרי סופרים לבך על כל מאכל תחילת ואחיך קונה פגנו וכוי וכן מבדרי סופרים לבך אחר כל מה שיאכל וכל מה שישות.

משמעות דברי הרטבים משפטו שמדובר באוצרו סיום של ברכה, אלא שיש מהם מדאורייתא יש מדרבנן, וזה יונק רק אם אמר שבחמוץ הוא משומש הכרת המפלצת, ומה העתקו חוויל גם לפני המזון. אך אם לאחר המזון תוארו הודהה על המזון, ולפניה הוא הכרת המפלצת, אין שכנות בין הרכבות. ולא שיק לכתב יומדי רטבי סופרים לבך על כל מאכל תחילת וכוי וכן מדים לבך אחר כל מה שיאכל, שהרכבה של פנינה ושלוחוריה אין אותו שוג ברכות.

וכן בחג' כתוב, וכשים שטברלים על הוהיינך מברכים על כל פגנה ומגנה ואחיך יעשה אתה. ובחד' נמצאו כל הרכבות כלל בטעים, ברכות הניה, ברכות מצות וברכת הודהה שנן דרכ' שבת והודיה ובקשה וכרי לScar את הברה תפיד וליראה פגנו. והוא החשוב שהוכרכו לעיל יזכורת את זה לא-להק וכוי' והוא מצות היראה.

ואף שאין הדבר מיוחד בדרכי הרטבים, אבל הדבר ניכר מישוד דבריו, שדעתו כהרטביין.

ה. ברכת הוזן והארץ

למשמעותו נטש ברכת הוזן, נוכח שאך זה כל שוד של הודהה מתחילה ועד סוףה. שהרי אין היה בת מוטיב של הודהה, היה ציריך שיפגע בת שוד אישע, שמען לי מזון, ועייב עלי להודות, או לפחות לכל ישראל כאן מזכיר מהן את החלם כלו בסומו והו נתן לחם לכל בשור וכוי זו לכל ומפרנס לכל ומכן מזון לכל ביריתו אשר ברא', ועייב און זו הודהה אלा הכרת אדוננו בכל העולם.

לרטבים ולרטבץ מסתומים בו חוויב הרכה מן התורה שמי ואכלת וחבעות וברכת - זו ברכת הוזן. את זה לבריותה שהוכרכו לעיל, יתיר מניין להחמי מזון התורה שמי ואכלת וחבעות וברכת - זו ברכת הוזן. את זה לא-להק זיין ברכת היזטן, על הארץ זיין ברכת הארץ, הסובנה זיין ברכת הוזן וברכת היזטן,

יש להבון, חיקן מזכיר משפק עירברכת את זה לא-להק' שזני ברכת ברכת הוזן וברכת היזטן על כרחוק ציל שברכת הוזן והיזטן ברכה אותה היא. והזגמי שם טו. אומורית יעד היקן ברכת היזטן רב העמן זו ברכת הוזן והיזטן. והא ראייה שזו ברכה אותה, שהגמי שם טו. והטקאר ביעומם הוא הכרת האדוניות, וברכת היזטן אינה הזמנה אמר עד גברך ורב שתת אמר עד הזן'. והטקאר ביעומם הוא הכרת האדוניות, וברכת היזטן אינה הזמנה להודות לה לא-להק שאכלתו משלו, וממשיכים לברכת הוזן, שהכל של.

על מנת החابر בין ברכת היזטן לברכת הוזן תוכלית שיטות רשי', שהוא אטמן שיטה יהודיאת, שיחוד המברך אותו מתחילה בברכת הוזן אלא ביעודה לא-להק'.

מדוע יש צורך גם בברכת היזטן גם בברכת הוזן ומודוע יש צורך בכל ברכות זיין בפי ג' אטמן התשובה היא, שטמנם לעין שבת והודהה אכן און גראך בכך, שאון חילק בין יהוד לציבור לעצם הודהה, וכל יהוד חייב להודות, כמו שיחוד חייב לטהר הלל ברכות. אך לעזע הכרת האדוניות יש חילק בין יהוד לרביבים, כיון שהוא שמי לדברים שכקדושת, שאון אמר אלה צביבר.

הרטביין בהשוותי על כי הפצתו שהבאנו לעיל כ שמאורייתא די בדבריו של ביטון רעה "בריך והרטפה מריה דהאי פוזטנא". בסגנון זה אין כל יסוד של הודהה, שכן אין משותם בביטוי "סודים ענחרנו", או "יעודה לא-להק", אין סאן אייב הודהה על הלחם.

הכיסוי ברכה וברוך, כבר כתבו ר' חנוך מוחלאין ובעל היחסיות שזה עין השפעת. ברוך אתה ה' הייט הכרה באדונינו. וכן ר' חנוך בפי יעקב וויל, שענץ הרכה שאנן אומרים למפני איינו ריך (אלין) הזכר לא עורד נשען בדבריו פניו כי הוא המברך, ומברך יכול כל הנטבות וכרי להודות אליו שלא הטבות כללות בו והוא המלך עליהם וכרי ובלשון יונברך שאנו טכירים תפיד, שהוא מפעל, כאמור שכונגה בו שאנחנו מותגניים אליו שייח' רצון מלפניך שכל בני העלם יהיו מיחסים הרכה אליך ומודים כי פנק תפפש בכל וכח.

ולפיו לא מזכיר עין הודהה בהחמי ולא שמת על החסד שעשה עמו בונינת המזון, אלא הצהרה על הכרת אדוננו, שהוא יtier ומחודש ומקים הכל.

לכ"ע "הוון מודין ומברכין" הינו שני יסודות, האחד בדברי הרטבץ שיש חוב לבך ולהיות לבושים כל דבר, שהוא מקורו ומוחשו ומקומו של חווילם, אך אין ذי בות. יש צורך גם להודות לך על השוב שעשה לנו כשהוא נתן לך כל מה שנותר. וזהו אמר "מודין ומברכין", לשוטת הרטביין שדי ברכות. לכארה פשת הרטבץ מונח במילוי שבתורה. ייאכלת ושבעת ובתים טובים ותבנה ישבתה הטעמה אשר נתן לך. השומר לך פן תשכח את זה לא-להק וכרי מנאכל שבעת ובתים טובים ותבנה ישבתה ובקרך ובאך ייריבו וכסוך ווחב ירבה לך וכרי וודם לבך ושכחת את זה לא-להק המטוויאן מארך מצריכים מביבות עבדים וכי המאכילים מן בצדיך וכי ואמרת לבבך צח ועטם ידי עשה לך את חihil הזה, זוכחת את זה לא-להק כי הואה הגאנן לך כת לשעת חיל'.

התורה אינה תובעת הבעת תודה מן האדם, אלא הכרת מלכחת, ובעיקר שלא ייחס החשגים לעצמו, שלא יאמור "כדי ועטם ידי עשה לך את חihil הזה".

מצווה זו יזכורת את זה לא-להק', גוזה בתריעת מטבח במצוות היראה. ובחותמי יש בה באתות מצווה כפולה, מצווה פרטנית של הרכה, ומוצה כללית של יראת ה'.

לברכי הרטבץ הרכה שלפני המזון ואין הודהה חון אותו יסוד. אף שהרכה שלפני המזון היא מודרנן, מיט' היה שות באפיה לברכה שלѧורי המזון, ושניהם אינם הודהה אלא הכרת מלכחת, שהרי הרכה שלפני המזון ואין הודהה, שעדין לא אכל ואין לך על זה להודות.

בשם ר' חנוך אטמן, שמנם חיב שתהיה לאדם מDat הבטהון, אך להודות על השוב עינן חיב עד שעיאת ותורחש בפועל, לפרט שטמירות הבטהון ברי לשליחותה תנבר.

וכך אמר על הפסוק "זאגי בחסידך בטחני גל לבי בישועתך", אני כיב' סומך ובטעו בחסידך עד כי אני כבר עלה שפתה כאילו ישועתך כבר באת, ומפני לעין הודהה ושירה "אשריה לה" - כי במל עלי', רק באשר הישועה תורחש בפועל, עייכ' הרכה שלפני איננה יכולה להיות ברכות הודהה אלא הכרת אדוננו.

הגבי ברכות זו: בבריותה הכליל שוחוב בפהי מדאורייתא, יאנק לי אללא לאחרין, לפניו מנג' אטמת קץ כשהוא שבע טברך כשהוא רעב לא כייש'. ואם בהמי היא ברכות הודהה, איטו סומך הקץ, אחר החוכל חיב לזרות, אך מפני האכילה עדין לא נהמה ומת הקץ שחייב להודות. ועדין חסר כי' במל עלי', אך אם גפרש כהרטבץ שהחמי הוא ריך הכרת האדוניות, טבן הקץ. אם כשוחה שבע ויכל לטלת הצלחה במשמעותו, יש לייחס הכל לבורא, כי' כההא רעב ומבקש.

יש להזכיר, מטה משך, אם צריך שיהא עבר לשתייה, אמצעי מומלאים עד לברכת הארץ, וגם אפשר לברך חם, מדויק לא גומרים את הברכה בין חם.

אללא שפעפי דברין, יש בבחמיין ב' חלקיים, ברכה והודאות ולפיזו יש במרקם בבחמיין שתי כוסות, אחד לברכת תzon, והשניה לברכת הארץ. הראשון לחכמת אדונינו והשני להודאות, ועייל מדיין הברכה הראשונית, אין שיריה אלא על החם, ואפשר בה גם יין חם, אך הברכה השנייה שהיא ברכבת החודלה צריכה להאמור מוטך שפהה, וזאת יש להוש Spi מים כדי "שייהה עבר לשתייה".

ג. בונה ירושלים

טעמה עליו לברר, מה מקום הברכה השלישית, בונה ירושלים, לברכת הארץ. שהרי לברכת הארץ אין בה אלא הזכרת ירושלים ומפללה ובקשה למגנון, אבל לא הודאות, ובמבי' דרש יערכות את זה א-להך על הארץ השובבה" – זו ירושלים, שמי החר השבע הזה והלבנו, והיין הארץ השובבה בענשת הברכה שבידינו, והרי אנו נשים מוד לא-פילה יהודים מא ה' א-להוחן על ירושלים עורך ועל ירושלים עורך ועל ציון טשנק בבדך וכו'".

נדמה שההשובה על כך היה כדלקמן.
במשך הביריאתא בברכת מות, שהזכרנו לעיל, נאמר, "יריט אמרו מנגן שטברך על הסובתךך ברכך על הרעה גiley אשר נתן לך ה' א-להיך, דיניך בכל דין שדנק בגין מדת פורענותך".
כבר הזכרנו שבמנון שביחמיהק היה קיים היה נושא הברכה שונם, ומסתמא היה אמרו שאנו מודים על בגין ירושלים ושביחמיהק על מטבחו, ומופעל על המשך קומו. עתה לאחר החדרון, אין שהודאות כבוי לטענו ברכך, על הטעבת, אלא יש לברך על הרעתו וזהו התבוננה של ברכת המנגן שנאי בתורה יערבתך וכיר על הארץ הטובה אשר נתן לך, להודאות על כל אשר נתן לך – הן על השוב והן על הרע.

והשאלה איך מודים על הארץ בכל מדת דבשלא מאכלה שביחמיהק על מטבחו, מודים ומתברכים על הטעבת, ובברכים בשעת תימוק דין האמת, וכמו שמשפרים חזיל על חכמים שקרו בגדייהם אמרו הצור תמים מעלה וכו'.

אך השאלה היא, איך מודים על הארץ לאחר רומי? עיי' בקשה ומפללה לחזור וללבנו. צחאים רחים נא, הרי יש בויה צידוק הדין, שאינו מותריסין גדו ומקבלים הדין באחבות, באהרה שהוא דין אמת, ובמקומים פטג לחזור ולבנטו את ביחסמיהק.

וכטביכי אנו מוכרים באבלות פרסיט בבחמיין "עטם ה' א-להוחן את אבל ירושלים וגאות האבלים המתאבלים באבל הוות, העטם מאבלם וחטם מגאנם, כאמור כאיש אשר אמר תנחטנו כן אוגכי אונחטנס ובירושלים וגוחמי, תפילה צידוק הדין על הרעת, כללת תפלה ובקשה להחמת, עיל ברכבת רחים היה והודאה על הארץ המתבסטאת עיי' תפילה ובקשה".

וכן החלק השני, אחר התפלה על ירושלים והבית, "א-להוחן אבינו רענו זוננו פרנסנו וככלכלנו והרוחנן והרוח לנו ה אלקתו טהורה מכל גרוותינו. ווא אל תזריכנו ח אלקינו, לא לדי מותנת בשער זעם ולא לדי תלאנטום וכו'". מות עיין זה להודאות.

אללא שאחווי מודה על המזון, און זע לעלם ברכת על הטעוב, שהרי מונחים איינו מטרחת, יש והוא רעב עדין, מושם שלא קיבל על מהשורר, עדין יש לו וbianot ולא בא לדי סייפוק. ופעמים שהוא נזרך למותנת בשער זעם. ואשפיכי הוא פודה לבקיית, לא רק על השוב והשוב, אלא גם על הרעב והחדרון, מדין

דבר שבקדשותה, מזה. ודאי שאין הכוונה לביצוע קדשות, שהרי בברכו אין ביפוי כות, ובכלל אופן הול דבר שבקדשותה, הנאמר בביבר. אלא דבר שבקדשותה והיוזה חכמת מלכחות, עלייך אמר "מקדשני בתוך בני ירושאל", והוא קיבל על מלכחות שמים. ורק קרייאת שמע אין בדרך בביבר, אף שהוא קבלת שמייש, שיש עלייך קריא פטריש "יבשכבר ובקבומץ", עלייך צרכו בברכות ק"ש קדשות, ואכן יא שאיריך לאמר "קדש קדשו קדושי" בביבר. הרעיון הוא שקבלת שמייש כלל ביהדותי בתוך בני ירושאל, כדי שיבירו כלם שאנו מקבל על עצמי שמייש ושינוי מהורע עם רבאייע. וכן ב' הרובים בכ' הפנות (פנזה פ' שדר מזגת קידוש השם הוא "ילפרעם האמתה הנאות האמתית בועלם".

חגיג' שלען מנות קדוח'יש יש צורך בשערת, לפחות מנות זיטון סגי בשערת, והחיג' משמע שלען תפלה אין חבורת פתוחת מעשרה, אך באכילה יש קביעות טעהה ולייב דו ב', שהטעה יוצרת את החיבורה, ולי בקביעות זו ולקדשותה. עלי עלי' בטהר ברכות טט: דליה אמר ריע. וזהו איב' וקנת הזיטון, שאף אם חוויה איינו מן התורה, קיומה וدائ' מן התורה, והיינו, שמי שאכל לא יברכו לעצמו אלא יברכו על הכרותם באדוניו ומלכחות יט. והדבר מוצבע עלי שאם מותם קורא והאחרים עוגנים, והיו כמ' כל דבר שבקדשותה, שהשיץ קורא ומוטמן אחרים לטעת לך.

בזה נכל להסביר גם מופלאה בירושלים, בברכות מות פלי' ר' יוחנן ורב בשאים שאכל כאותם רצוי לתמן, מומן או און מזמנן. ובבמי ירושלמי תל' מחלוקת שטוט ור' יוחנן ור' אלם שנים שדעת דיניהם דין או און דיניהם דין, לסתוטאל שאמר שנים שדעת דיניהם דין, היה הכא שweis יכללים למן, ולר' ור' אלם שנים שדעת און דיניהם דין, היה הכא דזוקא שלשה מזמנים ולא שנים. והדבר תפוה מאד, מה הקשר בין שנים שדעת לשאים שטוטנים. וכבר דעת בוה המשפרים, אך לפי דבריו הגיל מראה לטרן.

שפטאל סובר שדין אחד לא שני בדין, משמע שצריכה להיות אפשרות של שיקול הדעת והה לא שיקול הדעת אלא ציריך גם אפשרות של הכרעה וזה דזוקא ב'. בשיקול הדעת אלה ציריך אמור נקדש, והציבור עונן קדוש קדוש קדוש, הי' כדין האמור חייב אתה, בירושלמי כ' שכחחון אמרו נקדש, והציבור עונן קדוש קדוש קדוש, הי' כדין האמור חייב אתה, והזדין השני מטסכים עטן, ולפיזו דין זטמן אכן וליילא בדין שנים שדעת, וכשאומרים נברך לא-להחין, צרך בשקל הדעת, שהביד שקלל בדבר והחוללו שאומרים יש ציריך לבך, שזוקא וشكل החוללו אין זה רק והמנה לבך אלא פסק הלכת, שהגנוו לפסקנה אהורי שיקול הדעת, שזוקא וشكل החוללו שנקה ייש חוו בברכת, והי' חכמת ביד שמחיבים אחר האכילה לחכיר אדונינו ולברך, בזוקא כי שפטאל דין חייב אתה ליטן לי. ולפיזו בגין הפטזנין ולי אל' ייש חכמת בידן עלי שנים או דזוקא עלי שלעת, זטמן שנים שדעת דיניהם דין, הרי השנים מטראים שיש חובת לבך, ואנו בברכים ברכבת זהן, וזה שאמורו לעיל, שברכת הזיטון וברכת תzon, ברכה אחות היא.

ולפיזו יש בבחמיין שמי ישודות, ברכת והודאות. ברכה היא ברכת תzon, והיא לברך מדאוריותה. והיסוד השיעי, הולאה היא ברכת הארץ "עדתך ל'", ובבזה פלי' הרובין ושאר הרושווים, או הוי דאוריתנא או דרבנן. ובזה נבן דברי רבי רב שות ברכבת כה. שפטהילים לבך על כס יין חם, וכשגביע לברכת הארץ מזונן, והיין, שטוטף מים בברך. וכן פסק הרובים בפי' חטיו: ציריך שיחיה כס של ברכה מטבנין ולשוטף אותו מבוחר ומלגנו יין חם, וכיון שהגע לברכת הארץ נתן לתוךו מטס מים, כדי שיהא עבר לשתייה.

ברכה אף על הרעה. ושוב הדבר מעשה עיי' תפלה ובקשה. וכי במקומות שטוחה וטברך על חורבן הארץ והמקדש, יש מקום לצרף גם ברכה והולאה על הרעה הפרותית של בעין התמוז, וזה לא כלל בברכת הארץ, שם מודים על התסובת, ובברכת ירושלים מברך גם על הרעה וחזרון, וכי מוסף בתפילהנו "רעו, זוננו פרנסנו וכחנו ולא לידי מותנת שם ודס".

ומכאן נשוב לאשר החלו, הרובטים הקדושים לחיל ברכות ישבות עשה לברך את השם הגדול והקדוש אחר אכילה". ותמהנו, מזווע חיבור הרובטים להממש זוכה שני תארים אל "הגדל והקדש". מעתה כלל לטור, לאחר שהרובטים סובר כי הרובן שמדאוריתא החיווב הוא ריק ברכת זו, והוא חסרת מלפטו ואדונתו, ונרכח זו מוחבות עם ברכת הזימן שאנינה לקדש את השם בפרהסיא עיי' חרטעת ביד שיש חיווב לברכו ברבים כדוין כל דבר שבקדשותה, עיי' הזיכיר שני תארים אלו בקשר לחובד דאוריתא של בתמיין.

בתואר "גדול" מציין את חרטת אדונתו, וכך אמר בפי עקב, כי ח' א-ל-חיכס הוא א-ל-חי הא-להים ואדני האדים, הא-ל הגדל הגבור והנורא וככ"י.

"ויהקדוש" הוא החיווב לשפטים הדבר, והוא ברכת הזימן, המותנת להממש שם של דבר שבקדשותה, שהחומר אינה רק הברכה, אלא אף הפרסום הציבור כדין כל דבר שבקדושה - "השם הגדל והקדש".

ו) דברים פרשת יעקב פרק ח
(י) ואכלת ושבעת וברכת אם ה' אלקינו
על הארץ בטבה אשר נתן לך:

מתוך: רשימות שיעורים על מסכת ברכות – עמ' שז'

שיעור מבורך ברכת המזון

בברכת המזון צריך אדם להרגיש
כאי לו לא חסר לו כלום, "זובטוו הגדל תמיד לא
חסר לנו ולא יחסר לנו מזון לעולם ועד". ועפ"ז נראה
לבאר את דברי התוס' (בדף לא: ד"ה מכאן שכור) שכתבו בשם הירושלמי דשיכור מבורך ברכת המזון
בע"פ שתפלתו תועבה, דמעצם עניין התפלה הוא
שהאדם מרגיש שהוא בצרה ובצער כנ"ל, ושיכור אינו
מרגיש בצרה ולכן לתפלתו תועבה. משא"כ בברכת
המזון שחל בה עניין שמחה והרגשה שלא חסר לאדם
כלום קיימת לנו דשיכור מבורך.

סמן להג הפסק הלך לעולמו אחד מתלמידי
הראשונים

הרב יעקב אפל זיל

אהוב תורה וארצנו הקדושה, שעלה מגולת ארה"ב
והתגעור ברעננה. למד בישיבה בשנות תשכ"ה.
יהיו דברי תורה אלו לכבוד המבוקך ולעלוי נשמותו.

רב מרדכי נירנברג
ראש ישיבת ברם ביבנה

ז) דברים פרשთ יעקב פרק ח

(יא) השמר לך פן תשכח את ה' אלקיך לבלהני שמר מצותיו ומשפטיו וחקתיו אשר אגנבי מצור הימים:

(יב) פן תאכל ושבעת ובתים טבים תבנה וישבה:

(יג) ובקרך וצאנך ירבין וכסף זוחב ירבה לך וכל אשר לך ירבה:

(יד) ורם לבבר ושבחת את ה' אלקיך המוציאך מארץ מצרים מבית עבדים:

(טו) ואמרת לבבך בחי ועצם יורי עשה לי את החיל הזה:

מזהן: עמודו של עולם – עמ' 9-פב

כאשר התורה מזהירה אותנו מפני כניסה להערצה עצמית ולגאות עזת מצח, היא מרגישה את חוסר היישע האנושי ואת עליבותו.

השמר לך פן תשכח את ה' אלהיך... פן תאכל ושבעת ובתים טבים תבנה וישבת. ובקרך וצאנך ירבין וכסף זוחב ירבה לך וכל אשר לך ירבה. ורם לבבר ושבחת את ה' אלהיך... ואמרת לבבך בחיי ועטם ידי עשה לי את החיל הזה (דברים ח, פסוקים י-יד, יז).

רק באמצעות המודעות לנחלות – לאותו מצב של חוסר ביטחון, ניכור ואבסורדויות שבקיים האנושי – יכול האדם לשוב אל ה', העוזר לו להימנע ממודעות טראנית זו. אדם העובר את הלילה האפל של הנפש הגולה והטבולה, במצב המטהר אותו מכל גאויה, שנגנון גROLות ויהירות חולנית, אינו צריך לתרחק מביתו הפיסי. גם כך עבר את המבחן הקשה של חוסר בית רוחני-מטאטפי.

משמעותם התבוננים של אבותינו ושינוי מקומות מנוריהם נתפסים כדי הרמכ"ן כאחות המבשרים את רוע הנחלות במישור הלאומי, את החוויה הטרה ביותר והנוראה ביותר בתולדותינו. ועם זאת, טובת "גלוות" מאפשרת כמה וכמה הסברים, בהיותה טילה מודחת משמעויות. כאשר גוזר האלים בחכמתו העמוקה מני חקר על החובה לחזור את הנחלות, נעשית חוויה הנפשית להחליף אמייתי של גירוש הפיסי. המודרך מלמד כי גנטוינו לשכת בסוכות שבעה ימים משומש שהישיבה בסוכה היא תחליף לגלוות הפיסית אשר יתכן והתחייבנו בה ביום הבכורותים (ילקוט שטען, פרשת אמרור, רמז תרגן ומזוטט בשעריו תשובה, אורח חיים ס"ר תשוכה ס"ק א). המודרך אינו מתייחס לחוסר הנחות הפיסית של היישבה בסוכה אלא לחוויה הפנימית של חוסר בית, היהוד האדם חשוף לכחוותיו ההרטניים של הטבע.

גלוות פנימית ונחלות חיונית

הגלוות מתפרצת ונחתת על האדם טיר כשהוא חוטא לראשונה. האדם מאבד את מקומו הקויומי ואת תחושת הביטחון שלו ונעשה מודע להיווט חסר בית, מי שנעלם משורשו. הוא חווה את סופו המתפרק וחוש כי בכל תען שעובר הוא מתפרק יותר ויותר לעדר נורא ומבעית זה. "וישלחו ה' אליהם מגן עדן" (בראשית ג, ב).

אין הכרח להבין את השימוש בעניין גיאוגרפי, כאשרו מגורש האדם ממוקם מוגדר אחד אל מקום אחר, בלתי ידוע עד כה. אכן, הנחלות היא קללה אם חווים אותה באודה מילולי כמעבר אל מקום גיאוגרפי חרש, כעדיצה כפiosa של בית או ארץ מולדת. אך גלוות יכולה להתייחס גם לגירושו מהצעמיזות, הנלייתו מקיים אמיתי ושלם, כשהוא מתגלגל בידי רוחות המקירות, עמוס בחדרה חילנית המקננת בלבו.

הגלוות כחויה פנימית היא בונה וגואלת. היא משחררת אותנו מגאויה שטוטית ויהירות מטופשת. גלוות זו היא גוראלת שלעצמה, משומש שהארם, כמענה לאימה המבahirה שבאפסות, מחפש לו מקלט ורוגע בא-להים. הביקוש את האלים מروعם בידי האכזבה המוחלטת, הכהה בעקבות נטישת האלים הבודהה והצדקה וمعدודת אותו לתנועה. הנחלות היא המבוा לחזרה בתשובה.

ח) דברים פרשנת עקב

(ז) ואמרת בלבבך בחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה:

מתוך על התשועות – עם' קכו-קכו

ט) דברים פרשנת עקב
פרק ט בעלתך החרה לךחת לוחת האבני לוחת הברית אשר ברת ה' עמכם
 ואשב בהר ארבעים יום וארבעים לילה לחם לא אכלי ומים לא שתתי^י
פרק י (ו) ואנכי עמדתי בהר פנים הראשניים ארבעים יום וארבעים
 לילה וישמע ה' אליו גם בפעם ההוא לא אבה ה' השחתון:

מתוך: נפש הרב – עם' שיד

פרשנת עקב: (ט, ט) ואשב בהר ארבעים יום וארבעים לילה, ולהلن
 הוא אומר (י, י) ואנכי עמדתי בהר כימים הראשונים ארבעים יום
 וארבעים לילה. וכבר עמדו על הסטירה שבין שני פסוקים החלה בגמי'
 מגילה (כא). ונתנו על כך כמה ביאורים. ועייניש לבסוף דברא אמר,
 רכות מעמוד וקשות מישוב.

וביאר זהה הגיר חיים מוואלאזין דכונת הגמי' היא, דבאמת תמיד
 היה מן הנכון לעמוד בשעת לימוד התורה, מדין כבוד התורה, ועייניש
 דתיר, מימות משה ועד רבנן גמליאל לא היו למדים תורה אלא מעומד.
 משמות ריג' ירד חוליו לעולם והוא למדים תורה מישוב, והיינו דתנן (סוף
 סוטה) משמת ריג' ריג' בטל כבוד התורה. אך לפעמים כשענין הלימוד קשה
 הוא, העמידה מיגעת את האדם הלומד ומחלישתו מכוחותיו, ואני
 מניחתו להתרוכו בכל כוחו, ונמצא שלימודו לקוי. ומאחר שכן, דבכה'ג
 תהיה סטירה בין מצות לימוד התורה לבין מצות כבוד התורה, בכל
 כה'ג קייל' למצות תלמוד תורה דוחה למצות כבוד התורה, וה'יט'
 דקשות מישוב.

אנו קוראים בהגנה, "יזוציאנו ה' ממצאים – לא על ידי מלאך ולא על
 ידי שך ולא על ידי שליח אלה הקדוש ברוך הוא בכבשו ובצעמו". כי הוה
 השליח מי הוה המלאך? רישי (לברבר ב, טז) מהוה אווח בגביה מטה.

הרבר עשו להיראות משונה עד פאוד, אך בשום רגע במצדים לא נקי אף
 אחד מבני ישראל אגביע כרי' להביא את יציאת מצרים או להחישת. כך מציג
 התניך את האיזועים. אורחא, קוראים אנו: "זאתם לא תצאו איש מפתח ביתו
 עד בקר" (שפטות יב, בכ). ביסודה של דבר אוור ה' לבני ישראל: "אל תפיעו
 בירך. והישארו בתוכיכם. אני אטפל בפרטעה ובכגירות".

מכך אנו למורים כי כאשר הקבר הזה בעל אושי רוחני, ה' מזמן את הרוחני
 ליטול בו חלק. כאשר על השрак עוטרת שאלת הדישורות הרוחנית, האדם
 חייב ליטול את היוזמה. וכי שהארם פועל על פי הנחייתו של ריבנן
 העולמיים, על האדם ליטול יהזה ועל כן תפקידי זוכה להזרשים בכתובים.

אך כאשר עסקין במאבק פיסי, ה' פרעל אהורה. כאשר מלחמת סכנה פיסית
 או יש איזם בהשמדה פיסית, ה' ערשה שימוש ביד האנושית ככלי להגנתה
 רצונו. וזה קורא לאדם לדצל. וזה מנצל את האנושית האנושית. אך
 המשאבים האנושיים, כדי להגשים את החוכנית שעלהה כמחשבתנו. אך
 היהורת קבעה כי במקורה כוה, האדם ששיתש כשליח ה' אינו ראוי שהירושפה
 תזוקי' לובותו.

לאדם מיהוסים את ההישגים והרוחניים; והצלחות הצבאות מיהוסות לה:
 "ה' איש מלחה ה' שטרו" (שפטות טז, ג). אנו מחששים לשואה והריהוסות
 כלשהי אל משה רבנו בהגנה של פטה. האם אין בהשנתה שמו של משה –
 המנגיג אשר באמצעותו יבוא בני ישראל ממצרים, מי שהקريب את עצמו

למען העם – טשומ ביטוי של כפיה טובה מצד העם והיהודין?
 התשובה היא של פי הירחות אין ליחס לבשר ודם טעם הדשג פוליטי,
 טעם ניצחון צבאי; יש ליחסו לה' בלבד. יהוה ההיינש האנושי בפה שנגע
 לתהום הפליטי והחטפני גדוול בכל שיזה, אין וזה יכול ליחסו אותו לעצמו.
 אין וזה יכול להבע שיקפו לו כוחו את ההצלחה, טשומ שהגרול שכתמים
 הוא האמירה כי "בחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה" (דברים ת, ז). דבר זה
 הוא בבחינת עבדות אלילים.

(ב) דברים פרשנת יעקב פרק י

(א) בעת ההוא אמר ה' אליו פסל לך שני לוחת אבני
בראשנים ועלה אליו הברה ועשית לך ארון עז:

מתוך: הררי קדם חלק ב' – עם רעג

בענין ארון הקודש

מבואר ברא"פ צבי סער (כו, ג) ונראהוnis סס, דהרין טמייניס זו ס"ת. יס עליו קדוסה כל טמייני קדוסה, חולס פקרן נתנהל (פ"ד דמנילה סי' ז' סק"ה) כמו, לדידן טמפנייס ס"ת גמטפהת ומעל כוי הرون פקודת רק טמייניס דתטמייניס, וחולק על כל ספוקיס בט"ז (קנד. ז) וכמ"ה (קנד. יז), סנקטו צפצוטו דגס צז"ז הرون פקודת כוי טמייני קדוסה.

אכן נרלה דהין סדרך כן, דיעוין גרמג"ס צפ"י מכל' ס"ת כל' י', מלווה ליחד לסת מוקס ולככדו ולבדרו יותר מדמי, דברים טבאות טבאות טבאות סן סנכט ספער וספר, ומוכח מסרמג"ס ציב חיוב מיום נגיד ס"ת על ידי עיטה הرون פקודת, ומיזב זה נלמד מהלוות, מכליות המבוקר צפ' עקד (דברים י, ה) פסל לך צבי לוחות חכניים כו', ועצית לך הرون עז', וע' גרא"ז סס, זהה עזית הرون תhalb סכחהנה וטלחות צידי סיכון מהנס, וגם זה סותה ההורן שעשה נילול סカリ מכאן לה מתעתקו זו עד לאחר יוס בכיפורים, ומגואר דהין זה מכל' המתכן, מהה זכו חיוב מיוחד של הرون לטבאות, ומהם למד

גרמג"ס ציב חיוב הرون גס לסת"ת, סורי דברים טבאות טבאות סן סאנט ספער וספר, ועוד טבאות טבאות טבאות טבאות.

וביוון סן נרלה דה"כ סהרין סותה טמייניס קדוסה מלך טבאות עלהו, דהנה נטהמת תרי גומי טמייני קדוסה נינאו, דקמת טמייניס קדוסה סותה נגעפה לכיקוי ולצמירה, כמו כי של תפילין, וגוזה הכלל טבאים מהילון נמקוס כיון פנימי כוי טמייניס הכלל טבאים מהילון נמקוס כיון פנימי של טמייניס, דהנו דnis מה טבאים מהילון ניכים של פנימי וגה של תפילין געלמס, חבל הرون פקודת דכווי טמייניס קדוסה מלך געלמס, כי סותה מסמס הرون ע"פ דין, ודינו של טבאות לסתה הرون, הין נפ"מ זו חס יס מעיל נסת הו לה, דסוק סהרין סותה הرون של טבאות, ומקומו של טבאות עלהו סותה נטהרין, ומלא של טבאות. וכפי הנרלה פקרן נתנהל עלהו כוי מלוך להסת"ת. וכפי הנרלה פקרן נתנהל סכין דסחמייניס של הرون פקודת סותה צז' סכוון מסמס מה טבאות נפ"ז. ועפ"ז ספר כתוב דכווי טמייניס דתטמייניס, דעיקר לכיקוי ולצמירה, ועפ"ז ספר כתוב חמיעל, וכהרין הינו להט טמייניס דתטמייניס, אך למס"ג לסתה טבאות הرون דזקו מוקס נכתמו ע"פ דין, ויה"כ כוי טמייניס קדוסה מלך החפלה דסת"ת, ויה"כ כוי טמייניס קדוסה געלמס.

יב) דברים פרשת יעקב פרק י

(יז) בַּיְהִי אֱלֹקֵיכם הָוֹא אֱלֹקי הָאֱלֹקִים וְאֶתְנִי הָאֲדֹנִים
הַאֲ-לַהֲגָדָל הַגָּבָר וְהַגָּנוֹא אֲשֶׁר לֹא יְשָׂא פְּנִים וְלֹא יְקַח שְׁחוֹד:

מתוך: זמן חירותנו – עם' צח

אמרו חז"ל (ברכות לג ע"ב)

כי אנשי נסחת הנדולה לא יכולים היו לשלב בתפילה העמידה את המילים "הַאֲ-לַהֲגָדָל הַגָּבָר והַגָּנוֹא", לולי אמרן משה ורבינו עצמו (דברים י, יז). לא היה בנו האומץ לומר משפט זה, משום שהוא היה ביטוי של יהירות מצדגו. השתייקה תיא הטובה שבתשבחות. "אילו פינו מלא שירה כים ולשוננו רינה כחמן גליו ושפתותינו שכח כמרחבי רקייע..." – גם לו חינו אידרים יותר, מרווחים יותר וחוקים יותר, ואפילו היה אועד המילים שלנו כמעט חסר גבולות, גם אז לא היינו יכולים לבטא את מה שעשינו לומר על ה' בדרכן הרואהיה לך.

מדוע שדים אנו אפוא את שבחו של ה'? אנו עושים כך משום שאיןנו יכולים לעשות אחרת. כאשר האדם מלא בהערכתה ה' בשל חסדו וטובו, כשלבו עולה על גודתו מרוב התפעלות לмерאה מעשי ידי ה', הוא מתחפר כהר געש. אין האדם יכול למשול בעצמו כאשר רגשותיו מושתלים עליו. כאשר הוא חש שהוא אסיר תודה כלפי האחד, הוא יתקבק אותו, ינשך אותו וישיר את תחילותתו. "על כן איברים שפילוגת בנו ורוח ונשמה שנפהת באפינו ולשון אשר שפת בפינו – הן הם יוזו יברכו...". אינני יכול לעצור את איבריי משליך את שבח ה' או מלבטאת את הערצותם אותו. כל חלקיק שבי שר מרצוינו חטוב. זו התפרצות ספונטנית. אין אני יכול לשלוט ברגשותי ובתחושים; עלי לחת להם ביטוי, בלתי מטפרק ככל שיהיה.

יא) דברים פרשת יעקב פרק י

(יב) וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל מִהָּה אֱלֹקֵיךְ שָׁאֵל מַעֲמֵךְ כִּי אֵם
לִירָאָה אֶת הָאֱלֹקִים לְלִכְתָּה בְּכָל דָּرְכֵיו וְלִאֱהֵבָה אֶתְהוֹ
וְלַעֲבֹר אֶת הָאֱלֹקִים בְּכָל לְבָבֵךְ וּבְכָל נֶלֶשֶׁךְ:

מתוך: מניני הרב – עמ' תה

פרשת יעקב: ועתה ישראל מה ד' אלקיך שואל עמוק כי אם ליראה את ד' אלקיך וכי (י, ייב). ובגמי ברכות (לג): שאלו, אטו יראת שמים מילתא זוטרתא היא ... (והшибו) אין, לגבי משה מילתא זוטרתא היא. והקושי בתשובה הגמי מפורסם, והלא בפסוק זה משה רבנו מדבר אל כל כל ישראל, לרבות פשוטי העם, והיאך שיעץ לומר שלגביו פשוטי העם מילתא זוטרתא היא. והציג בזה רבנו שאלה יש לפреш אין לגבי משה, פסיק, שאם ינהגו כבוד כלפי משה רבם, וויראו מלפניו, אז תבוא להם יראת השמים בנקל, לכל אדם צריך שיהיה לו רב שיקבל ממנו תורה, הלכה והדרכה, וכי ש אין לו רב, בודאי ייחסר לו במדרגות של יראת השמים שלו. [עיין מש"כ בספר נפש הרב (עמ' ש"ז) לפרשタ קרח, ושם (עמ' כ"ז) היאך שתלמיד צעריך שיהיה כפוף לרבו, ומה שהבאנו שמה (עמ' נ"ח) בשם הגראי"ז, שיעיקר הצלחה בקבלת תורה מרבו תלוי הוא במדת ההתבטלות של התלמיד, וענין זה של ההתבטלות הוא עובודה קשה שבמקדש].

יג) דברים פרשנת עקב פרק י

(יט) וְאַהֲבָתֶם אֶת הָגָר בִּי גְּרִים חִיִּתֶם בָּאָרֶץ מִצְרִים:

מתוך: חזון ומנהיגות – עמ' כו

עקרונות האתיקה היהודית

"וְאַהֲבָתֶם אֶת הָגָר בִּי גְּרִים חִיִּתֶם בָּאָרֶץ מִצְרִים" (דברים י, יט).

עקרונות האתיקה היהודית – צדקה, הכנסת אורחים, יושר – מבוססים על אידוע אחד: "אנכי ה' אליהך אשר הוציאتك מארץ מצרים" (שמות כ, ב). במצרים למדנו בדיקת היפוכם של ציוויי ה'. במצרים חוותינו את חוויתו של הזר, המהגר המדובר שפה אחרת ואני מבין את שפת המקום. במצרים למדנו מה פירושה של עבודות, שקיעה בחיים של עוני, מוקפים בקהילה אנוכית שאיננה יודעת צדקה מה היא. מערכת ההתנהגות היהודית כוללת סוכבת סביבה חווית השוואת במצרים, ובזכותה נעשינו לגוי גדול בכור ההיתוך של רוע ואכזריות, של חוסר צדק, עריונות ואנוכיות.

יד) דברים פרשთ עקב פרק י

**(ב) את ה' אלקיין פירא אותו תעבד ובו תדבק
ובשםו תשבע:**

מתוך: ימי זיכרון – עם קעב-קעג

דמותו של חלוטין. הפחד תוקף לא רק את היחיד, אלא אף עלול להיות גורם של פסיקוזה המונית ולתקוף אומות שלימונות ועולם שלם. הפחד ההמוני עלול להוביל מילוי ני און למיניו בני אדם לשגעון, לאיוב לדעת ולחרוכן. הדוגמה המובהקת לכך היה הפחד המתווך, שתקף בשנות העשרים והשלושים של מאה זו מילוי ני און טפוני בריות המועצות. הפוביה הזאת השתלטה באופן מיוחד על העם הבורייני אשר בגין פחד זה ניחזה להיטר ולרמאניה הניצית להחריב עולם שלם. כאן מתגלת הפחד כשותם המובהק ביותר של האדם, וגורם שחייו עלי אדמות יהיו ללא נשוא, כאמור: "וונתן תי. לך שם לב רגנו וכליון עניינים ודאבון נפש; והוא חיין תלאים לך מנגד ופחדת יומם ולילה ולא תאמין בחיין... פחד לבבך אשר תפחד" (דברים כת, סה-טו). אין הגדרה טובה לפחד מזו של התורה.

לעומת זה הרוי יראת הוא רגש שיש לו בסיס הגוניו ותכליתי. יראת היא מצב, שבו האדם ירא מדבר שהוא יכול הוא לבקר ואפילו למנוע. האדם יודע את המקור והסיבה ליראתו וכיitz יכול למנוע מעצמו את תחחות המורה. מבחינה לשונית צרופה, קרוב השורש "ירא" לשורש "יראה". אם לאדם עניינים בראשו וראה הוא נכוונה את מהלכי החתפותות ההיסטוריה כשלם ואת חוקי המזיאות, וווגג הוא באינטילגנציה ובஹיות בדרכיו החיים – יהא מלא יראת. יראת אין פירושה לחווית חיים של פראות, בילבול, תוהו ובוהו והפקר. יראת מצויה לחווית ביישוב הדעת ובחשבון של חכמה וscal.

היהדות מכונת ליראת שמים ולא לפחד שמים

בכל כתבי הקודש לא נאמרה אף פעם אחת לשון פחד מפני הקביה אלא לשון מורה מפניו: "ויראת מאליהך" (ויקרא כה, יז); "את הי אליהך תירא" (דברים י, כ); "ויבעיר תהיה יראתך על פניכם" (שמות כ, יז); "ועתה ישראל מה הי אליהך שאל מעמך כי אם ליראה את ה' וכו'" (דברים י, יב). שנור הביטוי "יראת שמים" – ולא "פחד שמים", "ירא אלקים" – ולא "מפחד אלקים". אף בנוגע להורois אמרה תורה "איש אבוי ואמו תיראו" (ויקרא יט, ג) ולא – "תפחדו". יראת אלקים היא מצוח וצז מוסרי. כל התורה יכולה מיסודה על יסוד היראה.
בפסוקי התנ"ך אנו מוצאים "פחד" בתורו תופעה שלילית במובן של קלה: "ויהי חיין תלאים לך מנגד ופחדות לילה ווומס ולא תאמין בחיין... פחד לבבך אשר תפחד" (דברים כה, סו-טו); ישיעו הנביא אומר: "ותשכח כי עשה נטה שמים וישך ארץ ופחד תמייד כל היום מפני חמת המזיק וכו'" (נא, יג), וכיוצא בו בכל כתבי הקודש.

פחד הוא תופעה פסיקות בלבתי רגילה המתרחשת באדם חרוד מדבר שאין בכוחו למנוע כלל ולהתגונן בפניו. פחד כזה קרוי בלשון רפואת הנפש בbijutio היווני "פוביה" – פחד מההלך אימיים. כאשר האדם שרווי בפחד כזה אינו מסוגל להבהיר לעצמו: מפני מה ומי אני מפחד? האם הפחד האוחז בו הוא הגוניו ועשוי להויל לו! הפחד הוא כוח עיוור, אף ובהמי המסוגל לשבור את האדם מבחינה גופנית ורוחנית גם יחד ולעוזת את

ההלכה אינה עושה שום מאמץ להגביל את סמכותו של הרוב, כפי שהיא עשוה זאת ביחס לשלייטים הפליטיים. יראת הכבוד מפני הרוב היא بلا גבול, ולפסוק "את ה' אלהיך תירא" (דברים י, כ) מוסיפים חז"ל: לרבות תלמידי חכמים (פסחים כב ע"ב). בתחום המודיעני אין הקב"ה חפץ לשטר משיתו במלכותו, בתחום ההוראה הוא מוכן לכך. כי לא ירצה להתחלק בכוחו המלכוטי עם מלך בן תמורה, אבל עם בעלי ההוראה התורנית הוא מוכן להתחלק בסמכות האבסולוטית. בפרק אבות אמר רבי אלעזר בן שמעון: "יהיו כבוד תלמידך חביב عليك כשלך וככבוד חברך כמורא רبك ומורא רبك כמורא שמים" (ד, טו). מודיע זוכה סמכות זו של אדם על רעהו לאישור במשנה: נביא שותי סיבות. קודם כל, את הסמכות של מורה ההוראה אין מטילים, שום כפיה או אמצעי פוליטי לא יופעל. את המורה המלמד תורה מקבלים ברצון ודבקים בו בשמחה. סמכותו נובעת מאיושתו, מידיעותיו ומענוותותו. לא החף אלא יראת הכבוד מביאה לידי קבלת מרותו. עמדתו של המורה דומה לזו של אדון, של מלך. לעיתים השפעתו על תלמידיו היא רבה עד כדי חיקוי דרך מחשבתו ואורח חייו, אבל אין הדבר מביא לשיעבודם. הוא אינו מושך אותם בפיתויים ואינו מגבלים. נפשותיהם אינם מוצטמקות מחתמת החף וההסתגלות. להיפך, התוצאה היא גידול וצמיחה של האישיות של התלמידים.

יתר על כן, קיים קשר בין שלטונו לבין בעלות. בעל נכסים רשאי למסח את בעלותו בכל דרך הנראית לו. הוא יכול להשמיד את רכשו או לתרמו במתנה. להיות שאזרחי המדינה אינם שייכים למלך ואין לו עליהם זכות בעליים, הרי כוח השלטון المدني נמסר לו (ביהדות) רק בהסתיגנות ובאופן חלקי. האזרחים שוו זכויות עם המלך לפני אלוהים. לעומת זאת, הרי שלטונו של הקב"ה אינו מוגבל, מפני שהוא הבורא; לפיכך אנחנו שייכים לו וממשלתו עליינו היא חוקית בהחלט.

מורה אינו בורא יש מאין, הוא יוצר, מעצב, אמנן הлокח חומר היולי ונותן לו צורה יפה. האזרחה אינו שיך למלך, אבל התלמיד, בנסיבות עמוקה יותר, שיך במידה מסוימת לרב האדון, העושה ממנו אכן דעת ומוסיצה את הטוב ואת העדרין ביותר אשר בלבו, מן הכוח אל הפועל.

טו) דברים פרשת יעקב פרק י
(ב) את ה' אלקון תירא אותו תעבד ובו תרבך
ובשמו תשבע:

מתוך: פרקים במחשבת הרוב חלק א' – עמ' קב-קב

מתוך: **שנה בسنة – תשמ"ח – עם' קמצ-קמט**

רב יוסף דוב תלוי סולובייציק כיבוד הורים מודרניים

"איש אמו ואביו תיראו ואת שבתאי תשמרו אני תי אליהוכס" (ויקרא י"ט, ג). "איווחו מורה ואיווחו כיבוד: מורה – לא צומד במקומו ולא יושב במקומו ולא יסתור את דבריו ולא מכריעו. כבוד – מאכל ומשקה, מלכיש ומבסחת, מכניס ומצויא" (קידושין ל"א ע"א).

יראת הריםנות

יראת הריםנות היא רתיעה וחתכבות עצמית נוכח אישיות גדולות. נဟה מכל גבהה היא יראת ה': "וכשמחשב בדברים האלו עצמן, מיד הוא נרתע לאחוריו ויפחד ויודע שהוא ברית קטנה שפהלה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני חמים דעתך" (רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ב ה"ב). מעין תחששה זו קיימת גם כלפי אדם גדול, כלפי מורים והורים.

יראת העונש

בספר המצוות מגדר הרמב"ם את יראת ה' כיראת העונש: "אבל ירא ביראת ענשו בכל עת" (מצוה ד'). מורנו הגדול לשיטתו הולך. בספר המצוות הוא מביא את הדרישה המינימלית של כל מצוה ומצוה, ואילו ביד התזקה הוא מגדר את המצוות בקיומן האידיאלי. כמה דברים אמרו, ביראת ה', אך כשמדובר ביראת הורים אין מקום ליראת העונש – כי רק הורים סדייטיים יגרמו מרצון נזק לילדיהם – אלא ליראת הריםנות המענרת את דגל האתבה בرتitude.

(ט) דברים פרשת יעקב פרק י
(ב) את ה' אלקין פירא אותו תעבר ובו תרבך
ובשמו תשבע:

מתוך: דברי הרב – עם' שט-שי

את ד' אלקין פירא (י', כ'). בספר המצוות (מצוה ד') מגדר הרמב"ם מצוה זו כיראת העונש: אבל נירא ביראת ענשו בכל עת. מורנו הגדול לשיטתו הולך. בספר המצוות הוא מביא את הדרישה המינימלית של כל מצוה ומצוה, ואילו ביד החזקה הוא מגדר את המצוות בקיומן האידיאלי. (שנה בسنة, תשמ"ה, עמי קמ"ז, ועיי"ש עוד דרשה בעניין כבוד אב ואם, ומוראים).

אותם היוצרים. באת ההלכה ואסורה לאדם לפעול בתחום זה באופןני. כי רק האדם הפועל באופן הכרתי ואחראי, המפקיד על טוהר המשפחה שולט על יציריו הטבעיים. נעשה שותף להקב"ה. זכותו של אדם ליראת בניו — זכותו לתיקרא "צור" — מושרש בחילתו השכלית להיות תורה. (ייתכן שיראת ההורים התרופטה בחברת המודרנית עקב המתרגנות המינית).

ההוראה משתחחי גם בבחינה השנייה, של "ציר". כמו שהקב"ה מעצב ומכoon את פניו העולים, כך גם התהורים יכולים לפתח ולכון את הכוונות והכשרונות של הילד. האדם הוא היוצר היחיד שאינו מגובש ומוציאר טבעו. הוא טען חינוך וטיפוח זהה תפוקdem של התורים גם בכך גישים הם שותפים לקב"ה.

כבוד הורים ושבת

בחמץ הפסוק נאמר: "וְאֵת שְׁבַתִּי תִשְׁמֹרוּ", מה הקשר בין שבת ויראת הורים? בזוהר (פרשת ויקהיל ד"ה התוא תיר) מדבר על "שבת עילאה" ו"שבת תחתה". שני פנים לשבת: הפן האחד מתיחס לאל יוצר בראשית המתחילה בשבת ויושב על כסא כבונו. זהה שבת של פרשת יתרו — ובה מופיע ה' כ"צור" העולם. השני מתיחס לזרק שיש לאדם במנוחה ומרגוע: זהה שבת תחתה של פרשת ואthanן — "זכור ליציאת מצרים" — ובה מופיע ה' כ"ציר". אם על ידי שmorah שבת מכיר האדם ברכונות ה', כצור וכציר כאחד, הרי על ידי יראת ההורים מכיר בהם הבן לצורים וכצירים של אישיותו. וזה שאמר הכתוב: "אִישׁ אָמוּר וְאֶבְיוֹתָר אָיוֹת וְאֵת שְׁבַתִּי תִשְׁמֹרוּ אָנוּ ה' אֱלֹהֵיכֶם".

ובהתפות עצמית כלפי האחוב. כי אין הבן מפחד מפני אביו הנחמצ ואמו העדינה, ומעולם לא ציוותה תורה על פחד הורים. הרגישה היא את תיראת הטויה באtabba מוארת ומתוקנת. שתיהן געוות בתכורת טובות.

כבוד הורים ומוראים

כבוד הורים מתבטא בטיפול בצריכיהם בעת וקנה מתוך מסירות נפש ואהבה: מצווה מן המובהר שתבן ישרת את הוריו הוקנים בעצמו "מצוות בו יותר מבשלחו". בטיפול הורים יש מעין גמול עbor החסד שעשו עברך ילדיהם. כאן צחה בעיה חמורתה. בעוד שכבוד הורים מחייב לעוזר להם כלפעוטים חסרי ישע, הרי יראת ההורים מחייב לעמוד פניהם באמית וביראה. למשה היה על הבן החשוב לטפל בהוריו התשושים באופן אכבי — וממילא תיעלם התחששה של סמכות ההורים ויראותם. אין מנוס מסתירה איומה זו.

מה מקור התבדרל בין שתי מצוות אלו? כבוד הורים מתבסס על רוש של הכרת טובה, ואילו יראת תלויה במשהו נוסף: "השותה הכרוג מורה אב ואם למורה המקום" (קידושין ל' ע"ב). האיללים הוא האובייקט הייחידי הראוי ליראה אמיתית — אך כשותפים ביצירת האדם זוכים אף ההורים בכתר של יראת

ההוראה כ"צור" וב"ציר"

"כי מי אללה מלעדי ה' ומי צור זולתי אל-חותינו". אל תקרי "צור" אלא "ציר". (מדרש תהילים). הקב"ה נקרא "צור" ונקרא "ציר". במקור ראשוני לבריאת מושואה הוא לצור שמננו חזבכים אבניים. חכמי הקבלה מדברים על "נקודה פנימית" — שלב קמאי של התגלות הא-להים, שלב חסר טימרות וצורה. הכלול בחובו את הפטונציגיאל להאצליל כל יצורי עולמים. בדורים הם נקודת המוצא הביולוגית, "הצור", שמננו נחצב האלים. הביטו אל צור החבטים, ועל מקבת בור נקרתם. הביטו אל אברם אביכם ועל שרה תחוללכם" (ישעיה נא, א"ב). מבחינה ביולוגית אין בין אבותה האדם לאבותה הבהמה ושניהם מתקדים באמצעות

יז) דברים פרשת יעקב - ראה פרק יא

(ו) כי הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה לא בארץ מצרים הוא אשר יצאתם משם אשר תוציא את זרעך והשקייה ברגלך בן הינך:

(יא) והארץ אשר אתם עברים שמה לרשותה ארץ הרום ובקעת למטר השמים תשתח פים:

(יב) ארץ אשר ה' אלקין דרש אתה תמיד עני ה' אלקין בה מרשות השנה ועד אחרית שנה: ס

מתוך: שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל [מהדורות] – עם רטד-רייח

האדם. בא"י האדם תלוי בקב"ה במדזה יותר גלויה לעין (אע"פ שבמדה סטומה מן העין אין שום הבדל; התלות מוחלטת בכל מקום); ב) בא"י בני אדם המה תחת השגחותו של הקב"ה ממש בלי שום אמצעים. הקב"ה בעצמו, שלא ע"י ממשים יסוד לחענית רגילה, אם כsscונה נשקפת מפאת ריבורים ואם כשמחשור ובצורת נובעים מהפסקתם או מיעוטם, כשהלא ירדו גשמיں כל מתחילה העונת איז צרת גשמיں בא"י הופכת צרה אחרת – צרת הסתר פנים וריחוק שכינה התובעת תענית ציבור גמורה כמו יה"כ. ביום הכהורות ובתעניית בಗלל עצירת גשמיں מוחלטת, סיבת התענית וכן קומה דומות. בהם, הדבר המיצד אינו

חשש רענן או בצורת כי אם חטא והסתחר פנים, ומתחננים אלו בפני הקב"ה שלא יסתיר פניו ממנה. כמשמעותם יורדים בעותם מעידים מהה על חסד הקב"ה על ישראל, ובמקביל, כאשר גשמיں, העזירה מעידה על הסתר פנים. לפי השקפת היהדות היסודית, הקב"ה מגלה את אהבתו על-ידי נתינת המטר בעתו ואת הסתר פניו כשהמטר נעדר למגמי. ברום, ביחס לנקודה זו, קיים הבדל יסודי בין ארץ ישראל לחוץ לארץ. שורש החלוקת בדברי הגמורא בתעניית (י, א): "ארץ ישראל משקה אותה הקב"ה בעצמו וכל העולם כולו על-ידי שליח", שנאמר הנutan מטר על פני הארץ ושולח מיט על פני חוץות". רק בארץ ישראל מבטאים הגשם והערדו גiley אהבה או הסתר פנים. בחוץ לארץ, אין לעציות גשמיں משמעות מיוחדת מעבר לכל צרה והיא נידונית כשאר דבריהם המצויים.

בעצם, הרי פרשה ערכוה היא בספר משנה תורה (דברים יא, י-יב): "כי הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה לא בארץ מצרים היא אשר יצאתם משם אשר תזרע את זרעך והשקייה ברגלך בן הירק. והארץ אשר אתם עברים שמה לרשותה ארץ הרום ובקעת למטר השמים תשתח פים. ארץ אשר ה' אללהך דרש אתה, תמיד עני ה' אללהך בה מרשות השנה ועד אחרית שנה". דברים יסודים נוסחו בפרשה זו: א) ממצדים יכול האכר להשkont את שדהו; הנילוס עולה, ועל-ידי התעלות שחופרים משקים את השדות. בא"י, לעומת זאת, כל הכללה תלויה בירידת גשמיں. אם אין מטר יורדים, לשוא עמל

כאן הוא מודגש שמדובר משכינה של השכינה הוא בארץ ישראל (ראה: ספר הכהורי ב' יד), ושאין גבואה מחוון לאرض ישראל (ראה: מכילתא, פרשת בא, מסכתה דפסח, פ"ב א). שם השכינה שכנה לך, והויזוך / פתח למול שער שחק שעריך". בשום אرض אחרת אין שעדים מעין אלו. השראת השכינה המשמשת היא חלק מאקלימנה הרוחני של ארץ ישראל. כשם שיש אקלים קר ואקלים חם, כך ישנם אקלימים הנודדים את השראת השכינה, ואקלימים שנחנו בה. כשם שארם שיזעא החוצה בנשס בהברחה נרטב, כך אדם שנר בארץ ישראל מוכחה לחוש את רוח הקודש ולזרות מכבוד אלקים. כל החפץ בהשראת שכינה יכול לקבללה, אפילו כוום. כל מי שגר בארץ ישראל, ונשך לאבני שעיליהן הלווי הנביים, וכבה להשראת השכינה, אף אם אין תלמיד חכם גדול. שער שמיים פתוחים כבנור ציון. כל מה שעולה דרך שער השמיים או יורד ררכם, עובד בזיוון. "תפיד עני ה' אליהיך בת מרשית השנה ועד אחרית שנה" (דברים יא, יב). המקומות שבהם שוחחו הנביאים עם הקב"ה לפני אלף שנים, עדין מחוננים בטוטנגייאל של השראת שכינה לכל. בעיני רביה יהודיה הלווי, כאשר הקב"ה ריכר עם אליהו או אלישע בנקודה מסוימת, נקודה זו רottaה קרושה, השינה מעלה רוחנית מסוימת. מעלה זו אינה נמצאת בשם אرض אחרת.

עמדתו של רביה יהודיה הלווי בנוגע לארץ ישראל היא שאין צורך בניסים כדי לפגש את ריבונו של עולם. ר"י ברוחו שיש פשוט עמדו. בעיני רביה יהודיה הלווי, נקל בארץ ישראל ליצור קשר מתמשך בין היהודי לאלהי. כל זה, כמובן, בתנאי שההרים מעוניין "לפתח את החלון" לשפע הרוחני ולהרגשי נוכחות שכינה. הסיבה שאין ביגינו נבאים כיום נעוצה לרעת ריה"ל בכך שאין אנשים הרואים לקל את השראת השכינה ברמה הרוזה לנבואה. אלו צמאים, כמהים לגשם, אך אין לנו את הכלים לאגירת המים ומשום כך אנו נזהרים בצמאוננו. כאשר יקום אדם שלא יהיה הכלים הרואים, הם מיד יתמלאו ברוח הקודש.

יב) ארץ אשר ה' אלקייך דרש אתה פמיה עיני ה' אלקין בה מרשות השנה ועד אחרית שנה: ס

מתוך: בכח תבכה בלילה – עם קפב-קפג

יש מהו מיוחד בטבעה של ארץ ישראל'

רבי יהודיה הלווי בספר הכהורי
ונם בפיוטו "ציון הלא תשאלי", מבטא את דעתו שהגבואה
הייא תופעה טبيعית בארץ ישראל. הגבואה יודדת ונוטפת על ארץ ישראל, בדרך
שיורדים עליה הטל והטטר. בארץ ישראל, כשהאתה נושם, איןך נושם רק אויר
אלא גם חיוניות רוחנית. האויר בארץ שונה, רוחו ברוח הקודש. לרעת רביה
יהודיה הלווי, ציון מתייחדת לא רק בחשיבותה המטאфизית; עצם הטבע החומרי
שונה בה מאשר בכל מקום אחר. הגשם שונה, הטל שונה, הקרקע שונה, האבנים
שונות. האויר בארץ ישראל בהיר יותר. באור הטבעי, שמקורה בשמש, מתעורר אויר
شمימי: "זכבוד ה' בלבד היה מאורך / ואין שם וסهر ובוכבים מאיריך". האויר
כלול יותר, רק יותר וטען ברוח הקודש. הטבע מרהייב יותר בציון מאשר מחוץ
לה, כאשר התורה מדברת על "ארץ זבת חלב ודבש" (דברים כו, ט), משמעות
הobar היא שיש מהו מיוחד בטבעה של ארץ ישראל.

עם זאת, אין זה כי משנה האם ארץ ישראל היא יפה מבחינה חומרית, או
האם היא יציבה ומוסכת מבחינה כלכלית – מה שחשוב הוא שאין צורך לлечת
בה רוחוק כדי לפגש את הקב"ה, אלא ר"י לפתח את החלון ולהתבונן. רביה יהודיה
הלווי מתייחס לארץ ישראל כ"מקום אשר רוח אלקים שפוכה על בחירותך". רוח
אלקים שופעת ונוטפת בארץ ישראל כמו המطر היורד על הגיא והעמק, אף אם
אין איש שרוצה או שיכל לקבללה. זהה תפיסתו של רביה יהודיה הלווי.

יב) דברים פרשთ עקב פרק יא

(יג) ויהי אם שמע תשמעו אל מצותי אשר אנבי מצוה אתכם היום
לאהבה את ה' אלקיכם ולועבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם:

מתוך: עבודה שבלב – עם לט-מ, מד

ב的日子里 אחרות, התפילה מעסודה מערכת בסיסית של יצירות בתחום הדת. זו דרך להמחיש מבנה רוח דק וחן, לשפטן באורח פיסי כלשהו דיוקן שלחוויות שכן מעורבות ופתחות זו בזו. התפילה היא סיפורה של נפש דואבת ועורגת.

שומה לעילנו לבחין בין שני היבטים של התפילה: זה החיצוני, המעיד את המשזה הפורמלי של התפילה, והחוויות הפנימית, הנוגנת ביטוי לעיקר תפוציתה של המציאות. המשזה הפיסי של אמריטה טכסט קבוע איננו אלא אמצעי שדרכו מוצאת החוויה את האובייקטיביקציה שללה ואת התגשותה. אין ליהوت בין זה ובין מעשה התפילה האמיתית, שאותו יש למצאו בס�� שונה לחלוון, רוזנת לומר, בחוויה הכבירה והנפלה של המפשעם הא-להים.

הרמב"ם מטעים כי מצות "ולעבדו בכל לבבכם" (דברים יא, יג) שיכת אל קבוצת המצוות הכלולות (אליה שאין מתייחסות אל מקורה או אל מעשה ספציפי, אלא מបטאות נורמה אשר יושמה, מעם טבעם, הם פקיפים ומתייחסים אל כלל זיקתו של האדם כלפי הא-להים), וכי התפילה מייצגת רק פן אחד של מצותה בסיסית זו של "עבודה שבלב". חישוטם מן הספר שמייא הרמב"ם כדי להוכיח את טענותו באשר לתוכנה מדאוריתית של התפילה, תומכת בעמדתנו הרואה את "עבודה שלב" כחרות אל מעבר לתחום המცומצם של התפילה הפורמלית ושל העשייה ההיסטורית. גם ליפסוד התורה כולל בת, שכן באמצעות הלימוד וההזראה נונן האדם ביטוי לעצמו הדתית הפנימית ביוור. בכלל פעם שהאיישיות המבקשת את הא-להים באמות סופיה על מפטון עלולנו האובייקטיבי, אנו זוכים להשיג את פלא "העבודה שבלב".

אופיה ומהותה של התפילה האם מתמציה העבודה שבלב במשמעות של קבע, באמירת טכסט בלתי משתנה שלוש פעמים ביום, או שמא בנסיבותחוויות פנימית, בפעולות רוחנית? האם היא בחינת חיוב שבmeaning או שמא חיוב שבלב? ואם אכן היא שייכת לסוג אחרון זה, לאיזו קבוצת-משנה מוגדרת של מצותה באלה יש לשינוי?

הרמב"ם בחזינו את חובת התפילה כמצוה מדאוריתית, חלק מצוות "ולעבדו בכל לבבכם" (דברים יא, יג)

הוא מסביר את אופיה כפוף הפנים של העבודה שבלב:

המצוה החמשית היא שציוינו לעבדו יתעלה וכבר נקבע ציווי זה פעמיים, אמר (שמות נב' כת) "עובדתם את ה' אלהיכם" ואמר (דברים יג ח) "זאותו תעבדו" ... ואעפ"י שהציווי הוא גם כן מן ה指挥ים הכלולים כמו שביארנו בשוש הראביעי, הנה יש בו יחד שהוא ציווה בתפילה. ולשון ספרי: "ולעבדו" - זו תפילה (ספר המצוות, עשת, ח).

הרמב"ם משבץ את צו העבודה שבלב בשני הקשורים. הראשון שבבם הוא החיבת הסובייקטיבי הטהור. השונה "עבודה שבלב" מתייחס אל עשייה רוחנית המנותקת לחלוון מכל מעורבות פיסית. כפי שעולה ממשמעו הפשota של פונה זה, מדובר בעניין שמקומו בלבו של חועבר. הרמב"ם מכנה מצוה מסוג זה בשם "ציווי כולל", כיוון שהוא מעשה ממש לא נתבע כדי למסחה. שנייה – הרמב"ם מדבר על תח-המצוה המיוחד של "עבודה שבלב" המתקשרת אל התפילה. היבט זה של המצווה גובל את החוויה ממצבה נטול הצורה ובן-החלוף ומשיג את האובייקטיביקציה שללה באמצעות מעשה מוגדר. כך מתממשת המצווה שהיא מתקשרת אל המעשה, בפועל מקבילה שבה מנעה העשייה רוחנית את הנפש לפועל באמצעות הגוף.

ב) דברים פרשנות עקב פרק יא

(יג) ויהי אם שמע תשמעו אל מצותי אשר אנבי מצוה אתכם היום
לאהבה את ה' אלקיכם ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם:

מתוך: דברי הגות והערכה – עם קע-קעא

לה מיווסדת על הרעיון כי האדם אינו ברשות עצמו, אלא הקב"ה
תובע בתביעה שאיננה חלקית כי אם שלימה וכוללת. לעיתים
חפץ הקב"ה כי האדם יניח עצמו על בני המזבח, כיצחק בשעתו,
יבעיר אש ויעלה כקורבן עולה. האם אין סיפור העקידה מורה
על אודות חזיון גדוֹל ונוראה הווד של אדם המסר עצמו לה' ז'
אכן, היהדות מתנגדת נמרצות לקורבן אדם. המקרא מדבר בחמות-
עם ובשאטרינש על הקרבת יلد ; קורבן פיסי של אדם הוכרז
כתועבה²⁶. אולם הרעיון כי האדם שייך לה' כלל, וכי מפעם לפעם
נתבע הוא להסביר לאלווקים את אשר לאלווקים, עיקרונו חשוב הוא
bihzdotot, ה' תבע את חייו של משה, והוא דרש השבת הנוף והנפש
ולא הניחו לעבור את הירדן. משה נענה ומת "מייתת נשיקה"
מרצונו. ה' תבע את יצחק, ואברהם נתנו. מהי משמעותה של הת-
פילה לאור כל אלה ? התפילה היא השבתה של זכות הבעלות
האלוהית על כנה, זכות מוחלטת ומקפטכול. הקריאה: "ויאמר
קח נא את בנק את יחידך אשר אהבת את יצחק... והעלהו שם
לעליה"²⁷, מכוונת כלפי כל בני האדם. בمعנה לקריאה זו פונה
האדם בתפילה, בבחינת מעשה של קורבן.

²⁶ כגון: דברים יב, לא.

²⁷ בראשית כב, ב.

כאשר תפילה ותלמוד תורה מתחדדים בחוויה נואלת אחת, נהיות
הה涕לה לעבודה שבלב²⁸. מה בא מונח זה לצין ? לא עבודה דרך
הלב, אלא הקרובתו של הלב. הדיאלקטיקה היהודית משחקת
ב"שוכבות" בשתי בחינות נוגדות ובלתיימתיישבות של התפילה.
היא מכירה על התפילה בדרך אל קניין עצמו, גילוי עצמו, הפיכת-
עצמם לנושא וגואלת-עצמם של האדם. על ידי הענקת מימד של
רשותות והיגיון לתודעת הצורך שלו, פודה האדם את עצמו מן
השתיקה ומהעדר ההווייה, ונעשה אני, לייצור שלם המסור ברשות
בדינה זו מביאה התפילה את האדם לחוש כלילות: אולם קיימת
גם בחינה אחרת של התפילה: תפילה כמעשה של נתינה. תפילה
משמעות קורבן, הענקה בלתי מסונית של אני כולם, השבת הנוף
והנפש לה', השבת כל שברשות האדם וכל שיקר לו. מזבח יש
בשם ועליו מקריב המלך מיכאל את NAMES הצדיקים. שלוש
פעמים ביום שוטחים אנו בקשתנו לפני ה' כי ירצה את תפילתנו,
כמו את אישינו, כי ירצה את ההקרבה העצמית של ישראל על
מזבח זה ("יאishi ישראל ותפילתם באהבה תקבל ברכzon")²⁹. התפלי

²⁸ ספרי (דברים יא, ימ) מפרש את "ולעבדרו" הן ביחס לתפילה והן ביחס
لتלמוד תורה (מובא על ידי הרמב"ס בספר המפות, מצות עשה ה').

²⁹ תוספות מנחות קי ע"א, ד"ה "ומיכאל".

הראשון שחוף לו היה בוגר היהודים. אך עליה נמחשה לפני איזו עולמות ואיל דעות. הרובים החוויר ליוונגה את פערת התפילה הדזעה לו מיטות האבות והגבאים. אסנו אלו ואלו דברי אלהים חיים. בכל זאת הרובים זכה להיות מהחזר. פעולות הרובים בשיטת התפילה מהפכנית היא מושתת בחינות. ראשית, הוה תבריע הלכה לפועה כי התפילה היא מצה עשה בדברי תורה. בוגר במעט למסכם ולמסום החלטתי, שרק לדבריהם חיב האדם להתפלל בכל יום. שנית, התפילה זהה עם העבדה שלבב, אידיאה לעני הנדרת הרובים כל-קימה וככל-טפלה, מיצגת את תפיזית יקחו של האדם לאלקים. ההשיג החלטתי גדול וגומן היודען המהשכחן של הרובים מהווים עבידי יסוד מושך בהשנות עולמו, נמחשת ההלכה ונשכחיה הדורות של אסנו.

ד

הרוביין, שניות להנו על הקדומים שלא רואו את התפילה כמצוות זו בתורה, והזכר להוזה, כי אף על פי שאין חוק קבוע מהייב להתפלל בכל יום, עני התפילה ומוחחה הם דבר תורה, בעקב הצורה הלה חוכה זו בתורה על החיבור לעזען ולשועע אל אלקי ישראל. ישנו בה פזע וויתור על העסדה המוחלשת, כי תפילה אינה מן התורה כלל וכלל [לאמינו של דבר גם החשיבות הפיזודה של התפילה כזמנן שורענית ומצוות החודשה על ידי הרובים בהלכות הענית (פרק א, הלכת א'יב)], הוא היה הריאשן שידחת את מצות החזירות עם בזות החניה וחזקה].

ה

לעתם הרוביין, או אפשר לנו לומר עבירות דבלי לזרח אליה את התפילה, מה היא תפילה? היא התאנחות הנפש המתגעגת לאלקים ובמצוי הפלוי, שלל ידו מבע האדם את כל פערת נפשו ורוחה.

התורה ציינה על האבה ועל היראה, על התפקידות גנטוריה לאלקים ועל הדיברות בו, על תשובה חווית אנטיטוטידינמיות התורות להתקשרות ולהתגלות בתחום החיזוני והופשי גבורות לשון התבעה, בקהל זורה ובכבי והחנונים. אם לא פקודה התורה על התפילה כחמצאי היחידי של הבעה ובויר העברודה הפיניטית — לא היה יודע טהרה פוליה על הדעת שחיות רצתה את האדם לבירור את האקלים; ואם היה פוליה על הדעת שחיות רצתה את האדם לבירור בחישוף וחוויתו? אדרבא? ההלכת התענוגה חסיד בתכונות החיים הפיניטיים, בחישוף הטובייטיות וכפטונות ובגולגולת הרגש והירוחה במעש. אך אפשר להניח כי התעלמה לגברי מן הפהה היותר-מעלה. — הלא היא התפילה זו ואם הגעה התלהפת עבודה אלמת, חוויה טמונה, מבלי לתהן אסצעי גילוי?

ו

שרביינו הנגדל אמר כי התפילה היא דבר תורה וחומרית עם עבודה שלבב, אבל וזה את האבה וגם את היראה ואת כל החוים והחותמים שלנו פאלטאות. הוועם להם ש. האורב מבטו הוא גזעוני, הירא את חרדו, וזרק והנבלם את אולת ידו, התועה את פבוכתו, והשפט את שירמו הנפשית הדתית. — הכל בטענה התפילה. העבודה שלבב מזאה לה אוניה בעולם הזרות והעבודות. חוויה ותפילה מהווים שני קסמים שביניהם מתנדדת העבודה הנдолה של אלקים.

כא) דברים פרשת יעקב פרק יא
(יג) והוא אם שמעתם אל מצותי אשר אנכי מצוה אתכם היום לאהבה את ה' אלקיכם ולבקרו בכל לבבכם ובכל נפשכם:

מתוך: דף לתרבות יהודית מס' 100 – תש"מ

רב יוסף דוד הלו סולובייציק

הרמב"ם והתפילה

ז

ונאלה היה אחת מהשפות היהדות העתיקות-ישׂוׂות. אין היא חומר ברשות הכלומית-היסטרית, אלא מתחasset היא לאזרורי הארץ השוניים. הכל יסוקים לנארלה ולפדיון; האיבור ההספרי, גם ויחיד. גם הפעג והעלים יכולים להשועע למארלה ולטיקון. גם מוחשב האדרם, רעיזותי והרהוריו, האידיאות שלו ווינשטי זוקפים לנארלה. הכל גוזו בפייר וקוריא יה' להזיאו לפרטן.

בשכנית, כמובן, נשבת במלות היסטריות ופסיסיות ופצפת לבוארה. לסוגים נבדאת אידיאה לנפרזה ואלטונית בפעריות המחשבה, עד שבא נארלה הקרוב לה ומוציא אותה פבדיות ומשומנתה להדרות ולטרכיות. כמו שהגואר אשר בולנו מחייבים לו יזרום מאמצות את האמת הדלה, עד גס תגואר הרוחני נשלת לחק רעיון ולהקיפו לבואר ולחפאתה. דברי ימי המחשבה האנושית פלאים דוגמאות באלה ואין צריך לסתט אותו.

מספרם לפעם אנו נתפלים באנדרה: סקט הניראו אכזרי להתגדר או מקום הניחו לי זו השפיטים, כת פרושה של איפתת זו.

שונה נארלה גם במחשבת ההלכתי. ישן סברות שנידונו לעזן רב או פדר לבנות והתרז' לבוארה בפער דורות עד שבא נארלה ונארם. הנארה הוא אחד מהכבי ישראל, שאיתו כחרה ההשגחה להזיאו את השיטה או הסברת פבדיותה למפריזות המחשבה ההלכתית, לסתע מתחום אידיאת אלטונית שטונה בקרן זית מהילה להתגועע זו המפריזה אל הרכז. זו ההעלם אל הנלו.

ב

אידיאת הלכתית את שניותן לבידודות אוניה, ושנוגלה בסוף היות האידיאת של עבודה שלבב, המונה, עבודה שלבב, וושבע על ידי חכמי ה תלמוד בכפה ובפה סקוטות. לפורת דרשנו וז התפללה נשארה פוצה מדבריהם ולא הועמדת בפניהם ההפישת ההלכתית. הרבה עסקו בתפילה, וכפה וכפה הלכות נסחו על איזות התפללה. ברם, הנקדזה הפרובית, עבודה שלבב, חמתה לנארלה הקרבן סייניש אוניה ויתן לה את תוכנה. התשגדה, גורה כי גואל פלוני ופלוני יבוא ויבאלנו. גואל זה היה הרוביין. הכל תלוי במזל אסלו ספר תורה שבחרכל. כל-החותמות. לפחות, בכויאס פסורי חזיל על דבר, ולעבדו בכל לבבכם (דברים ז', יג) — איך היה עבודה שהה לבבו — הוא אומר זו תפילה? (חunit ב, א). אעפ'יך, דרשנו זו לא שינית את פדרם כלפי חותם התפללה. כולם נקפו את התפילה חוכה, מבדיריהם.

כב) דברים פרשת יעקב פרק יא

(טז) השמרו לכם פן יפתח לבבכם וסרכם ועברם אליהם אחרים
והשתחוויתם להם:

מתוך: חזון ומנהיגות – עם קירה-קכט

האלילות עדין שליטה בעולמנו

אנו קוראים פעמיים ביהם:

ואכן, אנחנו עדין מתפללים אל הקב"ה ומבקשים ממנו להעביר את עברות הגילולים מן הארץ. בראש השנה, אנו מתפללים את אחת מן היצירות הליטורגיות הנשכבות והמרשימות שנכתבו מעולם, שראשיתה המילים "על כן נ��ה לך". מהו הוא תוכנה של תפילה נחרצת זו אם לא אמונהנו הנחוצה שיבוא היום – שזמננו אומנם עדין רחוק – אשר בו תשליך האנושות את כל אלילתו והאלילים ייעלמו כליל?

על כן נ��ה לך כי אילוחו לראות מהרה בתפארת עוד להעביר נילולים מן הארץ והאלילים כרות יכרתו... וכל בניبشر יקרו בשפטך להפנות אליך כל רשי הארץ.

ואנו חותמים במילים אופופת הסוד: "ב'יום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחר" (זכירתה יד, ט). המשקנה שאורתה צריך להסיק מתפילה זו והוא שהאלילות עדין שליטה בעולמנו המתורבת. אם אנו מגלים חוסר נחת בשל פגמים רבים שכסדר החברתי והמוסרי שלנו, אם אנו צריכים עדין לעמור אל מול חורץ זרק, אלימות וכוחות הרוע המשתוללים בעלי מפריע, אם האדם הוא השודני, קנאוי, קטנוני וגס – הרי זה רק משום שהאדם הוא עדין כופר פראי, חיוו הם חי פגאים ותרבותו היא תרבותם של עובדי האלילים. הוא טרם הבין וטרם עיכל בשכלו את הרעיון של "ה' אלהינו ה' אחד" (דברים ו, ד). אם ובאשר יזנה האדם את אלילי הפגאים ויקבל על עצמוו את התחזיות לעקרן אחדרתו של האלוהים, הוא והעולם כולו יוכו לגאותה. כל שהוודות מבקשת, שואפת, מתפללת ומקווה לו הוא שכלל יושבי תבל יקבלו עליהם את הרעיון של "ה' אחד ושמו אחר".

"השמרו לכם פן יפתח לבבכם וסרכם ועברם אליהם אחרים והשתחוויתם להם" (דברים יא, טז).

הקורא בתורה עשוי לומר בתמיות כי כל זה היה רלוונטי לפני אלפי שנים, כאשר האנושות נעה במעגלי הפלותיאזם, כאשר פולחן השמיים התבטה בטקסים הנסים של הפוגניות. אך היום – כאשר הדת המתורבת היא מונוטיאיסטית, לאחר שהנצרות והאסלאם אימצו לעצמן באופןם בסיסי את מסר המונותיאזם שהוביל על ידי היהודים – כל סוגיית מאבקו של המונותיאזם כנגד הפלותיאזם איבדה את משמעותה. מי הם עובדי האלילים שבינינו? המאבק הנחוש שהובילו משה ונביאינו לפני אלפי שנים הוא בימינו כבר בבחינת אנכડוניזם. בני האדם מאכינים באיל אחד או איןם מאכינים בכלל, ומוצאים במקומות זאת את סיפוקם באגנוסטיזם או בתורות אטיאיסטיות שונות. מי הוא המצדיר על אמונהם באלים רבים?

אך אם נקרא את דברי הנביאים בדיקנות, נגלה שהנבאים לא צפו את תבוסת הפוגניות בשלב ההיסטורי כה מוקדם. הם לא אחזו בתפישת עולם אופטימית באשר לסיcoli של ניצחון מהיר וקל על הפלותיאזם. הם הוו, כוכבן, היוזון נפלא ומטקטים. לבם הלך שבי אחר המטריה הנעלה, ייעדרו מעורר ההשתאות של הארים, כאשר הקב"ה ימלוך עליון על כל האומות. אך כל אותן חזונות, תקוות ונבואות התייחסו אל עתיד רחוק יותר, אל ימים מלאי הדר ותפארת, ששעתם הגיעו מעל ומעבר לכל האירועים ההיסטוריים, בINUוד כלשהו על גבולות הזמן בסוף הימים. בקדמה, כאשר ריברו הנביאים במילים זהירות ונלהבות על מלכותו של ה' על העולם כולו, הם ריברו במונחים אסכטולוגיים.

לאדם מוגנות כה רכבות: יכולת אינטלקטואלית, מיומניות מכניות, כישורי טכנולוגיים, היכולת לתוכנן, לצפות לאירועי העתיד, יצירתיות בתהומותים רבים, דמיון חי ורצון עז – מכיוון שכך חייב האדם שלא לבזבוז את היכשוניות והיכולות האלה ועליו להפיק מהם את התועלות המרבות.

על כן תבעה היהדות שוב ושוב מן האדם לנצל את יכולותיו בכל האפשר. התורה מעודדת את האדם לחשב, לעמל, ללמוד, לשפר ולשכל את עצמו ואת סביבתו, ואף להתעורר במידה הצורך בתהליכים טבאים, אם התערבותם שכוו תתרום להכsthתו העצמית של האדם. האילוים במתכוון לא השלים את מלאכת ייצור עולמו; הוא הותיר בו כביכול שטחים מחופסמים הדורשים החלקה, וזאת כדי להציג לפניו האדם את האפשרות להציגך אליו במעשה היצירה ולהיעשות שותף בתהילך המתמשך והמסתורי של הבריאה. אפילו הומיסטיקה היהודית לא הטיפה לזרעון המשנה של מהיקת העצמי או ראיית החקירה והבריקה במעשה של שיטה. מעולם לא ניסינו לאטום את נפשותינו מפני חידתם של רימויים ריסודות מן הטבע, או לטרור את הנורן מכל תדרכיהם והגבנויות הגוףניים. אנחנו רודשים מן האדם מעורבות מושלמת בענייני העולם הזה. אנו רואים פרישה מן העולם והחברה כמעשה של מורך לב ומזהירות את האדם מפני מעשה שכזה, תפישת החיים שלנו מטיפה לאקטיביות, תקיפות וריהוט. קולו של הבורא – אשר הרהר במרחבי העולם החדש שנברא כאשר פנה אל האדם באותו יום שישי מלא המסתורין ואמר לו: "שׂו וְרָכו וְמֶלֶא אֶת הָאָרֶץ וּכְבָשָׂךְ" (בראשית א, כח) – עדרין מצלצל באוזניינו.

ועם זאת, האדם הוא עדרין קטן, קטנוני וכי שאין להת בז אמן; הוא לא רק בעל יסוד אלה אלא גם שני; על כן לפחות אל לו לנשות ולהתעלות מעל עצמו. אל לו להעריך את עצמו; אסוד שייתרשו יתר על המידה משיעור קומותו בבריאת. הערכה עצמית מוגנת ומודעת עצמית מנומחת יובילו להארה עצמית, שהיא שותה ערך להאללה עצמית ולבורדה אלילם.

ליהורות ישנה, ככל הנראה, תפישה אחרת של פגאניות השונה מזו שנתקלים בה בספריה היסטוריה. הפגאניות אינה רק חופה היסטורית שהתבטאה בריטואל טוגדר, בחברה דתית מאורגנת, במוסדות של אנשי רוח ובצורות של פולחן, אלא גם – ואולי בעיקר – בדרכן של חסיבות, תחושה והערכה של אירופאים ונושאים שונים. הפגאניות היא שיטה למידות ערךן של חוויתינו ולהערכתנו. היא מערכת העוסקת בערכים (אקסלוגיה) יותר מאשר בתיאולוגיה; היא מתגללה בצהורה ברורה בשיפוט ערכי יותר מאשר בטענות לוגיות, בהערכה יותר מאשר בהבנה.

הבה ונדריך בדברים. המחלוקת בין האלילים ליהרות סובבת סבב שאלת Achter: מי הוא האדון היהדות, כפי שריאנו, פיתחה פילוסופיה דיאלקטיבית של האדם. היא קובעת, באורת פרדוקסלי ומשונה למדי, כי האדם הוא בעת ובעונה אחת יוצר בעל ממד אלילי אך גם דמוני, גדרל וקטן, אדריר בכוחו וחלש, נדיב ואכזר. האדם יכול להתרומם לשמי מרים וגמ ליפול לתהום איינסופית. כפי שהוא אומרם ביום הכיפורים:

מה אני? מה ה'ין? מה חסנו? מה כחנו? מה גבורתנו? מה נאמר
לפניך ה' אליהו ואליהו אבותינו. חלא כל הגיבורים כאן לפניך,
ואנשי השם כלא חוי, וחכמים כבלי מדע ונכונים כבלי השכל. כי
כל מעשינו תוהג, ומי חיינו הכל לפניך, ומותר האדם מן הבהמה
איו. כי הכל הכל.

ועם כל זאת אנו ממשיכים ואומרים: "אתה הבהירת אנו שמראש ותבירחו לעפוד לפניך".

התיאוריה הדיאלקטיבית שלנו באשר לאדם היא מושונה, גובלת בנאנטיות ובאנטינומי. האדם הוא יוצר דיכוטומי, ושני המודדים הסותרים שבו הם אמיתיים. מנקודת המוצא בזכר היסוד האנטינומי שבארם, פיתחה היהדות מערכת של ערכים או פילוסופיה מעשית. מכיוון שהאלילים בחור האדם כדי שיעמוד לפניו ויעטר אותו בחור והר – בטילים אחרות, מכיוון שהוא העניק

כג) דבריהם פרשנת יעקב פרק יא

(יט) וְלֹמַדְתֶם אֶת בְּנֵיכֶם לְרֹבֶר בָּם בְּשִׁבְתָּה
בְּבִיתְךָ וּבְלִכְתָּה בְּפִרְכָּה וּבְשִׁבְבָּן וּבְקִוְמָן:

יכול אדם לממש את מלאו זיקתו אל הא-להים רק אם הוא נכון לתיביא את צאנצאיו למחיהותם כלפי הא-להים, בחזרתו בהם את ידיעת התורה ואת רעיוןוניותה. בהלכות תלמוד תורה (א, א-ב) כתוב הרמב"ם: "...קצת אביך חייב למדך תורה שנאמר זלמודתם את בניכם לדבר בם" (דברים יא, יט)... כשט שחייב אדם ללמד את בנו כך הוא חייב ללמד את בן בנו, שנאמר זלמודתם לבניך ולבני בנייך (שם ד, ט').

בספרות תאנדרה של חז"ל מופיע הא-להים עצמו בתפקיד מורה. בכל יום הוא מקדיש זמןנו להדרכת תינוקות של בית רبان. אין די בבריאות הפיות, בסיפורק צרכי מחיהתו של הנברא. כאשר אדם מסיעו לילדיו לנגולות את עצם אמצעויות שליטה על הנסיבות הטבעיים בחם והחוודעות אל האמיתות הנפשית, המעניקות לאדם תחושה של שייכות שורשית – רק אז מביאו לסייעו מעשה הבראה הא-להי. חבר והאם אינם מעמידים רק קהילה טבעית של חולדה, אלא גם אחווה יוצרת ומוחנכת, אשר קשא להגנים בחשיבותה.

בנוקודה זו מן הרARIO שנזכיר במאמר מסווג את בעיית הזוג החשוך הילדים. כיוון שלשלמות קיומית אפשרית רק בקהילה משולשת – ה"אגן", ה"אתחה" והצאצא – חורי הזוג נשוי שלא נתברך בפרי בשן לא יצליח לעוזם להשתחרר מהוויתת תבדידות האופיינית לקיום הרועה והפגוט.

התשובה לבעה זו פשוטה למדי, לאור מטה שנאמר לעיל על אוזדות הקתילה המחנכת שיויצרים ההורדים יחד עם ילדם. הולדה איננה בריאה; זו האחורה מהתמסחרת לא על ידי חפרית הביצית, אלא על ידי יצוב אישיותו הרוחנית של הילד, סיוף תכנוני חוטבות, הניסיון להרום את יצרו הבראשייטים ולהחליק את קצוותיו חמוץוטפים. דבר זה ניתן לחשושות לא רק בידיו אב מולד ואמ יולדת, אלא גם בידיו זוג אשר נמנעה מהם שמחות החולדה הטבעית. הם יכולים לחיישות למורט ולמחנכים, ובדרך זו להגשים את שליחותם ולמצואו הגשמה קיומית במעשה יצירה חינוכי.

היהדות הצינה תורה חדשה של הוראת. החינוך אינו רק פעולה בעלת סוף טכני. זו עשייה רוחנית, פערובות קיומית של שני אנשיים הורים זה לה ולה מלכתחילה, העניקה לא רק של ידע פורטאליל אלא של הויה עצם תוללת, של מודעות אונסית. העשייה החינוכית באח לידי ביסוי בחופעת אהותה חדשת, שבמסגרתה שותפים הסורה והתלמיד להרפקה גדולה אחת – תברואה. האיחוד שכן המורה ובין התלמיד אין מגע אפוא ל凱זו עם סיום הרשמי של תקופה הלימודים. הקהילה שכנו תאריך יסום מעבר לתקופה שבה נמצאו שניהם בסמיינות של מקום.

כד) דברים פרשת יעקב - ראה פרק יא

(כב) כי אם שמר תשמرون את כל המצווה הזאת אשר אנבי מצוה אתכם
לעשותה לאחבה את ה' אלקיכם ללבת בכל דרכיו ולרבקה בו:

מתוך: ימי זיכרון – עמ' פו-פז

בראשית לא סיימם הבורא בכוונה תחילת את הכל במלאת הבריאה. הבורא הניח את היסוד, צר את הצורה, נטע את הכוחות, קבע את חוקי הטבע; ואולם הוא השאיר פגימות ועינויים שעודם צריכים השלמה ותיקון. בעלי הקבלה אומרים בסוגייה זו, כי בשעת הבריאה ארעה שבירתה חכמים ועל ידי כך נפתחו בתוך היוצרה כוחות הרסניים – "תולדין דתורה". נאמר: "יעידבל אלהים בין האור ובין החשך" (בראשית א, ד) – ואולם את החושך עצמו לא ביטל לחלותו; "יקו המים מתחת החסמים אל מקום אחד ותראה היבשה" (שם א, ט) – ואולם התהום עצמה לא נעלמה לגמרי. כל מעשה הבריאה מתמזה בזיה, שהכוחות ביקום אסורו ונבלמו והוכנו לערוכה של חוקיות קבועה, כאמור: "גובל שמות כל עverbון" (תהלים קד, ט), אולם כל הכוחות האלה קיימים ומפעם לפעם הם מבצעים ופורצים. תעוזתו של האדם בתורת יוצר היא להמשיך בתהיליך ממקום שבו הופסק.

"אמור רב המונוא: כל המתפלל בערב שבת ואומר ויכלו מעלה עליו הכתוב כיילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, שנאמר: ויכלו השמים והארץ (בראשית ב, א) – אל תקרא ויכלו אלא ויכלו (שבת קיט ע"ב)". לא האמירה היא העיקר אלא ההגשמה של "ויכלו", ההשלמה של היוצרה, המשכת התהיליך של "יהי אור"; להיות "שותף להקב"ה במעשה בראשית" – הוא יסוד גדויל ביהדות.

"ילכת בכל דרכיו" (דברים יא, כב) – רשיי מצחה על פי חז"ל: הוא רחום ומהא רחום, הוא גומל חסדים ואתה גומל חסדים. אילמלא לך הידמות אליו, לא היינו רשאים לומר לפניו שיריו שכח ולספר על מעשיו, אלא היינו צריכים למדו לפניו דוםם, כאמור: "לך זמיה תהלה" (תהלים סה, ב).

התורה מאורicha בפרשת מעשי בראשית כדי ללמדנו לימוד חשוב ביותר – "ילכת בכל דרכיו" – ולחזרות לאדם להידמות לבוראו ולהיות אף הוא יוצר. אל ינען אדם בראשו לומר, שדרישה זו מהאדם היא בלתי אפשרית מפני שהוא יכול להידמות ביצירה לבוראו, אלא לכל היוצר יכול הוא אולי לסלל לעצמו משאר מדותיו: חסד וرحمות וכיווץ באלו; אף על פי כן דורשת התורה מהאדם ומזכה עליו שיתאמץ במאמץ בלתי נלא להידבק במידותיו של הקב"ה ולהיות יוצר. היוצרה היא אפוא אידיאל יהודי, ופרשת בראשית היא מורה דרך לאדם מישראל לחובת היוצרה.

לא בכדי יש מסורת בידינו בדבר ספר יצירה, שבו יכול האדם לבורא עלמות: "ירבא ברא נברא... רב חנינא ורב אושעיא הוו יתבי כל מעלי שבתא ועסקי בספר יצירה ומיבורו לחו עיגלא תילטא ואכלי ליה (רבא ברא אדם... רב חנינא ורב אושעיא היו יושבים בכל ערבי שבתות... ובוראים להם עגל משולש ואוכלים אותו)" (סנהדרין סה ע"ב).
בזו היוצרה כולל תוכן פילוסומי מיטאפי, כאמור: בששת ימי

כה) דברים פרשנת עקב פרק יא

(כה) לא יתיצב איש בבניים מהרבים ומוראים יתנו ה'
אלקיכם על פניהם כל הארץ אשר תררכזו בה מאשר דבר לךם: ס

מתוך: חמש דרישות – עמ' מג

האם פסלה ההלכה לגמרי את ה„סיקת“ כאמצעי
לדעתם הלוותם היחיד או הרבהם?

האם ההלכה היא כל כך נאייבית,
שaina רוצה בכלל לדעת מות„סיקת“?
התשובה לכך היא שלילית.

ההלכה לא כיחה, כי בתנאים מסוימים אי השימוש
בסיקת מן הנמנע הוא. במקרים רבים, אישורה ההלכה את חיבורו. בעולם
המעש יש צורך בחתagnarות, ולפעמים נחוץ לכפות על היחיד את רצון
החברה. „הו מתחפל בשלווה של מלכות, שאלמלא מוראה — איש את
רעשו חיים בלווע“. כיבוש, פסקה ההלכה, הוא מקודש. הקוזשה הראשונה
של ארץ ישראל בוצעה על ידי כיבוש: „כל המקום אשר תדרוך כי רגلكם
בו, לכם נתחיו“. התורה ריאלית היה אומת השבת בעובדות. כדי לכבות
את ארץ שבת העטמי היה צורך להשתמש בסיקת, בטקטיקה צבאית, בכך
פיסי. הגנה עצמית, זו של היחיד והן של הצבא, אינה רק מותנית, אלא
חויבה היא. צריך שאדם יוכל להגן על האינטראסים שלו, הפרטיים כמו
הציבוריים; אם לאו, הריתו מתחייב בגופשו. דעת לבונן נקל, שככל עוד
רשעות וועל קיימים בעולם, צריך הן האיבור והן הייחד להשתמש מומן
לזמן „בסיקת“.