

# Pursuing Peace

## פרשת חקת תשפ"ג

NUMBERS

PARASHAS CHUKAS

20 / 26-29 — 21 / 1-5

Elazar his son and bring them up to Mount Hor. <sup>26</sup> Strip Aaron of his vestments and dress Elazar his son in them; Aaron shall be gathered in and die there."

<sup>27</sup> Moses did as HASHEM commanded, and they ascended Mount Hor before the eyes of the entire assembly. <sup>28</sup> Moses stripped Aaron's garments from him and dressed Elazar his son in them; then Aaron died there on Mount Hor, and Moses and Elazar descended from the mountain. <sup>29</sup> When the entire assembly saw that Aaron had perished, they wept for Aaron thirty days, the entire House of Israel.

1a

29. כל בית ישראל — The entire House of Israel. Aaron was mourned by everyone, men and women alike, because Aaron pursued peace and extended himself to bring harmony between adversaries and between man and wife (Rashi). In contrast, Moses was not as universally mourned (see Deuteronomy 34:8), because it was his responsibility to judge and sometimes admonish, thus lessening the love that some felt for him (Yalkut).

אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את  
 והיה אוהב שלום ומשתדל מאד להשקיף שלום, את  
 הבריות ומקרבן לתורה;  
 האנשים ומחבב עליהם את התורה ומצוותיה.

ההלל ושמואי קבלו מהם. הלל  
 הלל ושמואי לקדו תורה משמעה ואבטליון.  
 אומר, הוי מתלמידי של אהרן,  
 קח דגמא ממוותיו הטובות של אהרן הכהן, אומר,

שם אור חקת דניאל

6

REFLECTIONS OF THE RAV *E.D.R. Besht*

A pattern of dual teaching leadership seems to have prevailed during major periods of Jewish history. It began with Moses and Aaron and is exemplified today by the Rav (Rabbi) and the Hassidic Rebbe. Moses was the teacher *par excellence*. He was not called a king; he was *Mosheh Rabbenu*, not *Mosheh Malkenu*, although he undoubtedly exercised royal authority as well. "And a king [Moses] ruled in Jeshurun [Israel]" (Deut. 33:5).<sup>2</sup> Aaron, who served alongside Moses, was not

only a *Kohen Gadol* but a teacher as well. "And you shall appear before the *Kohanim*—the Levites—or the magistrate in charge at the time, and present your problem; and they shall tell you the verdict in the case... You shall act in accordance with the instructions given you and the ruling handed down to you" (Deut. 17:9, 11).<sup>3</sup> In describing the Kohanite role, the prophet Malachi (2:7) declared: "The lips of the *Kohen* preserve knowledge and Torah is sought from his mouth" (2:7).<sup>4</sup>

Both Moses and Aaron were teachers, but their methods and temperaments differed. Later leadership was divided between the Prophets and the *Kohanim*; and, after prophecy ceased, between *Hazal* and the *Kohanim*. In modern times we have the Rav and the Rebbe. From the year 70 C.E. until the advent of Hassidism in the eighteenth century, we had only the Rav. Then the *Besht*, the founder of Hassidism, appeared. Hassidism was soon accepted by nearly half of European Jewry. The reign of the Rav was judged by many as insufficient; only with the Rebbe was Jewry restored to the classic dual leadership which characterized major periods of its history.

The two major traditions of Torah teaching may be called that of the King (*Malkhut*)—Teacher and that of the Saint (Kedushah)—Teacher. Moses was the prototype of the king-teacher and Aaron represented the saint-teacher. Both of them enlightened minds, molded characters, and propagated the word of God. Both led their communities along righteous paths and made sacrifices for their welfare. Nevertheless, their methods, their approaches, and the media they employed were different. In terms of ultimate objectives, they were very close to each other, but their emphases varied.

בילקוט שמעוני נאמר, שלמשה לא בכו אלא כמה אנשים מפני שהוציא הדין לאמתו, ומשה היה מוכיח בדברים. ואהרון לא אמר מימיו לאיש סרחת ולאישה סרחת. ולא עוד, אלא שהיה רודף שלום, שנאמר "בשלום ובמישור הלך אתי" (מלאכי ב, ו).

אהרון היווה אות וסמל למידת השלום ולכן גם יכל לשנות מפני המחלוקת, והיה רודף שלום ומשנה בזה דברים בין אדם לחברו, דבר המותר על פי דין. לעומתו משה היה מידת האמת ובמידה זאת אין לשנות. \* אך, לכאורה, קשה: כיצד מנע אהרון התוכחה מהבריות, והלא כבר נאמר "הוכח תוכיח" (ויקרא י, כז)?

4 נביא טו

יש להבין מה שנקט בלשון ציווי, הוי מתלמידי של אהרן, שלא מצינו כן במקום אחר, וכדאי להלן (פ"ה) כל מי שיש בו שלשה דברים הללו עין טובה רוח נמוכה ונפש שפלה הוא מתלמידי של אברהם אבינו, ולא נאמר הוי מתלמידי של אברהם אבינו.

ממות מסעי תשנ"ט

אמנם הנה לכאורה יש להבין הלא להתעסק בהבאת שלום לאו כל אחד מסוגל לזה, ואם כן האין אפשר לצוות על כל יחיד מישראל לרדוף ולהביא שלום. וביותר קשה, שהרי ידוע מה שהזהירו הרבה הצדיקים זי"ע, כי צריך לברוח מכל מחלוקת יותר מהבורח מפני האש, לפי שבניקל אפשר להגדר לתוך המחלוקת, ולכן לפני שאדם רודף להשכין שלום בין החולקים, עליו לבקש ימים ונהרות של רחמים וחסדים שלא יבוא לידי מחלוקת, ואם כן האין אפשר לצוות לכל אחד להיות רודף שלום.

## Teaching the Mind and Engaging the Soul

The king-teacher addresses himself to the mind. He engages the intellect, analyzing, classifying, clarifying, and transmitting the details of *Halakhah* with precision. He teaches texts and

conceptualized thinking, reconciling seeming contradictions and formulating underlying principles. Moses, Maimonides, the Gaon of Vilna, and Reb Chaim of Brisk reflect the king-teacher *par excellence*. The king-teacher communicates with words because the intellect only grasps ideas clothed in words. He emphasizes study, *limmud*, as the primary means of identifying with God.

✦ The saint-teacher, in contrast, even as he deals with the text, focuses his attention upon the invisible, intangible soul of the Torah. The Torah, like a human being, has—according to the *Zohar*—both a physical “body”, consisting of a thought system and a moral-religious code, and a “soul,” an overflowing inward life which can be felt but not understood.

~ To feel the mysterious heartbeat of the Torah, one has to identify oneself with it. The soul of man, his experiences, must somehow be attuned to the soul of the Torah. The saint-teacher, therefore, communicates with the heart. He tells the heart how to identify its own excited, accelerated beat with the Torah—to feel, not only to understand.

## Hesed and Emet

✦ The king-teacher practices *middat hadin*, criticizing, exhorting, holding people accountable for transgressions and failures. The *am ha'aretz*, the ignoramus, and the lax are censured. *Emet*, truth, demands unbending justice. In the eyes of the *ish emet*, the man of truth, nothing must be given gratuitously. One must be rewarded according to one's merits. If a person is deserving,

he should be loved. If he is not deserving, love should be denied him. Any deviation is unpardonable. The sinner is deserving only of reprimand and instruction.

~ The saint-teacher, however, is primarily guided by *hesed*, limitless compassion and overflowing kindness. The essence of *hesed* expresses itself in its universality and in its ultimate love, from which no one is excluded. The *ish hesed*, the person of unqualified love, does not ask the recipient of his love to present moral credentials. His love is gratuitous as well as boundless. While the king-teacher rebukes the sinner in harsh language, the saint-teacher sheds a tear of sympathy for the sinner when he encounters sin. The king-teacher loudly scorns iniquity, while the saint-teacher, saddened by iniquity, speaks softly. The former fights for *emet* through exhortation and instruction; the latter, by reproaching the sinner the way a loving mother reproaches a mischievous child. The sermon of the king-teacher is often harsh, saturated with prophetic indignation. The sermon of the saint-teacher is subdued, saturated with prophetic love. He teaches through love and concern.

✦ There is a classic story which illustrates, perhaps simplistically, the difference between the two approaches. The coachman who, while greasing his wagon wheels, also decided to *davven Minhah* (recite the afternoon prayers) evoked different reactions from passersby. The *emet*-type exclaimed: “*Sheygetz!* While you *davven*, you grease wheels?” The *hesed*-type said: “Ah, a *sheyner Yid!* [a worthy Jew!] Even when he greases his wheels, he *davvens!*”

9 Moses was a model of the *Rav*; Aaron of the *Rebbe*. Moses was a *k'vad-peh*, a non-verbal person, not given to small talk, easy socializing, and extensive negotiations. He was *Rabbenu*, a scholar, teacher, uniquely spiritually endowed, who communicated tersely what he had to say. He was a teacher primarily to Joshua, the elders of Israel, *zikhne Yisrael*, and to others

who were qualified to understand the intricacies of Torah and *Halakhah*. The contrast between Moses and Aaron was noted by our Sages: “Moses' guiding principle was—the strict law is immutable. But Aaron loved and pursued peace and sought to reconcile man with his neighbor” (*Sanh. 6b*).<sup>11</sup> The Midrash adds: “*Hesed* and *shalom*—this is Aaron; *emet* and *tzedek*—this is Moses.”<sup>12</sup> “The lips of the *Kohen* preserve knowledge”<sup>4</sup> emphasizes Aaron's lips, his persuasive style and closeness to the people. His title was not *Rabbenu* but *Hakohen*, which signifies a minister of God.

We may note their different reactions to the *egel hazahav* incident, the one denouncing, exhorting, and enlightening, the other working along with the people, procrastinating, hoping against hope to defuse the frightened and confused masses in time for Moses' return (see Rashi, Ex. 32:5). Both approaches must somehow be combined.<sup>13</sup> The people must not only be taught by instruction, but also by warm and friendly guidance. A loving permissiveness can only be destructive; a harsh accountability, alienating. We read that when Moses died, *Vayivku bene Yisrael et Mosheh* (Deut. 34:8): only the men, who had studied Torah with him, appreciated his greatness and sensed the extent of

their loss. But on Aaron's death, the text reads: *Vayivku kol bet Yisrael*, “all the children of Israel [men and women] wept”, united in mourning because, as Rashi explains, “he pursued peace and made peace between man and his neighbor and between wife and husband.”

Nowadays, the *Rav*, the contemporary teacher-king, has absorbed many of the qualities of the *Rebbe*, not only teaching but coming close to his people. The *Rebbe*, representing the modern teacher-saint, now also emphasizes scholarship and the teaching role. The classic differences are still there, but the lines of demarcation are at times blurred. Jewish leadership is most effective when it combines the mind and heart in the worship of God.

18 All of Bnei Yisrael mourned the loss of Aharon HaKohen, since he was constantly pursuing peace between disputants, between two opponents as well as between quarreling spouses (*Rashi*).

To better understand the essence of Aharon HaKohen, we must study a Gemara at the beginning of *Sanhedrin* (6b) that discusses the right way for a *dayan* to rule on a monetary dispute. The Tannaim disagree whether a *dayan* must rule according to the exact letter of the law, or should seek to arrive at a *pesharah*, compromise, between the two parties, since that makes *shalom* between them.

The Gemara continues that this *machlokes* can be traced back to the difference between Moshe Rabbeinu and Aharon HaKohen. Moshe's approach to *din Torah*, the Gemara tells us, was *יקב הדין את ההר*, let the judgment bore through the mountain; i.e., the law of Torah is supreme and should be followed even in the face of obvious disadvantages. Aharon had a different approach. Aharon was *ohav shalom v'rodef shalom*; he pursued peace and sought to create friendship between man and his friend, as it says (*Malachi* 2:6), *וְתוֹרַת אֱמֶת הָיְתָה בְּפִיָּהּ וְגו' בְּשָׁלוֹם וּבְמִישׁוֹר הָלַךְ אִתִּי וְגו'*, *The teaching of truth was in his mouth... he walked with Me in peace and with fairness.*

• The Gemara concludes that the *halachah* is that it is ideal to make a *pesharah*, as it says (*Zechariah* 8:16), *אֱמֶת וּמִשְׁפָּט שְׁלוֹם, שְׁפָטוּ בְּשַׁעְרֵיכֶם*, *Rule with truth and justice of peace in your gate*, which means that even while carrying out the judgment of *emes* we should aim to incorporate peace into our ruling.

## § Pesharah: A Fulfillment of Din and Chesed

This requires some thought. While compromise sounds like a lofty ideal, we need to understand how it can be done at the

expense of the actual halachah. If the *din* is that one side is liable, how can a *dayan* rule that he pay only partially? Additionally, we might ask: It seems from the *pesukim* the Gemara quotes that the concept of making a *pesharah* is not a contradiction to the *din*, but complements it. How can that be?

A similar question can be asked regarding the attributes of the Ribono Shel Olam. Among the *middos* of Hashem that the Torah enumerates (*Shemos* 34:6) are *רחם וקדו*, *Abundant in Kindness and in Truth*. Aren't these two things contradictory? If Hashem rules with truth, how can He act with kindness? And yet another question: Moshe Rabbeinu was the one who gave us the Torah; wouldn't it make sense to follow his approach rather than Aharon's? Why is *pesharah* preferable to strict *din*?

The answer lies in the teaching of Chazal (quoted by *Rashi, Bereishis* 1:1) that originally Hashem considered creating the world with the *middah* of *din*; when He saw that it could not be sustained with *din*, He added the *middah* of *rachamim*. Does this mean that now that the world was created with *rachamim*, the concept of *din* is void? No. *Din* is still relevant; what the *rachamim* does is restrain and moderate the *middah* of *din* to a certain extent. In other words, the *middah* of *rachamim* does not contradict the *din*; it curbs it from being unrestrained, thereby allowing the world to survive. The same is true with *emes* and *chesed*; *emes* is carried out within the framework of *chesed*.<sup>30</sup>

### Hashem Wants Din; the World Needs Rachamim

The *Zohar* says that Moshe Rabbeinu was the *shushvina d'Malka* [lit., the servant of the King], and Aharon HaKohen was the *shushvina d'Matranusa* [lit., the servant of the Queen]. Although this refers to deep and esoteric *madreigos*, on a simple level it means that Moshe brought about the "needs" of Hashem, while Aharon

30. Another example of this is the explanation of the *Maharsha* on a familiar Gemara in *Maseches Kesubos* (16b-17), which discusses how to praise a *kallah*. *Beis Shammai* says that one must say the truth and praise her just as she is, but *Beis Hillel* says that we should exaggerate her praises and say that she is beautiful and full of favor (even if it is not the case). The *Maharsha* explains that *Beis Hillel* is of the opinion that since in the eyes of her beholder — her new husband — she is indeed praiseworthy, we may say that which is not true to us. Ultimately, even the truth can be subjective when considering other factors, and *Beis Hillel*, whose *middah* was that of *chesed*, blended *chesed* with *emes* to serve a higher purpose.

served the needs of Klal Yisrael; that is why Moshe, who reflected Hashem's wishes, chose the ultimate and undiluted *middas hadin*, the same ideal with which Hashem had sought to create the world.

Aharon saw things differently; he saw the needs of the people, the need for the *middas harachamim* to sustain the creation. He understood that just as the world was created with a *din* that was modulated by the *middah* of *rachamim*, that should be the case as well when ruling between two parties. Certainly we can follow the clear letter of the law and rule in favor of one of the parties, but we can also do as Hashem did: Take the *middah* of *chesed* and use it to achieve a balanced and harmonious outcome in which not only *emes* and *din* are utilized, but peace is also taken into account.

### Kohen: Combining Chesed and Din

This *middah* of combining *din* and *rachamim* is not limited to Aharon; it was a "*yerushah*" to all Kohanim. The *sefarim* teach that the Leviim (including Moshe) represent *din*, while Aharon and his offspring represent *chesed*. The *Sfas Emes* says that the root of Korach's argument against Moshe was that he disagreed with the inclusion of *chesed* in the service of Hashem; he was a Levi, and he held that one must use only *middas hadin*.

After Korach and his men rebelled against Aharon's leadership, the Torah enumerates the *matnos Kehunah* (*Bamidbar* 18:8-19). *Rashi* says that this is to serve as a deed of sorts, to show that the *Kehunah* rightfully belongs to Aharon and his sons. But a question remains; following the *matnos Kehunah*, the Torah proceeds to describe the reward for the Leviim: namely, receiving *maaser* (*ibid.*

18:21). Why would the *s'char* of the Leviim be included in the confirmation of Aharon's *Kehunah*? This demonstrates that the role of Aharon was not only to seek *chesed*; it was to also include the *din* of Levi, and blend the two into perfect harmony.

When the staffs of each *Nasi* were placed inside the *Mishkan*, the Torah states (*ibid.* 17:18), *ואת שם אהרן תכתוב על מטה לוי, לראש בית אבותם*, *And the name of Aharon shall you inscribe on the staff of Levi, for there shall be one staff for the head of their fathers' house*. *Rashi* explains that although it was divided into Leviim and Kohanim, *Shevet Levi* remained one. This alludes to the idea we mentioned. The role of Aharon was to take the *chesed* and the *din*

and form it into one harmonious blend, represented by the single staff of *Shevet Levi*.

תקמג      ליעקב      ברכה      אמת

פירש"י וז"ל: בני ישראל הזכרים אבל באהרן מתוך שהיה רודף שלום ונותן שלום בין איש לרעהו ובין אשה לבעלה נאמר כל בית ישראל זכרים ונקבות עכ"ל. לכאורה נראה לנו כי משה ואהרן היו חלוקים בטבעם ומזוגם, דכעוד שאהרן היה איש נוח ושופע נעימות, מסביר פנים לכל אחד ודורש בשלומם ובטובתו, מצטייר לנו משה רבינו כאילו היה אדם קפדן ואיש קשה שכל כוחו טמון ברדיית העם ובשבט מוסר. אבל האמת היא שהחילוק בהנהגתם לא היה מושרש בטבעם אלא בתפקידם בתוך בני ישראל, והיינו דמשה היה מלך — ומלך צריך לשפוט את העם בחזקה, להעניש את הראוי לעונש וליסר את העברייני, אבל אהרן שלא היה לו תפקיד כזה היה יכול להתנהג על פי מדותיו הטבעיים ולא היה צריך להראות שום חזק יד בהנהגת הציבור. וזהו באמת הטעם מדוע סירב משה לכתחילה מלקבל על עצמו את מינוי המלוכה, ואדרבה — הוא סבר שאהרן שהוא אחיו הגדול לו ראוי תפקיד זה, והוא יוכל לרדוף אחרי השלום והשקט — משאת נפשו, ולמעשה כשנתמנה משה ולא אהרן שמח אהרן שלא עליו הוטל התפקיד להיות הרודה בעם, ודו"ק בזה, כי כלל גדול הוא בענין ההנהגה הציבורית. ונע"ע משי"כ בענין זה בחידושים על פרקי אבות פ"א מ"ב.

15 אי 3 פ"א - ס' א"א 11

בספר "נוכח מיעקב" מבואר כי התוכחה נחלקת לשני סוגים. האחד, שהמוכח אומר לאדם מוסריו לפני השומעים ומזכיר לאדם חטאותיו אשר עשה שייחור לשוב בתשובה עליהם. השני, תוכחה על פי הנאמר בתורה "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך" (דברים כה, י), דהיינו כאשר יביט בפני הצדיק יגיע אליו מן היראה והחרדה. ויהיה בעיני עצמו כאין וכאפס וירגיש בעצמו ביטול המציאות מפני רוב קדושתו, טהרתו, יראתו ותומתו אשר בהצדיק.

וזו כוונת הדברים, האדם שמגיע למעלת "וראו ממך" אינו צריך להוכיח אחרים בפיו, כי בגלל הפלגת צדקותו אשר אחרים יראו בו, בזאת לבד ישפוט אותם בצדק שיקבלו מוסר.

את זאת ידע אהרון לעשות. דמותו ואישיותו הצליחו לקרב לבבות אישיותו הלבבית הקרינה על הזוג וממילא הדברים באו על פתרונם.

כפי שאנו רואים מדברי הבריתא, אהרון היה אהוב על כולם לא רק בגלל שהיה עוסק בהבאת שלום בין הבריות, אלא גם בגלל האופן שבו הוא פנה לאנשים בדרך של כבוד: "שלום עליך רבי".

אהרון היה גם סמל ומופת לרדיפת שלום, בהתנהגותו האישית.

חז"ל (שם) מספרים, ש"כשהיה אדם מקללו, אומר לו שלום. אדם מריב עמו, ושותק".

20

LOGIC OF THE HEART, LOGIC OF THE MIND

embarks, the wrongfulness of his conduct." Although the words are omitted, the meaning is implicit. But the question then arises, why, if that be the case, does not the Torah say, "I'amisecha — unto your fellow"? If the Torah means, "you shall convince, you shall prove unto your fellow the wrongfulness of his course," then "amisecha — your fellow," is an indirect object. How is it that the Torah employs the direct object — "es amisecha" — when the indirect object should be employed? A very profound concept is contained in this verse, and the key to it lies in the grammatical formulation of this mitzvah.

We find in the Talmud that whenever people are quoted as referring to the better side of their character, they speak of themselves in the first person, while if quoted as referring to the evil aspect of their character, then they refer to themselves in the third person. Thus, when the Talmud quotes people as saying that they fulfilled a certain mitzvah, it puts the word *ana*, "I," in the mouth of the person quoted. Should the Talmud quote people as telling that they were violators of the *Shabbos*, or that they were rude, then the term *hahu gavra*, "that person," is used by the person quoted. We learn from this that within every person there are two personalities. In every individual there is the ideal personality, aspiring towards that which is sacred, noble, worthy. And simultaneously, every person is moved by certain animal instincts which lead him or her to sinful acts. The real personality is the one that is motivated by the lofty inclination. That is the "ana," the "I," the essential inner self of the person; the animal instincts that impel one towards wrongful ways constitute only the "hahu gavra," "that person," a stranger, a trespasser who occupies one's spirit.

A remarkable passage in the *Gemara* (*Sotah* 49b) sheds light on this duality of the human personality. Commenting there on the statement in the *Mishnah* (*Sotah* 9:15): "With the death of Rabbenu Hakadosh, *anavah*, humility, disappeared from among men," Rav Yosef said: "Do not say humility disappeared — I [*ana*] exist." Now what does this mean? Does Rav Yosef mean to say that he is the exemplar of humility? Not at all: what he sought to point out

was that one should not think that humility vanished with the death of Rebbe Yehudah the Prince (Rabbenu Hakadosh), for every man possesses a certain measure of humility. Some people appear rude, mean, or arrogant but in most cases these traits are only a defense mechanism. They do not represent the inner self of the person. In every person there is the spark of humanity, latent though it often may be. It is only because of certain frustrating experiences that the "hahu gavra" is able to penetrate the spirit of the real person. So there is in every individual the "ana" who represents the real person, the person as he or she is able to be and would like to be.

Every person has a degree of humility. It is only covered up by the subterfuge of rudeness. If we can but arouse the latent humanity and the latent humility that inhere in the soul of every person, then this spark of humanity can turn into *l'havas kodesh* the sacred flame.

ואיתא מצדיקים ז"ע, כי אחד מהענינים שיש בזה הוא, כי מה שאמרו חז"ל "אהוב שלום ורודף שלום", אין הכוונה שצריך לילך ולחפש היכן נמצאת מחלוקת כדי להשכיח שם שלום, אלא שצריך לאהוב את השלום ולרדוף אחריו אצל עצמו, ולעורר בלבבו רצון וחשוקה גדולה לזכות אל מדה טובה זו, לפי שבכח הרצון והצמאון, בוודאי יזכה לבסוף להשיג מעלת השלום.

17

וע"ז גם כל יחיד ויחיד, אין צורך לו לילך ולחפש היכן להשכיח שלום, אלא מהראוי לו להגיע אל דרגא גבוהה כזו בתיקון המדות, עד שיהא כל כולו מלא וספוג עם שלום ואהבה, ואז ממילא ישפיע שלום ושלווה גם לכל סביבו, וכמו שהזכירו הצדיקים ז"ע, כי אף אם מבחור נראה כאילו האדם מתקן כבר במדותיו, עד שאם אדם בעצמו, אינו משיב לו דבר, ולראות תמיד מעלת חברו ולא חסרונו, ואינו מגיב בכלום, מ"מ לפעמים בחודרי לבבו כואב לו הדבר קצת, ויש לו טענות ותרעומות מדוע עשה לי חברי כן, מדוע אמר לי כן, ועיקר עבודת האדם הוא שיהא כל כולו מלא וספוג שלום ושלווה, עד שגם בפנימיות לבבו לא ירגיש כלל שום צער וכאב ממה שאמר או עשה לו חברו.

וחז"ל הקדושים הודיעו לנו, כי כדי להגיע למעלה עליונה כזו בתיקון המדות, הוא דייקא בשעה שאדם "אהוב שלום ורודף שלום", והיינו שהוא מעורר תמיד בלבבו רצון וצמאון ואהבה נשגבה אל מדת השלום, והוא מחזר ומחפש תמיד האידך יוכל להתעלות בתיקון המדות, לקבל כל אדם בסבר פנים יפות, ולדבא

עם כל אחד דיבורים נוחים בפנים מאירות, ובשעה שאדם מצער אותו, לא לומר לו דבר, ואז בשעה שהוא משתוקק וחפץ לזכות למדה טובה זו, בוודאי יזכה לבסוף להשיגה.

ועתה בימי בין המצרים, יורד מלמעלה אור חדש ונשגב של בחינת "אהוב שלום ורודף שלום", והזמן מסוגל לכל יחיד, שיוכל בשנה הבאה להכליל בין תלמידיו של אהרן, ולזכות אל מדריגה גבוהה ועצומה במדת השלום והאהבה.

מתלמידיו של אהרן אהוב שלום ורודף שלום. פ"ש: ב"אבות דרבי נתן" ביצד הנה אהרן אהוב שלום, כשהיה רואה שני גני אדם מתקוטטים היה הולך לכל אחד מהם שלא מדעת חברו ואומר לו "ראה חברך אידך הוא מתחרט ומנקה את עצמו על שחטא לך, והוא אומר לי שאבא אליך שתמחול לו", ומתוך כך פ"ש: פ"ע"ם זה בנה היו מעשקים זה את זה. וכיצד היה מקרב את הבריות לחו"ה, פ"ש: ידע האדם ששבר עברה היה מתחבר עמו ומראה לו פנים צהובות, והנה אותו אדם מתבטל ואומר, אלו היה ידע צדיק זה מעשי הרעים פ"ה היה מתרחק ממני, ומתוך כך היה חוזר למטבת. הוא ש"בא מעיד עליו (מלאכי ב' ו') "בשלוש ובמישור הלך אתי ורבים השיב מעון". (א)

19 לעבודך באמת \* חקת

י יפה (ס)

"שמע אהרן על שנים שהיו מריבין, הולך אצל האחד ואומר לו שלום עליך רבי, והוא עונה לו שלום עליך רבי ומור, מה מבקש מורי כאן? עונה לו אהרן: פלוני חברך שלחני אליך לפייסך מפני שאמר, אוי לי

The mitzvah of *tochachah* is based upon the belief that the true self is the "I" of the person, not the "that person." The "*hahu gavra*" is only a subterfuge that covers up and imprisons the real self. How can one correct another? If you see that a person is addicted to sin, how can you change the person? Not by calling names, not by reprimanding, but by proving to the person his or her true self. Our Sages (*Chagigah* 15a) tell us that *Acher*, Elisha ben Avuyah, originally a devout and gifted scholar, had fallen away from the believers' fold, and Rebbe Meir again and again urged him to repent. *Acher* responded, "I cannot repent, because as I was riding on my horse on *Shabbos*, I heard a *bas kol*, a Heavenly voice, exclaim: '*Shuvah, shuvah, chutz m'Acher* — Repent, repent, but *Acher* is lost.'" Note that our Sages referred to Elisha ben Avuyah, after he had drifted away from the Jewish path, by the appellation "*Acher*," "Stranger." Spiritually, he was no longer Elisha ben Avuyah; he did not manifest his real self when he drifted away. It was a "stranger," a "*hahu gavra*," who carried him away into foreign domains where he did not belong. Elisha ben Avuyah was the prisoner of *Acher*. Yet Elisha ben Avuyah was

noble and lofty and he aspired towards everything that was sacred, noble, and worthy. Why then did he not repent? Because Elisha-*Acher* was laboring under the erroneous conviction that he was corrupt, basically evil. But this was not true. *Acher* had failed to understand, when he heard the *bas kol*, that its message was: *Acher* cannot repent, cannot do *t'shuvah*, but Elisha ben Avuyah can do *t'shuvah*. Had he not mistaken Elisha ben Avuyah for *Acher*, had he realized that he but needed to expel the stranger from himself, then the real Elisha ben Avuyah would have reemerged in true glory, as a *baal t'shuvah*.

The reason so many Jews feel incapable of *t'shuvah* is because they are not aware of their own spiritual strength. They think that the *acher* is the real person when actually it is only a trespasser. The Torah says if you want to succeed in correcting Jews who are delinquent in their demeanor, then do not try to reprimand them. Do not tell them, "You are no good," "You are impure"; that is not *tochachah*. Rather, *tochachah* requires that you convince the delinquents of their inner selves: you shall retrieve your fellow.

אהרן פעל אהבה ושלום בישראל ע"י הדלקת המנורה

אמרו חז"ל שאהרן היה אוהב ורודף שלום באופן נפלא עד שכל זמן שראה מחלוקת הנה ניגש לראובן ואמר לו ששמעון רוצה לעשות שלום עמו רק שהוא מתבייש לעשות כן, ולשמעון בר פלוגתו אמר אותם הדברים שראובן רצה להשלים עמו רק שהוא מתבייש. וכשפגשו ראובן ושמעון ברחוב הנה מיד שניהם חבקו יחד בשלום ובאהבה.

בהבטה ראשונה היינו אומרים שאהרן פעל השלום בין בעלי מחלוקת על ידי הדין שמותר לשנות מפני דרכי שלום. אבל זה אינו. רק הפירוש הוא שאהרן פעל כל זה ע"י הדלקת המנורה המסמל כתר שם טוב. והביאור הוא שהמנורה מסמלת נשמות ישראל כמ"ש (משלי כז) כי נר ה' נשמת אדם. ועבודת אהרן היתה להדליק וגם להטיב את הנרות כלומר שהדליק נשמות ישראל בהשגת מעלת כתר שם טוב עד שכל אחד מישראל הכיר את חשיבותו ומלכותו ואת מלכות חברו ושכל אחד צריך למלכות חברו כדי להשלים את עצמו. מתוך הכרה זאת נתבטלה המחלוקת ונעשה שלום. כי רוב הפעמים מחלוקת מתהווה מגאוות האדם שרואה רק מעלות עצמו וביחס לחברו רואה רק חסרונותיו. השקפה זאת גורמת שמי שמתגאה על חברו יחשוב בטעות שאין צריך בכלל לחברו המלא פחיתות ולא עוד אלא אפילו יש מצוה לריב עמו. אבל כשכל אחד מבין ששלמות מלכותו תלויה בהכרה בצירוף מלכות הזולת, אזי מתבטלת הגאוה שביניהם וממילא המחלוקת.

וזהו הביאור בפסוק ויעש כן אהרן שלשון ויעש פירושו תיקן כמו שכתוב ויעש את הרקיע. שכל זמן שיש מחלוקת בין שני אנשים, כל אחד מרגיש בבחינת "לא" כלפי הזולת כלומר שאינו רוצה להתקרב לתוך ד' אמותיו או אפילו לראותו כלל מפני שהוא נחשב בעיניו כדבר מאוס שמתרחקים ממנו. ובמקום שהוצרך להיות לכל אחד מהם הרגשים חיוביים זה לזה, הרגשים של "כן", כן אני רוצה לראותו וכן רצוני להיות בקירבה עמו, היו להם זה לזה הרגשים שליליים של לא. אבל אהרן תיקן זה והחזיר את ה"כן" כמ"ש ויעש כן אהרן. שבעבודת הדלקת המנורה שמסמלת נפשותיהן של ישראל, הדליק אהרן את לב שניהם באהבה חיובית בדידות ובהכרת יקרות המלכות של כל יחיד ויחיד. ועל זה כתב רש"י להגיד שבחו של אהרן שלא שינה כלומר ה"לא" דהיינו אותה הבטה אל חברו מתוך אספקלריא שאינו רוצה בקיומו, שינה אהרן והפכה להבטה של "כן". ופעל כל זה על ידי שנחדרה ידיעת כתר שם טוב בתוך עומק לבם של כל אחד ואחד ע"י הדלקת המנורה.

מה מספרים לנו כאן? — טקטיקה בעלמא!! "קונצים" בלעז!! — האיך "משנים" מפני דרכי שלום!! ובעיקר קשה לי, אם זה היה מנהגו, כאשר נראה לכאורה, אם כך היה נוהג עם כל בעלי מחלוקת, האיך לא קם מאן דחו ואומך — ידעתי אהרן את שיטותיו, הלא כבר מפורסם הדבר, אמנם כך מספר אתה לכולם, אך סוד גלוי הוא, שמעולם לא אמר בעל המחלוקת את מה שספרת בשמו, לחברו. — האיך יתכן לנקוט קבל עם ולגלות את שיטותיו של אהרן הכהן? — כולם מבקשים כי אף אנו נחזור על שיטות אלו!!

☆☆☆ מוכרח ומבואר מזה, כי לא בטקטיק ובקונצן קאייריין. טקטיק וקונצן, גם לא מועילים כל כך. על כל פנים, אין שום ערובה להצלחות... מה שמלמדים אותנו חז"ל, הוא עמוק עמוק מאד.

— מלמדים אותנו, מה מתחולל בקרבו של כל בעל מחלוקת. — מלמדים אותנו, איך מגלים לו לאדם את מסתרי מחשבותיו והרגשותיו של עצמו. — מלמדים אותנו, מה מאוסה המחלוקת. — מלמדים אותנו, האיך לצאת מן המחלוקת. ועל הכל מלמדים אותנו, כי גם כשכל המומחיות והמוכשרות קיימות, לא יצליח בכך, אלא מי שהוא "אוהב שלום ורודף שלום".

24 ברכת חוקת מרדכי רנט

אוהב שלום...

"ויבכו את אהרן שלוש יום כל בית ישראל" (במדבר כ, כט) במשה כתיב (דברים לג, כא) ומשפטיו עם ישראל, שהיה אומר יקוב הדין את ההר, אבל אהרן אוהב שלום ורודף שלום ומשים שלום בין אדם לחברו, שנאמר (מלאכי ב, ו) בשלום ובמישור הלך אתי וכי, וכן שני בני אדם שעשו מריבה זה עם זה, הולך אהרן ויושב לו אצל אחד מהם ואומר לו, ראה בני, חבדך מהו עושה, מטרף לבו, מחנק עצמו, תולש בשערו, ואומר אוי לי איך אשא עיני בחברי, בושתי ממנו שאני הוא שסדחתי עליו, והיה יושב אצלו עד שהיה מוציא כל קנאה שיש בלבו. שוב הולך אצל חברו ועושה לו כך, וכשפגעו זה בזה גפפו וחבקו זה לזה, שנאמר ויבכו את אהרן שלשים יום כל בית ישראל" (ילקוט מלאכי, תקפח)

ובכך היתה מיוחדיותו של אהרן הכהן. שכן הוא, אהרן הכהן, אמנם הגיע לפסגת אהבת השלום, ולשלמות מסירות הנפש על רדיפת השלום.

ולכן, כשמת אהרן הכהן, בכו אותו כל כלל ישראל. מפני שבמותו, בטלת הערובה לשלום בישראל. כי לא הניח כמותו, אהבת שלום ורודף שלום.

☆☆☆

המחלוקת, רחמנא ליצלן, גם כשהיא בין יחיד ליחיד, קל וחומר בין קבוצה לקבוצה, בין פלג לפלג, בין חוג לחוג, כל אלו, מכרסמים את עצם מהותו וקיומו של כלל ישראל.

כלל ישראל במהותו, הוא אחד. - "ומי כעמד ישראל גוי אחד בארץ".

מחלוקת, ו"אחד", סותרים זה את זה. ה"אחד", מתנפץ במחלוקת, מבלי השאר אף לא רסיס, שהרי רסיס, במהותו, שוב אינו "אחד", כמובן. וכלל ישראל, כשאינן כולו, כל כולו, אחד, אינו כלל ישראל כבמקוריותו!

☆☆☆

כך, בד בבד יש גם לדעת ולהבין, כי כשם שה"אחד" מתנפץ במחלוקת, כך המחלוקת תימוג ותתפוגג ב"אחד".

היכן הוא ה"אחד" הזה. האיך נמצאנו והיכן.

- אל תחפשו בליבו של חברך.

- דלה אותו מתוך תוכך, מן ה"פנים" שבך! שם עמוק מסתתר לו ה"אחד" של רעך!...

כי שם עמוק עמוק, העמדת מחיצה סביב ל"אני" שלך. חסר אותה ויתגלה ה"אחד", במלא עוזו. שם תמצא את מלא קומת חברך.

ובאיחודך, יחודך!!!

☆☆☆

מדוע האמין אותו "פתי" לאהרן, כאשר סיפר לו את דברי חברו. על סמך מה. הלא בעלי מחלוקת מריס היו זה לזה, האיך זה התפתה להאמין לאהרן הכהן.

- משום שאמנם כך הוא הדבר. משום שלמשמע דברי אהרן, התחיל אף הוא לחשוב באותה מדה.

ובעיקר:

- משום, שעמוק עמוק במסתרים, היתה בו, כמו בחבירו, תחושת ה"אחד".

- שם במסתרים, מתרוננת לה מנגינת האהבה של האחד לרעהו...

☆☆☆

דבריו של אהרן הכהן, לא היו, איפוא, המצאה, או טקטיקה, או משחק חס וחלילה.

דבריו של אהרן, גילו את האמת המסתתרת בקרבו של חברו.

תוך כדי מנגינת ה"אחד" שניגנה אהרן הכהן, הצטרף אף השומע אל אותה תזמורת, בנגנם כ"אחד", את מנגינת יחודו של כלל ישראל ב"אחדותו.

☆☆☆

סגולתו המיוחדת של אהרן הכהן, התבטאה בכך, שה"אחד" בער בקרבו. הוא לא רק שנה מחלוקת, הוא אהב את השלום. הוא דלק אחריו, לא היה לו ספק כי הוא נמצא וקיים.

אהרן הכהן, לא נלאה מלחפש אחריו. ידוע ידע, כי אי שם, גם אם מסתתר הוא מאחרי חומות ענק, מצא ימצאנו. ולכשימצאנו, כך בדיוק הוא יראה, כפי שהוא מתארו עכשיו בפני חברו.

ועוד ידוע ידע אהרן הכהן, כי תוך כדי כך שיגלה את מסתרי חברו, כלפי זה המאזין לו, יגלה לפתע אותו מאזין, כי אף בליבו פנימה, מתנגנת לה אותה מנגינה.

כל זאת ידע בבירור אהרן. עד כדי כך, שאף סיפר זאת לחבירו. ללא חשש כי אי מישוהו יכחישו.

והכיצד ידע זאת אהרן, כלום שמע זאת מחבירו!!

- לא!

אלא מאי?!

- ראה!

ראה?!

- אמנם כן. ראה!

כי ראה ראה אהרן, את הנעשה בתוככי כל אחד מישראל. גם בתוככי בעלי המחלוקת.

אמנם ראה את ה"חלב על כסלים".

אך מבעד לאותו חלב, מבעד לשקיפותו, ראה בבירור את מהותו, מהות ה"אחד".

- את זאת תיאר אהרן הכהן בצבעים חיים לפני חברו, עד שחבירו ראה אף הוא כמו עיניו, את שתיאר בפניו אהרן הכהן.

עד שאותה תמונה חזרה על עצמה, בקרבו של המאזין.

- היא זאת מנגינת ה"גוי אחד בארץ".

פלאי פלאים!

☆☆☆

באיהו טלסקופ, סטטוסקופ או רנטגן, השתמש אהרן הכהן? מאיזה חומר היתה מורכבת משקפתו?

- "אוהב שלום" ו"רודף שלום".

מי שאוהב את השלום, מי שרודף אחריו בבטחון למוצאו, הוא הרואהו אל נכון. זוהי משקפתו ואלו משקפיו.

ללא כלים אלו, אין רואים.

וכשאינן רואים, אין דברים נאמנים.

וכשאינם נאמנים, אינם אלא משחק.

וממשחק, אין מושפעים כלל.

אבל אהרן הכהן, כיון שכן היה, כך נהג וכך השפיע.

- כך בדיוק.

וכל מי שיחזור על כך בדיוק, יצליח!

- בלי ספק!

משום שכל דברי אהרן, אמת לאמיתה הם. כל מי שעומד אל מולו, נפקחות עיניו, גואה ריגושו, ויודע אל נכון -

כי אמנם כן הוא בלב חברו. כשם שכן בדיוק מתרחש בקרבו פנימה.

וחוזרים המה אל מקורם, ומתאחדים ב"אחד".

כי באיחודם, יחודם!

אין. ובאהבת אבות כתוב בהיפך, שאוהב שלום הוא על האדם עצמו, ורודף שלום הוא להשכין שלום בין אחרים, ובא התנא לומר שקודם שרודף האדם שלום אצל אחרים, יראה שיהיה אצלו שלום. והכנסת ישראל מבאר 'אוהב שלום' עם עצמו, כי הגוף והנפש אינם מתיישבים זה עם זה, וצריך האדם בתחילה לראות שיהיה ביניהם שלום, ואח"כ ירודף שלום שיהיה גם שלום בביתו, ואח"כ 'אוהב את הבריות' שיהיה גם שלום בינו לבין אחרים, ואח"כ ימקרב לתורה' הוא שלום עם הקב"ה, שעל ידי התורה הקדושה ופירוטומה לכלל ישראל נעשה שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, נמצא שדיבר התנא בארבע חלקי השלום.

קפה

שלום

פרק ראשון

נתיבות

24 Avot-d, 4

20] R. Mattithyah b. Heresh said: Take the initiative in greeting any man [you meet]; and be a tail to lions, and not a head to foxes.

In Bunim - Ethics from Sinai

In the fourth *mishnah* we were taught to be most humble and unassuming. Here we have a clear-cut, practical way of humility. There is many a person whose petty conceit will not permit him to recognize anyone unless he is recognized first. The other person must make the first move. This is his way of establishing and maintaining his "dignity," he believes. Others will hesitate from a sense of insecurity to be the first to extend a warm greeting to those they meet. They are afraid to give a token of friendship and receive only an icy stare in return. They will therefore insist on waiting until the person they meet takes the "emotional risk," while they "play it safe." Whatever the reason, such behavior is wrong. Take the initiative, says our Sage. Do not seek a sense of conceit or importance, or an illusion of security, at the expense of another's feelings. Give him a friendly greeting with a warm smile, and inquire, if you will, after his welfare. And as some commentaries note,<sup>345</sup> this dictum applies to the non-Jew as well as the Jew. More: both Mishnah and Tosefta rule that even a heathen is to be greeted, for the sake of promoting peace.<sup>346</sup> In the Talmud we read of Rabban Yohanan b. Zakkai that no one ever greeted him first, not even a heathen in the market-place.<sup>347</sup> His *Good morning* always rang out ahead. And indeed, why not? If the interchange is in Yiddish, you stand to reap a huge dividend. You will generally say, *gut morg'n* (Good morning),

to which the other will respond, *gut morg'n gut yor* (Good morning, good year). By investing a blessing for one morning you receive a blessing for an entire year! Who could wish for a more handsome return?

544 □ STEP BY STEP

25 ~ Rabbi Wolbe (*Alei Shur*, Vol. 2) tells of an elderly European Jew whom he once met at a *simchah*. This Jew commented to him that in previous times if one Jew would meet another for the first time, he would view it as an opportunity to be able to love yet another Jew.

Rabbi Eliezer Ginsberg in his *sefer* on *Megillas Rus* offers an unbelievable *pshat* from Rabbi Hutner on the mishnah in *Berachos* (9:5). The mishnah comments that in the past it used to be a practice to greet another Jew using the four-letter Name of Hashem. Rabbi Hutner explains that one way of understanding this practice is to recognize that the great enjoyment attained by greeting another Jew was considered a blessing.

26

There is another *pshat* given to explain the mishnah in *Berachos* as to why people said the Name of Hashem upon greeting a Jew. When one says *shalom* to another *Yid*, and inquires about his welfare, he creates a greater bond. In turn there is more *Shechinah*, since the Name of Hashem signifies the *Hashraas HaShechinah* that is there. Rabbi Miller comments that when Yosef revealed himself to his brothers he knew

והניגוד למדת השלום היא המחלוקת, שהמחלוקת נובעת בשורשה מכך שכ"א הוא כח נפרד וישות נפרדת היפך האחדות של מדת השלום. ואילו כח השלום נובע מכך שישאל מאוחדים גם יחד. וכמאמר צדיקים שאהבת ישראל מביאה לאהבת ה', שאין הכוונה בתור סגולה, אלא שע"י אהבת ישראל שיהודים בטלים זה לזה ואינם מהוים ישות לעצמם, זה מביא לאהבת ה', ולהיות בטלים להש"ת בבחי' אין עוד מלבדו, שאין שום כח זולתו ית'. וכמד"א אתה אחד ושמן אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ, שכאשר ישראל כגוי אחד הר"ץ מביאים להיות דבוקים בהש"ת בבחי' אתה אחד ושמן אחד, שבזה מתקיימת תכלית הבריאה שיהיה ה' אלקינו ה' אחד והכל בטל ומבוטל אליו ית'. ומשום כך גורמת המחלוקת לתורבן העולם, אמנם מצד החטא שבדבר אי"ו אלא מצות לא תעשה, אבל עצם המחלוקת היא תורבן העולם, שהיא ההיפך והניגוד לתיקון הבריאה שה' אלקינו ה' אחד ואין עוד מלבדו, ולכן גם חרב בית שני מחמת שנאת חנם.

וזה שהוכיר הלל הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום וכו', בראש עניני מוסר העיקריים שאמר לכל כלל ישראל, שהראשונה נאמרה על השלום שהוא התכלית. ופי' דבריו הוי מתלמידיו של אהרן, היינו דאהרן שהיה אוהב שלום ורודף שלום, לא היה נק קשור למעלתו וצדקתו של אהרן בעצמו, כי אם מצד הכהונה של אהרן, כחלק מתפקידו של הכהן הגדול לקשר את ישראל לאביהם שבשמים שיהיו בטלים אליו ית'. ולכן היה אוהב שלום ורודף שלום,

לבטל את הפירוד ביניהם ולאחד לבבם, שע"י יקרבן להש"ת. וכלשון דאיתא שם במס' ד"א, אוהב שלום ורודף שלום וכו' ומטיל שלום בין ישראל לאביהם שבשמים. וזה גם מה שנאמר בפנחס, לכן אמור הנני נותן לו את בריתי שלום והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם, דבברכת השלום נכלל הא גופא שהכהונה תמשך הלאה והיתה לו ולזרעו אחריו, שזה תפקיד הכהנים לעורר בישראל ע"י השלום והאחדות שיהיו בטלים ודבוקים בו ית'. ופנחס זה אליהו שנאמר בו (מלאכי ג) הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא לפני בוא יום ה' הגדול

והנורא, שהוא יקרב את הגאולה שענינה שלום שזה תכלית הבריאה ותיקון העולם. ובברכת כהנים מברכים אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וצונו לברך את עמו ישראל באהבה, וכדאי' דרק כשאהבה בינו למתברכים מותר לו לברכם, ואם אין זה באהבה אינו יכול לברך, כי ברכת הכהנים ענינה להמשיך אהבה ושלום בישראל, שע"י יהיו דבוקים בהש"ת. וע"י אמר הלל הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום ורודף שלום בלשון ציווי, כי במדת השלום תלוי עיקר תכלית הבריאה שיהיה אין עוד מלבדו, שיכיר וידעו שאין שום כח בעולם זולת ה' אלקינו ה' אחד, והרי זה חיוב לנהוג כן.

32

הארת פנים לזולת

נדמה לנו שעשיית חסד מצטמצם בעסקנות לעשות פעולות חסד, אמנם באמת עשיית חסד עם חברו מתבטא בהרבה אופנים מעבר לעסקנות. וכמה דוגמאות לכך: הארת פנים לחבירו הוא חסד גדול ביותר, כמו שאמרו (כתובות קיא): "ולבן שינים מחלב אמר ר"י טוב המלכין שינים לחברו יותר ממשקהו חלב" לאמור - החיוך המעודד כוחו גדול יותר מסעד חומרי.

~ "שמאי אומר ... הוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות" (אבות פ"א, טו), אמר מו"ר הגרא"א דסלר וצ"ל היינו מצפים שמאמר זה יאמר מפי הלל שאמר "הוי אוהב שלום ורודף שלום", ולא מפי שמאי, שמידתו היא מידת הדין, אלא לומדים מכאן, שאפילו מידת הדין מחייבת את סבר פנים יפות. זה מה שאני חייב לתת לכל אחד, כי זה מגיע לו. על ידי סבר פנים חמורות ועצובות אני עלול לצער בני אדם. 11

Perhaps we can give another explanation based on a deeper understanding of *she'eilas shalom* and its significance. As we explained, *shalom* means perfection and harmony, hinting at the fact that perfection depends on the harmonious efforts of all of creation uniting under G-d's Oneness. Hence, as the Maharal explains, initiating this greeting is a sign of humility and accrues the merit of long life. What one is actually

saying when he greets his neighbor with "*shalom aleichem*" is: my shalom, my perfection, is upon you — in other words, I need your input for me to reach perfection. I can't reach it on my own. My connection to G-d and the perfection He represents depends on you.

Hence, one gives this greeting even to a non-Jew, who is also part of the harmonious team effort of the world. Therefore one who recognizes the value of perfection and how to reach it deserves long life and extra time to be able to achieve that perfection. The response therefore is not merely to say the same thing; by giving the same response, one is merely echoing the greeting without acknowledging it or adding to it. That would make it seem like one is negating the fact that the other one depends on him and instead declaring that the opposite is true. When we say, "*Aleichem shalom*," however, we accept the first one's declaration of dependence and supplement it with the fact that we are likewise dependent on the greeter.

28

Step by Step

The Mishnah states: וְהוּי מְקַבֵּל אֶת כָּל הָאָדָם בְּסִבָּר פָּנִים יְפוֹת, and receive everyone with a cheerful face (Pirkei Avos 1:15). Rabbi Avigdor Miller explains this mishnah beautifully: It urges us to be careful of the expression on our face as we pass another person; we should give him our face (*panim*) as opposed to our shoulder. Secondly, the face we present must be *panim yafos* – pleasant to behold. However, the word *b'sever* is the most important word in this situation. Rabbi Miller says, in the name of the Meiri, that the word *b'sever* comes from the word *sevara*, thought. One who greets another should show interest in the other person and indicate by his demeanor that there is thought behind his smile. The key to creating *shalom* lies in showing others that you sincerely care about their well-being and that you really take an interest in their lives and in their successes.

29

Step by Step (Week 39)

The Rambam (*Matnas Aniyim* 10:4), as well, tells us that smiling at our fellow man reflects empathy and caring, and does much more than any monetary gift.

Smiling, then, is a means of performing many mitzvos in a qualitatively different way. Be it *bikur cholim*, *hachnasas orchim*, or *simchas chassan v'kallah*, our faces should reflect the tremendous opportunity we have in being involved in these mitzvos, and the *simchah* we feel in sharing in life's events with our fellow Jews.

34

The *Sefer HaChinuch*, one of our renowned *Rishonim*, provides insights and lessons for each of the 613 mitzvos. A common theme in his writings is the idea that we are influenced by our actions, and in what we are involved. For example, regarding the violation of breaking the bones of the פֶּסַח (Mitzvah 16), he teaches that the Torah demands certain behavior, in order to condition us to become refined and elevated people. If we refrain from breaking the bones [on the meat we consume] and eating in a haphazard way, we will come to perfect our personalities by eating calmly and patiently. The *Kohanim* are commanded to wear special clothes because they will act differently when wearing a unique garb (Mitzvah 99). When we give *tzedakah*, we are meant to become giving people (Mitzvah 479).

31 נאמר בארחת חיים לראש (אות נו) "אל יהיו פניך זועמות נגד עוברים ושבים, וקבל אותם בפנים מאירות", לא רק את אלה הבאים לביתי צריך לקבל בסבר פנים יפות, אלא גם בלכתי ברחוב אני צריך לשים לב שפני יהיו מאירים, כלפי מי הדברים אמורים "נגד עוברים ושבים" — אנשים שאיני מכירם הייב אני להאיר להם פנים!

כדי ליישם דברים אלו אין צורך להפליג למרחקים, ראשית לממש זאת יבתוך גבולינו בבתינו ובכית המדרש, להאיר פנים לזולת, לשבור את מחיצות השנאה והפירוד.

צריך לדעת את האחריות של כל יחיד ויחיד כעבודת ה' בתוך מסגרת הכלל — הפך שנאת חנם, כי האוהב את המלך אוהב גם את עבדיו! וכן הזהיר האריז"ל לקבל לפני התפלה מצוה "ואהבת לרעך כמוך", וכך גם אומרים ב"לשם יחוד" לפני כל מצוה — עשייתה "כשם כל ישראל", כי עבודת ה' של היחיד יש לה חשיבות ומעלה רק כשהיא במסגרת הכלל.

~ וע"י שבירת יצר שנאת חנם ורגש האחריות למען הכלל נזכה לבנות מחדש את יסודות אחרות כלל ישראל, וע"י כך נזכה ממילא לגאולה שלימה, לחזור למצב הטבעי של כלל ישראל, ולחדש את יסודות ביהמ"ק המושחתים על אחרות כלל ישראל.

32

רגיל אני לומר, הלא יש לנו אפשרות לחיות בגן עדן של מידות טובות, ומדוע לחיות בגיהנום של מידות רעות?! הרי כולם אוהבים לחיות במקום שיש בו אהבת הבריות והנהגות מתקונות של בין אדם לחברו. וכי מי אינו מעוניין להתגורר במקום שתושביו ניחוו בעין טובה; שמעוניינים איש בטובת רעהו ולא ברעתו; שמדברים האחד בשבח רעהו ולא בגנותו?! ומי אינו חפץ לדור במקום שבו הוא פטור מהחשש שמרכלים עליו מאחורי גבו?! הלא בידינו הדבר, ליצור עולם שניעים לחיות בו, עולם ש"איש את רעהו יעזרו ולאחיו יאמר חזק", אלא מאי, לפעמים צריך לוותר מעט כדי לשמור על האווירה הטובה ועל האהבה בין איש לרעהו, האם זה אינו כדאי? הלא אין ספק שהרווח עולה לאין ערוך על הקושי שבוויתור.

ההנהגה שהנהיג ר' אלי' לאפיאן

33

ואמנם התנא באבות פונה לכל אחד ואחד: "הוי מתלמידיו של אהרון אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה".

~ מורנו הגה"צ ר' אליהו לאפיאן וצ"ל הנהיג בישיבה הקד', שכל אחד שגומר ליטול את ידיו, ימלא מחדש את הספל במים כדי להכינו למי שיבא ליטול אחריו. ואעפ"י שזה מעשה קטן, אך כאשר חוזרים על מעשה של הטבה פעם אחר פעם — אפילו על מעשה קטן של הטבה, זה פועל על הנפש לקנות את מידת ההטבה.

זאת על פי דברי הרמב"ם, שעדיף לתת מאה פרוטות למאה עניים מאשר מאה פרוטות לעני אחד, משום שמאה מעשים קטנים של נתינת צדקה פועלים על נפשו לעשותה נדיבה, יתר ממעשה גדול אחד של נתינת צדקה.