

The Prophetic View of Sacrifice

Sacrifices, the subject of this *parasha*, were central to the religious life of biblical Israel. We see this not only by the sheer space devoted to them in the Torah, but also by the fact that they occupy its central book, Leviticus.

We have not had the sacrificial service since the destruction of the Second Temple almost 2,000 years ago. What is deeply relevant today, however, is the critique of sacrifices we find among the prophets of the First Temple. That critique was sharp and deep and formed many of their most powerful addresses. One of the earliest was delivered by the prophet Samuel: "Does the Lord delight in burnt offerings and sacrifices as much as in obedience to the Lord's command? Surely, obedience is better than sacrifice, compliance than the fat of rams" (1 Sam. 15:22).

Amos said in the name of God: "If you offer Me burnt offerings – or your meal offerings – I will not accept them; I will pay no heed to your gifts of fatlings. ... But let justice well up like water, righteousness like a never-ending stream" (Amos 5:21–24). Likewise Hosea: "For I desire goodness, not sacrifice; obedience to God, rather than burnt offerings" (Hos. 6:6).

We find a similar critique in several Psalms: "Were I hungry, I would not tell you, for Mine is the world and all it holds. Do I eat the flesh of bulls, or drink the blood of goats?" (Ps. 50:8–15); "Lord, open my lips, and let my mouth declare Your praise. You do not want me to bring sacrifices; You do not desire burnt offerings. True sacrifice to God is a contrite spirit; God, You will not despise a contrite and crushed heart" (Ps. 51:17–19).

Jeremiah seems to suggest that the sacrificial order was not God's initial intention: "For when I freed your fathers from the land of Egypt, I did not speak with them or command them concerning burnt offerings or sacrifice. But this is what I commanded them: Do My bidding, that I may be your God and you may be My people; walk only in the way that I enjoin upon you, that it may go well with you" (Jer. 7:22–23).

Strongest of all is the passage at the beginning of the book of Isaiah that we read on *Shabbat Hazon* before Tisha b'Av: "What need have I of all your sacrifices?" says the Lord. "I have more than enough of burnt offerings, of rams and the fat of fattened animals; I have no pleasure in the blood of bulls and lambs and goats. When you come to appear before Me, who has asked this of you, this trampling of My courts? Stop bringing meaningless offerings! Your incense is detestable to Me" (Is. 1:11–13).

This entire line of thought, sounded by many voices and sustained across centuries, is extraordinary. The people were being criticised not for disobeying God's law but for obeying it. Sacrifices were commanded. Their offering was a sacred act performed in a holy place. What then aroused the prophets' anger and rebuke?

It was not that they were opposed to sacrifice as such. Jeremiah foresaw the day when "people shall come from the towns of Judah and from the environs of Jerusalem ... bringing burnt offerings and sacrifices, meal offerings and frankincense, and bringing offerings of thanksgiving to the House of the Lord" (Jer. 17:26).

Likewise Isaiah: "I will bring them to My sacred mount and let them rejoice in My house of prayer. Their burnt offerings and sacrifices shall be welcome on My altar, for My house shall be called a house of prayer for all peoples" (Is. 56:7).

① I Believe

①57

1 They were not criticising the institution of sacrifices. They were criticising something as real now as it was in their time. What distressed

them to the core of their being was the idea that you could serve God and at the same time act disdainfully, cruelly, unjustly, insensitively, or callously towards other people. "So long as I am in God's good graces, that is all that matters." That is the thought that made the prophets incandescent with indignation. If you think that, they seem to say, then you haven't understood either God or Torah.

2
3
4
5
6
7
8
9
10
11 The first thing the Torah tells us about humanity is that we are each in the image and likeness of God Himself. Therefore if you wrong a human being, you are abusing the only creation in the universe on which God has set His image. A sin against any person is a sin against God.

12 In the first mission statement of the Jewish people, God said about Abraham, "For I have chosen him that he may instruct his children and his household after him to keep the way of the Lord by doing what is just and right" (Gen. 18:19). The way of the Lord is to act justly and righteously towards your fellow human beings. In context, this meant that God was inviting Abraham to pray on behalf of the people of Sodom, even though he knew that they were wicked and sinners.

13 It is specifically in the book of sacrifices, Leviticus, that we find the twin commands to love your neighbour as yourself, and love the stranger (Lev. 19:18, 33-34). The sacrifices that express our love and awe of God should lead to love of the neighbour and the stranger. There should be a seamless transition from commands between us and God to commands between us and our fellow humans.

14 Amos, Hosea, Isaiah, Micah, and Jeremiah all witnessed societies in which people were punctilious in bringing their offerings to the Temple, but in which there was bribery, corruption, perversion of justice, abuse of power, and the exploitation of the powerless by the powerful. The prophets saw in this a profound and dangerous contradiction.

15 The very act of bringing a sacrifice was fraught with ambiguity. Jews were not the only people in ancient times to have temples, priests, and sacrifices. Almost everyone did. It was precisely here that the religion of ancient Israel came closest, outwardly, to the practices of their pagan neighbours. But the sacrificial systems of other cultures were based on totally different beliefs. In many religions sacrifices were seen as a way of placating or appeasing the gods. The Aztecs

16 believed that sacrificial offerings fed the gods who sustained the universe. Walter Burkert speculated that the ancient Greeks experienced guilt when they killed animals for food, so they offered sacrifices as a way of appeasing their consciences.

17 All these ideas are alien to Judaism. God cannot be bribed or appeased. Nor can we bring Him anything that is not His. God sustains the universe: the universe does not sustain Him. And wrongs righted by sacrifice do not excuse other wrongs. So intention and mindset were essential in the sacrificial system. The thought that "if I bring a sacrifice to God, He will overlook my other faults" – in effect, the idea that I can bribe the Judge of all the earth – turns a sacred act into a pagan one, and produces precisely the opposite result than the one intended by the Torah. It turns religious worship from a way to the right and the good, into a way of easing the conscience of those who practise the wrong and the bad.

18 To serve God is to serve humanity. That was the point made memorably by Micah: "He has told you, O man, what is good, and what the Lord requires of you: To do justice, to love goodness, and to walk humbly with your God" (Mic. 6:6-8). Jeremiah said of King Josiah: "He

רע

judged the cause of the poor and needy; then it was well with him: Was not this to know Me? says the Lord" (Jer. 22:16). Knowing God, said Jeremiah, means caring for those in need.

Rambam said essentially the same at the end of *The Guide for the Perplexed* (III:54). He quotes Jeremiah: "Only in this should one glory: that they have the understanding to know Me, that I am the Lord, who exercises kindness, justice, and righteousness on earth, for in these I delight," says the Lord" (Jer. 9:23). To know God is to know what it is to act with kindness, justice, and righteousness.

The danger of the sacrificial system, said the prophets, is that it can lead people to think that there are two domains, the Temple and the world, serving God and caring for one's fellow humans, and they are disconnected. Judaism rejects the concept of two disconnected domains. Halakhically they are distinct, but psychologically, ethically, and spiritually they are part of a single indivisible system.

I believe that to love God is to love our fellow humans. To honour God is to honour our fellow humans. We may not ask God to listen to us if we are unwilling to listen to others. We may not ask God to forgive us if we are unwilling to forgive others. To know God is to seek to imitate Him, which means, said Jeremiah and Rambam, to exercise kindness, justice, and righteousness on earth.

פרשת ויקרא

אשר נשיא יחטא

4
מחבר
רע

לו פנים, אלא אמרו לו שהוא טועה, ואם כן יאה ונאה לומר עליהם "אשרי הדור". אבל נראה בפשיטות לבאר את דברי חז"ל קצת באופן אחר, שכוונת הגמרא לומר שטוב להיות בדור שבכראשו עומד מנהיג שיש לו ביטחון עצמי וענוה להודות שהוא טועה, שעל ידי זה ילמד הנשיא מהשגיאות של העבר היאך להצליח בעתיד להיות מנהיג יותר טוב. והנה קשה לכל אדם להכיר שהוא אינו מושלם, ועוד יותר קשה הדבר לאדם שנמצא בעמדת הנהגה. ולכן אם המנהיג מסוגל להודות בטעויותיו, זה מצביע על כך שהעם בחר מנהיג בתבונה, ושפיר ראוי לומר עליהם "אשרי הדור".

[א] ויקרא עם אלף ועירא
בתיב (ויקרא ד, כב) "אשר נשיא יחטא", ופירש רש"י על פי הגמרא בהוריות (י, א) "אשרי הדור שהנשיא שלו מביא קרבן על שגגתו". הרי ש"אשר" הוא מלשון "אשרי" שמעלה גדולה לדור שיש להם מנהיג ונשיא שמכיר בחסרונותיו וטעויותיו ומודה על חטאיו. ולכאורה מה זכות היא לכל הדור אם הנשיא מביא קרבן על שגגתו עד שראוי לומר עליהם ביחד "אשרי הדור".

ובאמת ענוה הוא התכונה החשובה ביותר בכדי לקבוע אם מישוה ראוי להיות מנהיג, והטעם שנבחר משה לעמוד בראשם של ישראל היה רק בגלל שהצטיין במידת הענוה. דכתיב (ויקרא א, א) "ויקרא אל משה", ופירש בעל הטורים

וממו משמיה דהג"ר ישראל מסאלאנט זצ"ל שבדרך כלל האדם אינו רואה חובה לעצמו, ולעולם מוצא הוא צד זכות על שגיאותיו, ולכן זקוק האדם לחבריו שיעמידוהו עליהם. ברם בנשיא, עלולים בני דורו לחשוש להעמידו על טעויותיו, מחמת פחד שמא יוריד אותם מתפקידם או יתרחק מהם. ולפיכך אם בכל זאת מביא הנשיא קרבן על חטאיו זהו סימן שהדור לא החניפו לו ולא נשאו

(6) ויקרא חכמה

א, י-יא ואם מן הצאן קרבנו וכו' ושחט אותו על ירך המזבח צפונה. הנה כתב צפון בצאן ולא בנן בקר, אע"ג דבכל מקום כתוב "במקום העולה", אלא דשם עולה הוא נשחט בצפון, ובכל זה נוהרה התורה להזכיר צפון רק בצאן ולא בבקר, ומשום הכי... בפר משיח (ויקרא ד, ד) ובפר העלם דבר (שם פסוק טו) לא נזכר "במקום העולה", ועיין תורת כהנים וריש פרק איהו מקומן... אגב במדרש לפי שצפון מורה על עקדתו של יצחק שצפון אפרו לזכרון לפני ה' תמיד... והכונה שאמר שרות צפונות פתוחה ומורה על הבחירה החופשית שעשה אברהם אבינו שיהיה מסור

נפשו של הישראלי להשם וכמעט ששלל הבחירה מבניו אחריו, וכמעט הוקבע טבע קיים בנפש הישראלי למסור עצמו על אהבת השם יתברך. לכן לא כתיב רק בנן צאן, וזכר לאילו של יצחק (בראשית כב, יג) הבא תמורת יצחק, ולכן לא נזכר בנן בקר בהדיא... ד"גם אלה תשכנה" — זה מעשה העגל... אשר עשו שור אוכל עשב, ואינו צפון לפניו... . . .

ולפי זה אתי שפיר מה דאין שפיר נחשון טעון צפון... משום דאמר בתוספתא ברכות (ד, טו): מפני מה זכה יהודה למלוכה, לפי שקפץ נחשון ושבטו לתוך הים, קידש שמו של מקום וכו'. לכן אינו טעון להזכיר עקדתו של יצחק, שכן היה לו מסירת נפש על קדוש השם יתברך בים. לכן לא היה נזקק להצריכו צפון בקרבנות אשר אינן לדורות, רק לשעה, כמו חטאת דגדבה ליכא ביהדי דוויק, ולא היה קרבנו נזכר להזכירו וכות אבות דוויק.

האלקים ויקרא אליו ה' מן ההר" עם אלף רגילה ופשוטה, וצריך ביאור אמאי דוקא בפרשת ויקרא כתוב ויקרא עם אלף זעירא. ויש לומר שהטעם שהמתינה התורה עד תחילת ספר ויקרא לרמוז על מידת ענוותנותו של משה רבינו, הוא כיון שספר ויקרא עוסק בהבאת הקרבנות, ויסוד להבאם כל הקרבנות הוא ענוה. דכתיב (ויקרא א, ב) "אדם כי יקריב מכם קרבן לה'", ודייקו המפרשים שמילת "מכם" מיותרת והיה לו לומר רק "אדם כי יקריב קרבן לה'". וביאר השפתי כהן (שם) שכדי שהאדם יביא קרבן על חטאיו באופן המועיל, צריך תחילה להשפיל את רוחו ונפשו ולהסיר את גאוותו ממנו, שרק בזה יהיה קרבנו מרוצה לפני ה'. אכן, אם יביא האדם קרבן על ידי פעולה חיצונית גרידא, ולבו כל עמו ורוחו אינה שפלה, אז הקרבן שהקריב לא יהיה לרצון. וזהו שאמר הכתוב "אדם כי יקריב מכם", כלומר רק אדם שהשפיל את רוחו ונפשו והקריב את גאוותו, ראוי להחשיב את קרבנו כקרבן לה'. ואם כן שפיר פתח הקב"ה את ספר הקרבנות במידת הענוה כדי ללמדנו בכך שאם ילכו ישראל לבדרכו של משה להתנהג בענוה, זה יהיה נחשב כאילו הקריבו את כל הקרבנות, וכמו שכתב האור החיים הקדוש (שם) שאין הקב"ה חפץ בקרבנות אלא רק שיכניע האדם את לבו ויתוודה על (חטאיו). ואם כן אפילו בזמן הזה שאי אפשר להקריב את הקרבנות בפועל, כל מי שהולך בדרכו של משה רבינו במידת

(5) (שם), שהאות אלף ב"ויקרא" נכתבה אלף זעירא, כיון שמשם היה גדול ועניו ולא הצה לכתוב אלא "ויקר" לשון מקרה, כאילו לא דיבר הקב"ה עמו אלא כחלום בדרך מקרה וכו' ואמר לו הקב"ה לכתוב גם האלף, ושוב אמר לו משה מחמת רוב ענוה שלא יכתבנה אלא קטנה יותר משאר אלפיי"ן שבתורה וכתבה קטנה ע"ש. ובספר סיפורי חסידים (להגרש"י זיין זצ"ל, פרשת ויקרא) הביא בשם בעל התניא זצ"ל שבריש ספר דברי הימים כתוב (דברי הימים א, א) "אדם שת אנוש" עם אלף רבתי, שאדם הראשון היה יציר כפיו של הקב"ה והצמתו היתה מרובה אפילו משל מלאכי האשרת [וכמבואר במדרש בראשית (פרשה ז' סימן ד)], אך כיון שאדם הראשון ידע את מעלת עצמו והתייהר בכך, נכשל בעץ הדעת. ומשה רבינו תיקן את אשר עיוות אדם הראשון, ואע"פ שגם הוא ידע את מעלת עצמו, בכל זאת לא התרברב בזה, אלא אדרבה היה שפל בעיני עצמו עד שהעידה עליו התורה (במדבר יב, ג) "והאיש משה עניו מאד". והוסיף בספר מאגב גשמש (פרשת ויקרא) שלנה מרמוז הכתוב באלף זעירא, שבלי האלף הקריאה היא "ויקר אל משה", רוצה לומר שזכה משה ל"יקר" וגדולה של מנהיגות רק-בגלל שהיה קטן וזעיר בעיני עצמו. ויש להבין מדוע המתנה התורה עד עתה מלגלות את גודל ענוותנותו של משה רבינו, והרי כבר במעמד הר סיני כתוב (שמות יט, ג) "ומשה עלה אל

Give All That You Can Give

ונפש כי תקריב קרבן מנחה לה' סלת יהיה קרבנו ויצק עליה שמן ונתן עליה לבנה

Power of heart

THE U.S. ARMY'S RECRUITMENT SLOGAN WAS once: "Be all that you can be." If we had to come up with a recruitment slogan for a Jew's life as Hashem's soldier, it would be "Give all that you can give."

Rashi famously notes that only when it comes to a minchah offering do we find the person offering the korban described as "nefesh, a soul." Rashi explains that a minchah was brought by a person who was so poor that he could not even afford two small birds for a korban. All he could muster was some flour for a minchah.

Hashem tells such a person, "I consider it as though you have sacrificed your soul to Me, because you have given Me all that you can afford."

4

Although we are unfortunately unable to bring *korbanos* nowadays, I want to share a story about how this concept still endures until today.

A taxi driver in Eretz Yisrael once told an American *yeshivah bachur* about a high-profile passenger he once drove in his taxi — none other than the Steipler Gaon.

"Do you designate time for learning Torah?" the Steipler had asked this driver. "Do you learn Gemara?"

The driver told the Steipler that when he gets home after a long day in his cab, he eats supper quickly and then runs out for a nightly *shiur*. "I'm usually so exhausted that I fall asleep five minutes into the *shiur*," he admitted, "and I only wake up from the snap of the *maggid shiur's* Gemara closing some 55 minutes later.

"I only learn about five minutes of Gemara each day," he concluded, somewhat abashed.

"*V'nefesh ki sakri!*" the Steipler exclaimed. "You are giving up your *nefesh!*"

Many people would look at this story and see the negative: a man snoozing through *shiur*, night after night, year after year.

The Steipler looked at it differently. This man's exhaustion wasn't by choice. He needed *parnassah*, and driving all day made him very drowsy. The fact that he voluntarily showed up each night at the *shiur* took tremendous *mesirus nefesh*, and giving all that we are capable of giving is all that Hashem expects of us.

8

נפש כי תחטא בשגגה (ד. א)

כשאדם מישראל חוטא ר"ל, כיון שעשה במזיד, הרי כשעובר על ציווי המלך מלכו של עולם, יש במעשיו מרידה במלכות שמים, ומלבד זאת, הרי גרם לנפשו רעה, שפגם בה, אבל החוטא בשוגג, מכיון שברצונו לא הי' החפץ לעבור את העבירה, הרי אין כאן מרידה במלכות, ומה שהוא צריך לכפר זה רק הפגם בנפש, ולזה צריך להביא קרבן להחכפר, והיינו שאין מגלגלין חובה ע"י זכאי, ואם גלגלו מן השמים שיבוא על ידו דבר חטא בשוגג, סימן שהוא פגום וצריך כפרה.

(9)

פרט
131

זה שאמר הכתוב "ונפש כי תחטא בשגגה", שהחטא בשגגה יש לו שייכות לנפש דוקא, אבל במעשיו לא היה חסרון, שהרי לא מדעתו עשה, ואין כאן מרד ומעל בציווי המלך.

לכן אין קרבן חטאת בעכו"ם, לפי שאצלו לא שייך כלל פגם בנפש שאינה משרש עליון, וכל חיובו בחטאיו הוא רק על מה שעובר על ציווי המלך, ובשוגג אינו חייב מאומה.

(10)

R Lamm
אברהם

And when these days were fulfilled, the king made a feast for all the people that were present in Shushan the capital, both great and small, seven days. Megillat Esther manifests a remarkable phenomenon of duplication. The repetition of certain things twice seems to crop up all through the work in a manner that begs explanation. Thus there are two drinking parties, one for the nobility and one for the masses. There are two feasts, one for Vashti and one for Esther. Even more astounding, because it is inherently irrational (for which reason the Sages and commentaries offer a variety of explanations), there is a repetition of the gathering of the maidens at a beauty contest to choose a queen — even though Esther had already been chosen after her predecessor, Vashti, was disposed of. Esther invites the king and Haman twice — even though she could have accused Haman

(3)

/ at the first party. The legislation of two days of Purim, one for closed cities and one for open cities, is a distinction which has no parallel elsewhere in the Torah and which defies easy explanation. Mordecai and Esther twice legislate the reading of the *Megillah* and the attendant mitzvot of Purim — even though once would have sufficed. How shall we explain all this?

I am indebted to the late Rabbi Zev Goethold for the following insight. Perhaps it is a subtle reaction — but one which most Persian Jews of that time would have been sensitive to and have understood immediately — against the dominant Persian pagan religion. It has been commented often that *Megillat Esther* goes out of its way not to emphasize the Jewish religion; thus, there is no explicit mention of God.

The references to Him are vague and indirect. This is so, apparently, because the Jews of that era were still in exile, and did not want to upset the local authorities and masses who would not want the Jewish God to be credited with the redemption of Israel and the humiliation of a prominent fellow citizen.

For the same reason, the *Megillah* included a subtle polemic, sardonic and satiric and even humorous in nature, against the dualism of ancient Persian religion. By emphasizing the number two in the story of Jewish redemption, it meant to emphasize that the very number that characterized the Persian religion — the *shetei reshuyot*, or dualism — was the one utilized by the One God of Israel to secure His people's triumph against the Persian tyrant. (Had the *Megillah* been composed in a Christian country, perhaps all the above events would have happened and been described three times.) Just as the pagan deities of ancient Egypt — the Nile, the frogs, and so on — became the instrument of the redemption of Israel, so was the dualism of Persia the medium for the salvation of the Jews by the One God. The tendency to assert the principle of Judaism even under the most unfavorable political and social conditions is thus beautifully expressed in *Megillat Esther* in this disguised numerical polemic.

התקן עצמך בפרוזדור וכל זה איננו שווה לי (אסתר ה' י"ג)

המסילת ישירים בפרק א' כותב וז"ל: ותראה כאמת שכבר לא יוכל שום בעל שכל להאמין שתכלית בריאת האדם הוא למצבו בעוה"ז, כי מה הם חיי האדם בעוה"ז או מי הוא ששמח ושלם ממש בעוה"ז, ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה ורהבם עמל ואון בכמה מיני צער וחלאים ומכאובים וטרדות ואחר כל זאת המות, אחד מני אלף לא ימצא שירבה לו העולם הנאות ושלוח אמיתית, וגם הוא אילו יגיע למאה שנה כבר עבר ובטל מן העולם, עכ"ל.

חז"ל אומרים (ברכות נ"ד.) כל חותמי ברכות שהיו במקדש היו אומרים מן העולם משקלקלו המינים ואמרו אין עולם אלא אחד, התקינו שיהו אומרים מן העולם ועד העולם, וצריך לכאורה ביאור מדוע בתחילה אמרו מן העולם הרי ישנם שני עולמות, אלא נראה לי לבאר, כי באמת אין כי אם עולם אחד כלומר הצדיקים בעולם הבא יש להם עולם הבא גם בעולם הזה, היות והם נהנים מלימוד התורה ומקיום מצוותיה עד אין שיעור והוא התענוג והעדרון האמיתי, וכגון שבת שהיא מעין עולם הבא, וכמו שאנו אומרים בתפלת שבת טועמיה חיים זכו וגם האוהבים דבריה גדולה בחרו, דהיינו שהאוהבים את דיני השבת קודש גדולה בחרו והוא חספוק הגדול ביותר אך הרשעים שאינם מאמינים בעולם הבא הרי אין להם כי אם את העולם הזה, אך אליבא דאמת גם עולם הזה אין להם וכפי שמבאר המסילת ישירים, וכמובן שפורקי העול אין להם אלא סיפוק גשמי החולף כצל אך כל ימיהם חולי ומכאוב היות והמדות הרעות ותאוות של האדם מוציאים את האדם מן העולם, וכל ימיהם הוא רק תחרות וקנאה, ובודאי שבמצב כזה אין לאדם סיפוק אמיתי, ובראי שאין לרשעים עוה"ב. א"כ רואים שלמעשה יש רק עולם אחד ולכן בתחילה אמרו רק מן העולם, וכמו שמצינו בחז"ל שנפרדו זה מזה ברכו אחד את השני, עולמן תראה בחייד, כלומר שבעוה"ז תהנה מן העולם הבא, היות ואין אלא עולם אחד והוא העולם הבא והאמצעים להגיע לעוה"ב היא התורה הקרושה שנלמדת ומתקיימת בעוה"ז.

מוצאים אנו אנשים האומרים שלצדיק רע בעוה"ו ולרשע טוב בעוה"ו, וצריך לדעת כי שקר וכזב דבריהם, היות ולצדיק טוב בעוה"ו, כדברי הש"ס ביומא (ל"ה) שבשביל צדיק אחד נברא העולם כדכתיב וירא אלוקים כי טוב אין טוב אלא צדיק, שנאמר אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו, הרי רואים אנו כי הצדיק הוא סמל הטוב והנעלה שכאדם כי באישיות הצדיק מתגשם ומתבטא כל הטוב, ומתוך כך הוא מרגיש בכל מאורעות חייו אך טוב ויש לו סיפוק בחייו כיוון שחייו אינם חיים של הבל ורוח אלא חיים של תוכן וכל רגע מחייו הוא עולם מלא ענין, ומרגיש שטוב לו בעוה"ו כי פה ניתנת לו האפשרות לעבוד את בוראו בכל כוחו ולזכות לנצח נצחים, ולעומת זאת הרשע אם אומר שטוב לו בעוה"ו אסור להאמין לו לזה כי שקר בפיו היות והמדות הרעות והתאוות ממררים את חייו כי הוא נמצא בתמידות מתחת שלטון הרע ואין לו חירות ואפשרות לעשות מאומה בלבו כי יצרו מנחהו ומנהיגו בכל דרכיו.

(13) pe

לפי זה הרע והטוב מוסב על ידינו בעצמנו כמאמר הכתוב "ראה נתתי לפניך את החיים והטוב ובחרת בחיים", וכונת משה רבינו ע"ה בבקשתו "הודיעני נא את דרכיך" מדוע צדיק ורע לו רשע וטוב לו, היתה, מדוע חיסר הקב"ה לצדיק גם את

הדבר הקטן הזה של הכלי העולם הנפסד, שלא יהי' מקום לרוב העולם לטעות כי הצדיק רע לו והרשע טוב לו?

וזאת אנו רואים במרדכי הצדיק והמן הרשע. המן אמר "וכל זה איננו שוה לי" אעפ"י שהיתה לו עשירות וגדולה וכל הכלי העוה"ו כפי שבעצמו סיפר על עושרו ורוב בניו, בכל זאת העיד על עצמו "וכל זה איננו שוה לי" מפני שהי' הסר לו מעט הכבוד שמרדכי לא השתחווה לו, והמעט הזה ביטל בעיניו את כל ערכו של עשרו הגדול וכבודו, וזה שאמרנו כי כל מה שיש לאדם מהדברים הגשמיים לא יספיק אותו וירצה עוד יותר בחינת "יש לו מנה רוצה מאתים" ונרמה לו שאם הי' לו מה שאין לו, אז הי' המאושר שבעולם.

לא כן ברוחניות, כאן כל שהאדם רוצה יותר, אין זה מפני שמבטל הערך של הערכים הרוחניים שכבר יש בידו, אלא דוקא מפני שהוא מעריכם עד כדי כך, שרוצה לרכוש לו רוחניות יותר ויותר, וזהו ההבדל בין השאיפה לערכי רוח לבין השאיפה לערכי חומר.

הספוק הזה של האדם מרכישת הרוחניות, זהו הסוד של צדיק וטוב לו, והמעט החסר להמן הרשע בגשמיות שלו למרות שיש לו עושר וכבוד וגדולה כאן הסוד של רשע ורע לו, וזה מה שמסמל לנו יום הפורים, כי לאמתו של דבר הצדיק טוב לו והרשע רע לו ואין בכלל צדיק ורע לו רשע וטוב לו.

ויהא רעוא מן שמיא שנזכה כולנו לעבוד את בוראנו מתוך הרחבה ונזכה בזכות זה לגאולה שלמה בב"א.

בין "שאלתי" ל"בקשתי"

"ותען אסתר המלכה ותאמר אם מצאתי חן בעיניך המלך ואם על המלך טוב תנתן לי נפשי בשאלתי ועמי בבקשתי" (א. ת.)

מה בין 'שאלתי' לבין 'בקשתי', ומדוע נקטה אסתר לשון שאלה בהתייחסה לנפשה, בעוד לגבי עמה נקטה לשון בקשה?

הגאון רבי יעקב מעסקין, בעל "אבן יעקב", מביא בחידושו למסכת מגילה, ביאור נפלא ששמע על כך מפי הגאון רבי צבי הירש רבינוביץ, אב"ד קובנא (בנו וממלא מקומו של הגאון רבי יצחק אלחנן ספקטור):

כאשר אדם אומר לחבירו כי היה מעוניין לקבל ממנו דבר-מה, הרי ניתן לומר כי הוא מבקש מחבירו דבר, ולחילופין אפשר לומר שהוא שואל מחבירו דבר.

ויש הבדל בין שתי הלשונות: ההגדרה "שאלה" מתאימה לאדם השואל מחבירו הלואה קטנה או טובה כלשהי, ואומר לו: אם תעשה עימי את הטובה שביקשתיך, הרי מה טוב ותבוא עליך ברכה, וגם אם לא תמלא את שאלתי, משום שלא תוכל או אף אם לא תרצה לקיימה - גם כן טוב. אולם ההגדרה "בקשה", היא כאשר אדם מבקש מחבירו שיציל אותו מאסון כלשהו, או שילוח לו סכום כסף שיציל

(14) כחמ"ח
ה
כ
ז'א"ק

(7)

1
אותו ממיתה וכליון. כאשר ר"ב קשה" המדובר, הרי המבקש לא יעזוב אותו, אלא יפציר בו בבכיות ובדמעות שימלא את בקשתו.

6
ואם כן, זה מה שמתכוונת אסתר לומר כאן למלך אחשוורוש: "נפשי בשאלתי ועמי בבקשתי", כלומר: לגבי נפשי, אין זו אלא "שאלה" - אם תרצה להציל את נפשי וחיי ממיתה ואת נשמתי מחרפה ואבדון, הרי תבוא עליך ברכה, ואם לא תרצה להצילני, גם כן אקבל זאת, כי נכונה אני להקריב את נפשי וכבודי על מזבח עם ישראל, אולם לגבי עמי, הרי זו "בקשתי", שאותה אבקש ממך להציל את עם ישראל מכליון ואבדון, ואם לא תמלא את בקשתי, אזי לא אעזוב אותך ולא אניח לך לתת לכלות את עמי!

◇ ◇ ◇

11
בעקבות זאת, שמעתי מאבי מורי, הרה"ג ר' שבתאי דב רוזנטל שליט"א, לפרש את מאמר דוד המלך: "אחת שאלתי מאת ה' אותה אבקש שבת בבית ה' כל ימי חיי", ולכאורה יש לתמוה: מדוע דוד המלך כופל את לשונו, גם "אחת שאלתי" וגם "אותה אבקש"?

6
אך לדברי רבה של קובנא, ש"שאלה" היא בדבר קטן ו"בקשה" היא בדבר גדול, יבן הענין היטב: בתחילה אומר דוד המלך: "אחת שאלתי מאת ה'" - בתחילה אני שואל מעם הקב"ה שיזכני לשבת בבית ה', כי אין זה מדרך כבוד לבוא מיד בתחילה בדרישה נחרצת, אך שלא יהיו ספיקות: ענין זה הוא חשוב וחיוני עד מאוד עבורי, ואם לא איענה ב"שאלה" זו, הרי "אותה אבקש" - ולא אנוח ולא אשקוט עד שזו תתמלא, כי בנפשי הדבר!

"אבן יעקב" - מנילה, סימן קבו: כמוצא שלל רב - דברים, עמוד קנ

15
עמ