

אור

Ohr HaTzafon

הצפון



Ohr HaTzafon

Beis Haknesses of North Woodmere

Volume 3 Tishrei 5776

Beis Haknesses of North Woodmere

649 Hungry Harbor Road

North Woodmere, NY 11581

www.bknw.org

Rabbi Aryeh Lebowitz, *Rav and Mara D'Asra*

Editorial Team

Moshe Buchbinder, *General Editor*

Moshe Grushko, *General Editor*

Tani Sussman, *Publication Lead*

Rob Shur, *Design and Layout*

www.rbscreative.com

TABLE OF CONTENTS



Editors' Preface

..... p. 5

דברי פתיחה

Introduction

RABBI ARYEH LEBOWITZ

..... p. 23

The תוסף of איסור

RABBI MOSHE TARAGIN

..... p. 27

תשובה

The Mechanics of Interpersonal Teshuvah

RABBI YEHUDA SEPTIMUS

..... p. 41

שובה ישראל עד ה' אלקיך: Rav Lichtenstein's Message to American Jews

GAVRI BUTLER

..... p. 57

40 Days of Recreation

RABBI YOSSE SCHWARTZ

..... p. 77

Look Harder

ERIC COHEN

..... p. 83

The Concept of Teshuva: Why and How it Works

MOSHE BUCHBINDER

..... p. 91

ראש השנה

Nashim Tzidkaniyos, Tekias Shofar and Af Hein Hayu Beoso Haneis: The Inherent Connection between Jewish Women, the Shofar and Teshuvah

JEREMY HERSKOWITZ

..... p. 105

עשרת ימי תשובה בינוני During the Responsibility of the

RABBI CHESKY GEWIRTZ

..... p. 117

Tashlich

JOSEPH ETRA

..... p. 121

Why Child Sacrifice is Appropriate for the Second Day of Rosh Hashana

MICHAEL GEWIRTZ

..... p. 131

הבן יקיר לי

JOSEPH ETRA

..... p. 135

יום כיפור

Eating on Yom Kippur to Save a Fetus: Can a Mother Provide Womb Service?

MICHAEL I. OPPENHEIM

..... p. 141

לפני ה' תיטהרו

MOSHE GRUSHKO

..... p. 153

סוכות

The Sukkah as a Remembrance of the Ananei Ha-Kavod: The Ability to Find Spirituality in Our Midst

ELISHA GRAFF

..... p. 165

The Sukkah of R' Akiva

ANDREW ZIMMERMAN

..... p. 173

דברי תורה בעברית

בענין הקשר של קיימא בין תשובה ותורה
הרב אריה ליבוביץ

203

מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית
הרב יהודה בלסם

195

בעניני תפילת הציבור ותקיעות על הסדר
יונתן זאב קירשנער

187

Editors' Preface

VeHachut HaMeshulash Lo Vimeheirah Yinasek – the cord of three twined strands does not easily break. Shlomo Hamelech, in the poetic language of *Koheles*, tells us that a project founded on three strong pillars is poised for longevity. With this, the publication of our third volume of *Ohr HaTzafon*, the BKNW and extended North Woodmere community are hopeful that indeed we will merit the opportunity to continue to be *Marbitz Torah* for many editions to come.

While Volumes 1 and 2 were unfortunately dedicated to martyrs who died *Al Kiddush Hashem*, this volume, by contrast, is dedicated to the memory of a *Gadol* who lived *Al Kiddush Hashem*. Rav Aharon Lichtenstein zt'l was not only a Torah giant, influential thinker, and important local voice in *Eretz Yisrael*, he was a living ideal for his *Talmidim* and *Klal Yisrael* globally. His exemplary *Hasmadah*, quest for *Emes* in Torah, gentle demeanor, and wholesome values made him adored by all who knew him and an icon to those who only heard the legends. His inspiration has left an indelible mark on *Klal Yisrael* and we hope that this publication, dedicated *Li'Ily Nishmas* Rav Aharon Ben Rav Yechiel provides a *Z'chus* for his *Neshama*.

We are particularly honored that Rav Moshe Taragin, Ram at Yeshivat Har Etzion and dear Rebbe and mentor of many members of our community, has authored an article in *Ohr HaTzafon*, *Le'iluy Nishmas* his great Rebbe and Rosh Yeshiva. Rav Taragin is world renowned for his *Torah*, warmth, and *Midos*, and through these characteristics carries on the legacy of his Rebbe, Rav Aharon.

Having recognized that this publication is dedicated in memory of an individual who was the paradigm of *Hasmadah* and *Ameilus BaTorah*, we wanted to share a brief idea that will hopefully inspire further *Limud Torah* and be an *Aliyah* for Rav Aharon's *Neshama*. *Tosafos* on *Sandhedrin* 7a notes a contradiction between two statements of the *Gemara*. There, the *Gemara* states: "*Ayn Techilas Dino Shel Adam Ella Al Divrei Torah*" – the beginning of one's judgment relates to his *Torah* learning. However, on *Shabbos* 31a, the *Gemara* records that the very first question one is asked in judgment is whether they dealt honestly in business – "*Nasata Venatata Be'Emunah*," and only afterward is he then asked *Kava'ata Itim LaTorah*. *Tosafos* therefore asks, which one goes first during the trial, business conduct or *Torah* learning? While *Tosafos* offers its own *Teirutzim*, Rav Rephael Hamburger in *Merapeh Lashon* (pp. 292) provides an alternate *Teretz* based on a *Zohar*. He suggests that the two questions are each posed first, but at different trials. After death, one will

be asked by the *Beis Din Shel Maalah* to sum up whether they lived an *Ehrlich* life, and the discussion will entail a series of questions, the first of which is how one conducted their business affairs. But the leading question during the *Din* on Rosh Hashana is different. The very first question we are faced with on Rosh Hashana is: 'how was your learning this past year'? It's a pretty frightening question to all but the most regimented and dedicated of *Masmidim*.

However, we were wondering, why are there two different starting questions? Why doesn't Hashem start the interrogation with the same question both times? Perhaps the answer may be that the two interrogations serve different purposes. The end of life interrogation is one which is entirely retrospective. It involves canvassing mass amounts of time and activity to paint a holistic picture. Through an understanding of how one conducted his business, there is an immediate exhibition of one's morals and commitment to Torah values. The first question therefore ascertains a tremendous amount of relevant data.

By contrast, Rosh Hashana is not simply a backward looking holiday judging the accomplishments or failures of the past year. But rather, it is forward looking as well in that it determines the quantity and quality of one's year ahead. Therefore, it needs a different first question to accomplish a significantly different agenda. When Hashem opens the interrogation with a question about our Torah learning, He is not simply inquiring with the superficial question of "did you learn a lot of hours last year"? Rather, He wants to know, did you value your time and use it to learn *Torah*? Through looking at one's *Hasmada* over the past year, it informs the conversation for how one values their time on earth and by extension informs Hashem what the appropriate life allocation and quality of life should therefore be afforded to this individual during the coming year. Dedication to *Limud Torah* therefore is not just a localized question regarding one's performance of the important *Mitzvah* of *Talmud Torah*, but rather it acts as the proxy for the value of life itself and informs the judgment for one's upcoming year.

Now that we have all been sufficiently frightened, the right question to ask ourselves is how do we think the beginning of the interview is going to go on Rosh Hashana? In preparation, we can go through the motions of listing all of the things that we have learned in the last 12 months, and then move to the other side of the ledger and tabulate the many (countless?) missed opportunities. Through experience we all know that this manner of introspection rarely yields a favorable outcome. However, there is excellent news. Through a heartfelt *Teshuva* and commitment to doing better in 5776, we can drastically improve the conversation and effect our desired results.

The Five Towns (and *Yiddishkeit* globally) is burgeoning with a tremendous number of Torah opportunities, and we have many tools at our disposal: adding a *Seder*, starting a *Chavrusa*, joining the *Daf*, or becoming part of a *Chabura*. Through a single moment of resolve today, we can demonstrate to Hashem our true value for time and life, and thereby influence our *Din* this Rosh Hashana.

Heading into this moment of judgment, we would once again like to thank our outstanding authors of *Ohr HaTzafon* who have continued to dazzle with their insightful and beautifully written *Divrei Torah*. As those who have previously enjoyed reading *Ohr HaTzafon* are aware, each of these *Divrei Torah* takes many hours to prepare, and that time commitment comes with tremendous personal effort and sacrifice. As such, we are resoundingly confident that during their *Din* this Rosh Hashana, each of our authors will be recognized by the *Pamalia Shel Maalah* for their proven, substantial commitment to a *Torah*-filled life.

Once again our generous sponsors have stepped up and we are proud to say that through the ongoing dedication of our previous sponsors coupled with the participation of several new, much appreciated sponsorships, we were once again able to expand the publication of *Ohr HaTzafon*. The *Limud Torah* and *Kavod HaTorah* made possible by their generosity are tremendous, and we have enormous *Hakaras HaTov*. May they all continue *LeHagdil Torah U'lehaadirah*.

We also want to be *Makir Tov* to our publication team who are always working hard to produce these journals; Rabbi Rob Shur, our layout editor who meticulously and artfully prepares the journal, and Tani Sussman, who manages the beautiful printing.

Finally, in keeping with the theme of recognizing those who study and promote *Torah* with all of their heart and soul, we would like to thank Rabbi Lebowitz, as well as the other *Rabbanim* of the North Woodmere community, Rabbi Balsam, Rabbi Gewirtz, Rabbi Septimus and Rabbi Witkin who have been instrumental in fostering a true *Chashivus* for *Torah* in North Woodmere. We note that despite massive demands on their time, all of our North Woodmere community *Rabbanim* have been contributing authors and promoters of *Ohr HaTzafon* and have truly helped expand what was a small idea for a pamphlet of *Divrei Torah* before *Yomim Noraim* into a broader *Harbatzas Torah* initiative. We appreciate your tremendous efforts and wish you, your families, our community, and *Gantz Klal Yisrael* much continued *Bracha VeHatzlacha* in 5776.

The Ohr HaTzafon Team



Rav Aharon Lichtenstein zt"l

On Alef Iyar, 5775, the Torah world mourned the *P'tirah* of *Moreinu VeRabbeinu HaRav HaGaon* Rav Aharon Ben Rav Yechiel Lichtenstein zt"l.

By way of background, Rav Aharon was born in France in 1933 and, along with his family, fled to the United States in 1940. He learned in Yeshivas Rabbeinu Chaim Berlin under Rav Yitzchok Hutner, received a bachelor's degree at Yeshiva College and *S'micha* at Rabbi Isaac Elchanan Theological Seminary of Yeshiva University (RIETS), and earned a PhD in English literature at Harvard University. The son-in-law of his Rebbe, Rav Yosef Dov HaLevi Soloveitchik zt"l, Rav Aharon rose to become one of his generation's leaders of the *Torah U'Madda Hashkafa*. He served as Rosh Yeshiva at Yeshiva University prior to accepting an invitation from Rabbi Yehuda Amital zt"l to become the co-Rosh Yeshiva of Yeshivat Har Etzion in Alot Shvut, Israel in 1971.

Rav Aharon was renowned as a *Talmid Chochom* of the highest order with a mastery of Torah at his fingertips, yet he shined as a figure of modesty and kindness. After his passing, his many accomplished *Talmidim* in *Eretz Yisrael*, the United States and beyond gathered to share *Divrei Hespel*. While each expressed their own unique appreciation for the *Torah*, *Midos*, and *Hashkafa* of their Rebbe, there was one theme that consistently resonated across the many eulogies: Rav Aharon lived a life that was the paradigmatic example of one that was *Kulo Torah* in every sense, and through this inspired and continues to inspire thousands of *Talmidim* tremendously.

Through his *Mehaleich* in learning, he inspired his students to approach the totality of *Torah* at its fullest breadth, as he cited sources from all corners of *Chazal*. At the same time, his penetrating mind and systematic approach to deriving a crystal-clear understanding of the *D'Var Hashem* demanded that his students hone their intellectual, organizational, and analytical capabilities to their fullest in order to arrive at *Amito Shel Torah*.

As a communal leader, he represented the strictest adherence to *Halacha* while maintaining a high degree of sensitivity and compassion for all parties, demonstrating truly *Deracheha Darchei Noam* and earning him adulation from across the world Jewry and the political spectrum in *Eretz Yisrael*.

Finally, a common thread voiced by his *Talmidim* was that, for all of Rav Aharon's singular genius, he was still a vibrant "family-man" with exemplary moral character. Each shared personal stories and individual lessons learned from watching Rav Aharon's human side: doing house chores, parenting, helping out around the Yeshiva, etc. The implicit message conveyed by his sparkling *Derech Eretz* was that learning Torah is only part of fulfilling one's *Tafkid* in life. Being a *Mentsch* is the other part. It is no wonder that he is so dearly remembered and so deeply missed.

May the learning in this *Ohr HaTzafon* Volume 3 serve as an *A'lias Neshama* for *Moreinu VeRabbeinu HaRav Aharon ben Rav Yechiel Zecher Tzadik VeKodosh Levracha*.

תהא נשמתו צרורה בצרור החיים

Mazel Tov to Rabbi Lebowitz,
the contributors to Ohr Hatzafon,
and the editorial staff for
spearheading this undertaking,

and the entire BKNW *Kehilla*
for making North Woodmere
a true *Makom Torah*

May we all continue to
grow in a *Torah* way of life



Adam and Yael Eisenberg
& Family

In memory of our grandmother and
great-grandmother,

Mrs. Kate Ganchrow,

קריינע בת ר' יעקב משה

whose 5th *Yahrzeit* will be
commemorated on the first day of *Chol
Hamoed Sukkos*. Her life, which was
devoted to *Torah, Chessed, and Middos*,
continues to inspire her children,
grandchildren and great-grandchildren.

May her *Neshama* have an *Aliya*.



*Elli, Brina, Rachel, Hannah,
Leah and Dov Ganchrow*

L'zeicher Nishmas

HaRav Aharon ben Yechiel zt"l

Together with Rav Amital zt"l,
he fashioned a yeshiva that will influence
generations of *Talmidim* and Jewry
worldwide.

L'zeicher Nishmas

Eliezer ben Menachem Mendel Halevi zt"l

Our beloved Api,
who taught us by example that learning
Torah only gets sweeter with age.



*Lauren, Michael, Menachem,
Hannah and Daniella Gewirtz*

We extend a hearty *Yasher Koach* to all
those who contributed to the 3rd
volume of *Ohr HaTzafon*

And a special *Yasher Koach* to the
editorial staff for spearheading this
impressive undertaking.

We are proud to be a part of a *Kehillah*
that places such an emphasis on
Limud and *Harbatzas Torah*.



Elisha and Daniella
Graff & Family

We extend a hearty *Yasher Koach*
to all those who contributed to
Ohr HaTzafon

We are proud that our children are
part of a *Kehillah* that places such an
emphasis on *Limud* and *Harbatzas Torah*



Jehoshua and Nadja Graff

In loving memory of our mother,
grandmother and great-grandmother,

Ceil Rosenzweig

צבי-ה יטא בת דוב ברל הלוי ע"ה

may her *Neshama* have an *Aliya* from the
Divrei Torah published in this journal.

And, יבל"ח,

in honor of

Adina Herskowitz

and all of her hard work, time
and efforts on behalf of BKNW.



Moish and Raina Popowitz

Jeremy Herskowitz and Family

Dovi and Debra Popowitz and Family

Meir Popowitz

Tzachi and Jodi Popowitz

Mazal Tov to The Editorial Team,
Rabbi Lebowitz, and the entire BKNW
for another phenomenal issue of
Ohr HaTzafon!

May you continue to be a source of
תורה הרבצת for many years to come!



Aviva and Michael Oppenheim

In memory of our rebbe,

Rav Aharon Lichtenstein זצ"ל,

on the one hand a "*Gavra D'mistafina Minei* par excellence" who "simply overwhelmed ...[and] overawed"; and on the other hand, "a remarkable fusion of mastery and simplicity, of vigor and humility and, above all, a pillar of radical integrity."

And in memory of

Abraham L. Butler

אברהם אריה בן שרגא פייוול הלוי

our family's "pillar of radical integrity", whose *Yahrzeit* is on the first day of Rosh Hashana.



The Butler Family

In honor of Rabbi Lebowitz and the
editors of Ohr HaTzafon

Thank you for all of your tireless work on
this wonderful and inspiring project
May you continue to be an inspiration for
our community and for the entire *Klal*
Yisroel.



Nechama and Avi Kahn & Family

In honor of
Elisha Graff
for his preparation and delivery of the
Daf Yomi Shiur over the summer.
Your *Shiur* is articulate, organized, clear
and truly exceptional!



Elana and Aryeh Lebowitz

In loving and reverent memory of רבי ומורי
HaRav Lichtenstein zt'l,
Who taught and embodied תורת חסד and
תורת אמת, to countless students,
And who shaped and inspired *Torah*
observance on two continents and the
world over.



Rabbi Yehuda and Lisa Septimus

In honor of those who strive to imbue
our Shul, our homes,
and our community with the אורה של תורה
May 'ה receive all of our תפילות
ימים נוראים these ברחמים וברצון



*Rina and Eitan Zerykier and
Family*

Dedicated in honor of
Abby, Andrew,
and Noam Zimmerman

We love you.



Baba and Papa Zimmerman

דברי פתיחה



Introduction

Rabbi Aryeh Lebowitz



Our outstanding visionary and hard-working editors have appropriately decided to dedicate this third volume of the journal *אור* in memory of זצ"ל ליכטנשטיין. This is a most fitting tribute, as Rav Lichtenstein was one of the foremost leaders of the global Jewish community, was in fact the *Rebbe* of several of our friends and neighbors here in North Woodmere, and we feel his influence and teachings on a consistent basis. This edition of *אור* contains several דברי תורה that are based on the teachings of Rav Lichtenstein and were written by some of his most outstanding students. It is a particular honor for us that HaRav Moshe Taragin שליט"א, of ישיבת הר עציון, has agreed to contribute an original article in memory of his great *Rebbe*.

In last year's inaugural edition I began with a thought from Rav Lichtenstein relating to what it means for a Jew to remember (and not to forget) Hashem. This year, I would like to once again focus on the idea of "remembering", with a thought, not from Rav Lichtenstein himself, but from his co-Rosh Yeshiva in הר עציון and dear friend, Rav Yehuda Amital זצ"ל.¹

A major focus of the day of ראש השנה is remembrance, specifically to be מעלה זכרוננו לפני השם (literally, to cause Hashem to remember us). We have an entire section of מוסף called זכרונות, Remembrances. The גמרא tells us that the choice of animal from which we take the שופר serves this goal as well:

למה תוקעין בשופר של איל? אמר הקב"ה תקעו לפני בשופר של איל כדי
שאזכור לכם עקידת יצחק בן אברהם. (ראש השנה טז ע"א)

*Why do we blow a ram's horn? Hashem says blow a ram's
horn so that I can remember for you the binding of Yitzchak.*

All of this discussion of jogging Hashem's "memory", and causing Him to remember, is exceedingly difficult to understand. What does "remembering" mean when speaking of Hashem? Hashem, by His very definition as a perfect God, does not forget! אין שכחה לפני כסא כבודך ואין נסתר מנגד עיניך!

ספר עת רצון שיחות לימים נוראים עמ' 107 – 110 1

Rabbi Lebowitz has been the Rabbi of BKNW since its inception in 2004.
The Rabbi and Elana have five children: Yonah, Yisrael, Zecharia, Daniel and Chani.

Throughout the period of ימים נוראים, we constantly repeat the Thirteen Attributes of God's mercy, in the hope that we will arouse Divine kindness in our judgment. Most of the Thirteen Attributes can easily be understood as qualities that will likely lead to Divine kindness. However, the term "אמת" (truth) is also one of the מדות הרחמים, י"ג, and doesn't seem to fit. After all, do we really want to face the consequences of אמת? The same question can be asked of זכרונות. Do we really want השם to remember? Do we want Him to remember the לשון הרע we told, the מנינים we missed, and the time we wasted?

Rav Yehuda Amital זצ"ל develops an approach to answer these questions. He suggests that the זכרונות we look for on ראש השנה are primarily not geared toward having Hashem remember us, since Hashem never forgets. Rather, when we speak of זכרונות we are reminding ourselves of our true identity and mission - who we are and what our purpose on earth is.

We emphasize the עקדה on ראש השנה in many ways, especially in the form of the primary מצות היום, שופר, which is the symbol of the עקדה. One of the key words on the מעשה העקדה is the simple word "הנני". Hashem calls out to אברהם and he answers הנני.² The glory of the עקדה is that Avraham was able to identify *himself*.

When the מלאך calls out "אברהם אברהם", the מדרש notes that the מלאך said his name twice to indicate that the Avraham down here on earth matched the Avraham in שמים. He had found himself. He had achieved self-actualization.

On the very first ראש השנה in history, Hashem called to Adam "איכה" (literally: where are you?), but he was not able to say הנני.³ He had lost his way and therefore went hiding. Our עבודה today is to be able to answer the question of איכה with הנני.

There is tremendous focus on the role of mothers in the ראש השנה davening, laining and הפטרות, from שרה to חנה to דיסרא. Perhaps one of the themes of this emphasis on mothers is that it serves to highlight the point that we have to return to our roots and our true identity. No matter what a man accomplishes in life, no matter how many accolades he earns or how much he has changed, he will always be the same little boy to his mother. His mother keeps him grounded.

In מסכת שמחות⁴ we are told:

שאלו תלמידיו את ר' אליעזר כיצד דין הקבר? אמר להן כיון שנפטר אדם מן העולם בא מלאך המות וישב לו על קברו ומכה אותו בידו, אומר לו הגידה לי מה שמך אומר לו גלי וידוע שמי לפני מי שאמר והיה העולם שאיני יודע מה שמי באותה שעה מכניס רוחו ונשמתו בגופו ומעמידו ומושיבו בדין.

וירא כב:א 2

בראשית ג:ט 3

מסכת שמחות – חיבוס הקבר, פרק א הלכה ו, מובא בראשית חכמה, שער היראה סוף פרק יב 4

R' Eliezer's students asked of the punishment man faces after death. He responded that when a person dies, the angel of death sits by his grave and strikes him, asking "what is your name" whereupon the person responds that God knows that I don't know my name. They then put his spirit and soul in his body and he is made to stand and face judgment.

The ultimate embarrassment in the עולם האמת is forgetting our name. Some of the הלכות of שופר may allude to this theme as well. The גמרא ראש tells us:

נתן שופר בתוך שופר אם קול פנימי שמע יצא ואם קול חיצון שמע לא יצא
If one places a Shofar inside another Shofar and blows them together, if the sound of the inner Shofar is heard he fulfills his Mitzvah, but if the sound of the outer Shofar is heard, he has not fulfilled his Mitzvah.

Perhaps the הלכה alludes to the idea that only when we hear the inner sound of our soul and our true self are we יוצא the true obligation of ראש השנה. The outer sound, the sound that comes from our exterior shell that hides who we really are, is not the sound of a מצוה. Additionally, the גמרא goes on to say:

ציפהו זהב מבפנים פסול מבחוץ אם נשתנה קולו מכמות שהיה פסול ואם לאו
כשר
When a Shofar plated in gold, if the plating is on the inside it is disqualified for use. If the plating is on the outside, it is only disqualified if it alters the sound produced by the Shofar.

When gold, the symbol of materialism, is added to the שופר it won't necessarily become פסול, but as soon as the gold – the trappings of material success – change the inner voice, the קול is פסול.

When we do find that inner voice, when we answer the איכה, what do we find? What kind of message comes from the core of our soul? In the course of the past few years we merited to see a glimpse of what we are really all about. When כלל ישראל was attacked by a vicious enemy and we all came together, the experience of being a Jew through the difficult times is certainly challenging and agonizing, but also invigorating and hopeful. When we find the ability to cry for other Jews, when we genuinely want to share in their צרות, our souls soar. The inner voice of זכרונות that we look for on ראש השנה is not only the voice of a person, but the voice of a nation.

Even though the משנה ברורה recommends that a person should try to receive an עליה on ראש השנה as a great זכות to have on the יום הדין, it is said that Rav Elchanan Wasserman הי"ד would not take an עליה on ראש השנה because he

did not want to hear the words בנש נפתלי בן הרב יעמוד אלחנן בונם בן הרב נפתלי בנש, singling him out amongst a crowd of people, on the יום הדין. His preference was to mix in with the rest of the Jewish people.

The לבוש quotes a גמרא that יוצאין בשופר אחד גמרא. The אחרונים point out that this גמרא, cited by the לבוש, in fact does not exist. While there is a גמרא that talks about the Jewish people sitting in one סוכה, there is no passage in בבלי relating to all of the Jewish people listening to a single שופר. While we acknowledge that the actual source does not exist, we suggest that its theme certainly does. Perhaps the idea of all of the Jewish people hearing that same pure inner voice, is one that is well grounded in so much of what חז"ל did teach us, and in fact underscores the very goal of the day of ראש השנה.

As we consider the legacy of the great גאון, Harav Lichtenstein זצ"ל, one of the key elements of his teaching, and indeed his personality, was an overwhelming ability to be true to himself. Regardless of circumstance, and despite any external pressure, Rav Lichtenstein had the discipline and courage to analyze situations and arrive at well-reasoned conclusions as to the proper way to view world events and our responsibilities toward them. He also possessed an incredible sense of responsibility for the Jewish people. It is our hope that we learn to emulate Rav Lichtenstein's traits and always find our inner קול שופר, uninfluenced by materialism, honor or other pressures, and join with the rest of the Jewish people in expressing our unified voice, because it is the unified קול of כלל ישראל that serves as the most powerful voice for our eventual גאולה וישועה.

בל תוסיף of איסור

Rabbi Moshe Taragin¹



Based upon a Shiur Klali of Harav Lichtenstein – May 1985

In two contexts in ספר דברים the תורה prohibits the phenomenon of בל תוסיף - extending or augmenting מצוות. From a theoretical standpoint the inflation of תורה can be dangerous- primarily in obscuring the true dimensions and parameters of תורה. However, in purely legal or halachik terms, the איסור is far more constricted. תורה is Divinely mandated and human attempts to reconfigure הלכה are not just theologically inappropriate- they would appear to be meaningless and should not be considered violations of the איסור. Is there any halachik meaning to an attempt to insert a 614th מצוה which wasn't delivered at סיני? Assuming that this act is halachikally meaningless, איסור of בל תוסיף has been violated. How can a person violate בל תוסיף?

Obviously this issue was dealt with by חז"ל and in greater detail by the ראשונים, and Harav Lichtenstein delivered a series of two שיעורים analyzing the structure of this איסור.

1. Rashi's Limited Position

The פסוק in דברים (דברים ד:ב) says: "לא תספו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם", introducing the concept of בל תוסיף. In his comments on this פסוק רש"י cites the ספרי and provides a list of בל תוסיף scenarios; each instance involves augmenting the number of components comprising a "מצוה article" or חפצא של מצוה. Adding a 5th פרשה to תפילין, a 5th set of strings to ציצית, or a 5th specie to the מינים ד' would all constitute this type of בל תוסיף violation. Notably, the more literal scenario of actually devising a new מצוה and adding to the "list" of 613 isn't mentioned at all by רש"י. Evidently, this would not constitute a

¹ The author had recently given this shiur in South Africa where it was recorded. One can go to the following link to view: https://www.youtube.com/watch?v=eoe_yIH5-2M.

Rav Taragin is a *Ram* at Yeshivat Har Etzion and a teacher at the Stella K. Abraham Beit Midrash for Women of Yeshivat Har Etzion in Migdal Oz in Gush Etzion.

transgression because declaring a completely new מצוה would be an empty action and would not encroach on תוסף בל.

2. Rambam and Ramban's Expanded Category

Two ראשונים do suggest violations for contriving completely novel מצוות. In הלכות ממרים ב:ט, the רמב"ם distinguishes between תוסף בל infractions and classic Rabbinic legislation. In theory, any "addition" to a Biblical prohibition should violate תוסף בל. To solve this, the רמב"ם distinguishes between an attempt to reconfigure the original Biblical category and an independent Rabbinic decree. He selects the איסור בשר בחלב as an example. Only red meat is forbidden to be cooked with dairy while poultry is permissible. The רבנן certainly possess the authority to independently and "secondarily" prohibit poultry and dairy on a Rabbinic level and as a separate injunction. However, if they reinvent the Torah's category and claim that poultry and dairy are Biblically forbidden they are in violation of תוסף בל. Intriguingly, the רמב"ם is willing to consider תוסף בל for an attempt to "add" a מצוה or "איסור" to the originally defined תורה. To be sure, only a statement by Rabbinic authorities constitutes a halachikally meaningful attempt to reshape תורה. Presumably, attempts by a layman to invent new מצוות or even extend דאורייתא categories possess no authority, are halachikally meaningless, and do not violate תוסף בל.²

Not only did the רמב"ם limit this form of תוסף בל, he also limited it to extensions rather than inventions. An attempt to introduce a completely newfangled מצוה, even if perpetrated by a Rabbinic authority, would also be empty and a non-violation of תוסף בל. Only an attempt to "stretch" a category (by extending the איסור בשר בחלב to poultry) is relevant and constitutes a violation. To summarize, the רמב"ם imposes strict limitations, but ultimately does acknowledge a more literal form of תוסף בל – which isn't mentioned in ספרי or גמרא.

In addition to the רמב"ם, the רמב"ן also suggests a תוסף בל violation for adding a new מצוה. In his comments to דברים ד:ב he claims that if "someone" devises a new מצוה he has violated תוסף בל. His subsequent comments imply

² The Vilna Gaon already sensed that תוסף בל (of this variety) may only apply if a halachik authority attempts an invention. In אדרת אליהו דברים יג:א, he notices differences between the two citations of the איסור. Rav Lichtenstein quoted the Vilna Gaon as commenting upon the difference between the term "תוסף" (דברים יג:א) and "תוספין" (דברים ד:ב). The latter term is plural and refers to any individual who attempts to change the תורה system. The former term is singular and may refer to a unique body whose statements about תורה carry sufficient authority to entail תוסף בל. The distinction of the רמב"ם between the layman's inability to violate תוסף בל and the "ability" of חז"ל to violate תוסף בל is already latent within the textual articulations of the איסור.

a limitation of this violation: only a נביא (whose statements carry halachik authority) would violate בל תוסיף by asserting a completely new מצוה. What is striking is that בל תוסיף applies even to "inventions" and not just "extensions".

In summary: The literal meaning of בל תוסיף does suggest a violation to invent new מצוות. However, רש"י limited the איסור to adjustments to the actual texture of מצוה items. This limitation is logically compelling; attempts to render entirely new מצוות should have no halachik meaning and shouldn't violate the איסור. Both the רמב"ם and the רמב"ן did envision בל תוסיף violation for מצוה invention but in very limited contexts.

3. ארבע מינים for בל תוסיף

The question of the scope of the איסור of בל תוסיף and whether adding מצוות violates the איסור emerges from an interesting contradiction between two passages in סוכה. גמרא סוכה and רבי יהודה and the חכמים famously disputed whether לולב must be bound together. רבי יהודה claimed they must be fastened into one unit, whereas the חכמים claimed they could be held separately. The גמרא סוכה דף לא ע"א asserts that according to רבי יהודה binding the לולב with a foreign specie would violate בל תוסיף, implying that according to the רבנן it would not. Presumably, this logic stems from the lone בל תוסיף paradigm emphasized by רש"י of altering the composition of a מצוה item. According to רבי יהודה the four articles constitute one integrated unit and by adding a 5th element the identity of the overall arrangement has been altered. By contrast, according to the חכמים the four species are not one integrated "unit" but exist as solitary items which must ALL be taken to fulfill the מצוה. The added specie doesn't incorporate itself into any larger arrangement or integrated unit, and no alteration of the מצוה object has occurred. Effectively, there are four autonomous מצוה items which all must be hoisted to fulfill the requirements of the מצוה. By taking a 5th, none of the autonomous items have been altered and בל תוסיף hasn't been violated!!

In fact, this same logic—that the בל תוסיף violation for the ד' מינים would only apply according to רבי יהודה who requires אגד or binding—emerges from a "related" גמרא in זקן ממרא. The גמרא discusses the situation of a ממרא who issues a mutinous halachik ruling which contradicts the מסורה. רבי אליעזר severely restricts the scenario of זקן ממרא to someone who issues a ruling about a הלכה "which is Biblical in origin, but has Rabbinic requirements". Additionally the ruling must concern a "מצוה object" which contains an itemized number of elements, which, if augmented, would be 'altered' or wrecked. This description—itemized elements which if augmented will lose its original identity—sounds very similar to the בל תוסיף context. The גמרא

ד' מינים would not acknowledge a situation for the ד' מינים since "each specie exists independent of another," קאי והאי לחודיה קאי. This גמרא reinforces the notion that, without a bound and integrated unit of ד' מינים, בל תוסיף can't be realized. Only רבי יהודה, who requires 'binding' of the 4 into 1, would acknowledge בל תוסיף, since added elements would change the complexion of the overall arrangement. In fact, the סנהדרין גמרא more clearly articulates this logic which is latent in the גמ' סוכה לא ע"א. The unmistakable language of קאי והאי לחודיה underscores the fact that the 4 are not unified and the addition of a foreign 5th element doesn't alter the identity of the מצוה object.

This statement, though logical and textually based, is very troubling. Effectively, the חכמים would never acknowledge בל תוסיף in the context of ד' מינים. This is challenging since ultimately we accept the position of the חכמים that the ד' מינים do not require binding; this position effectively eliminates בל תוסיף in the context of ד' מינים. Furthermore, the גמ' סוכה לא ע"ב (ironically appearing just a few lines subsequent to the previous גמרא) appears to verify בל תוסיף for the ד' מינים even according to the רבנן who don't require actual binding. The גמרא cites a statement asserting בל תוסיף for adding an extra element to the לולב. Responding to the query about the need to state such an obvious הלכה, the גמרא responds that "one may have assumed that according to רבי יהודה who requires binding, בל תוסיף IS NOT violated by augmentation since extra elements won't be incorporated into the arrangement (ie: would not be bound with the other four). To repudiate this thought, the גמרא states in clear terms that בל תוסיף is violated by adding elements even according to רבי יהודה. The גמרא assumes that בל תוסיף is a "given" according to the רבנן who don't require fastening but may not apply according to רבי יהודה who *does* require fastening. Without considering the ramifications within the position of רבי יהודה, this גמרא implies that the חכמים, who do not require binding, would certainly acknowledge בל תוסיף for additions to the arrangement. This is a direct contradiction to the previous גמרא which asserted בל תוסיף *only* according to רבי יהודה.

4. Resolving the Contradiction

The גמרא of this גירסא (סנהדרין in תוספות cited by רבינו חננאל) alters the actual בל תוסיף רבי יהודה acknowledges a consistent system in which *only* בל תוסיף, but most ראשונים maintain our version which clearly states that בל תוסיף for ד' מינים exists even according to the חכמים.

Two different resolutions emerge:

- 1) The גמרא לא ע"ב which asserts בל תוסיף even according to the חכמים can

be 'contextualized' in a manner which preserves the single-track system of בל תוסיף. Indeed, only רבי יהודה who demands binding of the מינים and integrates them into one unit acknowledges בל תוסיף by adding an extra elements and thereby reconfiguring the overall חפצא of the מצוה. The suggested בל תוסיף even according to the חכמים who do not require binding, can be explained in a different fashion.

2) The בל תוסיף introduces a second model to which even the חכמים would admit. Even if the חפצא isn't altered, בל תוסיף is violated. Adding an extra element would not alter the loosely affiliated species according to the חכמים who don't require binding. Yet a second model exists in which בל תוסיף is violated by performing an non-mandated and unnecessary מצוה action.

The רמב"ן and his תלמידים adopt the first strategy while תוספות – both in סנהדרין and סוכה – assert the second.

The רמב"ן cites ריטב"א who claims that indeed בל תוסיף is only feasible according to רבי יהודה who requires the binding of the מינים. ד' מינים represent one integrated and framed unit and introducing a foreign element 'mars' and alters the תורה prescribed חפצא and violates בל תוסיף. As the חכמים do not require binding, the מינים aren't integrated and the addition of a foreign element will not alter any 'framed/integrated' חפצא of a מצוה. The סוכה לא ע"ב asserts that even the חכמים would introduce an איסור of בל תוסיף if a foreign element is added. Even though בל תוסיף דאורייתא would not apply to the non-integrated מינים, an איסור would prohibit adding foreign species even according to the חכמים. Fundamentally though, בל תוסיף on a דאורייתא level in the context of ד' מינים is only problematic according to רבי יהודה. Conceptually, only one model of בל תוסיף exists: altering the texture of a מצוה item by introducing an added or foreign element. Inserting a 5th section in תפילין alters the texture of the תפילין themselves. Adding a fifth set of ציצית changes the complexion of the garment. The ד' מינים according to רבי יהודה are integrated and therefore adding an element changes the overall and inherent composition.

was סוכה לא ע"א on גמרא adopt a different view. The initial רבי יהודה articulating the classic "חפצא-alteration" of בל תוסיף which only רבי יהודה acknowledges in the context of ד' מינים. As the חכמים do not envision the ד' מינים as integrated, additional elements employed to bind them will not alter the overall composition. The ensuing גמרא introduces a second form of בל תוסיף: repeating an additional act of a מצוה beyond the halachik mandate. Even if the חפצא hasn't been altered but an extra act of the מצוה has been performed, בל תוסיף has been violated. This second model of בל תוסיף can

be categorized as a '*ma'aseh*-oriented' בל תוסיף. This בל תוסיף is problematic even according to the חכמים. Even though hoisting the additional specie hasn't altered the מצוה of חפצא, an extra "act of hoisting" has occurred and the second model of בל תוסיף has been violated.

תוספות admit that the second variety of בל תוסיף is only violated if the specie is raised in the proper fashion known as דרך גדילתן (in an upright fashion as it grew). If the specie is hoisted upside down or employed laterally to bind the other מינים ד', no halachik act of לקיחה has occurred and this "second" form of בל תוסיף would not ensue. The previous גמרא on ע"א was describing a situation of binding the מינים ד' with a different specie. Since the extra specie wasn't hoisted in the upright fashion, no extra halachik מעשה לקיחה occurred and the "*ma'aseh*" בל תוסיף model is irrelevant. The only relevant model in this scenario is the בל תוסיף "חפצא" and this is only problematic for רבי יהודה who envisions an integrated arrangement of מינים ד' which is altered by the introduction of a foreign element. The subsequent גמרא on ע"ב describes a situation in which the additional item was hoisted upright and an additional act of לקיחה occurred. Hence the "*ma'aseh*" form of בל תוסיף emerges, and even the חכמים concede that בל תוסיף has been violated.

Having devised a new model of בל תוסיף and solved the apparent contradiction between the two parts of the גמרא, סוכה, תוספות is still faced with the challenge of solving the גמרא in סנהדרין. The גמרא asserts that according to the חכמים who don't require the אגד binding, "each specie is isolated" and a violation hasn't occurred. If a second model of בל תוסיף exists even according to the חכמים, and even if the מינים ד' aren't bound, shouldn't the addition of a specie entail a violation זקן ממרא just as it constitutes בל תוסיף?

Interestingly, the solution which תוספות provides reinforces the definition of this second "*ma'aseh*" בל תוסיף. They assert that even if hoisting an extra "מין" would violate בל תוסיף, the base מצוה of מינים ד' would be unaffected!! Ultimately the person would fulfill the מצוה of מינים ד' while simultaneously violating בל תוסיף!! As such, this added scenario can't be considered "ruinous" - which is one of the requirements for the זקן ממרא violation. As the גמרא iterated, זקן ממרא only emerges in a situation of "כל המוסיף גורע" - if the mutinous juror marred the מצוה through his illegal addition.

This condition of a בל תוסיף violation which doesn't disqualify the מצוה can only apply to the second model of בל תוסיף according to תוספות. The original "classic" בל תוסיף scenario—whereby an added element mars and distorts the מצוה item—would also invalidate the מצוה performance. An added פרשה would disfigure תפילין, rendering it a halachikally meaningless item and thereby obstructing the מצוה. Unlike the חפצא-based form of בל תוסיף

which invalidates the מצוה, the second model of בל תוסיף doesn't affect the מצוה item but creates an autonomous violation by performing an excess מצוה action. This added execution doesn't impact the actual base מצוה even though it violates an independent איסור of בל תוסיף.

Essentially, תוספות and רמב"ן argue about the scope of בל תוסיף in a fashion which is similar to the logic behind the debate between רש"י and רמב"ן previously cited. It is logically compelling to limit בל תוסיף to insertions of extra elements which reconfigure תורה-proscribed חפצא של מצוה. Merely adding מצוות or repeating an act of an existing מצוה have no halachik meaning or impact and do not violate בל תוסיף. This is implied by רש"י in his comments to the תורה. This is also clearly defended by רמב"ן in his solution to the contradiction and his unwillingness to extend a second version of בל תוסיף. As we will soon see, there are several places in the גמרא which do suggest a second model of בל תוסיף which רמב"ן is forced to reconcile. By contrast, the רמב"ם (and ironically the התורה) did consider adding new מצוות or extending halachik categories a form of בל תוסיף.

As previously described, in his comments to סוכה, רמב"ן preserved a narrowly defined איסור. Human invention cannot violate בל תוסיף since the creation of a new concept possesses no halachik meaning. Only by physically inserting an additional element and materially defacing the מצוה item can בל תוסיף be violated. In דברים ד:ב quoted above on רש"י, his original three examples of בל תוסיף are all objects which are altered by addition. The extra section of תפילין changes the nature of the תפילין themselves. The added ציצית reconfigure the clothing. The added specie—according to רבי יהודה who envisions them being bound into one unit—changes the complexion of the arrangement of ד' מינים.

5. Three additional situations of בל תוסיף

Despite the attractiveness of this 'one-model' system of בל תוסיף surrounding the חפצא, several other sources in ש"ס suggest situations of בל תוסיף in which this חפצא-alteration doesn't seem to occur. תוספות would simply reply that these cases are examples of "ma'aseh-based" בל תוסיף prohibitions where an extra activity is performed and violates the second model of בל תוסיף. The רמב"ן, who maintained only one model of בל תוסיף, would be faced with the challenge of explaining these broader instances of בל תוסיף where no discernable חפצא exists.

The first "problematic" application of בל תוסיף is cited by גמרא in ראש השנה which discusses בל תוסיף for a כהן who adds an additional sentence to the three-sentence text of ברכת כהנים. It doesn't appear as if a חפצא of a מצוה if

being altered by adding an extra פסוק and yet בל תוסיף is violated. תוספות do not address this situation but presumably would ascribe this scenario to their second model of בל תוסיף. By reciting an extra פסוק, the כהן has performed and extraneous and unsolicited action and has violated the "*ma'aseh*" model of בל תוסיף. How would the רמב"ן envision בל תוסיף where no object has been reshaped?

To be sure, the רמב"ן is sensitive to this issue and offers a solution. The רמב"ן cites the ברכת כהנים in defense of בל תוסיף for since all the ברכות are recited while the arms of the כהן are extended, it is comparable to the "bound" לולב of רבי יהודה and is susceptible to בל תוסיף. Presumably, the object which is being altered through the additional פסוק is the text itself. A script with additional text is not just "larger"- it is a completely different version. Similarly, a fragment of a set script is also a completely different textual entity. By inserting an additional ברכה, the כהן has changed a חפצא; the script itself which the תורה proscribed has been reconfigured. In truth, this textual alteration occurs independent of the "hands of the כהן." Evidently, the רמב"ן believed that an item is only considered altered if its components are unified and integrated by an "extrinsic" element rather than an intrinsic integration. The sentences of ברכת כהנים aren't considered an integrated script simply because they occur in sequence in נשא. They are only unified into an integrated entity because they are accompanied by a physical gesture of raised arms. Any sentence recited with those raised arms becomes incorporated into the "integrated text" in the same way that any specie inserted within the necessary "binder" of the ד' מינים is incorporated into the unified arrangement. Apparently, the בל תוסיף of ברכת כהנים can be based on the lone model of alteration of the בל תוסיף חפצא-based רמב"ן.

Interestingly enough, the question of whether בל תוסיף for ברכת כהנים is a איסור חפצא-based or the second model of adding a separate מצוה may provide a solution for an interesting question raised by Rav Soloveitchik about ברכת כהנים in general. A well known הלוי בית, in his חנוכה (toward the end), claims that ברכת כהנים must be recited audibly and cannot be whispered or mouthed.³ The Rov questioned a רמב"ם in יד הלכה פרק יד which asserts a בל תוסיף violation even if the extra פסוק was whispered. If an inaudible recital isn't considered a legitimate performance of the מצוה of ברכת כהנים, why should it constitute a violation of בל תוסיף? HaRav Lichtenstein resolved the

³ Based on this requirement, the הלוי בית asserts that a כהן must personally recite the ברכת כהנים rather than listening to the ברכות being recited and fulfilling his mitzvah based on the principle of שמע כעונה. This principle of שמע כעונה would render a situation in which the "listener" recited the text, but it would not be considered an audible recital or קול רם.

question of the Rov by suggesting that the רמב"ם was indeed referring to the model of תוס' - חפצא. By adding an extra פסוק, the script itself is altered. Even though a silent articulation isn't considered an act of ברכת כהנים, the verse itself has been recited and the script of ברכת כהנים has been altered, rendering a model of תוס' - חפצא.⁴

That same גמרא in ראש השנה also applies to a scenario of the unnecessary application of blood upon the מזבח. Some קרבנות require only one application of blood (such as a קרבן בכור), while others (such as a חטאת) require four treatments. The משנה זבחים פ"ע"א addresses a situation in which blood requiring one application becomes mixed with blood requiring four. רבי אליעזר suggests that the entire mixture be applied four times, thereby "covering" both requirements. רבי יהושע objects claiming that this would violate תוס' - חפצא; applying blood four times when it only requires one application is a תוס' - חפצא infraction.

Once again, תוספות doesn't relate to this situation but presumably would assert that this represents the second model of תוס' - חפצא, of an added and unnecessary action of blood-application which violates the "ma'aseh" model of תוס' - חפצא. How would the רמב"ם resolve this form of תוס' - חפצא? Interestingly enough, the רמב"ם (at least as quoted by the ריטב"א) doesn't address this concern or cite this case.

Perhaps this infraction of excessive blood application can be reconciled with the lone תוס' - חפצא model of the רמב"ם through a deeper understanding of the מצוה to apply blood four times. The גמרא in זבחים נד"ב"א derives the obligation of applying blood four times from the word "סביב", which asserts that the perimeter of the מזבח be coated with blood. This may just be an indirect method of describing four separate applications of blood on each of the respective four corners. For various reasons, the תורה did not employ

4 After citing the הלוי בית, Rav Lichtenstein cited the son of the הלוי בית - Rav Chaim - who disagreed with one of the comments of the הלוי בית. Subsequently, he raised the observations of Rav Chaim's son, Harav Moshe Soloveitchik who defended the original point of the הלוי בית and differed with his father, Harav Chaim. Afterwards Rav Lichtenstein cited the Rov, Harav Soloveitchik, who effectively supported his grandfather, Harav Chaim, and disagreed with his father and great grandfather's position. Finally Harav Lichtenstein mentioned that when he studied this גמרא with the Rov, he himself had issued a comment which effectively supported the original statement of the הלוי בית which had been reinforced by Rav Moshe Soloveitchik, but contested by Harav Chaim and the Rov.

Listening to this presentation of five generations of Brisker מסורה being presented by Rav Lichtenstein had a very formative effect upon me. It empowered me to realize that I was now part of such a vaunted *Mesorah*. If my memory serves, Rav Lichtenstein concluded by describing himself learning this סוגיא with his son Moshe (now Harav Moshe Lichtenstein). His child offered a perspective which effectively reversed the סוגיא, essentially supporting the Rov's position which had reinforced Rav Chaim's original debate with the הלוי בית.

the actual number four, but described a circumscription, which ultimately mandates four applications. Alternatively, the תורה may not be describing four separate applications. Rather, the מצוה is to glaze the מזבח with blood by applying blood to each and every corner. The מצוה is defined not as blood application (מעשה הזאה) but rather as creating a מזבח covered with blood. If this latter version is correct, five applications of blood create a very different effect upon the מזבח than four applications. By adding an extra application a חפצא has in fact changed, the מזבח. The מזבח is not just the target upon which the מצוה of blood application is performed. It is the actual object of the מצוה, or חפצא with which the מצוה is performed. By introducing an additional dot of blood the "תורה-envisioned" object of the מצוה has been altered.

Finally, the משנה on ע"א creates a scenario which yields an additional situation which may challenge the single model system of the רמב"ן. The משנה instructs a method of transporting תפילין שבת on without carrying them and violating the laws of הוצאה; this is necessary for a situation where תפילין must be relocated for their own safety (for example to spare them from a raging fire). The משנה instructs that they be donned one pair at a time and transported to safety. רבן גמליאל asserts a more efficient strategy- to wear two pairs at a time. Wondering why this more efficient approach was rejected by the רמב"ן, the גמרא on ע"א דף צו claims that wearing two pairs of תפילין as opposed to the requisite one pair would violate תוסף. Again, בל תוסיף could easily cast this as a violation of the second model of תוסף: an additional act of wearing תפילין has been executed and the second "ma'aseh" model of תוסף has been perpetrated. However, according to the רמב"ן, it is not obvious which "object" is being transformed by wearing an extra pair of תפילין. Each pair is worn in isolation similar to the ד' מינים according to the חכמים, who don't require their binding and don't acknowledge a תוסף בל תוסיף for four separate non-integrated מינים. Why would these same חכמים apply בל תפילין to two unrelated pairs of תפילין?

Solving the idea of תוסף בל תוסיף by this case of תפילין according to the רמב"ן may require assessing the מצוה of תפילין based on an approach developed by Harav Soloveitchik zt'l. Noting the presence of two ברכות for the מצוה, the Rav assumed that the מצוה possessed two separate components. Beyond the physical action of donning תפילין, the מצוה is comprised of a second element. תפילין transforms the person who wears them into a different and more sacred item. The Rav collected several proofs that the קדושה endowed to the person who wears תפילין is a halachik component of the actual מצוה. The מצוה mandates both wearing תפילין as well as converting the קדושה level of the "wearer" and therefore demands two separate ברכות. The Rav would commonly quote the

comments of the רמב"ם (הלכות תפילין ד:כח) in that a person who wears תפילין should be transformed into a humble and pious person who isn't immersed in levity or empty or malignant thoughts. Rather, it should prompt him to commit himself to expanded religious consciousness. This indicates that the impact of the תפילין upon the person is an integral part of the מצוה. Ultimately, placing two separate pairs of תפילין upon a body will alter a תורה-proscribed חפצא of a מצוה, the person himself. The תורה envisioned a קדושה endowed by one pair of תפילין and this conduct creates a completely different item!!

To summarize: The ראשונים, both in their general commentaries as well as in their solution to an apparent contradiction in the גמרא, explore the nature of בל תוסיף. Without question, alteration of a חפצא של מצוה would entail בל תוסיף. Would the performance of an additional מצוה action constitute בל תוסיף? It appears that תוספות claimed that it would, whereas the רמב"ן claimed that it would not. This does not necessarily mandate that invention of new מצוות or even expansion of existing categories would involve בל תוסיף. These options are suggested by the רמב"ן and רמב"ם respectively, but don't appear in the description of בל תוסיף in the גמרא.

תשובה



לזכר נשמת רבי ומורי הרב אהרן ליכטישטיין זצ"ל



OHR HATZAFON • אור הצפון

steps of the process).² These steps are what I call the “general mechanics” of תשובה.

But what happens when a new party joins the תשובה picture? Normally תשובה is a two party process. It is between the individual and Hashem (or the in case of a ציבור, between the ציבור and Hashem). But this is only true of עבירות בין אדם למקום. What about תשובה over an interpersonal violation? Now there is a new party involved – not just the transgressor and Hashem but the injured party. Where and how does he fit in?

I would like to consider the underpinnings of the foundational הלכה regarding such תשובה – the requirement that an individual doing תשובה under such circumstances not simply perform the four aforementioned steps but that he appease, or ask forgiveness of, his friend in case of לחברו.

The two משניות – appeasing vs. asking forgiveness

Two משניות offer different formulations of the requirement for someone who wishes to repent for an אדם לחברו. עבירה בין אדם לחברו. The משנה יומא ח:ט describes the requirement as one of appeasement:

עבירות שבין אדם למקום יום הכפורים³ מכפר עבירות שבין אדם לחברו אין יום הכפורים מכפר עד שירצה חברו

Yom Kippur Day atones for one's sins against Hashem alone; but even Yom Kippur Day does not achieve atonement for sins perpetrated against one's friend, until the perpetrator appeases his friend.

In contrast, משנה בבא קמא ח:ז speaks of asking forgiveness:

אף על פי שהוא נותן לו אין נמחל לו עד שיבקש ממנו שנאמר (בראשית כ') ועתה השב אשת וגומר

Even though the offender compensates the damaged party [with tza'ar and boshet], the offence is not forgiven until he requests [forgiveness] from [the damaged party], as [Hashem] says [to Avimelech]: “Now therefore restore [Avraham's] wife, etc.”

One might respond to such a discrepancy by saying that בקשת ריצוי and מחילה are essentially synonyms, by differentiating between the contexts and thus the requirements, or by accounting for the divergent formulations in

² See רמב"ם הלכות תשובה ב, סוף הלכה ב, וכל הלכה ג. This point is emphasized by Rav Soloveitchik in numerous places in his writings, including יום הכיפורים and שיעורי הגר"ד על עבודת יום הכיפורים.

³ See רמב"ם הלכות תשובה א:ג, ב:יא. The משנה as reflecting the view of רבי, who believes that יום כיפור brings כפרה even if someone who does not do תשובה.

any number of ways. And ראשונים do.⁴ But it is worth asking whether alternate understandings of this additional requirement in תשובה for אדם לחברו are hidden within these two formulations. For example ריצוי is something that takes place between two parties. By definition one cannot do it without the other party. You can aim to appease, but you have not appeased until the other person responds to your rapprochement in a certain way.⁵ בקשת מחילה, on the other hand is a request. Obviously the transgressor would like the answer to his question to be “yes, I do indeed forgive you.” But even if the answer is no, the request has still been made. We will present two different options of how to view the בקשת מחילה. We will also consider along the way whether the ריצוי of משנה יומא is essentially the same requirement as בקשת מחילה or a different requirement altogether, and if so, how it fits in to the תשובה process in אדם לחברו.

Either way, both משניות – in יומא as well as in בבא קמא – seem to identify appeasement or the request for forgiveness as indispensable to תשובה for interpersonal sins. How precisely does this step fit into the general mechanics of תשובה that we introduced previously? Does the addition of another party into the discussion change the basic mechanics – or even the fundamental character – of the תשובה performed?

The חקירה – redressing vs. confessing

In introducing the requirement to request forgiveness from one's friend, רבינו cites the משנה in בבא קמא. In keeping the context of the משנה in בבא קמא he classifies the requirement of בקשת מחילה under the principle generally known as תיקון החטא (repairing the damage caused by the sin), or as the שערי תשובה שער יומא describes it,⁶ תיקון המעוות באשר יוכל לתקון (repair of that which has been bent, to the extent it is repairable).⁷

It is no coincidence that the תיקון החטא component of תשובה is introduced

4 Note, for example, that the רמב"ם הלכות תשובה ב:א-יב cites these two משניות together, with no indication of any tension between the two or any differentiation of their roles.

5 One wonders whether there is even a relationship between the formulation of the requirement that the ריצוי חברו be ימים נוראים למרחצה לקהל" and requirement of ריצוי חברו before כיפור יום.

6 I am indebted to אבי מורי, Professor Bernard Septimus, for sharing this יונה with me, as well as the position of the גר"א below and the חקירה that comes out of it. The other *nafka mina's* and other mistakes in this article, of course, are my own.

7 The use of this expression תיקון המעוות באשר יוכל לתקון is not just a literary reference to קהלת פסוק 17, מעות לא יוכל לתקון וחסרון לא יוכל להמנות. It is also a reference to the few times this expression is quoted in the גמרא, all of which speak of the limits of תשלומין, albeit not the limits of monetary תשלומין but rather the limits of ritual תשלומין, our ability to make up missed מצוות. Here too, רבינו יונה feels the need to qualify and to remind us that not all of the destructive results of sin can be repaired.

in תשלומין. The classic example of תיקון החטא is the payment of. בבא קמא. One who steals or inflicts damage upon another's person or property must return the stolen item or compensate the damaged party for the damages. Without the fulfillment of the basic תשלומין obligations, תשובה is impossible.⁸ It is within this context that רבינו יונה understands the משנה, just as the person who inflicts damage repairs the damages through payment, so too, in any example of an one person damaging another, even if not physically, the repair must take place in the form of asking forgiveness from the aggrieved party.⁹ According to רבינו יונה then, בקשת מחילה is a דין in תיקון החטא.

However, a completely different understanding of בקשת מחילה exists, according to which בקשת מחילה is a דין in וידוי – just one directed not to God but to the person offended. Thus, for example, the חובות הלבבות ז"ל argues:

והתודות בעונו - סבת המחילה לו... כמו שנאמר (משלי כח) ומודה ועוזב ירוחם. ואמר בהפך זה (ירמיה ב) הנני נשפט אותך על אמרך לא חטאת. ואמר (משלי כח) מכסה פשעיו לא יצליח. וכזה נראה בין בני אדם, כי החוטא לחברו, כשיכנע לו ויודה שחטא לו והרע אליו, ובקש ממנו המחילה, והכיר חברו ממנו שהוא מתחרט על מה שקדם לו מן החטא, לא יתעבב מלמחול לו ומעבור על פשעו, ויסיר מה שיש לו בלבו מן הנסירה.

According to this passage in רבינו בחיי asking forgiveness from the aggrieved party is inextricably bound to the fundamental steps required universally in all תשובה. In fact they are one and the same. As רמב"ם and others¹⁰ understand it, וידוי is a verbal expression of the all of the required steps of תשובה. What רבינו בחיי is telling us in defining מחילה as בקשת מחילה is that וידוי is that asking forgiveness from the aggrieved party is not simply sins against God involving the wronging of a human; they are sins against God *and* against the human. Naturally, then, תשובה requires the wrongdoer's engagement of God and the injured party in all phases of the process.

For רבינו יונה, the basic steps of תשובה are the same for אדם and בין אדם לחברו. There is just an extra step for אדם לחברו, that of תיקון החטא. The third party – the injured party – is addressed in the preliminary steps of the

⁸ We will return to this at the end of the article, but we must not confuse this type of תיקון החטא with two other very similar usages of the term. תיקון החטא is often used to refer to moral or mystical repair for sins that are not indispensable components of תשובה. The רש"י, for example, accomplished a moral תיקון החטא for the העגל according to חטא העגל, as עבירות תיקון החטא for specific תיקון החטא can accomplish a mystical תיקון החטא, as described in numerous ספרי קבלה and recent ספרי הלכה ומנהג. However, no one would claim that without these תיקונים it would be impossible to accomplish basic תשובה.

⁹ In Rabbeinu Yonah's words: כי יתכפר עונו עד אשר ישיב את הגולה. וכן אם ציער את חברו והציק לו או הלבין פניו, או סיפר עליו לשון הרע, אין לו כפרה עד שיבקש ממנו מחילה.

¹⁰ See note 2.

תשובה, but the basic steps of תשובה – as well as the fundamental character of the תשובה – are the same. תשובה is between the sinner and God. For רבינו בחי as well the steps remain identical. It's just that the ידי must be doubled since you sinned toward two parties; your תשובה, then, is directed toward two parties. Clearly it makes a real difference whether בקשת מחילה is an act of redressing (like רבינו יונה) or an act of confessing (like רבינו בחי).

Important note: While some of the formulations we will discuss below use language from the משנה in יומא, most use the language from the משנה in בבא. We have presented these two understandings – ידי (confessing) vs. תיקון החטא (redressing) – as two ways of seeing מחילה. I will table for the moment the question of whether ריצוי is just a different understanding of what is being done when we try to תשובה for an אדם לחברו, but I do not believe that it is. After seeing the unique role of the משנה in יומא in the various *nafka mina's* we will be able to return to the role of ריצוי, and the משנה in יומא, and hopefully arrive at a better understanding of ריצוי in relation to בקשת מחילה.

Nafka mina's

The potential *nafka mina's* for this חקירה are many. We will sample a few realms.

1. Must I use a different formulation in each of my requests for forgiveness?

A יומא from the reconciliation between יוסף and his brothers is quoted in פסוק as a source for seeking forgiveness from the individual injured three times:

אמר רבי יוסי בר חנינא: כל המבקש מִטוּ מחבירו אל יבקש ממנו יותר משלש פעמים, שנאמר [1] אֲנִי שָׂא נָא פֶשַׁע אֲחִיךָ וְחַטָּאתָם [2] כִּי רָעָה גְמֻלוֹךְ [3] וְעַתָּה שָׂא נָא לִפְשַׁע עַבְדִּי אֶלְקִי אֲבִיךָ...

The standard reading of this גמרא is that it requires the מבקש מחילה to attempt obtaining forgiveness at least three times from the injured party before giving up. However, based on the variation in the brothers' requests for forgiveness from יוסף in the proof text, the מהר"ל, cited in the ב"ח אורח"ס, understands רבי יוסי בר חנינא here as making an additional requirement – that each of the three בקשות employ different language. The ב"ח, however, notes that none of the great early codifiers – including the סמ"ג, the רי"ף, the סמ"ק, and the רא"ש – cite this requirement.

The logic of using different formulations makes perfect sense if we understand בקשת מחילה as a תיקון החטא in דין. The very same עבירה בין אדם לחברו will impact the injured party differently depending on his particular

sensitivities, aversions, and previous interactions with the transgressor. The subjective component of the injury cannot be known to the transgressor – nor can the ideal formulation to address that subjective pain. It therefore makes sense to use different formulations with each בקשת מחילה.¹¹

The logic of the other codifiers cited by the ב"ח may very well be based on an understanding of בקשת מחילה as a form of וידוי. If it is a form of וידוי, different formulations would not be necessary. The בקשת מחילה is more about the expressions of regret and תשובה than about hitting a specific note with the injured party. Moreover, we know that the classic, liturgical וידוי is recited numerous times over the course of the יום כיפור. Nobody suggests that a different formulation is needed for each of those וידוים. The three בקשות מחילה should be no different.

2. Strike three; then what?

גמרא, from the above רבי יוסי בר חנינא, is generally understood as requiring three בקשות מחילה of the non-responsive injured party. But a closer reading yields a slightly different conclusion. His precise language: כל המבקש מחילה. The language seems to imply a cap on the number of times a person is allowed to ask for forgiveness, not an obligation to try three times. Nevertheless, the ת"ס או"ח ס' תרו describes the response of the מבקש מחילה to the unforgiving aggrieved party as follows: אם אינו מתפייס: בג"פ אינו צריך לפייסו עוד. The implication – that one can choose to continue trying – seems to stand in direct contradiction to the גמרא that is the source of this הלכה. This implication in the language of the טור and then the שולחן מן is affirmed explicitly by numerous נושאי כלים, including the ב"ח, the מגן אברהם, and the משנה ברורה. Even the ב"ח and those who quote the טור have one concern with this approach. They qualify their permission to exceed three tries to situations where there is no concern of בזיון התורה.

But a different concern exists, one not mentioned by most. Based on the בבא קמא in משנה, the רמ"א instructs the injured party whose friend beseeches him/her for forgiveness against unsympathetically refusing to forgive – לא-יהיה אכזרי מלמחול. The שפת אמת על הש"ס ד"ה רב שאני therefore argues that the language of רבי יוסי בר חנינא is precise; sometimes three is the absolute upper

¹¹ In this respect, it is interesting to note that while the source for seeking forgiveness three times, בבא קמא in משנה – that of “asking forgiveness,” יבקש – יומא פז ע"א, uses the language of the בבא קמא in משנה, in contrast, in his deriving the requirement for three different formulations from the פסוק used in that גמרא, the מהר"ל and the ב"ח employ the language of the בבא קמא in משנה – that of “appeasement,” ריצוי. The original language in ספר מהר"ל הלכות ליל יום כיפור, סעיף ד' is: בשלש מיני רצוין ירצנו. As we noted, the language of appeasement points much more in the direction of תיקון החטא than וידוי.

limit on asking for forgiveness. Otherwise, all you are doing is violating לפני עור, causing your friend, to sin against you by callously refusing to forgive you. The שולחן ערוך and טור explain that the case to which the שפת אמת refers – where it is indeed laudable to persist past three attempts – is a situation where the מבקש מחילה senses that there is a specific reason why his friend is refusing to accept the apology. In such a situation the stubbornness of the other person is not necessarily a reflection of insensitivity. To the contrary it might specifically reflect a particular sensitivity, a sense of having been injured in such a way that the apology has not yet addressed. In fact, perhaps based on the way the מבקש מחילה asked it becomes clear to the recipient of the request that his friend does not truly understand what he has done wrong. What then arises in these cases are complications of reconciliation, issues of communication. These issues are fundamentally connected to בקשת מחילה in a תיקון החטא respect, in the sense of addressing the hurt in the way it was experienced by the injured party and, potentially, rehabilitating the broken relationship.

A very different solution to a refused apology is offered in the מדרש תנחומא and adopted by the מרדכי. The תשובה seeker brings ten men and shares his sin and his apology with them instead of – or in addition to – the individual whom he has hurt. Here the goal is clearly not ריצוי. Any type of תיקון החטא has already failed. If we speak in terms of reconciliation, the injury caused to the relationship by this particular sin cannot be healed for the time-being. But the guilty party still wants to do תשובה. If we take בקשת מחילה as a type of ידיו, then perhaps something can be salvaged. That is why a halachic ציבור must be employed. They are the closest thing to a “stand-in” for the person himself, who has lost his ability to grant forgiveness. This solution of the מרדכי is quoted by the רמ"א. However in the רמ"א, the non-פשט reading of ר' is accepted as well. The ten men are a last resort only after the apology is refused three times.¹² That said, whenever it happens, the use of the ten men for the בקשת מחילה seems to be based more on a וידוי understand of בקשת מחילה.

3. What if the injured party dies?

This specific role of the מנין to whom the individual confesses finds even

¹² There seems to be a tendency of המחמיר בבקשת מחילה. And this indeed makes a lot of sense. But here there are two levels of חומרא beyond דינא דגמרא. The first is that not only may a person ask for מחילה three times, but that they *must* ask three times. The second level of חומרא – allowing בקשת מחילה even beyond the third attempt – is more than just a חומרא; it actually contradicts דינא דגמרא. But it does seem to be the plain sense of the טור and the שולחן ערוך.

greater expression in the גמרא יומא פז ע"א – that if the injured party dies before the guilty party is able to ask forgiveness, then the guilty individual should bring a חטאתי לה' אלקי ישראל ולפלוני שהבלתי, to the individual's grave and say, "I have sinned to Hashem God of Israel and to so-and-so, whom I have injured." This is the precise language of וידוי. And the sinner makes it clear that he has not sinned to God alone. He has sinned to two parties. Two parties therefore need to be the recipients of his וידוי. And this is the closest he can get.

Those who understand תיקון החטא as בקשת מחילה might have a harder time with this גמרא, but neither is the גמרא incomprehensible according to their view. As רבינו יונה himself had described it, all that is required of the person doing תשובה is that he do the best he can do to fix what he has broken (רבינו יונה, תקון המעוות באשר יוכל לתקון). Under the circumstances, visiting the grave of the deceased and asking public forgiveness there is that best that can be done. At least many מאמרי חז"ל understand the מת as able to hear, understand, and appreciate what happens at his grave. However, the strong language of liturgical וידוי the גמרא lays down makes it hard to escape the וידוי interpretation of בקשת מחילה.

4. Can **ידידי** be modeled after **מחילה**?

Something else that makes it hard to escape the *ידיו* understanding of בקשת מחילה is the use of *מחילה* to derive הלכות about *ידיו*. The רמ"א א"ח הלכות ראש tells us, in the context of the סליחות leading up to and during the ימים נוראים, that that *ידיו* should be recited three times at the end of each of the סליחות. Why three? The גר"א identifies the source of this practice as none other than *פז ע"א*, the גמרא that introduces the thrice-repeated request for forgiveness. Of course the גר"א knew that the thrice-repeated request is not a *ידיו*. It is the בקשת מחילה of Yosef's brothers for their sin against him. He clearly saw בקשת מחילה as a form of *ידיו*, so much so that הלכות *ידיו* could be derived from בקשת מחילה!

Though many of סליחות רמ"א as laid down by the רמ"א derive from the מהרי"ל, the repetition of יודי three times at the end of every סליחות is not one of them.¹³ If the גר"א is correct in his finding the source of the מנהג in the thrice-repeated request for forgiveness, we understand why. בקשת מחילה can only serve as a source for a הלכה regarding classic יודי if בקשת מחילה is a דין in יודי. As we saw earlier, for the מהרי"ל, it is a דין in תיקון החטא, not יודי.

5. Does the בקשת מחילה have to be verbal?

By definition, וידוי is about words. The explicit formulation of and confrontation

¹³ Quite to the contrary, see, ספר מהרי"ל הלכות עשרת ימי תשובה סעיף א.

might sometimes have used. My חברותא rejected the בקשת מחילה altogether; he said there was no need for בקשת מחילה since he had no hard feelings about anything that was said in our חברותות. His rejection of my heartfelt apology upset me. His short memory toward my wrongdoings – I reasoned – did nothing to change the basic הלכות of תשובה. That said, were we to accept the חידוש of the מקור חיים, I might have to concede that my חברותא was right after all. Assuming that my בקשת מחילה were only for missteps along the way in our two-way תורה של מלחמתה, our case might indeed parallel that of the חוות יאיר, in which two people speak inappropriately to one another but in which they engage in a symbolic act of ריצוי that makes it clear that any hard feelings have been set aside. After all, the גמרא קידושין ל"ב ע"ב tells us that when it comes to מלחמתה של תורה, teacher and student (and presumably חברותות as well) become temporary enemies, in their fierce arguing and attacking of one another's logic and ideas, but do not leave their places in the בית מדרש before (re) becoming strongest of friends.¹⁵

In these cases, there is a big difference between the formulations of the משניות in בבא קמא on the one hand – עד שיבקש ממנו – and in יומא on the other – עד שירצה. It might be easier to argue for nonverbal ריצוי than to argue for nonverbal בקשת מחילה. In fact it can be argued that the משנה סנהדרין ב"ג describes precisely an example of nonverbal ריצוי:

מת לו מת אינו יוצא מפתח פלטרין שלו רבי יהודה אומר אם רוצה לצאת אחר המטה יוצא שכן מצינו בדוד שיצא אחר מטתו של אבנר שנאמר (שמואל ב' פרק ג') והמלך דוד הולך אחר המטה אמרו לו לא היה הדבר אלא לפייס את העם.

Within the context of such ריצוי we can understand the position of the תורה --that one is obligated to ask מחילה from a friend even if the friend is misguided in his assumption that you have wronged him. Just the subjective feeling on the part of the friend is enough reason for ריצוי. In contrast, if we understand בקשת מחילה as a form of וידוי, it would make no sense to ask for מחילה of someone you believe you have not wronged. It would be an insincere and thus halakhically problematic וידוי.

7. What if you are unable to – or prohibited from – asking for forgiveness?
A famous dispute exists between the Chafetz Chaim and Rav Yisrael Salanter regarding someone who speaks הרע לשון about a friend unbeknownst to the

¹⁵ Given the positive attitude חז"ל take toward מלחמתה של תורה one might even argue that my חברותא was concerned about my בקשת מחילה coming perilously close to תוהו על הראשונות, to regretting the performance of previous מצוות, for which the performer loses his שכר for those מצוות. (Though the regret was not over מלחמתה של תורה but over situations where it might have been expressed insensitively or may have crossed some other boundary.)

friend. Now the מדבר לשון הרע wants to do תשובה. Rav Yisrael Salanter says that if the friend will be hurt or embarrassed when told, the friend should not tell him. The Chafetz Chaim, on the other hand, argues that one has no choice but to tell his friend. This important dispute has been discussed at great length.¹⁶ I will focus only on one or two details. One question that arises amongst פוסקים is whether a generic מחילה בקשת might work in situations where, according to פוסקים, informing the לשון הרע victim is not halakhically viable. רב עובדיה יוסף says that even in scenarios where informing the subject of the לשון הרע about it, the person doing תשובה should still ask for a generic מחילה, without mentioning the לשון הרע. In general there is discussion as to how we pasken on R. Yehuda ben Betera's requirement in ע"ב that יומא include פירוש החטא, the verbal explication of the specific sin by the individual confessing.¹⁷

The תרומה ב"ח rejects the plain sense of the שולחן ערוך and טור, who seem to follow עקיבא ר' and not require פירוש החטא. What about פירוש החטא when it comes to בקשת מחילה from a friend? The ב"ח takes a strong position on this matter as well, indicating unequivocally his understanding of בקשת מחילה as a דין in וידוי. In his words דלמאי דכתבין ... דצריך לפרש החטא בידויו לפני המקום הוא הדין נמי בידויו לפני חברי.

But the ב"ח himself recognizes that פירוש החטא is not always possible. Would he say that in the case of לשון הרע unbeknownst to the damaged party a וידוי with no פירוש החטא is useless? Perhaps this would be a case of בדיעבד. In contrast, if we understand תיקון החטא as a דין in בקשת מחילה then it is hard to see a generic request for forgiveness as accomplishing anything. If the individual does not even know that his friend hurt him in any way, what precisely is being fixed by the request for forgiveness?

Reb Yisrael Salanter might simply be saying that, under certain circumstances, an individual must sacrifice his תשובה so as not to hurt his friend any further. Unless... one of בעלי מוסר medieval can rescue Reb Yisrael Salanter from being seen as making such a severe demand. If we remember Rabbeinu Yonah's formulation, that בקשת מחילה is תקון המעוות באשר יוכל לתקון (repair of that which has been bent, to the extent it is reparable), then part of תשובה might involve a recognition that not all sins can be fixed. We try our hardest to make right the consequences of what we have done wrong, but we know it is not always possible to succeed. This is part of what makes לשון הרע so dangerous, and the person doing תשובה must recognize the limitations of

16 For a discussion of some of the prominent פוסקים who have weighed in on the discussion, see Aryeh Minkov's article בקשת מחילה על לשון הרע כשהנפגע אינו יודע.

17 See תרומה ב"ח, א"ח תרומה ב"ח, and נושאי כלים על אתר.

his תשובה based on the inherent severity of his sin. In this case, the individual's name has been damaged. You might not be able to fix that. But hurting your relationship with your friend, giving him pain and embarrassment by telling him what you did, might only make things worse. What is accomplished then is the opposite of ריצוי; it is further discord.

As in the case of the יאיר others suggest the possibility of תשובה for an interpersonal transgression without מחילה בקשת, clearly relying on a ריצוי-type תיקון החטא understanding of בקשת מחילה. The פסקי תשובות עמ' רנ"ה quotes the יפה ללב to the effect that someone who is not able to reach his friend before Yom Kippur should do תשובה having in mind that he will attempt ריצוי at his earliest convenience. Note that unlike the requirement of the aforementioned פוסקים of a group of ten men when someone refuses to grant מחילה, here the process is just pushed off. Even more explicit in taking a ריצוי approach is the surprising position attributed to the דבר יהושע and the שו"ת in the same תשובות פסקי, that since ריצוי is the primary goal of בקשת מחילה if a person knows that the other person has forgiven him, then he need not ask forgiveness directly. וצריך עיון.

Which sins do we fix?

The formulation of our חקירה presumes that the בקשת מחילה מחברו could be seen as something that shares a common foundation with all תשובה, via וידוי, an essential step in and verbalization of the entire תשובה process. The alternative was seeing it as part of a preliminary requirement – that of תיקון החטא. We understood תיקון החטא as something that could take place in many ways. As part of תשובה one engages in different types of תיקון החטא depending on the infraction. The thief returns the stolen object. The bearer of false testimony attempts to correct his testimony and its consequences before the court. The giver of misleading advice attempts to correct resulting misconceptions on the part of the recipient of the advice.¹⁸ And as a more standard, across-the-board requirement for violations לחברו – the sinner asks forgiveness of the aggrieved party. We have described this as primarily something done in the context of an אדם לחברו עבירה. Is this really true?

We might consider a different way of understanding the dispute between רבינו בחיי and רבינו יונה or אדם למקום עבירות בין אדם לחברו. While it might be more noticeable in the case of אדם לחברו עבירות, the fact of the matter is that תיקון החטא applies just as much to עבירות קהלת, Rabbeinu Yonah's allusion to the Gemara's quotation of אדם למקום, in discussing the limitations of תשלומין for מעוות לא יוכל לתקן וחסרון לא יוכל להמנות

¹⁸ רש"י וקרא יט:יד. See לפני עור לא תתן מכשול for תיקון החטא.

missed במקום, is a good reminder of this fact.¹⁹ If a man realizes at 2 pm that he forgot to daven שחרית that morning, תשובה is definitely in order. But the first step in doing תשובה is תיקון החטא. How? He should take advantage of his halakhic opportunity to daven תפילת תשלומין while he still can. If he knows about this opportunity of תיקון החטא (or תיקון לתקון, to use Rabbeinu Yonah's expression) and he intentionally ignores that opportunity, his תשובה is clearly insincere – and ineffective. The only difference between עבירות בין אדם לחברו and עבירות בין אדם למקום is that in most cases there is no recourse available to the sinner to fix the עבירה – no available תיקון החטא – other than תשובה. In contrast, when it comes to עבירות בין אדם לחברו, there is always a possible level of תיקון החטא – through בקשת מחילה. And that piece should precede the other basic steps of the תשובה, as רבינו יונה himself indicates. According to this understanding of רבינו יונה, the divide between תשובה for בין אדם למקום and תשובה for בין אדם לחברו has been narrowed significantly.

Why do we confess?

However the same narrowing of the divide between תשובה for בין אדם למקום and תשובה for בין אדם לחברו might be possible for רבינו בחיי as well. Perhaps our entire חקירה can be turned on its head. Why do we do יודוי? Perhaps יודוי itself is a type of תיקון החטא. We noted that תיקון החטא in the classical sense, such as returning a stolen object, is often – though not always – impossible when it comes to במקום בין אדם למקום.

But that is because God does not need our ברכות, for example, in the same way that the victim of theft needs the item stolen. Regardless of how literally we take the analogy חז"ל draw between theft of objects from other people and theft from God by נהנה מן העולם הזה ברכה (or מעילה), when you eat something without a ברכה, once it's eaten there is nothing you can do. Nor does Hashem need you to do anything. We explicitly recreate the sin with words, and we regret, we show God (and any other individual toward whom we've sinned) that we wish we could turn back the clock and as far as we are concerned the infraction will never again take place. What we again end up with is a much greater similarity between תשובה for בין אדם למקום and תשובה for בין אדם לחברו.

The overlap between תשובה for בין אדם למקום and תשובה for בין אדם לחברו of course is daunting. As we noted before it is also a mirage; it is only כביכול. But we can learn much from it. We can learn from being on the receiving end of בקשה מחילה, and we can learn from the more mundane relationships we have with individuals how much our actions impact those relationships.

¹⁹ See n. 7.

Appeasing vs. asking forgiveness – revisited

This brings us back to a question we have asked previously: what is the relationship between *ריצוי* and *בקשת מחילה* in *יומא* and *בבא* משנה? We have seen that *ריצוי* is one kind of *תיקון החטא* – *מצוות בין אדם לחברו* – albeit one that is (almost) always relevant.

But, returning to the *משניות* in *יומא* and *בבא קמא*, even *בקשת מחילה* should be distinguished from *ריצוי* as representing potentially two distinct areas of *תיקון החטא*, and then the question is, which one is necessary for *תשובה*? The offended party can hear an apology, understand that the apology is sincere, and accept the apology fully and completely. That does not mean the relationship is back to where it was before the offense. Similarly, the offended party can choose to bear no ill will and to feel completely at peace with the other individual and his offense – this despite the lack of an official apology, and for that matter the granting of forgiveness. In other words, there can be *מחילה* without *ריצוי*, and there can be *ריצוי* without *מחילה*.

We might even draw an analogy between the *מחילה-כפרה* distinction in all types of *עבירות* and the *מחילה-ריצוי* distinction in *אדם לחברו*. The simplest explanation of the difference between *מחילה* and *כפרה* is that *מחילה* is achieved the moment a person does *תשובה*. It does not exist to differing extents; either one has received *מחילה* by doing *תשובה* or one has not. *כפרה* exists along a spectrum.²⁰ There are levels of *כפרה* that can exist on less severe *עבירות* even without *תשובה*.²¹ And then for certain *עבירות*, even *תשובה* does not bring complete *כפרה*, and *כפרה* comes in different stages.

Note that the *משניות* in *יומא* and *בבא קמא* differ in two other respects as well. It's not just that *בבא קמא* speaks of *בקשת מחילה* and *יומא* speaks of *ריצוי*. It's also that *בבא קמא* speaks of being *נמחל* and *יומא* speaks of receiving *כפרה*. Finally, *בבא קמא* discusses an all-year-round scenario and *יומא* specifically speaks of *עיצומו של יום* and the atoning power of *יום כיפור*. Note of course the glaring absence of *תשובה* from the discussion of *כפרה* from *יום* in the final *משנה* in *יומא* (meaning the entire *משנה* after the opening section, regarding *אחטא ואשוב*). Many understand the *משנה* as reflecting the view of *רבי*, who believes that *יום כיפור* brings *כפרה* even if someone who does not do *תשובה*.²² Even if we insert *תשובה* back into the equation, the fact that it is not mentioned explicitly seems important.

Is it possible that not only is there parallel between the way both *כפרה*

²⁰ The spectrum is broadened by *ראשונים* and *אחרונים* alike, beyond the four levels mentioned in the *משנה* and *גמרא*. See especially the essay of the Rav's "בספרו על התשובה" בין יחיד לציבור.

²¹ See רמב"ם הלכות תשובה א:ב.

²² See, for example, n. 4 above.

and ריצוי exist along a spectrum but an actual conjunction between the two? Is it possible that the requirement for ריצוי before יום כיפור exists separately from the requirement that we perform תשובה – that the further steps in ריצוי before יום כיפור are a necessary corollary to the further steps in כפרה that take place on יום כיפור, even if תשובה has already taken place (or – according to רבי – even if it still has not and will not take place)?

Basic תשובה on לחברו בין אדם does not require ריצוי. It requires בקשת מחילה, and the granting of מחילה on the part of the injured party. That is sufficient for תשובה. But that does not mean the relationship is back to where it should be. It is that additional level of reconciliation, a different level of תיקון החטא that often doesn't take place until after תשובה that is a corollary to the additional levels of כפרה that we can receive.

Comparing the incomparable

Is the same type of reconciliation necessary with הקדוש ברוך הוא as it is with another person? Perhaps on some levels, yes. According to רמב"ן על התורה דברים, yes. According to רמב"ן, the מצוה of reconciliation with God. "ושבת עד ה' אלקיך", a מצוה of reconciliation with God. And yet the reconciliation is so different. God does not hold onto grudges, does not take our failings personally, does not have all of those traits that make human relationships so challenging. Many explanations of the reconnection with הקדוש ברוך הוא after תשובה (as described so powerfully, for example, in the פרק ז (רמב"ם הל' תשובה פרק ז) might be offered. But is it possible that these too exist on a continuum of closeness depending on the level of the תשובה and the growth and other pieces of the picture after תשובה, in a similar way to the reconciliation that we sometimes need time to reach with friends?²³

Ultimately, adding a third party to the תשובה process makes things more complicated, regardless of how closely related we can see the mechanics of תשובה for אדם למקום vs. בין אדם לחברו. I would suggest that it is very much in the challenge of reconciliation that this greater complication lies. One thing we know for sure is that הקדוש ברוך הוא does not take offense at failings – even our rebellions. The consequences of our failings and rebellions are just as severe. But the difference is that once we are ready to do תשובה, Hashem is ready to take us back. Certain sever relationships between אדם לחברו – even when the offender asks sincere מחילה from the offended party, and complete מחילה is granted. The words of רב נחמן מברסלוב made famous by Yosef Karduner – אם אתה מאמין שיכולים לקלקל תאמין שיכולים לתקן – are true to varying extents.

²³ Perhaps in this light we can understand the difference between the type of תיקון החטא that is an indispensable prerequisite of תשובה and תיקון החטא that are clearly important but need not take place before תשובה. See n. 7 above. Are these as well aspects of movement of further reconciliation with Hashem – or further self-reform – along the post-תשובה continuum?

They are sometimes true of human relationships, and we have to believe they are true, because if we do not try we will not succeed. But they are always true of the relationship with God. This is our anchor. וּשְׁבַת עֵד ה' אֱלֹקֶיךָ. May we use the steadiness it provides to thrive in all in all areas—בֵּין אָדָם לְמָקוֹם and בֵּין אָדָם לְחֵבֶרֶת.

שובה ישראל עד ה' אלקיך: Rav Lichtenstein's Teshuva Message to American Jews¹

Gavri Butler



The hallmark of Rav Aharon Lichtenstein's unique approach was his systematic and rigorous analysis of basic concepts, first identifying and then breaking down what appeared to be simple ideas into their component parts, thus illustrating the breadth of their complexity. In this article, I will present Rav Lichtenstein's creative understanding of the mitzvah of teshuva, specifically the teshuva we engage in during the ימים נוראים, setting out the component parts he identified as well as the sources he utilized in formulating his consistent and inspiring message.

My primary sources for this article are Rav Lichtenstein's public lectures presented to American or American-affiliated (i.e., Yeshiva University's annual public teshuva lectures here and in Israel) audiences since 1993. This is largely due to the public availability of recordings on Yeshiva University's YUTorah.org as well as transcriptions and summaries of public lectures on the Virtual Beit Midrash of Yeshivat Har Etzion.² This essay is not intended as a comprehensive presentation of Rav Lichtenstein's views on teshuva or a complete summary of those presentations; rather it reflects my effort to identify and present what I

¹ This essay is dedicated in memory of Rav Aharon Lichtenstein, זצ"ל. Special thanks to my father, Dan Butler, as well as Terry Novetsky and Rav Reuven Ziegler for invaluable insight and comments. I would also like to thank the editors of Ohr Hatzafon for continuing to support and facilitate this invaluable community project.

² I am personally indebted to Rav Reuven Ziegler who spearheaded the creation of the VBM and is responsible for much of its vast catalogue of Rav Lichtenstein's Torah, as well as the inimitable Rav Dov Karoll, in many ways the "man behind the curtain". While these ideas expressed in this article are based upon Rav Lichtenstein's presentations, I take responsibility for any errors or lack of clarity.

Gavri Butler is an attorney. He lives in North Woodmere with his wife Shani and sons Isaac and Sammy. While Gavri has not received any awards for his Torah scholarship, he has for his smoked brisket.

feel is an essential theme found in all of these lectures.

I. Baseline – “Teshuva From”

Teshuva, as typically presented in synagogues and yeshivas in אלול or early תשרי, carries a common message. The rabbi will enumerate a recognizable listing of moral failings, common sins and/or character traits – gossip, dishonesty, lust, laziness, etc. – and exhort the crowd to repent. The focus of the form of teshuva presented in these speeches and דרשות, which of course is essential teshuva, is on the depth of moral failing and severity of sins or traits themselves, which should trigger a sense of shame and compulsion to shift away from those erroneous ways. This understanding of the core teshuva process reflects the presentations set forth in two of perhaps the most influential primary texts related to repentance: the שערי תשובה of רבינו יונה of Gerona and הלכות תשובה of the רמב"ם.

The third section of שערי תשובה begins with an exhortation demonstrating this perspective of teshuva:

מפני שהזהר בעל התשובה לחפש דרכיו, וכמה לו עונות וחטאות, ואחרי אשר תם חפש מחופש, הזהר לחקור גודל כל חטא מחטאיו, כמו שנאמר (איכה ג, מ): "נחפשה דרכינו ונחקורה", להודע עליו כל חטאתו אשר חטא, כמה הגדיל לאשמה בה, כי יש אשמה עד לשמים גדולה, ויש רעה כנגד כמה חטאים גדולים שקולה. והתשובה הגדולה כפי היות גדולים חקרי לב באלה. כי לדעתו - רב העון וגדלו, נפשו ירעה לו, או אז יכנע לבבם הערל ואז ירצה את עונם. (שערי תשובה לרבינו יונה שער ג)

The penitent is exhorted to search his ways to discover how many transgressions and sins he is guilty of; and after having performed a diligent examination, he is further exhorted to determine the severity of each of his sins, as it said, "Let us examine and scrutinize our ways" (Eikha 3:40). He must do this to appraise himself of the degree of sin involved in every one of his misdeeds. There are cases of guilt so great that they approach Heaven, and instances of evil that are as weighty as many great sins. The magnitude of one's repentance will be commensurate with the magnitude of his soul-searching. His spirit will be broken to the extent of his awareness of the magnitude and gravity of his transgression – and then his uncircumcised heart will be humbled and he will requite his transgression.³

³ Translation from Rav Aharon Lichtenstein, “*Kalot and Chamurot*: Gradation of Sin in Repentance,” available at <http://etzion.org.il/en/kalot-and-chamurot-gradation-sin-repentance> (hereinafter, “Kalot”).

Similarly, the רמב"ם, in the first two chapters of הלכות תשובה, describes a teshuva process including an enumeration of specific sins and a point-by-point repentance system.⁴ For example,

ומה היא התשובה? הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד שנאמר יעזוב רשע דרכו וגו', וכן יתנחם על שעבר שנאמר כי אחרי שובי נחמתי, ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם שנאמר ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו וגו', וצריך להתודות בשפתיו ולומר עניינות אלו שגמר בלבו. (רמב"ם הלכות תשובה ב:ב)

What is teshuvah? It is when a person abandons the sin that he sinned and removes it from his thoughts and commits in his heart that he will not do it again, as it says, "The wicked should abandon his pathetic ways (Isaiah 55:7). And also that he regrets sinning, as it says, "After I returned I regretted" (Jeremiah 31:18). And the One Who Knows Hidden Things testifies about him that he will never return to this sin, as it says, "And we will no longer call the work of our hands "God" etc. (Hosea 14:4). And he must confess verbally and say these things that he has committed in his heart.

Rather than emphasize repentance from sin, what we will call "teshuvah from", Rav Lichtenstein spoke extensively of a distinct, more affirmative aspect of teshuvah, a "teshuva toward". Rav Lichtenstein argued that, while "teshuva from" was necessary component of teshuva and even a precondition, the ultimate objective and our primary focus of teshuva is both affirmative and aspirational, focusing on repairing and re-establishing our relationship with God.

Rav Lichtenstein's writings, in addition to my personal recollections of his שיחות, identify three potential reasons and related sources for emphasizing "teshuva toward" rather than "teshuva from", as I will enumerate below.

II. Sources

In developing this alternative conception of teshuva, we are privileged to capture a glimpse into Rav Lichtenstein's vast mental library as well as his astounding sensitivity to textual and thematic nuance. While a full enumeration of his sources is both challenging and well beyond space constraints, I note several sources and themes that Rav Lichtenstein returned to in multiple contexts and which we could therefore consider possible primary sources to his approach.

⁴ The רמב"ם differs from ר' יונה in that he does not delineate different procedures for different sins, but a generic confession. See "Kalot."

a. Themes in Tanach

Rav Lichtenstein cited numerous biblical sources for his emphasis on “teshuva toward.”⁵ For example:

יעֲזֹב רָשָׁע דִּרְכוֹ וְאִישׁ אֶנוֹן מִחֻשְׁבֹּתָיו וְיָשָׁב אֶל־יְקֹק וְיִרְחַמֵּהוּ ... (ישעיהו נה:ז)
Let the wicked one abandon his way, and the iniquitous person his thoughts, and return to God and He will have mercy...

In introducing a concept that we will develop further below, Rav Lichtenstein explained:

The "way" of the wicked is the thread that runs through all of his various deeds, guiding his future on the basis of the past and the present. When repenting, the wicked person is required not only to abandon his deeds, but to change the direction of his life and to forsake the path that has led him to all of his transgressions: "Return, return from your evil ways; why should you die, O house of Israel?" (Yechezkel 33:11).

I would like to focus on one particular section of the Torah that Rav Lichtenstein would often return to, based partially on the commentary of the רמב"ן.⁶

In פרשת נצבים the Torah provides a post-script to the blessings and curses of תבואה.

(א) וְהָיָה כִּי־יָבֹאוּ עָלֶיךָ כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה הַבְּרָכָה וְהַקְלָלָה אֲשֶׁר נָתַתִּי לָפְנֶיךָ וְהִשְׁבַּתְּ אֶל־לִבְּךָ בְּכָל־הַגּוֹיִם אֲשֶׁר הָדִיתָ יְקֹק אֱלֹהֶיךָ שָׁמָּה: (ב) וְשִׁבַּת עַד־יִקְוֶה אֱלֹהֶיךָ וְשָׁמַעַתָּ בְּקוֹלִי כָּל־כֶּלֶךְ אֲשֶׁר־אֶנְכִּי מְצַוֶּה הַיּוֹם אֹתָהּ וּבְנֶיךָ בְּכָל־לְבָבְךָ וּבְכָל־נַפְשְׁךָ: (דברים פרק ל')

And it shall come to pass, when all these things are come upon you, the blessing and the curse, which I have set before you, and you shall call them to mind among all the nations, where Hashem your God has driven you. And you shall return to Hashem your God, and shall obey his voice according to all that I command you this day, you and your children, with all your heart, and with all your soul.

5 Rav Aharon Lichtenstein, “Changing Paths, not Just Deeds”, available at <http://etzion.org.il/vbm/english/roshandyk/rh63-ral.htm> (hereinafter “Changing Paths”).

6 Students of Rav Lichtenstein are quite familiar with his special affinity for the Ramban’s commentary on the Torah. I once heard Rav Lichtenstein give the first in a series of lectures on the Ramban’s commentary in which he asked if there were any students for whom this was the first exposure to in-depth reading of the רמב"ן ע"ה, and after a pause he said to those who raised their hands, “I envy you!”

Once we have internalized the reasons behind both the good and bad that we experience, משה רבינו exhorts us to return to God. The Torah continues that only then will the Jewish people return to the land of Israel and live in peace. The initial section of Chapter 30 ends with

(י) כִּי תִשְׁמַע בְּקוֹל יְיָ אֱלֹהֶיךָ לְשִׁמּוֹר מִצְוֹתָיו וְחֻקֹּתָיו הַכְּתוּבָה בְּסֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה
כִּי תָשׁוּב אֶל־יְיָ אֱלֹהֶיךָ בְּכָל־לִבְּךָ וּבְכָל־נַפְשְׁךָ: פ

If you shall listen to the voice of Hashem your God, to keep his commandments and his laws which are written in this Torah, [if/because] you returned to Hashem your God with all your heart, and with all your soul.

Note the order of the presentation. The Torah states that we listen to God because we have completed teshuva, not that we have done teshuva and therefore listen to God.

Following a פרשה break, the Torah describes a mitzvah that is both vital and attainable.

(יא) כִּי הַמִּצְוָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אֶנֶכִּי מִצְוֶיךָ הַיּוֹם לֹא־נִפְלְאָתָה הוּא מִמֶּךָ וְלֹא רַחֲקָה הוּא: (יב) לֹא בַשָּׁמַיִם הוּא לֵאמֹר מִי יַעֲלֶה־לָנוּ הַשָּׁמַיִמָּה וְיִקְחָהָ לָנוּ וְיִשְׁמַעְנוּ אֹתָהּ וְנַעֲשֶׂנָּה: (יג) וְלֹא־מֵעֵבֶר הִיא הוּא לֵאמֹר מִי יַעֲבֹר־לָנוּ אֶל־עֵבֶר הַיָּם וְיִקְחָהָ לָנוּ וְיִשְׁמַעְנוּ אֹתָהּ וְנַעֲשֶׂנָּה: (יד) כִּי־קְרוֹב אֵלֶיךָ הַדָּבָר מֵאֵד בְּפִיךָ וּבִלְבָבְךָ לַעֲשׂוֹתוֹ: ס

For this mitzva which I command you today, it is not hidden from you, neither is it far off. It is not in heaven, that you should say, "Who will go up for us to heaven, and bring it to us, that we may hear it, and do it?" Neither is it beyond the sea, that you should say, "Who will cross the sea for us, and bring it to us, that we may hear it, and do it? But the word is very near unto you, in your mouth, and in your heart, that you may do it.

What is this "mitzva"? In his commentary to these פסוקים, the רמב"ן initially posits that "mitzva" is shorthand for the entire Torah. Then, as is typical of his commentary, the רמב"ן provides an alternative and preferred and more contextual approach, asserting that the subject "mitzva" of the text is the mitzvah of teshuva.

"המצוה הזאת" על התשובה הנזכרת, כי והשבות אל לבבך (בפסוק א) ושבת עד ה' אלהיך (בפסוק ב) מצוה שיצוה אותנו לעשות כן. ונאמרה בלשון הבינוני לרמוז בהבטחה כי עתיד הדבר להיות כן. (פירוש הרמב"ן לדברים ל:יא)

"This mitzva" refers to the aforementioned mitzva of teshuva, for the verses, "And you shall return in your heart" (30:1), and "You shall return to the Lord your God" (30:2), constitute the mitzva wherein He commands us to do so. It is stated in the

*indicative mode, rather than the imperative to suggest, in the form of a pledge, that it is destined to be.*⁷

The teshuva described by the רמב"ן is a holistic repair of the relationship with God. In connecting to these פסוקים, the רמב"ן describes a moment of crisis, following capture or destruction, after which a simple, attainable action can instantly repair the victim's relationship with God.

Rav Lichtenstein contrasts the Ramban's definition of teshuva with the Rambam's definition. In the first chapter of הלכות תשובה, the רמב"ם defines teshuva as the act of confession, seemingly for a single sin. As Rav Lichtenstein explains,

*[Rambam] spoke of a person whose total lifestyle, personality, and scale of values are not in question. Rather, his source for teshuva addressed person who has committed a grievous error, but a single error. The sin is a blot on his life and his person, but it does not bring into question his spiritual identity, his religious commitment, his fundamental relationship to God, his beliefs and practices, and his fulfillment of mitzvot generally. Of course, even in this case, teshuva is an effort; no one likes to confess, for it runs counter to one's sense of pride; no one enjoys paying principal plus a fine, but presumably it's manageable. Teshuva here is neither comprehensive nor intense, and the context of teshuva is one's confrontation with a particular failure.*⁸

This is in contrast to the Ramban's depiction of existential crisis in the midst of a physical crisis. At that moment, the sole option and only appropriate response to crisis is "teshuva" – not necessarily to focus on a particular cause of this fate, which is both unknowable and, according to the רמב"ן, ancillary to the underlying impetus for the situation – a deficiency in one's relationship with God. Precisely because such presence of mind seems daunting, the Torah emphasizes that it is both attainable ("not in the heavens...") and in fact a mitzva. Teshuva, for the רמב"ן, is the method of repairing a relationship with God, not mere repentance.

b. The Rambam's Alternative View

As a counterpoint to the Rambam's definition of teshuva set forth in the first two chapters of הלכות תשובה, Rav Lichtenstein repeatedly cites the Rambam's alternative, and perhaps opposing, view of teshuva, from later in הלכות תשובה.

⁷ Rav Aharon Lichtenstein, "Teshuva of Norm and of Crisis", available at <http://etzion.org.il/vbm/english/roshandyk/yk68ral.htm> (hereinafter "Norm and Crisis").

⁸ Id.

In the seventh chapter the רמב"ם speaks of teshuva not just for sin but for negative character traits, and both his terminology and presentation are starkly different from the earlier chapters. For example, rather than referring to teshuva as a mitzvah with clearly defined terms, the רמב"ם sees this form of teshuva as aspirational, a more personalized process:

ישתדל אדם לעשות תשובה (רמב"ם הלכות תשובה ז:א)

Man should strive to do teshuva

Moreover, the רמב"ם emphasizes that there are no lost causes in teshuva:

ואל ידמה אדם בעל תשובה שהוא מרוחק ממעלת הצדיקים מפני העונות והחטאות שעשה, אין הדבר כן אלא אהוב ונחמד הוא לפני הבורא כאילו לא חטא מעולם, ולא עוד אלא ששכרו הרבה שהרי טעם טעם החטא ופירש ממנו וכבש יצרו, אמרו חכמים מקום שבעלי תשובה עומדין אין צדיקים גמורין יכולין לעמוד בו, כלומר מעלתן גדולה ממעלת אלו שלא חטאו מעולם מפני שהן כובשים יצרם יותר מהם. (רמב"ם הלכות תשובה ז:ד)

A penitent man should not consider himself distant from the level of the righteous because of the sins and transgressions that he committed. This is not true. He is beloved and desirable before the Creator as if he never sinned. Furthermore, he has a great reward for he has tasted sin and yet, separated himself from it, conquering his [evil] inclination. Our Sages declared: "In the place where the penitent stand, even the completely righteous are not able to stand." The level of the penitent transcends the level of those who never sinned at all, for they overcome their [evil] inclination more.

Note that in presenting this alternative paradigm of teshuva, the Rambam seems to channel the Ramban's reading of Devarim 30:12-14, rather than his prior more narrow definition of teshuva. Teshuva in chapter seven is attainable, realistic – and most importantly – holistic, and can lead man to great heights.

Rav Lichtenstein explains that the רמב"ם is distinguishing between teshuva as a response to sin and teshuva as “the molding of the human personality, the maximization of one's spiritual self and the realization of his psychological, moral and religious potential.”⁹ Rav Lichtenstein points out that this task of reframing one's entire relationship with God, as well as doing a complete personality assessment, may seem daunting, Rav Lichtenstein insightfully notes that the רמב"ם formulates this approach with the word “strive” rather than using command terminology.

9 Lichtenstein, Rabbi Aharon, *By His Light: Character and Values in the Service of God*, Ktav, Jersey City, 2003, (hereinafter, “By His Light”) pg. 209.

Moreover, according to Rav Lichtenstein, this paradigm shift in the Rambam's presentations may explain one of the better known (and more theologically troubling) sections of the seventh chapter of הלכות תשובה:

כמה מעולה מעלת התשובה, אמש היה זה מובדל מה' אלהי ישראל שנאמר עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלהיכם, צועק ואינו נענה שנאמר כי תרבו תפלה וגו' ועושה מצות וטורפין אותן בפניו שנאמר מי בקש זאת מידכם רמוס חצרי... והיום הוא מודבק בשכינה שנאמר ואתם הדבקים בה' אלהיכם, צועק ונענה מיד שנאמר והיה טרם יקראו ואני אענה, ועושה מצות ומקבלין אותן בנחת ושמחה שנאמר כי כבר רצה האלהים את מעשיך, ולא עוד אלא שמתאוים להם...

How lofty is the level of repentance! Previously, the [transgressor] was separate from Hashem, the God of Israel, as [Isaiah 59:2] states: "Your sins separate between you and your God." He would call out [to God] without being answered as [Isaiah 1:15] states: "Even if you pray many times, I will not hear." He would fulfill mitzvos, only to have them crushed before him as [Isaiah 1:12] states: "Who asked this from you, to trample in My courts"... Now, he is clinging to the Divine as [Deuteronomy 4:4] states: "And you who cling to God, your Lord." He calls out [to God] and is answered immediately as [Isaiah 65:24] states: "Before, you will call out, I will answer." He fulfills mitzvot and they are accepted with pleasure and joy as [Ecclesiastes 9:7] states, "God has already accepted your works," and in fact [God] desires them...

The רמב"ם describes a sinner who does not even get credit for his good deeds, and a penitent whose reward is in inverse proportion to his prior low-point. How can the רמב"ם suggest that someone be punished for mitzvos and rewarded for sin, with the most severe sins bringing the greatest reward? Rav Lichtenstein explains that while this provision incidentally discusses repentance, its primary focus concerns God's treatment of the sinner. Sin results in distance from God, and the relationship between man and God may even be damaged to the point that consequential actions of man themselves are largely irrelevant, with even mitzvos being rejected. However, once man changes his orientation from "sinner" to "penitent", the severity of each sin represents the lengths to which the relationship has grown. Rav Lichtenstein argued that the goal of this form of teshuva is not repentance from sin, but

teshuva within a context of sin, attempting to repair the evil itself, to rebuild the spiritual personality which has been

*impaired by the evil, and to arrive at a process of reconciliation and renewed harmony with God.*¹⁰

Rav Lichtenstein explains that unlike the earlier chapters of הלכות תשובה, the Rambam's teshuva of Chapter seven refers not to repentance from sin itself but to “*a comprehensive endeavor to improve one's attributes, and not the focused repentance for specific deeds.*”¹¹ Accordingly, such an overhaul does not have a definitive endpoint; success can be measured only incrementally, on a spiritual plane, but the penitent can never be fully successful. This is an additional understanding of the רמב"ם utilizing of the word “strive” to describe this form of teshuva. According to Rav Lichtenstein,

*in the spiritual world the effort is critical, and a person's efforts have an independent status and value. The focus of teshuva is not the result – that he may 'die as a penitent' – but rather the path, the aspiration, the effort. A person should try to perform teshuva – 'and then automatically he will die as a penitent, and merit life in the World-to-Come.'*¹²

c. The Mitzvah to Never Forget

A third core theme of Rav Lichtenstein's presentations is the spiritual deficit of "שכחה", forgetting.

In the introduction to his enumeration of the 613 mitzvos, Rav Moshe of Coucey tells of a dream he had as he was finishing his book in which he was admonished for neglecting to count the prohibition on forgetting God as a mitzva.¹³ In his discussion of the prohibition itself, the א"ח says:

השמר לך פן תשכח את ה' אלהיך (דברים ח, יא), אזהרה שלא יתגאו בני ישראל כשהקדוש ברוך הוא משפיע להם טובה ויאמרו שבריוח שלהם (ובעצם ידם) ועמלם [עשו] הרויחו כל זה ולא יחזיקו טובה להקדוש ברוך הוא מחמת גאונם ... ומכאן אזהרה שלא יתגאה האדם במה שחננו הבורא הן בממון הן ביופי הן בחכמה אלא יש לו להיות ענין [ו]מאד ושפל ברך לפני ה' אלהים ואנשים ולהודות לבורא שחננו זה המעלה ... (ספר מצוות גדול לאוין סימן סד)

"Guard yourself lest you forget Hashem your God", this is an admonition that Jews should not be proud when God bestows bounty upon them, and they should not say that it is through their labors that they have attained all of this, and they shall

¹⁰ *By His Light*, 183.

11 “Changing Paths.”

רמב"ם הלכות תשובה ז:א "הואיל ורשות כל אדם נתונה לו כמו שבארנו ישתדל אדם לעשות 12 A reference to תשובה ולהתודות בפני מחטאיו ולנעור כפיו מחטאיו כדי שימות והוא בעל תשובה ויזכה לחיי העולם הבא".

13 See ספר מצוות גדול לאוין הקדמה כללית.

then not be grateful to God as a result of their pride. It is to this that the verses refer... This is the admonition that a person should not be proud of that which God has granted him, be it wealth, beauty or wisdom, but he is to be very humble and meek before God and before people and to thank his Creator that He has bestowed upon him this particular advantage.

According to the סמ"ג, the Torah prohibition is not agnosticism or failure to believe, but a careless and arrogant insensitivity to the role that God plays in our daily lives. We are enjoined from taking too much credit for our accomplishments, be they financial, physical, mental or even spiritual. This is not “forgetting” like forgetting a childhood memory, a phone number or perhaps an important occasion, but failing to actively maintain a continuous and conscious connection with God.

Rav Lichtenstein compared this statement of the סמ"ג to a משנה in אבות,¹⁴ which states that a person who forgets even a word of Torah previously learned is liable for death. The משנה then asks, what if extenuating circumstances causes one to merely “misplace” his learning – is that truly a capital offense? The משנה answers that one is only held accountable if he actively uproots his learning from his heart. Rav Lichtenstein explains that the משנה is not criticizing natural forgetting, but rather for blithely accepting that forgetting with equanimity. As Rav Lichtenstein explains,

One who forgets, even if due only to the conditions around him, yet is not bothered by that fact, is equivalent to one who uproots the Torah from his heart. To him, ignorance of a certain part of Torah is not a matter of major importance. Yet this harsh verdict does not apply to one who learns and wishes that he could do more, yet finds himself limited, despite his thirst for Torah and his concern for his spiritual development. His forgetfulness is not equivalent to uprooting.¹⁵

What Rav Lichtenstein describes is not what we would consider forgetting, but indifference. In another essay, Rav Lichtenstein explains that this “forgetting” – and hence, the corrective “remembering” – is not just about the loss of Torah material, but more broadly trivializing our relationship with God:

משנה מסכת אבות ג:ח: רבי דוסתאי ברבי ינאי משום רבי מאיר אומר כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו 14 הכותב כאילו מתחייב בנפשו שנאמר רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך יכול אפילו תקפה עליו משנתו תלמוד לומר ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך הא אינו מתחייב בנפשו עד שישב ויסיר מלבו

15 Rav Aharon Lichtenstein, “The Integrity of Teshuva” <http://etzion.org.il/en/integrity-teshuva> (hereinafter, “Integrity of Teshuva”).

[I]n addition to teshuva within the context of active engagement in sin, there is also teshuva within a context of spiritual apathy, of indifference to God, of distance between the world of Torah and one's own being. Within that context the proper teshuva is not so much that of repentance, but the teshuva of return, of narrowing the gap, trying to come closer, of deepening and widening one's bond to God -- a process of teshuva wherein a person assigns to Him a central place within his consciousness, sensibility, existence and experience. (By His Light, 192)

This of course aligns with the type of teshuva we previously identified with the presentation in chapter seven of הלכות תשובה. Rav Lichtenstein continues in this line of reasoning, comparing this return to perpetual engagement with God to the Rambam's definition of the mitzvah to love God as:

שיאהב את ה' אהבה גדולה יתירה עזה מאוד עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה' ונמצא שוגה בה תמיד כאלו חולה חולי האהבה שאין דעתו פנויה מאהבת אותה אשה והוא שוגה בה תמיד בין בשבתו בין בקומו בין בשעה שהוא אוכל ושותה, יתר מזה תהיה אהבת ה' בלב אוהביו שוגים בה תמיד כמו שזונו בכל לבבך ובכל נפשך... (הלכות תשובה יג)

What is that proper love [which a person is to love God]? A great, exceedingly intense love, until his soul is bound up with love of God and he finds himself immersed within it, as if he is lovesick, so that his mind is never free of the thought of that woman, and he thinks of her perpetually -- whether sitting, standing, eating or drinking. Greater than this should be the love of God in the hearts of His lovers, pondering upon Him perpetually, as we have been commanded: 'with all your heart and all your soul.' ...

This form of love is quite demanding, something the רמב"ם acknowledges. In the prior הלכה,¹⁶ the רמב"ם concedes that reaching this level of love is nearly impossible, and that our forefather Abraham serves as a paradigm for service of God in this manner (and perhaps no other). While the רמב"ם characterizes reaching this all-encompassing love as the true fulfilment of the mitzvah to love God, Rav Lichtenstein clarified that the רמב"ם acknowledged that this standard is merely aspirational. This dichotomy calls to mind the previously discussed seventh chapter of הלכות תשובה, in which the רמב"ם describes teshuva from character flaws as something we should "strive" for, though not necessarily attain.

¹⁶הלכות תשובה י"ב.

III. Why Emphasize “Teshuva Toward”?

Now that we have identified Rav Lichtenstein's overarching emphasis on “teshuvah toward” as well as developed some of the primary sources for this approach, we must ask ourselves why someone with staggering knowledge, astounding breadth and nearly unparalleled insight like Rav Lichtenstein would consistently emphasize the same theme in so many of his נאמרים lectures, rather than develop the innumerable other facets of תשובה? I would like to present three possible reasons.¹⁷

a. Complexity Breeding Intensity

Rav Lichtenstein often stated the most important thing he learned in Harvard was that the world is complex. Life is never black and white, and no one opinion or perspective is completely accurate.¹⁸ This was translated in Rav Lichtenstein's learning approach, which is consistently characterized by presenting multiple sides of issues, multiple perspectives of חז"ל and ראשונים, often times expanding our libraries well beyond the more familiar רש"י and רמב"ם, if only to ensure that we considered each possible perspective in approaching a סוגיא.¹⁹

So too with regard to teshuvah. As I described in the beginning of this

¹⁷ Because this section relies on my memories of Rav Lichtenstein, or Torah that I learned from him, there are few citations. For more recollections from students far greater than myself, please see Yeshivat Har Etzion's database of tributes to Rav Lichtenstein at <http://haretzion.org/about-us/rav-aharon-lichtenstein-ztl>

¹⁸ See Shalom Carmy, “The Mantle of Elijah,” *First Things* April 30, 2015 (“His sense of complexity did not stifle moral clarity. On the contrary, he was impelled to witness to that complexity in the face of one-sided, simplistic positions. Invariably he engaged his adversaries, with enormous respect for their presumed sincerity, on their own turf. During the first Lebanon war of 1982, for example, Christian militiamen who enjoyed Israeli support massacred Palestinian refugees. R. Lichtenstein penned an open letter to Prime Minister Begin, calling upon the government to investigate whether Israeli officials had failed to exercise restraint over the marauders. He published it in the religious nationalist newspaper *HaTzofe*. To hardline Orthodox coteries dismissive of secular Zionists, he insisted on the gratitude owed to the Zionist enterprise. To those contemptuous of cloistered Orthodoxy, he patiently explained its authenticity and value. To the militant Zionists who come close to worshipping the state when it facilitates their goals, but abhor it when it compromises, R. Lichtenstein preached a theocentric ideal that recognizes the state as a means rather than an end. Thus, when militant rabbis called upon soldiers to disobey orders to withdraw from Gaza, he reminded the public that undermining legitimate authority caused greater harm than the worst possible consequences of evacuation. As he remarked to me afterwards: “In the pinch, whatever their ideology, the soldiers were willing to rely on us [himself and R. Amital].”)

¹⁹ See Daniel Wolf, “Hiddush within the Beit Midrash: R. Aharon Lichtenstein's Approach to Lomdos as an Adaptive Improvement to the Brisker Derekh,” *Tradition* (47:4) 2015, pp. 120-123.

essay, the aspect of repentance most commonly discussed in our communities is “teshuva from” sin. Yet, already in (apparently) his first public teshuva lecture to an American audience,²⁰ Rav Aharon identified a potentially fatal flaw in this approach – the inability to comprehensively identify, and thus address, every sin. Reliance solely on one’s identification of specific sins will inevitably cause the penitent to overemphasize repentance from some sins while largely ignoring other potentially more severe sins, with the risk of undermining the entire repentance process; not merely in over and under emphasis but more appallingly, in emphasizing simplistic change over a more comprehensive spiritual overhaul.

For example, in presenting a more ideal and passionate form of teshuva (“teshuva of crisis”), Rav Lichtenstein presents and criticizes the regularity of a formulaic teshuva process (“teshuva of norm”) that many of us are probably familiar with:

[I]n the opening halakha [of Hilchos Teshuva], the Rambam speaks of teshuva that is occasional, in the sense that there are unanticipated moments where teshuva is required because a sin has come up. Each sin requires its own teshuva, and each seems to be regarded in isolation, like an archipelago of islands, without looking at the totality. Yom Kippur, the mandated time of teshuva, demands of us, of course, an integrated and comprehensive purgation. And yet, possibly under the impact of the detailed catalogue of “Al Chet”... we often tend to focus on specific actions, on our many sinful acts, each of which requires its own particular teshuva.

The piecemeal character and limited range of teshuva have an impact upon its intensity as well. This intensity of normal teshuva is, I suspect, likely to be relatively mild. To be sure, if one’s moral and religious sensibility is keen, and, if a particularly dastardly act has been committed, even a single failure may be devastating...And, surely, apart from the specific content and context, every sinful act entails the cardinal preference of personal will to that of God. This is rebellion, pure and simple, and therefore every sin should shake us to our roots. Nevertheless, this is not often the case.

20 Lichtenstein, Rav Aharon, “Teshuvah: Impetus and Motive- Mineas Hateshuvah”. Given on September 13, 1993, this was the first Teshuva Drasha following the passing of Rav Joseph B. Soloveitchik, Rav Lichtenstein’s rebbe and father in law. It is available at: <http://www.yutorah.org/lectures/lecture.cfm/748353>.

Even as we seek to repent for the particular sinful act, to make amends for it, and even as we harness our energies to realize all the components of the teshuva process (the abandonment of sin, regret for past action, acceptance of improvement for future action, and confession), we rarely sense cataclysmic upheaval or radical upsurge. Normal or moral teshuva, while sincere, is often restrained, if not muted...” (Norm and Crisis)

In fact, according to Rav Lichtenstein, the practice of rote repentance does not merely undermine the attempt at teshuva, but it creates a psychological environment that makes real teshuva impossible:

[i]n the hour of crisis, when one's sense of self-worth and one's confidence in one's abilities are so thoroughly undermined, the cosmetic initiatives of normal teshuva alone will not do. One may correct a blemish here, a spot there. But what one needs is regeneration, rebirth, to be created anew. Will we attain that simply by zeroing in, as a result of the memory of previous lapses, on this improvement or that improvement? In order to attain regeneration, one needs to create energies and spiritual identities, even as one wishes to harness them. One's capacity has been destroyed and undermined, and these tools are necessary in order to rebuild, but they are precisely the tools that have been shattered. (Id.)

Consequently, Rav Lichtenstein preached a more holistic, but also more nuanced form of teshuva – eschewing a focus on any single or group of sins, and rather addressing the root cause of sin by concentrating on the damage to man's relationship with the Divine. By repairing this relationship, one can aspire towards a complete teshuva, a spiritual value even if not fully achieved. As Rav Lichtenstein explains,

If one aims for total teshuva, then, regardless of how slowly his teshuva progresses, he can feel confident that his teshuva will purify him of sin. However, if one repents in some respects, yet is unperturbed about his failure to do so in other areas, then his teshuva is sorely lacking. (Integrity of Teshuva)

Note, however, that Rav Lichtenstein is not aiming for only “teshuva toward” as opposed to “teshuva from”, as that too would be inconsistent with his more unified approach. Rather, he urges us to aim for a hybrid approach, strengthening one aspect by emphasizing the other:

We should not for a moment be drawn into deciding which form of teshuva is valid and which is not. With an eye towards the totality of our religious experience, delineating the contours of our service of God in its entirety, and with an eye to Yom ha-kippurim in particular, we shall categorically refuse to choose between them. On the contrary, we shall strive not only to maintain each of them independently, but to attain integrated interaction. (Norm and Crisis)

Our goal should therefore be an intense, nuanced, complex, multifaceted, but ultimately complete teshuva.

b. Avoiding Complacency

Rav Lichtenstein was blessed with tremendous natural gifts of knowledge and understanding. After decades of study and experience, he had mastered all of Torah, along with large swaths of secular knowledge. But Rav Lichtenstein never rested on his laurels. He continued to learn intensely, preparing for שיעורים given numerous times before, and to a certain extent fully concretized in his mind, as if seeing them for the first time. Every shiur given by Rav Lichtenstein began with a priori analysis -- Rav Lichtenstein's insistence that we put aside any preconceived notions colored by our knowledge of Halacha or exposure to Rashi's commentary and attempt to take a fresh look at the text itself and its logical progression in an effort to reverse engineer our prior conclusions.

And he preached the same approach regarding morals.²¹ Rav Lichtenstein despised passionately the haughty reveling in maintaining a higher moral standard than others that is often found in the Torah-observant community. Moral behavior can only be sustained if we not only recognize but continually strive to maintain and aspire for even higher standards. This was often reflected in his public statements as well as his teachings, in which he exhorted us to be more strident critics of ourselves and our community's faults rather than attacking others.²²

This admonition against complacency was reflected in Rav Lichtenstein's writings on teshuva as well. Rav Lichtenstein warned against simply "going through the motions" based on the Talmudic distinction²³ between an inadequate prayer of "קבע" – rote fulfilment of an obligation – and a more

21 See, for example, "Avraham's Fears and Our Complacency", available at <http://etzion.vbm-torah.org/en/avrahams-fear-and-our-complacency>; "The Dangers of Complacency" available at <http://etzion.vbm-torah.org/en/dangers-complacency>.

22 See *By His Light*, 210-216. For an example of this approach, see also 220-252.

23 ברכות כ"ט ע"ב.

ideal prayer of “תחנונים” – passionate connection with God, Rav Lichtenstein offered the following devastatingly pertinent critique:

Just as there can be prayer of keva, so too there can be teshuva of keva. “It is like a heavy burden upon him.” Yom ha-kippurim rolls around and – what can you do? – it’s time for teshuva. It says so in the books. You heard it as a child, you heard it when you were maturing as an adolescent, you heard it when you became an adult, and you have to do teshuva. That is not the teshuva of tachanunim. Prayers need tachanunim, teshuva needs to be tachanunim, and the service of God in its totality needs to be tachanunim. (Norm and Crisis)

This explains why, rather than a more typical review and analysis of the obligatory and technical aspects of teshuva, such as the וידוי of the first two chapters of הלכות תשובה or the detailed penance for each sin of שערי תשובה, Rav Lichtenstein emphasized the more general (and conceptually challenging) process of reconnecting to God. This process, while less clearly definable, nonetheless is relevant to every person, in every era, and in every stage of life. As Rav Lichtenstein explains, the seventh chapter of הלכות תשובה describes a teshuva process that “has no objective which, once attained, will allow the person to rest on his laurels.”²⁴

Following such an approach necessitates a change in some of our basic terminology.

Today we speak of a person as being a ba’al teshuva (penitent) when he first led a life of sin and lacked commitment, and then decided to serve God. In Chapter Seven, the Rambam speaks of people who already serve God, and says that each person must attempt to be a ba’al teshuva, in the sense that he endeavors to remove himself from sin and to maximize his potential. This is a process, an effort, a direction: “he should try to perform teshuva” (7:1). Teshuva is not just a response to particular sins, but a lifelong enterprise of building oneself, and therefore everyone should think of himself as a ba’al teshuva. (By His Light, 210)

Rav Lichtenstein never expected his תלמידים to be perfect, but rather to embrace and commit to the challenge of constantly striving for perfection. The aspect of teshuva that he emphasized was not cleansing a single flaw but a life-long process of being a בעל תשובה.

²⁴ *Changing Paths*.

c. Knowing your Audience

One of the most striking and, unfortunately, unique aspects of Rav Lichtenstein's personality was, in the biblical metaphor invoked by his daughter Mrs. Esti Rosenberg in her eulogy,²⁵ being a "ladder resting on the earth but whose top reached the heaven."²⁶ Rav Lichtenstein did not live in the ivory tower, and consistently throughout his life related to each individual with abiding respect, regardless of their level of learning or spiritual commitment. Most notably with regard to raising children, he was not a father who prioritized learning over his family, but rather a father who washed dishes, rode bikes, attended school plays, and even made every effort to learn with each of his children at their schools on a weekly basis (and yet still mastered the entirety of Torah knowledge).²⁷

In a public forum, Rav Lichtenstein would always speak directly to his audience. As I mentioned above, many of the lectures and essays cited herein were delivered in America, to Americans or to American-affiliates audiences, in English. The few exceptions were delivered to a דתי לאומי audience in Yeshivat Har Etzion, including quite a few Americans. This consistent theme of "teshuvah toward" was directed to this audience specifically, I believe, in no small part as a reaction to what Rav Lichtenstein perceived a serious flaw in the contemporary, and particularly the American, orthodox community:

If I were to compose an "al cheit," a confession to be recited in the Vidui service on Yom Ha-kippurim, for our era, it would be the following: "Al cheit she-chatanu lefanekha be-hese'ach ha-da'at – [We confess] for the sin that we have committed before You of neglect and lack of conscious attention."²⁸

Rav Lichtenstein perceived that our community lacks a sense of God's presence at all times – and who could dispute this? This inattention to the Divine leads to each of the flawed characteristics of teshuvah mentioned above – repentance by rote, inattention to the entirety of one's flawed persona, complacency in spiritual growth. As Rav Lichtenstein explains,

²⁵ See YUTorah.org, Shiur entitled "הספד להרב אהרן לייטנשטיין".

²⁶ Bereishis 28:12.

²⁷ See Shaul Seidler-Feller, "א"ל הקב"ה ... יודע אני כוונתו של אהרן היאך היתה לטובה: On a Short Wedding Wish to the Lichtensteins from the Pen of Rabbi Jehiel Jacob Weinberg", The Seforim Blog, June 18, 2015, available at <http://seforim.blogspot.com/2015/06/1-on-short-wedding-wish-to.html>. For a programmatic essay specifically on a parent's responsibility to their children, see Rav Aharon Lichtenstein, "On Raising Children", available at <http://etzion.org.il/en/raising-children>.

²⁸ Rav Aharon Lichtenstein, "For the Sin that We Have Committed by Forgetfulness", available at <http://etzion.org.il/en/sin-we-have-committed-forgetfulness>.

There is...[a] form of teshuva, one which is not related directly to sin, not an outgrowth of evil, but rather one which takes place within a religious and spiritual vacuum. It occurs not in the context of one's relation to God, but rather within the context of a LACK of relation to God. In fact, this type of teshuva grows out of one's perception of that lack. Within this track, a person is neither separated from God by a barrier constructed of sins, nor does he cleave to God. He is simply dissociated. He is not engaged in agonized, interlocking combat with God, nor does he wrestle with his conscience; he is simply disjunct, oblivious, insensitive to the presence of God.

That being the case, his teshuva bears a very different character. It is not teshuva in relation to sin, but teshuva in response to a life which is insensitive to sin. (By His Light, 184)

This insensitivity to sin has another name – “שכחה”, forgetting. Following his citation of the Semag’s mitzvah not to forget God, Rav Lichtenstein identifies a connection between such “forgetting” and pride, the pride that comes with personal success or living in a highly developed (perhaps democratic) society. According to Rav Lichtenstein, this pride can potentially be a barrier to connecting with God:

If on the one hand, it is pride in one's accomplishments which brings one to forget God, on the other hand, it is forgetting God which enables a person to be proud. In this sense, shikhecha is not the result of pride, but results in pride. Where there is shikhecha, there is a lack of perspective, skewed priorities, and narrowness of vision. These very often enable a person to distort the reality of his own existence and the range and scope of his own accomplishments. (Id., 189)

Given that Rav Lichtenstein perceived that our society exhibits a pride that demonstrates “a lack of perspective, skewed priorities, and narrowness of vision”, it’s no wonder that he focused on a teshuva of reestablishing our relationship with God rather than on the sins themselves. According to this explanation, the damaged relationship itself is a barrier to teshuva from sin! In Rav Lichtenstein’s view, only after repairing our relationship with God will we come to a recognition of the flaws in our individual and communal mindset, opening us up to both a “teshuva toward” and a “teshuva from”.

IV. Conclusion

In preparing this essay there was one biblical phrase – or, more accurately, two similar biblical phrases – that stuck in my mind:

וְשָׁבְתָּ עַד־יָקוּם אֱלֹהֶיךָ (דברים ל:ב)

שׁוּבָה יִשְׂרָאֵל עַד יָקוּם אֱלֹהֶיךָ (הושע יד:ב)

Most translate these phrases as “and you shall return to Hashem your God” and “return, Israel, to Hashem your God”. But in fact, the word "עד" literally means “until” – “return until Hashem”. This “until” implies a clear finite limit to teshuva, that we are only required to repent until we reach God. This simple interpretation is nonsensical, and potentially heretical. For example, the Maimonidean concept of the incorporeality of God²⁹ indicates that God does not have a form or limit, and therefore can never be reached. Thus, this straightforward definition of teshuva, that all one must do to repent is “reach God”, is in fact an unattainable aspiration.

This, I believe, was Rav Lichtenstein’s essential teshuva message. Teshuva demands that we not go through the motions on the ימים נוראים like we go through the motions of our daily lives. If we truly wish to atone for forgetting, we must first recognize that we have forgotten. Thus, in the מוסף of ראש השנה we aspire to avoid forgetting:

אשרי איש שלא ישכח, ובן אדם יתאמץ בך, כי דורשיך לעולם לא יכשלו. ולא יכלמו לנצח כל החוסים בך.

Happy is the man who does not forget You, and the man who gains courage in You, for those who seek You shall never stumble, nor shall those who trust in You ever be disgraced.

We must acknowledge our forgetting, our having stumbled, and thus our shame, our disgrace. Only then can we actively incorporate God into daily lives, something we can never complete fully.

And this is one of the primary lesson that I learned from Rav Lichtenstein. We can attempt to quantify who Rav Lichtenstein was – his biography, accomplishments, חידושי תורה, worldliness –but to me he was simply an aspiration. He indeed, through his own example, set impossibly high standards, but with humility and unwavering dedication to his תלמידים he then held our hands as we attempted to reach for our greatest potential. I continue to strive to reach the level of fully understanding his Torah, with Rav Lichtenstein’s own level an insurmountable distance away. But, very

פירוש המשנה לרמב"ם סנהדרין יא:29

much like the effort of “teshuva towards,” he taught us to keep striving. Rav Lichtenstein’s message for the ימים נוראים, and for life, was that we need to acknowledge the immeasurable distance between us and God, then saddle up and begin the journey.

states: בעשרה מאמרות נברא העולם. Each one of those acts of creation, as well as all subsequent acts of creation, go through a process that consists of 4 steps. For example, if a person was building a house the steps would be:

1. The thought or idea to build the house. At this stage the idea or thought exists only in the builder's mind.
2. The next step is to hire a contractor and to prepare the material for the home. This step is also referred to as יש מאין - ex nihilo. The home is no longer a nebulous idea, although unformed, it now exists in the world.
3. At this point the contractor starts building the home. The home is now being formed.
4. The final step is putting the finishing touches on the home (paint, furniture) and actually moving in. The home has now achieved its full potential and the desire and thought to build the home has been fully actualized.³

Since the world was created through 10 utterances and each act of creation goes through a 4 step process, that gives us 40 levels of creation. With this understanding we can now explain all the instances of 40 in the Torah. They are all occasions that a rebirth that was necessary in order to transition to a higher state:

- The מבול was needed to purify the world from its spiritual pollution. Hashem returned the world to its original state of submersion. It was done through water because creation of the world as well as the formation of any life begins with water.⁴
- At מתן תורה the Jewish people went through a process of rebirth.⁵ The world was a completely different place after מתן תורה. Therefore משה רבינו (representing the entire nation) needed 40 days to receive it.⁶
- ארץ ישראל is a higher mode of living. Before בני ישראל entered they needed to be go through another process of national rebirth. Had the מרגלים not sinned they would have accomplished this on behalf of the entire nation by going through the land for 40 days. Since they sinned, the 40 days were turned into 40 years.

3 These are known as the 4 עולמות of עשייה, יצירה, בריאה, אצילות. They are not separate "worlds," but rather stages in a process.

4 No known living thing can exist without water. Scientists look for water on other planets as a sign that life can exist there.

5 See ילקוט שמעוני שמות פ"ח המשך רמז רס"ח that the nations of the world thought that Hashem was bringing another מבול.

6 We can also understand another occurrence of 40 - the 400 years that the Jews spent in מצרים is 40x10, 10 always means a complete unit) through which the עם ישראל was born.

- A גר always effects a rebirth. For instance, a גר is טובל to be reborn as a Jew. "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" - The קעג in חינוך says that when being טובל from טומאה one should imagine that the world is returning to its submersed state, and when surfacing it is as if one is being created anew.

An amazing thing to note is that the words for all of these concepts begins with the letter מ, which has the גמטריא of 40: משה, מרגלים, מבול, מתן תורה - משה, מרגלים, 40: גמטריא, which has the letter מ, מכות, מקוה, מדבר, מלאכה - משכן, מכות, מקוה.⁷

As much as humanly possible

In order to understand how the 39 מלאכות and מכות fit with this idea, and why they're 39 and not 40, we will need to take a deeper look at these concepts. On שבח we commemorate Hashem's rest by ceasing to perform the 39 creative actions through which the משכן was built. But why does the תורה tell us to commemorate Hashem's completion of creation by not doing the מלאכות that were done in the משכן? What does that have to do with resting from creation of the world?

The גמרא ברכות נה ע"א says that Betzalel, who built the משכן, knew how to combine the letters through which the heavens and earth were created. The נפש החיים א"ד says that the משכן is a microcosm of the upper spheres of the world. Everything in the משכן corresponds exactly to the creation of the world. He quotes the מדרש תנחומא that matches the various aspects of the construction of the משכן to the Torah's account of בראשית. This is why Betzalel was the one chosen to build the משכן - the qualifications for the builder of the משכן was knowing how to create a world.

We can now understand why we commemorate Hashem's cessation of creation through not performing the 39 מלאכות through which the משכן was constructed. Hashem created a home for us—the world, and we created a dwelling place for Him—the משכן, using the same acts of creation. Hashem rested from creating our world, and we in turn cease from performing those same 39 creative actions which we used to build His home.

But why are there only 39 מלאכות in the building of the משכן and not 40 like there were in מעשה בראשית?

The מהר"ל explains that not all 40 days of the formation of a fetus are the same.⁸ During the first 39 days the body is formed, while on the last day

⁷ Based on the previous footnote we can also note that the 3 ways through which we can recreate ourselves on a higher level throughout our lives - תשובה, תפילה, תשובה - all begin with the letter ת which has a גמטריא of 400.

⁸ גור אריה דברים כה:ב

Hashem puts in the נשמה.⁹ So too in all creative activity. We can only perform the 39 levels that create the physical, but the 40th level, the infusing of the נשמה, can only be done by Hashem. Now we can understand why there were only 39 מלאכות in the משכן and by extension on שבת. Betzalel built the physical structure, but the last step, the resting of the שכינה (corresponding to the נשמה), was done wholly by Hashem.

The מהר"ל goes on to explain that a sinner receives 40 מלקות because he corrupted his body which was created in 40 days.¹⁰ Each lash strips away one layer of physicality that was obstructing the נשמה. But once the 39 levels of the physical body are corrected there is no need to punish the נשמה - it was pure all along. The reason the תורה says 40 is because as long as the body was in control it forced the נשמה to go along with it and it deserves a 40th lash. But once the body is silenced the נשמה breaks free and emerges completely pure.

This is who I am

The הל' גירושין ב:כ in רמב"ם rules that a man who refuses to give his wife a גט is given lashes until he says רוצה אני. The רמב"ם addresses the question of how this works when we know that a גט needs to be given willingly, מרצון. How does coercing the husband to say רוצה אני accomplish that when we know that he doesn't really want to give it and he's just saying so because we're forcing him? The רמב"ם explains that deep down every Jew wants to do השם רצון, but the יצר הרע gets in the way by fooling us that we want what he wants. He is the ultimate imposter - he convinces us that he is us. But deep down is our נשמה that can never be corrupted, and that is the real me. When we give מלקות we are stripping away the layers of the יצר הרע (the 39 layers of physicality) until we reach the inner core that is the root of the person, the נשמה, the real אני.

אם: שמחת בית השואבה quotes Hillel as saying at the גמרא סוכה נג ע"א The רש"י explains that Hillel was referring to Hashem and saying that as long as the שכינה is here (in the המקדש), everything is here, but without the שכינה there is nothing. Why did Hillel say it in such a misleading way, by referring to Hashem as "אני"? Similarly, Rabbi Yehuda Hanasi was another extremely humble תנא¹² who referred to himself in a seemingly self-important way. R' Yosef Engel cites over 19 places throughout Shas that Rebbe, when saying

⁹ The word for Mother in לשון הקודש is אם because she develops the baby through 39 levels - from א -1 to מ -40, but the highest level - א - , is formed by Hashem himself.

¹⁰ See רמב"ן דברים כה:א who quotes a מדרש to this effect.

¹¹ שבת ל ע"ב.

¹² The משמת רבי בטלה ענוה: גמרא סוטה מט ע"ב.

his opinion, would say "אומר אני", I say...", and without exception Rebbe is the only תנא who expresses himself in this manner.¹³ Why are the most humble of men expressing themselves in this manner?

One of the names of Hashem is the שם ע"ב which is made up of 72 different 3 letter names. One of those names is "אני". On סוכות we say והו אני, which are 2 of the 72-word name.¹⁴ R' Yosef Engel explains that these צדיקים had completely nullified themselves to the extent that when they said "אני" they weren't referring to themselves but to the חלק אלוך ממעל that was in them. This is really the reason why we refer to ourselves as "אני"- because our essence is our נשמה which is one with the שכינה. We may not sense this, but when someone who has completely overcome any external physical stimuli says "אני", he is referring to his essential core - his נשמה.

Now we can fully understand the רמב"ם. We give the recusant husband 39 lashes thereby reversing the process of his creation, until we strip away all the layers of the יצר הרע and we reach his very core, at which point he yells out "רוצה אני". This is what I, my נשמה, truly wants.

One Day

There are 40 days between ראש חדש אלול and יום כיפור.¹⁵ It is a time of rebirth, when we have the ability to recreate ourselves. The גמרא יומא כ ע"א says that the השטן of גמטריא is 364, which one less than the amount of days in a solar year. The גמרא explains that there is one day a year that the שטן has no power to prosecute, which is יום כיפור. Starting from אלול, and every day leading up to יום כיפור, our job is to strip away one layer of the יצר הרע, until we reach the 40th day, יום כיפור, when our true inner will is revealed, and we can proclaim: "רוצה אני!"¹⁶ The רוצה אני of גמטריא is exactly the same as יום כפור (they both equal 362).¹⁷

May we speedily merit the ultimate rebirth with the coming of משיח, whose name - by now it should come as no surprise - begins with the letter מ.¹⁸

13 בית האוצר מערכת א'-ו' כלל לג 13. This is true at least in the משנה. R' Engel quotes a few places in the תוספתא where other תנאים say it.

14 They are actually the first and the middle one. The גמרא on שיר השירים א:ב explains that these two names are the general names and they include all the others.

15 See ראשי תיבות of the word אלול found in בני יששכר מאמרי חדש אלול מאמר א 15 that the famous דודי דודי ends with 4 Yuds, which together have a גמטריא of 40.

16 הוא שטן הוא יצר which states: בבא בתרא סז ע"א. See הרע הוא מלאך המוות.

17 Heard from R' Moshe Wolfson שליט"א. Perhaps we can add that יום כפור together with the 2 words is 364. If we fully utilize יום כיפור we have the ability to overcome השטן throughout the other 364 days of the year.

18 The letter מ also hints at Hashem - it is made up of a כ and a ו which have a גמטריא of 26, the same as יקוק.

Look Harder

Eric Cohen



The duty of introspection applies to each of us year round, but certainly now as the ימי הדין are upon us. And, this most critical *selftrospection* (a made up word), begins with *חדש אלול*, which is fittingly introduced each year with *פרשת ראה*.

What about *פרשת ראה* makes it so suitably aligned with either *ראש חודש אלול*, as was the case this year, or alternatively, to be the *פרשה* read on *שבת מברכים חדש אלול*? The most obvious answer is that we must *see* things, including ourselves, more clearly. However, to truly understand what we are looking for and what we are looking at, requires us to “Look Harder.”

Through this essay, I hope to explore the topic of *בל תגרע* and *בל תוסיף*, beginning with a selective but broad introduction to this topic, and then address its appropriate role ushering in *חודש אלול*. The *איסור* of *בל תוסיף* is found in *פרשת ואתחנן* - but also just two weeks prior, in *פרשת ראה*. Permit me here to briefly note the irony of the apparent repetition of this *איסור*. Permit me here to briefly note the irony of the apparent repetition of this *איסור*. As you know, the notion of *בל תגרע* and *בל תוסיף* is an instruction not to add to or detract from [the *תורה*]. It is thus notable, if nothing else, that this *איסור* is stated in *פרשת ואתחנן* and then repeated or *added* again in *פרשת ראה*. With that parenthetical behind us, let us look deeper at why it is written twice, and perhaps what we can learn about our own introspection throughout *אלול* and as we enter into the *ימים נוראים*.

In *פרשת ואתחנן* ד:א-ב, it says:

[א] ועתה ישראל שמע אל החקים ואל המשפטים אשר אנכי מלמד אתכם לעשות למען תחיו ובאתם וירשתם את הארץ אשר ה' אלקי אבותיכם נתן לכם.
[ב] לא תספו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם ולא תגרעו ממנו לשמר את מצות ה' אלקיכם אשר אנכי מצוה אתכם.

Eric Cohen lives in North Woodmere with his wife, Elana and children Avi, Aharon, Tamar and Yeala. In addition to searching for Joe Etra's pets, Eric is also a civil litigator and a partner with the law firm of Goldberg Segalla LLP. His practice focuses on construction and commercial litigation.

[1] And now, O Israel, hearken unto the statutes and unto the ordinances, which I teach you, to do them; that ye may live, and go in and possess the land which the Lord, the God of your fathers, giveth you. [2] Ye shall not add unto the word which I command you, neither shall ye diminish from it, that ye may keep the commandments of the Lord your God which I command you.

Then, just two weeks later, in פרשת ראה יג:א the פסוק states:

את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אתו תשמרו לעשות לא תסף עליו ולא תגרע ממנו.

All this word which I command you, that shall ye observe to do; thou shalt not add thereto, nor diminish from it.

In בל תוסיף פסוק explains פרשת ואתחנן by instructing us not to add a fifth פרשה to our תפילין, not to add a fifth מין to the מיינים ד', and not to add a fifth string to our ציצית (which, when folded over would create ten strands). Then, in פרשת ראה יג:א, explains בל תוסיף (again) that we should not add a fifth פרשה to our תפילין, not add a fifth מין to the מיינים ד', and finally, that we should not add a fourth ברכה to ברכת כהנים. According to this author, this distinction - why בל תוסיף speaks of ציצית as one of the paradigmatic examples of בל תוסיף in ברכת כהנים, but ואתחנן in בל תוסיף, is significant, and is discussed below.

בל תוסיף The Need for

The תורה is perfect. For that reason, aren't the commandments of בל תוסיף and תגרע unnecessary? Why must the perfect תורה warn us that nothing should be added to or subtracted from it? Does this not go without saying? Most simply stated, the perfect cookie recipe should not be and cannot be altered. Do not add to it and do not take anything away, lest you risk effecting its taste and consistency, but worse yet, calling into question its integrity as a cookie. In fact, the מלבי"ם in ראה יג:א teaches that the תורה is akin to the body. Perfect. And, just as an animal designated as a קרבן has to be perfect and complete, so too the תורה is perfect and complete. If a designated animal had one limb too many or too few, it would be considered a mum, and could not be a קרבן. In other words, we don't add to or detract from perfection.

With only a brief investigation, however, the need for this directive, given twice, is clear. In fact, we know that it is easy to misinterpret, and/or add to Hashem's perfect words. The earliest example is perhaps the episode of חוה and the עץ הדעת. The אבות ד'רבי נתן recounts that Hashem commands אדם בראשית ב:יז: ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו in עץ הדעת not to eat from the חוה and

“...for on the day you eat from it you will surely die.” But later, during Chava’s encounter with the serpent, she adds to Hashem’s words stating (in בראשית ג:ג), (בראשית ג:ג), “...you shall not eat from it nor touch it lest you die.” With that added חומר to not “touch” the tree, the נחש was able to slither in and compel חוה to eat from the tree by proving no adverse effects from touching it. Similarly, the חזקוני, taking lessons from משה רבינו, offers that Hashem instructed משה to conquer the land, and משה added “Let’s send spies.” Adding to this theme, the אור החיים הקדוש and the כלי יקר point out that משה added to Hashem’s instruction when he notoriously hit the rock in כ. Thus, it is a clear וחומר קל that the directives of תגרע and בל תוסיף are imperative to us who are nowhere near the level of חוה and משה.

Having established its necessity, let us now gain a clearer understanding of what the מצוה means. Without intending to perpetuate the relative neglect of בל תגרע, and because this is definitively not a halachic discussion, let’s first briefly address בל תגרע. One might think it obvious that we are prohibited from “taking away” from a מצוה. Certainly, working during the 23rd hour of Shabbos is not allowed. Nor is it advisable to only use three of the מינים ד’. But, are we now discussing the idea of violating בל תגרע or are we instead addressing the fact that we simply are not doing the מצוה ab initio? For this reason there are relatively few examples of בל תגרע. Most often, there is no concept of “half credit” and therefore we aren’t really discussing בל תגרע, but rather talking about the absolute failure to properly perform a מצוה. בל תגרע addresses circumstances such as זריקת דם על המזבח; Some קרבנות require only one application of blood (such as a קרבן בכור), while others (such as a חטאת) require four treatments. If just prior to the עבודה כהן forgets, or for some reason confuses, which blood was devoted to which קרבן and is then unsure whether one sprinkling or four is required, this may be a circumstance of בל תגרע.

Regarding בל תוסיף, however, there are ample resources and writings. Our focus here is on the רמב”ם and the Vilna Gaon.

according to the רמב”ם and the Vilna Gaon בל תוסיף

The פרשת ראה in לא תסף, addressing the הלכות ממרים ב:ט in רמב”ם, states that בל תוסיף speaks about the powers of the rabbinic courts to issue affirmative decrees as well as forbid something which was otherwise permitted. The רמב”ם expressly defines his application of בל תוסיף, applied both the תורה and שבת, as a prohibition on the בית דין to expand upon the תורה without expressly stating that the גדרים being established were in fact גדרים,

and not a strict (re)interpretation of the תורה. Using the example of eating chicken with dairy, which is not expressly prohibited by בחלב לא תבשל גדי (שמות כג:יט) אמר, the רמב"ם says that the בית דין could prohibit such an action so long as they publicize the edict as a rabbinic decree and not something which is expressly stated in the תורה. In this way, the רמב"ם states, nothing is being added to nor detracted from the תורה. Instead, it is creating safeguards for the תורה.

The Vilna Gaon, in קול אליהו, while discussing לא תספ, refers back to the לא תספו and פרשת ואתחנן, and states that there it refers to the prohibition of adding new מצוות where none previously existed. In other words, we may not, for example, create a new חג. Comfortable in the fact that פורים and חנוכה are not violations of בל תוסיף, however, the גר"א is referring to the creation of a brand new מצוה.

Referring to the second mention of בל תוסיף, פרשת ראה explains that the lesson of בל תוסיף there teaches us that the איסור also applies to speech. Without taking too great a liberty, the distinction demonstrates that בל תוסיף doesn't apply only to tangible matters like those described by ד' מינים (ד' תפילין or ציצית like) ואתחנן in רש"י, but also to דיבור - words and intangibles akin to ברכת כהנים as noted by פרשת ראה in רש"י. Indeed, use of the word "דבר" (ראת כל הדבר") פרשת ראה in "דבר" and its similarity to the word "דיבור" is in fact cited as the basis for addressing ברכת כהנים, as it is this דיבור requiring (ציצית) and not נשיאת כפים of מצוה.

Not overlooked by the astute readers of this publication are the differences in the language in the two פסוקים we've been addressing. Respectfully requesting the reader apply basic principles of דקדוק to these פסוקים, it is clear that פרשת ואתחנן is written in לשון רבים, לא תספו, whereas פרשת ראה uses the singular parlance, לא תספ. With that background, however, one must ask: How is it that the רמב"ם quoted above learns conduct for the many members of בית דין from the singular לשון of לא תספ utilized in פרשת ראה? Indeed, in the מנחת אשר, Rabbi Asher Weiss not only picks up on this question but also explores how the רמב"ם and גר"א appear to disagree about what is being taught by each of the פסוקים that deal with this איסור. Clearly, we must *look harder*.

The פרשת וילך in גר"א perhaps offers additional insight into his understanding of the לשון used by בל תוסיף. There, when discussing the תוכחה, the Vilna Gaon explains that when the expression of the collective רבים is used (לא תספו), the תורה is referring to many individuals, whereas when the יחיד formulation is used (לא תספ), the תורה is not referring to any single individual but rather the single entity of כלל ישראל. With that insight, the רמב"ם and the

are aligned. The ם רמב"א cites פרשת ראה and לא תסף as the source for the singular entity of בית דין which may not add new מצוות, but may instead only declare rabbinic גדרים. Similarly, applying the ם רמב"א's teachings in וילך to לא תוסיף, it is clear that he too is instructing a single entity, like כלל ישראל, not to be מוסיף a new מצוה, as discussed above.

According to רש"י & According to רש"י בל תוסיף According to בל תוסיף
Based on the above, we can try to understand the explanations of רש"י in ואתחנן and ראה and look harder into why פרשת ראה coincides with אלול. Candidly (along with a spoiler alert), I personally have no answers, nor have I seen any answers which substantively explain some of the following questions on רש"י. With that disclaimer, let's quickly review רש"י:

<p>Do not add <i>For example 5 chapters in Tefillin, 5 species for the Lulav, 5 fringes for Tzitzis, and similarly do not subtract</i></p>	<p>לא תספו (פרשת ואתחנן) כגון חמש פרשיות בתפילין חמשת מינין בלולב וחמש ציציות וכן ולא תגרעו</p>
<p>Do not add <i>5 compartments for Tefillin, 5 species for Lulav, 4 Priestly Blessings</i></p>	<p>לא תסף עלי (פרשת ראה) חמשה טוטפות בתפילין חמשה מינין בלולב ארבע ברכות בברכת כהנים</p>

Rashi's description of בל תוסיף in both פרשיות includes the prohibitions of adding a פרשה to one's תפילין and adding a fifth species to the מינים ד'. Then, רש"י uniquely speaks of not adding to ציצית in ואתחנן and not adding to ברכת כהנים in ראה. These similarities and differences beg that the following questions (at the very least) be asked:

- If רש"י believes that בל תוסיף discussed in both ואתחנן and ראה are the same -- by virtue of his repeating the תפילין and מינים ד' examples -- then why does he offer a disparate third example (i.e., ברכת כהנים & ציצית)?
- If רש"י believes that the בל תוסיף discussed in the two פרשיות are in fact different, then why does he restate the תפילין and מינים ד' examples in both פרשיות?

As if these questions needed strengthening, the א"ע states:

מנין לכהן שעולה לדוכן שלא יאמר הואיל ונתנה לי תורה רשות לברך את ישראל אוסיף ברכה אהת משלי כגון ה' אלהי אבותיכם יוסף עליכם ת"ל לא תוסיפו על הדבר.
From where do we know that is a Kohen goes up to chant the Priestly Blessings that he can't say since the Torah gives me permission to bless Israel I will add another blessing of my own, for example 'Hashem God of your Forefathers should

add onto you', because the pasuk says 'You shall not add onto anything...

On face value, this seems like a totally good לימוד. However, the גמרא is referencing תפילין ארבע רש"י -- which is where פרשת ואתחנן מינים ציצית. In a discussion involving ברכת כהנים and בל תוסיף of לא תוסיפו without explanation, references the פרשת ואתחנן where רש"י talks about ציצית (as the third example of בל תוסיף) rather than quote פרשת ראה wherein רש"י references ברכת כהנים!!

The גור אריה in מהר"ל offers multiple explanations to this רש"י. One such response aligns with גר"א above, and states that each פסוק is referring to a different בל תוסיף; the first in ואתחנן involving tangible items, and the second in דיבור ראה involving דיבור. The גור אריה goes a bit further in his explanation of why the פסוק is needed for דיבור: one might think that if one adds only words this will still allow the original words to stand as a complete מצוה with only those additional words amounting to futility. Thus, lest one think that if a כהן added a fourth ברכה to ברכת כהנים, he would be יוצא the מצוה via the first three ברכות, and the added would just fall by the wayside and not affect the מצוה, רש"י swapped out the third examples of בל תוסיף in ואתחנן and ראה to concretize the בל תוסיף of איסור דיבור (while also reinforcing the בל תוסיף of איסור tangible matters by also repeating תפילין and מינים (ד' מינים). Moreover, writes the גור אריה, רש"י prefers giving examples in groups of three and for that reason too he repeats the תפילין and מינים in ראה and changes only the final example to achieve his point.

אלול and בל תוסיף, ראה

—and גמ' ראש השנה רש"י and the questions we are left with Although we are left with some questions on those—I believe we are nevertheless I sincerely welcome your thoughts on those—now equipped to learn why רש"י marshal in פרשת ראה and לא תסף.

Most broadly, we are instructed to perform an honest הנפש in preparation of ראש השנה and כפור. Indeed, it is only through this authentic self-trospection that we can properly perform תשובה and improve our behavior. We may not be disingenuous with ourselves and add to מעלות or detract from חסרונות in an effort to bolster our position in the eyes of Hashem. Not that it's ever happened, but this trickery is the functional equivalent of our studying for an exam, taking practice tests and then giving ourselves full credit for the correct answer when all we've really done was properly whittle four choices down to two. Not falling pray to בל תוסיף and בל תגרע are critical in the תשובה process and requires us to look harder.

Moreover, as the גר"א and רמב"ם explain, בל תוסיף, like תשובה, has

individual/יחיד applications as well as communal/רבים applications. This is perhaps why רש"י uses ציצית and ברכת כהנים as the unique examples of תוסיף. Rashi's reference to ציצית, found in פרשת ואתחנן where the מצוה of לא תספו refers to many individuals (and not the single unit of בית דין or כלל ישראל), is now well understood because the מצוה of ציצית is a uniquely individual מצוה. Only the wearer of ציצית knows whether he is wearing them. Moreover, it is the wearer of ציצית who affirmatively chooses to be מתעטף, wrapped, within the מצוות represented by our ציצית (and טלית). Indeed, ציצית represents the self-trospection performed לעצמו בין אדם during which we may not add to or detract from an accurate analysis of ourselves.

And then, as we enter into אלול, רש"י teaches us לא תסף means don't add to ברכת כהנים. Here too we learn an incredibly important lesson in תשובה regarding לבין אדם, representing an outward focus—beyond one's self. A כהן is charged with the duty of conveying Hashem's ברכות to the ציבור. And it is here that we concern ourselves with the כלל as a whole. Thus, לא תסף. Indeed, there is no נשיאת כפים without the כלל. Perhaps רש"י chose to highlight ברכת כהנים here to teach us the importance of the כלל and the importance of לבין אדם now, during אלול. In this analysis of לבין אדם and this realization of the importance of the צבור we are instructed not to violate תוסיף and בל תגרע and to instead make an honest חשבון of these critical relationships. Likewise, because the power of דיבור, as it relates to ברכת כהנים and as referenced in פרשת ראה, is uniquely לבין אדם. Thus, it is clear why it is discussed as a derivative of the פסוקים in פרשת ראה.

Finally, and without broad explanation, the תפילין and מצוות ד' מינים cover our relationship לבין אדם throughout the year. Whether during the week or on שבת ומועד, we are always required to look deeply and honestly at our relationship with the רבונו של עולם and be certain that we are not violating תוסיף or בל תגרע and, heaven forbid, giving the קטגור reason to look harder.

As a כהן, it is my ברכה to the whole of ישראל that we have a sweet and happy year and that we analyze all of our relationships honestly, without adding or detracting from them. In this way, may we each improve all of our relationships, and grow closer to the רבונו של עולם, our family, and our friends, with the hopes that through these improved relationships we can be זוכה to bring the צדק גואל.

The Concept of Teshuva: Why and How it Works¹

Moshe Buchbinder



Rav Aharon Kotler זצ"ל refers to תשובה as "החסד היותר גדול בעולם" – The greatest kindness in the universe.² Through תשובה, one can eliminate and reverse sins that one has committed, allowing one to reestablish and forge new ground in his relationship with Hashem. While Hashem's benevolence in providing the opportunity to do תשובה is abundantly clear, and the mechanical elements of the תשובה process are detailed in the רמב"ם,³ what is less easily understood is the conceptual framework for how exactly תשובה "repairs the damage" of the עבירה and what provides the basis for such a colossal power. This article will attempt to explain these mysteries by examining the definition, elements and source-power of תשובה.

What is תשובה? Creating closeness to Hashem

Colloquially, when one refers to תשובה, they often refer to the process of "repenting from sin." However, this is only one application (albeit an important one) of the concept, and in fact חז"ל ascribe a broader and deeper meaning to the word. Three of the leading authorities on תשובה, the רמב"ם, רמב"ם, and the מב"ט, explain the essence of תשובה in the same way: The very purpose and definition of תשובה is to achieve קירוב, a closer emotional connection, to Hashem. This affinity is also referred to at times as דביקות (literally: attachment).

Source #1 - The רמב"ם writes:

גדולה תשובה שמקרב את האדם לשכינה שנאמר שובה ישראל עד ה' אלהיך,

1 Much of this article is drawn from ספר ירח למועדים על ימים נוראים ח"א by Rav Yerucham Olshin Shlit"א, Rosh Yeshiva of Beis Medrash Gevocha of Lakewood, New Jersey. Any deficiencies in this article should be attributed to its author only.

2 משנת ר' אהרן ח"ב עמ' רמב.

3 הלכות תשובה פרק ב ב.

Ilana and Moshe Buchbinder & family joined BKNW in 2013 and have quickly become huge fans of the Rav, Rebbetzin and North Woodmere community.

ונאמר ולא שבתם עדי נאם ה', ונאמר אם תשוב ישראל נאם ה' אלי תשוב, כלומר אם תחזור בתשובה בי תדבק. (הלכות תשובה ז:ו)

*Great is Teshuva for it creates closeness between man and the Shechina... that is to say, if one does Teshuva, he will attach to me (achieve Deveykus).*⁴

Source #2 - רבינו יונה, the author of תשובה, writes:

והנה מדרגות רבות לתשובה ולפי המדרגות יתקרב האדם אל הקב"ה. (שערי תשובה שער א אות י)

And behold there are many levels to תשובה and proportionately to (achieving) those levels one becomes closer to Hashem.

Source #3 - The ספר, in בית אלקים, מב"ט, writes:

חקרנו על גדר התשובה ומצאנוהו נכון ושלם והיא קריבה לה' מריחוק החטא, והרצון במלת קריבה הוא היות כוונת השב בתשובה להתקרב אל בוראו שנתרחק ממנו בעברו על דבריו, ולא להינצל מן העונש על מה שעבר כי אם הכוונה היה לכך אינו מתקרב לה'. (בית אלקים שער התשובה פ"א)

We have analyzed the scope of "Teshuva" and found it to be accurate and complete (to say) that it is creating closeness to Hashem after the distance created by the sin. The meaning in the word "keriva" is that the repentant via Teshuva intend to draw close to his creator who he distanced himself from by transgressing on His command, and not just seek to be saved from the punishment. For if that was his intent, he is not becoming closer at all.

This perspective, that קירוב is the essence of תשובה, is important, because it conveys that תשובה is not simply formulaic. One might erroneously have thought that תשובה equals the sum of remorse (חרטה), stopping from committing the sin (עזיבת החטא), the confession process (ידיוי), and committing to not doing the sin again (קבלה על העתיד). In fact, while those ingredients are essential, the process of תשובה is far more personal and emotional.

It follows that the force of one's תשובה is not binary (yes or no) but rather can fall on a spectrum. One can achieve tremendous דביקות through heartfelt תשובה, or a more limited קירוב through superficial תשובה. One would therefore expect that those different levels of תשובה would achieve different results, as they do. In fact, as we will see next, there are different components to a חטא, some of which can only be addressed through a high level of תשובה.

⁴ See also ספר החרדים פרק ט"ט and נודע ביהודה מהדו"ק א"ח ס' לה.

The dual impact of each מצוה and עבירה

Rav Moshe Chaim Luzzato, the רמח"ל, was a towering early 18th century מוסר and philosopher who wrote many ספרים including the famous מוסר masterpiece, מסילת ישרים. He also wrote דרך השם, a systematic philosophical explanation of many מצוות and עיקרי אמונה. There, the רמח"ל explains that when one performs a מצוה he actually achieves two specific positive results:

והנה הוא מקיים חפצו ית"ש בב' דרכים נמשכים זה מזה, והיינו כי הוא מקיים חפצו במה שצוהו שיעשה המעשה ההוא והוא עושהו, ושנית כי הנה במעשה הזה הוא משתלם באחת ממדרגות השלימות. (דרך ה' פרק ד' אות ה'-ז').

And behold he fulfills Hashem's will in two ways that draw one from the other, and that is that he fulfills Hashem's will in that Hashem commands him to do an action and he performs it, and second, that through that action he actualizes one of the levels of Shleimus (perfection).

In other words, the two accomplishments of a מצוה are: (i) the fulfillment of Hashem's will which is virtuous in and of itself, and (ii) the tangible product which is the תיקון and spiritual betterment created through the performance of the מצוה which the רמח"ל refers to as a step toward שלימות (literally: perfection).

The same dual-result framework applies when one רחמנא ליצלן does an עבירה. Rav Aharon Kotler זצ"ל and Rav Elchanan Wasserman הי"ד both articulated the two outcomes from the performance of an עבירה in the same manner. To quote Rav Aharon:

באמת יש שני ענינים בענין החטא, דמלבד מה דהמרה את פי המלך מלכו של עולם הרי יש בחטא עצמו מצד מהות תכונת ענינו קילקול והרס במהלכי הבריאה וסדרי הטבע המתוקנים.

In truth there are two aspects within a sin: Beside that which one opposes the edict of the King of the world, the sin itself also causes destruction within the correct (spiritual) order. In other words, the sin is both a contradiction of the commandment of Hashem, and also creates destruction of the spiritual purity of the universe.

It is worth noting that while Rav Aharon focuses on destruction to the universe, the "מהלכי הבריאה", as the tangible element which is destroyed, there is an additional destruction that is personal in nature. In describing the purpose of bringing the אשם קרבן, רמב"ן writes: "שכל העוונות יולידו גנאי" – For all sins generate disgrace to one's nefesh and they are

a blemish to it.⁵ Along these lines, the משך חכמה explains that תשובה repairs both elements - "מה שפגם בנפשו ובעולם".⁶

This formulation aligns perfectly with that of the רמח"ל: one aspect is the adverse impact on the relationship with Hashem, and the other is the tangible destruction (עולם/נפש). This two-part framework provides the basis for understanding the two bookends of תשובה described by the גמרא, the lower level of תשובה מיראה and the higher level of תשובה מאהבה.

תשובה מאהבה and תשובה מיראה

The גמרא writes:

אמר ריש לקיש גדולה תשובה שנעשה זדונות כשגגות שנ' שובה ישראל עד ה' אלקיך כי כשלת בעונך, הא עון מזיד הוא וקרי ליה מכשול, איני והא אמר ריש לקיש גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כזכויות שנ' ובשוב רשע מרשעתו ועשה משפט וצדקה עליהם יחיה? לא קשיא כאן מאהבה כאן מיראה. (יומא פו ע"ב)

Reish Lakish explains that תשובה driven by יראה, literally fear, reduces the level of the תשובה from willful (מזיד) to accidental (שוגג), while תשובה מאהבה, a תשובה which stems from love, is capable of reversing the תשובה into a זכות (perhaps defined as a מצוה).

Rav Baruch Ber Leibowitz זצ"ל and the חפץ חיים⁸ explain the precise meanings of יראה and אהבה in the context of תשובה as follows: When one does תשובה, he is purely focused on avoiding the punishment for doing that תשובה, and in reality, he does not regret the תשובה itself. However, when one does תשובה מאהבה he sincerely regrets having done the תשובה.

Applying the תשובה קירוב framework outlined above, the בעל תשובה מיראה actually is not experiencing much קירוב to Hashem at all. He is just using תשובה as a mechanism to absolve himself from punishment. By contrast, the בעל תשובה מאהבה achieves a great level of דביקות. If the analysis were stopped here, the difference between אהבה and יראה would just be a matter of intent that one has in their תשובה process. However, Rav Aharon Kotler explains that the insight of Rav Baruch Ber and the חפץ חיים actually mirrors the two elements of the חטא described above.

When one does תשובה מיראה to avoid a punishment, he only addresses aspect number one of the problem, i.e., that which he acted against the will of Hashem. Through an apology to the King in which one acknowledges

רמב"ן עה"ת ויקרא ד:ב 5

משך חכמה ס"פ נצבים 6

פתיחה לספר חידושי ושיעורי מרן ר' ברוך בער ח"א 7

8 Quoted by Rev Elchanan Wasserman in כנ' קובץ מאמרים עמ' 8. He discusses the same two part framework but in the context of הראשונות על תשובה.

his wrongdoing and begs for leniency in the sentence, the King may be benevolent and reduce the punishment to one which is appropriate for an accidental sinner (since the bottom line is that there was still damage done which warrants a punishment). But because this בעל תשובה מיראה does not truly regret the sin that he did, he never even petitions the King for a complete eradication of the sin itself and therefore element number 2, the פגם is not eliminated. By contrast, when one does the higher level of תשובה מאהבה and expresses regret over the גוף העבירה itself, the King will not only jettison any punishment, but even eliminate the פגם.

But this just begs the question, how and through what mechanism is the tangible פגם eliminated? Through what magical process is the damage undone?

מעיקרא - Uprooting the sin retroactively

The גמרא introduces the idea that damage caused by a sin is eliminated retroactively through תשובה מאהבה. The גמרא states:

רב חמא בר חנינא רמי, כתיב שובו בנים שובבים, דמעיקרא שובבים אתם, וכתביב
ארפא משובותיכם? לא קשיא כאן מאהבה כאן מיראה.

Rav Chama Bar Chanina asks about a contradiction (in a pasuk). It states "Return backsliding sons", for from the onset you were backsliding, and then states "I will heal your backslidings." They do not conflict because part refers to Teshuva from love and the other Teshuva from fear.

בעלי תשובה רש"י explains the גמרא as follows. There are two levels of תשובה. The first is those who take initiative on their own to do תשובה. These sincere בעלי תשובה are compared to sons, whose תשובה affects the very action of the מאהבה and make it as if their initial עבירה was done as a function of immaturity. The second are those who are compared to medical patients who Hashem heals from their wounds/עבירות. This lower form of forgiveness is like a treatment which does not address the initial incident, but rather addresses the problem only ולהבא.

The Steipler explains the mechanics of why the תשובה מאהבה benefits from the retroactive elimination of the sin while the תשובה מיראה does not.⁹ It is all about Hashem responding to the specific emotions and implicit request of the תשובה. When one emotionally recommits to Hashem in a very sincere way through תשובה מאהבה, he regrets the עבירה that he has done and therefore his Davening to Hashem reflects צער on the original

⁹ שיערי תבונה ס' א

incident. תפילה appreciates the nuance in that and reacts accordingly, uprooting the sin עבירה never took place – a reconstruction of history. However, the בעל תשובה מיראה doesn't regret his past actions. Rather, he is just worried about the punishment that may take place in the future and therefore Davens for a discharge from that potential punishment ahead. When Hashem reacts to the contents of that תפילה, He reduces the sentence. But since that is all which the בעל תשובה מיראה reflected upon that is all which he is given. The sin itself is therefore not uprooted למפרע but the punishment is merely reduced מכאן ולהבא.¹⁰

This answers part 1 of the question posed earlier, which was how the פגם is eliminated. Through Hashem's unwinding למפרע of the original incident, the פגם is stricken from the record. But perhaps this only further begs part 2 of the question, which is: what is the source-power through which that magical revision occurs?

דין and חסד - "power תשובה"

The רמח"ל explains that the entire concept of תשובה is one which stems from the חסד of הקב"ה. In מסילת ישרים he writes:

ושהתשובה נתתן לחוטאים בחסד גמור שתחשב עקירת הרצון כעקירת המעשה וכו', שהעון סר ממש מהמציאות ונעקר במה שעכשיו מצטער ומתנחם על מה שהיה למפרע, וזה חסד ודאי שאינה משורת הדין. (מסילת ישרים פרק ד)

And that Teshuva is given to sinners through total kindness and that the uprooting of the will (to sin) is equivalent to uprooting the action of the sin itself... that the sin is actually removed from existence and uprooted on account of the fact that he (the sinner) is pained and bothered by that which he has done, and this is a kindness that is outside the scope of justness.

However, Rav Aharon Kotler points out, that the חובות הלבבות takes what at first blush appears to be an opposite approach and states that the concept of תשובה is not חסד at all, but rather a very logical concept that works within the confines of דין.¹¹ The חובות הלבבות reasons that just like in a לחבירו context, one who has wronged his friend can apologize and be forgiven, similarly when one wrongs Hashem and then apologizes through the תשובה process, Hashem can forgive him. This alternate perspective seemingly contradicts that of the מסילת ישרים. However, Rav Aharon points out, that

¹⁰ This also explains the שיטה of the מבי"ט quoted earlier that תשובה requires specific כונה for קירוב.

¹¹ חובות הלבבות שער התשובה פרק ד 11

going forward to overcome than צדיקים who have never developed this. Successfully overcoming this higher הרע *in the future* can therefore lead to more זכויות. The רמב"ם therefore understands this מימרא of חז"ל as forward-looking only. This approach however does not imply that through one transforms the חטא into a מצוה that forges higher ground than someone who has never sinned.

Similarly, Rav Tzadok HaKohen of Lublin develops an explanation that also sidesteps the question. In תקנת השבין on ספר תשובה, he begins by identifying the פסוק in תהלים ס"ה which states: "אשרי תבחר ותקרב" – Fortunate is one who has been chosen and (one) who has been drawn close.¹³ On this אשרי מי שבחרו הקב"ה אע"פ שלא הקריבו ואשרי מי שקרבו אע"פ"ה מדרש רבה states: "שלא בחרו" – Fortunate is one who has been chosen even if he was not drawn close, and fortunate is one who has been drawn close even though he was not chosen. The מדרש goes on to list individuals who were literally chosen by הקב"ה out of everyone in the world for greatness, but not automatically drawn close by Him: משה רבינו, יעקב אבינו, אברהם אבינו. Next it lists those who were never chosen by Hashem, but were drawn closer by Him, and lists רחב and יתרו. And finally, the מדרש says there were two individuals that were both chosen and drawn close by Hashem: לוי and אהרן הכהן.

Rav Tzadok explains that this rare form of קירוב addressed in the מדרש refers to a closeness which is handed to one on a silver platter without השתדלות. It is a divine form of inspiration that automatically attracts one like a siren song. However, for everyone else, even the רבינו and אבות, השתדלות is necessary to achieve קירוב. One manner where the opportunity for קירוב exists is in a moment of divine testing referred to as ייסורין and השתדלות, through which one can rise to the challenge and demonstrate true אהבה in the face of diversity. In that scenario, that very circumstance of darkness which appears to be ריחוק by Hashem turns out to be element through which Hashem allows one to demonstrate קירוב through action. Whether it turns out to be a moment of קירוב or ריחוק depends how one responds and will only be ascertained after the fact.

Rav Tzadok explains, the same is true in the context of an עבירה. He writes:

וכן כל עבירות שהביאו האדם לשוב ולזכות למדרגת בעל תשובה שאמרו ז"ל
 שאין צדיקים גמורים יכולים לעמוד הרי הריחוק הוא סבת קירוב
*And similarly all sins that cause a person to do Teshuva
 and merit the level of Baal Teshuva (as Chazal have taught,
 Tzadikim cannot stand in the place where Baalei Teshuva can)*

תקנת השבין ס' ה' אות ח 13

as such the distance is the cause of closeness.

In other words, when one is presented with an opportunity to eat a cheeseburger, that moment is in fact an opportunity for him to either demonstrate closeness to or detachment from Hashem. When he is נכשל and eats the cheeseburger, he demonstrates distance from Hashem and causes the spiritual damage discussed earlier. However, when he later does תשובה מאהבה, he doesn't just nullify that which he has done. Rather, he leverages that failure into a reason to become closer to Hashem. It turns out, through his newly expressed קירוב, the episode of the cheeseburger itself was the very *vehicle* for him to achieve long term קירוב to Hashem. As such, the notion that the willful עבירה is flipped to a זכות means that the net result of the entire process was a strengthening of the relationship with Hashem.

Rav Tzadok's approach therefore is one which explains how בעלי תשובה can be come closer to Hashem than even צדיקים גמורים. They achieve this level by reflecting upon their transgression and leveraging their sense of remorse toward developing a deeper relationship with Hashem, thereby achieving a higher level of דביקות than the צדיק who had no such motivation to leverage. This goes farther than the רמב"ם because it ascribes a positive impact from the experience of the עבירה itself (i.e., an ex-post facto re-characterization of the actual event, and not just a set-up for future יצר הרע repression), but it does not mean that eating the cheeseburger was in fact somehow a מצוה of its own.

The third approach tackles the חז"ל מאמר head-on and provides massive insight into the very essence of תשובה.

The תשובה power – separate and independent from the rest of תורה

Thus far we have established that תשובה מאהבה is substantially stronger than תשובה מיראה, and the definition of תשובה מאהבה by Rav Baruch Ber and the חפץ חיים is a תשובה that one does in which he truly regrets the עבירה. This heightened form of תשובה expresses a קירוב and דביקות that is capable of even reversing עבירות for a net positive result. There is however another definition of תשובה מאהבה: תשובה that is achieved through the process of לימוד תורה and connection to תורה. The extremely strong connection between תורה and תשובה is sourced from all corners of חז"ל and developed extensively by Rabbi Lebowitz שליט"א in his article in this journal.

However, Rav Yerucham Levovitz זצ"ל, the early 20th century משגיח of the Mirrer Yeshiva, provides a very different and profound perspective on the relationship, or lack thereof, between תורה and תשובה. In דעת חכמה ומוסר he writes:

סוד הענין הוא שתשובה היא מדה ומעלה בפני עצמה שמציאותה ומהותה הנה גם מבלי חטא ועון ככל שאר המידות והמעלות, והנה אמרו חז"ל ז' דברים נבראו קודם שנברא העולם ומנו שם תורה ותשובה, ועוד לא היה נברא כל ענין החטא במציאות הרי שמעלת התשובה היא מדה קיימת לעצמה ואינה תלויה כלל בשום דבר שהלא נבראת עוד קודם שנברא העולם.

The secret is that the concept of תשובה is an attribute and virtue of its own that can exist even without a sin just like any other attribute or virtue, as Chazal have taught "7 things were created before the world" and it lists Torah and Teshuva (separately). Furthermore, (at that time) the entire concept of a sin did not yet even exist. Therefore, the virtue of Teshuva is an independent existence of its own that is not dependent on anything else, for it existed before the world was created.¹⁴

In other words, Rav Yerucham suggests that תשובה operates independent of the תורה. He proves this point from the גמרא נדרים לט ע"ב which states that prior to the creation of the world, Hashem created 7 independent elements, and the גמרא lists תורה and תשובה as two separate creations.

Rav Yerucham continues to add a second ראייה to the idea that תשובה is independent of תורה. He quotes the following story from the ילקוט שמעוני¹⁵. It states:

שאלו לחכמה חוטא מהו ענשו? א"ל "חטאים תרדוף רעה" (משלי י"ג:כ"א), שאלו לנבואה חוטא מהו ענשו? א"ל "הנפש החוטאת היא תמות" (יחזקאל י"ח:ד'), שאלו לתורה חוטא מהו ענשו? א"ל יביא אשם ויתכפר לו, שאלו להקב"ה חוטא מהו ענשו? א"ל יעשה תשובה ויתכפר לו, הה"ד טוב וישר ה' על כן יורה חטאים בדרך (תהלים כ"ה:ח') (ילקוט שמעוני יחזקאל רמז ש"ח)

They asked Chochmah: what should be the punishment be for a sinner? He (Chochmah) responded to them: He should endure evil (punishment). They asked Nevua: What should be the punishment be for a sinner? He (Nevua) answered them: The soul that sins should die. They asked Torah: What should be the punishment be for a sinner? He (Torah) responded to

them: He should bring a Korban Asham and be forgiven. They asked Hashem: What should be the punishment for a sinner? He (Hashem) responded to them: He should do Teshuva and be forgiven. This is what the Pasuk means when it states: Good

¹⁴ גם' נדרים לט ע"ב quoting דעת חכמה ומוסר ח"ב עמ' ד"ש 14. Note that ספר דעת חכמה ומוסר is printed as part of the set of מאורי אורות המוסר.

¹⁵ A similar story is recounted without the element of תורה in the גמ' ירושלמי מכות ב:ה.

and straight is Hashem, who provides a path for sinners.

In this story, when the entities of חכמה, נבואה and תורה were each asked about what should happen to the sinner, not one of them responded with the fairly obvious response – he should do תשובה. Instead, they came up with solutions from their own individual perspective. חכמה understood the concept of punishment, נבואה recognized the element of death, and תורה put forth the concept of the אשם קרבן. Rav Yerucham observes that when תורה was asked what to do, it did not respond “he should do תשובה”. Why not? Rav Yerucham explains, because תשובה is not part of תורה. *It is its own independent concept and power.*

Rav Yerucham therefore concludes that while it is true that the תורה can bring one close to Hashem, it only goes up to a certain point. In the context of a sinner, the point where the תורה power ends is the elimination of the sin via אשם קרבן - a defined תורה construct. However, even תורה cannot technically facilitate any level closer than that. By contrast, תשובה is its own independent “super power” that goes further than תורה can. It can even bring one all the way up to Hashem, as the גמרא יומא פו ע"א states: "ר' לוי גדולה תשובה שמגעת" – Rebbe Levi says, great is Teshuva which reaches the Kiseh HaKavod as the Pasuk states: Return Yisrael “until” Hashem your God. תשובה can go all the way up until "עד" Hashem. That is something beyond what even the תורה הקדושה is capable of providing.¹⁶

This also explains the aforementioned גמרא which states "במקום שבעלי" במקום שבעלי "תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד בו". The reason why a צדיק cannot achieve the heights that a בעל תשובה can is that the צדיק is only riding the דביקות provided by תורה while the בעל תשובה can get even closer to Hashem through his תשובה process.

Conclusion

May we all be זוכה to achieve the level of מאהבה and rise in our relationship with הקב"ה even above the level of גמורים.

¹⁶ See also כי תשא לד:16.

ראש

השנה



Nashim Tzidkaniyos, Tekias Shofar and Af Hein Hayu Beoso Haneis: The Inherent Connection between Jewish Women, the Shofar and Teshuvah

Jeremy Herskowitz



It is a well-known Halachic principle that women are not obligated in time-bound positive מצוות. The משנה קידושין א:ז states: "וכל מצוות עשה שהזמן גרמא אנשים חייבים ונשים פטורות" - with respect to all positive מצוות that time causes (i.e., positive מצוות regarding which a certain time period triggers the obligation, as explained by רש"י), men are obligated and women are exempt. The גמרא קידושין לד ע"א derives the source of this הלכה through a "מה מצינו" from the תפילין of מצוה: just as women are exempt from putting on תפילין, which itself is a time-bound positive מצוה [as it does not apply at night and/or on Shabbos and Yom Tov]¹ so too women are exempt from all other time-bound positive מצוות. And the exemption of women from תפילין is in turn learned from a פסוק דברים ו:ז: justaposition, to the תורה of מצוה, about which the פסוק דברים ו:ז: says: "ושננתם לבניך" – you are commanded to teach the תורה to your sons, but the implication is not necessarily to your daughters.

However, there is a famous qualification to this rule. Notwithstanding that as a general matter women are exempt from גמרא עשה שהזמן גרמא ר' יהושע, מצוות עשה שהזמן גרמא

¹ See ע"א עירובין צו ע"א for further discussion on the classification of תפילין as a מצוה עשה שהזמן גרמא.

Jeremy Herskowitz is a partner at the law firm of Haynes and Boone, LLP, where he practices real estate law. Jeremy and Adina, and their children Ayala, Yaira, Azriel, Noam and Ziva, joined BKNW in 2006. The author would like to thank (i) the Ohr Hatazafon editors and (ii) the officers and officials of the Shul (especially the bookkeeper, Adina Herskowitz) for all of their hard work and dedication on behalf of BKNW.

לוי identifies three such מצוות in which women are in fact obligated. Those מצוות are: (i) קריאת המגילה on Purim, (ii) גר חנוכה, and (iii) ד' כוסות at the סדר on ש"אף הן היו באותו הנס" - for women too were involved in the applicable miracle. The reason given by ריב"ל for all three is "ש"אף הן היו באותו הנס" - for women too were involved in the applicable miracle. and רש"י provide the two primary explanations of this statement:³

1. In each of these instances [גלות מצרים, Haman's decree and the persecution by the יוונים], all of the Jewish people, including women, were subject to the same perilous situation from which they were saved by the applicable miracle. Accordingly, women are obligated to perform the מצוה in question because they were affected in the same way as the men.
2. In each of these instances, one of the primary miracles that we commemorate was effectuated through women. Specifically, (i) the גמרא סוטה יא ע"ב says that בני ישראל were redeemed from מצרים in the זכות of the נשים צדקניות of that generation; (ii) Esther is the main character in the miracle of Purim; and (iii) Yehudis, the daughter of Yochanan Kohen Gadol, killed the Greek general during the time of חנוכה. Thus, women have a special connection to these מצוות and are therefore obligated in their performance.

The פוסקים and מפרשי הש"ס have written a great deal comparing and contrasting these two approaches. For example, the first approach seems to fit better with the actual language of ריב"ל, as he says: "ש"אף הן היו" which implies that even the women, in addition to the men, were involved in the miracle. But the second approach has its own merits too. This analysis also has various halachic ramifications, as it directly impacts whether this principle can be extended to obligate women in other גרמא מצוות עשה שהזמן גרמא (besides the three listed in the גמרא).⁴

Among the various גרמא מצוות עשה שהזמן גרמא is the מצוה of שופר, and all are in agreement that women are not strictly obligated in the performance of this מצוה. The גמרא ראש השנה לג ע"א states: "אין מעכבין" - we do not restrain children from blowing the shofar (this opinion is later attributed to Rabbi Yehudah). But, the גמרא continues, the implication is that "הנשים מעכבין" - we do restrain women from blowing shofar. According to רש"י, children – who are not fully obligated in the מצוה because

2 (i) גמ' פסחים קח ע"א, (ii) גמ' שבת לג ע"א, (iii) גמ' מגילה ד ע"א.

3 On each of the above-cited גמרות; however, Rashi offers one explanation in מגילה and another explanation in שבת and פסחים.

4 See the article "א"ף הן היו באותו הנס" by Rabbi Mayer Lichtenstein, located on the Yeshivat Har Etzion Virtual Beit Midrash, for further discussion of this topic – including an interesting insight by his grandfather, Rav Yosef Dov Soloveitchik.

they are minors – are nevertheless permitted to blow shofar, because they will eventually become obligated once they reach בר מצוה, so for purposes of חינוך we allow them to blow shofar now as well. Women, however, do not have a חיוב at any point, since the מצוה of shofar is only applicable on ראש השנה, so if they were to blow shofar it would appear to constitute a violation of תוספי, or seemingly adding on to the existing מצוות of the תורה.⁵ The גמרא then cites the opinion of Rabbi Yose and Rabbi Shimon, who hold that – while women are not obligated per se in the מצוה – nevertheless they permit women to blow shofar, as they apparently are not concerned that this could be viewed as תוספי בל.

The permissive opinion of Rabbi Yose and Rabbi Shimon (allowing women to perform the מצוה of שופר, as well as other מצוות עשה שהזמן גרמא) is generally accepted as the הלכה פסק. However, it leads to a number of interesting halachic questions. For example, some of the ראשונים raise the question as to whether a woman who performs a גרמא מצוה is even credited with performance of a מצוה in the first place (i.e. granted that it is not אסור, but does she actually receive שכר for doing the מצוה?). The opinion of the שלחן ערוך in this matter is somewhat unclear, as he *paskens* explicitly that women can blow shofar but they can't make a ברכה and someone who is blowing shofar for a woman can't be מוציא them with a ברכה either.⁶ The רמ"א, though, seems to hold that the performance is in fact a מצוה at least on some level, as he notes that the מנהג is for women to make a ברכה when performing a גרמא מצוה, including shofar (but a man still can't be מוציא them). And the later אחרונים continue this line of questioning, as they deal with questions such as whether women are permitted to eat on ראש השנה morning prior to hearing shofar; whether a woman who usually goes to shul each year to hear shofar but can't attend one year for any one of various reasons needs to do התרת נדרים with respect to her annual custom to attend shul; and if a woman is only able to attend shul for part of מוסף and can't hear all of the 100 קולות, which are the most important ones to hear.

In any event, the baseline position of the גמרא from which this entire מחלוקת between Rabbi Yehudah, on the one hand, and Rabbi Yose and Rabbi Shimon, on the other, emerges, is that women are not חייב in שופר. The שלחן ערוך and רמב"ם both *pasken* explicitly that women are פטור from this מצוה.⁷ But we know that as a practical matter, just the opposite is true;

⁵ This how most opinions understand Rashi, as opposed to a literal interpretation of his words – that this would constitute an actual violation of the לאו דאורייתא of תוספי בל.

⁶ או"ח תקפ"ט:ו.

⁷ או"ח תקפ"ט:ג; רמב"ם הל' שופר ב:א.

all Jewish women, adults and children, are extremely מקפיד on fulfilling the מצוה of תְּקִיעַת שׁוֹפָר, arguably more than any other גרמא. Most shuls have additional shofar blowings for women after davening just in case anyone may have missed some of the תְּקִיעוֹת. Many shuls regularly arrange to have the shofar blown at homes of women who are unable to attend shul. In fact, the חיי אדם goes so far as to say expressly that nowadays women have accepted the מצוה of תְּקִיעַת שׁוֹפָר upon themselves as a חובה, an obligatory מצוה. Why is this so? What is the connection between women and the shofar that has caused them to go far beyond the letter of the law with respect to this particular מצוה? We don't find such a phenomenon with respect to other מצוות, such as sitting in the sukkah or מינים? Why is the shofar so special?

This article will attempt to answer this question by taking another look at the concept of באותו הנס and applying it to the יום טוב of ראש השנה, and specifically to the מצוה of shofar. And hopefully through this, we will be able to gain additional insight into the essence of the תשובה that we are all working so hard to achieve during these נוראים ימים.

A. An Additional Facet of באותו הנס אף הן היו

In order to gain a deeper understanding of this concept, I would like to turn to a seemingly unrelated source. The final פרשה of פסוקים deal with the incident of Miriam and Aharon speaking הרע about Moshe. Miriam is punished with צרעת, all בני ישראל wait seven days until she is healed and then they travel to Paran, at which point the פרשה concludes. The immediately succeeding פרשה שלח begins with the disastrous story of the מרגלים. Many of the פירושים on the תורה ask about the סימכות הפרשיות (i.e. the seemingly random juxtaposition of these two unrelated פרשיות), and how these two topics are connected. רש"י provides the most famous explanation, namely, that the מרגלים failed to learn the lesson of the severity of הרע from the story of Miriam and instead went on to speak הרע about ארץ ישראל.

Rav Zalman Sorotzkin offers his own novel interpretation.⁸ He explains that, based on a number of חז"ל מאמרי, the women of the דור המדבר were נשים in whose merit the Jews were redeemed from מצרים. They were great צדקניות (unlike many of the men), and also the biggest supporters of Moshe (again, unlike many of the men). Their greatness was shown throughout their time in מצרים and the מדבר, beginning with their actions to continue family life in מצרים; their אמונה in Moshe's promise to take them out of מצרים, as evidenced by their having musical instruments ready to go and

⁸ אֲזִנִּים לַתּוֹרָה פֶּרֶשׁת שֶׁלָּח יג:ב 8

their refusal to take part in the *עגל הזהב*; the request of the wife of *בן פלת* that saved him from joining Korach's rebellion; and so on. Every time that the men tested Hashem or rebelled against Moshe, the women refused to participate and instead sided with Moshe.⁹ This in turn led to the almost unfathomable teaching of the *תהילים קו:טז* in *פסוק* *גמרא מועד קטן יח ע"ב* which says "ויקנאו למשה במחנה לאהרן קדוש ה'" - that every man warned his wife not to be secluded with Moshe lest she become a *סוטה*. The men thought that, because their wives were constantly singing Moshe's praises and siding with him instead of them, there must be something inappropriate taking place. But suddenly, when it comes to the *חטא המרגלים*, all this changes. The *תורה* says that, upon their return to the *מחנה*, the *מרגלים* issued their slanderous report to "כל עדת בני ישראל", the entire *קהילה*, including the women. Similarly, after they finish and all the people return to their tents, the *תורה* tell us: *ותשא* - that all of the people participated in the disastrous "בכיה של חנם" that occurred on that night, again including the women. So we see that the women did an instantaneous 180 degree turn in regard to their support of Moshe – before the *מרגלים*, they supported him wholeheartedly, but then he lost their support. Why?

Rav Sorotzkin explains that it was the story of Miriam. Miriam made it known that Moshe separated from Tzipporah, and this caused the women to fear that their husbands would emulate Moshe's conduct and separate from them as well. So they stopped supporting Moshe for this one time, and that's when the *חטא המרגלים* occurred. And that's the reason these two *פרשיות* are written next to each other.

What emerges from this teaching of Rav Sorotzkin is that the women of the *דור המדבר* – except for the one instance with the *מרגלים* – were consistently loyal to Hashem and His emissary Moshe. They protected their husbands and families from doing *עבירות* (e.g. their refusal to give their gold jewelry for use in the *עגל הזהב*; the wife of *בן פלת* uncovering her hair to keep Korach's supporters away) and inspired them to do *תשובה* (e.g. Miriam giving *מוסר* to Amram and Yocheved to remarry after they separated due to Pharaoh's *גזירה* to kill the male children). And they longed for *ארץ ישראל*, which is perhaps why they were *זוכה* to be spared from the *גזירה* that the men of the *דור המדבר* died in the desert while they actually entered the land (even though they too sinned with the *מרגלים*). We find this same phenomenon with other women

⁹ The incidents in which the women did participate - such as the complaints for water and food - were not direct challenges to Hashem and Moshe, but rather were more or less legitimate requests that were simply voiced improperly.

in כלל ישראל throughout the ages. Sarah is the one who sends away Hagar and Yishmael, and Hashem tells Avraham to listen to everything she says. Rivkah is responsible for causing Yaakov to receive the ברכות from Yitzchak instead of Eisav, thereby saving Yitzchak from making a terrible mistake. Rachel is the one who steals Lavan's idols, in the hope that he would instead turn to Hashem. Rachav saves Kalev and Pinchas when they are about to be caught as spies in Yericho (and then does תשובה for her previous lifestyle and becomes a גיורת, eventually marrying Yehoshua). Devorah leads the people in both spiritual matters and physical warfare while Barak refuses to do so without her. When the מלאך tells Manoach and his wife that they will be the parents of Shimshon, it is his wife who believes while Manoach has doubts. So too with Rus, Yehudis and, of course, Esther, who is the paradigm of the great Jewish woman – she inspired the entire nation to do תשובה גמורה and be מקבל the תורה all over again, while simultaneously saving them from physical annihilation.

We celebrate the ימים טובים of פסח, שבועות, סוכות, חנוכה and פורים in commemoration of a specific נס that Hashem performed for us. And even יום כיפור, in a sense, commemorates the נס of Hashem forgiving us, first for the חטא העגל and then again each year for our עבירות. But unlike the other ימים טובים, no special miracle occurred long ago on ראש השנה. No seas were split, no magic clouds protected us in a desert, oil did not burn for a super-long time. What נס, then, do we commemorate on ראש השנה? I would suggest that the "נס" of ראש השנה is really the כח of תשובה that Hashem grants us each year on these days. The concept of תשובה is not a rational one; it doesn't make sense that we can do עבירות all year and then the ימים נוראים come along, we do תשובה and Hashem makes it as if we never did the עבירות in the first place. Yet we experience it each and every year. תשובה is, in fact, miraculous, which is why it – as well as the תורה and other miraculous items – was created even before the creation of the world itself.¹⁰ So, on ראש השנה, we actually do commemorate a miracle, the "נס" of תשובה. And since the Jewish women are closely associated with תשובה and keeping כלל ישראל on the proper spiritual path time and again, we can indeed apply הנס באותו הנס to the "נס" of ראש השנה and thereby obligate women in תקיעת שופר, the primary מצוה of ראש השנה.

B. A תיקון for the עבירה of the עץ הדעת

The מהר"ל מפראג explains that תשובה is all about returning (from the word "שב") to the beginning or to the source.¹¹ This has many different applications

¹⁰ גמ' פסחים נד ע"א.

¹¹ נתיב התשובה פרק ב

in the world of תשובה. On a Halachic level, the רמב"ם holds that true תשובה is only attained when a person is faced with the exact same circumstances under which they previously sinned but this time they don't do the עבירה. On a personal level, it can mean that we need to return to the source of our עבירות and correct the flaw within us that is causing us to sin.

The first sin to ever be committed in this world was that of Adam and Chava, when they ate from the עץ הדעת. While it is difficult to understand the story of Adam and Chava on any פשוט פשוט level, the sense one gets from analyzing the story is that Chava's primary sin was that she assisted Adam, her husband, in eating the forbidden fruit. But the נשים צדקניות, the daughters of Chava, did the exact opposite – they did their utmost to try and prevent their husbands and others from doing עבירות. So we see that the עבודה of the נשים צדקניות is actually a תיקון for the original עבירה committed by their matriarchal ancestor. Through this, they are able to return to the source and correct the flaw of Chava.

When the כהן גדול exits the קודש הקדשים on יום כיפור after successfully completing the עבודה, he says a short תפילה. One of the things he *davens* for is "שלא תפיל אשה את פרי בטנה" – that no woman should have a miscarriage. While this is certainly an important request, the מפרשים ask why this is something that the כהן גדול needs to specifically mention at this holiest time of the year, in the holiest place in the world. Some therefore explain that this is not meant literally. The Arizal,¹² for one, says that it refers not to literal babies, but to the newly-formed "babies" of תשובה that we create through our עבודה during the עשרת ימי תשובה, and the תפילה is that we should be able to continue to do תשובה throughout the year and these "babies" should survive. In a similar vein, and consistent with the underlying premise of this article, perhaps we can suggest that the כהן גדול is in fact davening for the Jewish women – specifically, that just as the women were able to protect the men and inspire them to do תשובה now, so too they should continue to do so throughout the year.

C. Women, the Shofar and תורה שבעל פה

The קשר presented above serves to establish a general קשר between women and ראש השנה. I would now like to take this approach one step further and suggest a related, direct connection between women and the shofar itself.

The shofar is blown 100 times each day of ראש השנה. תוספות explains in the name of the ערוך that the 100 קולות are כנגד the cries of the אם סיסרא, the mother of סיסרא, when she was waiting for her son, the Canaanite general, to

¹² As quoted by Rabbi Moshe Weinberger in a Shiur entitled "Just a Thought".

return from his war against the Jewish people.¹³ On the surface, this appears to be a tenuous explanation at best. What does the fact that Sisera's mother cried 100 times have to do with our blowing the shofar on ראש השנה? Rav Tzadok Hakohen Milublin offers an interesting and extremely relevant interpretation.¹⁴ In the ספרי מחשבה, and particularly in the world of Chassidus, the shofar is often associated with תורה שבעל פה. This is borne out in a number of ways. On a פשוט level, all the תורה שבכתב tells us about ראש השנה is that it is a "יום תרועה", which can mean a number of different things. It is only through the תורה שבעל פה that we know this really means to blow the shofar in the first place - as well as all the other details of how and when to blow, what type of shofar to use, and so on. So we see that the whole institution of shofar is only revealed through the תורה שבעל פה. On a more esoteric level, the נצי"ב explains that the shofar heard at הר סיני - which was "הלך וחזק מאד", it was a continuous shofar blast that became increasingly stronger as it went on, as opposed to the blast of a shofar blown by a human which becomes increasingly weaker as it continues - represents the תורה שבעל פה.¹⁵ Hashem gave us the תורה שבכתב directly, both through the דברות spoken by Hashem to all of ישראל and the rest of the תורה that He taught to Moshe. However, it is up to us to learn the תורה שבעל פה on our own - we need to decipher it from the midst of the תורה שבכתב, just as the shofar blast emerged out of the midst of smoke-covered הר סיני. And this can help us understand the גמרא סנהדרין צו"ב which says that the תורה prevents משיח from coming. The (הקדמה, י"א:) says that תורה emanates from the "right side of Hashem", as it were, which represents מדת החסד; while תורה שבע"פ emanates from the left side, which represents מדת הדין. So in order to combat the מדת הדין and allow משיח to come, we need to use the תורה שבעל פה, since both are connected to the "left side" - and just as the shofar blast kept getting stronger, so too our תורה שבעל פה needs to become stronger as well.

Sisera was killed by Yael, the wife of Chever Hakeini. According to the גמרא נזיר כג ע"ב, Yael and Sisera first had relations 7 times before she killed him (the גמרא explains that she did this all לשם שמים, so that Sisera would get tired and she would be able to kill him). Rav Tzadok (citing a teaching of the רמ"ע מפאנו) explains that Rabbi Akiva, who was the greatest of all תנאים and the תורה שבעל פה, was ultimately a descendant of this union between Yael and Sisera. So it was directly through the actions of Yael, one of the נשים צדקניות, that the תורה שבעל פה was revealed to the world. Accordingly, we blow

13 ראש השנה לג ע"א.

14 פרי צדיק - ראש השנה מאמור יג.

15 הרחב דבר - שמות יט: א 15.

100 קולות of the shofar, which itself symbolizes תורה שבעל פה, on ראש השנה to commemorate the noble actions of Yael that occurred specifically during the time that Sisera's mother cried her 100 cries and which led to the revelation of the תורה שבעל פה in this world. Furthermore, Yael is praised in שירת דבורה as "מנשים באוהל תבורך", Yael will be blessed with the ברכה of the women in the tent. And the גמרא (ibid.) interprets the "נשים באוהל" as referring to the אמהות, so Yael is really continuing in the path of the אמהות by again saving ישראל, bringing us to תשובה and enabling the תורה שבעל פה to flourish. As the גמרא says, the Jewish women who send their sons off to yeshiva and wait for their husbands to return late at night from the בית המדרש receive a share of the שכר for their husbands and sons learning. We see that it is the נשים צדקניות who are responsible for bringing תורה שבעל פה into this world and then for perpetuating its existence through the generations. And so we see the amazing connection between women and the shofar, the symbol of תורה – שבעל פה – and we understand why women are so מקפיד to fulfill the מצוה of תקיעת שופר.

D. Esther – The “Queen” of the נשים צדקניות

Amongst all the great נשים צדקניות of ישראל, Esther is arguably the one who best exemplifies the defining characteristics described above. She led כלל ישראל in a massive תשובה movement, and also saved them from Haman's decree of total destruction. Ironically (but certainly not coincidentally), Haman is ultimately done-in because he fails to heed his wife Zeresh's advice. According to the opinion of one of the אמוראים, Haman's downfall begins with the opening פסוק of the fifth פרק of מגילת אסתר, "בלילה", "ההוא נדדה שנת המלך", which we read in a louder voice specifically for this reason. Right before this, Zeresh advises Haman to build a gallows and ask Achashveirosh in the morning to hang Mordechai on it. Instead, Haman goes to the king in the middle of the night, which results in his being forced to lead Mordechai around the city and is followed by Esther's second party that ends with Haman himself getting hanged on those same gallows. While we of course believe that Hashem would have saved us in any event, who knows what would have happened if Haman listened to Zeresh and waited until the morning? But instead Esther prevailed. And Esther's greatness is hinted at in her name. The גמטריא of 'Esther' is 661, which is the same גמטריא as "סוד השופר" – because the נשים צדקניות really are the secret of the shofar.

This fits nicely with a מאמר of בני יששכר in which he asks why do we call the holiday "פורים" – in honor of Haman's lots – instead of a more

meaningful name?¹⁶ The Dinover Rebbe quotes the חיד"א, who explains that פורים encompasses all 5 of the other primary ימים טובים. On פורים: we had a גאולה, just like on פסח; we were מקבל the תורה once again, just like we did on פורים; Hashem judged us at the beginning of the story of פורים (and originally found us guilty), just as He judges us on ראש השנה; בני ישראל did בני ישראל and were forgiven, just like on יום כיפור; and Hashem saved us in a more subtle way, without open miracles, just as was the case with the ענני הכבוד that we commemorate on סוכות, which cleared the way for the בני ישראל in the מדבר without them even knowing. Building on this, the בני יששכר answers that we call the holiday "פורים" because the ראשי תיבות of "פורים" allude to the other 5 ימים טובים, each of which is subsumed therein: 'ו' = וסוכות; 'פ' = פסח (since, in the תורה, פסח is always mentioned as a secondary חג to סוכות, it is the טפל to Pesach's עיקר); 'ר' = ראש השנה; 'י' = יום כיפור; 'ש' = ראש השנה; (עיקר). So it is specifically the holiday of אסתר המלכה that includes elements from all the others, to signify that the כח of each יום טוב is tied at least in part to the עבודה of the נשים צדקניות. Similarly, the בני יששכר also explains that the כח of Haman derived from that of the נחש in גן עדן – the נחש caused Adam and Chava to sin through tasting the פרי of the הדעת, עץ הדעת, while Haman caused the Jews to sin by eating at the סעודה of Achashveirosh. And furthermore, the Dinover Rebbe cites a teaching from Rabbi Chaim Vital that Esther is actually a גלגול of Chava and the fasting on תענית אסתר was a תיקון for eating from the הדעת, עץ הדעת. So by defeating Haman, Esther literally did תשובה גמורה for the חטא of the עץ הדעת.¹⁷

Conclusion

The גאולה - "ואין הדורות נגאלים אלא בשכר נשים צדקניות שיש בדור" says: ילקוט שמעוני will only come in the merit of the righteous women of the generation.¹⁸ It *darshens* this from "זכר חסדו ואמונתו לבית ישראל" - Hashem remembers the kindness and faith that He promised to the בית ישראל – which typically refers to the Jewish women. And according to the Arizal, the נשמות of the last generation before משיח are גלגולים of the נשמות of the דור המדבר.¹⁹ This means that the נשמות of the women of our generation are actually the same as those of the נשים צדקניות in מצרים and the מדבר, which gives a more literal meaning to the words of the ילקוט. As such, it is clear that the path to תשובה and ultimately גאולה requires us to follow the lead of the נשים צדקניות. They are the סוד השופר from whom we need to learn how to do proper תשובה. This

מאמר חדש אדר – מאמר ד' 16.

שם ד' א, ט 17.

ילק"ש רות פרק ג' ד"ה יתן ה' את האשה 18.

שער הגלגולים הקדמה כ 19.

message can be found within the word תשובה itself. The גמטריא of "תשובה" is 713, which is the same as the גמטריא of "ואשתו" – the men can do תשובה by connecting, with the חיבור ו', to their wives.

In closing, the נביא in ירמיהו says:

כמו הרה תקריב ללדת תחיל תזעק בחבליה כן היינו מפניך ה'.

Just as a pregnant woman cries out in pain right before she gives birth so too do we cry out before you Hashem.

The Munkatcher Rebbe explains this to mean that when משיח is very close, we will cry out to Hashem like a woman in labor.²⁰ And the pain of labor is different than other types of pain, because with labor, while the mother's pain is excruciating, she knows that all the pain can be cured from within herself by giving birth. So too, in order to bring משיח, it needs to come from within us – only we can bring משיח through our תפילות and actions. May we be זוכה this year that Hashem accept our תשובה completely and we will finally be able to "give birth" to משיח.

²⁰ Rabbi Moshe Weinberger, *ibid*.

Stuck in the Middle? The Responsibility of the בינוני During the עשרת ימי תשובה

Rabbi Chesky Gewirtz



אמר רבי כרוספדאי אמר רבי יוחנן: שלשה ספרים נפתחין בראש השנה, אחד של רשעים גמורין, ואחד של צדיקים גמורין, ואחד של בינוניים. צדיקים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים, רשעים גמורין - נכתבין ונחתמין לאלתר למיתה, בינוניים - תלוין ועומדין מראש השנה ועד יום הכפורים. זכו נכתבין לחיים, לא זכו נכתבין למיתה. - ראש השנה טז ע"ב

The גמרא tells us that there are three books opened on Rosh Hashana: The צדיקים גמורים (the absolute/completely righteous) are written and signed immediately for life, the רשעים גמורים (the absolute/completely wicked) are written and signed immediately for death, and for the בינוניים (those in the middle), it depends: if they “merit” during the עשרת ימי תשובה, they are inscribed for life, but if they don’t “merit”, then they are inscribed for death. Without going through the meaning of “life” and “death” in this context,¹ let us try to understand what it means to be a צדיק, a רשע, and a בינוני, and what it means “זכו” - to “merit” - as a solution for the בינוניים.

on this גמרא tells us: רש"

שלשה ספרים - ספרי זכרון של מעשה הבריות. רשעים גמורים - רובם עונות. בינוניים - מחצה על מחצה.

A צדיק is someone who has “majority merit” (clearly implied), a רשע has “majority sins”, and a בינוני is “half and half”. רש"י seems to be relating our גמרא to a קידושין דף מ ע"ב which states:

¹ See *ibid.* and 102-108 ח"א על המועדים for an extensive discussion on this topic.

Rabbi Gewirtz is the Rav of Beis Tefillah of North Woodmere. He is currently completing his doctorate in clinical psychology and is also the boys head counselor of OHEL's Camp Kaylie.

His wife Aliza is Assistant Director of Admissions and a Judaic Studies teacher at Yeshiva University High School for Girls. Rabbi Gewirtz has two daughters, Ariella and Talia.

ת"ר לעולם יראה אדם עצמו כאילו חציו חייב וחציו זכאי, עשה מצוה אחת אשריו שהכריע עצמו לכף זכות, עבר עבירה אחת - אוי לו שהכריע את עצמו לכף חובה.

A person should always see him/herself as "half and half"; if he/she does one mitzvah though, he/she tips the scale for merit and one transgression will tip the scale to demerit.

there explains that if this person does one מצוה, he/she then receives the status of צדיק. We see that according to רש"י, the question of whether one is a צדיק, a רשע, or a בינוני simply deals with the number of merits or sins. If one, therefore, wants to "merit" transforming from a בינוני to a צדיק, he/she has to do one מצוה to tip the scale.

The רמב"ם, however, seems to have a different understanding of how one changes status from a בינוני to a צדיק. The רמב"ם writes in הלכות תשובה ג:ג that only if a תשובה (during the עי"ת) then he/she is signed for life:

וכשם ששוקלין זכויות אדם ועונותיו בשעת מיתתו כך בכל שנה ושנה שוקלין עונות כל אחד ואחד מבאי העולם עם זכויותיו ביום טוב של ראש השנה, מי שנמצא צדיק נחתם לחיים, ומי שנמצא רשע נחתם למיתה והבינוני תולין אותו עד יום הכפורים אם עשה תשובה נחתם לחיים ואם לאו נחתם למיתה.

The רמב"ם then states in הלכה ד that every person should see him/herself on as having an equal amount of merits and sins and that one act can tip the scales. He explains that this is the basis for the custom to do extra acts of kindness, מצוות, and תפילה during the ימי תשובה:

לפיכך צריך כל אדם שיראה עצמו כל השנה כולה כאילו חציו זכאי וחציו חייב, וכן כל העולם חציו זכאי וחציו חייב, חטא חטא אחד הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף חובה וגרם לו השחתה, עשה מצוה אחת הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות וגרם לו ולהם תשועה והצלה שנאמר וצדיק יסוד עולם זה שצדק הכריע את כל העולם לזכות והצילו, ומפני ענין זה נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמעשים טובים ולעסוק במצוות מראש השנה ועד יום הכפורים יתר מכל השנה, ונהגו כולם לקום בלילה בעשרה ימים אלו ולהתפלל בבתי כנסיות בדברי תחנונים ובכיבושין עד שיאור היום.

It is difficult to understand why the רמב"ם says in הלכה ג that a בינוני has to do תשובה to reach the status of צדיק. Any מצוה should suffice to tip the scale!? The רמב"ם even says so himself in the next הלכה?! So what does the רמב"ם mean by his statement that only תשובה, "if one does תשובה", then one will be inscribed for life, ie: he/she can reach the status of a צדיק?

This question is asked by one of the great leaders of the מוסר movement, Rav Yitzchak "Itzele" Blazer. Rav Blazer provides an answer that delineates

two different aspects of judgment on ראש השנה. He explains that in addition to the judgment regarding the amount of merit and sins that one accumulated over the course of the year, there is a simultaneous but separate judgment evaluating if the person is doing תשובה. Even if a person has many merits, if one doesn't take advantage of the invaluable opportunity of תשובה (i.e. the ability to cleanse oneself from sin through feeling remorseful, confessing, and being determined to not commit the sin again), then the ability to be included in the realm of צדיק is not available. This is why the רמב"ם says that doing תשובה during ימי תשובה is a prerequisite for being in the camp of צדיקים. Rav Blazer explains that the disregard to perform תשובה may be so grave that even if one adds many merits during ימי תשובה, the transgression of failing to take advantage of the opportunity to repent will outweigh all of those good deeds. His answer highlights the imperative nature of מצות תשובה.

Rav Yisroel HaKohen Rappaport z"l in תשובת השנה הלכות תשובה גג provides a different approach to answer our question. He explains that when the רמב"ם in הלכה ד encourages each person to add more מצוות during the ת"ת, its not merely to "tip the scales" to ensure the merits outweigh the sins. Rather, the performance of more מצוות is an expression of establishing a new way in serving Hashem, a "ביטוי לשינוי דרך". It's making a statement that a person is doing תשובה and is interested in being more cognizant of the ציווי השם, the מצוות. This change in attitude is consistent, therefore, with what the רמב"ם states in הלכה ג, that one has to do תשובה to reach the level of צדיק. There has to be an outward expression of the inner will to be a better servant of Hashem.

Rav Yitzchak Hutner זצ"ל takes this idea even further. Rav Hutner explains that when the גמרא, the רש"י, and the רמב"ם speak of a person with "majority merit" or "majority sins", they are not speaking quantitatively. Rather, they are referring to character traits, a "מדה בנפש". A person who is a "majority merit" is someone whose essence is in line with השם, תורה ומצוות ורצון השם, albeit he/she may make mistakes here or there. On the contrary, a person who is a "majority sin" is someone who is not in line with השם, רצון השם, albeit he/she may do מצוות from time to time. The question then becomes, what exactly is בינוני? It is someone who is מחצה על מחצה, meaning "half and half". Rav Hutner explains a בינוני is someone who lacks identity and is in "no man's land", sometimes in line with what God wants, but other times not. It therefore is clear why a בינוני would have to do תשובה to change his/her status to that of a צדיק. It is not a matter of merely adding merit to tip the scales but rather it's a fundamental attitude change. The adding of more מצוות during the ת"ת is a behavioral manifestation of an internal perspective

shift on who the person is and how he/she identifies themselves. This is the תשובה of the בינוני. It is a decision that he or she is no longer going to be “sometimes in and sometimes out” but rather begins to identify as someone who is “all in” to do the רצון השם.

The ראש השנה רמב"ם tells us that we should all enter into thinking of ourselves as בינונים but through our actions during the ימי עי"ת come out of the די"ן as צדיקים. May we use this auspicious time for proper reflection regarding how we identify ourselves, our essence, our purpose. May we all be זוכה to reach the status of צדיקים as people with the trait of “majority merit” and be written and signed in the Book of Life.

Tashlich

Joseph Etra



The מנוה colloquially known as תשליך dates back at least six hundred years and is of unknown origin. Various Biblical-era stories are referenced as possible bases for it. The ritual associated with the custom appears to have evolved over the generations. At this point it is generally accepted that we go to a body of water on ראש השנה and recite פסוקים and, usually, additional תפילות. This article attempts to provide some background for what we do.

Origins

משנה, ברייתא, תוספתא, תלמוד בבלי, תלמוד ירושלמי is not mentioned in the "תשליך" and nor codified by the רמב"ם, ר"ף, ר"ש, or their contemporaries. The first mention of such a custom is in ספר מהרי"ל¹ which states:

אמר מהר"י סג"ל מה שנוהגין לילך בר"ה אחר סעודה אצל ימים ונהרות להשליך במצולות ים כל חטאותינו.¹ (ספר מהרי"ל (מנהגים) הלכות ראש השנה)

In other words, after the *ראש השנה* meal, people went to seas and rivers to (proverbially) cast their sins into the depths of the sea. Though it appears from his choice of language “מה שנוהגין” that it was an already extant custom, neither he nor any other codifier cites an earlier source for the *מנהג*. *ספר* *מנהג* also codifies such a custom (albeit, with some differences which will be discussed, *supra*). The *מנהג* was also looked upon favorably by the *אריז"ל*,³ leading to its further spread. It is codified by the *רמב"א*, *לבוש הרב*, *ערוך הרב*, and *שולחן ערוך*, among others.⁴

¹ Written by Rav Yaakov HaLevi Moelin of late 14th to early 15th century Germany.

2 ראש השנה (טירנא) . Written by R' Yitzchak Isaac Tirna, late 14th century Austria.

ענין המנהג שנהגו האשכנזים ... וקורים אותו תשל"ך. הנה הוא מנהג: which states: שער הכונות ענין ראש השנה 3 יפה.

רמ"א - ש"ע או"ח ס' תקפג; לבוש - או"ח ס' תקצו 4

Basis for the Custom

There are several different bases given for the מנהג.⁵ All of them, however, are provided by פוסקים commenting on an already existent מנהג. It is, thus, unclear whether anyone knows the actual, original motivation. The explanations also do not appear mutually exclusive.

The מהרי"ל sets forth the most common explanation:

משום דאיתא במדרש זכר לעקדה שעבר אברהם אבינו בנהר עד צוארו, ואמר הושיעה ה' כי באו מים עד נפש. והוא השטן שנעשה כמו נהר לעכב אותו מן העקדה.

Per the עקידה when אברהם and יצחק were on their way to the עקידה, the attempted to interfere, changing himself into a river and Divine intervention was required to extricate them. Though this explanation is also cited by many later פוסקים and the עקידה took place on ראש השנה,⁸ it does not actually explain why we perform this specific ritual (based ostensibly on a lesser known מדרש about pre-עקידה events) – especially as we do not mention the עקידה as part of the תשליך liturgy.

both posit that the custom קיצור שולחן ערוך כ"ט:כ"א and אלף המגן תקצ"ח:ה relates to the fact that we are ממליך ה' ראש השנה. The גמרא הוריות י"ב ע"ב states:

ת"ר אין מושחין את המלכים אלא על המעיין כדי שתמשך מלכותם, שנא' ויאמר המלך להם קחו עמכם מעבדי אדוניכם והורדתם אותו אל גיחון. וא"ל רב משרשיא לבניה כי גרסיתו גרסו על נהרא דמיא. דכי היכי דמשכן מיא משכן שמעתיכו.

We anoint human kings along the water as a sign that their reign should continue. So too, משרשיא told his sons that they should learn by the water as a סימן טוב that their learning would flow continuously like the water and not be forgotten. Rav Ovadia Yosef explains how this relates to תשליך – that it is a reference to our wish that Hashem's influence and mercy be upon us – stating both

וכן אנו מבקשים לערות עלינו רוח ממרום וקבלת עול מלכותו עלינו תמשך כנהרות הללו. (שו"ת יביע אומר ח"ד א"ח ס' מז)

ומכיון שאנו עושים הרבה דברים בראש השנה לסימן טוב... לכן נוהגים גם כן ללכת על יד שפת הנהר לסימן טוב, שימשכו לנו חסדי השי"ת ורחמי לכתוב אותנו לחיים טובים ולשלום. (שו"ת יחוה דעת ח"א ס' נו)

5 While at first glance it would be easy to say that the מנהג stems from the פסוקים in מיכה that we say -- והתשליך... the liturgy appears to be a later addition and these פסוקים, which were not associated with the מנהג by the מהרי"ל, are unlikely to be the original rationale.

6 מדרש תנחומא וירא ד"ה ביום השלישי.

7 Such as משה עמוד העבודה דיני שופר סימן תתכ, לבוש אורח חיים תקצו, משנה ברורה תקפג:ח. ערוך סימן קכט:כא, של"ה מסכת ראש השנה הגה פרק נר מצוה, ילקוט יוסף קצוש"ע או"ח הנהגות יום ראש השנה

8 זוה"ק פר' ויקרא יח

Another approach is that of the רמ"א¹⁰, commenting on the בית מאיר ס' תקפג⁹:

יראה שהוא על שם הפסוק שמואל א':ז' וישאבו מים וישפכו לפני ה', ומתרגם
יונתן ושפיכו לבהון בתיובתא כמ"א קדם ה',. ורש"י פי' סימן הכנעה הרי אני
לפניך כמים הללו הנשפכין.¹¹

*We go to the water and daven to Hashem, subserviently
pouring out our hearts like the spilt water in front of us. Like
our forbearers, we express recognition that we are insignificant
relative to the Almighty as part of heartfelt Teshuva.*

Others find a רמז to this custom from a massive תשובה gathering in the
time of Ezra as the פסוקים state:

ויאספו כל העם כאיש אחד אל הרחוב אשר לפני שער המים ויאמרו לעזרא הסופר
להביא את ספר תורת משה אשר צוה ה' את ישראל ... ביום אחד לחודש השביעי.¹²

On that השנה, ראש, the people gathered en masse near the water and
called upon Ezra to teach them the (basics of) Torah (which he did). While
this שיטה is not explained, seemingly we are trying to do something similar,
going to the water and giving each other חיזוק to do תשובה.

The Ritual

It appears that the actual תהליך ritual has evolved over the years. The מהרי"ל
merely states that the custom was:

לילך בר"ה אחר סעודה אצל ימים ונהרות להשליך במצולות ים כל חטאותינו
to go near bodies of water to cast our sins into the depths.

No guidance is given what actions one is supposed to take to achieve such
a goal nor what, presumably figurative, meaning there is to being כל השליך
משליך. Further, no liturgy is specified.¹³

The formulation of the מהרי"ל טירנא is slightly different: רגילין לילך על
הנהר ולומר תשוב תרחמינו וגו' ורואים דגים חיים. As in the מהרי"ל's codification, it is
customary to go to the water on ראש השנה. However, מהרי"ל טירנא, stresses that
we say "תשוב תרחמינו וגו'" and see live fish.¹⁴ The specified פסוק seemingly¹⁵ refers

⁹ R' Meir Posner, 18th century Germany.

¹⁰ או"ח תקפג:ב.

¹¹ mentions the same explanation. See also the same explanation.

¹² נחמיה ח:א"ב. See שו"ת עין אליעזר אורח ס' נא.

¹³ This article will not discuss the evolution of the liturgy. People generally say whatever is
in their מחזור.

¹⁴ For discussion of the need for fish see, supra.

¹⁵ There is no פסוק that states "תשוב תרחמינו". It is very likely that מהרי"ל טירנא is changing the
words from third person to second person as we are directing our words to Hashem and
requesting him to be merciful.

to and the מנהג appears to be a request for Divine mercy.¹⁶ Interestingly, unlike the modern custom, מהר"י does not include the previous פסוק of כמון. מי קל כמון. The רמ"א's codification also stresses saying, והולכין אל הנהר לומר פסוק: ותשליך במצולות ים כל חטאתינו וגומר. Again, minimal details are provided, merely that we go to the water and say this one פסוק.¹⁷

Certain portions of the מנהג seem virtually universal today – we go to the water (preferably where there are live fish) and say liturgy including מיכה ז:יח. Some have the custom to shake the corners of their garments.¹⁸

Going to the Water

There is much symbolism attached to the water. According to those, like מהר"ל, who cite the מדרש תנחומא about the שטן turning into a river to stop אברהם and יצחק from getting to the עקידה, the symbolism of going to the water is obvious. So too according to those who bring אסמכתא from ספר שמואל and ספר נחמיה.

The חתם סופר provides a different rationale to go to the water for תשליך – that we want to be מעורר חסד עליון which is likened to water.¹⁹ Similarly, the מים מורים על החסדים explains that שולחן ערוך הרב

The ארי"ל explains the importance of the water:

וכשתאמר ותשליך במצולות ים כל חטאתם תכין שיושלכו כל חטאתיך ועוונותיך, וגם המקסרג העליון, יושלך במצולות הים העליון. כי לסיבה זו הוצרך לאומרו על הים או על המים חיים.

We pray that our sins and the heavenly prosecutor be cast into the העליון ים.

The רמ"א posits that we are going to the water to see the greatness of Hashem and, as a result, do תשובה and have our sins proverbially cast away:

ולכן אנו הולכים על המים לראות אשר שם חול גבול לים, ואמר עד פה תבא ולא תוסף, וכשאנו הולכים שם אנו רואי גבורתו של יוצר בראשי, ולכן אנו הולכים על המים כראש השנה, שהוא יום הדין, לשום כל אחד על נפשו ענין בריאת העולם, ושהשם יתעלה מלך הארץ, ועל זה נאמר תשליך במצול' ים חטאתינו, כי באמת המתבונן בענין מצול' ים ומכיר שהעולם מחודש על ידי זה עומד על מציאות השם יתעלה, מתחרט על ידי זה על כל עונותיו, וחטאיו נמחלים, ועל דרך זה נשלכים החטאים במצולת הים. (תורת העולה ג':ג.)

It is תשובה that abrogates the sins, not the ritual.

¹⁶ מיכה ז:יט.

¹⁷ The as we do. מי קל כמון say to start from ערוך הרב או"ח תקפנז: and מנן אברהם תקפנז:.

¹⁸ Both address whether one needs to ש"ת שיח יצחק ס' רעז and ש"ת אפרקטא דעניא ח"ב או"ח ס' פד. מנחה-נשילה before תשליך and conclude that one may rely on the נשילה דים.

¹⁹ פסחים דף קה ע"א.

²⁰ פסקי הסידור סדר תשליך.

Another possible explanation is based on the מדרש which states:

שלג הם עונותיו של אדם שנאמר אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג יליבנו, וכשם שהשלג מיד נעשה ממנו מים והולכים לים כך עונותיו של אדם מיד כשיעשה תשובה ימסו למים שנאמר תשליך במצולות ים כל חטאתם

Sins are likened to snow which melts into water that flows away when we do תשובה, to which water is also likened.²¹ We are going to the water and pleading that our תשובה be accepted and our sins flow away like the river.

Fish

As noted, the מהר"י טירנא states that, when at תשליך, “ורואים דגים חיים,” we see live fish. Several reasons are given for this. The לבוש explains,

לזכור שאנו משולים כדגים חיים הללו שנאחזים במצודה, כך אנו נאחזים במצודת המות והדין, ומתוך כך נהרהר יותר בתשובה.

The presence of the fish should remind us that, like these fish which can be trapped in an instant, we are at the mercy of Hashem to judge and punish. This will hopefully cause us to do Teshuva.

Another common explanation offered by the של"ה and others is that fish do not have eyelids and, therefore, their eyes are always open. We are reminded that the Divine “eyes” are always watching over us, something that is advantageous when we seek mercy.²²

Others posit that the importance of the presence of live fish is that fish are not subject to הרע and multiply greatly, both traits we aspire to for the Jewish people.²³

It is not permitted to feed the fish, however. The מהר"ל, apparently in response to a behavior common in his time, notes: ואמר כשהולכין אל הנהרות ביום טוב אל יוליכו עמהם שום מזון כדי לזרוק אל הדגים שבנהרות להראות להם לשמוח בהן דאית ביה משום דמוקצים הם לישראל משום: חילול יו"ט. He explains that there are two problems: דמחוסרין צידה, ואין מאכילין ביו"ט אלא לדבר הראוי לו. א"כ הנושא מזון עמו תרתי ריעותא עביד דנושא חוץ לעירוב ומאכיל את המוקצה. One may not feed fish that are not under your control and, in some cases, may not carry the food to the water. Likewise the “מנהג גרוע”²⁴ also spoke out against this.

which states: אוצר המדרשים (אייזנשטיין) תפלת שמונה עשרה. See. אוצר המדרשים (אייזנשטיין) עולם קטן 21. קול ה' על המים זו תשובה שנמשלה למים דכתיב וישאבו מים כנגד הרוצה בתשובה.

עוד שמעתי רמז גדול ונכון, כי הולכים למים שיש שם דגים, יען writes: של"ה מסכת ראש השנה הגה פרק נר מצוה 22. כי להדגים אין גבינים, ועיניהם תמיד פקוחות, כדי להתעורר עיני פקחא דלעילא, שרומז על רחמים גדולים, והנה לא ינום אליה רבה. See, similarly, ולא יישן שומר ישראל, רק עיניו פקוחות.

משנה ברורה תקפנח; אליה רבה סימן תקצוג; דרכי משה תקפנב; שולחן ערוך הרב או"ח תקפג 23. פרי מגדים או"ח אשל אברהם תקפנח; מחצית השקל או"ח תקפנח 24.

Shaking One's Clothing

There are those who shake out the edges of their clothing at תשליך.²⁵ Two explanations are given. The תהיה אליה רבה provides a Kabbala-based approach:

מה שנוהגין לנער בכנפי בגדיהם, הוא לנער הקליפות מעלינו שנאחזים בנו ע"י עונותינו, כמו שנוהגין אחר קידוש לבנה לנער הקליפות שנתעוררו ע"י קטרוג הלבנה.

We are removing the קליפות that got onto us from our sins.²⁶

The עירוב gives a different explanation, which is that this is supposed to encourage us to cast aside our sins and try to keep our clothing proverbially clean from sin:

ומנערים שולי הבגדים והוא לרמז בעלמא ליתן לב להשליך את החטאים ולחפש ולחקור דרכיו מהיום והלאה שיהיו בגדיו לבנים ונקיים מכל חטא.²⁷

The של"ה was very against the practice as people might get the impression that they can eliminate their sins by shaking them off by the water and this would look ridiculous and create a חילול ה'.²⁸

When תשליך is Performed

Generally

The early sources are less than clear exactly when to perform תשליך. The מהרי"ל says: אחר סעודה בר"ה, which is generally taken to mean after lunch on the first day. לבוש, רמ"א, מטה משה, and מהר"י טירנא fail to specify other than ראש השנה with תשליך. The מגן אברהם clarifies, אחר, יוש לילך ביום ראשון אחר, but before מנחה after ראש השנה - to go on the first day of מנחה קודם שקיעת החמה. This is the generally accepted view.²⁹ If one cannot do תשליך after מנחה, one may do so beforehand.³¹

R' Dovid Sperber (the מבראשוב), a 20th century Romanian גדול, provides several explanations for doing תשליך after מנחה.³² First, once it is זמן תפילה, one should not do a מנהג before davening. Second, תדיר ושאינו תדיר קודם. Finally, it is desirable to juxtapose שופר which was זכר to אילול של יצחק and מנחה which was

25 says כף החיים תקפג:ל. בגד של ציצית suggests one should specifically shake one's אלף המגן תקפג:ט 25 that it should be the outer garment.

26 כף החיים תקפג:ל. אליה רבה סימן תקצוג:ג. See also.

27 מטה אפרים תקצח:ה. קש"ע קכט:כא. Similarly.

28 קיצור של"ה - מסכת ר"ה ד"ה הג"ה.

29 או"ח תקפג:ה.

30 See אליה רבה תקצוג:ג, מטה אפרים תקצח:ד, שולחן ערוך הרב או"ח תקפג:ז, קיצור שולחן ערוך קכט:כא. רמ"א and argues based on the lack of specified timing in the שו"ת שיח יצחק רעז that it is not critical.

31 מטה אפרים תקצח: ז, שו"ת שיח יצחק סימן רעז 31.

32 שו"ת אפרקסטא דעניא ח"ב או"ח ס' פד 32.

instituted by תשל"י both of which occurred after the עקידה (as opposed to תשל"י which commemorates what happened on the way to the עקידה).

Rav Shternbuch points out that one needs to be careful to complete early enough to still use the מחזור once one returns home and that this is why many Shuls daven מנחה early on the first day of השנה.³³

יום א' דראש השנה שחל להיות בשבת

When the first day of השנה falls on שבת, there is a מחלוקת whether תשל"י should be delayed to the second afternoon. The מהרי"ל implies that it should still be done on the first afternoon – in the context of the prohibition of feeding the fish at תשל"י, he notes:

א"כ הנושא מזון עמו תרתי ריעותא עביד דנושא חוץ לעירוב ומאכיל את המוקצה. וכ"ש כשחל ר"ה בשבת דאין להעשות.

The ח"ו argues that one should delay until the second day של"ה. The מהרי"ל, and strongly rejects the של"ה's position stating:

ומקורו נדפס קיצור שני לוחות הברית שכתב שם שאין לילך אל הנהר ביום השבת בלי טעם וראיה כלל ובודה איסור מלבו ובודאי נתעלם ממנו דברי מהרי"ל והדרת קודש ואיזה עמי הארצות כשרואין כבר נדפס בספר חדש אף שאין ראוי לסמוך עליו תופסין כן להלכה ולאו שפיר עבדי. (שו"ת שבות יעקב ח"ג ס' מ"ב).

The אפסר מפני provides a possible rationale for the naysayers: פרי מגדים, that people might carry מחזורים and the like outside of the עירוב.³⁴ While the שבות יעקב clearly recognized that concern, he argues that people should just be careful not to carry.³⁵ The חיד"א citing מקובלים argued that תשל"י should be delayed to the second day after מנחה.³⁶

The on תשל"י on the other hand was strongly in favor of doing תשל"י on שבת afternoon, arguing that it is an רצון:

ולדידי עדיף טפי מפני עוצם ההארה של מנחת שבת שמתגלה מצח הרצון זה

33 takes issue with Rav Ovadia Yosef in שו"ת יחזקאל דעת א:נו. תשובות והנהגות כרך א' ס' שמו 33. Rav Shternbuch's analysis of the הוצאה שלא לצורך and reaches a contrary conclusion.

34 (משנה ברורה תקפג:ח) (also cited by Rav Ovadia Yosef). פרי מגדים אורח חיים אשל אברהם תקפג:ח 34. (שו"ת יביע אומר ח"ד או"ח ס' מ"ז, שו"ת יחזקאל דעת ח"א ס' נ"ו) notes that this is an issue that did not face earlier generations that said a lot less and had no need to bring a מחזור.

35 Stating: מה חשש איסור יש בזה אפילו אם הנהר הוא במקום שאסור שם לטלטל ביום השב' מה בכך לא יאסור אצלם כלום ולא יטלטלו אצלם וליכא למגור דלמא יטלטל שום דבר דא"כ בכל שבתות השנה למה לא גזרינן כן ולא מצינו אף אם חל יום א' בשבת: which states: מטה אפרים תקצח: See, similarly, בשום פוסק חשש איסור גזירה בזה אין מבטלים סדר זה אך צריך ליזהר שלא יאסור אצלם שום דבר חוץ לעירוב.

ברכי יוסף או"ח תקפג:ו 36.

More modern פוסקים are split as to what to do למעשה. The קיצור שולחן ערוך says to do תשליך on second day, while the שערי תשובה says to follow the שבות and do so on the first.³⁸ The משנה ברורה implies that most places did תשליך in the first day, stating that "בקצת מקומות" people went on the second day when the first was שבת. More recently, Rav Ovadia Yosef, in יביע אומר, stated that, if there is an עירוב, תשליך should be done on the first day and, if not, on the second.³⁹ In, however, ילקוט יוסף he wrote that, in the absence of an עירוב, one could still say תשליך on the first day but would not be careful not to bring a מחזור.⁴⁰

If one failed to do תשליך on the first day

Most פוסקים say that if one failed to do תשליך on the first day of ראש השנה, it should be done on the second afternoon. According to Rav Ovadia Yosef⁴¹ and the בן איש חי, it should be done after מוסף, while according to the ברכי יוסף, it should be done after מנחה.⁴² Some, such as the מטה אפרים, were very strict that תשליך should be done on the first day and, if not possible, on the second – and no time beyond.⁴³ The בן איש חי, on the other hand, said to do so on either the second day or, if that's not possible, on the day following ראש השנה since the day includes the פיוט entitled "גידות מידות", which are represented in תשליך. There are those who specifically do not do תשליך on ראש השנה, whether due to a long davening or otherwise, and wait to do so on the day after ראש השנה.⁴⁴ There are those who extend the time to perform the הושענא רבה through the entirety of the ימי תשובה⁴⁵ or even until רבה הושענא.⁴⁶

תשליך Women Attending

Some פוסקים question the appropriateness of women going to תשליך.

ויזהירו שלא ילכו נשים ובמקומות שהולכות מוטב שאנשים לא ילכו כלל דבלא"ה יש מתרעמים על זה בזמן הזה ורבים נמנעים מזה מפני טעם הידוע להם ונכון הוא. (ערוך השלחן)

37. בן איש חי שו"ת תורה לשמה ס' קמה.

38. שערי תשובה תקפגו: 38.

39. שו"ת יחיה דעת א:נו, שו"ת יביע אומר א"ח ד:מז: 39.

40. מחזור, Despite the voluminous text in the ילקוט יוסף קצוש"ע אורח חיים הנהגות יום ראש השנה סעיף ו 40, one can say significantly less, such as just the פסוקים from מילה.

41. ילקוט יוסף קצוש"ע א"ח הנהגות יום ראש השנה סעיף ז 41.

42. ברכי יוסף א"ח תקפגו: 42.

43. מטה אפרים תקצח: 43.

44. מנהג ישראל תורה תקפג: ד בשם ס' שער יששכר 44.

45. נסעי גבריאל הל' ראש השנה סט:טז: 45.

46. While numerous reputable websites (ou.org, yutorah.org, etc.) include articles stating that this is so, no source is provided other than "custom."

In other words, mingling of the genders is inappropriate. In his view, women should not go to the river for תשליך and, if they do, men should not. He also favorably mentions that, in his time, many people avoided performing the מנהג as a result. The אלהי המגן takes an even stronger stance against women attending תשליך in the presence of men:

ויש לבטל המנהג (אותיות גהנם) מה שהנשים הולכות גם כן לתשליך כי באין עי"ז לערבוביא הנשים עם האנשים ואוי לעינים שכך ראות ביום הק' הזה שנעשה להם הליכת תשליך כמו טיול לגנות ופרדסים. ומאחר שהעולם עומדים בדין ימצא השטן מקום לשוטנו ולהתיך עלינו ח"ו את הדין בחמה שפוכה. ... ודבר זה מוטל על פרנסי העיר ומנהגיה להשגיח עי"ז וכל מי שאפשר בידו למחות כו'.

Likewise, אפרקטא דעניא cites a שיטה that was very against it based on how it appeared: ועי' בס' יד אליהו (מר"א קאלישער ז"ל) בחלק הפסקים בצואה שבראש הספר אות ב: More recently, Rav Ovadia Yosef⁴⁷ opined that it is preferable for women not to go to תשליך:

הנשים אינן צריכות ללכת ל"תשליך", ושב ואל תעשה עדיף, כדי למנוע תערובת של אנשים ונשים יחדיו,

He quotes a קצה המטה that states:

ומ"מ מה שנשתרבב המנהג שהנשים הולכות אז ג"כ בבית אחת לתשליך הוא בודאי מנהג בורות.

י.לקוט יוסף קצוש"ע או"ח הנהגות יום ר"ה סעיף ח 47

Why Child Sacrifice is Appropriate for the Second Day of Rosh Hashana

Michael Gewirtz



Why the עקידה?

From a young age most people link the reason for reading the story of the עקידה on the second day of ראש השנה to the איל at the end of the narrative. When אברהם lifts his eyes he sees the animal that will serve as a substitute sacrifice for יצחק. The שופר reminds us of the ram with its horns stuck in the bush. This is certainly a fair connection, as the גמרא mentions:

R. Abahu said: Why do we blow on a ram's horn? The Holy One, blessed be He, said: Sound before Me a ram's horn so that I may remember on your behalf the binding of Isaac the son of Abraham. (Rosh Hashana 16a)

However, it doesn't seem to provide the entire reason for חז"ל to have chosen this Jewish event as the key תורה portion of the day. If this was the reason, then would it not have sufficed to have mentioned the עקידה numerous times, throughout the ראש השנה liturgy, as we do each year?

Additionally, why choose such a difficult episode to understand? For millennia, numerous commentators have tried and have been trying to comprehend this test that אברהם endured and who it was designed to benefit. Even more so, the command itself is so incredibly difficult to understand that you could easily imagine other stories in the תורה that would be more relatable and therefore more inspirational than that of one being asked to sacrifice their child. What else might חז"ל have had in mind when seeking to inspire כלל ישראל on day two of the ימי תשובה?

Michael and Lauren, and their children Menachem, Hannah, and Daniella joined BKNW in 2005. The author spent two years at Yeshivat Har Etzion and was a lucky to have an unobstructed view of R' Aharon Lichtenstein זצ"ל in the מדרש בית מקום ש'צ"ל to watch him toil at his desk. Hopefully, this article serves to pique the interests of the reader to study many of R' Aharon's books or listen to his שיעורים and view his articles that are widely available online.

"Being Frum and Being Good" Summary¹

Perhaps R' Aharon Lichtenstein זצ"ל's lecture "Being Frum and Being Good" can help us understand the intention of חז"ל. In trying to "understand the relationship between being frum and being good," R' Aharon first provides a working definition of goodness as that "which is intrinsically morally good" and *frumkeit* as the connection to Hashem through the experiences of דביקות, אהבה, יראה, אמונה, which should lead to obedience.

This definition of *frumkeit* is clearly expressed at the end of יב:יג:

את האלקים ירא, ואת מצותיו שמור; כי זה כל האדם.

Fear God, and keep His commandments; for this is the whole of man.

Frumkeit is further explained as living with the duty of being commanded ("ויצו"), "not only for דבר המצוה (obligatory actions or prohibitions), but also for דבר הרשות." And if we give over our will to God's so that "בכל דרכך דעהו" -In all your ways know Him",² then this leads us to an age old question; whether the will of God is arbitrary and that any action is equally good or bad and Hashem has randomly picked between them, or Hashem has certain standards which are not purely arbitrary and He has utilized these criteria to provide us His ציווי?

R' Aharon believed that "the Jewish position is absolutely unequivocal. We indeed hold that God's will, His Being, is moral and rational; that He does act, and will, in accordance with certain standards. By virtue of His very essence, certain things not only shall not but cannot be willed by Him. God and moral evil are simply and purely incompatible."

This would appear to be the assumption behind the question of אברהם to Hashem in their discussion about the fate of סדם in י"ח:כה:

השפט כל הארץ לא יעשה משפט.

Shall not the Judge of all the earth do justly?

The טעמי המצוות, similarly explains יס:יט: on רמב"ן חוקים:

Moreover the intent of the Sages regarding [the decrees] is not that a decree of the most exalted King should in any instance be without a rationale, "for every word of God is purifying"

¹ An adaptation (by Rabbi Reuven Zeigler) of the 1985 lecture (http://www.yutorah.org/lectures/lecture.cfm/763970/Rabbi_Dr_Aharon_Lichtenstein/Being_Frum_and_Being_Good) can be found in By His Light. The quotes in this article come from this adaptation "which hew closely to Rabbi Lichtenstein's original wording".

² משלי ג:ו

(Mishlei 30:5). Rather the “decrees” are [like] edicts of a king that he makes the law of his kingdom without revealing their benefit to the masses, and [since] the masses [are unaware of the rationale, they] do not find them satisfying, rather, they question [the need for] them in their hearts, while accepting them [in practice] out of fear of the government (“Yirat Hamalchut”). So, too, the “decrees” of the Holy One, blessed is He, are the esoteric laws that He has put in the Torah, which the masses, in their minds, do not find satisfying as [they do] the ordinances. [In truth,] however all have a sound rationale and absolute benefit.

If we believe that Hashem’s commandments are based in goodness, then our יראת שמים to blindly follow the commandments, not only trains us to be obedient, but also helps us strive to include goodness in our *frumkeit*.

There are however certain commandments, like the mandate to wipe out עמלק, that would appear to be in conflict with what we would perceive to be intrinsically good. The עקידה provides us a clear example of what to do in these situations – “God’s command takes precedence, in every respect, over our moral sensibility and our conscientious objections.” The only way to stop the command to slaughter יצחק, was a second command of אל תשלח ירך אל"הנער". While our יראת שמים, that has moral goodness at its essence, allows us to struggle with the response to His command, that same יראת שמים makes our response to always follow God’s ציווי absolute and always the same.

R Aharon expressed this idea as well in the “The Source of Faith is Faith Itself”:

At one point, during my late teens, I was troubled by certain ethical questions concerning Amalek, ir hanidachat, etc. I then recalled having recently read that Rabbi Chaim Brisker would awaken nightly to see if someone hadn’t placed a foundling at his doorstep. I knew that I slept quite soundly, and I concluded that if such a paragon of chesed coped with these laws, evidently the source of my anxiety did not lie in my greater sensitivity but in my weaker faith. And I set myself to enhancing it.

Why the ראש השנה on עקידה

Perhaps with this insight into what we should strive for in our יראת שמים, we can understand why חז"ל chose the עקידה to read on ראש השנה. One of, if not the, central theme of ראש השנה is the Kingship of God. The liturgy is full of this message. We change key phrases in our שמונה עשרה and devote one third

of מוסף to this idea. ראש השנה is our annual coronation ceremony for God. What better way to remind us what it means to be under מלכות שמים than to share the greatest episode in Jewish history that reminds us of what true יראת שמים looks like. It is no wonder that at the end of the עקידה in כביב: בראשית, Hashem knows "כי ירא אלקים אתה". In fact the ספורנו, in his commentary on this verse, takes the impact of the response even further. He clarifies that the speaker in the פסוק is not Hashem but rather the מלאך השם. The angel is saying to אברהם אבינו that I, the angel, know that your fear of Hashem surpasses even my angelic level of fear of Him.

In the גמרא, we are told by ר' יהודה in the name of ר' עקיבא that Hashem requests:

ואמרו לפני בראש השנה מלכיות זכרונות ושופרות מלכיות כדי שתמליכוני עליכם זכרונות כדי שיעלה זכרוניכם לפני ובמה בשופר. (ר"ה טז ע"א)
Also recite before Me on New Year [verses making mention of] Kingship, Remembrance, and the Shofar-Kingship, so that you may proclaim Me King over you; Remembrance, so that your remembrance may rise favorably before Me; and through what? through the Shofar.

We stand before our King sounding the שופר at his coronation. We remind not only Him of the incredible יראת שמים our forefathers had, but remind ourselves that as we embark on our ten-day path of תשובה we must emulate the יראת שמים that אברהם אבינו exhibited on his three-day path to הר המוריה. While we may hope never to be tested in such a manner and may even doubt what our response would be, nonetheless, this illustration that חז"ל has put front and center, provides us a fundamental insight; the complete embodiment of what a true יראי שמים looks like, and how this needs to shape our entire character as we celebrate and rededicate ourselves to the עול מלכות שמים.

הבן יקיר לי

Joseph Etra



The final פסוק in זכרונות states: "הבן יקיר לי אם ילד שעשעים כי-מדי דברי בו". This פסוק differs from the others that precede it. The first nine all have clear, specific things that are being remembered and thereby offer arguments for why we should be granted a favorable judgment. Examples include incidents of divine mercy, covenants with our forbearers, or meritorious actions on their part. This last פסוק, however, refers to "אפרים" who is "יקיר לי" and a "ילד שעשעים", who, according to ירמיהו הנביא, when the subject of Divine thought leads in some way to divine mercy for "him." It is unclear at first glance what this cryptic verse adds to זכרונות.

The גמרא discusses the הפטרה which we read on the second day of ראש השנה, and refers to it as "הבן יקיר לי אפרים", which is its ending, rather than by its opening phrase as the גמרא does for the הפטרות of other holiday's discussed. The ראשונים explain the reason for the departure is that this conclusory verse is the reason why חז"ל selected this chapter of ירמיהו to be read on ראש השנה, since it represents the themes of the day – "זכור אזכרנו" and "רחם ארחמנו".¹ However, one may ask, in light of the less-than-positive context ("אפרים" recalling that "he" sinned) and the interpretation of many מפרשים that the first half of the פסוק is a question, a תימה, rather than literal (i.e., is אפרים really a beloved son?), surely there is a different portion of נביא that better reflects the themes of the day!² Why then is it both the focal point of the הפטרה and the ultimate פסוק of זכרונות?

The name "אפרים" is used in תנ"ך to refer to an individual (אפרים בן יוסף), a single שבט (אפרים), the עשרת השבטים (a.k.a. ישראל, as opposed to יהודה),³ or the Jewish people on a whole.⁴ However, here, given the historical context

1. הר"ן על הרי"ף מגילה י: ד"ה ומפטירין הבן יקיר לי אפרים, רש"י מגילה לא. ד"ה הבן יקיר לי אפרים.

2. מהרי קרא ירמיהו ל"א: ט, מצודת דוד ירמיהו לא: יט, ראבי"ה חלק ב מסכת ראש השנה ס' תקלו.

3. See for example יחזקאל לז: טז, ישעיהו יא: יג.

4. See בראשית רבה (וילנא) פרשת ויצא פרשה עא.

This article is dedicated לעילוי נשמת הרב אברהם יוסף בן יצחק מאיר הלוי
whose rendition of הבן יקיר לי is greatly missed.

which is that the עשרת השבטים were already in גלות, as well as other language found throughout this פרק, make it clear that the נביא's intention is to refer to the nation.⁵

The history of groups referred to as "אפרים" is quite checkered. The מדרש notes that יעקב hesitated in giving a ברכה to אפרים, seeing in רוח הקודש that his descendant בן נבט ירבעם would build שני עגלים and promulgate עבודה זרה to the masses.⁶ Nonetheless, after יוסף overcame his father's reticence, יעקב put his right hand on אפרים's head noting that he would be the progenitor of whose deeds and זכויות were significant. There, שבט אפרים and יפתח (of פסל מיכה fame) was described as being from אפרים. The notorious שבט בנברכי was similarly described.⁷ The נביא הושע also repeatedly calls out אפרים for its sins⁸ and ירמיהו himself refers to אפרים as a cautionary tale.⁹ On the other hand, אלקנה, father of שמואל, was also described as being from אפרים.¹⁰ Given the spotty track record, why then did חז"ל emphasize this פסוק rather than one calling the nation something with more consistently positive associations?

Perhaps, however, that is exactly the point. Here, ירמיהו הנביא refers to אפרים as "הבן יקיר לי" and "ילד שעשועים". אפרים was the son of יוסף who was יעקב's favorite son, and the grandson of רחל, יעקב's favorite wife. No matter how someone grows up and the missteps along the way, his parents still look back fondly on the happy events of his youth, often downplaying the accompanying difficulties and travails. The mere sight of one's child or the reminiscences of the good times of one's child's childhood, are enough to put a person in good humor and favorably dispose him to kindness and compassion. Perspective matters – a parent wants to find the positive in his child. While he remembers the negative, raises it for teaching purposes, and punishes when necessary, ultimately he seeks a reason for mercy. Though "אפרים" was far from perfect, "he" was still the ילד שעשועים and, despite "his" failings, when "מדי דברי בו" there will still be a זכירה colored by a bias toward positive recollections and a resultant reaction characterized by רחמים.

So too, Hashem views the Jewish people as his children as the תורה states: בנים אתם להשם.¹¹ Even when upset, He refers to us as בנים. As noted in אבות דרבי נתן:

⁵ See for example פסוק ח.

⁶ אנגדת בראשית (בובר) פרק ה.

⁷ שמואל ב' כ:כא.

⁸ See for example יג:א, יג:ב.

⁹ ד:טו, ז:טו.

¹⁰ שמואל א' א:א.

¹¹ פרשת ראה יד:א.

אמר רבא חביבין ישראל' שבשעת כעסו קרויין בנים. ואם בשעת כעסו קרויין בנים. ואף בשעת שאמ' הכתו' שיחת לו לא בניו וגו'. בנים לא אמון במ. בנים משחיתים. לכך שנו חכמים שנקראו בנים למקום.¹²

Even at our worst, we can invoke parental love and repentantly seek leniency. We know Hashem remembers all (and stress that at beginning of זכרונות), we know we are not perfect, but we call upon Hashem to be זוכר the favorable, look upon us like a benevolent parent, and have mercy. This is the message of אפרים יקר לי - אפרים - checkered though our history may be, we are still the ילד ששועים ארחנו ... רחם ארחנו and we implore זכור ארחנו.

פרק ח' הוספה בי לנוסחא א 12.

יום

כיפור



Eating on Yom Kippur to Save a Fetus: Can a Mother Provide Womb Service?

Michael I. Oppenheim, MD



There is a well-known adage that אין דבר עומד בפני פיקוח נפש – there is nothing which stands in the way of saving a life, and יום הכפורים is no exception. הלכות ערוך אורח חיים תריח:ז-ח codifies the mechanism for feeding a sick or pregnant person who needs to eat on יום הכפורים. However, הלכות ערוך does not provide specific parameters describing the conditions under which a pregnant woman may eat beyond the cryptic statement (תריח:ב) that an עוברת שהריחה (which will be defined in detail later) is allowed to eat. Does this refer only to a circumstance in which the mother herself is at risk? Is it permissible for her to eat if there is only risk to the fetus but not to the mother?

In order to understand the sources discussing this issue,¹ it is necessary to understand how the תורה and הלכות view אמו חז"ל – a fetus in the womb of its mother.

Halachic Status of a Fetus

Biblical Sources

The תורה states in שמות כא:כב that if a pregnant woman is incidentally struck when two people are fighting and miscarries as a result of the injury, but “ולא ייהיה אסון”, then the punishment is a fine. רש"י explains (based on numerous

¹ This essay is intended as an educational overview of the topic, and obviously is meant to address only general questions. A halachic authority should be consulted for any specific questions.

Michael Oppenheim is an Infectious Disease physician at North Shore University Hospital and head of Medical Informatics for North Shore-LIJ Health System. He lives in Woodmere (just across the lake!) with his wife, Aviva, and his children Yair, Chaya Sarah, and Akiva.

His hobbies include hiking and maintaining his saltwater reef aquarium.

that (מדרשים refers to a lack of harm to the mother, with the fine being the value of the fetus. From this פסוק it seems that harm to the fetus does not impose on the perpetrator any of the usual consequences associated with harming or killing another person. Indeed, the ציץ אליעזר חלק ט סימן נא quotes a גירסא of the מכילתא that proves ולא יהיה אסון must refer to the mother based on the next פסוק, which states נפש תחת נפש – if there is a fatal injury, one pays a soul for a soul. The מכילתא asserts that the latter פסוק must be referring to the mother because נפש תחת נפש – if this were referring to the fetus it would not be “a soul for a soul”. This מכילתא is clearly assuming that the fetus does not carry the same designation of נפש as a living human.

After the מבול, נח and his sons are commanded regarding the prohibition of murder. The פסוק states בראשית ט:ו in פסוק. The simple reading of the פסוק is that one who sheds the blood of a man, through a man his blood will be shed, i.e. מיתה בידי אדם. The סנהדרין נז ע"ב cites the opinion of רבי ישמעאל (sic) that בני נח are חייב מיתה for the killing of a fetus based on a דרשה which re-interprets the פסוק by moving the implied comma – שופך – he who kills a person within a person gets capital punishment. The גמרא states that a “person within a person” refers to the killing of a fetus. Later, on נט ע"א, the סנהדרין suggests that since this prohibition was not restated at סיני it applies only to the בני נח but not בני ישראל. This supposition is rejected on the grounds that ליכא מידעם דלישראל שרי – there is nothing permitted to a Jew that is forbidden for a non-Jew. תוספות notes that the principle of ליכא מידעם means that though a Jew is פטור from capital punishment for the killing of a fetus, nevertheless it is not permitted. It is unclear what underlies this lack of permissibility based on ליכא מידעם. On the surface, it seems that the non-permissibility does not exist because this principle gives the fetus a greater status of a person; rather it seems to be more of a technical rule that transfers a prohibition from בני נח to בני ישראל. Rav Issar Yehuda Unterman² opined that the prohibition for a בן נח is because killing a fetus is דשפיכת דמים, something in the category of murder. He goes on to state that ליכא מידעם tells us that for a Jew, killing of a fetus, while not true murder and not punishable by death, is דשפיכת דמים, and therefore not permitted.

Mishnaic & Talmudic Sources

The הלכות that apply to a newborn as early as the first day of life (תנוק בן יום אחד), including that he inherits

² בענין פיקוח נפש של עובר, נועם, ספר ו 2.

maternal property (if his mother dies), and causes it to transfer to any paternal half-siblings if he dies. It also states that one who kills a day-old newborn is subject to capital punishment. משנה specifies that the מנה notes that the מנה specifies משנה. This is stated explicitly in the מנה in the context of inheritance (דוקא בן יום אחד – only a one-day old, but not a fetus), but as understood by the מנה, applies to all הלכות enumerated in this מנה. This is consistent with the opinion of תוספות cited earlier that indicated that killing a fetus is not a capital offense. It further suggests that the fetus does not have a status of “person” for many other considerations such as being an heir.

The מנה states that if a woman is experiencing a labor that threatens her life, one can sacrifice the fetus and remove it since חיה קודמין לחייו; but once the baby has mostly emerged the baby cannot be harmed since אין דוחין נפש מפני נפש. This same statement appears in מנה in the context of the assertion that a קטן who is pursuing another with intent to kill can be killed under the rules of רודף (that permit killing of a pursuer). The מנה there then quotes the latter part of our מנה that once the head emerges³ the newborn can no longer be killed simply because it is threatening the mother's life. The מנה asks why the child is not considered a רודף of the mother and therefore subject to being killed. The מנה answers that this child cannot be considered a typical רודף because לה רדפי קא משמיא – this is a divinely-ordained pursuit. מנה there states explicitly that the reason it is permissible to kill the fetus prior to emerging is because הוא נפש הוא – he does not have the status of נפש. Similarly, the מנה states that the fetus can be sacrificed to save the mother because it does not have a status of נפש while still in utero. The מנה supports this position based on the פסוקים in משפטים which state that after accidental induction of a miscarriage, the perpetrator only pays a financial penalty.

In מנה, the מנה quotes the case of a life-threatening labor but with a slight addition. He states that one should not have compassion for a pursuer (רודף), and therefore the חכמים determined that when a woman's life is threatened during labor one may kill the fetus because the fetus is a רודף, but once the head has emerged the baby cannot be touched because אין דוחין נפש מפני נפש – one cannot push aside one *nefesh* for another *nefesh* and this is the natural course of events. In contrast to the straightforward understanding of the מנה in אהלות that one can sacrifice the fetus for the sake of the mother, the מנה seems to imply that one would not be able to abort

3 There are slight variations in the גירסאות around how much of the child has to emerge to disqualify aborting the fetus/baby to save the mother.

the fetus during labor (prior to emerging) to save the mother had it not been for the status of רודף. Many of אחרונים wonder why the רמב"ם invoked the status of רודף to justify saving the mother by sacrificing the fetus prior to emerging (which is not found in the משנה or גמרא). Moreover, since - according to רמב"ם - the justification for killing the fetus even before emerging is based on being a רודף, why is there a difference before and after the baby emerges? The גמרא in סנהדרין and the רמב"ם stated that after the baby has partially emerged he cannot be killed as a רודף because it is טבעו של עולם (to use the רמב"ם's words) or משמאי (as the גמרא described); why does being a רודף allow killing the fetus before it emerges – is that not also a “natural” or “heavenly” רדיפה?

The נודע from the תשובה quotes and expands on a חלק ט סימן נא in ציץ אליעזר who equates the situation to killing a טריפה to save a שלם; just as one can't kill the טריפה (though he does not receive the death penalty for killing a טריפה), neither can one actively harm the fetus to save the mother. Had the fetus not been “קצת רודף”, one would have been forced to leave the situation בשב ואל תעשה. The status of רודף is necessary to allow one to take action against the fetus (equated to a טריפה) in order to save the fully viable mother. Once the baby has partially emerged, though, it has a status of “חתן שלם” at which point even though it might have the status of רודף, it is not sufficient to allow killing the child (who is now an equal human to the mother) because it is the natural state of affairs. According to this explanation, the רמב"ם obviously considers a fetus as having some degree of status as a living being, albeit not a full-fledged one.

A similar approach is posited by Rav Chaim (Soloveichik).⁶ In the course of discussing different ways of explaining the general principle of רודף, he states:

דגם עובר הוא בכלל נפש ואינו נדחה מפני נפש אחרים ואם באנו להציל נפש
בנפשו של העובר היכא דלא הוה רודף הוה דינא דאין מצילין.

*A fetus is also considered in the category of nefesh and if we
had to save someone through sacrificing the life of the fetus in
a case where the fetus was not a pursuer the law would be not
to save the person.*

He goes on to explain, though, that the reason the status of רודף allows sacrificing the fetus and we do not apply טבעו של עולם until the fetus has emerged is because the mother has a status of “נפש גמור”

מהדורא תניינא - חושן משפט סימן נט 4

5 Defined as someone with an injury that will not allow them to survive beyond 1 year.

חידושי ר' חיים הלוי על הרמב"ם הלכות רוצח ושמירת הנפש א:ט 6

which the fetus lacks in utero. נפש אין דוחין נפש מפני נפש can only be applied after emergence of the fetus and the fetus is also a נפש גמור. According to Rav Chaim's understanding, the רמב"ם attributes the status of being a נפש even to a fetus, albeit at a lower level of נפש-hood, as he is not a נפש גמור.

While the רמב"ם (according to these opinions) understands that the fetus in this case (once labor has commenced) has a status as a נפש, it may not be a status that the fetus enjoys earlier in the pregnancy. The ערכין on משנה ע"א states that if a pregnant woman is sentenced to death we do not wait until she delivers to carry out the sentence.⁷ However, if she is already “on the birthstool”, then we wait for her to deliver prior to carrying out the sentence on the mother. Later on that עמוד, the גמרא explains the reason for this הלכה, stating that כיון דעקר גופא אחרינא הוא – once he has gotten up, he is like a separate individual. The case from משנה אהלית that the רמב"ם was codifying involved a woman who was already in labor. It is possible that the status of the fetus as a נפש is only earned once labor has started and the fetus is considered גופא אחרינא. Indeed, Rav Unterman (op. cit.) assumes that the רמב"ם invoked the status of רודף to explain why the fetus is sacrificed because the status of the fetus changes to a person once labor has begun; only in the specific case of a mother in labor one would not be allowed to sacrifice the fetus if not for its status as a רודף. But earlier in pregnancy, the fetus would not have the same rights to protection as a person. According to this understanding, the רמב"ם's attribution of the status of נפש to an unborn fetus is limited to only once labor has commenced.

Violation of Issurim for a Fetus

Based on all of the foregoing, it is clear that a fetus has a status that is less than that of a person already born, although the פוסקים disagree on the degree to which the status of the fetus is lower. Does risk to the life of a fetus, therefore, justify the violation of איסורים, and particularly דאורייתא, to save its life?

Sources for Violating איסורים to Save a Life

On יומא פד ע"ב, the גמרא presents a series of opinions regarding the source from which we derive the permissibility of performing an act forbidden on שבת to save a life. Among those opinions are שמעון בן מנסיא who cites ושמרו חלל עליו שבת אחת כדי and derives the principle בני ישראל את השבת (שמות לא:טז) – violate a single Sabbath so that he will [later] keep many

⁷ Most ראשונים understand the reason for this to be that the fetus, connected to the mother, is no different than any other limb of the mother and therefore the sentence of death encompasses it as any other “limb” of the mother. The fact that the fetus is killed with the mother should not be used to infer that it is permissible to kill a fetus.

Sabbaths. שמרתם את חקתי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם ר' יהודה אמר שמואל and you should live by them – וחיי בהם ולא שימות בהם inferring וחיי בהם (ויקרא יח:ה) and not die through them. The גמרא concludes in favor of שמואל's opinion.

Performing Acts Prohibited on שבת for a Fetus

In ר' נחמן אמר שמואל ערכין ז ע"א-ב there is a discussion of a statement of שמואל that if a woman dies on שבת while on the birth-stool one may bring a knife and surgically open her womb to remove the וולד. The גמרא indicates that the חידוש of this statement is that one is even allowed to carry the knife via רשות הרבים on שבת (meaning violation of an איסור דאורייתא) for the וולד. The גמרא questions how this is a חידוש, noting that we already know that one may perform איסורים on שבת in cases where it is uncertain whether there is a life to be saved. This is based on the משנה יומא ח:ז that allows one to search the rubble of a collapsed structure even if one is unsure if there is a person underneath and/or if the person is still alive or not. The גמרא answers that one might have thought that there is a difference between a person who already has a דחייתא, an established state of being alive, versus a fetus for whom there is no established status of being alive – hence the need for שמואל's statement.

Seemingly, the גמרא ערכין is a definitive proof that one can perform a forbidden act on שבת to save an unborn child. However, תוספות נדה מד ע"א notes that there is a סתירה between this גמרא ערכין and the משנה נדה מג ע"ב-מד ע"א mentioned earlier in this article. The גמרא ערכין states that a one-day old baby transfers inheritance from his mother to the paternal half-brothers (from a different mother) upon the mother's death, also inferring from the explicit description "one-day old infant" that a fetus would not transfer property upon the mother's death. The גמרא then makes a further inference that when a mother dies, the fetus must die before the mother; if that were not the case, then upon the death of the mother the now-independent offspring would have an independent status to inherit from his mother, and would then be able to transfer inheritance to the paternal half-brothers. תוספות notes that this appears to be a contradiction to the גמרא ערכין that permits carrying a knife through רשות הרבים to surgically extract the fetus from his deceased mother. If upon maternal death fetal demise occurs first (as per the inference from the discussion of inheritance), there would be no allowance to carry the knife as there would be no question of whether the fetus is living. תוספות answers that the case in ערכין is one in which labor has begun, and therefore (as discussed earlier vis-à-vis הרמב"ם) the child has separated from the mother and can be considered as a different person who is כמונח בקופסא דמי – as if he is sitting in a basket, in the words of תוספות.

According to this understanding, we cannot extrapolate to other points in the pregnancy from the case in ערכין for which bringing the knife is allowed during/after labor.

Interestingly, though, in a later part of that same תוספות, this distinction does not seem to be made by להלכה by תוספות. After discussing some of the implications of the סוגיא dealing with sacrificing the fetus to save the mother, תוספות then goes on to wonder: if you assume it is permissible⁸ to kill a fetus in-utero and even if you do not consider it as במונח בקופסא, why is it permissible to override a שבת prohibition to save it such as bringing a knife through רשות הרבים? It is clear from his question that תוספות understands the סוגיא in ערכין (permitting carrying a knife on שבת) as not limited to only the case of when the fetus has a status of having separated from the mother. תוספות answers the question by noting that in the case of a גוסס (someone for whom the process of dying has begun) we have a parallel situation: killing the גוסס is not a capital crime and yet performing a forbidden act on שבת is permitted to extend his life. Rav Shneur Zalman Dishon⁹ discusses what exactly the אמינא of תוספות is and how the answer relates to the question. One way to understand the question is that the fact that killing a fetus is not a capital crime itself indicates the lack-of-person status of the fetus, and therefore it is illogical to allow חילול שבת on its behalf. However, if this is the premise of the question, the answer does not necessarily address the question; the פטור for killing a גוסס is based on technical grounds, and not based on the fact that the גוסס has a lesser status as a person. Therefore Rav Dishon states (citing the אחיעזר ג:סח) that we are forced to understand, על כרחך צריכים לדחוק, that the premise of תוספות's question is that there is a technical linkage between a פטור from איסור רציחה and the lack-of-permissibility to be מחלל שבת to save the individual. תוספות answer is that גוסס disproves the presence of any such linkage and even in cases where one is not liable for murder one still can violate איסורי שבת for that individual.

The רמב"ן in his חידושים מסכת נדה מב ע"ב on חידושים similarly states that the allowance in ערכין to bring a knife through רשות הרבים on שבת is not limited only to the case in which labor had begun before the mother's passing, but that it is applicable to any point in the pregnancy, citing חלל עליו שבת אחת כדי חלל עליו שבת אחת. He also notes that the גמרא שבת קנא ע"ב states that one is מחלל שבת כדי שישמור שבתות הרבה to save a one-day old child (based on שישמור שבתות הרבה).

⁸ סנהדרין תוספות uses the term "דמותר להורגו בבטן", which contradicts the statement of תוספות that stated that killing a fetus is not punishable as a capital offense, but is still forbidden. Most אחרונים assume that תוספות here does not mean literally מותר but is using a hyperbolic expression to set up the question. Rav Moshe Feinstein זצ"ל סט ב סי' סז feels the term "מותר" is a סופרים.

⁹ גדרי אדם לחלל עליו את השבת, קובץ בית אהרן וישראל, תשס"ז, דף לא 9.

הרבה) is not excluding a fetus, but rather one-day-old is there to contrast the later statement that one is not מחלל שבת for even a deceased המלך.

Conversely, Rav Yair Chaim Bachrach, an early אחרון, asserts in שו"ת חות דודאי אם מותר להרגו אי אפשר לומר לחלל: the linkage which תוספות rejects: יאיר סימן לא, certainly, if it is permitted to kill him, it is impossible to say that one can violate Sabbath for him. He states that the סוגיא ערכין permits carrying the knife in רה"ר only because labor had commenced and the fetus has separated from the mother¹⁰ but prior to that no violations are permitted for the sake of the fetus.

Eating on Yom Kippur

The יומא פב ע"א on משנה states:

עוברת שהריחה מאכילין אותה עד שתשיב נפשה.

A pregnant woman who smelled [and therefore is at risk if she does not eat] we feed her until her soul is satisfied.

From the words of the משנה, it is unclear who is at risk if the woman does not eat. רש"י states:

העובר מריח ריח תבשיל והוא מתאוה לו ואם אינה אוכלת שניהם מסוכנין

The fetus smells the aroma of food and craves it, and if she doesn't eat, both of them are in danger.

According to רש"י, the ruling in this משנה is based on the assumption that both mother and fetus are at risk. In contrast, the טור אורח חיים תריז codifies this rule stating הולד היא או הולד – a pregnant woman who smelled food and if it is not provided to her either she or the unborn child will be at risk. This suggests that according to the טור one would allow a pregnant woman to eat on יום כפורים even if only the fetus were at risk from the fast.

The בעל הלכות גדולות quotes the תורת האדם שער סכנה in רמב"ן that:

אשה עוברת ידיעין דאי לא אכלה מתעקר ולדה אף גב דאמרין ספק בן קיימא הוא ספק נפל שפיר דמי למיתן לה.

¹⁰ One might have suggested that the גמרא discusses bringing a knife specifically in a case where labor had commenced because the גמרא assumed that one cannot perform forbidden acts on שבת to save a fetus earlier in pregnancy. The חות יאיר notes that since the גמרא in נדה asserted that the fetus dies before the mother, the גמרא's case of the mother dying and needing a knife could only occur with a live fetus in the case where labor started already - hence the choice of that case. One cannot extrapolate from the גמרא having chosen a case where labor had begun to disallow מלאכה in other cases of פקוח נפש of the fetus earlier in the pregnancy. Nevertheless, though not definitively proven from this גמרא, he seems to stick to his assertion of the relationship between allowance to kill and prohibition from שבת חילול.

A pregnant woman for whom we know that if she does not eat her unborn child will “get up” [separate from the mother, i.e. premature labor] even though his status is questionable as to whether he is viable or would be stillborn¹¹ it is appropriate to give her [food].

The רמב"ן states that this הלכה is consistent with the ruling that one brings a knife through רשות הרבים to save an unborn child whose mother has died. He then mentions the ruling that permits sacrifice of the fetus to save the mother as well as the ruling that one who kills a fetus is not חייב מיתה and writes¹² אפילו הכי לענין שמירת מצות מחללין עליו אמרה תורה חלל עליו שבת אחת שמא ישמור – despite that, as relates to observance of מצות the תורה states to violate one שבת in order that he might keep many שבתות (similar to תוספות who asserts that one violates שבת prohibitions to save even someone for whom there is no capital punishment for their killing). The רמב"ן then states that there are those who disagree and state you cannot violate prohibitions for a fetus. According to those opinions, the רמב"ן explains, the reason why a knife can be brought to perform a post-mortem caesarian section is because the fetus is already separated from the mother; the reason the יומא in משנה allows the feeding of the pregnant woman is because any woman who miscarries is considered at risk herself; therefore any risk to the fetus automatically is a risk to the mother. According to these unnamed opinions, we have no source to allow feeding a pregnant mother if only the fetus were at risk (a possibility they do not acknowledge as a reality).¹³

The רמב"ן's comments and בה"ג quote the same מסכת יומא in ר"ן על הרי"ף. The רמב"ן, but concludes by stating that there is no case of maternal risk without fetal risk or fetal risk without maternal risk, and that is why רש"י explicated the משנה by stating that if she does not eat both are in danger. The ר"ן concurs with the ר"א.

11 This statement is not gratuitous. There is another dimension to these discussions around whether the היתרים based on חיי בהם or שבתות הרבה כדי שישמור שבת אחת apply in cases of ספק סכנה or cases in which violating the איסור may or may not save the person at risk. This discussion is beyond the scope (and page limits!) for this essay. For an analysis of these issues, see ר' שניאור זלמן דישון, גדרי אדם לחלל עליו את השבת, בית אהרן וישראל קיא, תשס"ד עמוד כח and ר' זלמן יוסף אלוני, דין פקוח נפש בעובר בשבת, בשבילי הרפואה, ו, דף נב.

12 Apropos footnote 11, note the slight difference in the wording from the יומא that states a more definitive הרבה כדי שישמור שבתות הרבה; the גמרא's version implies a requirement for some certainty that the intervention will cause more שבת; קיום שבת; the version in the רמב"ן allows for application of the principle even when the future שבת is a ספק.

13 There seems to be some disagreement among the אחרונים as to which position the רמב"ן himself takes. It seems clear that the רמב"ן is in agreement with the בה"ג based on the statement in the רמב"ן cited earlier.

Possible המחלוקת נקודת

Based on the aforementioned sources, we seem to have a מחלוקת ראשונים as to whether a pregnant woman can eat to prevent fetal demise in a case where she herself is not at risk. On the one hand, the רמב"ן, בה"ג and טור allow it, while the רא"ש and the ר"ן do not acknowledge such a case as a reality so it is impossible to know what their opinion would be in the case of risk to fetus without risk to mother. The opinion of רש"י is ambiguous; his understanding of the משנה is that both are at risk. It is uncertain whether he holds this to be the only case in which eating is permitted, but feeding only to save the fetus is forbidden, or whether he agrees with the רא"ש and the ר"ן that it is impossible to have risk to one without the other.

There are also differing opinions regarding allowing a forbidden activity on שבת to save a fetus. The disagreement seems to hinge around whether or not there is an inverse relationship between killing the fetus not being capital murder and allowing a forbidden activity (i.e. if one is not liable for capital murder for killing a fetus, one cannot violate שבת prohibitions to save the fetus).

The נצי"ב¹⁴ discusses the מחלוקת around permitting a woman to eat to save a fetus. He notes that the בה"ג cites שבתות הרבה כדי שישמור שבת אחת as the principle on which we can permit her to violate the אכילה on יום הכפורים rather than the principle of וחי בהם ולא שימות בהם. The פסוק in וחי בהם appears states וחי בהם אשר יעשה אותם האדם וחי בהם. The נצי"ב suggests that the פסוק of וחי בהם can only be applied to someone (or something) that has the status of being אדם, a status which a fetus likely does not have based on sources above. In contrast, the admonition to maximize future מצוות such as שמירת שבת through חלל שבת does not have any limitations on who or what type of life it is relevant to. The disagreement around whether or not one can or cannot feed the pregnant woman to save a fetus at risk may hinge on whether or not one relies solely on וחי בהם to permit the violation of איסורים (which would not be applicable to a fetus) or whether one can also invoke חלל שבת which would apply to a fetus as well.

It would seem לע"ד that the same חקירה may be at the root of the מחלוקת whether the lack of an איסור רציחה intrinsically precludes allowance of violation of איסורים on שבת. If the source that permits violation of איסורים in cases of פיקוח נפש is from וחי בהם, one is forced to limit that allowance to only cases where the person for whom the violation is contemplated is an אדם; a reasonable test of whether someone is considered an אדם is whether one is or is not allowed to kill that being. On the other hand, if the violation of איסורים

¹⁴ שאילתא קסז to העמק שאלה.

is based on חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, which is more universally applicable, there would be no reason to link the allowance to violate איסורים to whether one is liable for murder for killing that individual.¹⁵

פסקי הלכה Contemporary

The issue of permitting איסורים for a fetus is discussed as a component of understanding the status of a fetus in numerous תשובות (some of which were alluded to earlier) whose primary focus is on permissibility of abortion. A few recent תשובות dealt with this question as the primary focus of the תשובה.

In שו"ת רבי יצחק אלחנן סימן כ"ז, he discusses a woman who suffered prior miscarriages as a result of fasting who inquired about fasting on יו"כ. He writes that the woman had received a פסק forbidding her from eating even פחות מכשיעור. Her doctor, a תלמיד of Rav Yitzchak Elchanan, was not satisfied with the פסק and asked Rav Yitzchak Elchanan for his opinion. Based on the טור cited earlier (which states that the משנה in יומא refers to a risk to either mother or fetus), he rules that it is permissible for her to eat.¹⁶

A שאלה was asked to Rav Elyashiv by Dr. Eli Schussheim on behalf of an organization called Efrat.¹⁷ In the letter, Dr. Schussheim describes that the mission of the organization is to assist women considering elective abortion to address the issues that are leading them to consider abortion. Dr. Schussheim asks¹⁸ about a case where he received a call shortly before שבת about a woman who was scheduled for the procedure the next day, and he contacted her on שבת to discuss alternatives. He wrote inquiring about the soundness of his logic for calling her on שבת to save the fetus. Rav Elyashiv affirmed the use of the telephone (though he recommended using the telephone with a שינוי) based on the ראשונים who permitted violation of איסורים for the sake of a fetus.

15 This חקירה may not work for the נדה in תוספות מס' גוסס which equates a fetus to a גוסס. Rav Yosef Shlomo Cohen (הצלת עובר, עטרת שלמה ז', תשס"ב דף רע"ו) notes that the היתר to violate איסורים for a גוסס is based on וחי בהם equation of עובר to גוסס would suggest the היתר for עובר is based on that principle as well which is not consistent with the assumption that וחי בהם can only be applied to a full human being and not a fetus. He ultimately concludes, as described earlier, that תוספות simply is demonstrating dissociation between punishment for killing and permissibility to violate איסורים and not trying to equate foundational principles.

16 Interestingly, the questioner quoted a section of the חות יאיר that states that one is allowed to violate שבת or feed a woman on יו"כ. Rav Yitzchak Elchanan in his response indicates that he did not have that תשובה of the חות יאיר in his edition; however, this quote from the questioner is followed in the text of recent printings of the חות יאיר by a statement that it would be permissible based on the fact that any סכנה to the fetus being a risk to the mother as well and could therefore not be used to support feeding a mother if one assumes that only the fetus is at risk and not the mother.

17 The organization's website can be found at <http://www.efrat.org.il>.

18 In a letter published in תשנ"ז, אסיא נט-ס, תשנ"ז.

Another שאילה from Dr. Schussheim was sent on behalf of Efrat to Rav Pinchas Toledano, head of the Sephardic בית דין in London at the time the question was sent. The question¹⁹ describes a woman who had successfully been impregnated through in vitro fertilization. יום הכפורים fell approximately 20 days after the transfer of the embryo to her uterus, and her physicians advised her not to fast as it would put the embryo at risk (but not her). Rav Toledano, based on the opinions of the ראשונים cited above, permitted her to eat on יום הכפורים.

In the זכות of all the דברי תורה in this volume, may we soon be זוכים to participate in the true עבודת יום הכפורים through ביאת גואל צדקינו.

!כתיבה וחתימה טובה

¹⁹ Published in שרידים כא, תשס"ג.

לפני ה' תטהרו

Moshe Grushko



יום כפור on תשובה מצוה

There is a חיוב to do תשובה throughout the year on any sins one may have done. In fact, the actual obligation starts immediately after the מעשה עבירה של"ה. The הקדוש says that this is similar to the requirement to bring a קרבן after a sin, and in order that the burden and effect of the sins don't overwhelm a person, he should remove this burden via bringing the קרבן and doing תשובה as soon as possible after the event.¹ And hence, a person can make for himself a "יום כפור" any day of the year. Nevertheless, we find a specific ציווי on the day of הכיפורים.

There is a fundamental difference in the מצוה of תשובה in general and the יום כפור of תשובה. By the general מצוה of תשובה, the פסוק says: "ושבת" ואתחנן ד:ל in פסוק. And you will repent to Hashem your God and you shall listen to his voice. However, regarding the מצוה of תשובה on יום כפור, the פסוק states: "כי ביום הזה יכפר עליכם" עבודת יו"כ, after describing the מות טז:ל in פסוק – "לטהר מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו" – For on this day he shall provide atonement for you to cleanse you; from all your sins before Hashem you shall be purified. As R' Hutner זט"ל in his (יום כפור מאמר א) states, the general מצוה of תשובה yearlong uses the terminology of "ושבת", but by יום כפור it states "תטהרו". Furthermore, the מאורי שעורים notes that in other places dealing with the מצוה of תשובה, such as in יד:ב – הושע אל – דברים ד:לט, ושובה ישראל עד ה' אלקיך – הושע יד:ב, תשובה is mentioned without any qualifiers.² But by יום כפור there is an added element of תטהרו לפני ה'. According to רבינו יונה שער תשובה שער שני, לפני ה' תטהרו is not merely a promise of Hashem to us, rather it is a מצוה מיוחדת of a תשובה that purifies whose time frame is יום כפור.

1 מסכת יומא עמוד התשובה דף קעג

2 Written by R' Aryeh Ze'ev (Leib) Gurwicz (1906-1982), who was Rosh Yeshiva in the Gateshead Yeshiva, and son-in-law to Rav Elya Lopian.

Moshe Grushko is a Cardiac Electrophysiologist at Jacobi Medical Center and Montefiore Medical Center in the Bronx. He and his wife Judith, and their children Tzvi, Atara, Shayna, Ariella, and Meira, have been part of the BKNW family for the last 5 years.

תשובת יו"כ is at its essence the טהרה that comes from יו"כ on תשובה מצוה The.

This unique idea of טהרת יו"כ is also seen from the well-known גמרא in its comparison to a מקוה:

אמר רבי עקיבא אשריכם ישראל לפני מי אתם מטהרין (ו)מי מטהר אתכם
אביכם שבשמים שנאמר וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם ואומר מקוה
ישראל ה' מה מקוה מטהר את הטמאים אף הקב"ה מטהר את ישראל ואומר
וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם. (יומא פה ע"ב)

Rabbi Akiva says: Praiseworthy is Israel, before whom are you purified, and who purifies you, your Father in heaven, as it says "and I will throw on you the purifying waters and you will be purified", and it says "the mikvah of Israel is Hashem", just as a mikveh purifies the impure, so too Hashem purifies Israel...

טהרת הנפש The element of

R' Soloveitchik, in the first piece in על התשובה, describes the unique duality of טהרה and כפרה, תשובת יום הכיפורים evident in its pervasiveness as motifs throughout the יו"כ davening. Every sin we do has 2 effects: 1) it is a מחייב, it condemns the sinner to a consequence, a punishment, and 2) it sullies and defiles the sinner and his personality. The sin "removes the כתר האלקי from our heads, and affects our spiritual wholeness", it is פוגם בעצמיותנו and in our קדושה. Corresponding to these 2 effects of the sin, the תשובה process has to accomplish 2 goals. One is to remove the condemnation for punishment, called the כפרה process, and the other is to cleanse and purify the personality of the sinner, and this is called the טהרה process, purification. Hence, התשובה is one that not only causes העונש כפרה, but also is מטרה, freeing oneself from the טמא created by the sin. This is the תשובה process that is unique to יום הכיפורים - the requirement for טהרה and the cleansing of the פגם left by the sin that is brought about by תשובה שלימה יו"כ on.

The already verbalized the idea of רמב"ם at the end of מקוואות יא:יב is that sin creating a פגם that requires טהרה: טהרה נפשו מטמאות הנפשות – כן המכין לבו לטהר נפשו מטמאות הנפשות: טהרה – when one has intention to purify his nefesh from its tumah. Once he resolves in his heart to separate from העצות אותן, and bring his Nefesh into the mei hada'as tahor, then it is said וזרקתי. Rav Asher Weiss, in על המועדים explains that there are 2 elements טומאה and טהרה: חוץ and טומאת חוץ explains that there are 2 elements טומאה and טהרה: חוץ and טומאת חוץ. The laws of טומאה וטהרה in the תורה, come on a person from the חוץ, like touching a foreign substance such as a dead שרץ. This causes טומאת הגוף, and requires the טומאה חוץ and טומאת חוץ. However, just as there is a טומאת חוץ there is also a טומאת פנים, the

רבי עקיבא, and on these נפשו, from within אדם, from his נפש, טומאת הנפש וטהרתה. נשמה, purifying our damaged מקוה...אף הקב"ה מטהר את ישראל says נשמה. The שער רביעי, starts by saying שער חולי at the beginning of שערי תשובה. just as there is sickness of the physical body, so too there is spiritual sickness of the נפש (referencing חטאים). Purifying this inner aspect, our נפש, is the goal on יו"כ.

Purification from all of our sins

In משנת יעב"ץ, R' Mirsky quotes who asked the same question as above: what is the difference between תשובה of the entire year and that of יו"כ? He provides an alternative תרץ and explains that throughout the year, if one did 2 sins and does תשובה on one of them, he is considered to be a חוזר בתשובה on that specific sin, and the other sin remains and awaits repentance. However, תשובה requires a complete תשובה, on all sins of the year, as it says "מכל חטאתיכם לפני ה' חטאתו". Hence, if one repents on one of those 2 sins he is יוצא the year-round מצות תשובה on that sin, but he is not יוצא יו"כ because on יו"כ one must repent on all of his sins in order to become purified from the stain of חטא. That is the reason the מצוה on יו"כ is expressed as תטהרו, and not just as ושב. While תשובה can be performed selectively, טהרה, total purification, requires addressing all of the חטאים.

טהרת יו"כ and representation of יו"כ

How does one go about achieving this level of תשובה, to be מטהר?

The statement of רבי עקיבא, comparing טהרת המקוה to the טהרה that Hashem provides on יו"כ, is used by many to answer this question. Based on the just quoted, we can understand well. Since "תיטהרו" compares our process with מקוה, then just as by מקוה if one goes in with any חציצה the טבילה doesn't accomplish טהרה, so too regarding יו"כ תשובה, there can be no "חטא-חציצה". At יו"כ time, we need to repent on all our sins. Not just the big ones or the most frequent, but all of them. This is why we are מפרט so many types of sins covering the entire spectrum of חטא in our תפילה. We need to be "כולו בתוך המים" so to speak as by מקוה. Rav Itamar Schwartz, in his sefer ³, cites the Kotzker Rebbe as explaining this idea similarly. Usually in the תורה we have a concept of רובו ככולו. However, by מקוה, since the דין requires "כולו בתוך המים", if one only puts in רוב, there is something lacking in the עצם הדין "כולו". And so says the Kotzker, even if there is only חוט exteriorly, he is not טהור. So too by the נמשל - if one comes to חסר בטהרת יום הכיפורים with מקוה ישראל השם as a חציצה, then he is not טהור.

3 . טהרת יו"כ ותכלית דף קסו

Delving further into the comparison with מקוה: when one goes to the מקוה, when does he actually become טהור? Is it when he just goes in, when he is completely covered, or when he gets out of the water? The רמב"ם הלכות טהרה states that it is upon the rising out of the water that he is no longer טמא. Why is that the definitive moment? And what gives the מקוה the power so to speak to be מטהר? The שם משמאל ר"ה ויו"כ עמ' צד explains that a person has his entire חיות on dry land. We have no חיות in water. So when a person submerges completely in water, he is ישותו וחיותו שם. When he ultimately emerges, he does so as a בעל חיות חדשה, a new living being. The חינוך says that the power of water to be מטהר stems from the fact that it was at the beginning of all the creation – as it says in בראשית א:ב: רוח אלקים. So when we submerge in the מקוה it is as if we are going back to the beginning of creation, to the beginning of existence, and emerge as a new creation, now pure. So too by the מקוה ישראל השם, we are submerging ourselves in the spiritual מקוה through appropriate תשובה, and emerge as a בריה חדשה, now pure.

Interestingly, when we analyze the statement of רבי עקיבא, he asks 2 questions- ומי מטהר אתכם and לפני מי אתם מטהרים, implying possibly 2 טהרות, which is also לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' טהרה - פסוק מדויק. Rav Asher Weiss, in his זוהר הקדוש פרשת נשא קכג, quotes the מנחת אשר על המועדים דף עט א"ש, that says in fact there are 2 levels of טהרה – טהרה עילאה (a lower level and a higher level). When one repents with a broken heart, humbleness, with יראה ואהבה, he can bring on himself a טהרה, רוח טהרה, a טהרה תתאה, and subsequently, he is זוכה to a gift from Hashem, טהרה עילאה, a טהרה that a human being by himself cannot obtain. As the גמרא יומא לט ע"א states:

תנו רבנן והתקדשתם והייתם קדושים אדם מקדש עצמו מעט מקדשין אותו הרבה מלמטה מקדשין אותו מלמעלה.

It was taught: "You are to sanctify yourselves and you shall become holy", if one sanctifies himself a little, he will be sanctified even more, if one sanctifies himself below, then he will be sanctified from above.

הבא לטהר מסייעין אותו on this says that this represents the concept of – One who comes to be purified will be helped [by Hashem]. This idea is expressed in כי יעזור השם לשבים כאשר אין יד טבעם משגת: שערי תשובה שער ראשון אות א⁴. ויחדש בקרבם רוח טהרה להשיג מעלת אהבתו.

Corresponding to these 2 questions- לפני מי אתם מטהרים - before whom

⁴ He learns this from the פסוק ומל' ה' אלקיך את לבבך: דברים לו: which is in the פרשה of ושבט עד ה' אלקיך.

are you purified; meaning to say- via your own השתדלות, achieving a טהרה - there are 2 source פסוקים mentioned by רבי עקיבא. By a טמא מת, for example, there are two requirements when he comes to be מטהר himself. One, he has to go to the מקוה. This is entirely in his own hands, he just needs to go in, dip, and come out. טהור. But there is also another part of their טהרה process- the זרקתי עליכם מים טהורים (שליח השם) to sprinkle on him in order to complete his טהרה process. So too by תשובה, if one comes with appropriate תשובה which is entirely based on his actions, he enters the מקוה ישראל השם (one of the פסוקים), and achieves טהרה. But there is also the זרקתי עליכם מים טהורים, entirely out of the hand of the person and entirely in Hashem's hand, and He will place on us the purifying waters to achieve טהרה as long as we come with our תשובה and טהרה, completing יו"כ. The תוספות takes it even one step further. He writes that ר"ע is telling us about 2 types of תשובה: the first in which the person arouses himself to repent and become purified, and therefore מסייעין אותו. The second is where the person is overcome by his יצר, and doesn't come forward to repent and become purified. Nevertheless, Hashem will attempt to be מעורר him without any initial effort on the persons' part. We know the first group achieves טהרה, as ר"ע says לפני מי אתם מטהרים – based on you coming to the table. But even when no initial תשובה is being done, still Hashem will still be מעורר that person.⁵

מחלוקת רבי וחכמים

Is it really possible that someone not even begin to do תשובה and nevertheless Hashem be מעורר him and even be מכפר him? This is the subject of a famous גמ' יומא פה ע"ב on מחלוקת:

מיתה ויום הכיפורים מכפרין עם התשובה...רבי אומר על כל עבירות שבתורה, בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה יום הכיפורים מכפר...

states that רבי even without repentance from man! While the חכמים say that only with תשובה is עיצומו של יו"כ. The רמב"ם הל' תשובה rules like the חכמים, that "ועצמו של יום הכיפורים מכפר לשבים". One could simply answer like Rav Soloveitchik, quoted above from על התשובה. Yes it is possible for עיצומו של יום תשובה, to be מכפר even without תשובה, but not to achieve the special מצות תשובה של יו"כ which is rooted in טהרה, the removal of the stain, the נפש the sin caused to the רשע.

⁵ And that is the אשכנזי, how lucky we are that even if we have not yet awoken to repent, Hashem will try and stimulate us to that end.

However, Rav Chaim Cohen שליט"א, the חלבן, describes in תשובה וטהרת יו"כ in a fundamentally different way and therefore explains the מחלוקת in an entirely different manner.⁶ He states that although we hold like the חכמים, the שיטה of רבי needs explaining. Could it be that Hashem forgives all the sins of one who does no תשובה at all? And even according to the חכמים, what exactly is יו"כ, is it the day of תשובה or the repentance? If we have a מצוה of תשובה the entire year, and if one repents Hashem forgives, then what is so special and necessary about יו"כ (needing יו"כ itself makes sense according to רבי when no repentance is involved)? In order to answer these questions, we need to look a little closer at the relationship between one's נשמה and sin and repentance.

The נשמות of ישראל, before we are brought down to this world, are extant in the עולם העליון, in proximity to the majesty, holiness, clarity, and light of הקב"ה. In this place, there is no concept of בחירה, no free will, to choose between רצון השם and its opposite. Everything is clear. We are completely דבוק בה. But Hashem wants our עבודה in this world, and so He sends our נשמות to this world where they are dressed in an exterior physicality, and along with this comes ספק and worldly מידות such as desire, honor, anger... This introduces the element of בחירה between these worldly elements and that of נשמה. But at the same time this creates a פירוד וריחוק from Hashem. He chooses to limit (מצמצם) the powerful light of clarity that the נשמה intrinsically has to allow the exterior physicality to exist around it. As he writes:

...הנשמה כבושה בגורת מלך עליון ממועטת בכוחה ובזיווה נדחקת אל צמצום הדעת וצרות המחשבה וההרגשה של האדם עלי אדמות וסובלת בלבול בין רע לטוב חושך לאור וטמא לטהור

And so in this world we are constantly tested by these external forces trying to bring us away from our inner pure נשמה whose desire for Hashem never wanes, whose light is never diminished, just cloaked even further. Our exterior is wrapped in ספק, while מדובקים תחת, higher even than the מלאכים. Every Jew, even one considered lowly from the vantage point of תורה ומצוות, has an inner נשמה (נשמה) לב פנימי that constantly yearns for Hashem. Hence, all עבירות are just related to our exterior physicality, the cloak surrounding our נשמה. There is no רע, עבירה, טמא, or טמא that is ever relevant to our pure נשמה.⁷ It is just our חיצוניות מצד. And so in this world, חטא is חטא, an עבירה is an

6. טללי חיים אלול תשרי, יום הכיפורים דפ שכא- שמש 6.

7. The way the חלב"ן describes this is that the soul despises חטא, and looks upon it as a שוטה ללא דעת.

as they say עם התשובה מכפרים, ויום הכיפורים מכפרים עם התשובה, which would suggest that both are required equally to achieve forgiveness. Rather, they agree the עיקר is the יום הכיפורים של יום עיצומו which has the ability to bring out our פנימיות, but it needs to be stimulated by our own תשובה.)

according to R' Chaim Cohen is not a cleansing of the נפש, rather a reconnection with our true life source- Hashem. That's the meaning of the - לפני מי אתם מטהרים as we said before, according to most opinions, including the חכמים, there needs to be some השתדלות בתשובה on our part, and as we come נפש אלוך ממעל on our part, our sins melt away when our דוקא on לפני השם re-links with our source, achieving the ultimate טהרה.

תשובת יו"כ וטהרתה

The quoted previously gives hope to the daunting task. It is impossible for us to live our entire lives without sinning, without being affected by our humanistic characteristics, as even for the צדיקים גמורים are those with זכויות רובן. So what does it mean to be טהרת הקב"ה? What exactly is this כולו? All our thoughts, our מידות, our actions- even though we try to do this it is never ideal. We're just not perfect enough to accomplish this for any extended period of time. So he offers an explanation, again based on the connection between טהרה and תשובה. When one goes into a מקוה, he does not achieve purification while he is still in the water, rather only after coming out of the water (see רמב"ם quoted previously). And it is obvious that we can't just live submerged in the מי מקוה, and even if we did, this would not achieve טהרה. We need to come out. In reality, all we need is 1 second submerged completely, and then to come out to achieve טהרה. The point of this is לא שייך שהאדם יחיה בעולם שכולו יום כפור. Just like a second completely submerged in the מקוה is enough, so too on יו"כ, a person just needs to reach one second of חיי אמת through his תשובה process and desire for בהשם, and that will bring his טהרת יו"כ. We know Hashem doesn't want us to live a existence the entire year as is evident from the fact that immediately on יו"כ become חמש עינים מוצאי יו"כ. We are not expected to remain on the level of יו"כ the rest of the year. Even though we start building the סוכה that night, it is undeniable that we are not even close to how we were just an hour prior at נעילה. So what is incumbent upon us on יו"כ is to reach a level of כולו¹¹. טהרה בנפש if even for a moment, and this will allow us to accept בתוך המים.

The uniqueness of the תשובה process on יו"כ lies within the added

¹¹ This idea can be seen in מזמור לדוד: ומי יקום במקום קדשו: We all have, or try to have periods of intense יתברך בה', but the key response is who can remain with that רשם.

יום on טהרה. Regardless of how one learns the idea of טהרה, the ultimate goal is the same. We want to show Hashem that we have an intense desire to reconnect to our source, Hashem Himself. We go to Him like one who goes to the מקוה, without any more חציצות טומאה, whether they be solely to our חיצוניות, or whether they have been creating blemishes on our נפש as well. Hashem at this time is בהמצאו, he is near. We have the ability to go ממש לפני ה' to reconnect, even if for a moment. And as long as we put in our השתדלות, this will effect our טהרה—יו"כ טהרה.

!כתיבה וחתימה טובה

סוכות



The Sukkah as a Remembrance of the *Ananei Ha-Kavod*: The Ability to Find Spirituality in Our Midst¹

Elisha Graff



One of the keynote מצוות of the יום טוב of סוכות is that each Jew is commanded to move out of his home and relocate into his סוכה. The תורה makes a point (which is somewhat unusual) of telling us why we are commanded to sit in סוכה: "סוכה בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים." ² What exactly are these "סוכות" that we are commemorating? There is a well-known גמרא in ע"ב that presents two opinions. ר' עקיבא opines that we are commemorating the actual huts that הקב"ה provided for the בני ישראל as they sojourned in the מדבר while אליעזר holds that these סוכות are a reference to the ענני הכבוד—the Clouds of Glory, a manifestation of Hashem's שכינה that protected the בני ישראל in the desert. Let us dig a little deeper into what the ענני הכבוד symbolize, and hopefully derive some insight into what we can hope to gain through performing the מצוה of סוכה.

Let us start by analyzing the root cause or reason that the בני ישראל benefited from the protection of the ענני הכבוד. The גמרא בבא מציעא פו ע"ב states:

¹ Much of this article is adapted from the writings and שיעורים of Rabbi Chaim Yaakov Goldvicht, z"l (1924-1995), the founding Rosh Yeshiva of Yeshivat Kerem B'Yavneh. The author attended Yeshivat Kerem B'Yavneh from 1992-1994, and was privileged to have met and learned from Rabbi Goldvicht. The references to the שפת אמת in the footnotes are the author's own attempted connections. It should not come as a surprise that Rav Goldvicht's תורה synthesizes so beautifully with the תורה of the שפת אמת. Although Rav Goldvicht was a founder of the "Hesder movement," he retained influence and stature in חרדי communities as well. In 1992, I went to visit the Gerrer Rebbe and one of his נבאים asked me where I was learning. I replied that I was learning at Kerem B'Yavneh and my ראש ישיבה was Rav Goldvicht. The נבאי smiled and said (in Yiddish) "Rav Chaim Yaakov Goldvicht can learn a piece of שפת אמת just like a good Gerrer Chassid."

² פרשת אמר כג:מג

Elisha and his wife Daniella and their children Zahava, Sabrina, Michal and Tamara have lived in North Woodmere since 2003 and were one of the founding families of BKNW.

תנא דבי ר' ישמעאל, בשכר שלשה זכו לשלשה, בשכר חמאה וחלב זכו למן, בשכר
והוא עומד עליהם זכו לעמוד הענן, בשכר יקח נא מעט מים זכו לבאר של מרים.

The Tanna of B' R' Yshmael teaches us that in the merit of three acts of kindness that Klal Yisrael, מבקר חולה who came to be מלאכים who performed for the אברהם אבינו who merited that three great miracles be performed for them in the desert. כלל Yisrael received the מן on account of the food that Avraham gave the מלאכים, they drew water from Miriam's well on account of the water that Avraham gave to the מלאכים, and they merited the protection of the עמוד הענן on account of the fact that Avraham stood over the מלאכים as he tended to their needs.

R' Goldvicht points out that the gift of the עניי הכבוד differed fundamentally from the gifts of the מן and the באר.³ While the purpose of the מן and the באר were to satisfy *Klal Yisrael's* physical needs in the desert, the purpose of the עניי הכבוד was to provide spiritual protection for כלל ישראל through a manifestation of the Divine presence in the עננים. The זוהר הקדוש פרשת אמר draws a tremendous insight regarding the inner meaning and power of sitting in a סוכה from the comparison of סוכה to the עניי הכבוד.⁴ The זוה"ק refers to a סוכה as "צילא דמהימנותא" – one who sits in the סוכה sits in the shade of the שכינה, and is enveloped with Hashem's spirit and protection, just as כלל ישראל were spiritually enveloped by the עניי הכבוד in the מדבר.⁵

Just as the gifts that כלל ישראל were granted differed in purpose and in spirit, so too the actions of אברהם אבינו, on account of which we were זוכה to these gifts, differed. Avraham accomplished the מצוה of אורחים through two different means: (1) by providing the מלאכים with food and drink, which appears to be the "essence" of the מצוה, and (2) by readying himself to serve the מלאכים (והוא עומד עליהם), which appears to be a "הידור מצוה," an enhancement

3. אסופות מערכות ח"א עמ' קכט-קמט 3.

4. For this reason, כלל ישראל, as well as the ערב רב, did not merit the spiritual protection of the עניי הכבוד.

5. The (תרל"ב ד"ה שמונה ימי החג) שפת אמת uses this concept of סוכה as a צילא דמהימנותא, being enveloped in Hashem's presence, to justify, ע"פ דרוש, the Chassidic custom to not sit in the מיתב, שמיני עצרת in light of the ע"א which clearly says that on שמיני עצרת סוכה. שפת אמת explains that the first seven days of סוכה correspond to עוה"ז, and therefore the secular nations are represented on these days through the קרבנות היום (the seventy פרים). However, שמיני עצרת corresponds to עולם הבא, in which only כלל ישראל have a stake. Therefore, on the first seven days of סוכה, there are no קרבנות which correspond to the אומות העולם. On the first seven days of סוכה, corresponding to עוה"ז, we require the protection of the סוכה in order to insulate us from the forces of evil and the influence of the אומות העולם. However, on שמיני עצרת, which corresponds to עולם הבא and is כולו רוחני, we don't require the protection of the סוכה, because the essence of the day is צילא דמהימנותא. And that, says the שפת אמת, is why the גמרא concludes יתבין. Even though we may not actually sit in סוכה on שמיני עצרת, we are in the שכינה, because of the עיצומו של יום, even without the protection of our סוכות.

to the basic מצוה of אורחים. The question is, what exactly is the greatness of the act of ענני הכבוד that it merited the gift of the מן, a purely spiritual gift? This question is compounded because the other gifts – the מן and the באר – were clearly given מדה כנגד מדה. In exchange for providing the מלאכים with food, בני ישראל received the מן, and exchange for providing the מלאכים with drink, בני ישראל received the באר. What, then, is the מדה כנגד מדה in the gift of the ענני הכבוד on account of the "והוא עומד עליהם"?

R' Goldvicht answers based on a conversation between משה רבינו and the מלאכים before the תורה was given by הקב"ה. כלל ישראל had argued that the תורה should not be brought down to this physical world. The גמרא שבת summarizes Moshe Rabbeinu's response:

אמר לפניו רבש"ע תורה שאתה נותן מה כתיב בה? אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים, אמר להם – למצרים ירדתם? לפרעה השבעדתם? מה כתוב בה? לא תרצח, לא תנאף, לק תגנוב. קנאה יש ביניכם? יצה"ר יש ביניכם? מיד הודו לו.

The מלאכים did not care whether בני ישראל would abide by the מצוות in the תורה. What concerned them was that the ability to analyze the תורה, to debate the precepts in the תורה, and to establish הלכות based on the תורה, was about to be given to mankind. This caused the מלאכים to tremble and proclaim, הקב"ה – "מה אנוש כי תזכרנו תנה הודך על השמים", they beseeched הקב"ה to keep His glory, the תורה, in the מעלה של בית דין. But, the question begs itself. If this is what the מלאכים were concerned about, how was Moshe's statement about the מלאכים not having a הרע יצר responsive to this concern?

Yet another question arises from a different argument between Moshe and the מלאכים preceding מתן תורה. The מדרש שמות רבה כ"ח states:

ומשה עלה אל האלקים הה"ד עלית למרום שבית שבי... באותו שעה בקשו מלאכי השרת לפגוע במשה אתא לו הקב"ה קלסתרין של פניו דומה לאברהם אמר להם הקב"ה אי אתם מתביישים הימנו לא זהו שירדתם אצלו ואכלתם בתוך ביתו?

But this doesn't seem to make sense – because of a meal that Avraham fed the מלאכים, the מלאכים should feel obliged to relinquish their dominion over the תורה?

R' Goldvicht suggests that in order to answer these questions, we must first understand the actual character of עוה"ז, the world in which we live. At first blush, it appears that ours is a purely physical world, in which sanctity and holiness have no place. However, we know this isn't the case. חז"ל teach us that the glory of הקב"ה may be brought to light even through physical medium.⁶ The Arizal expounds on this and says that every bone in a human

6 See מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא אלא לכבודו שנ' כל הנקרא בשמי ולכבודי which states פרקי אבות וז"ל: בראתיו יצרתיו אף עשיתיו.

being is simply a קליפה (a physical outer shell) for a spiritual existence that dwells within it and sustains it. Rav Goldvicht quotes the Arizal who explains the statement "ואתה מחיה את כולם" that it is the "אתה," the spark of רוחניות found deep within every single thing in this world, that sustains us. Thus, the physical world is not a world devoid of spirituality. On the contrary, it is a world rife with spirituality. That spirituality is latent, however, and it is our task to uncover the רוחניות and cause it to grow and flourish. It is our ability to uncover the כבוד שמים and find spirituality in the mundane that defines כלל ישראל. ישראל praises us: עם זו יצרתי תהילתי יספרו: – we have the unique ability to praise the הקב"ה in a manner that the מלאכים cannot.⁷ The מלאכים exist in a purely spiritual realm, where everything is already holy. We, however, exist in a physical realm yet we find spirituality in the mundane. There is no greater manner of praising and glorifying the הקב"ה than this.

Now, we may better understand the debate between Moshe and the מלאכים. Moshe observed that the מלאכים never spent time in מצרים in servitude to פרעה, they don't have a יצר הרע, they don't emote jealousy, etc. The מלאכים are perfect, but they are too perfect to receive the תורה. They exist in a purely spiritual realm. For it is only כלל ישראל, physical beings, who have the ability to uncover the sparks of קדושה and רוחניות in all that is mundane. And that is why כלל ישראל was worthy of receiving the תורה – because it is through the תורה that we are able to unearth the spiritual forces in our physical world. Immediately upon hearing this, the מלאכים conceded the argument, and proclaimed "ה' אדוננו מה אדיר שמך בכל הארץ"⁸

However, the question remains why the הקב"ה made Moshe appear like הכנסת אברהם, and why the מלאכים backed down when the הקב"ה invoked the אורחים that Avraham performed on their behalf. R' Goldvicht explains that through Avraham's performance of the מצוה of הכנסת אורחים, he demonstrated man's ability to sanctify the mundane. Thus, Hashem's response and Moshe's response to the מלאכים both focused on this critical attribute of man which justifies our receiving the תורה. The מדרש בראשית רבה מ"ח states:

וימחר אברהם האהלה אל שרה ויאמר מהרי שלש סאים קמח סלת לשי ועשי עוגות, ר' יונה בשם ר' חנינא הוא מדבר סין הוא מדבר עלוש. מאיזו זכות זכו

ישיעיהו מג:כא 7

8 The חתם סופר states that during this debate, the הקב"ה instructed Moshe to grab hold of the כסא הכבוד before responding to the מלאכים. The reason for this was to demonstrate that the מלאכים simply do not comprehend גשמיות and exist in a purely spiritual realm. Man, however, has an אחיזה in both the עולם הרוחני and עולם הגשמי. Therefore, the הקב"ה instructed Moshe to be אוחז in the כסא הכבוד and simultaneously respond to the מלאכים that כלום למצרים ירדתם וכו'. This demonstrates that עולם השמים, unlike the מלאכים, was able to span from the כסא הכבוד all the way down to the עולם העליון and this made כלל ישראל worthy of receiving the תורה. See שבת פח ע"ב.

ישראל שניתן להם מן במדבר? בזכותו של אברהם שנאמר לשי ועשי עוגות.

It's apparent that the מן was given not in exchange for the food itself, but in exchange for the לשה – the preparation of the food. But why wasn't the מן given for the עוגות themselves, through which the actual מצוה of אורחים was accomplished?

R' Goldvicht answers by linking this preparation to the concept of לשמה. Certain מצוות, such as ציצית and ספר תורה, require לשמה – they must be made לשם מצוה. If they are not made לשם מצוה, then the ציצית are mere woolen strings, and the ספר תורה is a mere animal hide. Thus, we see that man has an amazing power – the amount of קדושה that an item is destined to receive corresponds directly to the effort and the כוונה that went into the preparation of the item. The כוונה that Avraham had in preparing the עוגות served as a לשמה and transformed the עוגות from mere food into לחם שמים – spiritual sustenance from which the מלאכים ate. It is no coincidence that the מן, which was received on account of the food that Avraham gave to the מלאכים, is also called לחם שמים. So, the מן was given in exchange specifically for the לשי ועשי עוגות, and the כוונה that Avraham had in that preparation, because it was this כוונה that transformed the cakes from mere food into לחם שמים.

We had asked how the מלאכים could be expected to give up the תורה on account of the meal that Avraham fed them. The הקב"ה wasn't approaching the מלאכים with a claim of הטוב. Rather, the הקב"ה was responding directly to the angels' contention. They argued that ישראל, as physical beings, are not worthy of the תורה. The הקב"ה countered and said there are tremendous powers given to man, in that we are able to unearth הקדושה in the physical world, and the fact that Avraham was able to make a bread that attained the status of לחם שמים was a testament to this great power. So, the responses of Moshe and of the הקב"ה revolve around the same theme. The greatest כבוד שמים occurs when קדושה is uncovered in the mundane; thus, the תורה had to be given to mankind, because only man could use the תורה to spread Hashem's glory by uncovering הקדושה in an עולם החומר.⁹

⁹ To underscore this point, R' Goldvicht cites the בראשית רבה מ"ח, which states: "והוא עומד עליהם תחת העץ ויאכלו, הכא אתה אומר והוא עומד עליהם ולהלן אמרת נצבים עלי, כיון שיצא ידיהם והוא עומד עליהם תחת העץ ויאכלו, הכא אתה אומר והוא עומד עליהם ולהלן אמרת נצבים עליהם, מיכאל מירתת, גבריאל מירתת over Avraham (נצב עליו) because they benefited from uninterrupted exposure to the שכנה. However, after Avraham gave the מלאכים some bread, and showed how mankind can bring forth the sparks of קדושה from physical things, a new type of כבוד שמים – the type that could only be accomplished by man – was revealed, and the מלאכים were afraid of this new type of כבוד שמים. And the turning point was the moment of "והוא עומד עליהם," for it was then that the מלאכים realized the power of תורה in man's hands in light of man's unique ability to bring forth the light of תורה from the darkness of עוה"ז.

R' Goldvicht explains that with these thoughts, we can explain the vexing גמרא בבא מציעא פו ע"א with which we began.

תנא דבי ר' ישמעאל, בשכר שלשה זכו לשלשה, בשכר חמאה וחלב זכו למן,
בשכר והוא עומד עליהם זכו לעמוד הענן, בשכר יקח נא מעט מים זכו לבאר
של מרים.

We had asked about the perplexing correlation (or apparent lack thereof) between the עומד עליהם והוא which appears to be only ancillary to the actual מצוה of אורחים, and the gift of the עמוד הענן, which appears to be spiritual in nature. As we have explained, the עומד עליהם is not merely an ancillary component of the מצוה of אורחים. Rather, it signifies a turning point, the moment at which the מלאכים began to fear Avraham because they perceived the tremendous power that Torah could generate in man's hands, and were exposed to the greatest כבוד שמים of bringing out sparks of קדושה from חומר. It was this moment, when the שכינה was shown to have a place and an existence in עוה"ז, at which ישראל was זוכה to be enveloped in the ענני הכבוד, the symbol of רוחניות, throughout their sojourn in the מדבר.

R' Goldvicht observes further than whenever the term זכות is used, it means more than a simple gift or merit. It refers to a certain סגולה that was created by the אבות הקדושים that puts its stamp on us. It is a state of affairs, an auspicious moment in time that is captured and becomes a birthright of sorts that can be passed from generation to generation. So when חז"ל say עומד עליהם בשכר והוא עומד עליהם it doesn't simply mean that the ענני הכבוד represented the reward for Avraham's actions. Rather, the סגולה implicit in the action of עליהם, namely the realization that man has the unique ability to find holiness in the mundane, and to elevate the mundane through uncovering the latent spark of קדושה within, functioned generations later for the בני ישראל in the form of the ענני הכבוד, which enveloped the בני ישראל even amidst the barren desert.

Let us now turn again to a גמרא that we quoted at the beginning of this article, which discusses a מחלוקת as to whether the סוכות that we sit in commemorate actual סוכות that the בני ישראל lived in during their sojourn in the מדבר, or if they commemorate the ענני הכבוד. The שפת אמת explains:

ומסתמא הכל אמת, דצריכין להבין דמ"ד סוכות ממש מה ענין זה? וי"ל ע"פ
אמרם ז"ל (סוכה ב'). אמרה תורה צא מדרת קבע ושב בדירת ארעי, וזהו באמת
עיקר החירות שניתן ביציאת מצרים וכל איש ישראל שלא יהא מוטבע בעניני
הטבע וכפי מה שמתקיים בכל איש מישראל דירה זו שלא להיות מוטבע בעולם
הזה כך חל עליו שם שמים וסוכות ענני הכבוד. (שפת אמת תרמ"ד ד"ה איתא)

The purpose of יציאת מצרים was to show us the temporality of חומר, and to ingrain in us the ability to find קדושה even where it appears to be lacking. So,

on סוכות, we are commanded to take a leap of faith and leave our homes and enter instead our סוכות, where we feel more at the mercy of הקב"ה.¹⁰ We are able to find the spirit of הקב"ה in our סוכות. We are tangibly in the presence of the שכונה, the צילא דמהימנותא, when we sit in the סוכה. This, of course, was also the point of the ענני הכבוד, which enveloped us in Hashem's presence even in the desert. Thus, says the שפת אמת, the actual סוכות and the ענני הכבוד teach us the same lesson. In everything physical, it is possible to find a spark of קדושה, and to feel enveloped by Hashem's embrace. Indeed, it is our great nation's legacy, and our obligation as בני אברהם יצחק ויעקב to reveal the שמים even – nay, especially – where it appears least likely to be found.

We are required to contemplate and internalize these lessons as we sit in the סוכה. The תורה describes at some length the כוונות we must have as we sit in the סוכה, and the תורה actually *paskens* like ר' אליעזר in the מחלוקת on ע"ב that the סוכות are a remembrance of the ענני הכבוד. The ב"ח notes that the תורה has gone out of character here by expounding the פסוק of תשבו and delving into the כוונות that people must have when performing the מצוה, for the general approach of the תורה is just to rule on הלכות or establish מנהגים. The ב"ח explains that the תורה evidently holds that since the פסוק commands us "למען ידעו", a person has not fulfilled the מצוה properly unless he understands the המצוה. And this is why the תורה articulates all these כוונות and takes a side in the מחלוקת between ר' אליעזר and ר' עקיבא. A predicate to fulfilling the מצוה of סוכה is a זכר to the ענני הכבוד that הקב"ה used to protect כלל ישראל after יציאת מצרים.

Together, we have developed a deeper understanding of the comparison of סוכה to the ענני הכבוד, and we should keep these thoughts in mind as we fulfill the מצוה of סוכה. May each of us be זוכה to internalize these lessons as we sit in the סוכה, and may we be able to uncover infinite sparks of קדושה until we merit the arrival of משיח, and the time at which הקב"ה will be פורש סוכת שלום. עלינו ועל כל עמו ישראל ועל ירושלים.

10 explains that the aspect of loving and serving Hashem "בכל מאדך" that we recite twice a day in קריאת שמע corresponds to the aspect of סוכות. For on סוכות, we are commanded to leave our permanent residences and take up residence in our temporary abode. The גמרא סוכה ב' ע"א says that the purpose of leaving our homes and entering our סוכות is to demonstrate that we're not reliant upon our wealth, but rather we place our full faith and trust in הקב"ה and what He provides for us.

The Sukkah of R' Akiva

Andrew Zimmerman¹



The Prince and the Rabbi

There is a story told about a conversation between the Prince of Mannheim and the נצי"ב. The Prince asked the נצי"ב the following question: Every year on פסח, Jewish children ask the question מה הלילה הזה מכל הלילות - how is this night different from all other nights? However, פסח is not the only time Jews perform unusual commandments. On סוכות, the Jews move out of their comfortable homes and dwell outdoors in huts. Why don't the children ask מה נשתנה on סוכות as well?

The נצי"ב answered that the observances on פסח are truly different from what a Jewish child normally sees. The entire family sits and reclines together at the table in tranquility, and performs actions of truly free people. All actions are performed deliberately and with precision and order. This causes a child to wonder what is going on. How is it possible that Jews can live with order, peace, and tranquility? However, on סוכות, the child sees the family leave their house and take shelter in the סוכה. For a Jewish child, this is not an unusual sight. He knows that the Jews are treated as a lowly nation by others. He knows that the Jews have been forced to constantly wander in exile. He knows that the Jews have never considered their own house their permanent home because they may have to move in a moment's notice to flee persecution. For the child, leaving the home is not a strange sight. Therefore, the child does not ask מה נשתנה on סוכות.

The נצי"ב's understanding of the סוכה being representative of גלות may at first be curious to those who have learned that the סוכה represents Hashem's protection in a harsh desert through the ענני הכבוד. Upon closer inspection of the structure of the סוכה, however, the נצי"ב's view of the סוכה is not so unusual, and may be deeply rooted in Rebbe Akiva's view of the סוכה.

¹ This article is in honor of my beautiful wife Abby, who always gives me time to learn.

Andrew Zimmerman, his wife Abby, and their son Noam recently moved into North Woodmere and have been proud members of BKNW since 2015. He studied at Yeshivat Ramaz, Yeshivat Hakotel, and Birkat Moshe.

למען ידעו

It is apparent from the לשון of the תורה that there is a lesson to be learned from dwelling in the סוכה. The פרשת אמר כג:מג in פסוק states:

למען ידעו דרתיכם כי בסכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים.
So that your generations will know that in Sukkot I caused the Jewish people to dwell when I took them out from the land of Egypt.

It is apparent that the תורה wants us to know that Hashem caused us to dwell in סוכות. But what are סוכות?

The גמרא tells us that there is a disagreement about what סוכות actually are.

דתניא כי בסכות הושבתי את בני ישראל ענני כבוד היו דברי ר' אליעזר ר"ע אומר
סוכות ממש עשו להם. (סוכה יא ע"ב)

In the midst of telling us about what types of materials a סוכה (specifically the סכך) should be composed of, the גמרא attempts to understand those requirements according to two different definitions of what a סוכה represents. According to אליעזר ר' the סוכה is defined as the ענני הכבוד, clouds of glory, that protected בני ישראל in the מדבר. According to רבי עקיבא, however, the סוכה represents the "סוכות ממש" the literal huts that Hashem placed us in when he brought us out from מצרים.

The obvious question is, why would it be of any importance to know that Hashem placed us in huts when he brought us out from מצרים? What lesson does that impart to us and to our children? In order to understand why it may be important for us to know that בני ישראל were placed in huts, we should look at some other structural elements of the סוכה to help us determine the deeper nature of the סוכה.

The סוכה as a דירת עראי

The סוכה is composed of two elements- the דפנות (walls) and the סכך (covering of natural materials). More attention is usually paid to the סכך, and with good reason, since it has many more requirements. There is, however, an important aspect of the דפנות that is very relevant to our discussion. The גמרא סוכה יא ע"א, while discussing the height of the סוכה, discusses why a סוכה with a height greater than 20 אמות (approximately 30 feet) is פסול gives דעות three. If we focus on the דעה of רבא we can gain further insight into the nature of the סוכה:

ורבא אמר מהכא בסוכות תשבו שבעת ימים אמרה תורה כל שבעת הימים צא
מדירת קבע ושב בדירת עראי עד עשרים אמה אדם עושה דירתו דירת עראי
למעלה מעשרים אמה אין אדם עושה דירתו דירת עראי אלא דירת קבע.

According to רבא, the reason for the requirement of a סוכה to be less than 20 אמות is because the תורה implies that the סוכה must be a structure that stands for seven days which is by definition a דירת עראי, a temporary dwelling, and a person does not build a דירת עראי greater than 20 אמות high.¹ רש"י explains that in order for a סוכה to stand above 20 אמות it requires reinforced foundations and sturdy walls, making it a more permanent structure.

Another place where the עראי status of a סוכה is discussed and debated relates to whether a סוכה can be built on a ship. The משנה under discussion had stated that a סוכה can be built on a ship. The גמרא tells us that this משנה must have been stated by רבי עקיבא since רבן גמליאל would hold that a סוכה on a ship would be פסול. The גמרא records:

מני מתניתין רבי עקיבא היא דתניא העושה סוכתו בראש הספינה רבן גמליאל פוסל ור"ע מכשיר מעשה ברבן גמליאל ור"ע שהיו באין בספינה עמד ר"ע ועשה סוכה בראש הספינה למחר נשבה רוח ועקרתה אמר לו רבן גמליאל עקיבא היכן סוכתך אמר אב"י דכולי עלמא היכא דאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה לא כלום היא יכולה לעמוד בשאינה מצויה דיבשה כ"ע לא פליגי דכשרה כי פליגי בדיכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה ואינה יכולה לעמוד (ברוח שאינה מצויה דיבשה) רבן גמליאל סבר סוכה דירת קבע בעינן וכיון דאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דים לא כלום היא ר"ע סבר סוכה דירת עראי בעינן וכיון דיכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה כשרה.

According to the גמרא their debate centers upon what type of wind a סוכה can withstand. If a סוכה can withstand a usual land wind, but cannot withstand an unusually powerful land wind (since sea winds are stronger than land winds—this would be equivalent to a usual sea wind found on a boat) רבן גמליאל would hold that it is פסול since a סוכה must be a קבע, and it cannot stand up to its current conditions. Because רבי עקיבא requires a סוכה to be a דירת עראי, the fact that it would not stand up to its current conditions does not make it פסול.²

The Unnatural and Temporary גלות

Why is a סוכה being עראי so important to רבא and רבי עקיבא?

To my knowledge, no underlying philosophical reason is given by רבא. However, at the beginning of ישראל נצח, מהר"ל describes to us

² While רבן גמליאל and רבי עקיבא both agree that a stronger סוכה that can withstand an unusual land wind (equivalent to a usual sea wind) would be כשר. We cannot necessarily conclude that רבי עקיבא views the עראי status of the סוכה as a minimum שיעור rather than an essential component of the סוכה. For example, in a more extreme case, רבי עקיבא may rule that a סוכה that can withstand an unusual sea wind would be פסול since its קביעות is too great. It is also possible that רבי עקיבא would agree with the reasoning of רבא stated above regarding a סוכה greater than 20 אמות, with such a great degree of קביעות to be פסול.

how we should relate to גלות. If we can understand what גלות is on a deeper level, maybe we can understand the importance of Hashem placing us in a structure whose construction is temporary.

Before discussing the reasons for גלות, the מהר"ל first sets out to describe what גלות really is on a deeper level. He writes:

וזה כי אין ספק כי הגלות הוא שנוי ויציאה מן הסדר, שהשם יתברך סדר כל אומה במקומה הראוי לה, וסדר את ישראל במקום הראוי להם, שהוא ארץ ישראל. והגלות מן מקומם הוא שנוי ויציאה לגמרי. וכל הדברים כאשר הם יוצאים ממקום הטבעי, והם חוץ למקומם, אין להם עמידה במקום הבלתי טבעי להם, רק הם חוזרים למקומם הטבעי. כי אם היו נשארים במקומם הבלתי טבעי להם, היה הבלתי טבעי נעשה טבעי, ודבר זה אי אפשר שיהיה הבלתי טבעי נעשה טבעי.... כמו כל דבר ודבר מן הנמצאים הטבעיים יש להם לכל אחד מקום בפני עצמו, כמו שגזרו חז"ל (אבות פ"ד, מ"ג) 'אין לך דבר שאין לו מקום', וכל דבר הוא ברשות עצמו. ואם היו נשארים בגלותם לעולם, היה הדבר הזה - שהוא העמידה חוץ למקומם, שהוא בלתי טבעי - נעשה טבעי. שאין עומד בתמידות רק הדברים הטבעיים, כי הטבע שנתן השם יתברך לכל דבר ודבר מקיים אותו עד שהוא מקיים עומד תמיד. ואם הדבר הבלתי הטבעי קיים תמיד גם כן, אף כי אינו כסדר וכטבע המציאות, היה הטבע ההוא דבר מותר ובטל לגמרי ללא צורך, ודבר זה לא יתכן. (מהר"ל נצח ישראל פרק א)

According to the מהר"ל, whatever the reasons for our גלות, the גלות itself must be temporary because גלות is a "שנוי ויציאה מן הסדר", an aberration from the natural order. By definition, it must end eventually and the nature of גלות is therefore עראי. This has important applications for the experience as we will see later on.

The מוזה and the Nature of ארץ ישראל

also reflects the important distinction between what is ultimately permanent and what is only temporary. The שולחן ערוך יו"ד רפ"ב:כב writes:

השוכר בית בחוצה לארץ ... פטור ממוזה שלשים יום והשוכר בית בארץ ישראל חייב במוזה מיד משום ישוב ארץ ישראל

If one rents a house or an apartment outside of ארץ ישראל he does not have to put up a מוזה for the first thirty days. In ארץ ישראל, however, he must put up a מוזה immediately. The classical reason for this distinction, as explained by רש"י on the "א"ע"א on the ש"י, is that by placing a מוזה on his door at great expense, it will make it more likely that the renter will stay permanently and fulfill the מצוה of ארץ ישראל.

Rav Eliezer Melamed provides an interesting explanation for this

distinction.

בחוץ לארץ הדבר תלוי במשך זמן השכירות, כי ברור שאדם ששוכר בית לתקופה קצרה מאוזן, לא יכול להיחשב כבעל הבית, אלא כמין אורח השוכר את הבית, אבל אם הוא שוכר את הבית ליותר משלושים יום, הבית קרוי על שמו, והוא חייב לקבוע מזוזות בפתחיו, אבל בארץ ישראל, שישינה מצווה ליישב אותה ולהתגורר בביתה, ההלכה שונה, וכל מי ששוכר דירה, אפילו ליום אחד בלבד, חייב לקבוע בה מזוזת מיד. שני טעמים לדבר, האחד, שמקומו הטבעי של יהודי הוא בארץ ישראל, ולכן אפילו אדם השוכר בית ליום אחד נחשב במידה מסוימת כתושב קבע. והטעם העיקרי הוא, שאולי מתוך כך שנחייב אותו לקנות מזוזות ולקובען בביתו, יתקשר השוכר לביתו ולארצו, ויחליט להשתקע בארץ לצמיתות. (פניני הלכה מהלכות מזוזות)

Rav Melamed explains, likely based on the writings of Rav Kook,³ that there may be an even deeper reason for this distinction. Since the natural place for a Jew is in ארץ ישראל, even when one rents for one day he is considered like a permanent resident for the מצוה of מזוזות, and is therefore obligated immediately.

We see from here that ארץ ישראל by its nature, in both הלכה and השקפה, is the natural permanent place for עם ישראל, while חוץ לארץ is by its nature עראי.

Lessons of the First גלות

If we can answer why Hashem would place בני ישראל in huts, we can answer our original question of why it would be of any importance to commemorate that event. To strengthen this question, we need to bear in mind that Hashem had and utilized other means to protect בני ישראל such as the הכבוד ענני. Why would Hashem still put us in a situation that we would be utilizing temporary and flimsy סוכות while under Hashem's protection surrounded by ניסים?

Perhaps Hashem is trying to teach us an approach to גלות and גאולה. During our first גלות as a nation with the תורה, Hashem purposely made us dwell in literal סוכות which are עראי in the מדבר to remind us of the status of גלות. The סוכה, like גלות, is עראי. No matter how comfortable we are in גלות, we should know that it is not our permanent or ideal place. As the מהר"ל tells us, it is not our natural place. It is destined to end and can never be viewed as permanent.

זמן שמחתנו?

This of course begs the question- if the purpose of the יום טוב is to remind us about the ultimate reality of גלות, why would we commemorate it as זמן שמחתנו?

The שפת אמת gives us an interesting interpretation of the מחלוקת between

דעת כהן ת' קעט 3

שפת that may answer this question.⁴ According to the רבן גמליאל and רבי עקיבא, the actual מציאות between רבן גמליאל and רבי עקיבא מחלוקת, is not about the literal סוכות and יציאת מצרים. They both agree that in the מדבר we had both literal סוכות and the הכבוד. It is a question of focus. רבן גמליאל focuses on commemorating the open גילוי שכינה of the דור המדבר who had the סוכות, while רבי עקיבא focuses on the סוכות as a representation of the relationship between השם and כלל ישראל even during a time of הסתר פנים. Hashem placed the סוכות in דור המדבר to represent to future generations in גלות that He will still protect and care for עם ישראל. We therefore celebrate the event as the זמן since the message is that even in גלות, Hashem is still watching over us and protecting us.

A Celebration of the End of גלות

Rebbe Akiva's view of the חורבן and pending גאולה may shed further light on why he might celebrate the גלות-related element of the סוכות ממש. His perspective is highlighted at the end of גמרא מכות which records the story in which a group of תנאים went to ירושלים after the חורבן and saw a fox leaving the קודש. רבי עקיבא, surprisingly, was laughing. When asked why he was laughing, he asked them why they were crying. They explained that obviously the sight of a fox leaving the holiest place in the world is something to cry over. רבי עקיבא explained that he was laughing because now that he has seen the נבואה of חורבן fulfilled, he is confident that the גאולה of נבואה will be fulfilled.

If רבי עקיבא could remain level-headed about the temporary nature of גלות to the point where he could laugh at a fox running through the הקדשים, perhaps he is signaling to us that we should celebrate the עראי status of this גלות and focus on the pending גאולה. After all, the fact is that throughout our גלות the words of the תורה regarding the unfortunate conditions of our גלות have been fulfilled. The פרשת כי תבוא כח:סה in פסוק states:

ובגוים ההם לא תרגיע ולא יהיה מנוח לך רגלך ונתן ה' לך שם לב רגז וכליון עינים ודאבון נפש.

And among these nations shalt thou have no repose, and there shall be no rest for the sole of your foot; but Hashem shall give you there a trembling heart, and failing of eyes, and languishing of soul.

Yet Hashem has not destroyed us or abandoned us, as the פרשת in פסוק states: *תשע"ו* 5776 TISHREI

סוכות תרמ"ו 4

ואף גם זאת בהיותם בארץ איבהם לא מאסתיים ולא געלתיים לכלתם להפר
בריתי אתם.

*And yet for all that, when they are in the land of their enemies,
I will not reject them, neither will I abhor them, to destroy
them utterly, and to break My covenant with them.*

Our continued existence in גלות as predicted by the תורה is evidence in
itself of Hashem's providence, and allows us to reaffirm our אמונה that the
גאולה will surely arrive.

בעזרת השם, let us learn and understand the incredible lessons that the
סוכה can provide, and may Hashem bring the גאולה שלמה and end our עראי
status once and for all.

דברי תורה בעברית



הקשה אחת יין ואחת מצה לגבי פסח או אחת סוכה ואחת ד' מינים. וקשה השני היא שתפילת מוסף היא דאורייתא ומדוע פסק הגמ' שברכות רק דרבנן. וקשה השלישי היא יש כלל בש"ס דאין ספק מוציא מידי וודאי (ובוודאי שדין זה רק בדיני אסור ודיני ממונות אבל הסברא לכאורה חל גם בסוגיא דידן) ואם כן מדוע הפסיק הגמ' שטוב לילך לעיר שספק יש שופר מוודאי יש תפילה. אפילו אם תמצא לומר ששופר עדיף אפשר שאפילו שופר לא קיים בעיר זו והלא עדיף לתפוס מצוה קל בוודאות מספק זו. ואף על גב שאומרים שספק דאורייתא לחומרא ולשיטת הרשב"א הדין זה מדאורייתא, ולא כמו שפסק הרמב"ם שספק דאורייתא לחומרא היא רק שמחמירים מדרבנן אך מדאורייתא ספק דאורייתא לקולא, ונראה שאם שמחמירים מדאורייתא יכול לראות את ספק דאורייתא כמו וודאי וטוב לצאת לעיר שתוקעין. ועל זה מחדש הרב משה שטרנבוך בספרו מועדים וזמנים (חלק א סימן ג) שלפי שיטת הרשב"א שספק דאורייתא לחומרא היא מה"ת היינו דוקא אם בקיום המעשה יוצא מכל ספק מחוייב מה"ת להוציא עצמו מידי ספק אבל הכא אפילו ילך למקום שיכולים לתקוע אינו אלא ספק אם יתקעו ואין הליכתו ודאי מוציאו לגמרי מידי ספק. ועם כן אפילו הרשב"א מודה בנידון דידן שספק דאורייתא לחומרא היא רק מדרבנן.

ונראה שאם לומדים שהתפילה והתקיעות הם חטיבה אחד אין שום קשה כלל. כי ודאי תפילת מוסף היא דאורייתא אבל כל זה אם יכול להתפלל כמו שתנו חז"ל. והאם אין שופר יש חסרון בהתפילה ותפילה כזה היא רק דרבנן. וכמו כן אין התפילה והתקיעות דומה ליין ומצה או סוכה ולולב כי יין ומצה וסוכה ולולב היא מצות שונות זו מזו. וכמו שאין להקשות מה אם יש ציצית או תפילין כמו אין להקשות ביין ומצה או בסוכה ולולב. אבל כי תפילה והתקיעות ענין אחד כי שתיהם היא רחמי וצלותא ועל זה הקשה הגמ'. וגם אין קשה האין ספק מוציא מידי ודאי כי דין זה רק אם הודאי לא יכול לקיים בשלימותו כי התפילה בר"ה בלי התקיעות היא חסר וטוב לילך לעיר שיש ספק שופר כי התפילה של השופר בר"ה יותר חביב מהתפילה שבפה וטובים השנים מן האחד. וכמו זה הסביר הרב יוסף בער הלוי סאלאוויצק באיתון מסורה כרך ו דף (יט"ב).

ובעזרת השם יקיים את מצות שופר על הסדר כתיקנו ונזכה למשכתוב ישעיהו הנביא (כו:ג) והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול ובאו האבדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים והשתחוו לה' בהר הקודש בירושלים.

ובהל' ז' כתב הציבור חייבין. וכי כיש שני חיובים נפרדים אין איסור בל תוסף לתוקע כשהן יושבין ותוקעין כשהן עומדין וזה משאמר תוס' דלא שייך בל תוסף בעשיית המצוה שתי פעמים. ואף על פי שיכול לצאת חיוב של היחיד וחיוב של הציבור אם תוקעין רק על הסדר מטעם לערבב את השטן שאנו מחבבין את המצות תקנו חז"ל להפריד את המצות. ונמצא ששיטת הרמב"ם היא שעיקר המצות תקיעות הציבור היא על הסדר.

הקשר בין תפילת הש"ץ למצות שופר

ויש להקשות אם עיקר מצות תקיעות שופר בחזרת הש"ץ מדוע קבוע חז"ל את הברכה בתקיעות דמיושב ואם הברכה בתקיעות דמיושב? האם זה ראייה שהיא העיקר? על זה מתרץ הבעל המאור (מסכת ראש השנה דף י' - יא) ומה שנהגו לתקוע כל התקיעות כשהן יושבין ומברכין עליהן ברכת התקיעה נ"ל כי לא היה כן בימי רבותינו חכמי התלמוד אלא מנהג הוא שהנהיגו דורות האחרונים משום חולין ומשום אנוסין דקדמי ונפקי מבהכ"נ ולא נטרי עד צלותא דמוספי דלא מצלי לה ביחיד בר"ה בתלת שעי קמייתא כדאיתא בפרקא קמא דע"ז ואפילו בצבור [נהגו] העם לאחר ולאנפשי קרובות בסדורא דיומא לפיכך הקדימו בשבילן אלו התקיעות שמיושב והנהיגו לברך עליהם ברכת התקיעה במטבע קצר וסמכו להם על מה דגרסינן בפסחים אמרי בי רב חוץ מן הטבילה ושופר אלמא יש לשופר ברכה ומטבע קצר כשם שיש לטבילה והתם בדוכתא אדחיא לה ההיא דשופר ואי נמי לא אדחיא לה י"ל הא כדאית' והא כדאיתיה ואין ברכה במטבע קצר בשופר אלא ממנהג אחרונים אבל עיקר הברכות הם הברכות של תפלה והם מלכויות וזכרונות ושופרות. ומדברנו נמצא שהתקיעות ותפילה הם מענין אחד והתפילה היא הברכה המצוה של התקיעות.

ואם כנים דבריהם דמצות תקיעות שופר עיקר מקומו היא בחזרת הש"ץ נראה דבר פשוט דמי שלא שמע חזרת הש"ץ יש רעיתא במצות שופר שלו. וזה היא שיטת הרב יוסף בער הלוי סאלאוויצקי כמו שכתב בספר נפש הרב (דף רט אות כג) בכדי לצאת י"ח התקיעות שעל סדר הברכות בענין שישמעו כל הצבור את כל הברכות מפי הש"ץ ולא סגי בשומע ג' ברכות הללו (דמלכויות וזכרונות ושופרות) מפי הש"ץ. ורבינו היה מיעץ שאפילו אלו שאינם נוהגים לעמוד כל השנה בשעת חזרת הש"ץ ידקדקו לעשות כן בר"ה משעת המוסף ויעמדו ברגליהם מכוונות יחד בכדי שתצטרף תפילת הש"ץ אליהם. והרב חיים מתייעץ שהיחיד לא מאריך בשמונה עשרה שלו כי צריך לשמועה והקשב לקול ברכתו של הש"ץ לקיים תפילת הציבור ואם מאריך בתפילתו לא יכול לשמועה להש"ץ ולא די שלא קיים את תפילת הציבור כי אם לא קיים תפילת הציבור גם כן אין יכול לקיים מצות שמיעת התקיעות על הסדר כי לאותו איש הסדר איננו.

והקשר בין תפילה להתקיעות נמצא בהרבה הלכות של היום. הגמ' המפור שם בר"ה (לד'): תנו רבנן: תקיעות אין מעכבות זו את זו, ברכות אין מעכבות זו את זו, תקיעות וברכות של ראש השנה ושל יום הכפורים מעכבות. מאי טעמא? אמר רבה, אמר הקדוש ברוך הוא: אמרו לפני בראש השנה מלכויות וזכרונות ושופרות. מלכויות כדי שתמליכוני עליכם, וזכרונות כדי שיבא לפני זכרוניכם לטובה, ובמה בשופר.

ומבואר מזה שתפילה והתקיעות היא חתיחה אחד. ועל זה הוסיף הגמ' שמצוה בתוקעין יותר מן המברכין. כיצד? שתי עיירות, באחת תוקעין ובאחת מברכין הולכין למקום שתוקעין, ואין הולכין למקום שמברכין. פשיטא! הא דאורייתא הא דרבנן! לא צריכא, דאף על גב דהא ודאי והא ספק. ויש להקשות שלש קשויות על גמ' זו. אחד מדוע הטריח הגמ' ללמד אותנו דין זה. לא מצינו שהגמ'

דחיישין שמא יחזור דבר לקלול ולפירוש הירושלמי נחא טפי דמפרש שם שדמו האויבים שנתאספו לתקוע תרועת מלחמה ועמדו עליהם והרגום ולכך תקנו תקיעות וברכות במוסף דכי חזו דקרו בקריאת שמע ומתפללין וקורין בתורה וחוזרין ומתפללין ותוקעין אמרי בנימוסייהו אינון עסקין כל' בחוקיהם ובתורתם. וכל זה לא לימד את הדין לתקוע בחזרת הש"ץ אלא בזמן שהבעל מוסף עולה כמו הלל בזמן של הבעל שחרית. והדין לתקוע בחזרת הש"ץ היא מהגמ' לעיל (שם דף ט"ז:): למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין ומריעין כשהן עומדין? כדי לערבב השטן. וצריך לעיון איזה מהתקיעות היא לצאת חובת מצות שופר ואיזה רק לערבב את השטן.

איזה תקיעות העיקר – דמעומד או מדיושב?

ועל זה יש מהגדולי ראשונים שפסק שתקיעות דמיושב היא העיקר ומצד זה היא הר"ח (ר"ה טז:): שכתב ו"ל ומאחר שרואה המשטין שמחבבין המצות מיושב ומעומד כאלו מתעבב מלהשטין. ומשמע שתקיעות דמעומד היא רק מטעם חיבוב המצוה. וכמו כן פסק הרשב"א והריטב"א והמאירי (שם). אבל הר"ן (שם) פסק שתקיעות דמעומד היא העיקר וזה לשונו ונראה בעיני שלכך הקביעו תקיעות דמיושב אף על פי שהיה ראוי להקדים אותן שעל סדר ברכות לפי שאלו היו מקדימין אותן אפשר שלא היו חוששין אח"כ לתקיעות דמיושב שאינן אלא לערבב את השטן בלבד ולפיכך הקדימו תקיעות דמיושב שבידוע שלא יזלזלו באותן שעל סדר ברכות. ולפירוש זה תקיעות דמיושב היא רק לערבב את השטן.

הסביר שיטת הרמב"ם ע"פ מרן הגרי"ז

ופסק של הרמב"ם נסתום כי (הלכות שופר וסוכה ולולב פרק ג) בהל' ז' פסק הצבור חייבין לשמוע התקיעות על סדר הברכות, כיצד אומר שליח צבור אבות וגבורות וקדושת השם ומלכויות ותוקע שלש, ואומר זכרונות ותוקע שלש, ואומר שופרות ותוקע שלש, ואומר עבודה והודיה וברכת כהנים. ונראה מלשונו שהחייב תלוי בתקיעות דמעומד והם העיקר. אבל בהל' י"ב כתב בדין היה שיתקעו על כל ברכה כל בבא מהן שלשה פעמים כדרך שתקעו כשהן יושבין אלא כיון שיצאו מידי ספק בתקיעות שמיושב אין מטריחין על הצבור לחזור בהן כולן על סדר ברכות, אלא די להן בבא אחת על כל ברכה כדי שישמעו תקיעות על סדר ברכות. ונראה מלשונו שהחייב תלוי בתקיעות דמיושב והם העיקר.

ולחסידי את שיטת הרמב"ם יש לעיין בעוד קשה והיא קושית התוס' (ר"ה כח: ד"ה ומנא תימרא דתנן) למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין ומריעין כשהן עומדין כדי לערבב את השטן והא עבר משום בל תוסיף. ומתוך התוס' דלא שייך בל תוסיף בעשיית המצוה שתי פעמים. ועל זה הקשה הגרי"ז (קונטרס המועדים מתורת בריסק דף יב ונמצא גם בחידושי הגרי"ז ח"ה עמ' רכג) מדוע לא תרץ תוס' דאין אומרים בל תוסיף במצות דרבנן וכמו שאין איסור בל תוסיף לישיב בסוכה ביום שמיני כי היא תקנת חז"ל. והנראה בזה דמין התורה יוצאין בתקיעות סתם ולא בעינן שיהיו על סדר הברכות ורבנן תקנו שיהיו אותן תקיעות על הסדר. וכן מתבאר הרמב"ם (הלכות שופר פרק ג הל' א) כמה תקיעות חייב אדם לשמוע ביום טוב של ראש השנה, תשע תקיעות. והרמב"ם לא פירש באיזה זמן צריך לתקוע תקיעות אלו. ובהל' ז' פסק הרמב"ם שהצבור חייבין לשמוע התקיעות על סדר הברכות. ועם כן מבואר מזה דאין כאן תקיעות נוספות מצד הדין אלא דאותן תקיעות שחייב היחיד לשמוע מן התורה חייבין הציבור לשומעין על הסדר. ומדברו נמצא דכמו שיש חיוב על היחיד להתפלל וגם יש חיוב נפרד על הציבור וזה הנקרא תפילת הציבור כמו כן יש חיוב אל היחיד לשמוע קול שופר וגם חיוב אל הציבור. וזה מדיוק בלשון הטהור של הרמב"ם כי בהל' א' כתב חייב האדם

והרב סאלאווייציק הוסיף עוד ראייה לסברתו מהרמב"ם. כי הרמב"ם בתחלת הל' ברכות (פרק א הל' יא) כתב כל השומע ברכה מן הברכות מתחלתה ועד סופה ונתכוון לצאת בה ידי חובתו יצא ואע"פ שלא ענה אמן. ולכאורה זה ההלכה בכל ברכה אבל הרמב"ם חוזר ואומר בד' ממקומות את החיוב לומר אמן כשרוצה לצאת מפי המברך. בברכת המזון כתב (הל' ברכות פרק ה הלכה ג) ואחר כך אומר ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם הזן את העולם כולו בטוב עד שגומר ארבע ברכות והן עונין אמן אחר כל ברכה וברכה. בתפילה כתב (הל' תפילה ונשיאת כפים פרק ח הל' ט) שליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתן, כיצד בשעה שהוא מתפלל והם שומעין ועונין אמן אחר כל ברכה וברכה הרי הן כמתפללין. בקריאת שמע כתב (הל' תפילה ונשיאת כפים פרק ח הל' ה) וכן לא יהיה אחד מברך ברכת שמע והכל שומעים ועונין אחריו אמן אלא בעשרה, וזה הוא הנקרא פורס על שמע. בברכה ראשונה כתב (הל' ברכות פרק א הלכה יב) רבים שנתעזו לאכול פת או לשותות יין ובירך אחד מהן וענו כולם אמן הרי אלו מותרין לאכול ולשתות. והקשה פשוט מדוע חזר הרמב"ם הדין בד' מקומות אלו? ואלו זה הרב סאלאווייציק מחדש ששונה ברכות אלו משאר ברכות כי ברכות אלו הם ברכות הציבור או חבורה ולא יכול לצאת בשומע כעונה ואם כן חזר הרמב"ם ופסק שצריך לענות אמן אם רצה לצאת ולא דמי לשאר ברכות שאם שמע ולא ענה אמן יצא כמו שפסק הרמב"ם לעיל (בהל' ברכות פרק א הל' יא).

והסביר מורינו רב צבי שכטר בספרו ארץ הצבי (סימן ה אות יד) את גודל החיוב לענות אמן בברכת הציבור וחבורה משאר ברכות דהלכות דברכות הציבור נלמד מהברכות והקללות בהר גריזים והר עיבל וענו כל העם אמן. והיה נראה דברכות וקללות דהר גריזים והר עיבל היה ענין של ציבור ובדבר של ציבור בעיני השתתפות הציבור על ידי ענייה ממש ולא שייך לומר בזה דשומע כעונה דדין זה רק נאמר בברכת היחיד. והוסיף הרב שכטר עוד בענין זה בספרו נפש הרב (דף ככה קכו) דרך מה שאומר בקול רם ויש תשעה השומעים והמקשיבים הוא דנחשב כחלק מתפילת הש"ץ דב' ענינים נפרדים בהלכה, תפילה בציבור ותפילת הציבור, ותפילת בציבור היינו מה שיש עשרה בני אדם המתפללים תפילה בלחש ביחיד במקום אחד, ותפילת הציבור היינו חזרת הש"ץ שהחזן משמש כשליח של הציבור להתפלל תפילה אחת בעד כולם ודוגמת כהן המקריב קרבן הציבור בביהמ"ק שהוא קרבן אחד העולה בעד הציבור. וממילא היה נראה לומר שבכדי להחשב כתפילת הציבור בעיני שיהיו שמה תשעה שומעים ומקשיבים לברכת הש"ץ, וכל מה שאומר הש"ץ בלחש ואין תשעה שומעים ומקשיבים לברכתו איננו כחלק מתפילת הציבור.

ונראה מכל זה דחזרת הש"ץ צריך כוונה יתירה לצאת ידי חובתו ולא די רק לשמוע ולצאת אם שומע כעונה כי הכח של חזרת הש"ץ לא נבוא מדין שומע כעונה אלא מכח אחר לגמרי. וכל זה קשה לעשות בכל יום אבל בר"ה שיש מצוה אחר של שמיעת קול שופר באמצע חזרת הש"ץ כדי לעיין וללמוד אם מצות התקיעות היא מצוה בפני עצמו או היא חלק מחזרת הש"ץ ומי שלא כיון לחזרת הש"ץ לא יצא את חיובו של התקיעות.

הדין לתוקע בחזרת הש"ץ מקורו במת' ר"ה (דף לב:): העובר לפני התיבה ביום טוב של ראש השנה השני מתקיע, ובשעת הלל הראשון מקרא את ההלל. ועל זה הקשה הגמ' מאי שנא שני מתקיע משום דברוב עם הדרת מלך. אי הכי הלל נמי נימא בשני משום דברוב עם הדרת מלך. אלא: מאי שנא הלל דבראשון משום דרזיזין מקדימין למצות, תקיעה נמי נעביד בראשון, משום דרזיזין מקדימין למצות. אמר רבי יוחנן בשעת גזרות המלכות שנו. ונראה מזה דעיקר זמן דתקיות היא התחלת היום אלא מפני השמד חוזר ותקנו במוסף. ועל זה הסביר תוס' (שם ד"ה בשעת גזרת המלכות שנו) ואע"פ שבטלה גזרת המלכות לא עבדינן כדמעיקרא אע"ג דרזיזין מקדימין למצות

ומבקש משצריך מהשם יתברך.

ויש להקשות כי הר"ן סותר את הגמרא כי הר"ן פסק שאין אומרים שומע כעונה לגבי ברכת המזון אבל הגמ' פסק שיכול לצאת בברכת המזון מדין שומע כעונה. ועל זה השיב המשנה ברורה בשם הביאור הגר"א דודאי מדאורייתא שומע כעונה מועל אבל מדרבנן החכמים החמירו שטוב לומר ק"ש ותפילה וברכת המזון בעצמו ולא יצא רק בשומע כעונה. אבל גם זה קשה כי יש הרבה סוגיות בש"ס שיצא ברכת המזון אם שומע כעונה ולא נהרא שהם רק באופן בדיעבד. ואל זה מחדש הרב יוסף בער הלוי סאלאווייצקי שכשאוכלים בחבורה החיוב של ברכת המזון לא אכל חד וחד מבני החבורה אלא יש חיוב אחד על החבורה לברך ברכת המזון. ואם כינים הדברים נמצא שאחד שמברך ברכת המזון לא מוציא את שאר בני החבורה מחיוביהם לברך מטעם שומע כעונה אלא יש רק חיוב אחד אכל החבורה והמברך בברכתו יצא את חיוב זה. והר"ן מדובר במקרה שאכל שני אנשים ואין כן גדר של חבורה. והוסיף הרב יוסף בער הלוי סאלאווייצקי שגם כן הדין בחזרת הש"ץ. שכשהחזן התפלל חזרת הש"ץ הציבור אינם יוצאים מדין שומע כעונה כי שומע כעונה אינה מועל בתפילה כמו שלא מועל בברכת המזון. וכמו שאחד מברך ברכת המזון לכל בני החבורה ויצא החיוב אחד לברך ברכת המזון כן כשהש"ץ חוזר ומתפלל שמונה עשרה הוא יצא את החיוב אחד של תפילת הציבור. ומסברא זה נמצא שמי שאינו בקי ואינו יודע לקראות ולהתפלל שמונה עשרה לא יצא חיובו של תפלה כששמע מהש"ץ מדין שומע כעונה אלא הוא יצא כשהש"ץ חוזר ומתפלל את תפילה הציבור והוא ענה אמן. ואל זה נראה להסביר הסתירה דלעיל. כשהברכה היא ברכת היחיד, אחד יכול לצאת בדין שומע כעונה וגם יכול להכניס ולהוסיף באמצע ברכתו של המברך וכמו שהאיש צריך להכניס את עניני חלוקת הארץ ותורה ומילה כששמע ברכת המזון מהאשה. אבל כשהברכה היא ברכת הציבור או ברכת החבורה אין יכול לצאת בשומע כעונה וגם אין יכול להכניס ולהוסיף באמצע ברכתו של המברך ולכן כשהש"ץ טועה לא יכול להתחיל ממקום שפסק אלא צריך להתחיל מתחילת הברכה. ולפי פירוש זה רואים את מקור הדין שבעל הבית מברך ברכת המוציא ופוסטו כל בני ביתו. כי לפי סברתו לא יכול לאמר שומע כעונה לגבי ברכות ראשונות כמו שאין אומרים בברכת המזון. שהגמ' הביא מעשה (חולין דף קו.) אמר רבה בר בר חנה: הוה קאימנא קמיה דרבי אמי ורבי אסי, אייתו לקמייהו כלכלה דפירי, ואכלו ולא משו ידיהו, ולא יתבו לי מיד, וברך חד חד לחודיה. שמע מינה תלת; שמע מינה אין נטילת ידיים לפירות, וש"מ אין מזמנין על הפירות, ושמע מינה שנים שאכלו מצוה ליחלק. תניא נמי הכי: שנים שאכלו מצוה ליחלק, במה דברים אמורים שהיו שניהם סופרים, אבל אחד סופר ואחד בור סופר מברך ובור יוצא. ועל זה הקשה תוס' (שם ד"ה ושמע מינה שנים שאכלו מצוה ליחלק) תימה לר"י מנא ליה דמצוה ליחלק דילמא רשות. ותרג' דכשאין תורת זימון לא רק שאין מזמנין וכל אחד מברך לעצמו אלא לא יכול אחת לפטור חברו אם שומע כעונה. אבל הביא תוס' כמה סוגיות בש"ס שאחד מברך ויצא את החבירו. וכמו בגמ' ברכות (דף לט.) גבי תלמידי דרב דהוו יתבי קמיה דבר קפרא ואייתו קמייהו פרגיות כרוב ודורמסקין ונתן בר קפרא רשות לאחד מהן לברך. ומחלק תוס' בין ברכות ראשונות לברכות אחרונות דשאני ברכה דלכתחלה שכל אחד מרויח באותה ברכה שע"י כן מותרין לאכול וליהנות לפיכך מצטרפין לה אבל בסוף שכבר אכלו לא מצטרפין. ולפי זה נראה שצריך חבורה של ג' לקבוע החיוב של ברכת המזון בחבורה ואחד יכול לפטור את החיוב אבל לגבי ברכות ראשונות צריך רק ב'. ואל זה אנו פוסקין כשהבעל הבית מברך לבני ביתו.

בעניני תפילת הציבור ותקיעות על הסדר

יונתן זאב קירשנער



כלנו יודעים שבראש השנה מאחרים בבתי כנסיות ומתפללים תפילות עד אחר חצי היום. ובפרט מאריכים ומוסיפים הרבה תפילות בהחזרת הש"ץ והכנס את מצות שופר באמצע התפילה שלא מצינו כזה בכל השנה. וכדי לחזור על עניני חזרת הש"ץ טעמו וסברתו וקשרו למצות תקיעת שופר.

בענין שומע כעונה

הגמ' ברכות (דף כ:): הפסיק אם נשים מחויבות בברכת המזון מדאורייתא או רק מדרבנן. והסברא לומר שהחיוב היא מדרבנן היא כמו שכתוב רש"י (ד"ה או דרבנן) דכתיב על הארץ הטובה אשר נתן לך (דברים ח') והארץ לא נתנה לנקבות להתחלק, או לפי תוס' (ד"ה נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן) טעמא משום דכתיב על ברייתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדנו ונשים ליתנהו לא בברית ולא בתורה. והגמ' הקשה למאי נפקא מינה אם החיוב מדאורייתא או רק מדרבנן כי סוף סוף נשים מחויבות בברכת המזון. והסביר שהנפקא מינה היא אם אשה יכולה למפיק רבים ידי חובתן. אי אמרת דאורייתא אתי דאורייתא ומפיק דאורייתא, ואי אמרת דרבנן הוי שאינו מחויב בדבר, וכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן. ולמסקנת הגמ' נראה שאשה יכולה לפטור את הרבים רק כשהחיוב שלה שוה להאיש. ואל זה הקשה רבי עקיבא איגר (שם ד"ה ובהגהת) דאפילו כשהחיובים שווים בין האשה והאיש איך יכול האשה לפטור את האיש האין נוגעת האשה לחלוקת הארץ ותורה ומילה? לכן הסביר רבי עקיבא איגר שמשגגמ' פסק שאשה יכולה לפטור את הרבים כשהחיובים שווים היינו דהרבים יאמרו ברית ותורה בעצמם ובשאר הבהמ' ז' יהיו יוצאים בשמיעה מהאשה. ונראה בזה שבגדר הדין של שומע כעונה שהשומע יכול לקפוץ בברכתו של המברך ולהוסיף דברים וחוזר ומשמיע סוף הברכה מהמברך.

אבל לכאורה סברת של רבי עקיבא איגר היא נגד משנה מפורשת בברכות (דף לה.) שלגבי ש"ץ שטעה בחזרת הש"ץ יעבור אחר תחתיו. והק' המת' ומהיכן הוא מתחיל? ותריך מתחלת הברכה שטעה זה. ולפי סברת רבי עקיבא איגר מדוע צריך לחזור לתחילת הברכה לכאורה הש"ץ יכול להתחיל ממקום שהש"ץ שטעה הפסיק כמו שהאיש יכול להכניס עניני ארץ מילה ותורה בברכת המזון ששומע מהאשה.

והביא רב יוסף בער הלוי סאלאוויציק את הר"ן (ר"ה דף לד:): להסביר את סתירת זו. כתב הר"ן דאף ע"ג דקיימ"ל כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא כבר הוציאו מכלל זה בירושלמי ק"ש ותפילה וברכת המזון דגרסינן התם לא מסתברא בק"ש דכתיב ושננתם שיהא כל אחד משנן בפיו ולא מסתברא בתפלה שיהא כל אחד מבקש רחמים על עצמו וגרסי' נמי התם א"ר אליעזר שניא ברכת המזון דכתיב ואכלת ושבעת וברכת מי שאכל יברך. ומיהו ה"מ בשיועד לברך אבל בשאינו יודע חברו מוציאו כדאמרין בפרק שלשה שאכלו אבל אחד סופר ואחד בור סופר מברך ובור יוצא. ונראה מזה דבק"ש ותפילה לא יכול לשמוע ולצאת חיובה בשמיעה כי כל אחד משנן בפיו שלו

דאמר לקמן בפירקין (דף יד.) גבי פלוגתא דר"מ ורבי יהודה דמסככין בנסרין דאי מכשרת בהו אתי למימר מה לי לסכך בזה מה לי לישב תחת תקרת ביתי וביתו ודאי פסול מדאורייתא דסוכה אמר רחמנא ולא ביתו של כל ימות השנה מ"מ כיון דלא אסור אלא מדרבנן לא שייכא למימר שהגשמים סימן קללה וי"ל דנהי דלא חיישין בדפנות אי עביד להו קבע מ"מ בסככה שעיקר הסוכה על שם הסכך לא מיתכשרה עד דעביד לה עראי ומה"ט נמי ניחא לרבי זירא דדריש מדכת' וסוכה תהיה לצל הא כתי' נמי מזרם וממטר וניבעי נמי שלא ירדו גשמים לתוכה אלא ודאי משום דבעינן סככה עראי וא"כ הוה ליה קבע.

לפי דברי הפמ"ג הו"ל לתוס' לת' דכשעבר אגזירת תקרה לא יצא אפי' מן התורה ולכן גשמים הוו סימן קללה. וזה מחמת החשש דשמא ישב תחת קורות ביתו עקרו החפצא של מצוה לגמרי. אלא ודאי דבהכי לא עקרו החפצא של מצוה לגמרי. וצ"ע אמאי לא עקרו הכא, דאיכא כעין אותו חשש דיבטל עצמו ממצות ישיבה בסוכה. וי"ל דהתם מיירי במי ששולחנו בתוך הבית ושייך לקבוע סוכתו ושולחנו בתוך הבית כל שנה ושנה ויקרה הרבה פעמים שלא יקיים המצוה ויאכל חוץ לסוכה בשוגג. אבל במי שמסכך בנסרים רחבים, אף דאיכא חשש שיאמר למה לי זה למה לי קורות ביתי, ודאי אי"ז אלא חשש אקראי שמא פעם בחייו יישן תחת קורות ביתו כשהוא עייף וילמד זכות על עצמו לישון בתוך ביתו, דכל בר בי רב יודע דאיכא מצוה לישב בסוכה דוקא בתוך ימות החג. אכן יש לדחות הראיה ולפ' דברי התוס' דכ' כיון דלא אסור אלא מדרבנן לא שייכא למימר גשמים סימן קללה: פי', דאי"ז סימן מן השמים כיון דכל הדין דהגשם צריך לירד לתוך הסוכה אינה אלא מדרבנן. ולפי"ז אין הקושיא תלוי בקיום או אי קיום המצוה אלא במקור הפסול, ושייך להקשות אפי' אי אמרי' דלא יצא יד"ח כשעבר אגזירת תקרה. מ"מ העיקר נ"ל כמוש"כ.

דשבת, אבל אכילה שלא למנויין ליכא מצוה כלל דמצות עשה דאכילת בשר ליכא בשלא למנויין.

בענין כהן בעל מום

וכן נחלקו הגאונים הנ"ל בשו"ע ס' קכח, וז"ל המחבר (סעיף ד) כשהכהנים אינם רוצים לעלות לדוכן, אינם צריכים לשהות חוץ מבהכ"נ אלא בשעה שקורא החזן: כהנים, אבל כדי שלא יאמרו שהם פגומים נהגו שלא ליכנס לבהכ"נ עד שיגמרו ברכת כהנים. וכן המג"א (ס"ק ד) וכתב הב"ח והפסולים מדרבנן א"צ לצאת לחוץ דכשהחזן קורא כהנים אין כוונתו על הפסולים ע"כ, משמע דאם א"ל צריכים לעלות דהא עוברים בעשה אם אין עולים אבל מלשון הרב"י שכ"ב בס"ב משמע דאם היה בו א' מן הדברים המעכבי אפי' א"ל אינו עובר וכן נראה דהא אינו נמנע מצד עצמו אלא החכמים מנעוהו ויש כח בידם לעשות זה כדאי' ס' קצ"א:

אבל הגרע"א כתב (הערות לשו"ע שם): לענ"ד י"ל דס"ל דגם באם אומרים לו שיעלה לא יעלה. דהעמידו חז"ל דבריהם לעקור דבר מה"ת בשב ואל תעשה. אלא דמ"מ צריך לצאת. שלא יצטרך לעבור על העשה באונס. מש"ה צריך להטעם דלא יעבור כלל דהחזן אין כוונתו על הפסולים: ונראה עפ"ימש"כ דהמג"א ס"ל כשיטת התוס' והרמב"ם דהחכמים עקרו הדין דא' והעמידו דבריהם במקומו, ולכן במקום חינוך הקטן, וכן בכהן שפסלוהו רבנן הפסול חל מה"ת והוי כחלל מדאורייתא. אבל הגרע"א פוסק כשיטת הר"ן והרשב"א דאין הפסול דרבנן חל בעצם החפצא של המצוה ולכן הכהן עדיין כשר מן התורה ואם אינו עולה לדוכן עבר אמצות עשה.

צריך לדקדק אם הפסול מדרבנן היא רק על דהרגא דרבנן או אפילו על הקיום הדא'
אחרי כל זה חשוב מאד להדגיש דאף לדעת תוס' והרמב"ם אין לומר דכל מקום שגזרו חכמים איסור או תקנו מצוה או נוסח למצוה דאורייתא עשו כן בדרגת דין דאורייתא, דזה ודאי אינו. אלא לפעמים עשו כן לאיזה צורך ולפעמים לא, ועלינו לדקדק ולדייק בכל דין ודין להבין באיזה דרגא תקנוהו. וזה נגד מש"כ המנחת חינוך (מצוה לא אות א) בשם הפרי מגדים לתרץ קושיית הדגול מרבבה. הדגמ"ר (סימן רע"א) הקשה לפי דעת הפוסקים דיוצאים מצות קידוש דאורייתא בדברים בעלמא, ולכן יצא יד"ח ע"י אמירת ויכולו בתוך העמידה של ערבית, איך הוא חוזר ומקדש לאשתו שלא התפללה ערבית וחייבת בקידוש מדאורייתא (אליבא דדעת הרא"ש דנשים לאו בכלל ערבות). וכן הפמ"ג (ז"ל מנח"ח בשמו) אך עתה שתקנו חז"ל הנוסח דהיינו להתחיל בשם ומלכות ולסיים והוא לא עשה כן רק אמר דברים מעצמו למעלת היום אפשר אף מה"ת לא יצא כמ"ש התוס' סוכה גבי לא קיימת מצות סוכה מימין ובברכות די"ז דכ"מ דתחז"ל במצוה דאורייתא והוא לא עשה כן לא יצא כלל, ע"ש.

ולפענ"ד דבריו אינם נכונים כלל, דלא אמרי' דכל מקום שתקנו חז"ל נוסח דרבנן לדין דא' עקרו העיקר הדין וא"א לצאת יד"ח במטבע המועיל מן התורה. אלא דלא יצא יד"ח הדין דרבנן. וזה מוכח מכל התירוצים שהרבו האחרונים לת' לקושיית הדגול מרבבה (ואף מנח"ח עצמו לא תי' הכי) דלא כדעת הפמ"ג. (וע"ע בשו"ת הרשב"א ח"א סימן שכ בביאור שיטת הרמב"ם בהל"ק ק"ש דמשמע ג"כ דלא ס"ל כדעת הפמ"ג).

וכן י"ל אפי' כגזרו מדרבנן משום סייג או קיום המצוה עצמה, אין לומר דעקרו המצוה דא' אלא במקום שמוכח כן מהראשונים הנ"ל. ואף דאי"צ לזה ראייה יש להוכיח ממש"כ התוס' ריש מס' סוכה (ב. ד"ה כי עבדי): וא"ת וכיון דלא חיישינן אלא שתהא ראויה לעשותה עראי ואף על פי שעושה אותה קבע א"כ אמאי אמר (תענית דף ב.) גשמים סימן קללה בחג והלא יכול לקבוע הנסרים במסמרים שלא ירדו גשמים בסוכה ואפילו תימצי לומר דאסור משום גזרת תקרה כי היכי

אבל הרמב"ם דס"ל כשיטת התוס' דיש כח לחכמים לעקור עצם החפצא דמצוה דאורייתא לא הזכיר החילוק בין קום ועשה ושב ואל תעשה בתוך דבריו בהלכות אבילות (יא:ח), אלא כ' דנוהג שבעת ימי המשתה ואח"כ שבעת ימי אבילות, אף דכ' בפירוש (א:א) כשיטת הגאונים דאבילות יום ראשון דאורייתא. וטעמיה כמוש"כ, דכיון דעקרו עצם החפצא דמצוה אבילות אין חילוק בין שוא"ת לקום ועשה בהנהגת שמחה ביום ראשון,⁴ דכל המצוה נעקרה לגביה ואינו עובר על כלום.⁵

בענין מאכילין לקטנים מאכלות אסורות מדרבנן
וכן אפשר לבאר המחלקת בין הרמב"ם והרשב"א (והר"ן) לגבי מאכלות אסורות מדרבנן. הרמב"ם כ' בהלכות מאכלות אסורות (יז:כו): קטן שאכל אחד ממאכלות אסורות, או שעשה מלאכה בשבת אין בית דין מצווין עליו להפרישו לפי שאינו בן דעת, במה דברים אמורים בשעשה מעצמו, אבל להאכילו בידים אסור ואפילו דברים שאיסורן מדברי סופרים, וכן אסור להרגילו בחילול שבת ומועד ואפילו בדברים שהן משום שבות.

אכן עיין בבית יוסף (או"ח סימן שמג) שכ': ולענין איסורין דרבנן כתב הר"ן בריש יומא (א. ד"ה יום הכפורים) שכל שהוא לצרכו של תינוק אף על פי שהגיע לחינוך מאכילין אותו איסור דרבנן אפילו בידים וכן כתב הרשב"א (שם ושבת קכא. ד"ה שמעת) ומיהו כתב בתשובה (ח"א סי' צב) שלא אמר כן אלא להלכה אבל לא למעשה, וכו'.

ולפי מה שבארנו י"ל דכל הראש' לשיטתייהו אזלי. הרמב"ם ס"ל דמה שגזרו החכמים על המאכלות חל אפי' בהחפצא של המאכל והוא מאכל אסור ממש, ולכן אסור להאכילן אפי' לקטן שאינו בר דעת דמאכילו דבר אסור (אף דאין עליו איסור לאכלו). אבל הר"ן והרשב"א ס"ל (הלכה ולא למעשה) דכל האיסור דרבנן חל אך ורק על הגברא ולכן בקטן שאינו גברא אין איסור להאכילו מאכלים דבעצמן הוו היתר גמור.

ועיין במגן אברהם (סימן שמה ס"ק ג) וז"ל: וכ' עוד רי"ו דכל דבר שהוא משום מצו' ספי' ליה ביד' כגון שמחנכין אותו לתקוע בשבת וכ"הג"א בר"ה וכ"התו' בפסח' דף פ"ח דמותר להאכיל פסח לקטן אף על פי שלא נמנה עליו כיון שהוא חינוך מצוה ועמ"ש סי' רס"ט ד"א דמ"ע מותר להאכילו בידים כגון ליתן לו לשתות קודם קידוש אבל הא פשיטא דמ"מ מחויב לחנכו במ"ע כגון לעשות להם קידוש וכיוצא בזה כ"מ בת"ה סימן צ"ד והחינוך כל חד לפום חורפיה היודע להתעטף חייב בציצית לשמור תפילין חייב בתפילין היודע מענין שבת חייב בקידוש וכן כל כיוצא בזה: אכן השיג עליו גרע"א בחידושי למס' פסחים (פט:): והנה המג"א (סימן שמג) כתב בכוונת תוס' במקום חינוך מצוה שרי ליתן לקטן כמו דמחנכין קטן בתקיעת שופר בשבת, ולענ"ד אינו מהדומה, דהתם תקיעת שופר בשבת הוי דרבנן, אבל שלא למנויין דמדאורייתא אסור להקטן מה מהני בזה חינוך מצוה להתיר איסור דאורייתא, וגם בשופר איכא חינוך מצוה דבתקיעתו מקיים מצוה דשופר דגם גדול שתוקע בשבת קיים מצוה שופר דזמנו גם בשבת אלא דעבר על שבות

4 ומש"כ הגמ' דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה דוקא בשב ואל תעשה, אין כונתן לגבי הנהגת הגברא לגבי המצוה. אלא כונת הגמ' דלא עקרו החכמים מצות ל"ת והתירו לעבור עליהם בקום ועשה כמו אכילת מאכלות אסורות או מלאכה בשבת. ורק ציוו שלא לעשות מצוה עשה כמו תקיעת שופר והנהגת אבילות. ואף דהכא הוא עובר בידים אמצות אבילות, כבר עקרו המצוה בשב ואל תעשה כשאמרו שלא לעשות ניהוגי אבילות.

5 ושמעתי מהר"ר משה בוכבינדר דאולי הרמב"ם לשיטתיה אזיל במש"כ בריש הלכות ממרים (א:ב) דכל מי שעובר על הוראת ב"ד הגדול עובר בל"ת דלא תסור. ועי' איסור זה ניתן לרבנן הכח לצור איסור חפצא בדרגה דאורייתא כיון דמי שעובר אדבריהם עובר באיסור מה"ת. ועיין בספר משך חכמה לספר דברים (פרק יז פסוק יא) שביאר הענין היטב ולפי דבריו לא ניתן לומר הכי. ויש לדון עוד בענין זה ואכמ"ל.

ונראה לבאר המחלקת בין האית דאמרי ובין רבינו יונה כמו שבארנו המחלקת בין תוס' להר"ן והריטב"א. היש אומרים סברי דאין להחכמים כח לעקור עיקר החפצא דק"ש ולכן מי שקורא ק"ש אחר חצות ודאי יוצא יד"ח מן התורה, ואין לחכמים כח אלא לעקור החלק הדרבנן שבמצוה. אבל רבינו יונה ס"ל כדעת התוס' דהחכמים יכולים לעקור כל המצוה ומי שעבר אדבריהם וקרא ק"ש אחר הזמן דרבנן אינו יוצא יד"ח אפילו מדאורייתא.

ובטעמא דמילתא ביאר רבינו יונה דהרבנן יכולים לעקור המצוה "משום סייג", או משום "קיום המצוה עצמה". ונראה דכונתו בדוגמת לולב בשבת וסדין בציצית היא משום סייג, דלא יקיים המצוה שמא יעבור אמצוה אחרת. אבל הכא מיירי בקיום המצוה עצמה, שיש לבטל מצות ק"ש פעם א' כדי שיקיימה הרבה פעמים, כמוש"כ דלילה הוא זמן שינה וקל להפסיד הקריאה כולה, ולכן קנסינן ליה בשעת שרצה לקרות כדי שלא יבא לידי פשיעה בעוד הרבה לילות.³

עקירת אבילות יום ראשון

ועי' ז"ג גם אפשר לבאר מש"כ הר"ן במס' כתובות (א: בדפי הרי"ף ד"ה ומת). הגמ' (ג:) מביא לשון הברייטא: הרי שהיה פתו אפוי וטבחו טבוח ויינו מזוג, ומת אביו של חתן או אמה של כלה, מכניסין את המת לחדר ואת החתן ואת הכלה לחופה, ובוטל בעילת מצוה ופורש, ונוהג שבעת ימי המשתה ואחר כך נוהג שבעת ימי אבילות, וכל אותן הימים הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים, עכ"ל הגמ'. ודנו כל הראש' לפי שיטת הגאונים דאבילות יום ראשון דאורייתא, איך דחו מצוה דאורייתא דאבילות במקום שמחת חתן וכלה דאינה אלא חיוב דרבנן. והרבו הראש' בתירוץ, ובתוך דבריהם כ' הר"ן: לאו קושיא היא דב"ד מתנין לעקור דבר מה"ת בשב ואל תעשה. ולפי זה אינו ראוי להתעסק בדברים של שמחה כל אותו היום אלא שאינו חייב לעשות מעשה של אבלות והיינו שב ואל תעשה וא"ת והרי הגאונים ז"ל אמרו [כן פסק הרי"ף בפ"ג דמו"ק] דכי הוי יום מיתה וקבורה ביום טוב שני ינהוג בו אבלות וכיון שכן למה התנו יותר לעקור הכא טפי מיו"ט שני יש לומר דהיינו טעמא דאפילו אמרינן שינהוג אבלות ביום א' דהוי מדאורייתא אפ"ה בשאר הימים דאבלות שלהם מדרבנן לא ינהוג וא"כ לא הוי רצופין:

הר"ן כתב דעוקרין מצוה דאורייתא דאבילות יום ראשון כדי שיהיו כל הימי אבילות רצופין, אבל אין עוקרין יו"ט שני של גליות במקום אבילות כיון דכל הימים רצופין. ויש להבין מהי החשיבות דרציפות ימי אבילות. ואולי י"ל כיון דעיקר הקיום דאבילות הוא בלב, וכמו שאריכו בזה האחרונים, ומי שנוהג אבילותו שלא ברציפות פוגם בעצם הקיום דאבילות, והכל נעשה בעיניו כחוכא וטלולא דיום א' הוא נוהג אבילות ואח"כ שמחה ואח"כ שאר ימי אבילות. הרי כל קיום האבילות נתבטל בהכי. ולכן, משום קיום מצוה עצמה, כמוש"כ הרבינו יונה עוקרין דבר מן התורה ומבטלין אבילות דאורייתא במקום שמחת חתן דרבנן.

ומש"כ הר"ן דכל העקירה אינה אלא בשב ואל תעשה, ולכן אסור לעשות שמחה בידיים ביום ראשון דא"כ עובר על המצוה דאורייתא בקום ועשה אוזל לשיטתו במש"כ לגבי סוכה ופסח. הר"ן ס"ל דלית להו לחכמים כח לעקור עצם החפצא דמצוה ואף דיכולים לצוות להגברא שלא לעשות המצוה, עיקר המצוה במקומה עומדת. ולכן הכא אף דעקרו מצות אבילות אי"ז אלא בהנהגת הגברא וציוו להחתן וכלה שלא לעבור אמצות אבילות בידיים כדי שלא יעברו אדין דאורייתא.

3 ולפי"ז נראה דג"כ ס"ל לרבינו יונה דמי שלוקח לולב ביום ראשון דחג שחל להיות בשבת (וכן בתוקע שופר בשבת) לא יצא יד"ח, משא"כ לדעת היש אומרים דאף שעברו אדבריהם חז"ל ואסור ליה לברך ודאי עשה כמוש"כ בתורה ויצא יד"ח. ויש לדון בזה ואין כאן מקום להאריך.

יצא יד"ח ישיבה בסוכה א"א להחכמים לעקור קיום זה. אבל תוס' חולק אעיקר הנחת הנתיבות וס"ל דיש לחכמים כח לעקור עיקר החפצא (או הקיום) של מצוה בדרגת דאורייתא ולכן מי שעבר אתקנתן לא יצא ידי חובתו אפילו מן התורה.

וכן משמע מדברי הרמב"ם (סוכה ו:ח) שכ': מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך ביתו או חוץ לסוכה ואכל הרי זה אסור וכאילו לא אכל בסוכה עד שיהיה שולחנו בתוך הסוכה, גזרה שמה ימשך אחר שולחנו, ואפילו בסוכה גדולה, עכ"ל.

במה שהוסיף וכאילו לא אכל בסוכה נראה דס"ל כדעת התוס' דלא יצא אפי' מדאורייתא, דעקרו החכמים עיקר חפצא של מצוה למי שהיה שולחנו בתוך הבית.

סברת ר' יונה למה עוקרין הקיום דאורייתא במקום שאינו מקיים הדין דרבנן ובטעם מדוע עקרו חז"ל קיום מצותו (בסוכה ובפסח) עיין בדברי התלמידי רבינו יונה בריש מסכת ברכות (א. בדפי הרי"ף ד"ה ויש להקשות). רבינו יונה דן בשיטת החכמים בריש המסכתא שכ' דקריאת שמע של ערבית עד חצות, והוסיף רבן גמליאל לדבריהם דמעיקר הדין ס"ל לרבנן דק"ש נקראת כל הלילה אלא כדי להרחיק אדם מן העבירה החמירה שיקרא עד חצות. ואף דקיי"ל להלכה כשיטת רבן גמליאל דנו הראשונים בדעת החכמים, וז"ל התר"י: ויש להקשות לרבנן דאמרי דאפילו דיעבד אינו יוצא אלא עד חצות אם עבר חצות מה יהא דינו שאם נאמר שלא יקרא כלל קשה כיון דקריאת שמע חיוב מן התורה היאך יכולין חכמים לפטרו ממנה. ואית דאמרי דסבירא להו דאחר חצות קורא אותה בלא ברכות שהברכות שאינן אלא מדרבנן יכולין הם בשלהם למנוע שלא יאמר אותן אחר שעבר זה הזמן אבל קריאת שמע שהוא מן התורה קורא אותה כל הלילה ואף על פי שאין שכרו כל כך כמו אם קרא אותה בברכותיה אפילו הכי יש לו שכר כיון שיוצא מחיוב של תורה וא"ת ולמה אינו אומר הברכות והאמרין גבי ק"ש של שחרית שאע"פ שעבר זמן קריאתה שאומר הברכות כדתנן (דף ט:): הקורא מכאן ואילך לא הפסיד ודייקינן עלה (דף י:): מאי לא הפסיד לא הפסיד הברכות וי"ל דגבי קריאת שמע של לילה החמירו יותר מפני שהלילה היא זמן שינה ואם ידע שיכול לצאת מחיוב קריאת שמע ומחיוב הברכות אחר חצות יאמר בלבו מה לי ולצרה הזאת להכריח עצמי לקרוא מיד כיון שאחר חצות אוכל לצאת ידי חובה מן הכל ונראה למורי הרב נר"ו (כונתן לרבינו יונה עצמו) דס"ל לרבנן שאפילו קריאת שמע עצמה שהיא מן התורה כל הלילה אינו קורא אותה אחר חצות שיכולין חכמים לפטרו ממצות עשה כל זמן שעושין כן משום סייג או משום קיום המצוה עצמה דהכי חזינן בלולב. שמצותו מן התורה יום ראשון ואפי' הכי כשחל יום ראשון בשבת פטרו חכמים ליטלו משום גזירה דשמה יעבירו ארבע אמות ברה"ר וגבי סדין בציצית נמי אף על פי שהתורה חייבה אותו והתירה הכלאים לענין הציצית דכתיב לא תלבש שעטנז וסמך ליה גדילים תעשה לך דאלמא משמע שהסדין שהוא של פשתן עם התכלת שהוא צבוע על הצמר מותר מן התורה אפי' הכי היו פוטרין אותו (מנחות דף מ ב) ב"ב גזירה משום כסות לילה כלומר שאע"פ שאם היה לובש אותו ביום מחויב להטיל בו ציצית מה"ת אפי' הכי פטרו אותו שילבשו בלא ציצית כיון דלילה אינה זמן של ציצית דמצות ציצית אינה נוהגת אלא ביום דכתיב וראיתם אותו וזכרתם דמשמע כל זמן שיש בו ראייה יש בו זכירה וכל זמן שאין בו ראייה אין בו זכירה וגזרו יום אטו לילה הרי שחייב מן התורה שלא ללבוש טלית של פשתן ביום בלא ציצית של תכלת ואפילו הכי פטרו אותו בית שמאי ללבוש בלא תכלת משום גזירה דשמה ילבש אותו בלילה ויעבור משום לא תלבש שעטנז ובהא הלכה כבית שמאי הכא נמי אף על פי שמצות קריאת שמע כל הלילה מן התורה אפי' הכי פטרו אותו חכמים משום סייג כדכתיבנא:

מצותו כלל, א"א לומר הכי, ובודאי כונתו לומר דלא יצא יד"ח מדרבנן, אבל מדאורייתא שפיר נפיק. וכ"כ הר"ן (כה: בדפי הרי"ף ד"ה כל מי) וציין לדברי ב"ש בסוגיין וביאר בדיוק כמוש"כ הריטב"א. ומסתברא דגם בהכי נחלקו עליו התוס' וס"ל דכונת רבן גמליאל דגם מן התורה לא יצא יד"ח כמו לגבי סוכה.

הסבר הענין ע"פ הנתיבות המשפט

ובביאור המחלקת י"ל על פי מש"כ הנתיבות המשפט בהבנת דברי השו"ע (חו"מ רלד:ב-ג) ח"ל המחבר: וכן השוחט פרה ומכרה, ונודע שהיא טרפה, מה שאכלו אכלו ויחזיר להם הדמים, ומה שלא אכלו יחזיר לו הבשר והוא יחזיר לו הדמים. ואם מכרו הלוקחים בשר זה של טריפה לעובד כוכבים, או שהאכילוהו לכלבים, יחשבו עם הטבח על דמי הטרפה, ויחזיר להם הטבח את המותר. וכן דין כל המוכר דבר שאיסור אכילתו מן התורה. אבל המוכר לחבירו דבר שאיסור אכילתו מדברי סופרים, אם היו הפירות קיימים מחזיר הפירות ונוטל דמיו, ואם אכלם אכל ואין המוכר מחזיר לו כלום. ודברי השו"ע צריכים ביאור דאמאי באיסור דרבנן אינו חייב להחזיר הדמים. וכ' הנתיבות (ס"ק ד): ואפשר דאף באיסורי תורה אפילו אוכל בשוגג צריך כפרה ותשובה להגין על היסורין מ"מ באיסורי דרבנן א"צ שום כפרה וכאילו לא עבר דמי תדע דאמרינן בעירובין (ד' מז) דרבנן עבדינן עובדא והדר מותבין תיובתא ואילו היה נענש על השוגג האין היו מניחין לו לעבור ולקבל עונש אלא ודאי דאינו נענש כלל על השוגג באיסור דרבנן והרי הוא להאוכל כאילו אכל כשירה והרי נהנה מן הכשירה ומשום הכי צריך לשלם כל דמי הנאתו כמו בזה נהנה וזה חסר מועט דכללל הוא דצריך לשלם כפי מה שנהנה משא"כ באיסור דאורייתא שמקבל עונש על השוגג וחסרונו יותר מהנאתו. ובביאור שיטת הנתיבות שמעתי ממו"ר הגר"צ שכטר בשם עולם הישיבות דבעלמא נחלקו אי אסורי תורה הוו איסורי חפצא או איסורי גברא. והנתיבות ס"ל דמסתמא כל איסורי תורה כגון מאכלות אסורות הוו איסור חפצא. אבל זה שייך רק באיסורי תורה דהקב"ה שברא כל מה שבעולם ברא דברים מותרים ודברים אסורים. אבל החכמים אינם יכולים לאסור מאכלות בגדר איסור חפצא ולכן אסרו הגברא מלאכלם אבל המאכלות עצמן נשארו בדין היתר גמור. ולכן מי שאכל מאכלות אסורות מדרבנן בשוגג לא עשה ולא כלום, דכל האיסור היה עליו שלא לאכול מאכל כזה במזיד, והוא אכלה רק בשוגג ולכן אין צריך כפרה.² וכן יש לבאר המחלקת בסוגיין. הריטב"א וז"ל ח"ס"ל כשיטת הנתיבות דליכא לחז"ל הכח ליצור איסור חפצא וכן לית להו הכח לעקור החפצא של מצוה וקיומה מדאורייתא, דכיון דמן התורה

בלי לספר סיבת האכילה, אף דקיים חלק האכילה שבמצוה, חלק הסיפור לא קיים. 2 וכן ביאר מו"ר דברי התוס' בריש מסכת סוכה (ב. ד"ה דאורייתא) שביארו מש"כ הגמ' בדבין דאורייתא תני לשון דפסול ובדין דרבנן תני לשון ימעט ח"ל: דאי הוה תני ימעט חיישינן דילמא טעי איניש לומר ימעט לכתחילה ודיעבד כשרה ודקדק בלשונו דלמא אתי לידי איסורא דאורייתא ותני פסולה אף על גב דלא הוי לישנא מעליא כמו ימעט אבל במבוי דרבנן לא חייש ותנא ימעט שהוא לישנא מעליא כדאשכחן בריש פסחים (דף ג.) שעקם הכתוב כמה אותיות שלא להוציא דבר מגונה מפיו ובקונטרס לא פירש כן אי נמי יש לומר דלשון ימעט משמע חומרא דרבנן בעלמא ופסולה משמע דאורייתא, עכ"ל. וצ"ע מאי שנא בין הת' הראש' לת' השני. וביאר מו"ר בשם עולם הישיבות דבת' השני תוס' אזלי לפי שיטת הנתיבות המשפט דלא שייך לישנא דפסול לגבי איסורי גברא, אלא לישנא דימעט דשייך לציווי הגברא, משא"כ באיסורי דאורייתא שפיר שייך לישנא דפסול דהוי פגם בעצם החפצא. אכן דחה רבינו לביאור זה עפ"י דברי רבינו תם לקמן (ט: תד"ה הא) דמשמע מדבריו דסוכה שהיא גבוהה מכ' אמות הפסול אינו בהחפצא של הסכך אלא ביחס הגברא להסכך ואופן ישיבתו תחתיה. ועפ"י ז"ל לא שייך פסול חפצא בסוכה שלמעלה מכ'. אבל לפי שיטת רבינו ישעיה (הו"ד שם) דסוכה למעלה מכ' אמה היא כאילו סיכך בשפודין של ברזל (סכך פסול) עדיין אפשר לומר כמוש"כ. ועיין בספר בעקבי הצאן סימן כ'.

גזרין שמא ימשך אחר שלחנו, וזו סברת הריב"ג והרב בעל המאור ז"ל ומקצת הגאונים ז"ל.
 אבל הרי"ף ז"ל פסק כבית שמאי בתרווייהו, משמע דסבירא ליה דכיון דאינו גבי הדדי בחד
 בבא דחד טעמא איכא לתרווייהו, וטעמא דתרווייהו משום גזירה שמא ימשך אחר שולחנו כדפריש
 תלמודא בסוכה גדולה, ואף על גב דאביי פריש טעמא דסוכה משום דבוע דירת קבע, אביי
 הוא דסבר הכי ולהכי מוקים להו בשיטה ולדידיה לית הלכתא כבית שמאי אף בסוכה קטנה, אבל
 רבא דפסק כבית שמאי בסוכה קטנה סבר דטעמא דבית שמאי לאו משום דבעינן דירת קבע הוא
 אלא משום גזירה שמא ימשך אחר שלחנו והלכתא כוותיהו, אי נמי דאביי ורבא לא פליגי ומאי
 דקאמר דטעמא דבית שמאי דבוע דירת קבע היינו דירה הראויה להיות בה קבע שאין לחוש שמא
 ימשך ממנה אחר שלחנו וחד טעמא הוא עם מאי דאמר רבא גזירה שמא ימשך אלא ששינה
 בלשונו, ואיברא דבשמעתא ליכא ראייה לאכרועי כחד מהני פסקי אלא שאין לנו לזוז ממה שפסק
 הרי"ף שקבלתן של גאונים ז"ל תורה היא, עכ"ל.

לפי מסקנת הריטב"א קי"ל כדעת הרי"ף והגאונים (וכן פסק הרמב"ם הלכות סוכה ו:ח) דס"ל
 כדברי ב"ש אפילו בסוכה גדולה. ואף דיש חולקים וס"ל דפסקי' כשיטת בית הלל בסוכה גדולה, וכן
 הוא דעת התוס' (ג. ד"ה דאמר), השו"ע (תרלד:ד) פסק כשיטת הרי"ף והרמב"ם דקי"ל כב"ש בתרת.

אי אפשר לקיים הדין דאורייתא בלי הקיום דרבנן

אכן צ"ע בלשון דב"ש שכ"א כ"היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימך. הרי מי שישב בתוך סוכתו
 ודאי קיים המצוה דאורייתא דשיבה בסוכה אף דעבר אנגזירת חכמים דחשו שמא ימשך אחר
 שולחנו. אך באמת כ' התוס' (שם) דשיטת ב"ש דאפי' מדאורייתא לא קיים מצות ישיבה בסוכה,
 וז"ל: כדאשכחן לב"ש היכא דיתב אפיתחא דמטללתא דגזרי שמא ימשך אחר שולחנו וקאמרי לא
 קיימת מצות סוכה מימך דאפי' מדאורייתא לא קיים.

אבל הריטב"א כ' (כח. ד"ה הא) הא דתנן אמרו לו אם כן היית נוהג לא קיימת מצות סוכה
 מימך לאו דוקא דהא סוכה גדולה וכשרה היא, אלא דאסרו רבנן שלא תהא שולחנו בתוך הבית
 גזירה שמא ימשך אחר שולחנו, אלא פירושו לא קיימת מצות סוכה כראוי וכרצון חכמים, ודכוותה
 בפרק ערבי פסחים מי שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, שפירושו שלא קיים
 מצותו כראוי אבל ודאי אינו מעכב, וכן רבים.

ומה שציין הריטב"א ל' לדברי המשנה בערבי פסחים (קטז:), כונתו לדברי רבן גמליאל דמי שלא
 אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו. פי', מי שלא ביאר טעמי המצות לאכילת קרבן
 פסח, אכילת מצה ואכילת מרור אינו יוצא מצותו.¹ וכ' הריטב"א דאף דמשמע מלשון ר"ג דלא יצא

1 אבל אינו ברור מתוך לשונו איזו מצוה לא קיים. וכ' הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה ז:ה) כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו
 בליל חמשה עשר לא יצא ידי חובתו ואילו הן, פסח מצה ומרור, פסח על שם שפסח המקום ב"ה על בני אבותינו במצרים שנאמר
 (שמות י"ב) ואמרתם זבח פסח הוא ל' וגו', מרורים על שם שמררו המצרים את בני אבותינו במצרים, מצה על שם שנאלץ,
 ודברים האלו כולן הן הנקראין הגדה. מתוך לשונו מוכח דמיירי במצות סיפור יציאת מצרים, דלא סגי במה שמספר מה שקרה
 לכלל ישראל בשעת יציאתו ממצרים, אלא גם חייב להגיד טעמי המצות לכל האכילות שבלילה כחלק ממצת ההגדה.
 אבל האבודרהם בהגדתו (ד"ה רבן גמליאל) פי': אע"פ שיאכל פסח מצה ומרור לא יצא ידי חובתו אם לא יאמר שלשה
 דברים אלו למה הם באים שמצאנו שהכתוב הקפיד באמירה ובהגדה. ומפרש והולך למה הם באים. פסח ע"ש שפסח
 המקום וכו'; נמצא לדעתו דהסיפור טעמי מצות אכילתו הוי חלק ממצות אכילת פסח מצה ומרור וזה דוחק לומר דמי
 שאכל שיעור כזית של קרבן פסח לא יצא אם לא הגיד אמאי אכלו, דמה ענין אמירה אצל אכילה. ואפשר לת' עפ"י מש"כ
 האחרונים דאיכא ב' מיני סיפור יציאת מצרים. יש סיפור כרגיל אבל גם יש סיפור יציאת מצרים על ידי מעשה, דחלק
 ממצות הסיפור הוא לראות ולהראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים. ולכן עליו להנהיג את עצמו במעשים הראויים למי
 שהיה במצרים ועתה יוצא ממנה. ולכן האבודרהם ס"ל דע"י אכילת פסח מצה ומרור מלבד מה דאיכא מצות אכילה כרגיל
 איכא עוד קיום דסיפור יציאת מצרים ע"י מעשה. אבל אי אפשר לקיים מצוה זו בלי להגיד טעמי המצוה. לכן, מי שאכל

מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית

הרב יהודה בלסם



אתא במתני' במסכת סוכה (כח.) מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין. אמרו להם בית הלל לבית שמאי: לא כך היה מעשה, שהלכו זקני בית שמאי וזקני בית הלל לבקר את רבי יוחנן בן החורנית, ומצאוהו שהיה יושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, ולא אמרו לו דבר? - אמרו להם בית שמאי: משם ראייה? אף הם אמרו לו: אם כן היית נוהג - לא קיימת מצות סוכה מימך.

נמצא דנחלקו ב"ש וב"ה בעיקר הגזירה אם אסרו לישב בסוכתו כששולחנו בתוך הבית. לדעת ב"ה משמע דהוי היתר גמור וב"ש ס"ל דאסרו החכמים לישב כך. ובמה שכ' המשנה ב"ש פוסלין וב"ה מכשירין מבואר בגמ' לעיל (ג.) דבתרתי פליגי. ב"ש סוברים דבעי סוכה דמחזיק ראשו ורובו ושולחנו וב"ה סברי דאי"צ סוכה דמחזיק שולחנו. ועוד פליגי במי שישב בסוכה, אפ"ל גדולה, באופן דהיה שולחנו בתוך הבית, דב"ש אומרים דלא יצא וב"ה אומרים דיצא. ומלישנא דגמ' משמע דאף לב"ה אסור לישב כך אבל ס"ל דבדיעבד אם עשה כן יצא, וב"ש ס"ל דלא יצא. וכן משמע קצת מלשון התוס' (ג.) ד"ה דאמר לך) דשמא ב"ה מודים לב"ש לכתחילה (אף דהתם מיירי במש"כ לגבי החזרה למקומו לברכת המזון).

ולענין הלכה אמרי' בגמ' דקיי"ל כבית שמאי בסוכה קטנה דבעינן שתהא מחזיק ראשו ורובו ושולחנו ולא כדברי ב"ה דלא בעי החזקת שולחנו אלא ראשו ורובו בלבד. אבל בסוכה גדולה ושולחנו בתוך הבית אי גזרינן שמא ימשך אחר שולחנו נחלקו הראשונים אי קיי"ל כב"ש בהכי. וז"ל הריטב"א (ג.) ד"ה אבל בפלוגתא: אבל בפלוגתא דסוכה גדולה צריך לדקדק כמאן פסקינן מי אמרינן כיון דאיפסיקא הלכתא כבית שמאי בקטנה הוא הדין בגדולה או דלמא היכא דאתמר אתמר והיכא דלא אתמר לא אתמר והדרינן לכללין דבית שמאי במקום בית הלל אינה משנה, ומסתברא דהא תליא בטעמא דפלוגתייהו דאי טעמא חדא הוא בתרתי פלוגתא הא ודאי חדא מחתא הוא והלכתא כבית שמאי בתרווייהו, ואי טעמי דפליגין נינהו היכא דאיתמר הלכה כבית שמאי איתמר ובאידיך הלכתא כבית הלל, ומשמע לפוס סוגיא דפרקין דטעמי דפליגין נינהו דהא בסוכה גדולה פריש תלמודא לעיל דטעמא דבית שמאי שמא ימשך אחר שולחנו ובית הלל סברי לא גזרינן ולית לן אלא טעמא דפריש תלמודא, ואלו בסוכה קטנה אמרינן לקמן דטעמיהו משום דבעי דירת קבע דהא אביי מוקי לקמן (ז' ב') לבית שמאי בשיטה דסבירא להו דירת קבע בעינן מהא דפסלי בסוכה קטנה, ואף על גב דקיימא לן דסוכה דירת עראי בעינן ומשמע דלא פליג בה אביי ובאידיך קיימא לן כבית שמאי כדפסק רבא לעיל, לא קשיא הלכתא אהלכתא דאפשר דאע"ג דבעינן דירת עראי, במילי אחרינא בעיא קביעותא קצת שתהא מחזקת ראשו ורובו ושולחנו דאי לא דירה סרוחה היא, הלכך קיימא לן כבית שמאי בסוכה קטנה דבעינן סוכת קבע בהא מיהת וקיימא לן כבית הלל בסוכה גדולה דלא

זה משום שמתוך דברי תורה אדם יכול להגיע לתשובה מאהבה, ואז אף העבירות נעשין לו כזכויות.

יישוב הקשיות.

נחזור לקשיות שהתחלנו בהם, ונמצא שכולם מיושבים על פי יסוד הקשר שבין תשובה לתורה. מה שהרמב"ם מדבר בעניני תורה לשמה בתוך הלכות תשובה אינו קשיא כלל, דהא הדרך הישר ביותר לתשובה מאהבה, הוא על ידי לימוד תורת ה' לשמה, ותורתו מכפרת עליו כמו שתשובה מכפרת, ואף מכפרת יותר מתשובה.

גם מה שהרמב"ן הביא ש"המצוה הזאת" היא מצות תשובה, אף דמפורש בגמרא בעירובין שהוא מצות תלמוד תורה, באמת אין זה סתירה כלל, דהאופן המועיל ביותר בתשובה הוא על ידי תלמוד תורה, ובמדה שתלמוד תורה קרוב לנו, גם תשובה קרובה לנו, ותכלית אחת לשניהם – להתדבק בשכינה.

גם לא קשיא למה תורה מכפרת לבית עלי אף שאין תשובה מכפרת בעדם, דהא כבר הוכחנו שיש כח חזק יותר בתורה מבתשובה, וכמו שתורה מכפרת על חילול ה' אף שתשובה אינה מכפרת על חילול ה', כן תורה מכפרת על עוונות בני עלי אף שאין תשובה מכפרת. ובאמת כן מצינו מפורש בדברי השערי תשובה שער ד' אות טז שכתב:

עתה נדבר על מי שיש בידו עון חלול השם שלא יתכפר עונו ביסורים. והנה הקדמנו, כי יש לו רפואות תעלה אם יקדש את השם יתברך תמיד, עוד תמצא לו כפרה בהגיונו תמיד בתורה ויגיעתו בה, כאשר אמרו רבותינו זכרונם לברכה (ראש השנה יח, א): "אם יתכפר עון בית עלי בזבח ובמנחה" (שמואל א, ג, יד): בזבח ובמנחה אין מתכפר, אבל מתכפר בדברי תורה, ואף על פי שהיה עון בית עלי מחלול מצות קדשים, כמו שנאמר (שם פסוק יג): "בעוון אשר ידע כי מקללים להם בניו."

וגם מה שמצינו ענין מקוה ישראל ה', שיש לנו היכולת "לטבול" בהקב"ה, לכאורה כוונת הגמרא לטבילת בים התורה, שכל התורה כולה הוא שמותיו של הקב"ה (כדאיתא ברמב"ן בהקדמתו לפירושו על התורה). מי שטבל בים התורה הוי כאילו טבל בהקב"ה עצמו, ומקוה ישראל ה'.

מסקנת הדברים

איתא במשנה ראש השנה דף טז. שבראש השנה כל אחד עובר לפני הקב"ה כבני מרון, וביאר הגמרא (שם דף יח.) דכוונת המשנה הוא שכל אחד נידון בעצמו ואי אפשר להעלים מאחורי חבירו. וכמו כן ידוע מאמר חז"ל שיש ששים ריבוא אותיות בתורה, וברור שלא כווננו חז"ל לגלות על כמות האותיות שבתורה, דאין זה אמת, שיש הרבה פחות ממששים רבוא אותיות (וכדאיתא בפנ"י שם), אלא ר"ל שכמו שיש ששים ריבוא אנשים בכלל ישראל, כל אחד יש לו חלק מיוחד בתורה. וכמו שכל אחד חייב לשוב בתשובה בימים שבין ר"ה ויוה"כ, כן צריך כל אחד ללמוד חלקו בתורה, ואף מי שמחזק לימוד אחרים על ידי צדקה וכדומה, עדיין מחוייב ללמוד לעצמו.

וכמה חשוב חיבור זה שכולל דברי תורה מאנשים שעמלים במלאכתם כל יום כדי לפרנס משפחתם, ואעפ"כ שמים לילות כימים בעסק התורה, לא רק ללמוד, אלא גם לחדש חידושי תורה ולקבל חלקם המיוחד להם בתורה. אשריהם ואשרי משפחתם! ויה"ר שתזכו ללמוד ולזכות את ישראל על ידי תלמודם מתוך נחת שלום עושר ואושר כל ימי חייהם, וזכות התורה תעמוד להם ולזרעם עד עולם!

דיין לבעלי תשובה שמקבלין אותן, אלא שקורין אותן רבי.

ודומה לענין זה מצינו בגמרא הוריות (דף יג.) בנוגע לתורה, שאף מי שהוא שפל מכל אדם, מתעלה על ידי תורתו ונעשה כמו שר וחשוב:

כהן קודם ללווי, לוי לישראל, ישראל לממזר, וממזר לנתין, ונתין לגר, וגר לעבד משוחרר. אימתי? בזמן שכולם שוים, אבל אם היה ממזר תלמיד חכם וכהן גדול עם הארץ - ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ.

ולא רק בישראל מומר מצינו שיכול לעלות על ידי התורה, אלא אף נכרי יכול לעלות למעלות גבוהות על ידי לימוד התורה. איתא בגמרא סנהדרין (דף נט.):

היה רבי מאיר אומר: מניין שאפילו נכרי ועוסק בתורה שהוא ככהן גדול - שנאמר (ויקרא י"ח) אשר יעשה אתם האדם וחי בהם, כהנים לויים וישראלים לא נאמר, אלא האדם. הא למדת: שאפילו נכרי ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול.

הרי שמי שנשפל ונבזה ואין לו זכויות, עדיין יכול לעלות על ידי לימוד התורה וגם על ידי תשובה. ד - גם מטרת התשובה ומטרת התורה שוים, דתכלית שניהם הוא להתקרב לשכינה. וכן ביאר בספר משנת יעבץ הלכות יום הכיפורים סימן נד:

אולם תשובה מאהבה הקיום הוא על ידי תלמוד תורה והיינו שלימוד התורה זוהי בעצמה קיום של מצות תשובה, דכתב הרמב"ם בפרק ז' מהלכות תשובה ה"ו גדולה תשובה שמקרבת את האדם לשכינה שנאמר שובה ישראל עד ה' אלקיך וכו' כלומר אם תחזור בתשובה בו תדב' התשובה מקרבת את הרחוקים, אמש היה זה שנאי לפני המקום משוקץ ומרוחק ותועבה והיום הוא אהוב ונחמד קרוב וידיד. הרי מבואר שאם אדם חוטא הוא מתרחק ונעשה מובדל מהקב"ה וכמש"כ הרמב"ם שם ה"ז כמה מעולה מעלת התשובה אמש היה זה מובדל מה' אלקי ישראל שנאמר עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלתיכם וכו' והיום הוא מודבק בשכינה. כלומר שאם עשה תשובה הוא נעשה קרוב ומודבק בשכינה שהתשובה מקרבת את הרחוקים. והנה שנינו במסכת אבות פ"ג מ"ז עשרה שיושבין ועוסקין בתורה שכינה שרויה ביניהם... ומנין אפילו אחד שנאמר בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך, הרי בשעה שלומד תורה השכינה מתקרבת אל האדם הלומד תורה וא"כ אין לך תשובה גדולה מזו שהוא נעשה קרוב ומודבק בשכינה.

תורה חזקה יותר מתשובה.

עד כאן דיברנו בענין הצד השווה שבין תשובה לתורה, אבל מצינו שתלמיד תורה חזקה יותר מתשובה ויכול להשיג מעלות על ידי תלמוד תורה שאי אפשר להשיג על ידי תשובה, ר"ל שתורה מועלת אף במקום שאין תשובה מועלת. ומצינו ענין זה בשני דרכים. ראשון, שאף שאין תשובה מועילה לעון חילול ה', כתב בשערי תשובה (שער ד' אות טז) דמועלת תלמוד תורה לחילול ה', על ידי הגיונו תמיד בתורה ויגיעתו בה. שנית, דבתשובה מצינו ד' חילוקי כפרה (עיין רמב"ם הלכות תשובה פרק א' הלכה ד') אבל תורה מכפרת כמו שעיר המשתלח, כדאיתא במדרש מה שעירים הללו באים על חטאות ומכפרים כך דברי תורה מכפרים על עבירות, וכתב המשנת יעבץ שם דכוונת המדרש הוא דכמו שאין השעיר צריך לד' חילוקי כפרה, כן דברי תורה אינן צריכין ד' חילוקי כפרה,

זוה אינו כן, כי כל מה שהזהירו רבותינו עליו הוא יותר חמור מדברי תורה, כי כל העובר על דברי חכמים חייב מיתה (ברכות ד ב). וכל מי שעובר על דברי תורה או דברי חכמים צריך לשוב. ועתה שמע, בני, כי רוב העולם אין נוהרים מדברים בטלים, ומלהסתכל בנשים, ומלדבר עמהן שלא לצורך..."

מבואר מדבריו דאי אפשר לשוב בתשובה שלמה אם אין אדם מכיר הלכות התורה, דמעולם לא ידע האדם שחטא אם לא למד תורה והבין מצוותיה.

ג – אופן שלישי שנתקשרו תורה ותשובה, דמסרת שניהם שוה, להיות אדם אחר לגמרי ממה שהיה מקודם, וכל אדם יכול לעשותם, אף מי שגרוע ופחות שבעולם יכול לעלות על ידי תשובה ותורה.

איתא ברמב"ם הלכות תשובה (פרק ז הלכה ו):

גדולה תשובה שמקרב את האדם לשכינה שנאמר שובה ישראל עד ה' אלהיך, ונאמר ולא שבתם עדי נאם ה', ונאמר אם תשוב ישראל נאם ה' אלי תשוב, כלומר אם תחזור בתשובה בי תדבק, התשובה מקרבת את הרחוקים, אמש היה זה שנאוי לפני המקום משוקץ ומרוחק ותועבה, והיום הוא אהוב ונחמד קרוב וידיד.

ועוד איתא ברמב"ם הלכות תשובה (פרק ב' הלכה ד):

מדרכי התשובה להיות השב צועק תמיד לפני השם בבכי ובתחנונים ועושה צדקה כפי כחו ומתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו ומשנה שמו כלומר אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים ומשנה מעשיו כולן לטובה ולדרך ישרה וגולה ממקומו, שגלות מכפרת עון מפני שגורמת לו להכנע ולהיות עניו ושפל רוח.

מפורש בדבריו שמי שעושה תשובה נעשה לאיש אחר ונעשה ידיד למקום.

אף מי שכבר נכשל בעוונות הבזויות והחמורות יכול לעלות לחיי העוה"ב על ידי כח התשובה.

איתא בגמרא עבודה זרה (דף יז):

אמרו עליו על ר"א בן דורדיא, שלא הניח זונה אחת בעולם שלא בא עליה. פעם אחת שמע שיש זונה אחת בכרכי הים והיתה נוטלת כיס דינרין בשכרה, נטל כיס דינרין והלך ועבר עליה שבעה נהרות. בשעת הרגל דבר הפיחה, אמרה: כשם שהפיחה זו אינה חוזרת למקומה, כך אלעזר בן דורדיא אין מקבלין אותו בתשובה. הלך וישב בין שני הרים וגבעות, אמר: הרים וגבעות בקשו עלי רחמים, אמרו לו: עד שאנו מבקשים עליך נבקש על עצמנו, שנאמר: (ישעיהו נד) כי ההרים ימושו והגבעות תמוטינה. אמר: שמים וארץ בקשו עלי רחמים, אמרו: עד שאנו מבקשים עליך נבקש על עצמנו, שנאמר: (ישעיהו נא) כי שמים כעשן נמלחו והארץ כבגד תבלה. אמר: חמה ולבנה בקשו עלי רחמים, אמרו לו: עד שאנו מבקשים עליך נבקש על עצמנו, שנאמר: (ישעיהו כד) וחפרה הלבנה ובושה החמה. אמר: כוכבים ומזלות בקשו עלי רחמים, אמרו לו: עד שאנו מבקשים עליך נבקש על עצמנו, שנאמר: (ישעיהו לד) ונמקו כל צבא השמים. אמר: אין הדבר תלוי אלא בי, הניח ראשו בין ברכיו וגעה בבכיה עד שיצתה נשמתו. יצתה בת קול ואמרה: ר"א בן דורדיא מזומן לחיי העולם הבא. [והא הכא בעבירה הוה ומית!] התם נמי, כיון דאביק בה טובא כמינות דמיא. בכה רבי ואמר: יש קונה עולמו בכמה שנים, ויש קונה עולמו בשעה אחת. ואמר רבי: לא

וכך, אל ירגישו להן אלא שומעין ושומחים ויודעין שזו זכות להם, שכל זמן שהם בושים ממעשיהם שעברו ונכלמים מהן זכותם מרובה ומעלתם מתגדלת.

מבואר דמדה החשובה ביותר לבעל תשובה הוא מדת הענוה. וכמו כן מצינו בענין התורה שענוה מועלת לאדם לעלות במעלות התורה. איתא בגמרא תענית (דף ז.):

אמר רבי חנינא בר אידי: למה נמשלו דברי תורה למים, דכתיב הוי כל צמא לכו למים - לומר לך: מה מים מניחין מקום גבוה והולכין למקום נמוך, אף דברי תורה אין מתקיימין אלא במי שדעתו שפלה. ואמר רבי אושעיא: למה נמשלו דברי תורה לשלשה משקין הללו: במים, וביין, ובחלב. דכתיב הוי כל צמא לכו למים, וכתב (ישעיהו נ"ה) לכו שברו ואכלו ולכו שברו בלוא כסף ובלוא מחיר יין וחלב, לומר לך: מה שלשה משקין הללו אין מתקיימין אלא בפחות שבכלים, אף דברי תורה אין מתקיימין אלא במי שדעתו שפלה. כדאמרה ליה ברתיה דקיסר לרבי יהושע בן חנניה: אי, חכמה מפוארה בכלי מכוער! - אמר לה: אביך רמי חמרא במני דפחרא. - אמרה ליה: אלא במאי נירמי? - אמר לה: אתון דחשביתו - רמו במאני דהבא וכספא. - אזלה ואמרה ליה לאבוה. רמיא לחמרא במני דהבא וכספא, ותקיף. אתו ואמרו ליה. אמר לה לברתיה: מאן אמר לך הכי? אמרה ליה: רבי יהושע בן חנניה. קריוהו, אמר ליה: אמאי אמרת לה הכי? - אמר ליה: כי היכי דאמרה לי - אמרי לה. - והא איכא שפירי דגמרי!

הרי שגם לתשובה וגם לתורה צריך אדם להיות עניו ושפל רוח.

2. עוד מדה המשותפת בין בעל תורה לבעל תשובה הוא מי שאחר שנכשל באיזה דבר, מתגבר כארי על קשיים בחייו, ונעשה גדול באותו ענין.

יש להוכיח מעלת מדה זו בעשיית התשובה ממה דאיתא בגמרא ברכות (דף לד.):
ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: כל הנביאים כולן לא נתבאו אלא לבעלי תשובה, אבל צדיקים גמורים - עין לא ראתה אלהים זולתך. ופליגא דרבי אבהו, דאמר רבי אבהו: מקום שבעלי תשובה עומדין - צדיקים גמורים אינם עומדין, שנאמר: (ישעיהו נ"ז) שלום שלום לרחוק ולקרוב. לרחוק ברישא והדר לקרוב.

הרי מפורש שמעלת בעל תשובה, דהיינו מי שכבר נכשל ושוב קם מנפילתו, הוא מעלה יותר גבוה ממעלת הצדיק שלא נכשל בימיו.

וכן מצינו בענין התורה שלפום צערא אגרא, דמי שלומד ונכשל בלימודו, ולימודו קשה עליו, ואעפ"כ הוא עמל ויגע בתורת ה', יעלה במעלות התורה באופן מיוחד. וכן מבואר מגמרא חגיגה דף יד. שמדברת על דברי תורה ואומרת "שאין בני אדם עומדין עליה אלא אם כן נכשל בהן" תחילה. ב - וגם נתקשרו תשובה ותורה שכדי לשוב בתשובה שלמה צריך אדם ללמוד תחילה מה לעשות ואיך לקיים המצוות כראוי. וכן נראה מדברי האורחות צדיקים שער התשובה ד"ה ואחר שיעלה:

ואחר שיעלה בלב האדם לעשות תשובה, לא יוכל לעשות תשובה שלימה אם לא ישים על לבו שבעה דברים: הראשון שידע מעשיו ויכירם כולם. אדם שלא הורגל לקיים המצוות מנעוריו ועשה כל ימיו עבירות, וכמה בני אדם סבורים, שאין אדם נקרא בעל תשובה אלא אם כן בא על אשת איש, או על גויה, או יצא לתרבות רעה וכיוצא באלו מעבירות גדולות, אבל בשאר עבירות אין יודעים לשוב עליהן -

הקהל את העם האנשים והנשים והטף. אמרו חז"ל (חגיגה ג א) אנשים באו ללמוד נשים לשמוע טף למה באים ליתן שכר למביאייהו. משמע מזה שמדבר בטף שלא הגיעו לחינוך דאם לא כן לא הוצרכו לטעם ליתן שכר... וזה דוחק גדול כי זה דומה כאילו צוה שישאו עליהם משא מעצים ואבנים לבית ה' כדי ליתן שכר למביאייהם:

ונראה שכל עיקר צורך הקהל זה היה בעבור התשובה, לפי שאמרו חז"ל (ויקרא רבה ל ז) שיום ראשון של חג נקרא ראשון לחשבון עוונות, על כן הם צריכים לעשות תיכף הכנה אל התשובה והכנה זו היא הקהל זה שהמלך מקהיל את העם וקורא לפנייהם מן אלה הדברים כי רוב הספר דברי תוכחות עלי עוון ודברי כבושים, וכבר ידוע שהקהל יש בו צורך גדול אל התשובה כי על ידי שהם מקהילים יהיו אגודה אחת ויטו שכם אחד לשוב אל ה' כדי שיהיו השבים רבים, לפי שדוקא בעשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכפורים הקדוש ברוך הוא מקבל תשובת היחיד אבל בכל ימות השנה אין הקדוש ברוך הוא מקבל כי אם תשובת הרבים (ראש השנה יח א) הרי כשבאו כלל ישראל לתשובה, קראו מספר תורת ה' ובאו ללמוד תורה ביחז, מבואר שתלמוד תורה הוא הדרך לתשובת הרבים.

5. גם הדרך המועילה לאדם שלא יחטא (וממילא לא יצטרך לתשובה) הוא בלימוד התורה. ודבר זה מבואר ממה דאיתא בגמרא קידושין (דף ל:):

תנא דבי ר' ישמעאל: בני, אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש, אם אבן הוא נימוח, ואם ברזל הוא מתפוצץ, שנאמר: (ירמיהו כג) "הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע", אם אבן הוא נימוח; שנאמר: (ישעיהו נה) "הוי כל צמא לכו למים", ואומר (איוב יד) "אבנים שחקו מים"

6. גם מצינו שהימים המיוחדים לתשובה, ראש השנה ויוה"כ, מקושרים בענין התורה באופן ברור. בראש השנה, ענין השופר, סמל התשובה, מעורר אותנו לתשובה כמו שביאר הרמב"ם "עורר ישנים משנתכם", הוא גם סמל לקבלת התורה שתקעו בהר סיני. ויום הכיפורים, שעוסקים כל היום בוידי ותשובה הוא יום קבלת התורה, יום שניתנו בו לוחות שניות.

הבנת הקשר בין תשובה לתורה.

ונראה שתורה ותשובה מקושרים בארבעה אופנים שונים, ומתוך קשרים אלו מיושב כל הקושיות שהתחלנו בהם:

א – אותם המדות שצריך האדם כדי לעלות במעלות התורה, הם המדות שצריך כדי לשוב בתשובה שלמה. ויש שני דוגמאות הבטלטות ביותר במדות המשותפות לקניית התורה והתשובה:

1. במיוחד, מדת הענוה מועילה ביותר גם למעלות התורה וגם לתשובה. יש להוכיח מעלת הענוה בכדי לעשות תשובה, וגודל המכשול לתשובה שיש במידת הגאווה (היפך הענוה) ממה שכתב הרמב"ם (הלכות תשובה פרק ב' הלכה ה):

וכל המתגאה ואינו מודיע אלא מכסה פשעיו אין תשובתו גמורה שנאמר מכסה פשעיו לא יצליח.

ומבואר מדבריו שקשה מאד לבעל גאווה לשוב כראוי דלעולם לא יודה ויתחרט על פשעיו. ועוד כתב הרמב"ם (הלכות תשובה פרק ז הלכה ח):

בעלי תשובה דרכן להיות שפלים ועניים ביותר, אם חרפו אותן הכסילים במעשיהם הראשונים ואמרו להן אמש היית עושה כך וכך ואמש היית אומר כך

ג - כתוב בספר שמואל א' פרק ב' שבעוון בני עלי (וגם משום שעלי לא הוכיח אותם) נענשו כל משפחתו לדורי דורות, וכל קרבנות שיביאו לא יכפרו בעדם, ד"נשבעתי לבית עלי אם יתכפר עון בית עלי בזבח ובמנחה". ואיתא בגמרא ראש השנה (דף יח.) בזבח ובמנחה אינו מתכפר אבל מתכפר בתורה, ועוד איתא שם:

תנו רבנן: משפחה אחת היתה בירושלים שהיו מתיה מתין בני שמונה עשרה שנה. באו והודיעו את רבן יוחנן בן זכאי. אמר להם: שמא ממשפחת עלי אתם, דכתיב ביה (שמואל א ב) וכל מרבית ביתך ימותו אנשים - לכו ועסקו בתורה וחינו. הלכו ועסקו בתורה וחינו, והיו קורין אותה משפחת רבן יוחנן על שמו

הרי מבואר בגמרא שם שכפרת בית עלי תלויה בתורה, ולכאורה יותר היה ראוי לתלות כפרה בתשובה, ולא מצינו שתשובה מועלת לכפרת בית עלי, ומפורש בפסוקים שקרבנות אינם מועילים, אף שביחד עם הבאת הקרבנות הבעלים עושים תשובה. ומה העדיפות של תורה יותר מתשובה בכאן ולמה מועילה יותר מן התשובה שבכחה להפוך זדונות לזכויות?

ד - איתא בגמרא יומא (דף פה:):

אמר רבי עקיבא: אשריכם ישראל, לפני מי אתם מטהרין, מי מטהר אתכם - אביכם שבשמים, שנאמר (יחזקאל לו) וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם ואומר (ירמיהו יז) מקוה ישראל (ה') מה מקוה מטהר את הטמאים - אף הקדוש ברוך הוא מטהר את ישראל.

הרי מבואר שיש טהרה לאדם כש"טובל" כביכול בהקב"ה. וקשה להבין ענין טבילה בהקב"ה, איך אדם מטהר עצמו בהקב"ה, ועל מה כיוון הגמרא בביטוי מזור זה שמופיע בספר ירמיהו?

יש קשר בין תשובה לתורה

נראה בביאור הענין שיש קשר של קיימא בין ענין התשובה לענין התורה, ושניהם עולים בקנה אחד, דכדי לשוב בתשובה שלמה צריך לעסוק בתורה. אין דבר מועיל לתשובה יותר מן התורה, ובמדה שאדם מדבק עצמו בתורה באותה מדה מועיל תשובתו. ויש להביא הרבה ראיות ליסוד זה שהני ב' דברים, תורה ותשובה, קשורים ודבוקים בהדדי:

1. אומרים בכל יום בתפילה שמונה עשרה "השיבנו אבינו לתורתך" - הברכה שמדברת על

התשובה מדגישה ענין התורה במיוחד.

2. איתא במדרש פרשת האזינו:

"יערוף כמטר לקחי" אין לקחי אלא דברי תורה שנאמר "כי לקח טוב נתתי לכם תורת אל תעזובו" ואומר "קחו עמכם דברים ושובו אל ה'" ואין דברים אלא דברי תורה שנאמר "את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם"

הרי מפורש בדברי המדרש שעושים תשובה דוקא בדברי תורה, והדברים שצריך ליקח כדי לשוב אל ה' הם הם דברי תורה.

3. איתא במדרש (ויקרא רבה פרשה כה אות א') דמי שעבר על עבירות שנענשים עליהם

כריתות או מיתות בית דין, אם היה רגיל לקרוא פרק אחד ביום יקרא שני פרקים, אם היה רגיל לקרוא פרשה אחת יקרא שתי פרשיות. מפורש בדברי המדרש שבמקום שאין תשובה רגילה מועלת, חיוזק בלימוד התורה מועלת.

4. כתב הכלי יקר (דברים פרק לא פסוק יב) בענין הקהל:

בענין הקשר של קיימא בין תשובה ותורה

הרב אריה ליבוביץ



נ תחיל בארבע קושיות.

א - כתב הרמב"ם (הלכות תשובה פרק י' הלכות ד-ה):

אמרו חכמים הראשונים שמא תאמר הריני למד תורה בשביל שאהיה עשיר בשביל שאקרא רבי בשביל שאקבל שכר בעולם הבא תלמוד לומר לאהבה את ה' כל מה שאתם עושים לא תעשו אלא מאהבה, ועוד אמרו חכמים במצותיו חפץ מאד ולא בשכר מצותיו, וכן היו גדולי החכמים מצוים לנבוני תלמידיהם ומשכיליהם ביחוד אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב... אלא מפני שהוא הרב ראוי לשמשו כלומר עבדו מאהבה. כל העוסק בתורה כדי לקבל שכר או כדי שלא תגיע עליו פורענות הרי זה עוסק שלא לשמה, וכל העוסק בה לא ליראה ולא לקבל שכר אלא מפני אהבת אדון כל הארץ שצוה בה הרי זה עוסק בה לשמה, ואמרו חכמים לעולם יעסוק אדם בתורה ואפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, לפיכך כשמלמדין את הקטנים ואת הנשים וכלל עמי הארץ אין מלמדין אותן אלא לעבוד מיראה וכדי לקבל שכר, עד שתורבה דעתן ויתחכמו חכמה יתירה מגלים להם רז זה מעט מעט ומרגילין אותן לענין זה בנחת עד ששיגוהו וידעוהו ועבדוהו מאהבה

הרי שהאריך הרמב"ם מאד בענין תורה לשמה ומעלתה. ויש לעיין למה הדגיש הרמב"ם חשיבות תורה לשמה כאן בהלכות תשובה ולא רק בהלכות תלמוד תורה ששם הוא מקומה? ומה ענין תורה לשמה אצל תשובה?

ב - כתוב בתורה (דברים פרק ל' פסוקים יא - יד):

כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום לא נפלאה הוא ממך ולא רחקה הוא: לא בשמים הוא לאמר מי יעלה לנו השמימה ויקחה לנו וישמענו אתה ונעשנה: ולא מעבר לים הוא לאמר מי יעבר לנו אל עבר הים ויקחה לנו וישמענו אתה ונעשנה: כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשתו:

וכתב שם הרמב"ן ד"ה המצוה הזאת" קאי על התשובה הנזכרת לעיל בפרשה, שכתוב בפסוקים א-ב "והשבות אל לבבך" "ושבת עד ה' אלקיך". והתורה מעידה כאן שאין ענין התשובה נפלא ורחוק ממך אלא קרוב אליך מאד לעשותו בכל עת ובכל מקום. ולכאורה פירושו של הרמב"ן מוסתרת מגמרא מפורשת בעירובין דף נד:-נה. דמפורש שם דקאי על תורה, וכוונת התורה להעיד לנו שלא תמצא התורה במי שמגביה דעתו עליה כשמים ולא במי שמרחיב דעתו עליה כים וכו'. וקשה, למה פירש הרמב"ן נגד דברי הגמרא, דאין דרכו לפרש נגד דברי חז"ל?

דברי תורה בעברית



בענין הקשר של קיימא בין תשובה ותורה
הרב אריה ליבוביץ

203

מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית
הרב יהודה בלסם

195

בעניני תפילת הציבור ותקיעות על הסדר
יונתן זאב קירשנער

187

אור

העפון



כרך ג • תשרי תשע"ו • בית הכנסת נורט' וודמיר