

כ' כ' תמוז תשנ"א

וירד מצרימה. הראשון ענין, אם לכן ניקט להסביר את חומס לרדת למלכים לא הי' סנה. ולזה פירשנו עוד אחרים צאו עליה לבלותינו שאחרי זאת ירד יעקב למלכים. ואין לך לזה דבאמת לכן היה הסנה הכאשר לירידת מלכים, כי אם לא היה טהר צדמאות עם יעקב, והיה נותן לו רחל צחו לאשה מיד, לא היה משפחה בין האחים אם היה חרש את יוסף יומר משאר בניו, כי אז היה יוסף צבור ומשואי ראשונה, ורק ע"י שנשאת לאה מחלה צדמי' ונולדו שם האחים מחלה, ויוסף לא הי' רק משואי שני מחסור לכל אחיו, זה הי' הגורם לשנות אותו צדמאות שהוא נאבד לאציו יומר מקם, ונחלסם סמכיהם, ונכתבה הירידה למלכים. ומלחמי, צדע הצדקם שהיה מקר"ם פלשין כדצרי, ונעין זה פירש צדק כל יקר, למה דלחם צדדע רב פל"ע צדעה שהיה הצדקם מהלך צדקם נהרם וארס נסור ורשם בני אדם אוכלים ושומים ושומים אחר כלואי לא יהא חלקי צדק צדק, ולפי שמשם לקח יחזק את רצק ויעקב את נסיו ומשם למד יעקב לצדק ישיבה של שלום צדק"ו ועי"ו קפלה עלי' רגוז של יוסף ונחלגלג הדג שירדו למלכים: (ז) ונחלגלג

עוצמתה של אנטישמיות

לכוה מזכירים דווקא את לבן, והרי היו לפניו שביקשו לעקור את הכל

וענית ואמרת לפני ה' אלהיך ארמי אבד אבי (כו, ה)

נאשו יהודי בא לקיים מצוות ביכורים, הוא נוטל את הפירות שביכור ואישונו ומעלה אותם לירושלים לבית המקדש. בהגיעו להר הבית, מעמיס אוח הטל על כתפו ונכנס לבית המקדש עד שמגיע לעזרה. שם הוא מוריד אוח חסל מהכתף ואוחזו, והכוהן מגיע ומניח את ידו תחת הסל ומניף, ובעל חמירות מתוודה.

נוונו תווידי? "ארמי אובד אבי וירד מצרימה ויגר שם במתי מעט וגו'", למה נחננה? מפרש רש"י: "מזכיר חסדי המקום - "ארמי אובד אבי". לבן ביקש לעקור את הכל, כשרדף אחר יעקב. וכך לאורך כל הפרשה הוא מודה ומכיר טוגה לחקב"ה על כל החסדים שעשה עם אבותינו - מלבן שביקש להרוג וזו יעקב עד ליום הזה, שיש לו פירות שצמחו מהארץ שקיבלנו מהקב"ה.

צריך להבין, אם אנו רוצים להזכיר את חסדי הקב"ה עמנו מתחילת דרכנו, נאשו אבי האומה ניצל ממוות, הרי שלפני לבן היה עשו שרצה להרוג את יעקב אבינו, אחר שלקח ממנו בערמה את הברכות, וכפי שמספרת התורה שאמר עשו בלבו: "קרבנו ימי אבל אבי, ואהרגה את יעקב אחי"¹⁴. ולמעלה בתורתנו הקדושה, היה נמרוד שזרק את אברהם אבינו לכבשן האש. מדוע אנו כן התחילה התורה את הווידי דווקא מלבן, שביקש לעקור את הכל, ולא מעשו?

שנאת לבן מול שנאת עשו

הרב כתריאל אורבך מפוניבז' בכתביו¹⁵ מבאר את העומק, שיש בהודאה זו, שניצלנו מלבן.

שני סוגי שנאה הם. יש שנאה מחמת סיבה, והיא נקראת: 'שנאה התלויה בדבר'. ויש שנאה שאינה תלויה בשום דבר אלא סתם, שנאת חנם. ההבדל ביניהן: בשעה ששונא מחמת טעם וסיבה, הרי בהסתלק הדבר - תסתלק השנאה, אך שנאה ללא סיבה וטעם - לעולם קיימת.

הוא ההבדל בין עשו ללבן. לעשו היו סיבות לשנוא את יעקב, כמו שאמר¹⁶: "הכי קרא שמו יעקב, ויעקבני זה פעמיים - את בכורתי לקח, והנה עתה

לקח ברכתי". עשו סבר, שיעקב לקח לו את כל הטוב, שהיה אמור להיות אצלו (רק התעלם מכך שבז ומכר לו את הבכורה). משום כך במפגש בין יעקב לעשו בחזרתו מבית לבן¹⁷, יעקב מאריך לומר לו, שהברכות של יצחק כלל לא התקיימו, ואין לו סיבה לשנוא אותו בגללן, כי הן היוו סיבה שבה תלה את שנאתו. לעומת זאת לבן - שנאתו הייתה שנאת חינם ללא טעם, הוא קיבל מיעקב שירות מלא ביום ובלילה, בקיץ ובחורף, ואף על פי כן רצה להרוג ולעקור את הכל.

שנאת לבן היא סמל לשנאה סתמית, נגד כל היגיון, כי לא רק שלא היו לו סיבות לשנוא את יעקב, אדרבה, היו לו סיבות רבות להוקיר אותו ולרצות בטובתו, הלא בזכותו של יעקב הוא התעשר וצאנו פרה ורבה, בזכותו של יעקב נולדו לו בנים, ומעל הכל - יעקב הוא חתנו, ונשותיו הן בנותיו, וילדיו הם נכדיו, ולבן רוצה לעקור את הכל, להרוג את כולם. להגיע למצב כזה צריך שנאה ענקית. לכך כאן התגלה בתוקף חסדו של הקב"ה עמנו, שהציל את יעקב אבינו, ומנע מלבן לעקור את הכל.

אנטישמיות לשמה

מלבן יש ללמוד, עד כמה גדולה השנאה לעם היהודי, ללא שום סיבה, ונגד כל היגיון. היו מקומות שהיהודים פיתחו את המסחר, ובזכותם הכלכלה של

כל המדינה שגשגה, ותחת הכרת הטוב הייתה שנאה גדולה. כל אומה ניסתה להסביר ללא הצלחה על מה ולמה השנאה. בגרמניה טענו, שהיהודים מלומדים ועשירים, ולכן שנאו אותם. בפולין הסבירו, שהיהודים עניים ואי אפשר לחיות אתם, אך האמת שאנטישמיות היא הסיבה לשנאה לעם היהודי עד שאפילו בכפר נידח, שלא ראו מימיהם פרצוף של יהודי - גם שם שונאים אותנו.

מול שנאה כזו לא יועיל שום פתרון, וכל אותם יהודים שחשבו, שהפתרון יהיה להתקרב לגויים, ללמוד מדרכיהם ולחיות כמותם, ולצערנו התבוללו עמיהם, ההיסטוריה לימדה שלא הועילו מאומה, והשנאה לעולם קיימת. אם יהודי אינו עושה קידוש, אינו מקדש עצמו מן הגויים, הגוי עושה לו הבדלה - וממילא נבדל מהם.

לחיות יהודי

האמת היא ששנאה זו היא לטובתנו, כדי להיבדל מן הגויים ולחיות כמו יהודים, ממלכת כוהנים. כפי שאנו למדים מיעקב אבינו, שחוזה על בשרו את האנטישמיות העצומה, והתפלל אל הקב"ה¹⁸: "הצילני נא מיד אחי, מיד עשו". ביאר בעל "בית הלוי" דתפילתו הייתה, שהקב"ה ישמור עליו ועל ביתו, שעשו הרשע לא יחיה עמו כאח ולא יהרוג אותו כעשו אלא יעזבהו לנפשו, שיגדל את ביתו לבדו. לכך כפל לשונו: "מיד" אחי "מיד" עשו.

אולי בגלל לימוד גדול זה, בני אשכנז, טרם תחילתם לומר "סליחות", קוראים בשבת פרשת "כי תבוא". ללמדנו, שתשובה אמיתית היא היבדלות גמורה מחוקות הגויים. רק בעזיבתנו את דרכיהם נוכל להתקיים מול השנאה הנוראה נגד האומה הישראלית.

שמחת בכורים

ישיבת תל אביב
 (4)

הסבה שאין הגר קורא פרשת בכורים לאלה שסבורים כך, איננה מפני שאין הגר יכול להגיד המלה "לאבותינו". מלה אפשר להחליף במלה אחרת. במקום "לאבותינו" אפשר להגיד "לאלוקי אברהם, יצחק ויעקב". אלא הסבה היא מכיון שאין הגר, יכול להגיד "לאבותינו", כי אין הוא מורעם של האבות, ממילא שאין הודאתו ושמחתו יכולות להיות שלמות באותה מדה שהן שלמות בפי בני בניהם של האבות. כי הוא לא ירד למצרים. הוא לא נתיסר בשעבוד ובעבודת פרך בה. לכן לא התנכל לאבותיו. וכבוש הארץ הזאת על ידי יהושע לא היה בשבילו הצלת נפשות. אצל גר זה, אין הבכורים מעוררים בו חיות עמוקות בדומה לבני ישראל. אצל הגר הזה הכאת בכורים הוא ענין של "ראשית" בלבד. כל "ראשית" הוא קודש. יש להודות לבורא העולם על הטוב אשר נתן לברואיו. משום כך הוא מביא בכורים. אבל אין הוא קורא את הפרשה של בכורים, כי עליו לא תעשה קריאה זו כל רועם. את ההבדל בין עבדות בארץ נכר לבין חרות בארץ עצמאית, אין הוא מסוגל להבין באותה מדה שמבין אותו עבד שיצא לחרות. שמחת היכול היא אמנם גם נחלתו, אבל שמחת החרות בארץ הזאת, היא נחלתם של בני ישראל בלבד שטעמו טעמו של שעבוד לפני שזכו לחרות זאת.

שני מובנים למלה "ארץ". ארץ — אדמה, וארץ — מדינה. לומר, אין אדם שמח בברכת אדמתו עד שהיא גם מדינתו. אדמה בארץ נכר אין ברכתה שלמה. מאדמה כזאת יכולים אחרים לגשל אותו. בפרשת בכורים מספר היהודי לא רק שבת אדמתו, אלא גם זאת שהיא ארצו. אמנם גם הגר יכול לספר שזו ארצו, כי דינו כיהודי לכל דבר. היא גם מולדתו שלו. גם עליו אין פחד נשול בארץ הזאת. אבל הוא קנה את הארץ הזאת בפחות יסורים, ולכן אין היא יכולה להיות אהובה עליו באותה מדה שהיא אהובה עלינו. אין אהבתו לארץ הזאת כל כך עמוקה כמו זו שלנו. כי מי שלא היה עבד בעל כרחו, אינו טועם בחרות את כל מתיקותה. ולכן אינו קורא. קריאה זאת תהיה מן השפה ולחוץ. היא לא תהיה מלווה רטט קודש של בעל יסורים שנגאל מיסוריו. של עבד שהשתחרר משלשלאותיו. חסר לו העבר היהודי. הוא מתחיל את יהדותו מן ההווה. ובוה השוני.

וענית ואמרת לפני ה' אלקיך ארמי אבד אבי וירד מצרימה וכו' ויבאנו אל המקום הזה ויתן לנו את הארץ הזאת וכו' ועתה הגה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתתה לי וכו' ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך ה' אלקיך וכו' (דברים כה ה-יא). לשם מה הצורך לספר כל ההיסטוריה שלפני כבוש הארץ. את השעבוד במצרים ואת היציאה משם. למה לא מספיק להתחיל בספור: "ויבאנו אל המקום הזה"?

גם הסיום. ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך ה' אלקיך, לא שייך לכאורה לענין בכורים, כי גם בלי הבאת בכורים עשוי אדם לשמח בברכת פרי אדמתו.

אלא האמת היא שאין אדם מרגיש באשר שיש לו ארץ מולדת, באם נולד בה וגדל בחיקה. הוא אינו מעריך כראוי הישג זה. אצלו זה דבר מאד טבעי ואין ממה להתפעל. רק מי שנתגלגל בנכר, רחוק מארצו, וסבל מנדידה בלתי פוסקת, ואחר כך חזר הוא אל ארצו שלו — רק אדם זה יודע אל נכון להעריך את השיבות והיציאות. האדם מישראל יכול להרגיש באשר של ארץ ובה חלב ודבש, אחרי שהוא נזכר בכל מה שעבר על עמו מימי שעבוד מצרים ועוד

לפני זה מימי התנכלותו של לבן ליעקב. איננו ועד כבוש הארץ על ידי יהושע. רק אחרי טיול היסטוריוסוטי כזה, תופכת הארץ הזאת להיות בשבילו ארץ ובה חלב ודבש. חחלב הוא יותר טעים והדבש יותר מתוק. כל עוד שאין הוא מעלה זכרונות מן העבר, לא ירגיש באשרו זה. שיש לו אויץ חורית לרגליו ושמים תכולים מעל לראשו. כרי שחודתו יח' בחבאתו את הבכורים תהיה שלמה ועמוקה, יש צורך לחזקו לו נשכחות. להזכיר לו כל כבדת הדרך שעמו עבר מימי בראשית שלו ועד שזכה לאדמה משלו המגיבה פרי ומצטיחה את רגיו.

ואם יזכיר לעצמו את הדבר הזה, אז "ושמחת בכל הטוב וכו'". תהיה שמחתו שלמה ומרשימה. הטוב הזה לא יהיה אצלו, טבעי. הוא יראה בו את יד ההשגחה העליונה המכוונת, ולבו יתמלא בטחון ושמחה על גדולתו.

ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך ה' אלקיך ולביתך אתה והלוי והגר אשר בקרבך" (שם). "מביא ואינו קורא שאינו יכול לומר "לאבותינו" (רשי שם וראה בכורים פ"א מ"ד) בנגד לפסק דינו של הרמב"ם (בכורים פ"ד ה"ג) שגר מביא וקורא.

היום הזה ה' אלהיך מצוך לעשות. הנה השלים משה לבאר את התורה ולחדש כל המצות אשר צוה אותו השם לחדש להם. ולכך אמר היום הזה ה' אלהיך מצוך לעשות את החקים האלה ואת המשפטים, כי כבר השלמתי לך הכל. והזכיר ושמרת ועשית אותם בכל לבבך ובכל נפשך, וחלב והנפש כבר פירשתם:

היום הזה ה' אלהיך מצוך לעשות את החקים האלה ואת המשפטים ושמרת ועשית אותם... מפרשי התורה מתקשים, מה היום הזה דווקא? — ויש לומר לפי פירש"י על התיבות ושמרת ועשית אותם, שזה מוסב על היום שהביא ביכורים. והרמב"ם בפירושו על הפסוק (שה"ש ב, ז) אל תעירו ואל תעוררו את האהבה עד שתחפץ, אומר, כי בעת שבאה לו לאדם המעוררות כל שהיא למדושה צריך להביאה לידי גילוי בעשיית מצוה, שעל ידי זה נהפכת ההתעוררות למציאות, למעשה של קבע. וזו כוונת הכתוב: היום הזה של הכאת ביכורים, שנפשו של אדם מלאה רגשי קודש מכל התכונה והמחווה הנהדר, יפה הזמן לקיים בו מצוות אחרת, כדי שרגשי קודש הללו ישארו תקועים בלבו כיתר כל תמוט. וזהו: ושמרת ועשית אותם, זו הכוונה: אם אתה עושה כן, תהיה בטוח שלימים יבואו תהיה עושה מצוות ושומר חוקים.

(5)
 יחזק

(6)
 עזר
 שר

(3)

⑦ I Believe

Ki Tavo

Be Silent and Listen

During our first coronavirus lockdown, there was one question I was asked more than any other: What about prayer? Just when we needed it the most, we found ourselves unable to participate in tefilla betzibbur, public communal prayer. Our most sacred prayers, *devarim shebikedusha*, are communal. They require a *minyan*. There was an argument between Rambam and Ramban as to whether, originally and essentially, the command of prayer was directed to individuals or to the community as a whole. But there was no disagreement between them as to the importance and value of praying as part of a community. That is supremely how we, as Jews, come before God, not primarily as "I" but as "we." How then were we to find spiritual strength without this communal dimension?

My answer was, this is indeed a terrible privation. There is no point in minimising the loss. As Judah Halevi said in the *Kuzari*, individual prayer is like protecting yourself by building a wall around your house. Collective prayer is like joining with others to maintain the wall around the city. The wall around the city protects everyone, not just me.¹ Besides which, when I pray for myself, I may pray selfishly, asking for

1. *Kuzari*, III:19.

something that may directly benefit me but might also be harmful for others. If I sell ice cream, I want the sun to shine, but if I sell umbrellas, I want the rain to fall. Praying together, we seek not private good but the common good.

Communal prayer is not just an expression of community. It is also a builder of community. Hence the psychological cost of the pandemic lockdown. We are social, not solitary beings. We long, most of us, for company. And even the marvels of Zoom, Skype, YouTube, Facebook Live, WhatsApp, and Facetime cannot compensate for the loss of the real thing: face-to-face encounter.

But there was one gain to our praying in isolation. Tefilla betzibbur involves going at the speed of the congregation. It is hard to slow the pace so as to be able to meditate at length on any of the prayers themselves – their meaning, music, rhythm, and structure. Prayer is essentially a kind of counterpoint between speaking and listening. But communal prayer often involves more speaking than listening. The lockdown meant that we could listen more to the poetry and passion of the prayers themselves. And prayer is about listening, not just speaking.

In one of his essays in *Beit Yaakov*, Rabbi Yaakov Leiner, son of the Ishbitzer Rebbe (Rabbi Mordechai Leiner), makes a fascinating comment on a phrase in this *parasha*, *hasket ushema Yisrael*: “Be silent and listen, Israel. You have now become the people of the Lord your God” (Deut. 27:9). There is, he says, a fundamental difference between seeing and listening, as to what they communicate. Seeing tells us about the surfaces, the externalities, of things. Listening tells us about interiorities, depths (*omek kol davar*).²

His comments are echoed by one of the great twentieth-century scholars of technologies of communication, Walter J. Ong, who spoke about “the unique relationship of sound to interiority when sound is compared to the rest of the senses.” He adds, “This relationship is important because of the interiority of human consciousness and of human communication itself.”³ In other words, it is through sound,

2. *Beit Yaakov*, vol. 4, *Torah UMoadim* (Rosh Hodesh Menahem Av), 131.

3. Walter J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word* (Routledge, 1982), 71.

especially through speaking and listening, that we are present to one another as subjects rather than objects. By listening, we encounter the depth-dimension of reality.

When we listen, we are personally engaged far beyond the way we participate when we simply watch. Ong regards this as one of the special features of the Hebrew Bible. God creates the universe through words. He reveals Himself to His people in words. He makes a covenant with them in words. The last and culminating book of the Torah is *Devarim*, “words.” Ong notes that the Hebrew for “word,” *davar*, also means an event, a happening, something that generates momentum in history. If the greatest thing God does is speak, then the greatest thing we can do is listen.

There is also a difference, as I pointed out in my translation of and commentary on the Siddur, between *hearing* and *listening*, often concealed by the fact that the Hebrew verb *shema* means both. But they are very different. Hearing is passive, listening is active. Hearing needs no special concentration, but listening does. It involves attention, focus, and openness to the other. One of the greatest gifts is finding someone who really listens to us. Sadly, it happens all too rarely. We are often so focused on what we are going to say next, that we don’t really listen in depth to what the other person is saying.

And so it is with prayer. Someone once defined prayer as *listening to God listening to us*.

There are some profound stories about listening in the Torah and Tanakh. Take, for instance, the fraught episode in which Jacob takes his father’s blessing, intended for Esau. The story eliminates sight as a dimension: Isaac is old and cannot see. Yet he has persistent doubts as to whether the son in front of him is indeed Esau. He goes through the various senses. He *tastes* the food his son has brought. He *smells* his clothes. He *touches* his hands. He concludes: “The voice is the voice of Jacob, but the hands are the hands of Esau” (Gen. 27:22). How much anguish might have been spared had he followed the evidence of his hearing rather than his taste, smell, and touch.

The names of Jacob’s first three sons were all cries for attention on the part of their mother Leah. She called the first Reuben, saying, “It is because the Lord has seen my affliction. Surely my husband will

love me now." The second she called Simeon, saying, "The Lord has heard that I am unloved, so He has given me this son also." She called the third Levi, saying, "Now at last my husband will become attached to me, because I have borne him three sons." Was Jacob listening to her cries? We don't know. But the plain sense of the text is that he was not. And we know from Jacob's deathbed blessings that his relationship with these three sons was fractured.

Then there is the strange choice of Moses as the man selected to be the voice of God's word to Israel for all time. Moses kept reminding God that he was not a man of words, he could not speak, he had "uncircumcised lips." The Torah is surely telling us several things, but might one of them have been that, finding it hard to speak, Moses had learned to listen? Certainly Moses *heard* God better than anyone in history.

Then there was the drama on Mount Horeb where Elijah went after his spectacular victory over the prophets of Baal, having called down fire from heaven at Mount Carmel. God showed him a powerful wind, an earthquake, and a fire, but God was in none of these things. Instead He was in the *kol demama daka*, the "still small voice" that I have argued means "a sound you can only hear if you are listening."

There are the stunningly beautiful lines of Psalm 19, that we say on Shabbat mornings, that tell us that "the heavens declare the glory of God; the skies proclaim the work of His hands," despite the fact that "there is no speech, there are no words." Creation sings a song to its Creator, which we might hear if we listen attentively enough. I was reminded of this throughout the pandemic, when there was little noise from traffic and none from aeroplanes overhead, and we could hear the birdsong and other sounds of nature more vividly than ever I remember.

Listening is a primary theme of Moses' speeches in Deuteronomy. The root *sh-m-a* appears no fewer than ninety-two times in the book, an astonishing number. That is *what I hope we gained from this distressing time of isolation: the ability to slow down our prayers and listen to them, letting their poetry penetrate more deeply than at other times.*

Rabbi Yaakov Leiner, whose reflections on listening started us on this journey, said about the tragic month of Av that it is a time when it is hard to see the presence of God. We lost two Temples. It seemed to the

nations of the world as if God had abandoned His people. But precisely when it is hard to see the Divine Presence, we can focus on listening.⁴

I believe that listening is one of the greatest arts. It opens us to God, our fellow humans, and the beauties of nature. For me, one of the gifts of this strange, difficult time has been the ability to slow down the prayers so that I am able to listen to them speaking to me. Praying is as much about listening as speaking. And faith itself is the ability to hear the music beneath the noise.

4. The same idea can be found much earlier in the *Sefer Yetzira*. See *Benei Yissaskhar*, *Maamarai Hodshei Tammuz* *VeAv*, *nuamar* 1, 3. I am grateful to Mr. David Frei, registrar of the London Beit Din, for bringing this to my attention.

8

ש"ת רדב"ז מכתב יד - אורח חיים, יורה דעה (חלק ח) סימן פו

שאל: החכם כה"ר אברהם אבזרדאל נ"ע בהיות דורש לרבים בתוך הדרש, למה לא נכתבו בתורה הברכות שנאמרו בהר גריזים ובהר עיבל בכניסתם לארץ כאשר נכתבו הארורים, שהרי היו פותחין ברוך האיש וגו', וכל העם אלו ואלו עונין אמן, ואח"כ פותחין בארור ואלו ואלו עונין אמן, מאי שנא מכל הברכות והקללות הכתובות בתורה, והוא ז"ל לא השיב בה דבר, ורצית לדעת מה עמדי בזה?

תשובה: דע כי לא מצינו בתורה ברכה, אלא על קיום כל התורה והמצוה או על השמיעה בקולו שהוא כולל הכל, והטעם כי הברכה היא כללית ואין ראוי שיבורך ברכה כללית על מצוה פרטית, שלא יאמר אדם מאחר שבשכר מצוה פרטית אהיה ברוך, למה לי לטרוח בכל המצוות, לפיכך הודיעו הכתוב שאם יעבור על אחת מהם יהיה בכלל ארור, וסתם את הברכות כדי שלא יטעה, אבל רשעה שעברו את הירדן היא מצוה לשעה ולא לדורות, ולא חשש שיבואו לטעות, וצוה שיברכו אותם ושיפתחו בברכה כדי שלא יאמרו שמתחילין עמהם בפורענות ואעפ"י שהיא מצוה לפי שעה, נכתבו הארורים כדי לאיים עליהם שלא תזוז דעתם עליהם, שראו שלא רצה לקלל אותם, דכתיב אלה יעמדו לברך את העם ואלה יעמדו על הקללה, ולא כתיב לקלל את העם, וכן דרשו רז"ל [מ"ר במדבר כ' ט"ז] על פסוק מה אקוב לא קבה אל, ולפיכך נכתבו הארורים לאיים, כמו שמראים לתינוק מקל ורצועה בשעה שנכנס לבית המדרש כדי לאיים עליו.

ולפי דרך זה איפשר לומר עוד, כי הכוונה היתה לאיים עליהם בשעת כניסתם לארץ, ולא הוצרכו לברך בשעה שעמדו על הר גריזים והר עיבל, אלא כדי שלא יאמרו נותנים עליו קללה ולא ברכה, ומזה הטעם בעצמו היו פותחין בברכה. והנראה לעניות דעתי כתבתי.

9) אורי סריה

ו) ופתחו בברכה וכו'. דהא ברכה קודם קללה כתיב¹⁵¹, אם כן על כרחך פתחו בברכה. ואם תאמר, למה כתב קללה בקרא, אדרבה, הוי למכתב הברכה בקרא¹⁵². ויראה לומר שהעיקר הוא הקללה, שהיו צריכים לקבל התורה באלה (רש"י פסוק טו), ולפיכך כתב הקללה בקרא¹⁵³.

ו) ופתחו בברכה. דכתיב (פסוק טו) "ברכה וקללה"¹²⁹, שמע מינה הברכה קודמת לקללה. וקשיא, למה נכתבו הקללות בפרשת כי תבא (לפ"ק טו - טז), ולא נכתבו הברכות. ונראה ששיקר המצוה היו הקללות, כדי שיהיו ישראל מקבלים את התורה באלה וכשבו (רש"י לפ"ק טו, טז), אלא שפותחין לעולם בזכות תחלה (ר' מנחם לנ), הקדים הכתוב הברכה. ולעולם עיקר המצוה הקללות, כדי שיקבלו התורה¹³⁰. ועוד, אם כתב בפירוש הברכות, הייתי אומר הברכות ניתנו בפירוש, ולא הקללות, והא דכתיב "ואת הקללה על הר עיבל", היינו שמכלל ברכה אתה שומע קללה, דמכלל הן אתה שומע לאו (פסוק טז). והשתא שכתב הקללות בפירוש, על כרחך גם הברכות בפירוש נאמרו, דעדיפי ברכה מקללה, שהרי היה פותחו בברכה, דכתיב "ברכה וקללה":

10) אורי סריה

קללה, דמכלל הן אתה שומע לאו (פסוק טז). והשתא שכתב הקללות בפירוש, על כרחך גם הברכות בפירוש נאמרו, דעדיפי ברכה מקללה, שהרי היה פותחו בברכה, דכתיב "ברכה וקללה":

(130) נקודה זו מבוארת היטב בפחד יצחק, פסח, מאמר טו, אות ה, וז"ל: "יכולים אנו לצייר לעצמנו אדם, הסר מרע לכל ענפיו, ועושה טוב לכל סעיפיו, וכל העבודה הזו נעשית היא מתוך מצב הנפש של אדם מתנדב לעבודה. מרגיש הוא אדם זה יפה יפה את יקרותה של עבודה זו, אבל אינו מרגיש את שעבודו לעבודה זו... משל לאדם הפורע חובו מתוך תנועת הנפש של נותן מתנה. וזו היא מהותה של אותה פריקת עול, שכל עצמה אינה אלא חוסר עבודה, ומשם עבר לבאר את הענין של קבלת עול, וז"ל: "העבודה שבלב דקבלת עול מצות איננה סתם החלטה של קיום מצות. כי החלטה

קיום מצות אפשר לה להיות החלטה של נדבת הלב, בעוד שקבלת עול מצות עיקר ענינה הוא השתעבדות הנפש לקיום מצות, השתעבדות דוקא. קבלת עול מצות אינה מתקיימת רק ע"י ההרגשה ביקורת קיום המצות גירדא, אלא שהיא דורשת דוקא את ההרגשה באסון העדר הקיום. הנאה גדולה היא לו לאדם להעניק מתנות, אבל העדר הנאה זו איננה אסון. אולם כשאדם איננו יכול לצאת ידי חובת עבד לז' לאיש מלוח [משלי כב, ז], הרי עולמו חשך בעדו... וזהו המהלך של קבלת עול מצות, שכולל הוא בתוכו גם את צד ה'הון' וגם את צד ה'לאו'. כי על כן האדם המקבל ע"ע עול מצות, צריך הוא לפרש לעצמו את האסון של ביטולן. וזהו כונת דברי הגר"א כאן ששיקר המצות הוא בקללות. וכן חזר וכתב הגר"א להלן פכ"ז אות ז, ושם הערה 17.

7

בספר וסיסי לילה (להגה"ק הכהן מלובלין זי"ע) בקונטרס דברי חלומות (מה שנתגלה לו בחלום, אות ק"ז) כתב הטעם שנתפרש בתורה הקללות והארורים דהר עיבל ולא הברכות דהר גריזים. פי מה שאמרו בתורה כתוב גלוי לכל הם דברים הגלויים ומושגים לכל שנראים לעין, אבל מה שאין גלוי לעין נאמר בעל פה, והוא דברים שבעל פה שאי אתה רשאי לאומרם בכתב (גיטין ס'). שדברים אלו אי אפשר בהתגלות לכל, רק למי שמשגיג. ועל כן לא נאמר בתורה אלא שכר עולם הזה דשכר עולם הבא עין לא ראתה. ואותן ארורים וקללות אינן אלא בעולם הזה מה שאין כן הברכות היו בעולם הבא ועל כן לא ניתנו בכתב.

(12)

ש"ס

(3)

ש"ס
11 ב

בצלחתו של כל אחד מהמסובים חתיכה של ראש דג. כל אחד נטל את החתיכה במזלג, ואמר בקול "יהי רצון מלפניך וכו' שנהיה לראש ולא לזנב". כשהגיע תורו של הבחור שפטיה, גילה שטעו והניחו בצלחתו לא ראש של דג אלא זנב של דג. . . רבי מאיר שמחה התבונן בתלמידו זה כדי לראות מה יעשה וכיצד ינהג. הבחור נעץ אף הוא את המזלג בזנב הדג וקרא בקול גדול: "יהי רצון מלפניך וכו', שאהיה זנב לאריות ולא ראש לשועלים. . .". בשומעו כך גילה רבי מאיר שמחה את קורת-רוחו, וקרא לו לשבת לצדו בראש השולחן. בנוסף לכך, לא הניחו להודק לאכילת "ימים" אצל בעלי בתים בעיר, כפי שהיה נהוג בימים ההם, אלא קראו לאכול בקביעות על שולחנו. (מתוך הספר 'מצוות בשמחה').

ונתן ה' לראש ולא לזנב (כת, יג)
לכאורה פסוק זה סותר קצת להא דאיתא באבות (ד, טו) "והיו זנב לאריות, ואל תהי ראש לשועלים". הרי דשייך שלהיות "ראש" זה לא טוב אילו זה ראש לשועלים, ולהיות "זנב" זה טוב אילו זה זנב לאריות?
וי"ל דלכך מדויק הא דהקדים

"ונתן ה' לראש ולא לזנב", כלומר שה' יעשה אותנו לראש ולא לזנב, באופן שזה הכי טוב לישראל. אבל ממשיך הקרא "והיית רק למעלה ולא תהיה למטה", כלומר מה שלא תלוי בה' אלא ב"והיית" - שאתה בוחר לעצמך - תמיד תבחר בדרך שמעלה ולא תרד, דהיינו מוטב ד"הוי זנב לאריות", לידבק בת"ח ואף יהיה זנב להם דבזה יהיה בן עליה, "ולא ראש לשועלים" כי במה שאתה הראש של פחותי עם תרד בלי ספק מטה מטה.

ואיכא לציין לזה סיפור נפלא על רבי שפטיה סגל, תלמיד אהוב לבעל האור שמח. המעשה אירע בליל ראש השנה, ובביתו של הגאון הניחה הרבנית, כנהוג,

(8)