

כל גראה גראן

"זַיְקָחֶלְיִי תְּרוּמָה", וברש"י "תְּרוּמָה" הפרשה, יפרישו לי מamonos נדבה.

הפרשה והבדלה יש בשלשה מובנים, יש הפרשה שאינה מבוחנה בין חשבונתו של האחד על השני אלא מפרידה את חיבורם ווון לא, "זשען אותו בכנפיו לא יבידיל"², אין הפרש בין כנף זה לשני אלא יפריד בין הדרקים, ובגמרא: "הבדול בתמורים ובגרכות"³, "עלירות מובדלות זו מזו". וכן מבחינת ההבלגה בקריאת שמע כתוב: "ילפְרָתָם"⁴ ואמרו בגמרא⁵, שיהא לימודך תם שיתן ריח בין הדרקים, כגון "על' לבך".

צורך להפריד בין האותיות, ולא מפני שהאות יש לה ערך מיוחד לגבי תברתה אלא שלא יהיו מוחברות ונבראות באחת. וכן בספר תורה צריכה כל אות להיות מופרשת ומובדלה מותברתה ולא תהיה מודבקת לה, אף שאין הבדל בין קדושתאות זו לקדושתאות אחרות.

ויש הפרשה שמייחרת אחד מוחלכים מהשוו ומיינית אותו לחוד. ולא שההפרשה פיעלה את הייחוד והחביבות, להיפר, בשבייל שהוא מייחד בחשיבותו מפרשיים אותו מהשר, "זיבגד אחרן להקייש קדש קדשים"? אנו מבדילים בין קדש לחול, "עשויים הבדלה", שבת קביעה וכיימה⁶ והוא מקודשת בעצמותה מן החול, ובшибיל קדושתה אנו מבדילים. וכשם שיש יהוד בקדושה — ההבדלה אינה בשבייל אי הקדושה שבחול אלא בשבייל הקדושה שבשבת (ראה רמב"ם הלכות שבת פרק כת הלה'a) — קר יש יהוד בטומאה, ואף שם אין ההפרשה פיעלה את הייחוד אלא מפני שהדבר מיוחד בטומאותו באה ההבדלה, "זהבדלים בזיהבהתה העדרה לטמאה ובזיהבהתה לטמא"⁷, ובגמרא⁸: "במנובדים דבר הכתוב", שמנונה שריצים שבתורה שמובדלים משאר שריצים וחותמים יותר מן האחרים (רש"י שם).

ויש אשר ההפרשה דיא שפועלת את הייחוד שבדבר. הפרשת תרומות

ומעשרות — קודם ההפרשה הכל טבל, באה ההפרשה ומיחידת את החלק המופרש ומקדשו לתורמה. הקדושה באה מבה ההפרשה האדם. תרומת המשכן הייתה במובן זה של הפרשת תרומות ומעשרות, יפרשו לי מamonos נדבה. אין נדבה זו קדושה מיוחדת לבן, אלא עכשו עם הפרשתה נעשתה קדושה. וזה הוא ההבדל בין תרומה זו ל"שוק התרומה" של קרבן שלמים, שם אין ההפרשה אלא מצווה ואני פועלת את הייחוד, "שירוי מצווה" קראו לתונפה ואני מעכבות⁹. וברא"מ מורי מתב, שכן פירוש רשי¹⁰ כאן "תרומה — הפרשה", להוציא שלא נפרש תרומה מלשון הרמה כמו בשוק התרומה. אבל באופןkus תרגם גם ב"שוק התרומה" "אפרשותא"¹¹, כמו שפירש כאן ב"זיהבולי תרומה" "אפרשותא", אף לשון "הרמה" התפרש בשנייהם, אלא שבשוק התרומה" ההרמה היא במשמעותה ממש וכאן ההרמה היא רוחנית מבחינת קדושתה, אבל ההבדל שבין שניהם הוא מבחינת הסיבה והמסובב, בשוק התרומה והיחוד פועל את ההפרשה וכאן בתרומות המשכן ההפרשה פועלת את הקדושה.

ויבכל אשר אני מראה אותך... וכן תעשו¹², וברש"י "לדורות". כי זה שדים מישראל יכול להפריש ממוני נדבה, ועל ידי הפרשו זו הוא מקדשו ומרוממו, כי זה ניתן לישראל לדורות, ולא בלבד שניתן הכה אלא שאנו מעצים ועומדים להשתמש בכך זה, "זון פעשו".

ועשו ארון עצי שיטים. במעשה המשכן וכל כליו ודיני עשייתם. כבר נמצא פרטיו דיניהם בתלמוד עליהם אין להוסיף וממנו אין לגרוע ולא נשאר לנו לחדרם דבר, כי"א במקצת¹³ כמי עלינו כל המפרשים לעשות בהם רמזים על עניינים נסתורים או נגlimים כי לא יתכן לומר שככל פרוטים אלו היו בלא כוונה ועל דרך זה הלו ורוב המתחרים לעשות בהם רמזים איש לפי שכל זה אומר בכה זהה בכיה, ואפלו רשי¹⁴ שככל דמורי פשטוטים מ"מ במקום שמצוין לדושן קרוב לפשוטו לא הניח מלבדו שכן בפרק זו פירוש מובהך נחושת לכפר על מצחת נחשוה וכן י"ב עניות מם וע' תמרים ישנות טווכו פירוש נגד י"ב שבטים וע' זקנים, ע"כ לא

לע"ז
ויאז'ר

6(2)
7(2)

(1)

(3)

אתה גם אני מולמר מה שעהלה מצודת שכלי להוסיף קצת על אותן רמות שדברו
בهم המפרשים בשני פרשיות אלו תרומה תצוה, וטרם באו לדבר בהם אומר בדור
כל על ג' וראשי כלים אשר עליהם נעשה זר זהב והם ארון שלוחן ומזבח ורו'יל
אמרו (עמ' עב) שהם כנגד ג' חתמים כתור תורה כתור כהונה כתור מלכות והבט ימן
וראה כי ג' כלים אלו היו חלוקים במדונת האמות כי הארון היו כל אמותיו שבורות
והמזבח היו כל אמותיו שלמות והשלוחן היו מקצתן שבורות ומקצתן שלמות הלא
דבר הוא.

והקרוב אליו לומר בזה, לפי שאמרו החכמים, במלות, הבט למעלה ממן כי ע"ז
ידמה בנפשו כי הוא חסר מן שלימות ולא הגע למדרגת חבירו ויבא
להתקנות בו ויוסף על שלמת חכמו כי קנתה סופרים הרבה חכמה. אבל בעניין
העב"ז, דהינו כל הצלחות הגופניות כעושור וכבוד ישתכל במי שהוא למטה ממנה
ובסבב זה ישmach בחלקו בראותו כי יש לו רב יותר מן הרבה אנשים. וכמו שאמרו
המתפלל יתן עניין למטה ולבר למטה (יבמות קה) זה המתפלל על צרכי הנפש והגוף
יתן לבו הרואה הרבה חכמה ודעת מי שהוא למעלה ממנה ויתפלל אל ה' להtotot
לבבו אל החכמה שיגיע בה למעלת השלמים שכן שלמה לא שאל מעם ה' כי א' שיתן

(6) לו לב שומע, וענין הרואות בחמדות הגוף המוחשות יתן במי שהוא למטה ממנו
במדרגיה ואז ישמח בחלקו ולא יבקש על רכבי עשור שכן שלמה אמר (משל ל.ח) רשות
ועשר אל תמן לך. וע"ב ה'ון כל אמות הארון שבורות להוות שכל אדם ידרמה
בנפשו כאילו הוא חסר מן שלימות החכמה וצריך למדוד עדין למלאת חסドנו
כי כל אמה חסירה מורה על דבר חסר הצירק שימלאו חסדונו כך עיקר החכמה
מי אין תמצא (איוב כת'ב) ממי שחוש את עצמו לאין וחסר אבל לא במי שהוא חכם
בעניין הטועה בעצמו לאמר שכבר הגיע אל תכילתיה ב' איזהו חכם הלומד מכל
אדם (אפיקוד א') החושב שהוא חסר מן החכמה והוא צירק עוד להתלמד, וכן בידיעת
מציאות הש"י אמרו (בחינת עולם ג' מה) תכילת הידיעה שנדען שלא נדען, וע"ב ה'ון כל
אמות הארון שבורות באורך וקומה ורוחב כנגד ג' דברים העומדים כנגד משייגי
החכמוני והם, קוצר דעת המשיג, ועומק המושג, ואורך ההצעות, כי הקומה ה'ינו
העומק כי עומק הדבר מי ימצאו והוא עומק המושג, והרוחב עומד כנגד קוצר דעת
המשיג, והאורן ה'ינו אורן ההצעות. וכמ"ש (איוב יא.ח) עモקה משאול מה תרע וכתיב
(7)

(שם יא.ט) ארוכה הארץ ורחבה מני ים.

אבל השלוחן המרמו לכתר מלכות, ולכל אלתנות האנשיות אשר ישראל זוכין להם
משלחן גביה, היו אמותיו קצתן שלימות כי כל משכלי ישmach בחלקו ידמה
בנפשו כאלו יש לו כל ואינו חסר לנפשו מאומה שכן יעקב אמר יש לי כל
(בראשית לב.ג) אמנים קצתם הין שבורות להוות שלא ישלים האדם תאוות מכל וכל
ולא יתמן אל החומר כל אשה נפשו אלא צירק שישבר תאוות כי מטעם זה נ cedar לשון
שבריה אצל הלוחם כמ"ש (שם מגב) שברו לנו מעט אוכל. וכתיב (ויקרא כב) בשברי
לכם מטה לחם. ויחבר זה עוד בסמוך בפרק ה' שלוחן. אבל מזבח הקטורת היה כל
אמותיו שלמים וכן מזבח העולה כי עניין שניהם להשלים את האדם החסר מצד
מעשייו כי כל הבא לכפר על האדם משלים חסוננו, כי מזבח העולה מכפר על
גוף החוטאת ע"י הקרבת נופות שלי הבעל חיים ומזבח הקטורת מכפר על הנשמה
ורוח אלהים העולה היא למעלה כעשן הקטורת וע"כ היו כל אמות ההם שלמות
ואחר הצעה קטנה זו נברא בפרטות עניין המשכן וכליין.

W

We read in this morning's *sidra* of the instructions given to Moses to build the Tabernacle. Among other things, he is commanded to build the Ark, containing the Tablets of the Law. This *aron*, Moses is told, should be made of wood overlaid with "zahav tahor," "pure gold," both on the inside and the outside of the Ark: "*mibayit umihutz tetzepenu*" (Exodus 25:11).

Our Rabbis (*Yoma* 72b) found in this apparently mundane law, a principle of great moral significance. Rava said: From this we learn that "*kol talmid hakham she'en tokho kevaro eno talmid hakham*," "a scholar whose inner life does not correspond to his outer appearances" is not an authentic scholar." The Ark, or *aron*, as the repository of the Tablets of the Law, is a symbol of a *talmid hakham*, a student of the Law. The "zahav tahor," "pure gold," represents purity of character. And the requirement that this gold be placed "*mibayit umihutz*," both within and without the Ark, indicates the principle that a true scholar must live in such a manner that he always be *tokho kevaro*, alike inwardly and outwardly.

A Commentary for the Ages: Exodus \

(5)

P2

Thus, our Rabbis saw in our verse a plea for integrity of character, a warning against a cleavage between theory and practice, against a discontinuity between inwardness and outwardness, against a clash between inner reality and outer appearance. A real Jew must always be *tokho kevaro*.

Now that sounds like a truism, but it is nothing of the sort. As a matter of fact, at a critical juncture of Jewish history this requirement was the occasion for a famous controversy. The Talmud (*Berakhot* 27b) refers to the time when the Patriarch of Israel, Rabban Gamliel, the aristocratic descendant of Hillel, was deposed from his office as the head of the Sanhedrin, and Rabbi Elazar ben Azaria was elected in his place. Rabban Gamliel had always been strict about the requirement of *tokho kevaro*: he declared that any students who could not say unhesitatingly that they possessed the quality of *tokho kevaro* were not permitted to enter the academy. When Rabbi Elazar ben Azaria ascended to this office, he cancelled the requirement that every student should have attained this balance between inner life and outer life. As a result, many more students were attracted to the academy, and from four to seven hundred new benches had to be placed in the study hall. In other words, the question was: Does a failure to achieve *tokho kevaro* disqualify someone? Rabban Gamliel answered "yes." Rabbi Eliezer said "no." The latter maintained that the absence of *tokho kevaro* invalidates his credentials as a *talmid hakham*, a scholar, but not as an average ethical personality. Even if one has not yet attained this ideal of character, let him study Torah and eventually he will learn how to achieve *tokho kevaro*.

At any rate, both these Sages agree that *tokho kevaro* is a great and worthy Jewish ideal.

But if so, we are confronted by a problem in Jewish ethics. There are times when Jewish law does distinguish between private and public conduct. There is, for instance, the famous halakhic concept of *marit ayin*, that is, that we must avoid even the semblance of wrong-doing. Thus, for instance, the Talmud tells of a man who walks in the fields on the Sabbath and falls into water or is caught in a downpour and is drenched. When he removes his clothing, the Talmud tells us (*Shabbat* 146b) he should not place them in the sunlight to dry, for fear that his neighbors, not knowing of his accident, will assume that he had laundered his cloth-

TERUMA: Living Up to Your Image

ing on Saturday and thus violated the Sabbath. Or, as another example, the *Shulchan Arukh* (*Yoreh De'a* 87:3) prohibits drinking coconut milk at a meat meal lest an onlooker assume that the law against eating meat and milk together is being violated. Therefore, a coconut shell should be placed on the table to eliminate any chance for such misinterpretation. Similarly, in the context of our own lives, even completely non-dairy margarine should not be used during a meat meal, unless the carton is on the table, thus avoiding the possibility of imputing to us the transgression of the law against eating milk with meat.

Now is not this law of *marit ayin* in violation of the concept of *tokho kevaro*? If in his heart a man knows that he is doing no wrong, should he not act the same way outwardly, ignoring others and their suspiciousness?

In addition to *marit ayin*, there are other instances where the *Halakha* distinguishes between inner and outer life. Thus, *hilul Shabbat*, the violation of the Sabbath, is at all times a most serious infraction of the *Halakha*. Yet *hilul Shabbat befarhesya*, violating the Sabbath in public, is considered far worse than doing so in the privacy of one's own home. Or, to take another example, *hilul Hashem*, the profanation of the divine Name, is considered a dreadful sin; to disgrace God is always disgraceful. But to perform *hilul Hashem berabbin*, to desecrate God's Name in public, is not only disgraceful but totally unforgiveable.

Do not these instances also reveal that the Jewish tradition does not always maintain the principle of *tokho kevaro*? Does it not lend religious support to this deep gulf between the two aspects of every human life, the inner reality and the image in the eyes of others?

In order to understand what our tradition meant, it is important to read carefully the specific idiom that the Talmud uses. It recommends that we always strive for *tokho kevaro*, that our "inside" be similar to our "outside," but it does not ask us to develop *baro ketoco*, an outer appearance that conforms to an inner reality. There is no demand that our external image be reduced to the dimensions of what we really are, like within ourselves; there is, instead, a demand that we keep up the appearances of decency and Jewishness and honor, and then strive for *tokho kevaro*, for remaking our inner life to conform to the image that we project.

A Commentary for the Ages: Exodus

6

It often happens that the *tokh*, the inner life of man, is cruel and filthy and corrupt, whereas the *bar*, the outer image he projects in his circle and in his society, is clean and compassionate. Inwards, he is ruthless and crude; outwards, he is polite and delicate and considerate. Modern man has learned well the lesson that Freud taught: even infants, apparently so innocent, are seized by inner drives that are destructive and grasping. Of course, our grandparents, less modern and less sophisticated than we, knew the same principle from a more ancient and more reliable source than Freud. The Bible had already taught at the very beginning that "yetzer lev ha'adam ra mineurav," "the inclination of the heart of man is evil from his very earliest youth" (Genesis 8:21).

Hence the Rabbis, contemplating this inner perversity and outer glitter, demand consistency – but in one direction only – *tolcho kevaro!* Do not destroy your outer image; in fact, preserve it through the observance of *marit ayin*. Enhance it – and then live up to it! Develop a great outer life, and thereafter transform your inner life in order to equalize your whole existence. Those who reverse the procedure, and act with crudeness and vulgarity because they think that this is being consistent with their real thoughts, because it shows that they are "sincere," are ignorant – and worse. There is a certain tyranny in such sincerity which is used as the rationalization for being a bully.

It is therefore naive and dangerous for a man to act the way he is; he should try to be as decent as the way he acts. It is not so important that I say what I mean; it is more important that I mean what I say. Thus we may understand the significance of the concept of *marit ayin*. It protects my public image and the social model that I project, and I then have something to live up to as I strive for the realization of *tolcho kevaro*. Even as the Ark containing the tablets must be placed with pure gold "*mihayit umihutz*," "inside and outside," so too man must live up to the highest ideals both in his inner life and his outer appearance.

Unfortunately, some otherwise good Jews act lightly with regard to the principle of *marit ayin* and dismiss it offhand. Worse yet, some flippantly regard it as a kind of hypocrisy. But this attitude only shows their confusion and insensitivity. Hypocrisy is a conscious misleading of people, an acting out of a role I didn't believe in. In Hebrew, hypocrisy

TERUMA: Living Up to Your Image

is "tzeviut," which literally means "painting"; for I purposely and consciously project an image which I do not want to be my reality. I pretend to be what I don't even care to be. A man who comes to synagogue services regularly because it is good for his business, but who does not really care about religion at all, is a genuine hypocrite. But if one comes to shul despite his non-observance at home or in the office because he desires to learn, or wishes to be instructed, or hopes to be inspired, or if he is confused and he is looking for a way out of his dilemma – then his approach is not only intelligent but honorable. The next step, one which qualifies an ordinary human being as a scholar, is – *tolcho kevaro!* It is important, therefore, to build up your image and then live up to it.

To reject the principle of *marit ayin* is to commit three fundamental mistakes. First, it is a reduction of the *kavod hatzibur*, the honor of the community, for by giving the appearance of wrong-doing, I lower the level of public observance of the laws of decency and the Torah in general. Second, it is a diminution of the *kevod haShekhina*, the honor due to God, for by giving the impression that I do not care about His laws, I have committed *hullul Hashem*, the desecration of the divine Name. Finally, a flippant attitude towards *marit ayin* represents a self-denigration, a lapse of *kevod atzmo*, of the honor due to one's self – for I have given myself a petty image, and therefore I must remain with a trivial inner self.

But let us take that argument one step further. Not only must I observe the principle of *marit ayin*, which is negative, in the sense of not harming my image, but in a positive sense that I must undertake a conscious creation of a greater image even if it is only in my own eyes, and then proceed to *tolcho kevaro*.

Thus, to take one example: In the technopolitan culture in which we live, with its busyness and its glitter and its gadgetry, we often fail to experience the emotional dimension of religion. One of the greatest commandments in the Torah is *ahavat Hashem*, "Thou shalt love the Lord thy God" (Deuteronomy 6:5). But how many of us can experience such love? What does one do if he feels that his inner resources have dried up, that he is incapable of any deep experience or feeling? Rabbi Shneur Zalman of Liadi, founder of the Habad movement of Hasidism, recommends a solution (*Tanya, Likutei Ma'amrim 15*): Act as if you are

possessed of *ahavat Hashem*, not in the eyes of others but in the eyes of your own self. Live as if you were possessed of a passionate love of God – and sooner or later, the outer appearance will evoke an inner love, the image will create the reality, and by the process of *tokho kevaro* you will indeed arrive at a level of genuine love. Otherwise, we are left only with despair and never can make any progress.

The same is true of one's social relations. Just as we are commanded to love God, so do we have a commandment of *ahavat re'im*, the love of neighbor or fellow. Yet this commandment is much easier to advocate than to practice, for what if one has unlovable neighbors? What if one has not the ability to love his fellow men as he thinks he ought to? An insight to the solution is provided by Rabbi Samson Raphael Hirsch who points to the peculiar grammatical construction of this commandment. The Torah says (Leviticus 19:8): "ve'altavta lere'akha kamokha," "Thou shalt love thy neighbor as thyself." Actually, the normal Hebrew should be "Thou shalt love *et re'akha*," rather than "*lere'akha*." The way it is written, the verse should be literally translated as "Thou shalt love *to thy neighbor as thyself*." What does this mean? Rabbi Hirsch answers: Genuine love of one's neighbor must come later; first one must *love to* him, i.e. one must act in a loving manner to him, one must play the role of the loving fellow man – and then ultimately he will indeed come to love him. First we must build up the image, and then, by the process of *tokho kevaro*, we come to achieve a new inner transformation.

As a final example, let us take the matter of joy or happiness. This week we welcomed the Hebrew month of Adar, about which our tradition teaches: "*mi shenikhnas Adar marbim besimha*," when the month of Adar comes one must increase his happiness or joy. A beautiful idea; however, what if I am miserable? How can one command a person to be happy? I often talk to people who are deep in the doldrums, and the answer I usually receive – and a very genuine one – is: How can you encourage me when my luck is bad, my situation forlorn, my existence boring, my life dull, and pain ever present? But the answer of the Jewish tradition, accumulated in the course of three thousand years, is that happiness or joy is a state of mind which can be inspired from without as well as aroused from within. If one acts happy, one eventually emerges from under the burden of sadness. Hasidism made a great principle

of this idea. They drank a "*lehayim*," sang in the synagogue, and even danced, declared that sadness is a sin, and tried to inspire happiness, even artificially – and they succeeded. In a continent and in an age when European Jewry was seized with despair because of false messiahs, because of massacres and political persecutions, because of economic and cultural deprivation, Hasidism was able to inspire the idea of acting happy, and then being happy – by a process of *tokho kevaro*! Create a greater image than your reality is, and then change over your reality to conform to the image.

To summarize, then, what we have said: To demand, as some deluded people sometimes do, that we become *baro ketoko*, that we remake our outer life to conform to our inner life, is to condemn men to the lowest station of humanity and to deny them hope. However, to urge them towards *tokho kevaro* is to hold forth a realizable ideal in the finest tradition of Jewish ethical optimism.

Through concern for *marit ayin*, we preserve that image. Through the other means we have mentioned, we enhance that image. And then, we must live up to it: "*mibayit umihutz titzapenu*"

כתינוק - מدت הבטחון והרצון ללמידה

"זנווערטהי לד שם ורברטוי אטך מעעל הטערת מביין שני תרבריבס אשר על
ארון העדרת את כל אשר אצוה אזהך אל בני ישראאל" (כה, כב)

"כרובים, דמות פראצוף תינוק להם" (בש"י כה, יח)

"כרובים, כרביא (תינוק) כי נער ישראל ואוהבהו". (בעל הטורים
(שם))

(8)
ל' ח' ענ'

במדרש מובא, שתרנגולות נותנת לבתיה אוכל בפייה בזמן שהיא קטנה, אבל לאחר שגדלה ורוצה לאכול יחד עם אםה, הרי היא מכח אותה, מאחר שיכולה היא לzon את עצמה. ממשיק המדרש ואומר, כך כשהאדם קטן יוכל תלוי ביד ה', מנהיגו ה', בהשגחה עצומה, אבל גדול שבוטח בעצמו ובשללו, מתמעטת ממנו השגחת ה'. כמו כן ישראל, קודם הימים, היו מתייראין מן המצרים ובוטחים בה' מאוד, ולאחר כך כשתמעט ביחסונם, נתמעטה ההשגחה מעיליהם.

mbaar הגאון מוילנא, שכן היו במקדש הכרובים בדמות "כרביא", והכוונה דמות פראצוף תינוק, לרמז שהקטנים הם קיומ השכינה, שהנהוגות מסורה יכולה ביד ה'. אך יש לאדם להתחזק להיות בטוחנו בה, ולא יסמן על חכמתו ויכלתו.

באופן אחר היה מבואר רבי שמואל רוזובסקי זצ"ל, ראש ישיבת "פוניבツ", את מהות דמות התינוק שכרכובים. והוא, שהצינור דרכו עבר הדיבור של הקב"ה למשה רבינו, ועל ידו באה השפעתו של הקב"ה לישראל היה "מביין שני הכרובים", שהיו פניהם דומים לתינוק, ובא הדבר לרמז, שבית החמאנין אותו יותר מכל הוא היהו מקבל, מתחנן ומתלמוד. כאשר חסירה ונעדרת מציאות זו של התרגולות לחינוך ולהתלמודות, בחינת "נער", או גם דבר ה' לא ייקלט בלב ולא יעשה כל רושם.

תמיד ציריך האדם להמשיך ולקיים עוד ועוד, ולכן תלמיד חכם נקרא בשם **נ' תלמיד**, משום שהאפשרות להתקדם תלואה במידה שיהיה לחכם רצון להמשיך להتلמיד.

עצי, שיטים עומדים

(9)
היכנס
'באי'

ועשית את הקרשים למשכן עצי שיטים עומדים (כו, טו)

וברש"י (ד"ה ועשית את הקרשים) כתוב, ז"ל: "הַלְל ועשית קרשים כמו שנאמר בכל דבר ודבָר, מהו הקרשים, מאותן העומדין ומוייחדין לך. יעקב אבינו נתע אריזים במצרים וכשנת צוח לבניו להעלותם עליהם נשיצאו מצרים. ואמר להם שעטי' הקב"ה לצווות אותן לעשות משכן במדבר מעצי שיטים, ראו שהיו מזומנים בידכם. הוא שיסד הנבבלי, בפיוט שלו 'טס מטע מזוחים קורות בתינו אריזים' (יזכר ליום ראשון של פסח) שנדרזו להיות מוכנים בידם מקודם לך", עכ"ל. - **במשכן וקרשו מונאים על האמונה והבטחון שהוא ליעקב אבינו**, שאף שהיו גולים למצרים וידעו י"ע היה לו בטחון ואמונה לנטעניא אrosis, כי היה סמור ובטוח על הבתחת הש"ת **שיגאלו יצטרוכו לעצים עבוד עשיית המשכן**.

ועיין **בבמ"ב** בהקצתו לספר שמות שכتب בספר שמות שהוא ספר הגואלה, כולל בסופו בין המשכן, משום שהגואלה לא נגמרה עד שחזרו לדרגותם של האבות, שהשכינה הייתה שוריה בbatisים - "בсад אלו-ה עלי אהילתם". ולפי דבריו, המשכן

(6)

ראה שאכן שבו למעלת אבותיהם ונשלמה הגואלה, וזה מעצם מצות בניית המשכן ולמן מראה על גאולת ישראל. יותר מכך, הרי כתיב "ושכנתו בתוכם" ולא "בתוכו", שהקב"ה משורה שכינתו ע"י המשכן בתוככי עם ישראל ושותן איתם בתוך טומאתם. כי בכל מצב, אף כשיישראל חוטאים, הקב"ה נמצא בינינו עד שנבוא אל המנוחה והנהלה.

ו הנה עיין בגמ' יומה (דף עב, א): "מאי דכתיב עצי שטיף עומדים, שעומדים דרך גדיותן. דבָר אַחֲרֵי שְׁמָעִידִין אֶת צְפּוּיִן, ובגש"י (דף ש' שמעמידין את צפויין) כתוב, זו"ל: "צִיפּוּי הַזָּהָב מִעֲמִידִין עַיִן מִסְמֻרוֹת, לְשׁוֹן אַחֲרֵי שְׁלָא הַתְּלִיעָוָו וְלֹא נִפְלָא צְפּוּיִן" עכ"ל. וחסיד אחד אמר לי שכנות הגם שמעמידין את צפויין, היא שמעמידין את הצפיה לאולה, וכדיותא בגמ' שבת (לא, א) דלעתיד לבוא ישאלו לכל אחד אם ציפה לשועה, כי הקרושים מעמידים את הצפיה לאולה.

ועי"ש עוד בגמ': "דבר אחר עומדים שמא תאמור אבד סברן ובטל סכויין ת"ל עומדים, שעומדים לעולם ולעולם". שזהו יסוד הקרים העומדים, שנזכה ישראל לא יشكر, ותקותם עומדת לעולמי עולמיים.

יב. כי חטא קסם מרוי ואון ותרפים הפער וגוי.

פירש רשיי, כעונש של אוון ותרפים, כן חובת כל המוסיף על דבר ה', ע"כ. והחטא שים במעשה הקסם הוא החטא בעצמו שיש בהמרה פ"י ה' (מצודת דוד).

ו צרך ביאור. שהרי מבואר כאן שרצוינו של שאל לऋת מן התרם בכדי להקריב קרבנות לה', והוא המרתת פי ה' ממש כמו חטא הקוסם, וצ"ב מה דמיון הדברים כלל, אלא קסם – זה חטא בעצם מעשה הקסמים, אך הקרבת קרבנות לה' אינה חטא, ורק המחשבה שאין צרכיך להרוג הבתומות של עמלך היא חטא, ואם כן מה טעם פירושו שעצם המחשבה להקריב לה' הוא חטא.

והנראת לבאר בזו, הנה אחת מן הדרכים לעובד בהם את הש"ית, היא הקרבת קרבנות לפני מקומו אשר יבחר לו ה', ובಹקורתה הקטורת לפני רצונו, ואשר על ידי זה ישיג המקוריב תועלת בעניין אשר מקווה הוא לה (דוגמת כפרת החטא בחתאתו, ורית ניחות אשר הוא גם בשאר קרבנות וצדומה), שעל ידי המעשה שעשה מקווה הוא לשלום.

ו הנה הקוסם, לעומת זאת, אף הוא עושה מעשים ומקטיר קטורת ומקווה להשיג תועלות בלחשיו אשר ללחש, ובחייבורי חיות אל מקום אחד (עי' סנהדרין ס"ה ע"א במקטר לחבר, והיינו שמקטר קטורת לחבר החיות למקום אחד).

אלא שרב הוא ההבדל בין היובד אלוקים' בזביחות הקרבנות לפני, לאשר לא עבדו בקהוסם, כי העובד אלוקים יודע שמעשה זביחה מצד עצמו לא ייטיב לו ולא ירע לו, ורק רצון ה' שיעשה זה המעשה, רק בזאת ישיג את התועלת המקוות לה, ואין מתירא מן המקדש כי אם ממי שהזהיר עליו (עי' יבמות ו' ע"ב). מה שאין כן בקוסם הקסמים, אשר הוא סבור כי עצם מעשייו שעשו, הם מה מה אשר ייטיבו לו או ירע לו, ולא זכר כי אין עוד מלבדו ואפילו למעשה כ舍ים (עי' סנהדרין ס"ז ע"ב).

ואשר לפיזה יובנו אל נכוון דברי הנביא, שהוא מה שאמר שמואל לשאול, שאם יקריב עתה קרבנות – אינם לרצון ה', כי העת זו הינה עת של שמעה בקהל ה', ולא עת הקורב קרבנות לפני, ואם אין הקרבנות עתה לנחת רוח לפניו, ובכל זאת הנהו מקווה לעת מרפא על ידי הקרבת הקרבנות, הלא

זה מש בחטא קסם, אשר הוא מחשב בדעתו שמעשיו אשר עשה מצד עצם יפלוים הם להוציא, וא"ב חטא קחטא הקוסם, כיוון שנתבאר שהקרבת הקרבנות מצד עצם המעשה אין בהם מאומה, אלא הנרצה בהם הוא רצון ה' בהמעשה שעשו, ולא עצמה של הקרבנה.

(15)

(16)
פ/ל/ם
הזרם

2

3

4

(17)

Anon 12

MEGILLAT ESTHER

The Inside Story of the *Megillah*

is fuming against Haman, he hangs him only because the idea is planted in his mind by one of his ministers. The Book of Esther shows a remarkable paradox: On the one hand, the king is an essential figure; on the other hand, he is a mere follower, a weakling, a king who reigns but does not rule. He is, in the words of our rabbinic tradition, a *melekh tipesh* — a foolish and ineffectual sovereign. He is a royal puppet; others hold the strings.

How does one account for this paradox? If Ahashverosh is really a nonentity, why does everything seem to revolve about him? The answer is that the *Megillah*, as a document promulgated by Mordecai and Esther, was, of necessity, addressed to two separate audiences. Primarily, it was written to and for their fellow Jews both of that age and all ages. But secondarily, it was a document which had to satisfy, or at least not offend, Ahashverosh, his royal court, and especially the official religion of the empire. The Jews of Persia triumphed, they were victorious, but they could not afford to assert their independence as openly as were the Maccabees able to do in a later era. They were still in *galut*. Hence, the tale must be subdued. It must be written on two levels: revealed and concealed, open and hidden, an outer and an inner story. And hence, in the words of Mordecai himself, the *Megillah* was sent to the Jewish communities of one hundred and twenty-seven provinces as *divrei shalom ve-emet* — “words of peace and truth.” To the Jews the story of the *Megillah* was *emet* — truth, the real story which they had to discover by a patient and careful perusal of the text. But the apparent story of the *Megillah* was not the same as the inner, true story for purposes of *shalom*, peacefulness and a desire not to offend the ruling circles and established religion. In other words, the *Megillah* is an unusually splendid example of a diplomatic document which tries to accommodate the competing demands of *shalom* and *emet*.

Let us try to analyze both levels, both stories. Look at the *Megillah* superficially, and you will notice that the royal court of Ahashverosh and the king himself are glorified, while the distinctively Jewish religious elements — which must have been offensive

Who is the real hero of the *Megillah*? Of course, if we refer the question to the folk-consciousness of our people, there is no doubt that the answer is either Esther or Mordecai. Remarkably, however, if we refer to the *Megillah* itself, we discover that the name mentioned most frequently throughout the entire book is that of King Ahashverosh. One nineteenth-century Jewish scholar went to the trouble of counting the number of times that the term *melekh*, king, appears in this little book. His study showed that the name appears no less than one hundred eight-seven times. King Ahashverosh is a central figure, the axis of the whole plot. All revolves about him, nothing occurs without him. At almost every point we are apprised of the feelings and emotions of Ahashverosh: the king is happy, the king is angry; the king is restless, the king is upset; the king is fuming, the king is drunk; the king commands, the king consents. Even the greatness of Mordecai is tied to the king. At the very end of the book, we read that “Mordecai the Jew was next unto King Ahashverosh.” Yet, despite the fact that nothing seems to happen in this book without the ubiquitous king, he appears as a man who is feeble, spineless, unimaginative, and powerless. In the ten chapters of *Megillat Esther*, not one single act of importance is initiated by Ahashverosh — except, of course, his merry-making at parties and his romantic adventures. Even in these he shows no originality. He is angry at Vashti — but it is Memukhan who suggests that she be punished. He looks for a new queen — but only after the young men of his court have recommended it. He makes the decision to commit genocide against the Jewish people only because Haman has proposed it. Soon he gives his royal ring to Haman, thus making him, for all practical purposes, the ruler of the realm. Later he will give the same ring to Mordecai, thus gearing the whole apparatus of government to a new policy. And when he

that this refers to certain religious practices. But it is only a hint. It is certainly not explicit.

In the same manner, Haman's accusations against the Jews were no doubt far more elaborate than they appear in the *Megillah*. The *Megillah* has toned them down, and recorded that Haman accused us only of being dispersed and "different." In all probability, Haman told Ahashverosh that the Jews were dispersed and disunited — and that they were united only in their stubborn opposition to Persian paganism. Yet the *Megillah* does not mention this.

Finally, the clearest indication that we have here a "diplomatic" document with an inner story that is only hinted at, comes in the verses which describe Mordecai's message to Esther when he discovers the nefarious plans of Haman's program. Mordecai tells Esther that she must appear before the king to request his royal intervention lest succor come from another place (*makom aher*) and "who knows, *u-mi yode'a*," whether you have not come to royal estate for such a time as this. These expressions — "another place" and "who knows" — are euphemisms for God. The Name of God does not appear at all in this book — strange for a Biblical book, is it not? So that God and Judaism are hinted at, but nowhere are they spelled out clearly.

Thus, insofar as the apparent story of the *Megillah* is concerned, Ahashverosh is at the center, whereas Judaism is deemphasized and peripheral. It is an apologetic document calculated to satisfy any third-rate Persian super-patriot. Still, the Jews knew the real meaning of the *Megillah*. They saw the *emet* despite the attempt at *shalom*. They did not need an interpreter. For the real story of the *Megillah* is the one that is concealed, not the superficial tale. And here there is no need to mention the Name of God, for the whole story is Godly, providential, and holy. The real story, the *emet* of the story of the *Megillat Esther*, is, as in all of the Torah — especially the story of Joseph — that every individual lives and acts on two levels. On the lower, conscious, human level, he makes free-will decisions for which he is fully responsible. But

to Persian paganism — are subdued and only hinted at vaguely. Ahashverosh was probably proud of the praise of the *melekh* in the *Megillah*. He probably regarded it as a public relations coup, as a propaganda victory, as a worthy chronicle for the sovereign of one hundred and twenty-seven lands from India to Ethiopia. Of the thirty-four times that the word *mishteh* (party or banquet) appears in all of Scripture, seventeen of them are in the Book of Esther. There is good reason for the elaborate description in the *Megillah* of the king's court and his lavish banquets. The royal party was evidently a status symbol for Persian kings. The bigger the king, the bigger and the better his parties. The one described at the beginning of Megillat Esther lasted for no less than one hundred and eighty days. Vashti's downfall occurred at a *mishteh*. Esther plans the destruction of Haman and the frustration of the pogrom at a *mishteh*. And when Mordecai and Esther declare for all generations the holiday of Purim, it consists, primarily, of a *mishteh*. These constant references to lavish parties, to the riches of Ahashverosh, to the extent of his realm, and attributing all actions to him, these are part of the attempt to appease the absolute monarch of this ancient empire. These are the words of *shalom*.

For the same reason, whatever there is of Judaism and Jewish religion in the *Megillah* is only in disguise. Thus, we are told that Mordecai refused to bow down to Haman. Our tradition tells us the reason — it was because Haman wore, around his neck, the statue of an idol. The *Megillah* itself, however, makes no mention of these religious scruples of Mordecai. A three-day fast assembly is declared by Esther and Mordecai. The *Megillah* mentions nothing about prayer, and certainly nothing about Him to Whom the prayers are directed. At the end we are told of the declaration of Purim as a holiday — but, aside from more parties, gifts, and charity, is there no thanksgiving? The *Megillah* tells nothing of this, or of Him to Whom thanks are given. There is only the vaguest hint: *le-hiyot osim et shnei ha-yamin ha-elah* — to "do" the two days of Purim. Those who know Jewish tradition will recognize

in which man arrogantly assumes that he is the sole master of his own destiny and that all that counts is power and might, God smilingly, but in His mysterious way, guides His universe and directs the flow of history. The Book of Esther is, indeed, the story of *hasit*.

Megillat Esther, the document of *divrei shalom ve-emet*, words of peace and truth, is most appropriate to our own day. For we, not only one day a year, but throughout the twelve months, live a life of Purim. We will recall that the derivation of the word "Purim" is from the *pur*, the lots that Haman threw. Purim therefore means "fateful days," and in these fateful days, with the imminent threat of cosmic catastrophe, all human beings, but especially Jews, must learn the two lessons of the Book of Esther. They are, first, that we must seek to accommodate the principles of *shalom* and *emet*; that it is possible for them to co-exist, to maintain the integrity of *emet*, or truth, and at the same time live a life of *shalom*, or peacefulness, as we have explained.

But even more important is the story of *emet* as such, the real, inner, concealed story of the *Megillah*. It is that, despite all appearances, nothing we do is insignificant or inconsequential in the eyes of God. Despite occasional feelings of inferiority and flashes of meaninglessness, we are all actors in a great, divine drama. Not all is as it appears to be. What sometimes appears as great might and overwhelming power is often only a mirage in the desert of life. And in that desert, the real oasis is the will of God, and the human aspiration to reach out for the Almighty and follow His ways. This is what Mordecai and Esther have taught us. And that is why, in the words of the *Megillah*, "their memories shall not vanish from their children" — nor from our children and our children's children unto the end of time.

they appear out of context, seemingly as if man is the true sovereign of the universe and there is no God Who has larger designs. Yet on a higher level, all these free, single, individual decisions and acts fall into an overall pattern determined and predetermined by God Himself. Here man acts out the role already written by God. The true story, therefore, is that man is both puppet and puppeteer, master and servant of his fate, molder of and molded by his destiny.

This is the inner, real story of the *Megillah*. It tells us to look at the grandiose figure cut by Ahashverosh, the Persian potentate. In reality he is a weakling, a despicably ineffectual piece of putty in the hands of his underlings and especially the hands of his Creator. He thinks he directs the current of events when in fact he is swept along the mighty tides and swift streams of history like driftwood on a raging river.

Take each individual event of the *Megillah*'s story and it may appear insignificant. But put them together, and you have the marvelous unfolding of the will of the *Hashgahah* — Divine Providence. No individual detail seems to make too much sense in and of itself. But when you finish the reading of the story, they all fit into their places and assume a meaning that surpasses what the individual actors could possibly have known at the time they were performing their normal deeds. And throughout the story, the king who might otherwise — insofar as *shalom* is concerned — appear as the Great Man, appears to us, in *emet*, as a pawn and a puppet. He plays only a minor role in which there are greater actors, and in which the director and producer is the Almighty.

No wonder that the Book of Esther is part of *Kitvei Kodesh*, Holy Scripture. And no wonder that the Rabbis, asking, "Remez le-Esther min ha-Torah minayin, where do we find a hint or reference to Esther in the Bible?" answer: With the verse "ve-anokhi hastir astir panai, and I shall hide my face on that day" (*Hullin* 139b). The name of Esther is etymologically related to the word *hastir*, to hide or conceal. The story of Esther is a story that is concealed within the book. Behind the veil of mundane events,