



קהל לב אבות

LEV AVOS

ספר

והשיב לב אבות

כרך ג • ראש השנה-סוכות תשע"ח • קהל לב אבות



קהל לב אבות

ספר והשיב לב אבות

ה'תשע"ח • ח' שבט • ה'תשע"ח



קהל לב אבות

LEV AVOS

ספר

והשיב לב אבות

כרך ג • ראש השנה-סוכות תשע"ח • קהל לב אבות

Sefer Ve'heishiv Lev Avos

Volume 3 • Tishrei 5778

Khal Lev Avos

500 Hungry Harbor Road

North Woodmere, NY 11581

Rav Shmuel Weinberg, Rav and Mara D'asra

Editorial Team

Moshe Buchbinder, *General Editor*

Yoni Kirschner, *General Editor*

Tani Sussman, *Publication Lead*

Rob Shur, *Design and Layout*

www.rbscreative.com

<i>Sefer Dedication - In Honor of Avi & Penina Sipzner</i>	p. 5
<i>Divrei Bracha (Translated from the Hebrew section in the back of the sefer)</i> RAV SHMUEL WEINBERG	p. 9
<i>Dveykus BeDarchei Chassidim HaRishonim</i> RAV SHMUEL WEINBERG	p. 11
<u>עניני תשובה</u>	
בעניני תשובה ARI SZAFRANSKI	p. 17
<i>Teshuva – Difficult or Easy?</i> ELI HERMAN	p. 21
<i>Mitzvas Teshuva</i> RABBI YOSEF FRIEDLER	p. 27
<i>The Thirteen Midos of Rachamim</i> MOSHE BUCHBINDER	p. 33
<u>ראש השנה</u>	
<i>Abstaining from Blowing Shofar on Erev Rosh Hashana</i> AVI SIPZNER	p. 57
<i>The King (and I)</i> RABBI YOSSI SCHWARTZ	p. 63
<u>יום כיפור</u>	
<i>Kol Nidrei: Judaism's Worst-Kept Secret?</i> GEDALIAH WIELGUS	p. 71
<i>The Power of the Yetzer Hara</i> DOVID MOSHAYEV	p. 85
<i>Sechel Nivdal: The conduit for a closer relationship with the Borei Olam</i> MORDECHAI J. GAMPEL, MD	p. 89

סוכות

The Maximum Shiur of an Esrog

RABBI DONIEL BAK

..... p. 95

Hanging a Sheet Above Your Sukkah

YEHOSHUA ALLSWANG

..... p. 99

צילא דמהימנותא

MOTI EDELSTEIN

..... p. 107

קשה עלי פרידתכם

MOSHE ARON BAUMAN

..... p. 111

Shemini Atzeres: A Most Unique Yom Tov

MOSHE BOLLAG

..... p. 117

The Simcha of Simchas Torah

YOSEF MOSKOWITZ

..... p. 121

דברי תורה בעברית

דברי ברכה

הרב שמואל וינברג

א

בהגדרת מצוות תקיעת שופר, ובנוסח ברכתה

הרב שמואל וינברג

ג

בענין כפרות

שלום בלאבשטיין

יא

אין קטיגור נעשה סניגור

יונתן זאב קירשנער

יג

הגשר בין יה"כ לסוכות: כח של הד' ימים שבין יה"כ וסוכות

אברהם לאנגער

יט

חג הסוכות: הזמן להגיע לתכליתנו ולעשות השקעות טובות

אברהם לאנגער

כג

SEFER DEDICATION

In Honor of Avi & Penina Sipzner

In this *sefer* dedication, we state the obvious. Everyone who has seen or even heard of Khal Lev Avos associates our present-day Shul as well as the ongoing construction of our בית המקדש מעט with the herculean efforts of time, talent, resources and love of Avi Sipzner. Over the past 18 months, as he hosted the minyan and drove our Shul forward, from a fledgling start-up to an established *tzibbur* with nearly forty member families, we have done our best to acknowledge and thank Avi for his many milestone achievements along the way. First, we observed how it was his initiative to gather the formative minyan of *baalei batim* for the now famous meeting which laid the groundwork for the new community. We have also continued to express our הכרת הטוב for hosting the Shul in his home, recognizing that with each season, B”H the flow of people into his home has grown exponentially, thereby organically expanding his level of commitment and impact. Throughout the growing responsibility, never has his warmth or energy waned, nor have his pristine *midos tovos* faltered. Through his modeling, Avi has established a benchmark for our Shul’s culture and what it means to treat everyone with *derech erez*.

Now, above all of his other great achievements, we express our profound appreciation for what truly rises to the level of an accomplishment of a lifetime, which is actually physically building the Shul that will IY”H soon be a gushing fountain of Torah, *tefillah* and *ruchniyos* for generations.

The scale of Avi’s dedication to the development and construction of the Shul simply cannot be overstated. We have all witnessed Avi’s countless daily emails, calls and meetings with architects, designers, contractors, engineers, decorators, and suppliers that have each furthered the goal of building a spectacular *makom tefillah*. His thoughtful planning, ongoing focus and dedication, and meticulous attention to detail were the critical ingredients in the establishment of our new home. Simultaneously, while he could have just seen it through from front to end unencumbered, he chose to involve others in the thinking and deliberation, making everyone

feel like this Shul truly is theirs. The deployment of his unique talents to establish a 'מקדש ה' are the reason that Khal Lev Avos exists, and for that we are forever grateful.

Many times we have wondered how Avi holds down a day job, spends time with his family, and makes his own *Avodas Hashem* such a high priority. The year-long marathon juggling act has been, to say the least, impressive. For that, we note the teamwork and equal partnership of his *eishes chayil*, Penina. Her graciousness in hosting the Shul, contributing to the development of the Neshei, assisting in the brainstorming and planning of the Shul elements, and of course patiently and enthusiastically absorbing Avi's fair share of the family chores during his periods of "multi-tasking" has required equally extreme dedication. At the recent *bris* of their son Zev Sipzner, Avi thanked Penina for being more than he ever could have dreamed of in a spouse. We, the community, have to agree that Penina's generosity of spirit has far exceeded even the most unreasonably high expectations. Penina, your hallmark quality of going *לפנים משורת הדין* in every possible way makes us wonder how we too were so lucky to have you as a central pillar in the establishment of Khal Lev Avos.

We would like to close this sefer dedication to Avi and Penina with a parting thought and a *bracha*. When Dovid HaMelech took over the *malchus*, he made it his life mission to conquer Eretz Yisrael in order to build the Beis HaMikdash, the ultimate resting place of the Shechina. He overcame countless obstacles and rallied great military victories at tremendous cost, making his way throughout the territory. There was just one problem. He had no idea where in Eretz Yisrael the Beis HaMikdash should be located. He didn't have a map that led to Har Hamoriah. There was no street sign saying "Kosel HaMaaravi This Way." He spent years searching, wandering, deciphering, and determining where the 'מקדש ה' should be located. This was not easy. It was a struggle, and it was exhausting. He records his endless toil in *Tehillim* 132 - 'אם אתן שנת לעיני לעפעפי תנומה עד אמצא מקום לה' - He wouldn't or couldn't even sleep until he searched and found the spot for Hashem upon which the Beis HaMikdash should be built. *Tehillim* then records his reward for his overwhelming level of dedication: 'נשבע ה' לדוד אמת לא ישוב ממנה: פרי בטןך אשית לכסא לך. אם ישמרו בניך בריתי ועדתי זו אלמדם גם בניהם עדי עד ישבו לכסא לך - Hashem swore to Dovid HaMelech that his child, Shlomo Hamelech, would be king following him, and his progeny for all generations would be endowed with the potential sit on the throne of Klal Yisrael. This unique *bracha*, one of breathtaking magnitude, was truly a fitting, dynastic reward

for his unparalleled efforts in establishing the Makom HaMikdash and the *Hashra'as HaShechina*.

Avi and Penina, we know how much you have both personally invested in founding and building our *mikdash*. Therefore, like Hashem blessed Dovid HaMelech, our blessing to you is that the countless *tefillos* that have already been prayed in your home, those *tefillos* which have been soaked up by your walls and into the subconscious of your children, should continue to be a *zechus* for you and your *bayis ne'eman*. May Rachel, Dovid, Chava and Zev, your children and their children for all generations, be *zocheh* to their own Lev Avos, a heart like yours, and merit eternal Torah and prosperity.

DIVREI BRACHA

Rav Shmuel Weinberg

(Translated from original Hebrew published on page x in the Hebrew section of the Sefer)

Once again we approach the Yomim Noraim and the Chagim that follow thereafter. Reading your previous publications, and reflecting on the depth and breadth of the Torah within them, I was struck by the power and beauty of both the effort and the finished product. It is clear that you have now created a *chazaka*. Assuredly, these impressive publications will continue to inspire and inform, imbuing all that learn from them with the pride and humility characteristic of Khal Lev Avos.

Holy and awe-inspiring days are drawing closer. During the days of judgment on Rosh Hashana, we will stand before the Ribbono Shel Olam and plead with Him to grant us, our families, all that are near and dear to our hearts, and all of Klal Yisrael a happy and blessed new year. We hope to merit reprieve from the vestiges and repercussions of sin, to arrive at the joyous days of Sukkos with the sense that we have gained entry to the private chamber of the King, that we may now rejoice with Him, and to the ultimate resolution of faith, to the complete union of Shemini Atzeres, when we all join to recite הוא האלוקים כי ה' הוא האלוקים אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלוקים as one.

What is the proper way to merit all of these blessings sent from heaven? How can we assure ourselves that we are utilizing these holy moments the way that we are intended to do? Hasidic sefarim, as well as sifrei mussar, are full of ideas deep and complex, providing guidance and instruction to each reader at his or her own level. But the Zohar has stated that when the Navi Elisha offered to pray for the Isha HaShunamis on Rosh Hashanah, she replied so poignantly and resonantly: "בהתוך עמי אני יושבת". The mercy of Hashem upon Klal Yisrael is galvanized only when they are all united as one. Therefore, the Shunamis had no desire to separate herself from that Klal, no desire to distinguish herself in a particular or dramatic way, despite her ability to do so, despite her righteousness. Her hope, her dream, was to stand before Hashem as a member of His people.

In the tefilla of Musaf on Rosh Hashana, after the tekias shofar, we declaim the solemn words of אם כבנים אם עולמים, כל יצורי עולמים, במשפט כל יצורי עולמים. Tzadikim have explained that this construct itself is put to trial; *Hayom Yaamid Bamishpat*: Will we merit to stand before Hashem as beloved children, or merely

as common servants? Will we be able to testify to our behavior toward Hashem as that of children to their father? How dare we request mercy if we have not demonstrated the requisite and reciprocal loyal stance? The Rama M'Pano conveys the idea that while a single person is not necessarily considered a child of Hashem, the collective entity of Klal Yisrael are always cherished and accepted as such. We present ourselves to Him as one unit, one whole, and Hashem does not reject us for our flaws or iniquities. We are, were, and always will be Knesses Yisrael in its full glory and magnificence, ever beloved in the eyes of Hashem.

Our Kehila was truly *zocheh*, as it comprises a group of outstanding individuals who chose to unite with the shared and lofty goal of serving Hashem בלב שלם. It is this desire that motivates our awestruck approach to the ימי הדין, yet as we do, we are confident and reliant on His chessed, that He will have mercy upon us, all of us together, as a father has mercy on his children. This publication is the highest possible expression of our unity, a collaboration of לימוד התורה based upon preparation for the upcoming holy days.

Our dear friends, R' Moshe Buchbinder and R' Yonatan Zev Kirschner, have the benefit and *zechus* of expertise and acumen in editing and publishing magnificent volumes in the past; once again they have dedicated themselves to this holy work, and produced an anthology non-pareil.

I want to take this opportunity to thank R' Avi Sipzner who carries the arduous task of managing the affairs of the Kehilla with such good taste; he along with the members of the Board. He, together with his *choshuve* wife, have gone above and beyond by completely opening their home and turning it into a *Mikdash Me'at*. May the *Ribbono Shel Olam* amply reward them, and may their home be blessed by the *Ribbono Shel Olam* with only good and kindness.

וה' ישלח ברכה והצלחה לקהילתנו הקדושה לכלל ולפרט.
רב שמואל וינברג

DVEYKUS BEDARCHEI CHASSIDIM HARISHONIM

Rav Shmuel Weinberg

לכבוד בני הקהילה היקרים.

משמים הובילו את דרכינו, הקב"ה הדריך צעדינו, ונתיבותינו שלי ושלכם נפגשו באמצע השנה. לבי מלא תודות על הצורה הנהדרת בה קיבלתם אותי ואת משפחתי, על האהבה הגדולה, הרגש החם, שבא לידי ביטוי מכולכם יחד, ומכל אחד בנפרד. ללא ספק משמים זיכוני, ואני בשבח והודיה להקב"ה שנחני בדרך זו. והשאלה העומדת לפני מה אשיב לה' כל תגמלוהי עלי? וכמו שקראנו בפרשת כי תבא ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם ואמרת אליו, ופירש"י שאינך כפוי טובה. עוד בטרם הכרתיכם, הדבר הראשון שצד את עיני כשהגעתי לשבת הראשונה לשהות בקרבכם (פרשת ויקהל פקודי) היה המראה הנשגב והנהדר של צורת התפילה. אוירת הרצינות, השקט ששרר כל זמן התפילה וקריאת התורה, האטמוספירה של יראת כבוד ללא קלות ראש, גם קודם התפילה ואף לאחריה, הדבקות והכוונה הפשוטה של כל אחד ואחד, נתן לי את ההרגשה של אין זה כי אם בית אלוקים, למרות שמדובר בדברים כה פשוטים ובסיסים שההלכה מבקשת ודורשת מכל אחד, אך בכל אופן נדיר לראות בית הכנסת כזה בתפארתו. והדבר היה בבית פרטי, ללא רב ומורה דרך, רק כי התאספה פה קבוצת מתפללים, אנשים שכל חפצם להיות מבני עליה, לעמוד ולשפוך שיחם לפני מי שאמר והיה עולם.

חז"ל במדרש אומרים לנו דברים מדהימים, במדרש שוחר טוב (תהלים קב), עה"פ פנה אל תפילת הערער ולא בזה את תפילתם. אמר רבי יצחק כלפי הדורות אמרוהו שאין להם לא נביא ולא כהן ולא בית המקדש שיכפר עליהם, אלא עוד תפילה אחת שנשתיירה להם שהם מתפללים בראש השנה ויום הכיפורים. ולא תבזה אותם מהם, הוי ולא בזה את תפילתם. תכתב זאת לדור אחרון ועם נברא יהלל י-ה, וכי עדיין עתידה אומה להבראות שהוא אומר ועם נברא? רבנו אמרי אלו הם הדורות שהם כמתים במעשיהם ובאים ומתפללים לפניך בראש השנה ויום הכיפורים ואתה בורא אותם כבריאה חדשה.

פנה אל תפילת הערער ולא בזה את תפילתם

בעבר היה לנו נביאים צדיקים אליהם יכולנו לבקש שיתפללו עבורנו, כהנים שהקריבו קרבנות ריצו והעתירו בעדנו. בית המקדש שהשכינה שרתה שם והיה בית תפילה לכל העמים, אך כעת הדורות נמשלו לערער, עץ יבש ללא חיות, מה נותר להם שואל המדרש רטורית, תפילה אחת בראש השנה ויום הכיפור, זה הדבר היחיד שנותר להם, ודוד המלך פונה אל הקב"ה ומבקש אל תבזה את תפילתם. אבל לא רק שהקב"ה אינו בוזה את התפילה הזו, הדורות האלו שהם כמתים במעשיהם, איזה ביטוי נורא, מעשי הדור האחרון גורמים להם לעיתים מיתה רוחנית, חיי הנשמה אינם שוקקים בקרבם, חיים של יהודי זה חיי נשמה, הנשמה משתוקקת לקונה ויוצרה, היא רוצה לחוש רגשי אמונה עזים, היא רוצה להרגיש ולחוות אהבת ה' יראת ה', היא מתגעגעת לדבקות וטעם בתורה ומצוות, להצליח לומר באמת ואני קרבת אלוקים לי טוב, אך יש מעשים ומידות רעות שמכבים את אור הנשמה, גורמים לניתוק כביכול מהקב"ה, מתים במעשיהם. כבר דוד המלך צפה זאת בעבר הרחוק

והתפלל עבורנו, תכתב זאת לדור אחרון, הוא כתב ואמר זאת עבור הדור האחרון, עם נברא יהלל י-ה, יש דרך להבראות מחדש, להפיח חיים בנשמה, למלאות אותה אור ואנרגיה, התפילה האחת של הימים הקדושים הבאים לקראתנו, הקב"ה מקבל אותם באהבה וברצון, ולא רק זה אלא כביכול הוא בורא מחדש את נשמותינו ויפח באפיו רוח חיים, חיים מלאים טעם ומתיקות רוחנית.

זו צורת מבט חדשה לחלוטין על תפילות הימים הנוראים, וודאי נתפלל לזכות בדין, לחיים טובים עבורנו ובני ביתינו ועבור כל כלל ישראל. אבל גם על התחדשות רוחנית בקרבנו פנימה. ואין לך קיום גדול ומהודר יותר של מלכיות זכרונות ושופרות מאשר זה. מלך על כל העולם כולו בכבודך, וזה כולל את העולם הפנימי המיוחד של כל אחד בלבו פנימה. להזכר בכל הדברים הטובים שהוא תמיד רצה, ולהמליך את הקב"ה בחדרי לבו ומחשבתו, רגשותיו ורצונותיו.

אני זוכר את האווירה המיוחדת ששררה בסביבתו של מו"ר האדמו"ר מסלונים זצ"ל בעל הנת"ש בזמן התפילות בימים נוראים. זו לא היה תחושת פחד וחרדה, אלא תחושת התעלות ודבקות פנימית, ובסיומם אושר עז, התפילות שהחלו בשעת בוקר מאוד מוקדמת ונסתיימו לרוב בשעות אחר הצהריים המאוחרות, ובכל אופן תמיד הייתה את ההרגשה שאף אחד לא חיכה או ציפה לסיום התפילה, הציבור כולו ישב מרבית היום בבית הכנסת וההרגשה שלי תמיד הייתה שאפילו בקטעים שבהם שומעים רק את החזן אני יכול לשמוע את הציבור מתפלל בלבם.

שני פנים לה לתפילה, תפילת הציבור, התפילה הכללית אותה כולם מתפללים יחד, בקול ובכוונה. והתפילה הפנימית של כל אחד. וזו חוויה אישית מאוד פנימית מאוד פרטית של כל אחד. ולעיתים היא כה עמוקה שקשה לו לחלוק אותה עם אחר, רק הקב"ה צופה ורואה מה שכל אחד מרגיש. לפעמים כלפי חוץ לא ניכר כלום, אבל בפנים בתוך תוכו ישנה סערה ורק הקב"ה יודע, שומע, ומקבל.

אין לי ספק שהקב"ה יעזור לנו, ובחסדו הגדול יקשיב ויאזין לתפילה אחת שנשתיירה בידינו בימים הקדושים. לא יבזה אותה אלא יקבלה ברחמים וברצון. ונזכה לשנה טובה ומאושרת ויתקבלו כל משאלות ליבנו לטובה. ובטובו הגדול יברא אותנו כבריאה חדשה. אך השאלה העומדת לנגדנו כיצד נוכל לגרום שאף במשך השנה נרומם את תפילותינו ונשמר בהם מן הטעם של ימים נוראים.

אנחנו אומרים בזמירות שבת, יהא רעווא קמיה דתשרי על עמיה, הפירוש הפשוט שאנו מבקשים שהקב"ה ישרה שכנתו עלינו. הרבי מסלונים בעל בית אברהם זצ"ל פירש בדרכו האופיינית, יהי רצון מלפניו שהטעם של חודש תשרי ישאר עמנו כל השנה. זה אנו מבקשים מהקב"ה. אך מה נוכל אנו לעשות בנידון?

אני מוכרח לחלוק עמכם חוויה מאוד אישית מהפרספקטיבה שלי בתור רב.

בדרך כלל תפקידו של רב הוא לעורר את הציבור על חשיבות התפילה. באם הוא מרגיש שיש מקום לחיזוק הוא פונה לציבור ומצביע על אשר טעון תיקון. לעיתים מרובות לדאבוננו הרב נצרך לעורר בגלל שיחות ודיבורים בשעת התפילה או קריאת התורה. כמעט בכל בתי הכנסת ישנם מודעות ושליטים שפונים לציבור בבקשה לא להשתמש בטלפון סלולארי בשעת התפילה (ולא תמיד הפנייה עוזרת) לפעמים מבחינה חיצונית הכל בסדר אך הרב מרגיש שחסר כוונה המח והלב נמצאים במקום אחר, כהנה וכהנה על הרב לעמוד על משמר תפקידו ולדאוג שבבית אלוקים נהלך ברגש.

אך בבית הכנסת שלנו המצב הוא הפוך ברוך ה', הציבור בכללותו שחש תשוקה לעשות נחת רוח להקב"ה, מחפש דרכי עלייה. וכך פנו אלי כמה בני עלייה וחיפשו דרכים כיצד לשמר את המצב הנפלא ששורר בבית הכנסת, ולנצל את ההתחדשות העכשווית בעולם שנה ונפש, נפש - רב חדש

לכם (וקהילה חדשה וידידים נאמנים עבורי) עולם - בית כנסת חדש, שנה - תחילת השנה החדשה. והרי זמן של התחדשות זה הזמן המוכשר לקבלות חדשות. ולכן הם הציעו כמה רעיונות מוצלחים, ואחד מהם להידבק בדרכי חסידים הראשונים המוזכרת במשנה תחילת פרק חמישי מסכת ברכות, חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת קודם התפילה כדי שיכוונו לבם למקום. ונפסק הדבר להלכה בטור ושו"ע סי' צ"ג ס"א. ואע"פ שהלכה למעשה כתבו רוב הפוסקים שיוצאים יד"ח זו על ידי פסוקי דזמרה וק"ש וברכותיה. אך בספרי חסידות ומוסר המליצו מאוד לקיים זאת כפשוטו כמה דקות לפני התפילה, להתבונן בחשיבות התפילה, או ללמוד משהו, או סתם בכדי להיות בזמן כדי שכשהתפילה תתחיל כולם כבר יהיו מוכנים ומזומנים להתייצב לפני מלכו של עולם.

זכיתי, ורגשות קודש כאלו אופפים את בני הקהילה, ומשפיעים מטובם אחד על השני. וטוב שההתעוררות מגיעה מלתתא, ושמח אני להיות לעושי מצוה ולהיות שותף להתעוררות הרוחנית כהכנה לימים נוראים, וכסגולה לשמור על המצב הטוב של התפילה בקרב ציבור בני קהילתינו, ולהטביע סטנדרטים חשובים בבית הכנסת שישפיעו על הקיימים ועל המצטרפים החדשים בסייעתא דשמיא.

כמובן שיש להדגיש אין מטרת התעוררות זו לגרום גרוע למי שקרה ולא הצליח לבוא בזמן. קהילתינו מורכבת מאנשים צעירים אשר צריכים לעיתים להושיט עזרה בבית. ובכלל חז"ל אמרו אונס רחמנא פטריה, אין לבוא בטענות ואין לאף אחד להסתכל בצורה גרועה על מי שלא מצליח לעשות זאת. ובכלל כל קבלה טובה עניינה עבור כל אחד לדאוג לעצמו, אך על חבירו יש עליו תמיד להסתכל בעין טובה רק על מעלותיו, בשום פנים ואופן לא לבקר ולשפוט את האחר. וכל מטרת קריאה זו לנצל את זמן ההתחדשות להתחדשות רוחנית בצורה הנעלה ביותר, ומי שיכול להצטרף לציבור להגיע זמן מועט קודם התפילה מה טוב ומה נעים, ומי אשר קשה לו ימצא דרך אחרת בינו לבין קונו, ואחד המרבה ואחד הממעט ובלבד שיכוון לבו לשמיים, והכל חפצים ליראה את שמך. ויעזור ה' וישלח ברכה והצלחה במעשה ידינו, ותשרה בינינו רוח אחדות, אהבת הלבבות, ונזכה לשמוח כל אחד בשמחת חברו.

תשובה



בעניני תשובה

Ari Szafranski

The *Mesilas Yesharim*, at the end of perek 4, *keni'as hazehirus*, explains Teshuva as a manifestation of Hashem's *midas harachamim* that doesn't negate Hashem's *midas hadin*. Without any *rachamim*, a person would be punished for any sins immediately. However, Hashem allows a person time to recognize and reflect upon his aveirah and to have deep *tza'ar* and regret over doing the aveirah, to the point where he wishes he had never done it in the first place. Hashem then removes the aveirah as if it had never been done and grants him forgiveness. And even though this is a chessed that is not *משורת הדין*, it is not *מכחיש הדין לגמרי*, since in the place of the desire to and the pleasure of doing the sin, comes the regret and the pain.

We see from here that the anguish that one experiences while reflecting upon and regretting one's aveirah is an integral part of the *kaparah* he receives. Were it not for this anguish, *midas hadin* would not allow, so to speak, this person to go without some sort of other punishment.

We see this in halacha as well, as the רמ"א says from רבינו יונה:

ספק עבירה צריך יותר תשובה מעבירה ודאית כי יותר מתחרט כשיודע שעשה משאינו יודע. (אורח חיים תרג:א)

When one is not sure if he did an aveirah, he needs to do more Teshuva than if he knows with certainty that he performed an aveirah. The רמ"א says that we find this principal in the Torah as well. In the times of the Beis Hamikdash, if one were to do a certain aveirah, he would be obligated to bring a *korban Chataas*, which costs one *sela*, but if there is a question of whether or not he did a certain aveirah, he would be obligated to bring a *korban Asham*, which costs two *sela*. This would seem completely counter-intuitive! But, the root of this principal is that the required level of Teshuva is dependent upon the amount of *charata* that one has already had – if the *charata* is lacking, as is the case by a *safek aveirah*, then the Teshuva needs will be much greater.¹

¹ This halacha is actually the רבינו יונה *l'shitaso* in *Shaarei Teshuvah*, *Sha'ar* 3, Paragraph 141 where he states that one who embarrasses his friend in public is as if he killed him and the one who sinned therefore loses his share in *Olam Habbah*. Now this is surprising in light of the fact that if one actually kills his friend, the sinner does not lose his share in *Olam Habbah*. Rabbeinu Yona explains that one who actually kills his friend has already had a great sense of recognition and internal pain

מעבירין על מידותו

Besides the above path to kaparah, there is another one found in the gemara:²

אמר רבא כל המעביר על מדותיו מעבירין לו על כל פשעיו, שנאמר נשא עון ועבר על פשע, למי נושא עון - למי שעובר על פשע. רב הונא בריה דרב יהושע חלש, על רב פפא לשילי ביה. חזייה דחליש ליה עלמא, אמר להו: צביתו ליה זודתא. לסוף איתפת, הוה מיכסיף רב פפא למיחזייה. אמרו ליה: מאי חזית? אמר להו: אין, הכי הוה. ואמר להו הקדוש ברוך הוא: הואיל ולא מוקים במיליה - לא תקומו בהדיה, שנאמר נשא עון ועבר על פשע, למי נושא עון - לעובר פשע. (ראש השנה יז.)

Rava said: 'He who forgoes his right to exact punishment is forgiven all his iniquities, as it says, Forgiving iniquity and passing by transgression. Who is forgiven iniquity? One who passes by transgression against himself.' Rav Huna the son of Rav Yehoshua was once ill. Rav Papa went to inquire about him. He saw that he was very ill and said to those present, 'Make ready provisions for his everlasting journey.' Eventually, however, Rav Huna recovered, and Rav Papa felt ashamed to see him. He said to him, 'what did you see in your illness?' He replied 'it was indeed as you thought, but the Holy One, blessed be He, said to the angels: Because he does not insist upon his rights, do not be particular with him, as it says, Forgiving iniquity and passing by transgression. Who is forgiven iniquity? He who passes by transgression'

This is *medakdeik* – if one is not *medakdeik* in, and rather passes over and forgives others' transgressions to him, the Hashem as well will not be *medakdeik* in, and rather pass over and forgive his aveiros (as explained by Rashi on this gemara, as well as the *Mesilas Yesharim* in the beginning of *perek 19, chelkei hachasidus*).

There is an interesting *yesod* that can be brought out here. The one who was *medakdeik* did not actually physically do anything; it was rather a mindset, an

at what he did, whereas one who embarrasses his friend does not. Thus, the embarrasser is much more distanced from Teshuvah.

2 Indeed, *Chazal* do mention multiple paths to kaparah besides the steps of Teshuvah. There is an important distinction however. When one does Teshuva, he is "returning" to Hashem. As the Rambam says (*Hilchos Teshuvah*, 7:6-7) :

גדולה תשובה שמקרבת את האדם לשכינה... אמש היה זה שנאוי לפני המקום משוקץ ומרוחק ותועבה. והיום הוא אהוב ונחמד קרוב וידיד... אמש היה זה מובדל מה' אלהי ישראל ... צועק ואינו נענה ... ועושה מצות וטורפין אותן בפניו ... והיום הוא מודבק בשכינה ... צועק ונענה מיד ... ועושה מצות ומקבלין אותן בנחת ושמחה ... ולא עוד אלא שמתאיים להם ...

When one does other great deeds that warrant atonement for sins, one of which will be discussed here, he may indeed get atonement, but he likely does not generate the words of the Rambam to the full degree (or perhaps not to any degree). יסודה למדתי מפי רבינו הרב שמואל ווינברג שליט"א.

internal process that he went through in his mind and heart to “let go” of the transgression that was done to him. Nonetheless, this internal process warranted him an actual great reward of Hashem not being *medakdek* in his aveiros.

We see this in halacha as well, as the רמ"א says:

וי"א שיש לומר שפוך חמתך וכו' כדי לזכור שהוא ליל שימורים ובזכות אמונה זו יבא משיח וישפוך חמתו על המכחשים בה'. (אורח חיים תפ:א)

(At the Seder) we say the paragraph 'shefoch chamascha' to remember that tonight is the night of Divine protection and with the merit of our belief we should merit the coming of Mashiach who will destroy those that contradict and protest Hashem.

Here we see that something that happens in the heart and mind of an individual (i.e. belief in Hashem) can have the reciprocal effect of Hashem exercising His wrath and the ultimate bringing of the משיח.³

We see this also in Rashi in Chumash when Pharaoh and the Mitzriim are chasing Klal Yisrael into the Yam (Shemos 14:25):

ויסר את אפן מרכבתיו וינהגהו בכבדת ויאמר מצרים אנוסה מפני ישראל כי יהוה נלחם להם במצרים.

וינהגהו בכבדת: בהנהגה שהיא כבדה וקשה להם במדה שמדדו וכבדו לבו הוא ועבדיו אף כאן וינהגהו בכבדות:

The wheels of their chariots got stuck in the mud. Rashi explains that this was מידה כנגד מידה. Since Pharaoh emotionally hardened his heart, Hashem physically dealt with him with כבדות by removing the wheels of the chariots, which made them drag in the mud. At first glance, this seems like a sort of pun on words. But what Rashi is telling us is that the feeling that Pharaoh had in his heart resulted in that same midah coming to fruition in the physical reality! So real is the comings and goings of what we think and feel towards others, that the *metzius* of these feelings and attitudes will come back around to us.

If this is the way Hashem deals with one's negative feelings, then certainly He will deal sweetly with one who looks upon his friend with favorable sweet thoughts and feelings. Thus, a wise person will seek these opportunities, especially when challenged by one who has slighted him or otherwise wronged him. Of course this is easier said than done, but this midah is and attitude is the sign of a wise man. As Shlomo Hamelech says in Mishlei (19:11):

³ Perhaps this *pshat* of what we say in Hallel, ישראל בשח בה' עזרם ומגנם הוא, when Yisrael trusts in Hashem, that itself helps and protects us.

שכל אדם האריך אפו ותפארתו עבר על-פשע.

The תפארת, glory, of a *ba'al sechel* is one who is wise enough to seize this opportunity and be עבר על פשע. May Hashem help us be successful in this *inyan*.

Teshuva – Difficult or Easy?

Eli Herman

The Rambam in *Hilchos Teshuva*, 2:2, discusses the three components of how to appropriately perform Teshuva:

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 נחמתני, ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם שנאמר ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו וגו', וצריך להתודות בשפתיו ולומר עניינות אלו שגמר בלב.

1. One must explicitly acknowledge and admit his past *chataim* by verbally enunciating them. This is known as *Viduy*.
2. One must regret and feel remorse for his past *chataim*.
3. One must accept upon oneself never to perform that *cheit* again in the future. This is known as *Kabalah al Ha'asid*.

If an average person were to arrange the above three components of Teshuva in order of the most easily attainable to the most difficult, it is safe to assume that the easiest component would be the simple verbalization of the actual wrongdoing, while the most difficult would be the acceptance upon oneself to never perform the wrongdoing ever again. In the upcoming paragraphs I would like to challenge that premise and demonstrate that the opposite is really true; that the simplest component to achieve would be to accept upon oneself to never perform the wrongdoing ever again in the future while verbalizing the actual wrongdoing would be the most difficult. Through this process, we will hopefully obtain a deeper insight and understanding into the Teshuva process and ensure that we are prepared to perform Teshuva appropriately, to be ultimately accepted by Hashem.

Lessons from Shaul

The Haftorah of Parshas Zachor recounts the episode between Shmuel and Shaul with regard to destroying Amalek. Hashem commands Shmuel to tell Shaul to eradicate Amalek completely; men, women, children and animals, for they attacked Klal Yisrael without provocation after they left Mitzraim.

עתה לך והפיתה את עמלק והחרמתם את כל אשר לו ולא תקמל עליו והמתה מאיש עד אשה מעלל ועד יונק משור ועד שׂה מקמל ועד חמור: (שמואל א טו:ג)

Shmuel relates Hashem's directive to Shaul who accepts the responsibility as the King to fulfill the task. However, Shaul fails to destroy Amalek to the extent that he was tasked, by sparing the lives of the Amalek king, Agag, as well as letting certain women, children and animals live.

וַיַּחְמַל שְׂאוּל וְהָעָם עַל אַגַּג וְעַל מֵיטֵב הַצֹּאן וְהַבְּקָר וְהַמְשָׁנִים וְעַל הַכְּרִים וְעַל כָּל הַטּוֹב
וְלֹא אָבוּ הַחֲרִימָם וְכָל הַמְּלָאכָה נִמְבָּזָה וְנִמְסָ אֶתָּהּ הַחֲרִימוּ (שמואל א טו:ט)

When asked by Shmuel if he completely wiped out Amalek, we would have expected Shaul to reply simply “no” or “not completely” and admit his guilt. However, Shaul's response was the complete opposite. Shaul brazenly said “I have fulfilled the words of Hashem .

וַיָּבֵא שְׂמוּאֵל אֶל שְׂאוּל וַיֹּאמֶר לוֹ שְׂאוּל בְּרוּךְ אַתָּה לַה' הַקִּימְתִי אֶת דְּבַר ה': (שמואל א טו:יג)

Shmuel quickly replies by questioning the noise coming from animals that did not previously belong to Klal Yisrael and asking where are they from. Shaul then responds saying that the people wanted to save the best of Amalek's animals to be offered as korbanos to Hashem.

וַיֹּאמֶר שְׂמוּאֵל וּמָה קוֹל הַצֹּאן הַזֶּה בְּאֲזְנֵי וְקוֹל הַבְּקָר אֲשֶׁר אָנֹכִי שֹׁמֵעַ? וַיֹּאמֶר שְׂאוּל
מֵעַמְלָקֵי הַבִּיאוֹם אֲשֶׁר חָמַל הָעָם עַל מֵיטֵב הַצֹּאן וְהַבְּקָר לְמַעַן יִבְחַח לַה' אֶלֶּה־יָד וְאֶת
הַיּוֹתֵר הַחֲרַמְנוּ: (שמואל א טו:יד-טו)

Shmuel and Shaul continue going back and forth a few more times until Shaul finally admits his guilt by saying “*chatasi*”, “I sinned”.

וַיֹּאמֶר שְׂאוּל אֶל שְׂמוּאֵל חָטָאתִי כִּי עֲבַרְתִּי אֶת פִּי ה' וְאֶת דְּבַרְיָךְ כִּי יִרְאתִי אֶת הָעָם
וְאֲשַׁמְעֵ בְּקוֹלִם: (שמואל א טו:כד)

What took so long? Why didn't Shaul say “*chatasi*” when questioned the first time? What was so difficult to immediately admit his guilt and face the consequences of his actions as what would be expected from a self-respecting responsible individual? What was going through Shaul's mind that caused his resistance to admitting his guilt and simply say “I was wrong” or “it's my fault”? This is exactly what *Viduy*, an essential component of Teshuva, is all about.

Error #1

To answer these questions we need to understand what was going through Shaul's mind. The gemara discusses Shaul's *lomdus* as to why he believed his behavior was appropriate in not completely destroying Amalek that led to his resistance in admitting any guilt when questioned by Shmuel.

בשעה שאמר לו הקדוש ברוך הוא לשאול לך והכית את עמלק, אמר: ומה נפש אחת

אמרה תורה הבא עגלה ערופה, כל הנפשות הללו על אחת כמה וכמה! ואם אדם חטא - בהמה מה חטאה? ואם גדולים חטאו - קטנים מה חטאו? יצאה בת קול ואמרה לו אל תהי צדיק הרבה. (מסכת יומא דף כב עמוד ב)

However, we know this *lomdus* was flawed as Shaul was ultimately admonished for his actions and punished by losing his *malchus*. Unfortunately, Shaul was so invested in his own *lomdus* that he was able to rationalize his actions even when questioned by Shmuel as to why he had not fulfilled the commandment Shmuel provided him from Hashem.

This sheds light as to why verbalizing his wrongdoing was so difficult. Very often, when one commits and invests much effort into an idea or a position on any given topic, it is extremely difficult to walk away from it when evidence that proves contrary to that idea or position is presented, despite the clarity of the evidence. We become attached and too deeply connected to simply walk away even when the clear facts presented in front of us prove otherwise.

Conversely, there is a well known gemara in Kiddushin:

שמעון העמסוני, ואמרי לה נחמיה העמסוני, היה דורש כל אתין שבתורה, כיון שהגיע לאת ה' אלה-יך תירא פירש; אמרו לו תלמידי: רבי, כל אתין שדרשת מה תהא עליהם? אמר להם: כשם שקבלתי שכר על הדרישה, כך קבלתי על הפרישה; עד שבא רבי עקיבא ולימד: את ה' אלהיך תירא - לרבות תלמידי חכמים.

The gemara records the story of Shimon H'amsuni, who spent many years of his life devoted to *darshening* every “*es*” in the Torah until he came across one “*es*” that he couldn’t *darshen*. There is a *posuk* in Parshas V'eschanan that says “*es* Hashem your God you should fear”. What could this “*es*” come to include? Who else do we need to fear besides Hashem? And how can we equate the required level of fear of Hashem to fear of anything else? When faced with this predicament, the gemara says Shimon H'amsuni gave up on his life’s goal and walked away from his magnum opus that he devoted hundreds of hours compiling. When his *talmidim* asked him about the validity of all the other “*es*” that he had already *darshened*, he responded that “just as I received reward for *darshening* all those “*es*” so too I received reward from separating myself from it. Shimon H'amsuni is teaching us that in Hashem’s eyes, just walking away from what is proven not to be the *emes* is just as great as all the effort put forth that may have been *l'shaim shamayaim*.¹

¹ It is interesting to note that Rebbe Akiva does come and *darshen* the “*es*” to include fearing of *talmidei chochamim* in the requirement to fear Hashem. I would like to suggest that it was only after seeing Shimon H'amsuni sacrifice his life’s work, removing any sense of personal pride and scholarship, for the sake of *emes*, truth, that led Rebbe Akiva to equate *talmidei chochamim* to Hashem. After all, the gemara tell us that the signature of Hashem is *emes*. (שבת נה ע"ב)

Shaul, on the other hand, stood by his original logic, and only after being pressed and questioned by Shmuel does he confess his wrongdoings. However, if at the end of the day Shaul does confess and ultimately realize his flaw, why was he punished so harshly? Immediately following this incident, Shmuel strips Shaul of his kingship and promises he will never speak to him again.

וַיֹּאמֶר שְׂמוּאֵל אֶל שָׁאוּל לֹא אָשׁוּב עִמָּךְ כִּי מָאַסְתָּהּ אֶת דְּבַר ה' וַיִּמְאַסְךָ ה' מֵהַיּוֹזֵת מֶלֶךְ
עַל יִשְׂרָאֵל: (שמואל א טו:כו)

Error #2

Let's take another careful look at Shaul's confession and see if we can spot the issue.

וַיֹּאמֶר שְׂמוּאֵל אֶל שָׁאוּל חָטָאתִי כִּי עֲבַרְתִּי אֶת פִּי ה' וְאֶת דְּבַרְיָךְ כִּי יָרֵאתִי אֶת הָעָם
וְאֲשַׁמֵּעַ בְּקוֹלִי: (שמואל א טו:כד)

Unfortunately for Shaul, he falls for one of oldest and worst tricks in the book, one that has been naturally infused in all human beings since the beginning of mankind. When Adam was questioned by Hashem if he ate from the *etiz hadaas*, he unequivocally shifts the blame to Chava who insisted that he eat it.

וַיֹּאמֶר הָאָדָם הָאִשָּׁה אֲשֶׁר נָתַתָּה עִמָּדִי הוּא נָתַנָּה לִּי מִן הָעֵץ וְאָכַל: (בראשית ג:יב)

Hashem then turns to Chava who then shifts the blame solely onto the snake.

וַיֹּאמֶר ה' אֱלֹהִים לְאִשָּׁה מַה זֹאת עָשִׂית וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה הַנְּחָשׁ הִשְׁיֵאֲנִי וְאָכַל: (בראשית
ג:יג)

We are all descendants of Adam and Chava and this trait is in some capacity a part of all of us. We naturally deflect blame anywhere but ourselves. When questioned by Shmuel regarding the Amelakite animals that were spared, Shaul blames Klal Yisroel for wanting to save them as future offerings to Hashem, instead of accepting Shmuel's admonishment. Perhaps Hashem would be willing to allow Shaul one flaw, of sticking to his logic when confronted by Shmuel, but then to not even properly confess once Shaul was proven wrong was too grave a misstep for a king.

Takeaway

In order to perform *Viduy* properly, we must be able and willing to say "I'm wrong". We must be willing to walk away from what we may have thought was correct and a valid *derech Hashem* when proven otherwise. We must be willing to accept responsibility without making excuses and shifting the blame. This is a not an easy endeavor for anyone. If this was difficult for the first king of Klal Yisroel, then

certainly it is an extreme challenge in today's society where everyone walks around with a sense of entitlement. *Viduy* precedes change, and only when one accepts that he or she needs to change can real Teshuva be accomplished.

Kabala Al Ha'asid

Although *Viduy* may be more challenging than what appears at the surface, *kabala al ha'asid*, which many may think to be unattainable, is actually within our grasp. For many years, we and our parents, grandparents and many generations back before us took upon ourselves on Yom Kippur to never speak lashon harah again. And year after year we know what happens after Yom Kippur is over. Did we never perform Teshuva properly?

If we return back to the Rambam in Hilchos Teshuva, when discussing the *kabala al ha'asid* aspect of Teshuva, it says that Hashem is the *yodea ta'alumos*, the knower of our thoughts. Hashem is the only One who knows what we are thinking and if we have really accepted upon ourselves not to sin again in the future. Rav Yisroel Salanter makes an amazing *diyuk*, inference, from those words. Instead of *yodea ta'alumos*, it may have been more appropriate to say *yodea ha'asidos*, the Knower of the future; that Hashem, who knows the future, is the only One who knows if we will really live up to our *kabala*. Rav Yisroel Salanter explains that the Rambam *davka* did not use those words to describe Hashem because Hashem is not glancing into the future to see if you're going to live up to the *kabala*. All Hashem wants, and what Teshuva is all about, is being sincere right here right now on Yom Kippur. As long as Hashem, the Knower of everyone's thoughts, observes true authenticity in one's *kabala* to never sin again, then He will accept that Teshuva without further *cheshbonos* of what will actually occur in the future.

Hashem should help us avoid the pitfalls surrounding Teshuva, and may we return to him and He return to us, **הַשִּׁיבֵנו ה' אֱלֹהֵינוּ וְנִשְׁוֹבָה חֲדָשׁ יָמֵינוּ כְּקֶדֶם**.

Mitzvas Teshuva

Rabbi Yosef Friedler

Throughout the months of Elul and Tishrei, when Teshuva is primarily on our minds, we often take it as a given that there is, in fact, a mitzva in the Torah to do Teshuva. While it is fair to stipulate that this is the case, there is a major discussion amongst the rishonim regarding the exact framework of this mitzva. Let us begin by reviewing four of the primary *shitos*; the Rambam, Ramban, Semak, and Rabbeinu Yona.

The Rambam (*Mitzvas Aseh* 73) and the *Sefer HaChinuch* (364) write that there is a mitzva in the Torah to be מתודה, to confess one's *aveiros* and to speak them out when he does Teshuva. This is learned from a *pasuk* in Parshas Naso that discusses someone who stole from his friend and swore falsely, and now must repay the amount he stole, with an additional fifth, and bring a *korban*. The *pasuk* adds "והתודו את חטאתם" that they must confess their *aveira* too. Both the Rambam and the Chinuch bring the *drasha* in the Mechilta that confession is not only required here but also by all *aveiros*. In addition, it is not only when bringing a *korban*, but even when there is no *korban*. This is the source that there is a mitzva to say ודוי when one does Teshuva.

Many are מדייק that they don't say there is a mitzva to do Teshuva, but rather the mitzva is to say ודוי when one does Teshuva. This is the only mitzva that they have in regards to Teshuva. It is by this mitzva that they discuss all the details of Teshuva. The לשון of the Rambam in *Hilchos Teshuva* (1:1) is the most striking:

כל מצות שבתורה בין עשה בין לא תעשה אם עבר אדם על אחת מהן בין בזדון בין בשגגה כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות... ודוי זה מצות עשה.

The Rambam does not say that he must do Teshuva, but rather when he does Teshuva he must say ודוי. Many acharonim understand that the *shita* of the Rambam is that there is no mitzva to do Teshuva, but rather if one wants a כפרה for his *aveira* he needs to do Teshuva and when he does, there is a מצות עשה to say ודוי.¹

The *shita* of the Ramban is that the *pasuk* in Parshas Nitzavim of "כי המצוה הזאת" "לא נפלאה היא ממך" refers to the mitzva of Teshuva. When the *pasuk* says "this mitzva" it is referring to the earlier *pesukim* in the parsha that discuss Teshuva. On those *pesukim*, namely "ושבת עד ה' אלוֹקֶיךָ" and of "והשבות אל לבבך," the Ramban explains

1 מנחת חינוך, העמק דבר, ועוד.

that there is both a הבטחה that when Mashiach comes we will all do Teshuva, as well as a mitzva in the Torah to do Teshuva.

The *Semak* and *Sefer Chareidim* (quoted in *Yareach LaMoadim* by Rav Yerucham Olshen *shlit"á*) count the mitzva of Teshuva as one of the מצות תרי"ג based on the *pasuk* of "ושבת עד ה' אלוקיך".

In *Shaarei Teshuva* (4:17), Rabbeinu Yona writes that the מצות עשה of Teshuva is from the *pasuk* "מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו" which is written by the parsha of Yom Kippur. He adds that although we are חייב in this mitzva all the time, there is an additional חיוב on Yom Kippur. It is not clear where this "חיוב בכל עת" comes from. Many seem to assume that it is from this *pasuk* of תטהרו לפני ה'.

The difficulties with the *shita* of the Rambam

Many acharonim note that the Rambam begins *Hilchos Teshuva* with the following heading: "מצות עשה אחת והיא שישוב החוטא מחטאו לפני ה' ויתודה". The Rambam clearly says that a חלק of the mitzva is to do Teshuva. Furthermore, the Rambam (2:7) writes that since Yom Kippur is the designated time for Teshuva and מחילה וסליחה, therefore "חייבין הכל לעשות תשובה". And throughout all the words of the Rambam there are many דיוקים that one must do Teshuva. How, then, can we suggest that the Rambam is of the opinion that there is no mitzva to do Teshuva?²

Why is it that the only מצות עשה counted is saying ודוי, which is learned from the *pasuk* of והתודו את חטאתם? Why is the *pasuk* of אלוקיך ושבת עד ה' in Parshas Nitzavim not counted as a mitzva? In truth, the Rambam (7:5) writes that these *pesukim* in Parshas Nitzavim are הבטחות from Hashem that at the end of *Galus* we will do Teshuva. Therefore, many acharonim write that this *pasuk* cannot be counted as a mitzva, because it is only a הבטחה. However, the Ramban and the Malbim on these *pesukim* say that both are implied. There is a הבטחה, as well as a ציווי, to do Teshuva. The Ramban actually writes that the Torah purposely chose a grammatical לשון to imply a הבטחה and a ציווי. Why does the Rambam say that a הבטחה can't also have a mitzva attached to it?

Furthermore, the Rambam (2:7) writes, that since Yom Kippur is the time for Teshuva, "חייבין הכל לעשות תשובה ביום הכיפורים". Many explain that it is from the

² In addition, the Rambam writes in *Hilchos Teshuva* 7:1 ישחדל אדם לעשות תשובה, which seems to say that Teshuva is optional. The ספר הררי קדם quotes Rav Yosef Ber Soloveitchik who explains beautifully how the first few *perakim* of the Rambam are discussing תשובה מיראה, whereas the seventh *perek* begins discussing a whole new level of Teshuva, of תשובה מאהבה. This level of Teshuva is something that each person must strive to reach, but it is not something that the Torah is מחייב us to do. Therefore, we are left with a סתירה in the different לשונות of the Rambam regarding whether Teshuva is a mitzva or a *reshus*.

pasuk of תטהרו ה' לפני that one must do Teshuva on Yom Kippur, like the opinion of Rabbeinu Yona. If so, why isn't this *pasuk* brought as a mitzva?

Even if we were to explain why the Rambam didn't use these *pesukim* as the source of the mitzva of Teshuva, isn't it strange that the mitzva of Teshuva all comes from a mitzva of ודוי?! Why did the Torah choose to make ודוי the whole focus?! Speaking out one's *aveiros* with ודוי is a פרט, a detail, in the general process of Teshuva, and yet the Rambam and Chinuch open the whole discussion of Teshuva from this detail of ודוי!

On a similar note, the Rambam explains how one does ודוי, as follows:

כיצד מתודה... אומר אנא ה' חטאתי עויתי פשעתי לפניך ועשיתי כך וכך והרי נחמתי ובשתי במעשי ולעולם איני חוזר לדבר זה.

The Rambam includes הרטה, regret (והרי נחמתי ובשתי) in ודוי! The Rambam also includes ולעולם איני חוזר, committing to never do the *aveira* again (קבלה על העתיד) as well, in the ודוי! Why is all this included in ודוי?! Again, simply, we understand that the general mitzva of Teshuva has many parts; הרטה is one part, קבלה על העתיד is another, and ודוי is a third. Why is it all lumped together as one speech?

The מהלך of some Acharonim

Some acharonim explain the Rambam as follows. The משך חכמה, נתיבות שלום and the אור ask what was נתחדש in the mitzva of Teshuva? Teshuva should really be obligated from the fact that the Torah gave מצוות in the first place. We should have to return to Hashem and stop doing the *aveira* because it's אסור to do the *aveira*. הרטה should be a natural feeling if we realize that what we're doing is forbidden and we must stop. True, the חידוש of Teshuva is that we get a כפרה if we do Teshuva, but what mitzva is נתחדש when it comes to doing Teshuva? The only חידוש is the aspect of ודוי, that we must confess our *aveiros*.

Rav Refael Moshe Luria זצ"ל (*Beis Genazai*) and, *yibadel lechaim*, Rav Yerucham Olshen *shlit"a* (*Yareach LaMoadim*) suggest that's why the Rambam couldn't count Teshuva as a mitzva. Of course we are מחוייב to do Teshuva. Maybe because of ושבת עד ה' אלוֹקֶיךָ. Perhaps because of תטהרו ה' לפני like Rabbeinu Yona. Maybe even as a חלק of ודוי. But Teshuva itself is נתחייב anyway because of the original mitzva, so we can't count it separately. However, ודוי can be counted, because that's a new mitzva.³

This explains the different לשונות of the Rambam: Of course we must do Teshuva. However, when explaining what the mitzva of ודוי is, the Rambam wants

³ Similarly, the Rambam in the שרשים to *Sefer HaMitzvos* explains that we don't count *pesukim* that tell us to "Do all the mitzvos of the Torah" as a mitzva, because that's not a new צווי.

to emphasize that the mitzva is ודוי when "כשיעשה תשובה" – when you're doing the Teshuva that's anyway נתחייב. The only חידוש here is the ודוי.

It is still צריך ביאור

While this certainly explains the Rambam beautifully and answers why Teshuva wasn't counted as a mitzva, we still have a few נקודות that remain difficult:

1) Why did the Torah make such an emphasis of ודוי? This seemingly small פרט is now where we begin the whole discussion of Teshuva.

2) Why is חרטה and העתיד על קבלה part of the ודוי?

3) Why did the Rambam write in his heading והוא שישבו ויתודה? The מצות עשה והוא שישבו ויתודה "שוב" part, you are מחייב without ודוי. The mitzva is only to be מתודה!?

An additional explanation of the Rambam

Perhaps this *vort* can explain the Rambam's *shita*. Imagine a man is unfaithful to his wife. He realizes the terrible *aveira* he has committed, and does Teshuva. He stops the *aveira*, feels bad, and renews his commitment to be a good husband to his wife. However, he never spoke it out with her. Now, imagine he tells his wife all that he did, goes to therapy, and works through the pain until there is understanding, forgiveness, and healing. Do we say that in the second scenario he added one detail, that he "spoke it out"? Or do we say that it's a whole new Teshuva? The חרטה is different, the העתיד על קבלה is more real and everlasting. It's a whole new relationship.

לפי זה, we can say that before the mitzva of ודוי, there was one level of a mitzva to do Teshuva. This mitzva was not a חידוש, like the acharonim explained. When the Torah was מחדש the mitzva of ודוי, the Torah didn't just add one new פרט. Rather, the Torah recreated the mitzva of Teshuva and brought it to a whole new level. Along these lines, the *Chinuch* explains the שורש המצוה is that when we speak out the *aveira* it reveals our inner feelings and makes it more difficult to do it again. In effect, when we speak out the *aveira*, we are now doing a whole new Teshuva on a different level.

However, Rabbeinu Yona seemed to understand the way we always understood, that there is a general mitzva of Teshuva, and there are many פרטים in this general mitzva. The fourteenth פרט is ודוי. Rabbeinu Yona simply says to be מתודה without adding that we feel bad, and that we will not do the *aveira* again, like the Rambam and *Chinuch* do.

Similarly, the Ramban says כי המצוה הזאת is referring to Teshuva and then explains בפניך ובלבך that ודוי is פיק and חרטה is בלבך. Clearly he held that חרטה and ודוי were two פרטים in the general mitzva of Teshuva.

But the Rambam and *Chinuch* understand this mitzva differently. ודוי is this whole therapy session with Hashem where we renew the relationship and bring the Teshuva to a whole new level.

With this we understand why the Torah makes such an emphasis of ודוי. We understand why the Rambam and Chinuch start with the mitzva of ודוי to begin the discussion of Teshuva. We understand why the Rambam held that we must include in the ודוי that "והרי נחמתי" which is חרטה and "ולעולם אינו חוזר" which is קבלה על העתיד, because the ודוי is supposed to bring the חרטה and קבלה to a whole new level. The Rambam actually says וכל המרבה הרי זה משובח because ודוי is not just a גזירת הכתוב to say the *Aveira*, but rather the more it's talked about, the more intense and real the whole Teshuva is.

With this we can understand both לשונות of the Rambam. מצוה עשה אחת והיא – שישוב ויתודה – the mitzva is to do a Teshuva that has ודוי with it. Not just a plain Teshuva and not just a plain ודוי, but rather a Teshuva on a ודוי level. Then the Rambam explains that we must be מתוד when כשיעשה תשובה, when we do Teshuva, meaning, as an enhancement of our Teshuva process.

May we all merit to reach a level of *Teshuva Shelaima!*

The Thirteen *Midos* of *Rachamim*

Moshe Buchbinder

The י"ג מידות הרחמים are the clear focal point of our *tefillos* throughout the days of *Selichos*, the *Aseres Yemei Teshuva* and נעילה on Yom Kippur. We recite the 'Hashem Hashem' refrain verbatim, over and over many times, and for good reason. Hashem has promised that whenever Klal Yisrael recites the י"ג מידות, He will not return our prayers unanswered. In fact, the Vilna Gaon writes, in *Aderes Eliyahu*, Ki Sisa, that when Moshe Rabbeinu ascended Har Sinai after the חטא העגל and *davened* for forty days straight that Hashem should restore His שכונה amongst Klal Yisrael, 'Hashem Hashem' was the only *tefillah* that Moshe Rabbeinu *davened* the entire time.

Yet, the language of this *tefillah* and the reason for its unique power remains somewhat enigmatic. The purpose of this *d'var* Torah is to delve into the following four specific topics regarding the י"ג מידות הרחמים, in order to help better understand its deeper essence and allow us to achieve its guaranteed results:

1. Nowhere in the *mishnayos*, *gemara* or early midrashic sources is there an explicit enumeration of how the text of 'Hashem Hashem' is divided into thirteen separate components. We will therefore first examine some (of the many) *shitos* in the rishonim regarding the enumeration of the י"ג מידות and analyze how / why each *shita* arrived at its own conclusion.
2. The Zohar HaKadosh teaches that there are two other sets of *Midos* found in Tanach. The set of thirteen uttered by the Navi Micha, מי א"ל כמוך, is of an even higher spiritual nature than that of 'Hashem Hashem', while the second set of nine stated by Moshe Rabbeinu following the חטא המרגלים is of a lower nature. While the tremendous kabbalistic depth of the connection between these three set of *Midos* is beyond the scope of this discussion, we will explain the context of the other sets of *Midos* in order to understand why our *davening* focuses nearly exclusively on 'Hashem Hashem'.
3. The *gemara* teaches that by mimicking the ways of Hashem and acting in accordance with these thirteen behaviors, we can earn commensurate merciful treatment from Hashem. In order to take full advantage of this amazing

opportunity, we must know, in practical terms, exactly what the Thirteen *Midos* are, and how we should be acting in parallel with them. We will therefore review the synopsis laid out by the Ramak in *Tomer Devorah*.

4. The number thirteen appears many times throughout Tanach and halacha, all of which draw from the same source-power of the Thirteen *Midos*. We will discuss the Maharal's analysis of the intrinsic nature of the number thirteen and observe several specific applications, particularly in the context of tefillah. May our learning about Hashem's מידות הרחמים provide us with a *zechus* that they should be showered abundantly upon us and all of Klal Yisrael.

Part 1. The Enumeration of the מידות הרחמים of 'Hashem Hashem'

An important introductory note

Before we begin to recount some of the *shitos* regarding Hashem's Thirteen Attributes of Mercy, we must first review two critical, foundational principles of אמונה that relate to this topic.¹ First is that the essence of Hashem, עצמותו יתברך, is entirely unknowable to us. All of the descriptions (תוארים) of Hashem's behavior, such as saying that He is חנון or רחום, relate strictly to how we perceive Him, which reflects our human understanding of His actions (פעולות), not a description of Him per se.

Second is the principle of אחדותו יתברך, which not only means He is One (not two), but also means He is entirely indivisible. חז"ל refer to this principle as אחדות פשוטה, an absolute sense of singularity, which means that Hashem does not exhibit any type of change, emotions, or facets. Therefore, Hashem does not have human-like emotions which waver from חנון or רחום on one end of the spectrum to אף on the other. All of the many different behaviors of Hashem which appear throughout the Torah are descriptions of הנהגה which stem from Hashem – עצמותו יתברך – but become evident only through the spiritual intermediaries that Hashem has installed to operate both the higher עולמות and our world. חנון and רחום are therefore not הנהגות facilitated directly by Hashem Who exists only in a state of יחוד, but rather, forms of הנהגה that stem from Hashem and emerge at a lower stage closer to us.

Introduction to the מידות הרחמים²

Following the חטא העגל and the smashing of the ראשונות, לוחות ראשונות, Hashem instructs Moshe Rabbeinu to bring two אבנים, לחת אבנים, tablets of stone, up to Har Sinai. In that context, Hashem teaches Moshe Rabbeinu His thirteen attributes of mercy:

¹ See שומר אמונים הקדמון (ר"י אירגס) ויכוח ראשון את ל"ג.

² *Sefer Shaarei Rachamim*, an outstanding compilation of topics related to the מידות הרחמים, written by Rav Yaakov Yehoshua Hamburger summarizes many different analyses and enumerations by *Chazal*. See page 305.

ויעבר ה' על פניו ויקרא ה' ה' א"ל רחום וחנון ארך אפים ורב חסד ואמת. נצר חסד לאלפים נשא עון ופשע וחטאה, ונקה לא ינקה פקד עון אבות על בנים ועל בני בנים על שלשים ועל רבעים... וסלחת לעוננו ולחטאתינו ונחלתנו (פרשת כי תשא לד:ו-י)

Hashem passed before him and proclaimed, "Hashem, Hashem, G-d, compassionate and gracious, slow to anger, and abundant in kindness and truth. Preserver of kindness for thousands of generation, forgiver of iniquity, willful sin, and error, and One who cleanses – but does not cleanse completely, recalling the iniquity of parents upon children and grandchildren, to the third and fourth generations... and You shall forgive our iniquity and error, and make us Your heritage.

These *pesukim* list many different merciful attributes of Hashem, some of which appear to clearly stand alone (such as רחום), while the parameters of the others are a bit less defined (נצר חסד לאלפים). Because there is no explicit enumeration of the מידות ה"ג anywhere prior to the התלמוד, חתימת התלמוד, the geonim and rishonim work hard to derive a definitive classification.

The primary gemara regarding the מידות הרחמים ה"ג is in Rosh Hashanah 17b which states as follows:

ויעבור ה' על פניו ויקרא א"ר יוחנן אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו מלמד שנתעטף הקב"ה כשליח צבור והראה לו למשה סדר תפלה אמר לו כל זמן שישראל חוטאין יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם. ה' ה', אני הוא קודם שיחטא האדם ואני הוא לאחר שיחטא האדם ויעשה תשובה. א"ל רחום, אמר רב יהודה ברית כרותה לי"ג מדות שאינן חוזרות ריקם שנאמר הנה אנכי כורת ברית (גמ' ר"ה יז ע"ב)

Rebbi Yochanan teaches that had the Pasuk not said so explicitly, it would be impossible to say – Hashem wrapped Himself (in a Talis) like a Chazan and showed Moshe Rabbeinu the order of the Tefillah (the מידות ה"ג) and said to him, "Any time that Klal Yisrael sins they should do before Me like this order and I will forgive them." Then, the Gemara continues by (presumptively) quoting the beginning of the מידות ה"ג, 'Hashem Hashem', and explaining the repetition: The first 'Hashem' symbolizes Hashem's state before man sins and the second one after man sins and repents. Finally, Rav Yehuda states that Hashem made a covenant that when one states the מידות ה"ג, He will not return the prayers unanswered.

ה"ג מידות of the precise enumeration

On this gemara, Tosafos records the first two of the *shitot* regarding the enumeration:

אומר ר"ת, דשני שמות הראשונים הם שני מידות, כדאמרינן הכא אני ה' קודם שיחטא לרחם עליו, ואני מרחם לאחר שיחטא אם ישוב... ובמגילת סתרים דרבנו נסים אין מונה שם הראשון שיש פסיק בין השמות משום דהכי קאמר קרא הקב"ה ששמו ה', קרא ה' רחום וחנון, ונוצר חסד לאלפים מונה בשתי מידות (תוס' ר"ה יז ע"ב ד"ה שלש עשרה מדות)

Rabbeinu Tam articulates the first *shita*, with which we are probably most familiar, that the two opening words of “Hashem Hashem” count as two separate *Midos*. The proof to this *shita* is that the gemara goes on to seemingly expound them by noting that the first name Hashem expresses that He has mercy on one before he sins, and the second one after he sins - provided that he does Teshuva.³ Also, Rabbeinu Tam draws support from the gemara in Yoma 36b which states that און פשע וחטא are three different types of sin (willful, rebellious, and accidental), which therefore require three separate *Midos* to erase. Filling in the gaps, Rabbeinu Tam arrives at his enumeration as depicted in the table below.

Rabbeinu Nissim Gaon disagrees and suggests that only the second of the two names ‘Hashem’ counts toward the thirteen, because the first one is merely introducing the fact that Hashem was speaking. Now one *Midah* short, Rabbeinu Nissim divides נצר חסד לאלפים into two separate *Midos*. The logic is that נצר חסד relays that Hashem preserves kindness, which in itself is a virtue. Separately, לאלפים demonstrates that Hashem’s kindness is 500-fold His punishment, since kindness is preserved for two thousand generations, while punishment only carries down to the fourth generation of a sinner.

The third *shita* is that of the Arizal, recorded by Rav Chaim Vital in *Shaar HaKavanos*:

א"ל הוא מדה א'. רחום, מדה ב'. וחנון, מדה ג'. ארך, מדה ד'. אפים, מדה ה'. והטעם הוא, לפי שארך אפים נזכר בלשון רבים, שלא אמר ארך אף. והורה בזה על חיבור שני מדות ביחד. ורב חסד מדה ששית. ואמת, מדה ז'. נוצר חסד, מדה ח'. לאלפים, מדה ט'. יען שאפשר להיות נוצר חסד, אבל לא לאלפים, א"כ שני מדות הם. נושא עון, מדה י'. ופשע, מדה י"א. וחטאה, מדה י"ב. ונקה, מדה י"ג (שער הכוונות, עניו ויעבר, דרוש ג')

The Arizal does not count either of the two opening names ‘Hashem Hashem’ as *Midos*. Rather, the Arizal enumerates ארך and אפים separately since אפים is written in plural (not אף) demonstrating a multifaceted nature. The dual facets here are separate forms of prolonged mercy that are doled out to צדיקים and רשעים. Like Rabbeinu Nissim, the Arizal also counts לאלפים individually. The Arizal excludes the ‘Hashem Hashem’ based on a statement in the Zohar HaKadosh (which we

³ This is also the *shita* of the רמב"ן עה"ת

will see later) which states that the thirteen *Midos* in Sefer Michah of א"ל כמוך parallel the thirteen of א"ל רחום. The fact that the Zohar refers to this set of thirteen by beginning with א"ל רחום and not 'Hashem Hashem' corroborates that that in fact 'Hashem Hashem' should not be counted toward the thirteen.

But what about Rabbeinu Tam's point that the continuation of the gemara seemingly expounds 'Hashem Hashem' as two of the thirteen? The Ramak (*Alimah, Mayan 3, Tamar 4:14*) deals with this question and explains that in fact, the two *Sheimos* of 'Hashem Hashem' are not two of the Thirteen *Midos*, but rather two שרשים, roots, from which all Thirteen *Midos* stem.⁴

Fourth, the approach of the Ramak works with a different construct altogether and assumes that נשא and נקה each need to be individually enumerated for each of the three different types of sins: עון פשע וחטאה. This requires utilizing the last 6 *Midos*.

Fifth, the Maharal (*Nesiv HaTeshuva Perek 6* - which deals with the topic of the מידות (י"ג מידות) also takes a different construct and goes beyond נקה in his enumeration by utilizing the text at the end of the *pasuk* which states: על נקה לא ינקה פקד עון אבות על. בנים ועל בני בנים על שלשים ועל רבעים. He counts this *pasuk* as three of the *Midos*.⁵

Finally, the pesukim then go on to say וסלחת לעוננו ולחטאתנו ונחלתנו. The *Sefer Chassidim* (*Siman 250*) records these as three separate *Midos*. The advantage of this *shita* (as well as that of the Maharal) is that there is a general rule, כל פסוק דלא נוסח התפילה, פסקי משה אנן לא פסקינן, we do not recite only a fraction of a *pasuk* from the Torah. It is therefore preferable in this regard to assume that the *Midos*, and our נוסח התפילה, would end at the end of a *pasuk*. The word רבעים ends a *pasuk*, as does ונחלתנו, while the word נקה is actually in the middle of a *pasuk*, leading to an unusual outcome.^{6 7}

The following table summarizes the *shitos*:

4 The Gra (*Shir Hashirim 4:13*) explicitly notes that when factoring in the two 'Hashem Hashem' we arrive at an expanded set of fifteen *Midos*. This elongated system finds parallels to (i) the twelve *shevatim* and Yaakov (the core thirteen) plus Avraham and Yitzchak Avinu, and (ii) the twelve primary elements used in construction of the Mishkan, i.e., הכלת וארגמן, plus the אבני מלואים, אבני שהם, אבני מלואים, which were also involved.

5 The Maharal enumerates the list starting at רחום, which is the first גילוי of Hashem's mercy (the introductory three names of א"ל ה' א"ל only become evident once the mercy has been exhibited). The Maharal also notes that the *trup* on the word א"ל is a מרכא which serves to connect it to the following word. The word א"ל therefore does not stand alone. It is not one of the טעמים categorizes as טעמי המלך. See Rav Hartman footnotes 106 and 107.

6 The Maharal explicitly notes that when reciting the י"ג מידות (in accordance with his system) one should continue to recite all the way through רבעים.

7 The *Sefer Chassidim* notes that the פיוט of ואהמיה אלקים אזכרה continues to recount the *Midos* until ונחלתנו.

#	רמב"ן / ר"ת	ר' נסים גאון	ארז"ל	רמ"ק	מהר"ל	ספר חסידים
1	ה'	ה'	א-ל	א-ל	רחום	רחום
2	ה'	א-ל	רחום	רחום	וחנון	וחנון
3	א-ל	רחום	וחנון	וחנון	ארך אפים	ארך אפים
4	רחום	וחנון	ארך אפים	ארך אפים	ורב חסד	ורב חסד
5	וחנון	ארך אפים	ארך אפים	ורב חסד	ואמת	ואמת
6	ארך אפים	ורב חסד	ורב חסד	ואמת	נצר חסד לאלפים	נצר חסד לאלפים
7	ורב חסד	ואמת	ואמת	נצר חסד לאלפים	נשא עון	נשא עון
8	ואמת	נצר חסד	נצר חסד	נשא עון	ופשע	ופשע
9	נצר חסד לאלפים	לאלפים	לאלפים	נושא פשע	וחטאה	וחטאה
10	נשא עון	נשא עון	נשא עון	נושא חטאת	ונקה	ונקה
11	ופשע	ופשע	ופשע	נקה עון	פוקד עון אבות על בנים	וסלחת לעוננו
12	וחטאה	וחטאה	וחטאה	נקה פשע	ועל בני בנים	ולחטאתנו
13	ונקה	ונקה	ונקה	נקה חטאת	ועל רבעים	ונחלתנו

After reviewing the above *shitos*, it is important to point out that the *Chida* (*Bris Olam* on *Sefer Chassidim*, *Siman* 250) states that the *shitos* recorded in *Tosafos* and *Sefer Chassidim* reflect the fact that they did not have access to the *Zohar HaKadosh* which provides critical information regarding the precise enumeration of the thirteen that informed the *shita* of the *Arizal*. The *Chida* therefore suggests that the *shita* of the *Arizal* is dispositive. The *Gra* also utilizes the enumeration of the *Arizal*.

אלו ואלו דברי אלקים חיים

In the context of the *ל"ג מידות*, it is worth pausing for a moment to reflect on how many different *shitos* there are piling up new and more suggestions for the many ways that Hashem is מרחם upon Klal Yisrael. In just a few *pesukim*, we read dozens of different identifiable attributes of Hashem which He utilizes to exercise רחמים on us. It is truly an amazing celebration for the love that Hashem has for us, all enabled and propelled by the dictum of אלו ואלו דברי אלקים חיים!

Part 2. The Second Set of *Midos* – מי א"ל כמוך

While 'Hashem Hashem' is well-known as *ל"ג מידות* "the", there is another set that one must be aware of in order to appreciate the root of the power of the *Midos* of 'Hashem Hashem'. That second set was uttered by the *Navi Micha*, who was one of the *Neviim* that prophesized during the period of *Bayis Rishon*. The closing lines of *ספר מיכה* (which is one of the books of *תרי עשר*) state as follows:

מי א"ל כמוך נשא עון ועבר על פשע לשארית נחלתו לא החזיק לעד אפו כי חפץ חסד הוא. ישוב ירחמנו יכבש עונותינו ותשליך במצלות ים כל חטאתם. תתן אמת ליעקב חסד לאברהם אשר נשבעת לאבותינו ממי קדם (מיכה ז: יח-כ)

Who is a G-d like you, Who pardons iniquity and overlooks transgressions for the remnants of His heritage? He does not maintain His wrath forever, for He desires kindness. He will once again show us mercy, He will suppress our iniquities. You will cast all their sins into the depths of the sea. Grant truth to Yaakov, kindness to Avraham, as You swore to our Forefathers in the days of old.

These lines may sound familiar because they are prominently featured at the end of the haftora for Shabbos Shuva. They are also incorporated as a closing comment following Sefer Yona which is read at Mincha on Yom Kippur. In other words, the phrases of מי א"ל כמוך were chosen by Chazal out of all of נביאים to be read publicly at two of the most climactic Teshuva-filled moments of the year. Furthermore, they are also recited at *tashlich* on Rosh Hashanah, as we symbolically throw our *aveiros* into the sea, the sole moment of focus on כפרה found anywhere in the voluminous *tefillos* of Rosh Hashanah. Clearly these words carry deep significance.

The Zohar HaKadosh is the key source regarding the identification of this second set of מידות הרחמים י"ג. In the אדרא רבא, the Zohar HaKadosh records:

דתניא, תליסר מכילין דרחמי מעתיקא קדישא, מי א"ל כמוך חד, נושא עון תרי, ועובר על פשע תלת, לשארית נחלתו ארבע, לא החזיק לעד אפו חמש, כי חפץ חסד הוא שית, ישוב ירחמנו שבעה, יכבש עונותינו תמניא, ותשליך במצלות ים כל חטאתם תשעה, תתן אמת ליעקב עשרה, חסד לאברהם חד סה, אשר נשבעת לאבותינו תריסה, ממי קדם תליסה, לקבל דא א"ל רחום וחנון וגו', ואינון לתתא (זוה"ק, אדרא רבא קל"א ע"ב)

The Zohar HaKadosh enumerates the thirteen מידות הרחמים in these *pesukim* of ספר מיכה, and then notes that they parallel the aforementioned Thirteen *Midos* of א"ל רחום וחנון. The paragraph concludes by noting "ואינון לתתא", those of א"ל רחום וחנון are of a lower level than those of מי א"ל כמוך.

While sizeable sections of the אדרא רבא and ספרא דצניעותא, two of the most intricate books of the Zohar HaKadosh, deal with the structure, connectivity and parallelism between the dual sets of מידות י"ג, there is one fundamental difference between the two sets of מידות הרחמים י"ג that is relevant to us at our level:

ואי תימא, משה איך לא אמר אלין עלאין? אלא משה לא אצטרין, אלא לאתא דדינא אשתכח, ובאתר דדינא אשתכח, לא בעי הכי למימא, ומשה לא אמר אלא בעידנא דישראל חאבו, ודינא הוא תלייא, וביני כך לא אמר משה אלא באתר דדינא אשתכח, אבל בהאי אתר, סדורא דשבחא דעתיק יומין מסדר נביאה. ואינון תליסר תיקונין דדיקנא

עלאה קדישא, טמירא דטמירין, תקיפין לתברא ולאכפייא כל גורי דינין (זה"ק שם)

The Zohar HaKadosh asks, why would Moshe Rabbeinu “only” articulate the lower מידות י"ג while the Navi used the higher one? The answer is that the מידות י"ג stated by Micha are of such a lofty nature, that they can only be utilized as praise for Hashem. By contrast, those stated by Moshe Rabbeinu function on a more local level to repress the הדין מידות הרחמים. Since Moshe Rabbeinu was using the מידות הרחמים to restore Hashem’s *Shechina* in Klal Yisrael following the חטא העגל, the lower set was therefore more appropriate in that context.

The Arizal further explains the key difference between the two sets; those of שפע פנימיות – the pipes and vessels which transport the inner spiritual radiation of the loftier מידות י"ג of א"ל כמוך⁸. In other words, א"ל כמוך are the intrinsic power, while א"ל רחום וחנון are the delivery mechanism.

Based upon this backdrop, Rav Michael Borenstein שליט"א explains why we constantly daven with מידות י"ג of ‘Hashem Hashem’ and not א"ל כמוך:

ולפי זה, יש לומר, שמשום כך בעלמא אין אנו מזכירים את הי"ג מידות דמיכה, כיון שהם השפע הפנימי, והם נעלמים ביותר. וכל מה שאנו מזכירים בפה, הם הי"ג מידות שבתורה, שהן המתגלות כלפי חוץ לפי ערכנו, בבחינת כלים וצינורות. אך אם כל זה בעת אמירת י"ג מידות שבתורה, מכוונים במחשבה על השפע הפנימי המאיר בהם, שהם הי"ג מידות הנזכרות במיכה המורשתית (בית שער על ירח האיתנים, פתח מה, עמ' קסה)

Rav Borenstein explains that the *Midos* of א"ל כמוך are simply too high and concealed to be utilized directly in our *tefillos*. We can only connect through the מידות י"ג of ‘Hashem Hashem’. However, in our *tefillos*, we must be conscious of the fact that the true force of the *tefillos* comes from the actual words uttered by Micha.

מידות י"ג at Tashlich

The Rama records the minhag of *tashlich* as follows, noting that the מידות י"ג of Micha contain the key phrase that underpin the entire reason for the practice:

והולכין אל הנהר לומר פסוק "ותשליך במצלות ים כל חטאתם" (או"ח ס' תקפ"ג ס"ב)
We go to the river in order to say the pasuk “And You (Hashem) should throw into the sea all of our sins.”⁹

8 page 165. Discussed in בית שער על ירח איתנים. עץ חיים שער י"ג פ"ט 8

9 It should be noted that the practice of *tashlich* was not pervasive amongst Klal Yisrael until the times of the rishnonim, and its earliest reference is by the Maharil quoting the Mahari Segol (Maharil, *Minhagim – Hilchos Rosh Hashanah*). Some early halachik authorities questioned this practice but Rav Chaim Vital records in *Shaar HaKavanos – Hakdama to Drushei Rosh Hashanah* that the Arizal referred to it as a מנהג יפה. It is now widely adopted throughout Klal Yisrael. For an excellent encyclopedic discussion on the *minhag* of *tashlich*, see Joseph Etra’s *d’var Torah in Ohr HaTzafon* Volume 3.

In light of Rav Borenstein's comment, perhaps we can now suggest, that the reason that these *Midos* are entirely absent from our סדר התפילה of Shachris and Mussaf on Rosh Hashanah is that on Rosh Hashanah we never *daven* for forgiveness. There is not a single mention of סליחה ומחילה anywhere in עשרה, nor do we say אבינו מלכנו or וידוי. Rather, it is a day of being מלכות through ממליך הקב"ה. However, *Tashlich* is fundamentally a different form of תפילה. At *Tashlich*, we do not pray for or request forgiveness at all, but rather praise Hashem as the King that eliminates our *aveiros* through various mechanisms including drowning them away in the sea.¹⁰ It is thus entirely appropriate that we recite the Thirteen Attributes of Micha during *tashlich* on Rosh Hashanah.

השחתת הזקן of איסור and דיקנא קדישא

The Zohar HaKadosh quoted above referred to the מידות ל"ג of Micha as דיקנא. The word דיקנא literally means "beard" and describes a vehicle of transmitting שפע, spiritual energy from Hashem all the way through various intermediaries until it reaches עולם התחתון. It is a deep concept in kabbalah that is well beyond the scope of this discussion, but suffice to say, there is no beard-like element to this flow of שפע whatsoever, ח"ו.¹¹ Rather, the principle of מבשרי אלוה-ה (Iyov 19:26), which means "through my flesh I can see godliness," provides us with a manner of gaining a basic conception of lofty spiritual matters by using corporeal terms. This system works since אדם, man, in this world is paralleled after the same macro structure that governs all of the עולמות. Therefore, the physical beard on man which visually connects the head to the body can be viewed as a representation of the spiritual דיקנא that transmits the שפע from up high to lower places.

The *Bnei Yisaschar (Agra De'Kallah, Ki Sisa)* notes that the דיקנא underpins our understanding of the איסור הזקן of השחתת, destroying/cutting one's beard, as the Torah states: ולא תשחית את פאת זקנך (Kedoshim 19:27). Since the physical beard is a representation of the spiritual דיקנא which transmits the holy שפע, it would be a terrible symbolism to even destroy its representation.

Furthermore, the *Bnei Yisaschar* expounds the following medrash:

לוחות אבן, כל מי שאינו משים לחייו כאבן הזו, אינו זוכה לתורה (שמות רבה, מא:ו)

¹⁰ It should be noted that while it may appear that making the trip to the river to recite the *pasuk* of חטאתם may seem like the essence of *tashlich* is for forgiveness, in fact, there really is no supporting evidence to that. The *tefillos* added later by the Chida and others are focused on פרנסה and being blessed with a good year. There is not a single mention of סליחה וכפרה in any of the texts. Thus, at its essence, it appears *tashlich* truly is consistent with the general themes of Rosh Hashanah, i.e., praising Hashem, acknowledging His dominion of the world, and *davening* for a good year to come.

¹¹ See explanation by Rav Daniel Frisch, the בעל מתוק מדבש on the אדרא רבא, page 188.

The Torah describes the tablets of the לוחות as made of stone. The medrash *darshens* that the word לוחות is like the word לחי, which means cheekbone. The gemara in Eruvin 54a (as explained by Rashi there) brings this *drasha* to mean that one must have a countenance like a rock, which symbolizes a sense of toughness and grit when it comes to his commitment to Torah in order to be זוכה to retain it. Specifically, he must review it and teach it to others.

But the literal reading of the medrash is that anyone who does not make their cheekbones like stone, i.e., unchanging/uncut, will not be *zocheh* to Torah. Notwithstanding the fact that it is an איסור דאורייתא, why would cutting one's beard undermine one's ability to learn Torah? What is the connection? The medrash does not say, but the *Bnei Yisaschar* explains that the י"ג מידות שהתורה נדרשת בהם, the thirteen manners of learning Torah recounted in the baraisa of Rebbe Yishmael that we read in *korbanos* each day, parallel the י"ג מידות הרחמים. Therefore, if one cuts his beard, which symbolizes the י"ג מידות הרחמים, he effectively destroys the representation of the vehicle by which Torah is transmitted. He therefore loses his connection and will struggle to be *zocheh* to obtain the Torah.

The *Bnei Yisachar* (*Agra De'pirka* 337) also uses the connection to explain the *minhag Yisrael* to stroke one's beard while immersed in deep analysis of Torah. Through stroking one's beard, one effectively stimulates the י"ג מידות שהתורה נדרשת בהם which then provide him with better insight into his learning.

Along these lines, Rav Chaim Palagi (*Kaf HaChaim* 27:14) also notes the connection between the י"ג מידות and the איסור to shave one's beard. The *Kaf HaChaim* observes that the י"ג מידות הרחמים contain all of the letters of the *Aleph-Beis* other than ג and י. Together, these two letters forms the word גי which means to cut. Their absence alludes to the fact that shaving one's beard is detrimental to transmitting the benefit of the י"ג מידות הרחמים.

פרשת שלח in The Nine Midos

Thus far we have seen that there are two sets of the Thirteen *Midos*, the higher set found in Micha which are the שפע פנימי, and the lower set found in Ki Sisa which are the צנורות וכלים, the connective pipes for this flow of שפע. In other words, the two systems of thirteen neatly parallel one another. However, there is yet another *pasuk* in the Torah looks a lot like the י"ג מידות הרחמים of Parshas Ki Sisa, but abridged. In Parshas Shlach, after the חטא המרגלים, Hashem tells Moshe Rabbeinu אכנו בדבר Hashem, I will smite them (Klal Yisrael) with a plague and wipe them out. Moshe Rabbeinu first successfully argues that the nations of the world will say Hashem could not bring Klal Yisrael into Eretz Yisrael, and He therefore wiped them out in

the desert. Then, Moshe Rabbeinu davens for mercy and prays:

ועתה יגדל נא כח אדני' כאשר דברת לאמה. ה' ארך אפים ורב חסד נשא עון ופשע ונקה
לא ינקה פקד עון אבות על בנים על שלשים ועל רבעים (פרשת שלח יד:זי-יח)
*And now, may the strength of my Lord be magnified as You have
spoken, saying: Hashem, slow to anger, abundant in kindness,
forgiver of iniquity and willful sin, and who cleanses - but does not
cleanse completely, recalling the iniquity of parents upon children to
the third and fourth generations.*

Many of the same attributes found in the מידות הרחמים י"ג are found in these *pesukim*, but not all. The Ramban provides one explanation why not:

ולא הזכיר אמת כי במדת אמת יהיו חייבים שהרי דברו שקר על ארץ ישראל ועל ה'
יתברך... ולא הזכיר נוצר חסד לאלפים כי לא בזכות אבות נתפלל משה עכשיו ולא הזכיר
בתפילה הזאת לאברהם ליצחק וליעקב כלל, והטעם בעבור שהארץ ניתנה לאבות ומהם
ירשוה, והם מורדים באבותם ולא היו חפצים במתנה שלהם אשר האבות היו בוחרים בה
מאד... ולא הזכיר וחסא, כלומר שחטאו בשוגג, בעבור שאלו מזדים ופושעים (רמב"ן
ע"ה"ת שם)

The Ramban explains that certain *Midos* of the מידות הרחמים י"ג had no place in Moshe Rabbeinu's prayer for mercy following the המרגלים חטא. He could not ask for a treatment that was אמת, since that would require honest justice against the *Meraglim* who truly sinned. He could not invoke זכות אבות, since the *Meraglim* effectively rejected an interest in the land that was promised to the *Avos*, a land for which the *Avos* so deeply yearned. And he could not claim the *Meraglim* sinned accidentally since they knew exactly what they were doing.

While far beyond the scope of this discussion, it should be noted that the Zohar HaKadosh (Haazinu 295) and the Arizal (Sefer HaLikutim, Parshas Shlach) record a more intricate attachment between the two sets of *Midos* in which the system of thirteen feeds into the system of nine, thereby illuminating thirteen elements within it. Therefore, unlike the Ramban, who suggested the nine are a subset of the thirteen, the Zohar HaKadosh is teaching that the two *pesukim* are actually different components in the chain of transmission of the שפע from high above to down below. It is unclear whether the Ramban had access to the different texts of the Zohar HaKadosh that discuss this topic.¹²

¹² For reference, see Zohar HaKadosh – *Idra Rabba* 139a and 139b (including discussion of המצר מן המצר). See also Zohar HaKadosh – *Safra DiTzneusa Perek 3* and *Biurei HaGra* there; *Sifsei Chein* page 158.

י"ג מידות הרחמים Part 3. The guarantee of the

We repeat the י"ג מידות הרחמים many times for good reason. The gemara in Rosh Hashanah quoted earlier records statements from Rebbe Yochanan and Rav Yehuda regarding Hashem's guarantee that our prayers utilizing the י"ג מידות הרחמים will be answered. But additionally, beyond the "standard" guarantee, the Zohar HaKadosh adds that the month of Tishrei in particular is a time that they can more readily be tapped into, so one should seize the opportunity to access them and do Teshuva. The text of the Zohar HaKadosh is as follows:

בזמנא דמטא תשרי, ירחי שביעאה, משתכחי אלין תליסר בעלמא עלאה, ומתפתחי תליסר תרעי דרחמי, בההוא זמנא, דרשו ה' בהמצאו (ספרא דצניעותא קע"ז ע"א)
At the time when Tishrei arrives, the seventh month, these thirteen are found in the higher realm, and the thirteen gates of mercy open.
At that time, "Seek out Hashem where you may find Him."

With the Tishrei upon us, let us review why this guarantee is in place and how we can avail ourselves of its full benefit.

י"ג מידות הרחמים The inner message of the

Rav Eliyahu Di Vidas, the תלמיד מובהק of Rav Moshe Kordovero (the Ramak) wrote a prominent kabbala sefer called ראשית חכמה. In it, he asks the following seminal question and in doing so unlocks the entire secret of the power of the י"ג מידות הרחמים:

והדבר קשה, שהרי אנו רואים כמה פעמים אנו מזכירים י"ג מדות ואינם נענים? אלא, אומרים הגאונים, כי כונת "יעשו לפני כסדר הזה" אין הכונה על עטיפת טלית, אלא שיעשו סדר המדות שלמד הקב"ה למשה שהוא קל רחום וחנון, דהיינו מה הוא רחום אף אתה תהיה רחום כו', וכן לכל הי"ג מדות (ראשית חכמה, שער הענוה, פ' א, ס' יד)

The *Reishis Chochma* asks, we *daven* the *Thirteen Midos* many times, but it appears that not all of our *tefillos* are answered. Why not? What about the guarantee? He answers that one must look carefully at the text of the gemara. Hashem did not say to Moshe Rabbeinu, 'When you read this text of the י"ג מידות הרחמים'. Rather, Hashem said, 'When you do them'. In other words, reciting the י"ג מידות הרחמים is not a magical incantation to receive forgiveness. Rather, they are a recipe for how to live one's life. Emulating the ways of Hashem ensures that one will be granted a complete forgiveness for his *aveiros*. Through this דיוק in the gemara, Rav Eliyahu Di Vidas expresses the central idea which his rebbi, the Ramak, conveyed in his sefer *Tomer Devorah*: One should live his or her life mimicking the specific merciful behaviors of Hashem.

עד כאן הגיעו שלש עשרה מידות שבהן יהיה האדם דומה אל קונו, שהן מדות של רחמים עליונות. וסגולתן, כי כמו שיהיה האדם מתנהג למטה, כך יזכה לפתוח לו מדה עליונה מלמעלה, ממש כפי המתנהג, כך משפיע מלמעלה וגורם שאותה המדה תאיר בעולם (תומר דבורה, סוף פרק א')

The Ramak explains that we are granted the mercy of each of the הרחמים "ג" commensurately with how well we emulate Hashem and perform that specific מדה. Broadly, this idea was later made famous by the Baal Shem Tov who quotes a Medrash that the *pasuk* (Tehilim 121) which states 'ה' צלך – 'Hashem is your shadow' should be understood to relay that Hashem governs man commensurately with how he acts. In that way Hashem is like a shadow which mimics one's movements exactly.^{16 17}

The following table summarizes the Thirteen Attributes of Mercy, as explained in *Tomer Devorah*, as well as some practical examples as articulated by Rav Shmuel Meir Riachi in his illuminating commentary on the sefer:¹⁸

#	מדה	Ramak's Explanation and Practical Application
1	מי א"ל כמוך	Even after one sins, Hashem continues to allow him to live, rather than destroying him instantly <i>Showing restraint when offended, especially to one to whom you regularly provide favors and wronged you</i>
2	נשא עון	The sin creates a negative המשחית מלאך which Hashem also sustains <i>Patiently bearing the damage left by an offense</i>
3	ועובר על פשע	Hashem Himself cleans away our sins <i>The injured party repairs the damage himself, particularly if the offender does not have the means to do so</i>
4	לשארית נחלתו	Klal Yisrael are the relatives of Hashem, and He wants only what is best for us <i>Restraint out of a sense of kinship, in recognition that all Jews are family</i>
5	לא החזיק לעד אפו	Hashem does not sustain His anger perpetually. Rather, He even eliminates it if one does not do Teshuva <i>Softening/limiting a grievance against a damager when one could respond harshly</i>

16 See דרושים לחנוכה לוי - קדושת לוי.

17 The Zohar HaKadosh (Emor 92b) highlights this operating manifesto particularly in the context of חסד: One who showers חסד upon others will draw additional kindness from Hashem upon him.

18 Published by Feldheim Publishers in English.

6	כי חפץ חסד הוא	Hashem remembers the Chessed that Klal Yisrael does to one another, and uses it as a rationale to save Klal Yisrael, even if we lack other Zechusim <i>Restraint out of appreciation for a good deed or trait done by the perpetrator in the past</i>
7	ישוב ירחמנו	Hashem accepts Teshuva and beings Baalei Teshuva to Him even closer than Tzadikim <i>Renewing the closeness with one who asks forgiveness</i>
8	יכבש עונותינו	Hashem does not let aveiros get too close to Him <i>Turning a blind eye to another's misdeeds and in stead focusing on the previous good he has done</i>
9	ותשליך במצלות ים כל חטאתם	Hashem acts with harsh judgement against the Satan and reshaim who harm Klal Yisrael <i>Mercy toward someone who harmed us but received his due punishment</i>
10	תתן אמת ליעקב	For those who act strictly הישר בדרך (but nothing more) Hashem exhibits mercy when judging in truth, justice and fairness <i>Showing mercy toward those who act with strict justice</i>
11	חסד לאברהם	For those who act הישר משורת הדין, Hashem acts with kindness <i>Acting with great mercy and friendliness toward kind people</i>
12	אשר נשבעת לאבותינו	For those act improperly, Hashem still invokes זכות אבות <i>Lightening the punishment of an offender for the honor of his forefathers</i>
13	מימי קדם	When one runs out of זכות אבות, Hashem remembers the days prior to the sin and has mercy <i>Mercy towards an offender from the recognition that he was once good</i>

Practical advice

The Ramak concludes *Tomer Devorah* with some practical advice on how to make sure one remains focused on consciously acting in accordance with these *Midos* (and thereby accesses the guarantee):

כאשר יבא לו מעשה שיצטרך להשתמש במדה אחת מהן יזכר ויאמר "הרי דבר זה תלוי במדה פלונית, איני רוצה לזוז ממנה, שלא תתעלם ותסתלק המדה ההיא מן העולם" (סוף תומר דבורה)

The Ramak recommends that one encounters a situation in which he can act in accordance with one of the *Midos*, he should actually vocalize (along the lines

of a (לשם יחוד) exactly which *Midah* the situation requires and that his actions are in accordance with that *Midah*.

Part 4. The Number Thirteen

In his comments on the Haggadah, Rav Yitzchak Isaac Chaver discusses the portion of *ידוע* מי אחד and writes regarding the number thirteen, as it relates to *שלשה* עשר, as follows:¹⁹

ו"ג כמו שכתבנו, כי י"ב מזלות הם, ותני תנין המזלות, המהפך אותם לכל צד כרצונו, הוא הי"ג הכולל אותם. והם נגד י"ב חדשי השנה ולפעמים הם י"ג אם חודש העיבור. ונגד זה הם י"ב שבטים ושבת לוי הי"ג הכולל כולם כמו שיבאר וכו'. וכן ישראל נחלקו פעמים לי"ג שבטים שהוא שבת לוי והוא עומד בפני עצמו,²⁰ ולכן היה הולך בפני עצמו באמצע הדגלים שהוא כולל כולם, והוא נגד גוף האדם באמצע בין ב' ידים וב' רגלים וב' י"ב אברים פנימיים נגד י"ב שבטים כמו שביארנו, והוא נגד חודש העיבור שמשלים שנת הלבנה לשנת החמה. ונגד זה י"ג שערים במקדש. י"ג השתחוואות. י"ג שולחנות. י"ג שופרות. וי"ג פעמים דיבור הקב"ה עם האבות. והם נגד י"ג מדות של רחמים שדבכות הקרבנות והתורה הוא יתברך משפיע טובה ורחמים לישראל... שעל ידי התורה והעבודה הם מתנשאים על הטבע והמזל. ולכן נגד זה גם כן יש י"ג מדות שהתורה נדרשת בהם... וכל י"ג דברים שחושב כאן מצינו נגדם בימים טובים שנתינו לישראל... והם נגד י"ג מידות של רחמים שהוא יתברך מגביה בזה את ישראל למעלה מן המזל (יד מצרים על ההגדה, מובא בשערי רחמים עמ' שכא)

In this highly enlightening discussion, Rav Yitachak Isaac Chaver notes that we see many Torah instances of the number twelve and thirteen, often in a system where the twelve represent a core group and the thirteenth represents a כולל – final element that encompasses all other twelve. For instance: (i) there are twelve שבטים, but when dividing Yosef into Ephraim and Menashe, there are actually thirteen. Levi is the *shevet* that is elevated above all others;²¹ (ii) there are twelve months in the Jewish calendar, but sometimes there are two months of אדר, thereby making it thirteen; (iii) there are twelve מזלות – astrological configurations which provide the

¹⁹ Rav Yitzchak Isaac Chaver was a talmid of Rav Menachem Mendel of Shklov, who was one of the תלמידים מובהקים of the Vilna Gaon. His writings are considered very important sources for the *shitos* of the Gra on kabbalah.

²⁰ The *Meshech Chochma* (Naso 8:6) notes that in the section of the Torah that deals with Hashem identifying Shevet Levi as the one to do the *avoda*, the words בני ישראל appear thirteen times.

²¹ See also Maharal in *Ner Mitzvah*, *Chelek* 1, page 11 in Rav Hartman's edition. The Maharal explains that the word "אח"ד can be deconstructed to the א referring to Levi, the ה referring to the other eight and the ד referring to the four children of חלפה. Together the thirteen are alluded to in the *pasuk* which states עם זו תהילתי יספרו, with the word ז' equivalent to thirteen. Rav Hartman's footnotes there provide much detail on how Shevet Levi is treated differently in many instances throughout the Torah.

framework for the operations of nature, טבע. But then there is a hidden thirteenth מל which actually provides master control over all of them.²²

He then explains the reason for all of these (and many other) instances of the number thirteen: They all stem from the single underlying system of the מידות י"ג which Hashem uses to operate the world. Furthermore, the thirteenth element expresses Hashem's unique form of governance over Klal Yisrael which is directed by our commitment to *korbanos/avoda* and Torah. While the twelve elements symbolize the הנהגה of טבע – nature, this thirteenth מדה is the one which is unique to Klal Yisrael and provides the basis for Hashem's הנהגה of Klal Yisrael above and beyond the laws of nature.

י"ג מידות exclusively for Klal Yisrael

Rav Yitzchak Isaac Chaver explicitly stated that the thirteenth of the מידות י"ג correlates with the notion that Hashem governs Klal Yisrael alone above the laws of nature. This idea can be traced back to the very opening line of the Zohar HaKadosh:

רבי חזקיה פתח, כשושנה בין החוחים, מאן שושנה, דא כנסת ישראל וכו', מה שושנה
אית בה תליסר עליון, אוף כנסת ישראל אית בה תליסר מכילן דרחמי דסחרין לה מכל
סטרהא (זוה"ק א.).

The *pasuk* in *Shir Hashirim* (2:2) compares Klal Yisrael to a rose amongst thorns (the beauty among the nations). Rav Chizkia expounds that just like a rose has thirteen petals that surround and protect it from all sides, so to Klal Yisrael has the מידות הרחמים י"ג that do the same for us.

The Gra develops this idea further. The mishna in *Midos* (2:3) states that when the Greeks in the times of Chanuka defiled the Beis HaMikdash, they intentionally made thirteen piercings into the fence called the סרוג. The mishna does not explain why specifically thirteen, but the Gra, commenting on the mishna, explains that the סרוג was the wall on הר הבית that provided the demarcation past which only *yidden* could proceed into the Beis HaMikdash (everyone was permitted up to that point). It therefore symbolized the superior relationship that Klal Yisrael has with Hashem relative to all other inhabitants of the world. The Greeks rejected this notion of superiority and believed that everyone was equal. The סרוג therefore was particularly offensive to their philosophy. Since the number thirteen reflects the מידות הרחמים י"ג that acutely symbolize how Hashem treats Klal Yisrael in a special, loftier manner than all other nations of the world, the Greeks specifically pierced this dividing wall with thirteen punctures.

²² The Zohar HaKadosh in *Safra Ditzneusa* 176B writes that at the end of the שנת אלפי שנים the world will be destroyed for twelve hours and then in the thirteenth it will be renewed.

אח"ד = 13

Many authorities have noted that the *gematria* of $13 = \text{אח"ד}$. As such, we understand that there is something special about the number thirteen that demonstrates Hashem's יחוד and singularity in the הנהגה. But digging one step deeper, the question is why is thirteen the magic number? Why not twelve or fourteen or any other number? What is the intrinsic significance of the number thirteen?

The Maharal (based on Sefer Yetzira 5:2) teaches the fundamental principle:

ועוד יש לך להבין כי אלו בריתות הי"ג הם מצד היחידות, כי הם י"ב גבולים והאמצעי שהוא תוך הגבולים, וע"י זה יש קשור וחבור גמור מכל צד שהם י"ג (מהר"ל, חידושי אגדות נדרים ל"א ע"ב)

The Maharal explains that a three-dimensional cube has twelve borders called גובי אלכסונים (the poles / lines drawn) that provides the boundaries for the contents of the cube. Additionally, there is an added element – the center which symbolizes all of the contents.²³ Taking this universal description of space and extrapolating out to the entire universe, the number thirteen expresses dominion over all of the contents of all of Existence which are governed by Hashem. That includes both our physical universe as well as all of the spiritual multiverse that encompasses other *olamos*, *malachim*, etc. The number thirteen therefore exhibits and conveys the singularity of Hashem's rule over everything, עליונים ותחתונים.²⁴

Thirteen in Tefilla

Rav Yitzchak Isaac Chaver noted that the number thirteen is particularly highlighted in the context of *tefilla* and *avoda*. However, he only brought a few examples. So let us now hammer home the point by expanding the list and taking note of the absolutely overwhelming number of instances that the number thirteen is hidden in our daily *tefillos*, a profound symbol that we are seeking to tap into the guarantee of Hashem's mercy. Again, what follows is just a mere sampling of the exhibitions contained in the התפילה.²⁵ We will go in sequential order of the *davening*:

1: The *bracha* of תורה בדברי תורה לעסוק contains thirteen words (*Rokeach*)

2: ר' ישמעאל אומר בי"ג מידות התורה נדרשת בהם

3: *Kaddish* contains thirteen forms of praise to Hashem – יתגדל ויתקדש וימליך – (R"Y Ben Yakar, מלכותיה וישתבח ויתפאר ויתרומם ויתנשא ויתהדר ויתעלה ויתהלל שירתא נחמתא page 22)

²³ This $12+1=13$ framework fits elegantly with the quote above from Rav Yitzchak Isaac Chaver regarding the thirteenth element being the כולל.

²⁴ Within the מידות הי"ג, there are two different מאמרי הוזהר הקדוש regarding which מדה is the כולל. Both ואכמ"ל. כולל א"ל and ונקא have aspects of כולל.

²⁵ Many of these instances can be found in greater detail in שיט-שנד עמ' רחמים עמ' שיט-שנד.

4: הודו קראו שירו זמרו שיחו התהללו ישמח – begins with thirteen forms of praise (Arugas HaBosem, Chelek 2, page 191) דרשו בקשו זכרו בשרו ספרו

5: In ברוך ברוך the word appears thirteen times

6: The *pasuk* והוא רחום יכפר עון (Archos Chaim, Hilchos Sheini VaChamishi)

7: הלולים contains thirteen (Radak, Tehillim 150)²⁶ ה' הללו א"ל בקדשו

8: contains thirteen languages of praise (Shaar HaKavanos) ישתבח

9: is in gematria thirteen (Rekanti, Ki Sisa) שמע ישראל ה' אלקינו ה' אח"ד – אח"ד

10: contains thirteen mitzvos (Zohar HaKadosh, Teruma 162B) קריאת שמע

11: We introduce *Shemone Esrei* of Mincha with the *pasuk* (Tehillim) ה' כי שם ה' The word ה' is in gematria thirteen. אקרא ה' גודל לאלקינו

12: Excluding the opening three *brachos* of praise and the closing three *brachos* of thanks, the middle of *Shemone Esrei* where we make our requests (appealing to Hashem's mercy) contains thirteen *brachos* (Rabbeinu Bachya, Eikev 11:13)²⁷

13: לְדוּד ה' אורי וישעי (Tehillim 27) which we say all of Elul and through Hoshana Rabbah contains the שם הוי"ה thirteen times (Panim Yafos, Achrei Mos, D" H Ish Iti)

14: In the פרשת התשובה that some are נוהג to say following *davening*, the שם הוי"ה appears thirteen times (Tifferes Shlomo, Likutim, parenthetical between Eikev and Shoftim, page 170a)²⁸

15: The Rambam specifically enumerated the י"ג עיקרים to parallel the מידות הרחמים (Shela HaKadosh – Shaar HaOseyos, Maharsha Nedarim 41A)

16: There are thirteen different לשונות of *tefilla* – שועה נאקה בצור רנה – פגיעה נפול פלול עתירה עמידה חלוי חנון (Yalkut Shimoni, VaEschanan 811)²⁹

מקדש in the Thirteen

Of course, our *tefillas* are a present-day form of *avoda* which reflects the lack of the higher form of *avoda* in the Beis HaMikdash. It is therefore unsurprising that both the structure and protocols of the Beis HaMikdash also evidence numerous instances of the number thirteen in order to arouse the מידות הרחמים³⁰ such as:

1: There were thirteen tables in the Mikdash to facilitate processing of the *korbanos* (Shekalim 6:1)

²⁶ To my count, the actual text of the *kapitel* only has twelve, but Chazal were מתקן that we repeat the last *pasuk* of ה' תהלל יה' perhaps one reason being so that we should arrive at thirteen הלולים to parallel the מידות הרחמים.

²⁷ Note that before the later addition of ולמלשינים there were only twelve. וצע"ק.

²⁸ The text of the פרשת התשובה in our siddur actually contains 14 *sheimos*. וצע"ק.

²⁹ I would suggest that it is worth noting that the *gematria* of both the שם הוי"ה (26) and שם אדני"י (65) are multiples of thirteen.

³⁰ See *Maaseh Rokeach – Maseches Shekalim*.

2: There were thirteen boxes for the shkalim (called שופרות) in the Mikdash (*Shekalim* 6:1)

3: One was required to bow down thirteen times upon leaving the Mikdash (*Shekalim* 6:1)

4: There were thirteen gates to the Mikdash (*Midos* 2:6)

5: There are thirteen different types of *korbanos* (*Rokeach*, *Vaykira* 6:2; *Amudeha Shiva*, *Amud Hashlishi*)

6: Thirteen kohanim won the second lottery to do a part of the *avoda* in the Beis HaMikdash each day (*Yoma* 2:3)

7- The *pasuk* used to describe the עבודת כהן גדול on Yom Kippur is בזאת יב"א אהרן אל הקדש. The word יב"א is in *gematria* thirteen (*Shach Al HaTorah*)

שערי תפילה The thirteen

Finally, regarding the reason for why we have so many different נוסחאות and variations in the *tefilla*, such as Sefard, Teimani and Ashkenaz, Rav Chaim Vital records the following:

ואמנם, בעיקרי המנהגים עצמם, שיש הפרשים רבים ושנויים רבים בענין נוסח התפילות בעמצם... בין מנהג ספרד ובין מנהג קטלוניא ובין מנהג אשכנז וכיוצא בזה, הנה בענין הזה אמר לי מורי ז"ל, שיש ברקיע י"ב חלונות כנגד י"ב שבטים, וכל שבט ושבת עולה תפילתו דרך שער אחד מיוחד לו, והוא סוד י"ב שבטים הנזכר בסוף יחזקאל (שער הכוונות, ענין עלינו לשבח)

The Arizal teaches that the reason Klal Yisrael has numerous variations in נוסח התפילה is that originally there were twelve different נוסחאות, one for each שבט, which would ascend through its own one of the twelve passageways in the heavens.³¹ It was critical that each individual davened with the נוסח of his own שבט in order for his *tefillas* to pass through their proper opening. Thus, the existence of numerous texts does not suggest that our *mesora* is broken, but rather exhibits traces of important nuances in our very ancient and authentic heritage.

The Mezritcher Maggid then explains the innovation of נוסח האר"י – the thirteenth נוסח:

והנה השער הי"ג הוא למי שאינו זוכר את שבטו ואינו יודע באיזה שער יבא לחצר המלך לזה מכוון השער הי"ג, והוא כנגד תיקון הי"ג שהוא ונקה, שהוא מקבל מכל הי"ב תיקונים הנ"ל. והנה האלקי האר"י ז"ל בהיות נהירין ליה שבילין דרקיע לימד דעת את העם למי שאינו מכיר את שבטו, ותיקן סדר מלוקט מכמה נוסחאות הידוע לבקיאים... ע"כ כל אחד יאחזו דרכו של האר"י ז"ל השווה לכל נפש (לקוטי אמרים, י"ג ע"ב)

³¹ These twelve passageways are alluded to in the closing *pesukim* of *Sefer Yechezkel* which describe the twelve gates to Yerushalayim, one for each shevet.

He explains that already in the time of the Arizal (1500's) it was unclear to many people which שבט they belonged to and which נוסח they should be saying. Therefore, the Arizal compiled a thirteenth נוסח, which we now refer to as נוסח "האר"י, which serves as the כולל – the נוסח that Arizal compiled by synthesizing and harmonizing all of the existing texts into one common נוסח that can be utilized by anyone. The Mezritcher Maggid therefore advocates for everyone to use this נוסח, since it is certain to provide the requisite portal for our *tefillos*. It is worth noting that the Maggid also expressly highlights the fact that the thirteen שיערים parallel the ל"ג מידות הרחמים of 'Hashem Hashem', providing yet another instance that demonstrates their centrality in accessing the mercy of Hashem in the context of *tefilla*.

Conclusion

In the זכות of our learning about the ל"ג מידות הרחמים and a renewed vigor toward the secret of הזוהר לפני כסדר הזה, יעשו לפני כסדר הזה, may we be זוכה to their full application and a complete ימים נוראים this סליחה מחילה וכפרה.

ראש השנה



Abstaining from Blowing Shofar on Erev Rosh Hashanah

Avi Sipzner

The מנהג ישראל is to blow shofar all throughout the month of Elul as a reminder to do Teshuva. However, we abstain from doing so on Erev Rosh Hashanah. The Rama (*Orach Chaim* 571:4), quoting the *Sefer Haminhagim* (692 and 693) brings down two reasons. The first reason is to separate between the *tekios* blown all through Elul which are דרבנן and those blown on Rosh Hashanah which are דאורייתא. The *Mishna Berura* explains that we must separate between תקיעות רשות, those blown volitionally throughout Elul, and תקיעות חובה, the obligatory ones of Rosh Hashanah.

The second reason quoted in the *Sefer Haminhagim* is that we stop כדי לעררב השטן, in order to confuse the Satan. Along these lines, the *Mishna Berura* (*Orach Chaim* 417) also brings down that we do not *bentch* Rosh Chodesh Tishrei because of the *pasuk* which states ליום חגיגו – our holiday is “hidden” – בס. This is an intimation that we should hide the Yom Tov so as to not alert that the Satan that the time of judgment is approaching.

For many years, I have struggled with the logic of this analysis. Being that the Satan is a *malach*, how does it make any sense that he wouldn't know about Rosh Hashanah and the mitzva of תקיעת שופר? Furthermore, how would pausing for one day cause so much confusion that he would now not come and perform his responsibilities in trying to disrupt the *tekios* of Rosh Hashanah? In this Dvar Torah, we will explore the backdrop of the mitzva of shofar in order to understand why we pause on Erev Rosh Hashanah and how this pause creates a fundamental reset in our עבודת ה' in a way that truly renders the Satan powerless.

תקיעות דמעומד \ תקיעות דמיושב

There is also a Gemara that takes this question one step further. The Gemara in Rosh Hashanah does not mention the concept of confusing the Satan on Erev Rosh Hashanah, but does discuss it in relation to the actual *tekios* of

Rosh Hashanah day. The Gemara notes that we blow *tekios* while standing before Mussaf and while sitting during Mussaf (though today we stand for both), and the purpose is to confuse the Satan. Rashi there comments: שלא ישטין כשישמע – through blowing *tekios* twice, Klal Yisrael demonstrates how much we value mitzvos, a display which effectively stops the Satan from prosecuting the Jewish people.

Taking this Gemara at face value, it would seem that if doing more *tekios* shows more חביבות המצוה, then we should actually be blowing the *tekios* on Erev Rosh Hashanah in order to increase our quantity of חיבור! Certainly the added חיבור would only further the blockage of the Satan's prosecutorial capabilities! Therefore, the question we must ask is, how does this notion of חיבור המצוות integrate with our cessation of blowing the shofar on Erev Rosh Hashanah?

The existence of the Satan

One approach is offered by the אמרי אמת who comments on a statement by הגה"ק ר' פנחס מקוריץ who suggests that every year a new Satan is created with no prior knowledge of last year's experiences. He quotes the Gemara in Shabbos 89a which records that at the time that Moshe Rabbeinu came down from Har Sinai, the Satan came and asked Hashem, Where is the Torah? Tosafos there inquires, how is it possible that the Satan was unaware of מתן תורה? Tosafos concludes with its answer, but the אמרי אמת suggests alternatively that perhaps a new Satan appeared following מתן תורה. If, in fact, the Satan is subject to change and does not have the benefit of last year's experience, then perhaps the annual ruse of ceasing from blowing shofar on Erev Rosh Hashanah may actually work!

In addition to the answer about the Satan, I would like to present a second answer which focuses on the origins of the mitzva of shofar and what we can take away to prepare for the ימים נוראים and the entire year. There are several introductory comments necessary for this approach, beginning with the origins of why we blow shofar during Elul, and then why we blow shofar on Rosh Hashanah.

The background on why we blow shofar during Elul

Pirkei D'Rabbi Eliezer (Shemos 24:12) records that when Moshe Rabbeinu was called up to Har Sinai on Rosh Chodesh Elul to accept the second set of *luchos*, Klal Yisrael blew the shofar so as to avoid the counting error which occurred the first time. Hashem was "elevated" by the blowing of the shofar, as the *pasuk* in *Tehillim* (47:6) records, עלה אלקים בתרועה ה' בקול שופר. This prevented Klal Yisrael from sinning, and the month of Elul was thereby established as the opportune time for Teshuva, immediately preceding the ימי דין. In recognition of this event, it

was established that for the entire month of Elul, Klal Yisrael will blow the Shofar.

Why we blow shofar on Rosh Hashanah

Rav Saadiah Gaon enumerates 10 reasons why we blow Shofar on Rosh Hashanah. There are two that are relevant to this discussion.

Reason number three is להזכיר מעמד הר סיני – to remember Har Sinai, where the sound of the shofar was heard. Reason number six is להזכיר עקידת יצחק שמסר נפשו – to remember the self-sacrifice (literally) of Yitzchak Avinu at the Akeida, where the ram was later shected.

The connection between these two reasons can be found in a medrash in Parshas Shemos which states as follows:

ר' חנינא בן דוסתאי אמר, האיל לא יצא ממנו דבר לבטלה... שני קרנותיו של איל, של שמאל נשמע קולו על הר סיני, שנאמר ויהי קול שופר, וקרן של ימין הוא גדול מן השמאל, ועתיד לתקוע בו לעתיד לבא בקבוץ של גליות, שנאמר והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול.

Rebbe Chanina Ben Dostai records that all of the limbs of the ram from Akeidas Yitzchak went to use. The left horn was the very Shofar heard at Har Sinai. The right one, which is larger, will be heard לעתיד לבא at the time when all of Klal Yisrael is gathered together. Thus, the איל של יצחק actually experienced at least one obvious element of historic integration with מתן תורה.

Furthermore, the actions of Avraham Avinu and Yitzchak Avinu at the Akeida also were on display when it came to קבלת התורה. Think about it this way: When הקב"ה gave the Torah to Klal Yisrael, we answered ונשמע and accepted the Torah on total blind faith. How was it possible for Bnei Yisrael to be נשמע?

Rav Chaim Volozhin (*Ruach Chaim on Maseches Avos 5:3*) provides a gateway to answer this question based on two mishnayos in Avos. One mishna (5:3) records:

עשרה דורות מנח עד אברהם להודיע כמה ארך אפים לעניו, שכל הדורות היו מכעיסין ובאין עד שבא אברהם וקביל עליו שכר כולם.

The world existed from ten generations, from Noach until Avraham, generations which all angered Hashem. The purpose was to demonstrate that Hashem is patient. Then, Avraham came along and received the reward of all of them.

The following mishna records:

עשרה נסיונות נתנסה אברהם אבינו ועמד בכולם.

Avraham Avinu was tested ten times, and he passed all of them.

Rav Chaim Volozhin observes that the way that the two mishnayos refer to

Avraham is slightly different. The first one refers to him simply as 'Avraham' while the second as 'Avraham Avinu'. Why is that? He answers that first mishna is dealing strictly with the שכר, reward that Avraham received. It made no mention of his actions and really is just a historical record that has no bearing on our actions. By contrast, the second mishna focuses on his actual נסיון and מסירת נפש. This mishna teaches the real lesson that we are to extract as a מעשה אבות סימן לבנים. We too must be prepared for tests and challenges and conjure the strength like our forefather Avraham Avinu. Therefore, the mishna highlights the fact that he was אבינו, our forefather who we should emulate.

These ten tests that Avraham Avinu experienced were not just personal challenges. They also provided formative roots for future ordeals that Klal Yisrael would experience. In his trials and tribulations, Avraham Avinu established the model for future generations of Klal Yisrael to follow. His travels and מסירת נפש were all done in part to help future generations stand up against the challenges and tests that would arise over the millennia.

Thus, when we think about the blind faith of stating נעשה ונשמע at Har Sinai, perhaps we now understand that it was not a reckless, impulsive response. Rather, we were already prepared for this moment because we learned the lesson of אמונה פשוטה from Avraham Avinu at the Akeida. One could imagine how perplexing Hashem's command was to Avraham Avinu regarding the slaughter of his son Yitzchak. The commandment was a complete contradiction to the future of the Jewish people, as Hashem had told him, כי ביצחק יקרא לך זרע – Yitzchak would be the progenitor of Klal Yisrael. Nonetheless, Avraham Avinu fulfilled Hashem's command without understanding it. He followed orders and was מקדים his actions to his understanding. This provided the bedrock for Klal Yisrael to later be מקדים נעשה לנשמע.

Along these lines, the medrash records a conversation between Hashem and Avraham Avinu that took place after the Akeida. The pasuk records that at the Akeida, the malach instructed Avraham Avinu, אל תשלח ירך אל הנער ואל תעש לו, מאומה – *Do not outstretch your hand (to slaughter) the boy (Yitzchak) and do not do anything.* Avraham Avinu asked Hashem, first You told me כי ביצחק יקרא לך זרע – Yitzchak will be the progenitor of Klal Yisrael. Then You told me קח נא את בנך – Please take your son Yitzchak to slaughter him. Then you told me אל תשלח ירך אל הנער – don't kill him. Avraham Avinu sought to understand the seeming reversal of Hashem's initial command.

The important takeaway from this discussion is not only the substantive discussion of why Hashem sent these contradictory commands to Avraham

Avinu, but rather, the fact that this conversation in which Avraham Avinu sought to understand the ‘Why’ of Hashem’s commands, took place only *after* the entire ordeal was over. Throughout the entire confusing process, there were no questions, only blind faith. Once it was over, there was an opportune moment for Avraham Avinu to seek enlightenment in the ways of Hashem. Again, we see Avraham Avinu teaching us a lesson in the proper מהלך of עבודת ה' and establishing the model for our נעשה ונשמע of קבלה.

Along these lines, the Malbim (Vayeira 22:12) explains that the Akeida included two mitzvos, one עשה and one לע תעשה. The העלהו שם לעולה was מצות עשה – bring Yitzchak up (the mountain) as a קרבן עולה. The second was a לא תעשה of אל תשלה ירך אל הנער ואל תעש לו מאומה – don't *shecht* him. The Malbim notes somewhat counterintuitively that the second mitzva of not *shechting* Yitzchak was actually harder than the first. When Hashem first instructed Avraham Avinu to bring Yitzchak as a korban, Avraham Avinu did so with zero hesitation. His entire mindset was oriented toward unquestioning and unwavering Avodas Hashem, no matter how contradictory or awful the instruction was, Avraham Avinu took it in stride with absolute devotion.

But, when looking through Avraham's pristine lens of רצון ה', the second stage, withholding from *shechting* Yitzchak, may have been more difficult. As a loving father, he was personally motivated to not *shecht* his son. Thus, there were actually two elements working in parallel driving Avraham Avinu to not *shecht* Yitzchak. The first was the רצון ה' and the second was his own fatherly love. Nonetheless, Avraham Avinu's actions were in no way self-motivated. The reason he did not *shecht* Yitzchak had nothing to do with his own motivations. His actions were purely and absolutely motivated by שמים. The Malbim evidences this idea by noting that Avraham Avinu had a difficult time removing Yitzchak from the Akeida. Rashi states that when the malach told Avraham Avinu to abstain from *shechting* Yitzchak, Avraham wanted to make a small mark in order to at least fulfill some aspect of the original צווי. This was the reason for the double language of אל תעש לו followed by the second nuanced commandment of אל תעש לו – do not do anything, i.e., do not make even the tiniest mark.

Finally, the Malbim adds a beautiful דיוק that supports the claim that Avraham Avinu's motivation was entirely שמים. The pasuk states עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה – *Now I know that you are God-fearing, for you did not hold back your lone son from Me.* The Malbim writes: מזה שחשכת את בנך לא היה בזה איזו – *The reason Avraham Avinu held back from shechting Yitzchak was solely because of the commandment of Hashem.*

Hence the pasuk states Avraham Avinu withheld because of the ממני, "from Me," i.e., as a function of My command.

Why no shofar on Erev Rosh Hashanah

With this backdrop, we can now return to explain why we abstain from blowing shofar on Erev Rosh Hashanah. The *tekios* throughout the month of Elul are as a reminder for each of us to provide moment of self-reflection and activate ourselves to do Teshuva. This is a critical, personal עבודה which defines our preparation for the יום הדין. During this stage of growth, the Satan will see how hard we are trying to improve and will attempt to inhibit our efforts in any way possible.

As a result, we stop these *tekios* on Erev Rosh Hashanah. Our strategy is to shift away from accumulating זכותים stemming from our own personal progress and instead tap into the זכות אבות of Avraham Avinu and Yitzchak Avinu as highlighted by their selfless actions at the Akeida.

Plugging this into the נעשה ונשמע framework, the month of Elul is defined as the period of נעשה – doing Teshuva. On Erev Rosh Hashanah we switch gears, and then on Rosh Hashanah listen to the shofar symbolized by the איל של יצחק, and thereby tap into the נשמע.

The תקיעה to be sounded לבא לעתיד

In closing, let us revert back to the medrash which stated that the left horn of the איל של יצחק was sounded at מתן תורה, while the right one will ultimately be utilized for קיבוץ גלויות.

The *Kedushas Levi*, Rav Levi Yitzchak of Berditchev, had a practice that on Rosh Hashanah day, right before תקיעת שופר, he would approach the Aron Kodesh and raise his eyes to the heavens and say the following:

רבוננו של עולם, אתה אמרת "יום תרועה יהיה לכם", ובניך תוקעים לך אלפי שנים מאה קולות בכל יום מימי הדין, ואילו רבבות אלפי ישראל זועקים ומבקשים ממך זה אלפי שנים תקיעה אחת, תקע בשופר גדול לחרותינו!

Hashem, You have commanded us to blow shofar, and for thousands of years Klal Yisrael has been blowing one hundred blasts each year. Tens of thousands of Yidden have cried and pleaded to you for thousands of years, blow us that one sound which will usher in our redemption!

May we merit the bringing of Mashiach בימינו!

The King (and I)

Rabbi Yossi Schwartz

Judgement Day

There are two kinds of relationships that we mention on Rosh Hashanah, that of a father and son and that of a king and servant, as we say in *davening* היום יעמיד במשפט כל יצורי עולמים, אם כבנים אם כעבדים וכו'. The main focus of Rosh Hashanah is on the king-servant relationship. It is the day that we proclaim Hashem as our King, thereby making us His servants. Yet, it is very difficult for us to really feel the concepts of slavery and servitude, things that have thankfully to a large extent been eradicated in the modern world. How are we meant to connect to these seemingly remote concepts?

The main focus of Rosh Hashanah is on the judgement - it is called the יום הדין, yet there are almost no *berachos* in *davening* asking Hashem to have mercy in His judgement. Although we do say זכרנו לחיים, מי כמוך, and וכתבנו בספר חיים, they don't have their own *beracha*, and they are said in the first and last three *berachos* which are meant for praising and thanking Hashem. We don't have a special *tefillah* or *beracha* asking for *rachamim* in the main part of שמונה עשרה which is where we mention the Yom Tov and ask for our needs. The reason for this is that the gemara, in explaining why we say מלכיות and זכרונות, שופרות, says:

אמרו לפני מלכיות כדי שתמליכוני עליכם, וזכרונות שיעלה זכרוניכם לפני, ובמה בשופר.

This means that the way we *daven* to Hashem to judge us with רחמים is through the blowing of the shofar. Although we also say מלכיות ושופרות, saying it is not enough and it only works when we blow the shofar. Normally we *daven* with speech, דיבור, but on Rosh Hashanah the Torah says to *daven* through the shofar. Why is the regular mode of *davening* through speech not sufficient on Rosh Hashanah?

In order to understand this, we will first need to take a deeper look at *tefillah* in general. The gemara in ב"ב ע"ב brings a *machlokes* whether the three *tefillas* that we daven each day were instituted by אבות or were instituted to correspond to the קרבנות. The Rambam in פ"א ה"ה says that the chachamim instituted to *daven* three times a day to correspond to the קרבנות, but in פ"ט ה"א he writes that each of the אבות added one *tefillah* to the שבע מצוות בני נח. He seems to hold that

these two opinions are not mutually exclusive, but rather reveal different aspects of *tefillah*. What are these two aspects?

Tefillah has many names. However there is one לשון of *tefillah* that is unique.

בהרבה עניינים נקראת תפילה וכולם אפשר בגבוה ובהדיוט כמו תחינה ובקשה שהאדם מתחנן ומבקש מחבירו. אבל לשון תפילה אי אפשר אלא בבורא. (פסיקתא זוטרתא ואתחנן)

The medrash says that the many different לשונות for *tefillah* can all refer to a request made of a human being as well. The only לשון that refers exclusively to requesting of Hashem is the word *tefillah* itself. The medrash, however, does not explain the significance of the word *tefillah* and the reason why it can only refer to requesting of Hashem.

1+1=1

The explanation is as follows. There are two types of giving. One is where the giver and receiver are two separate entities. In order to receive, the one who is needy must request of the giver. The second kind of giving is comparable to the relationship between a branch and a tree. The branch is not a separate entity - it is a part of the tree. The tree does not give to something external, rather the branch receives sustenance from the tree because it is a part of the tree. The receiver is an offshoot of the giver. In this relationship, the branch doesn't need to request anything of the tree. It just needs to recognize that it is a limb of the tree and thereby it will receive what it needs.¹

Imagine if a branch became aware of its own existence. At first it would be very stressed out. "How will I manage to get nutrients? What will I live on? Who said the big tree will give me what I need?" But as soon as it realizes that it is a part of the tree it would recognize that it has nothing to be nervous about - its own needs are the needs of the tree as well.

This is the essence of *tefillah* - the recognition that we have no independent existence, rather a branch that is connected to the source of all life, Hashem. It is from Him that we receive our חיות and everything necessary for our existence. This is the meaning of the word *tefillah*; the root is תפל, which refers to food that is tasteless and bland, as the pasuk says הַיֵּאֲכֹל תֵּפֵל מִבְּלֵי מֶלַח.² When the letters are rearranged they spell פתל which means to bind or to tie, as in צמיד פתיל, which Rashi explains: לשון מחובר בלשון ערבי וכן נפתלי אלהים נפתלתי עם אחתי נתחברתי עם אחותי. It is also phonetically related to the word טפל, something that is a subsidiary to or

¹ In the *mashal* of the branch and tree the branch will get its sustenance whether or not it recognizes that it is a part of the tree, but in the *nimshal* of our relationship with Hashem, what Hashem wants of us is that recognition.

² איוב ו: 2

subsumed by something else. Combining all these meaning gives us the definition of *tefillah*, the recognition that we are attached to and subsumed in our source, but independently we are bland, we have nothing.

This is the reason why the word *tefillah* can only be used for davening to Hashem. All the other לשונות of davening connote a request of a giver that is independent of the receiver and therefore can also refer to a request made of a human being. The word *tefillah*, however, refers to a branch requesting השפעה from its source. This is only the case when *davening* to Hashem, the Source from which we are all merely branches.

The Ramban says that when bringing a קרבן a person should view it as if he's giving up his own life. The deeper meaning of this is that when a person brings the קרבן, having in mind that he's willing to give up his life, he recognizes that he is just a branch stemming from the source of all life. An *aveira* severs one from his source, and therefore he is showing that on his own he has no existence. This is also the reason why a קרבן is מכפר. The ספר החיים explains that since the entire world is a חלק אלוך ממעל, any *aveira* is כביכול a stain on Hashem's clothing - i.e. this world.³ A קרבן is merely the mechanism through which we show that we recognize that we are only branches of Hashem, and therefore Hashem כביכול erases the *aveira* for Himself, as the *pasuk* in ישעיהו מח:יא says לְמַעַנִי לְמַעַנִי אֶעֱשֶׂה. Since *tefillah* also recognizes that we are טפל to Hashem, it functions just like a קרבן.

Based on this, we can understand why the Rambam writes that *davening* was instituted both by the אבות and to correspond to the קרבנות. The main aspect of *davening* is the desire to reconnect to, and to be completely subsumed by, our Source, just like a קרבן. However, there is another aspect of *davening* which is בקשה צרכים, the request for our needs. This is the aspect of *davening* that was instituted by the אבות. By the *davening* of the אבות it does not use a לשון of *tefillah*. By Avrohom it says עמידה, by Yitzchok שיח and by Yaakov פגיעה, which as we've seen are terms used for requesting of a human being as well. If so, the *davening* of the אבות was a request made of Hashem as a person requesting of a (seemingly) separate giver, but not necessarily with the recognition that we are just branches of the giver.

To explain this a little more, we know that each of the אבות revealed one of the מידות of Hashem. Avrohom - חסד, Yitzchok - דין, and Yaakov - רחמים. The *seforim* say that they were a מרכבה, a chariot, for these מידות. Just like a chariot is what allows the king to travel throughout his kingdom, so too the אבות brought Hashem down into this world by perfectly emulating His מידות. When you looked at Avrohom you

³ פרק שלישי 3. The ספר החיים is a פירוש written by R' Yehuda Chayat on the sefer האלהות that is attributed to רבינו פרץ - one of the תוספות בעלי.

saw such a tremendous *baal chesed* that you were able to recognize that this must come from a Godly source. Your recognition of Avrohom's גדלות brought you to a recognition of Hashem's infinite גדלות.

The last of the seven מידות is the מידה of *Malchus*, which is the מידה of Dovid Hamelech. The Zohar says that the מידה of *Malchus* is לית ליה מגרמיה כלום - it has nothing of its own. This means that unlike the אבות, who each revealed a different aspect of Hashem's מידות to the world, Dovid Hamelech didn't reveal a specific aspect; rather, he was completely מבטל himself to Hashem. He recognized that he had nothing. This is the necessary מידה for a Jewish king. By recognizing that he has nothing of his own, his kingship becomes merely a reflection of Hashem's Kingship of the world.

Dovid Hamelech says in *Tehillim* - ואני תפילה. He was the greatest manifestation of *tefillah* that ever lived. He came to the complete recognition that he is nothing on his own and every moment of his life is only due to the constant השפעה coming from the source - Hashem. This is the essence of *tefillah*.

This is why Dovid Hamelech, although the ultimate king, throughout *davening* and *Tehillim* is always called a servant - את צמח דוד, את צמח דוד, את צמח דוד, את צמח דוד, את צמח דוד. A servant recognizes that he has nothing of his own - everything he has is the master's. Since Dovid Hamelech was the ultimate servant, he was the perfect conduit for Hashem's Kingship in this world.

Servitude is not a depressing thought, but rather the most empowering idea in the world. A finite being is infinitesimally small, but a branch of the infinite is infinite as well. The more one is מבטל himself to Hashem, the more infinite one becomes. Dovid was the ultimate servant, and therefore merited being the ultimate king.

Fake Jews

The Zohar⁴ says that people who *daven* for their own needs on ימים נוראים are like dogs that are עזי נפש and bark הב הב - give, give. Besides for the fact that they sound the same, why is a request for personal needs compared to the barking of a dog? The מידה of a dog is חוצפה or עזות as the *pasuk* in ישעיהו נז:יא says והכלבים עזי נפש, and as mentioned in אתקינו סעודתא, which was written by the Ariza"l, הני כלבין דחציפין. R' Hutner⁵ explains that the חוצפה of the dog is that he thinks that he is equal to a human. This is the reason why he is man's best friend - he thinks that he is one of us. In reality, they are completely subservient to us. Their חוצפה is thinking that they have their own independent existence when in reality they are man's

⁴ תיקוני זהר, תי' שתיארה 4

⁵ Heard from R' Shmuel Halpern *shlit"a*.

servants. Based on this, we can understand why personal requests are compared to the request of a dog. By making a personal request, one indicates that he views his existence as seemingly independent of Hashem, rather than recognizing that we are completely subservient and בטל to the Divine. We are not supposed to *daven* for our own personal needs, not because we are meant to ignore ourselves, but because on Rosh Hashanah our *avoda* is the recognition that we are like a branch attached to the source of all reality, and when we recognize that it becomes superfluous to ask for our own needs.⁶

My Father, My King

On a simple level, being judged like a son is very much preferred over being judged like a servant because the father's love for his son is obviously much greater than to his servant. However there is a מעלה that a servant has over the son. A son has his own identity, and although he may be very close to his father, there is still him and his father. A servant, on the other hand, has no identity of his own. He is completely בטל to his master. So much so that an עבד כנעני is חייב in מצוות like a woman and is considered partially Jewish, even though he never accepted it upon himself. The reason for this is that he is considered a part of his master.

Although we prefer to be judged like sons and not like servants, there is actually a higher level than just a son, and that is a son who serves his father like a servant, as the pasuk in גיז' מלאכי says, בְּנוּ עַל בְּנוֹ, יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ. A son serving his father like a servant has both the אהבה of his father as well as being completely מבטל himself to his father, until he becomes nothing but his father - ד' עבד כיד רבו. This is was the entire purpose of גלות מצרים - to accustom us to being עבדים so that we can then completely מבטל ourselves to Hashem, as the pasuk says וְעַבְדֵּנִי וְעַבְדֵּנִי. We are meant to be sons who are like servants, complete ביטול to and oneness with our Father.

Now we can also understand why we say the special בקשות of תשובה in עשרת ימי תשובה in the first and last three *berachos* which is where we focus on Hashem by praising and thanking Him, and not in the middle *berachos* where the focus is on us and our personal needs. We are not asking of Hashem as a (כביכול) separate entity; rather we are part of the King, and therefore we *daven* for life in the part of *davening* where the focus is on Him. Like the branch that only needs to recognize that it is attached to its source of life, the tree, we praise Hashem, thereby recognizing that He is our source of life, and ask Him to continue being משפיע life to us.

⁶ The Zohar there says that the issue is *davening* for one's needs rather than for the needs of the שכינה. The idea is the same - if one recognized that he is a branch attached to Hashem, he would feel the צער of the שכינה as his own needs.

This is also the reason why we proclaim Hashem as King and ask for mercy in His judgement through blowing shofar rather than through the common mode of speech. When Hashem created man, He blew his נשמה into him, as the *pasuk* says: ויפח באפיו נשמת חיים. The Zohar says מאן דנפח מתוכיה נפח - one blows from within his inner self, and therefore the נשמה that Hashem blew into us comes from within Him. The blowing of the shofar on Rosh Hashanah - the day when Hashem originally blew the נשמה into man - is a reversal of that process. It shows that we recognize that our נשמה never really left Hashem and it still one with Him - it is חלק אלוהים ממעל.

This recognition is the goal of Rosh Hashanah and is the only way to *daven* for a life of connection to our source - our Father, our King.

יום

כיפור



Kol Nidrei: Judaism's Worst-Kept Secret?

Gedaliah Wielgus

הרוצה שלא יתקיימו נדריו כל השנה יעמוד בראש השנה ויאמר כל נדר שאני עתיד לידור
 יהא בטל. . . רב הונא בר חנינא סבר למידרשיה בפירקא אמר ליה רבא תנא קא מסתים
 לה סתומי כדי שלא ינהגו קלות ראש בנדרים ואת דרשת ליה בפירקא (נדרים כג):
*One who want his vows not to take effect the entire year should stand
 up on Rosh Hashanah and say, "Any vow that I will make in the
 future shall be void." . . . Rav Huna bar Chinana sought to publicize
 [the concept of nullifying vows] in his lecture. Rava said to him, "the
 Tana concealed it so that [people] will not treat vows lightly, and you
 wish to publicize it in your lecture?!" (Nedarim 23b)*

The תפילה of נדרי כל requires no introduction. We begin יום כיפור by declaring that any vows or oaths that we will take in the upcoming year should be of no force and effect. The foundation of this concept appears to come from the aforementioned גמרא in נדרים. The clear conclusion of that גמרא, however, is that we should not publicize the idea of nullifying our vows via a declaration. And yet, the vast majority of Jews do just that every יום כיפור. We have not only shirked our duty of being "מסתים לה סתומי" but we have gone well past the point of "דרשת ליה." בפירקא. One would be hard-pressed to find a single מחזור in print today that does not contain the passage of נדרי כל. How can we justify this universal custom in the face of an explicit גמרא?

More fundamentally, does such a declaration work? Can one merely announce that every vow he makes should be void and then freely violate his vows without any consequence? What about those versions of נדרי כל that say "מיום כיפורים שעבר" "עד יום כיפורים זה" which imply that one may nullify even prior vows?! Can we just ignore all those pages in מסכתות שבועות and נדרים that discuss how voiding a pre-existing vow requires a חכם or בית דין?

Finally, if this declaration does work, why do we have a custom of performing התרת נדרים on an annual basis? Haven't we already voided any vows we have taken in the past year? Moreover, at the conclusion of התרת נדרים we make a declaration that seems to have the same effect as נדרי כל! Why would we need to make such a declaration if we will make the exact same declaration in a mere ten days?

I. Does a Declaration Work?

The **רבא** and **אביי** מחלוקת

Let's return to the **גמרא** in נדרים. The **גמרא** is attempting to decipher the cryptic words of **ר' אליעזר בן יעקב** cited in the משנה.

אף הרוצה להדיר את חברו שיאכל אצלו יאמר לו כל נדר שאני עתיד לידור הוא בטל
ובלבד שיהא זכור בשעת הנדר.

One who wants to take a vow to have his friend eat with him should say any vow that I will take in the future is void, so long as he remembers at the time of the vow.

The **גמרא** is unsatisfied with a literal reading of **ר' אליעזר**'s comment and concludes that he is making two separate comments: a) one who wants to convince his friend to eat with him can make a vow to do so and any such vow would fall under the category of נדרי זרחין vows that do not take effect, and b) one has the power to void any future vows he may take by making a declaration **ראש השנה**, provided that he remembers the declaration at the time of the vow.

The **גמרא** points out that the proviso is counterintuitive: if he remembers the declaration at the time of the vow and nonetheless takes the vow, he has in effect showed that he wishes to ignore the declaration! The **גמרא** has two different approaches to address this difficulty, that of **אביי** and that of **רבא**. **אביי** simply adds the word "ולא" as the first word of the proviso, completely changing its meaning to the exact opposite of how we understood it originally. The individual taking the vow can only take advantage of the declaration if he did not recall the declaration at the time of the vow. Under **אביי**'s approach, we can certainly understand the purpose of כל נדרי. By reciting כל נדרי, we ensure that any vow we take in the upcoming year will be of no force and effect so long as we did not take the vow with the explicit intention to supersede the declaration we made in כל נדרי.

רבא, on the other hand, maintains the original reading of the proviso but limits it to a case where the individual remembers he made the declaration but is unclear on the specifics. Under **רבא**'s formulation, the individual must have (1) made the declaration, (2) been unsure at the time of the vow whether the declaration he made included the type of vow he was making, (3) conditioned the vow so that it would be void if his earlier declaration did include such a vow, (4) later remembered the exact declaration, and (5) remembered that the declaration did in fact encompass such a vow. It was this case where **ר' אליעזר** ruled that a declaration would void a later vow.

ר' אליעזר and **אביי** clearly disagree with the circumstances behind **רבא**

statement. What remains unclear from the גמרא is whether רבא and אב"י disagree with each other with respect to the actual law. What would רבא say in אב"י's case where the individual did not remember the declaration at all at the time he took the vow? The opinion of the ר"י, as well as רב סעדיה גאון, ריב"ם and רבי"ה is that רבא disagrees with אב"י's ruling.¹ In other words, according to רבא, a declaration would be of no effect if the individual has no recollection of the vow at the time he takes it. Because we generally follow the rulings of רבא in his disagreements with אב"י, the only time a כל נדרי type declaration would play any role is the specific instance where one remembers the declaration but is unclear as to the specifics and he subjects his vow to the declaration, which he later remembers. Under this approach, the recitation of כל נדרי has quite a limited effect. It will only affect vows made in a very small subset of cases.

The ר"י, רש"א, ר"ן, רמ"ש and תוספות all disagree with the approach of the ר"י.² They maintain that רבא simply took issue with אב"י's approach to interpreting ר' אליעזר's comment, but would certainly concede that a declaration would govern in the event the vow-taker completely forgot the declaration. Under this approach, the recitation of כל נדרי is of significant importance. One who recites כל נדרי on an annual basis effectively guarantees that he never violates the biblical prohibitions associated with breaking one's vows.

פוסקים in the Approaches

The הל' נדרים ב"ד in רמב"ם writes that if an individual makes a declaration prior to a vow that his future vows should be void, then the validity of the vow will depend on whether or not he remembered the declaration at the time of the vow. If he remembered the declaration, then he has in effect nullified the declaration, whereas if he forgot the declaration, the vow remains subject to the declaration and is of no effect. This is precisely the view of אב"י. The רמב"ם appears to agree with the opinion of תוספות that there is no disagreement in law between רבא and אב"י. This is also the conclusion of the ריא in סי' ר"ד.

The analysis of the רמב"ם cannot end there, however, because the רמב"ם adds a difficult-to-understand statement, ויש שמורה להחמיר ואומר והוא שיזכר התנאי אחר שנדר, *there are those that instruct to act stringently and say that he must have remembered the declaration within kidei dibur of the vow*. The source of this opinion is unclear. There is no indication anywhere in the גמרא that כדי דיבור should play any kind of role. The רמב"ם and גר"א understand this opinion in the

1 שיטת הר"י מובא בתוס' נדרים כג: ד"ה רבא; שיטת רס"ג מובא ברא"ש יומא ח:כח; שיטת הריב"ם והרבי"ה מובא בב"י סי' ריא
2 תוס' שם; רא"ש נדרים כג: ד"ה רבא; ר"ן נדרים כג: ד"ה רבא; שו"ת הרשב"א חלק ה סי' רנז; שיטת רבינו תם והסמ"ק מובא בב"י שם

to be that of the ר"י and אב"י disagree with each other, and in the opinion of רבא a declaration would not work to void all subsequent vows.³ The ר"י, however, makes no reference at all to the concept of כדי דיבור. The רמב"ם seems to view a case where the vow-taker remembers his declaration immediately after taking the vow as analogous to רבא's case where an individual made the vow dependent on the declaration, but neither the גר"א nor the לחם משנה provides us with any insight as to why that would be so. Why would a case where someone explicitly conditions his vow upon a pre-existing declaration have any bearing on a case where an individual wants to withdraw his vow immediately after taking it? In addition, why did רבא need to limit the application of ר' אליעזר's statement to a case where the vow-taker conditioned his vow and not suggest a second applicable case where he remembered the declaration within כדי דיבור of the vow?

The רמב"ם concedes that כדי דיבור plays a role in this discussion, although he differs with the רמב"ם in its application.⁴ The רמב"ם is of the view that he does not need to remember the declaration within כדי דיבור of the vow, but that when he eventually remembers the declaration, he must affirm the application of the declaration within כדי דיבור of such remembrance or the vow will supersede the declaration.

The לחם משנה in כסף משנה maintains that the רמב"ם misunderstood the רמב"ם, and the רמב"ם actually agrees with the רמב"ם. In other words, in the view of both the second opinion in the רמב"ם and the רמב"ם, as understood by the לחם משנה, when one voids all future vows and subsequently takes a vow, the vow hangs in the balance until the individual remembers the declaration. Once he remembers the declaration, he now has the option, which he must decide on within כדי דיבור, to affirm the vow or have it superseded by the declaration. According to this understanding of the רמב"ם, he does not concern himself with the opinion of the ר"י at all. It is still not entirely clear where the רמב"ם deduced the idea of the hanging-vow, but it is certainly not from the view of רבא.⁵ The ב"ח and the פרישה, however, understand the רמב"ם as the רמב"ם understood it; one must remember the condition within כדי דיבור of the actual vow.⁶

The ר"י begins this discussion with the ruling of אב"י. He then proceeds to bring the second view of the רמב"ם as a "יש אומרים" and concludes that לחוש לדבריהם - *one should act stringently in accordance with this view*. Interestingly, he quotes the יש אומרים as holding, כדי דיבור לנדר ויאמר,

3 גר"א יו"ד סי' ריא ס"ק ג; לחם משנה נדרים ב:ד

4 השגות הרמב"ם נדרים ב:ד

5 עיין הלחם משנה שם שכתב וז"ל מסברא נפקא ליה דצריך דבשעה שיזכור התנאי מיד יקיימו עכ"ל

6 ב"ח יו"ד סי' ריא; פרישה יו"ד ריא:ה

בלבו שהוא סומך על התנאי - *he must remember [the declaration] within k'dei dibbur of the vow and say in his heart that he is relying on the declaration* (emphasis added). The שלחן ערוך is adopting the רמב"ד's understanding of the רמב"ם that one must immediately remember the declaration upon the taking of the vow, and not his own understanding of the רמב"ם in the משנה כסף that one can remember the declaration at a later time. In a slightly different vein, the רמ"א cites the view of the מהר"י וייל that one can only rely on the declaration where there is a pressing need and the רמ"א concurs with this ruling of the מהר"י וייל.⁷

מחלוקת Analyzing the

point out a significant problem in understanding that a declaration would only work in the limited circumstances of רבא's case. Why would רבא object to publicizing an issue that would rarely be applicable? The fact that the רמב"ם and שלחן ערוך added a second case where a declaration would play a role, where he remembers the declaration immediately after taking the vow, would not answer תוספות's question. The declaration is still only valid in a limited set of cases and it seems quite odd that רבא would object to its being publicized. This too would rarely be applicable and would presumably not result in קלות ראש with respect to vows.

Similarly, we need to analyze the thought process of רב הונא. Why publicize the idea that one has the ability to void his vows before he takes them? Presumably, רב הונא wished to ensure that people would not violate the biblical prohibitions associated with breaking a vow. Now, if the only time this declaration were to work is where the vow-taker remembered his declaration immediately following the vow, of what gain is it to publicize this? How often would this occur that רב הונא felt a need to spend his public lecture discussing it? Moreover, it would seem that publicizing the declaration would have the very opposite effect. Individuals may come to rely on this declaration in a broader group of vows than the declaration actually affects, causing an increase in violations of biblical commandments, not a decrease. In fact, according to the ר"י, this is precisely what happened! The גמרא let us know of a declaration of limited effect, and the ר"י's fellow ראשונים erroneously expanded the effect of the declaration to a much broader group of vows.

The ט"ז notes the aforementioned inconsistency between the שלחן ערוך's ruling and his earlier understanding of the רמב"ם and rules that one does not in fact have to concern himself with the second view brought in the שלחן ערוך because that was not the רמב"ם's intent.⁸ The ברכי יוסף points out that the בית יוסף in his רובל

7 שו"ת מהר"י וייל סי' ב; רמ"א יו"ד ריא:א

8 ט"ז יו"ד סי' ריא ס"ק ג; ובאמת הט"ז הביא דברי מרן מהבית יוסף, ולא מהכסף משנה. ולכאורה הקשיא היה עדיף מדבריו בהכס"מ ששם הקשה בפירוש על דברי הראב"ד, אבל בב"י הוא רק מביא דברי הראב"ד ואינו מוכרח שהב"י סובר שזהו כוונת הרמב"ם.

explicitly rules like the first view of the רמב"ם and makes the same argument he made in the משנה.⁹ It is clear in the אבקת רוכל that one need not even concern himself with the view of the ראב"ד and can simply follow the first opinion brought in שלחן ערוך, that if one was not aware of the declaration at the time of the vow, then the vow is void. The ט"ז also notes that there is no other ראשון that requires the vow-taker remember his declaration within כדי דיבור of the vow. He merely must affirm his desire to have the declaration govern once he remembers that he made such a declaration.

Conclusion

The רא"ש, ר"ן, רשב"א, רבינו תם, סמ"ג, רבינו תם, רש"י, ר"ן, רא"ש are all of the view that one can void all future vows by a simple declaration. This is the primary פסק of the רמב"ם and is also the view of the טור. This view seems to be strongly supported by the words of the גמרא. The ר"י, רב סעדיה גאון, ר"י, however, are of the opinion that such a declaration would only work in a very limited subset of cases. The רמב"ם cites a second opinion that may or may not concur with the ר"י. The שלחן ערוך does recommend being stringent like the רמב"ם's second opinion, but this is contrast to his view in the משנה and אבקת רוכל, and the ט"ז dismisses the concern of the שלחן ערוך. The רמ"א as well implies that a declaration would supersede a subsequent vow with the caveat that one should not rely on the declaration unless there is a pressing need.

Thus, the answer to our original query of whether one can void his future vows by merely making a declaration is yes. According to the vast majority of פוסקים, such a declaration would work to void all future vows so long as the vow-taker did not remember the declaration at the time he took the vow.

II. Understanding כל נדרי

Past, Future or Not At All?

Before we can resolve how our practice the night of יום כיפור is justified in light of ראב"א's objection, we first need to understand what exactly the כל נדרי text says. The standard text in today's מחזורים contains the words "מיום כיפורים זה עד יום כפורים הבא" – indicating the desire to nullify any future vows. Although this is the standard modern text, this was not always the case, as one can discern from the earlier text in the paragraph. The words דאסרנא, דאנדרנא, דאנדרנא and דאחרנא are, at best, an imprecise way to indicate future tense. A more accurate way to indicate future tense would be to say די נדירנא, which is in fact how the משנה ברורה suggests we say

⁹ ברבי יוסף יו"ד ריא ד"ה ויש; אבקת רוכל ס' קעו

It is seems clear that the formulation we use today contains remnants of a different version. Indeed, Rav Yaakov Emden is strongly critical of the modern text and remarks that anyone who tries to defend it must not be familiar with the Aramaic language.¹⁰ Even many of today's מחזורים indicate that some have the custom to add "מיום כיפורים שעבר עד יום כיפורים זה" - a nullification of prior vows.

The רמ"א, in his discussion of the evening customs in יומא ה:כח, cites the practice to recite כל נדרי and quotes the text of מיום כיפורים שעבר עד יום כיפורים זה. He remarks that the intention of the passage is to nullify any prior vow and avoid any divine punishment in the event one violated a vow he took in the prior year. The text of רב עמרם גאון and רב האי גאון, as well, makes reference to voiding prior vows.¹² The רמ"א also cites רב סעדיה גאון's text of כל נדרי which was clearly intended to void prior vows. The רמ"א notes that our practice is to recite כל נדרי three times, which is a clear indicator that the intent is to void prior vows. He also makes mention of the fact that we have the custom to recite כל נדרי before nightfall because we cannot perform a formal התרה on יום טוב. This would seemingly provide support to the view that כל נדרי is a nullification of prior vows.

however, strongly opposed a declaration voiding one's prior vows. In lieu of completely abolishing the practice of reciting כל נדרי, he instead accepts the edit his father made to the text of כל נדרי changing the declaration from the nullification of existing vows to the nullification of future vows.¹³

The current formulation contained in most of the מחזורים today reflects the above edit of רבינו תם, and it appears that in the years following רבינו תם the vast majority of communities have accepted the practice of reciting כל נדרי using this text. Even among some of the later פוסקים, however, רבינו תם had his detractors. The שבלי הלקט cites all of the objections of רבינו תם but nonetheless concludes that one should not deviate from the original text voiding all prior vows.¹⁴ The גר"א, as well, concludes that כל נדרי should be used to void prior vows and not subsequent ones.¹⁵ Similarly, Rav Yaakov Emden takes issue with the approach of רבינו תם and remarks that he personally says both texts but only out of respect to רבינו תם.

10 עיין הר"ן שם; מ"ב סימן תריט ס"ק ב

11 שו"ת שאילת יעבץ א:קמה

12 אוצר הגאונים נדרים כג; סדר רב עמרם גאון תפילת ערבית של ליל יו"כ ח"ל כל נדרים ואיסורים ושבעות וקיומין וחרמין, שנדרנו ושארנו ושנשבוענו ושקיימנו על נפשנו בשבועה, מיום הכפורים שעבר עד יום הכפורים הזה הבא עלינו, בכלום חזרנו ובאנו לפני אבינו שבשמים, אם נדר נדרנו אין כאן נדר, ואם שבועה נשבוענו אין כאן שבועה, אם קיום קיימנו אין כאן קיום. בטל הנדר מעיקרו, בטלה השבועה מעיקרה, בטל הקיום מעיקרו. אין כאן לא נדר ולא איסור ולא חרם, ולא שבועה, ולא קיום. יש כאן מחילה וסליחה וכפרה. ככתוב בתורתך ונסלח לכל עדת בני ישראל ולגר הגר בתוכם כי לכל העם בשגגה עכ"ל סדר רב עמרם

13 הגם שההגהה היה מאביו של ר"ת הוא נקרא על שם ר"ת בכל הפוסקים

14 שבלי הלקט סדר יוה"כ ס' שי

15 גר"א אר"ח תריט:א ד"ה ונוהגין

Notwithstanding these objections, the vast majority of מחזורים today contain רבינו תם's version of כיפורים הבא as the primary text, although some מחזורים have also included the version of גאונים alongside תם's רבינו תם.

There is a third opinion in the ראשונים and גאונים that holds we should not say כל נדרי at all. Among them were רב האי גאון as well as the ספר המנהיג who quotes רב ספר המנהיג as referring to כל נדרי as a "מנהג שטות".¹⁶ As mentioned above, the Geonic version of כל נדרי was a nullification of prior vows. The ר"ן was opposed to the revised version of רבינו תם as well.¹⁷ The opinion of these גאונים and ראשונים is the simplest one to understand. We do not have the ability to declare past vows void, and although we have the ability to nullify future vows, it is not something we should publicize and we certainly should not include it in the text of תפילה of יום כיפור.

Problems of the Past Approach

רבינו תם presents four objections to a declaration that voids one's prior vows: (1) One is prohibited from nullifying his own vows, (2) one must express regret in order to have his vow voided, (3) we require a בית דין or חכם to nullify a vow, and (4) one must specify the vow he wants to void.

So how would the רא"ש and the גאונים address these questions? The רא"ש argues that the particular customs we have do indeed satisfy the requirements needed to nullify an existing vow. The individual himself is not the one nullifying the vow; the חזן and the congregation are and they qualify as a בית דין. As for the requirement to specify the vow, the רא"ש contends that the only situation one would need to specify his vow is where he presents his case to the חכם and the חכם wants to ensure that he is not nullifying a vow that qualifies as a מצוה. The קרבן נתנאל explains that on יום כיפור the intent of כל נדרי is to nullify only those vows that do not qualify as a מצוה.¹⁸ Finally, the רא"ש argues that the element of regret is satisfied because there is a presumption that anyone who violated a vow regrets taking the vow. The ר"ן, however, in ס' תרי"ט ס"ק ב' contends that fear of punishment is not a valid form of regret and he affirms the objection of רבינו תם.

The ב"ח suggests that perhaps the intent of כל נדרי is not a formal nullification but merely a request from הקב"ה to forgive him for any unintentional violation of a vow, but the ב"ח points out that the language of כל נדרי does appear to function as a formal nullification and not as a תפילה.¹⁹

16 אוצר הגאונים שם; ספר המנהיג יוה"כ"פ אות נה

17 ר"ן שם

18 קרבן נתנאל יומא ח:כח אות ח

19 ב"ח אר"ח תרי"ט

The *רא"ש* raises another issue with nullifying past vows. The *גמרא* in *נדרים* that opened this article makes clear that one should not publicize that a person has the ability to void his subsequent vows *בנדרים ראש קלות* *ינהגו קלות*. The *רא"ש* remarks that *קל וחומר* one should not publicize that one has the ability to nullify prior vows! One can, however, take issue with this *קל וחומר* of the *רא"ש*. Perhaps *חז"ל* were concerned that telling someone in advance that he has the ability to void any vows he makes from here on out would result in a mistreatment of vows because if he were to follow this advice there will never be a point in time where he has to be concerned with a vow he took. With respect to pre-existing vows, however, the entire year he was of the belief that his vow was valid and he treated it with the appropriate severity. It is only at the end of the year, after he has already complied with the terms of his vow, that we allow him to void it. And while it is certainly true that during the year he was well aware that he would have the ability to back out of his vow on the following *יום כיפור*, the argument could be made that he would still not disregard the vow so long as the vow has not actually been nullified.²⁰

Problems of the Future Approach

As was demonstrated in Part I of this article, the mechanics of nullifying one's future vows are not in question. According to the vast majority of *פוסקים*, the recitation of *כל נדרי* would clearly work to nullify any vows the individual takes in the upcoming year. The problem with a forward-looking *כל נדרי* is not a legal one, but an ethical one. The *גמרא* is explicit that we do not publicize the ability to void future vows. How can we justify including it as the very first *תפילה* on *יום כיפור*? Today it is probably the most recited *תפילה* in the entire *siddur* and yet it blatantly violates *ר'בא*'s words of caution.

Another issue with the current formulation of *כל נדרי* is the fact that it seems we have never fully embraced this future-vow formulation. Why does the text speak in the past tense? Why do we say it three times if it has nothing to do with *התרת נדרים*? Why are there two individuals standing next to the *חזן* when he says *כל נדרי* if it is merely a declaration that does not require a *בית דין*? Why do we insist on saying it before nightfall if it is not *התרת נדרים*? The particular customs and formulation we have for *כל נדרי* have been around for hundreds of years. We cannot attribute our long-standing customs to some sloppy drafting that we simply never corrected when *רבינו תם* modified *כל נדרי*.

In addition, why do we have the custom to perform *התרת נדרים* every *ראש ערב*

20 הגם שנקטינו שהחכם מעקר את הנדר מעיקרו (כתובות עד:), אעפ"כ באשר הוא שם בשנה שלפני שהזכיר כל נדרי עדיין הנדר בעין והנודר לא ינהג בקלות ראש, ועיין הרא"ש בפסקיו בנדרים (ויב) שכתב וז"ל ואע"פ שעוקרו מעיקרו מ"מ היה אסור עד היום הלכך חשיב דבר שיש לו מתירין עכ"ל

if our vows are void? The custom to recite *on the future vows*.²¹ Why would such a custom ever be instituted? Perhaps one could argue that we perform *on the future vows* to satisfy the aforementioned opinions that a declaration would only have an effect on very limited circumstances, but that is not a satisfying answer. The *on the future vows* we do *on the future vows* has its own deficiencies. We do not specify the vow and we do not insist that the judges be *as required in* *א*. It would seem quite strange to use a vow-voiding mechanism that presumably all authorities would agree is invalid to satisfy a minority view in the *פוסקים* that a declaration would not work on future vows contrary to the simple understanding of the *גמרא*.

Finally, why do we have the custom to nullify our future vows following *on the future vows* if we are going to nullify them again *on the future vows*? And why do we make the declaration in front of a *בית דין* when there is no indication in any of the *פוסקים* that a *בית דין* is required for such a declaration?

III. An Approach to Explain it All

We have two competing views in the *גמרא*, that of *רב הונא* and that of *רבא*. *רבא* knew of a way to save the Jewish people from violating a biblical prohibition. *רבא*, however, was concerned that publicizing such a concept would result in the Jewish people treating vows flippantly.

We still face this same tension today. On the one hand, we have the ability to save all of the Jewish people from ever breaking a vow. On the other hand, the unintended consequence is severe. How do we resolve this? When *רב* in particular had to face this question, he was faced with another level of difficulty. The people were already saying *כל נדרי*. And not only were they saying it, but they were incorrectly using it to void prior vows! I would like to suggest that the above questions are not problems with *כל נדרי*, but rather they are the solutions. Perhaps the inherent contradictions of *כל נדרי* are actually by design.

What is the best result we can hope would come out of *כל נדרי*? What would address both the concern of *רבא* and the concern of *רב הונא*? It would seem that the best possible resolution would be if we could somehow have every Jew declare every year that all his subsequent vows should be void, and yet still not be sure if that declaration has taken effect. This would result in the nullification of all subsequent vows, and yet the individual himself would treat vows with the proper severity because he is unsure whether the declaration actually worked.

21 המנהג לומר התרת נדרים בערב ר"ה לא נזכר בגמ' או בשום ראשון ולא בשו"ע

When one looks in the מחזור and sees the words מיום כיפורים זה עד יום כפורים הבא he sees that he can void his subsequent vows. Yet he sees the words דאשתבענא, דאנדרנא, דאחרימנא, and דאסרנא in the past tense and he sees that we say it three times and thinks this must be referring to prior vows. He also sees that we have the custom to say it before nightfall, again implying a formal התרה. So is it a nullification of the past or a declaration on the future? And regardless of whether כל נדרי voids all prior vows or all future vows, he also remembers that ten days ago he sat with a בית דין of three and nullified his existing vows and then proceeded to void all future vows. Either way his bases should be covered! Why go through the motions again? And does such a declaration require a בית דין or not? On ערב ראש השנה we seem to insist he use a בית דין whereas on יום כיפור we do not. On ערב ראש השנה we allow him to nullify all vows for all eternity whereas on יום כיפור he only nullifies vows for the following year. Can a declaration work for all eternity or is it only for a set time? He is left confused. He does not understand what the point of כל נדרי is and he has no idea if it has any legal effect. And that is precisely the point. He has voided all of his subsequent vows and yet he has no idea. We have managed to void all subsequent vows without any unintended consequences. Both רבא and רב הונא's concerns have been addressed.

תוספות, in fact, seems to suggest this very same idea. In trying to justify the custom to say כל נדרי, תוספות distinguishes between publicizing it in a lecture and including it in the תפילה of יום כיפור.²² While one would assume that including it as תפילה for all of כלל ישראל would be worse than publicizing it to the limited group that attended the lecture, תוספות contends that the very opposite is true. One of the arguments תוספות makes is that upon conclusion of כל נדרי, we do not respond "מותרין אתם." Why would that matter? The response of מותרין אתם is certainly not required to have a declaration take effect. It seems clear that תוספות is making the point that while it is true that saying כל נדרי does work to absolve future vows, because we have managed to fool people into thinking that the declaration may not actually work, we have resolved the issue of not publicizing the declaration.

Perhaps we can take this a step further. Let's revisit the opening discussion. The גמרא seems pretty clear that one has the power to declare that all of his future vows shall be void. That is how the vast majority of פוסקים understand it. Yet when it came time for the רמב"ם to codify this rule he included a שמורה that he must remember the declaration within כדי דיבור. There is not a single hint anywhere in the גמרא of such a requirement and it calls into question why רבא would object to רב הונא publicizing the declaration. The כסף משנה changes the simple meaning of the

22 תוס' שם ד"ה תנא

because he can find no justification for the requirement. He does the same in אבקת רוכל. Yet, when it came time to author his own halachic ספר, he includes the requirement and says לוחש לדבריהם! The רמ"א accepts that the declaration works, yet he too says not to rely on it unless there is a pressing need. Why would it matter if there was a pressing need? If we follow the view of the majority of פוסקים that a declaration works, the particular circumstances should not play a role.

The answer is alluded to in the words of the רמב"ם. The רמב"ם uses the peculiar language ויש שמורה when citing the requirement. Aside from the re-use of that language a few הלכות later, there is only one other time in the entire תורה משנה תורה that the רמב"ם uses that terminology! When discussing what to do when faced with the תפילה of מנחה and the תפילה of מוסף, the רמב"ם in ביא תפילה rules that one should say מנחה first, but adds, "ויהי מי שמורה שאין עושין בציבור כן כדי שלא יטעו" - *there are those that instruct not do it publicly so that [the people] will not err*. The only other time the רמב"ם used ויש שמורה was when he presented a meta-halachic concern: strictly speaking one should recite מנחה before מוסף but we are afraid of the unintended consequences.

When authoring the משנה תורה, the רמב"ם was faced with the same dilemma the אמוראים faced. On the one hand, the הלכה is clear. One has the ability to void all future vows. On the other hand, how could the רמב"ם publicize this when the גמרא makes clear that we should not do so? אוי לי אם אומר אוי לי אם לא אומר? The רמב"ם must qualify the הלכה in a way that people will not come to rely on the declaration. The רמב"ם cannot say ויש אומרים or ויש פוסקים that one must remember the declaration within דיבור, because as the כסף משנה and ט"ז pointed out, there is no one that actually articulates that approach. So what does he do instead? ויש מי שמורה - there are those that instruct. The רמב"ם was exact. Are there authorities that actually hold that one must remember the declaration within דיבור? No. But can we say that there are those that instruct one to not rely on the declaration? We sure can, much the same way we instruct a ציבור to recite מוסף before מנחה. This may be exactly what בית יוסף intended in אבקת רוכל where he remarked, "דחומרא הוא ולא מדינא."

When commenting on the רמב"ם, the כסף משנה was candid with us. There is simply no opinion that is of the belief that one must remember the declaration within דיבור. Similarly, in אבקת רוכל, when an individual asked him a question about an actual vow he had taken, the בית יוסף answered his correspondent with straight law. The vow he had taken was superseded by the declaration. Yet when it comes time to set down his own set of laws for all of ישראל to study for all future

generations, he now faces the same dilemma as the רמב"ם. He opts for the same course as the רמב"ם; וטוב לחוש לדבריהם. Can he rule according to that viewpoint? No, because he conceded that it is not a legitimate opinion and he ruled למעשה הלכה that we do not follow that view. He can, however, tell us it is advisable to act in accordance with that opinion. The same for the רמ"א: is the הלכה like תוספות, the רמ"א and all those other ראשוניים? Of course it is. So why does the רמ"א tell us not to rely on it unless there is a pressing need? The answer is obvious: תנא קא מסתים לה? סתומי כדי שלא ינהגו קלות ראש בנדרים ואת דרשת ליה בפירקא

much to handle. So although Mashiach can't come due to the sin, Hashem in His infinite compassion has mercy on Klal Yisroel and gives them the benefit of the doubt.

R Yehuda proceeds and asks further "What does the Satan say?" Eliyahu replies the Satan can't say anything to prosecute on Yom Kippur. The gemara continues by seeking a source to such a concept and says that the gematria of Satan is 364 because he can only prosecute on 364 days of the year, leaving Yom Kippur as the one day he has no permission.

However, if the Yetzer Hara has no power on Yom Kippur then why did the people in Nahardaa sin? Similarly, why did the people who had the custom to stay up all night outside of Yerushalayim sin? Shouldn't the holy day's atmosphere, coupled with their good intentions in creating their minhag, have protected them?

The gemara explains that there are three facets to the Yetzer Hara:

אמר ר"ל: הוא שטן הוא יצר הרע הוא מלאך המות. (מסכת בבא בתרא דף טז ע"א)

Simply put, the Yetzer Hara has three powers and they are the ability to cause sin (הוא יצר הרע) to prosecute against the sin (הוא שטן) and the ability to punish upon conviction of the sin (הוא מלאך המות).

Based on this, we can understand that although the Yetzer Hara loses his ability to prosecute against the sin, the latent power to cause sin still remains. However, if the Yetzer Hara cannot prosecute the sin, why does it still cause it?

The sefer *Otzros Hatorah* on the pasuk לפתח חטאת רובץ quotes from the *Biur Hagra (Ohel Yaakov)* that the Yetzer Hara cannot cause a person to sin unless he leaves an opening for the Yetzer Hara to get in. This opening is the concept of ספק, doubt. If a man is complete in his convictions then the Yetzer Hara can't affect him, but if he has doubt the Yetzer Hara has power to enter the mind.

Perhaps this is the pshat to the gemara. Maybe the Satan has no interest or ability to act on Yom Kippur because, after all, the Satan is unable to prosecute those sins. And if one truly spends Yom Kippur properly, completely focused on spirituality and Teshuva, then there is no chance for sin. Between the fasting and full day of prayers we create an atmosphere that the Satan has no ספק to attach to and work his crimes. However, the problem with the people who stayed up all night outside of Yerushalayim began with the fact that they had hung out in an unproductive manner, mingling in mixed gender groups. This led the mind to wonder about the different possible sins and next thing you know a ספק had entered their minds and engaged the Yetzer Harah to cause them to sin. In a sense, this type of sin is not even one that the Satan was interested in but was brought about purely by the questionable behavior of man.

This is similar to Reish Lakish's memra:

אין אדם עובר עבירה אא"כ נכנס בו רוח שטות (מסכת סוטה דף ג ע"א)

So the next time you gather a group of people together under the premise of mitzva such as a siyum, charity fund raiser, or kiddush, ask yourself if this endeavor helps to bring Mashiach or allow ספק to enter the mind. For while, unfortunately, there will be times when we will sin due to the power of the Yetzer Hara, we should never fall to a level when we sin purely based on our actions.

May Hashem help us in our constant battle with the Yetzer Hara, and may we use these inspiring days of the Yomim Noraim to recommit ourselves not only to the fight against the Yetzer Hara, but to removing ספק from our minds and hearts.

Sechel Nivdal: The conduit for a closer relationship with the Borei Olam

Mordechai J. Gampel, MD

The highlight of the Yom Kippur Musaf service is the *תְּקַר וּיְתַנֶּה* piyut. This awe-inspiring liturgical poem ends with the famous phrase:

וּתְשׁוּבָה וּתְפִלָּה וְצְדָקָה מְעַבְרִין אֶת רַע הַגְּזֵרָה.

But repentance, prayer, and charity annul the severe decree.

These words capture the essence of the Yamim Noraim season, which extends from Rosh Chodesh Elul through Hoshana Rabbah. During this time, one focuses on repentance, prayer and charity in the hope that Hashem will grant a blessed year.

While the basics of repenting and giving charity are readily understandable, regardless of one's religious training or practice, improving one's tefillot is a difficult and abstract concept to comprehend. How does one make their tefillot more effective? Is it a matter of davening slower, or shuckling more during *עשירה*? Or is something else required to improve the quality of one's davening, especially during the Yamim Noraim period?

In his sefer, *The Fire Within: The Living Heritage of the Mussar Movement*, Rabbi Dr. Hillel Goldberg discusses the writings of Rav Chaim Zaitchek, זצ"ל, rosh yeshiva of Mercaz Beth Joseph, first in Poland and then Israel. Rav Zaitchek was one of the great minds of the mussar movement. He explains the "human condition" as a function of one's relationship with Hashem and that tefillah connects us to our Creator. Thus, increasing the efficacy of our davening is of paramount importance when seeking a stronger relationship with Hashem. Rav Zaitchek looks to the Pesach seder as a model for increasing the effectiveness of our prayers.

Rav Zaitchek posits that one's goal when davening is to become closer to Hashem and ultimately receive His bracha. Closeness to Hashem can only come about when one feels free from other concerns. Indeed, it is at the Pesach seder where our feelings of freedom are at their yearly apex, and thus our ability to know Hashem is possible with an ease that is not as readily available to us during the rest of the year. The act of telling the yetziat Mizrayim story gives those at the seder

a fundamental understanding of the slavery Klal Yisrael endured which leads to a deep hakarat hatov to Hashem for the freedom we currently enjoy. Brimming with joy and gratitude, and unencumbered by the chains of bondage, we embrace with joy and gratitude, and unencumbered by the chains of bondage, we embrace *הוא הקדוש ברוך הוא* fully, with “all our heart and soul” and establish a mature and loving relationship with Him, through which we receive His bracha. We wear a kittel at the seder because we obtain a level of spiritual elevation at the seder which is akin to Yom Kippur. Similarly, when we daven, especially during the Yamim Noraim, we must free our minds from all matters unrelated to our communication with Hashem. This creates a “mini-Seder” of *הרה* during our tefillot, which in turn allows us to become closer to Hashem.

Rav Zaitchek looks to the hagaddah to support his thesis and provides a method for achieving this state of closeness with Hashem. The haggaddah quotes:

וְהָיָה כִּי יִשְׁאַלְךָ בְּנֶךְ מָחָר לֵאמֹר מָה זֶה. וְאָמַרְתָּ אֵלָיו בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיאָנוּ ה' מִמִּצְרַיִם
מִבֵּית עֲבָדִים? (שמות יג:יד)

And it shall be when your son asks you at some future time “What is this?” referring to the seder, you shall say to him with a mighty hand Hashem removed us from Egypt, from the house of bondage.

The gemara explains this pasuk as follows:

ת"ר חכם בנו שואלו ואם אינו חכם אשתו שואלתו ואם לאו הוא שואל לעצמו. (פסחים
דף קטז ע"א)

The Sages taught: If his son is wise and knows how to inquire, his son asks him. And if he is not wise, his wife asks him. And if even his wife is unable to ask, or if he has no wife, he asks himself.

The gemara teaches us that there is an order of priority to who gets to ask the *מה נשתנה*, the Four Questions, at the seder. First, a man's children should ask. If no children are present then his wife asks and if he is alone, he asks the questions himself.

Rav Zaitchek wonders why the gemara says that a man must ask the questions himself if no one else is present. Why should a man ask questions if he will be the one providing the answers?

Rav Zaitchek explains that the gemara is teaching us that to fully benefit from the recounting of the story of the Exodus, an individual must obtain more than a basic knowledge, *sechel*, of yetziat Mitzrayim. This requires one to actively ponder the Exodus at the seder which results in a state of elevated understanding called “*sechel nivdal*,” literally a “separated intellect”. This is a unique condition where a man's mind and soul commune with the Divine while his body remains rooted

in the physical world. It is as if one were to simultaneously explore the mysteries of the Heavens while standing in the Beit Hamikdash. Passivity at the seder will not achieve this state. Thus, when the gemara says that a man should ask himself the Four Questions, it means that he should attempt to not just ask and answer the questions in a rote manner, but rather actively ponder the questions, and thus the story of the Exodus, while in a state of *sechel nivdal*. This will lead to both a better understanding of the yetziat Mitzrayim story and the ways of Hashem, in a more general sense. And the more we know Hashem, the more we will love and appreciate Him, which will ultimately strengthen our relationship with Him.

Rav Zaitchik applies this concept to tefillah. When one davens, one should have such intense kavanah, through understanding and meditating on the meaning of the words being recited to the exclusion of all other matters (Mishna Berurah 60:7), that his body and soul metaphorically separate. Being freed from these earthly bonds affords one the opportunity, if only for a few moments while davening, to achieve a state of *sechel nivdal* and thus gain greater insight into Hashem's holy ways, thereby deepening one's relationship with Him. As we get closer to Hashem, our love and gratitude for all that He does for each and every one of us continuously, increases. This intimacy is not one-sided, and He becomes closer to us as well, making it more likely that He will grant us His bracha. Thus, tefillah provides our connection to the Borei Olam and *sechel nivdal* strengthens those bonds.

Support for this contention can be found in the gemara:

ומי משתבח קוב"ה בשבחייהו דישראל אין דכתיב את ה' האמרת היום (וכתיב) וה' האמירך היום אמר להם הקב"ה לישראל אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם שנאמר שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם שנאמר ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ. (ברכות דף ו ע"א)

Does, then, the Holy One, blessed be He, sing the praises of Israel? Yes, for it is written: You have affirmed the Lord this day...and the Lord has affirmed you this day. The Holy One, blessed be He, said to Israel: You have made me a unique entity in the world, and I shall make you a unique entity in the world. You have made me a unique entity in the world, as it is said: "Hear, O Israel, the Lord our God, the Lord is one". And I shall make you a unique entity in the world,' as it is said: "And who is like Your people Israel, a nation one in the earth"?

From this gemara we see that the communal praising of Hashem, in the form

of tefillot, leads Hashem to praise, i.e. give His bracha, to Klal Yisrael. We can infer from Rav Zaitchek's assertions that this state of mutual praising can also exist between the individual and Hashem through personal tefillah davened in a state of *sechel nivdal*, which leads to Hashem's bracha. Thus we can extrapolate that a communal tefillah, where all the members of a minyan are davening in a state of *sechel nivdal*, is a powerful force that will bring Hashem's bracha to both the individual mispallelim and the kehillah. Ultimately, this is what we are aiming for in our tefillot and is very much in line with the words of וּנְתַנֶּה תְּקַרְךָ. If we actively work toward achieving a state of *sechel nivdal* during our Yamim Noraim tefillot, we will be one-third of the way to annulling Hashem's severe decree and achieving His bracha.

סוכות

The Maximum Shiur of an Esrog

Rabbi Doniel Bak

The mishna in Succah 34b records a dispute regarding the maximum שיעור of an esrog:

ובגדול כדי שיאחזו שנים בידו אחת דברי ר' יהודה רבי יוסי אומר אפילו אחד בשתי ידיו.
Rabbi Yehudah holds that the maximum size of an esrog is that one has to be able to hold two such esrogim in one hand.¹ Rabbi Yosi holds that the even if an esrog is so large that it takes two hands to hold the esrog, it is still Kosher.

At first, the gemara suggests that the opinion of Rabbi Yehudah is based on the halacha that an esrog needs to be הדר - beautiful, and presumably, too-large an esrog would not fit the requirement of beauty. However, the gemara rejects that explanation and then alternately explains Rabbi Yehudah's rationale as follows:

כיון דאמר רבה לולב בימין ואתרוג בשמאל זימנין דמחלפי ליה ואתי לאפוכינהו ואתי לאיפסולי.

The reason that Rabbi Yehudah maintains the there is a maximum shiur of an esrog is that Rabba said that the lulav bundle is to be taken in the right hand, and the esrog is taken in the left hand, and at times a person will inadvertently reverse the order and need to switch it. If the esrog is so large as to make this cumbersome, it is possible that he will drop his esrog and disqualify it. Therefore, he must have ample leeway to facilitate this maneuver. A maximum esrog שיעור of two esrogim in one hand accomplishes this goal.

This explains the logic behind the *shita* of Rabbi Yehudah. But why does Rabbi Yosi hold that an esrog can be so large that it takes two hands to hold? The most basic way to explain the מחלוקת would be that Rabbi Yehudah held that a גזירה was made because we were worried that a person will inadvertently put the lulav in the incorrect hand and need to switch it and may fumble it. Rabbi Yosi holds that no such גזירה was made because we are not concerned he will inadvertently put the lulav in the wrong hand. In the words of the Ran: ור' יוסי לא חייש דלמא מפיק להו. This seems to be the way the ב"ח understood the מחלוקת as well. The ב"ח writes:

והלכה כרבי יוסי בגדול, דמכשיר אפילו גדול הרבה שצריך לאחזו בשתי ידיו, ולא חיישינן

¹ See ר"ו that says the correct גירסא is שניהם, meaning not two such esrogim rather that a person has to be able to fit the esrog and lulav in one hand. Rashi's גירסא is שנים see תמרים who defends Rashi's גירסא.

שמא יתנו לו הלולב בשמאל והאתרוג בימין ואתי לאפוכינהו ולאחוזו האתרוג והלולב באחת מידי עד שיחליף וכיון שהוא גדול יותר מדאי שמא יפול מידי ויפסל שיארע בו נקב. דלא חיישינן להא. (ב"ח תרמח:יג)

We simply do not suspect that such a scenario will unfold. Therefore, the logic of Rabbi Yehudah falls apart, the need for such a גזירה is undermined, and we are left with the *shita* of Rabbi Yosi which permits a much larger esrog.

However, upon further examination, perhaps we can suggest an alternative approach to the גזירה in general and the dispute between Rabbi Yosi and Rabbi Yehudah in particular.

At first glance, there seems to be a simple solution as to why Rabbi Yosi would not be concerned that if he shakes a too-large אתרוג he may inadvertently drop it. The ד' מינים הללו מעכבין זה את זה שאם חסר לו א' מהם לא יברך על השאר כו' ואם היו ארבעתן מצויים אצלו ונטלם אחד אחד יצא. (אורח חיים תרנא:יב)

While the four species are me'akev one another (meaning all four must be present together), if one had all four and only took each one, one at a time, he would fulfill the mitzva.

While the four species are me'akev one another (meaning all four must be present together), if one had all four and only took each one, one at a time, he would fulfill the mitzva.

This *psak* may illuminate the נקודת המחלוקת between Rabbi Yehudah and Rabbi Yossi. According to Rabbi Yehudah (who the הלולב *paskens* against) who holds that the lulav has to be in the right hand and the esrog has to be in the left hand, in a situation where the bundle was reversed he may try to switch it and make the esrog disqualified. But Rabbi Yosi holds that since the rule is that one may take each of the four species independently, even if he has a very large esrog, he can be יצא the mitzva by taking it by itself. The *Mishna Berura* ס"ז quotes the רבה who understood the מחלוקת this way and writes: ואחר כך נוטל האתרוג.

Therefore, at the heart of the dispute over how large an esrog can be is whether all four species must be taken together as a bundle or whether they can be taken individually. To dig deeper into the *shitos*, we must therefore understand the source of this halacha.

The mishna in Maseches Menachos records:

ד' שבלולב מעכבין זה את זה.

All four species of the lulav hinder one another in order for a person to discharge his obligation.

The gemara derives this from a *drasha* גוג' ולקחתם לכם ביום הראשון וגו' ולקחתם, שתהא that

In summary, in שלחן ערוך we *paskin* אגד אין צריך ללוב אין צריך אגד ². Following the logic above, we also hold if you have the מינים if front of you that you make take one מין at a time as the רי"ף and בה"ג concluded based on the statement by Rav Chanon Bar Rava. Furthermore, we *paskin* that כשר כל שהוא כשר, any size esrog is כשר, and there is no concern he may switch and need to juggle and drop and explained by the רבה אליה רבה.

² שו"ע סי' תרנ"א סעיף א 2. We do the אגד not as a requirement for the mitzva but rather to make the mitzva more beautiful. See סוכה י"א: דתניא מצוה לאגדה ואם לא אגדה כשר.

Hanging a Sheet Above Your Sukkah

Yehoshua Allswang

The mishna in Sukkah 10a states:

Tפירס עליה סדין מפני החמה או תחתיה מפני הנשר או שפירס על גבי הקינוף פסולה.
If one spread a cloth on top of the schach in order to shield from the sun, or below it in order to shield from falling objects, or if one spread a sheet above a bed as a canopy, the Sukkah is invalid.

The gemara then adds a related ruling:

אמר ר' חסדא לא שנו אלא מפני הנשר אבל לנאותה כשרה. פשיטא מפני הנשר תנן? מהו דתימא הוא הדין דאפילו לנאותא והאי דקתני מפני הנשר אורחא דמילתא קתני קמ"ל.

Rav Chisda explains that while if one spread the sheet below the schach to protect from falling objects the Sukkah rendered invalid, but if the sheet was placed there in order to beautify the Sukkah, then the Sukkah is permissible. One may have thought that any hanging sheet would render the Sukkah invalid, even one for adornment, and the specificity of the mishna regarding the protection from falling objects was just highlighting a common case. Nevertheless, such an interpretation would be erroneous.

A sheet hanging for ornamental purposes does not *Pasul* the Sukkah.

The rishonim debate the precise reason for why spreading a sheet below the schach to protect from falling objects renders the Sukkah *pasul*. Rashi in ד"ה הנשר writes שולחנו על נושרין וקיסמין נושרין על שולחנו, that the purpose for spreading the sheet is to protect oneself from falling debris such as leaves and sticks (what the exact problem with this would be will be discussed shortly).

Tosfos, however, in ד"ה פירס disagrees with how Rashi explains the mishna and quotes two additional explanations:

כתוב בתשובות הגאונים הא דקתני פירס עליה סדין מפני החמה או תחתיה מפני הנשר פסולה היכא דחמתה מרובה מצילתה בלא סדין אבל אם יש צילתה מרובה מחמתה כשרה ואין הסדין פוסלתה והיינו כמו שפירשתי לעיל דאין מצטרף סכך פסול בהדי סכך

כשר כיון דבלא פסול צילתה מרובה. וכעין זה מפרש רבינו תם מפני החמה שמייבשת את הסכך ומתוך כך היה נעשה חמתה מרובה וכן תחתיה מפני הנשר ואם היו עליו נושרין היה חמתו מרובה והסדין מונען מליפול וכיון שהסדין גורם שעל ידו צילתו מרובה מחמתו פסול. אבל לפרוש הקונטרס קשה דילמה יפסל מפני שמגין על האדם מפני החמה ומן הקיסמין מאי שנא מלנאותה. ועוד מצינו לקמן בפרק הישן (כ"ז:): בר' יוחנן בר' אילעי כשהגיע חמה למרגלותיו עמד ופרס עליו סדין.

Tosafos first records a statement from the geonim that the reason the sheet renders the Sukkah invalid is that there was a fundamental flaw in the Sukkah before the sheet was put up, and that is that the Sukkah cast more sunlight than shade, which is a fundamental problem. Putting up the sheet added shade, but not a shade that actually comes from schach. In this scenario, the sheet which is equivalent to schach *pasul* (since it cannot be utilized as schach) cannot make the Sukkah kosher. However, if the majority of the Sukkah was already cast in shade from schach *kasher*, then the addition of the schach *pasul* would not be a problem.

Tosafos then records an alternative explanation by Rabbeinu Tam. The case of the mishna is that the sun is drying out the schach, which is causing it to shed. Potentially, shedding enough leaves could change the ratio of shade to sunlight, and over time the Sukkah can be rendered *pasul*. Therefore, a possible solution would be to have a sheet pinned below the schach in a way that prevents these leaves from falling, or have a sheet placed above the schach and thereby block the sun from drying out the leaves. And that is what our mishna says is פסול, because, in effect, the sheet is really facilitating the schach to remain kosher, which is impermissible. Therefore, putting up a sheet effectively renders the schach *pasul*.

Finally, Tosafos rejects Rashi's explanation that the problem is that the sheet provides protection, on the grounds that it is unclear what the halachic problem with such a protection would be. It does not seem to be any different than putting up a sheet to beautify the Sukkah, which Rav Chisda taught is permissible.

The Mordechai comes to Rashi's defense and quotes Rabbeinu Peretz:

ומורי הר' פרץ ז"ל חילק דהאי צורך האדם הוא מפני הנשר אבל לנאותה הוי צורך סוכה
ובטל לגבי סוכה.

There is a fundamental difference between a sheet for protection and a sheet for beauty. The sheet for protection services the man sitting in the Sukkah, while the sheet for beauty services the Sukkah itself. This distinction is halachically significant, as that which services the Sukkah becomes בטל to (comparable to a component of) the Sukkah itself, and therefore has no adverse impact on its halachik status. The sheet servicing the person has no ביטול and therefore creates a problem.

However, a question on this explanation of *shitas* Rashi is raised by the Ran who quotes the gemara which states that Minyamin, the servant of Rav Ashi, placed a wet garment (to dry) on top of the schach and Rav Ashi told him that when it is dry, he must remove it from the schach because people might think that you can use clothing as schach. Since Rav Ashi apparently had no objection to using the Sukkah while the wet garment rested on top of the schach, this seemingly creates a problem for Rashi as explained by the Mordechai and Rabbeinu Peretz, since the wet garment in no way was servicing the Sukkah. It should not have been בטל, and therefore should have made the Sukkah *pasul*!

The Ran suggests for Rashi that just like putting up a sheet for ornamental purposes is not a problem, so too drying clothing on top of the schach is not a problem. The only issue is if you are putting something either on top or below the schach and the purpose of its placement there is to protect YOU from the elements in some fashion. Here, the cloth was put there to dry, which gave no benefit to the individual seated below. Therefore Rav Ashi held it did not *pasul* the Sukkah.¹ The *lomdus* behind this Ran is that the very essence and definition of schach is that it protects a person from the elements; therefore, the only way you can say that an object which is on top of your Sukkah is סכך פסול is only if that item is there to protect you from the elements. Only once we have ascertained that the item placed on top of your Sukkah can actually be called schach can we then go to the next step to figure out whether that schach is kosher or not for the mitzva. If, however, an item is not there at all to protect from the elements (like wet clothing laid out to dry) it is impossible to call it סכך פסול because it is not סכך!!!

להלכה

There is a major *machlokes* in the later rishonim regarding which explanation of the *sugya* is operative להלכה. The Rosh brings down all three opinions and *paskens* like the opinion of Rabbeinu Tam, primarily because of the first question of Tosfos.

The רוקח seems to *pasken* like Rabbeinu Tam, but he qualifies it by requiring that any type of sheet placed by the schach in order to protect the inhabitants from the sun must be under the schach. Putting a sheet above the schach would be forbidden because of מראית עין.²

The שו"ת רשב"א, ר' ירוחם, ראביה, רוקח, סמ"ק, אור זרוע, רא"ש and the all טור *pasken* like שבלי הלקט, אורחות חיים, בעל העיטור, רבינו פרץ, רמב"ם, ר"ן. However, רבינו תם

¹ Tosafos would say that the מראית עין potential is that people might not notice there is actually schach *kasher* underneath the clothing. The רוקח seems to understand it like that.

² It is a קצת תימה on the ב"ח who says that the רוקח *paskens* like Rashi.

all *pasken* like Rashi. The Rishonim who agree with Rashi side with him primarily because they say that the פשטות הגמרא is clearly like Rashi.

The *Shulchan Aruch* (629:19) and the *Beur HaGra* *pasken* like Rashi; however, the *Levush* *paskens* like Rabbeinu Tam.

A Sukkah under a tree

A number of rishonim say that according to Tosafos the only reason a Sukkah which is under a tree is *pasul* is because the tree preceded the schach. If however, the schach were to precede the tree (like potentially by a case of הדלה עליה את הגפן) then the Sukkah would be kosher. In other words, these two דינים go hand in hand. In both cases the question is which shade came first. If the Sukkah had adequate schach *kasher* and then an exogenous overhand such as a sheet or tree were introduced, that later addition would not render the Sukkah *pasul*.

However, the יוסף notes that the טור disconnects these two דינים. On one hand, in סימן תרכ"ט, he *paskens* like Rabbeinu Tam but yet in סימן תרכ"ו he *paskens* that if a tree is hanging over a Sukkah, the Sukkah is *pasul*, even if the Sukkah preceded the tree. The ב"ח answers that the טור does not agree with those rishonim, rather he holds that Rabbeinu Tam was only מיקל by a sheet that was put up to protect from the elements, because only then does it have the halachic status of לנאותה – functionally beautifying the Sukkah by making it more comfortable, because only then does the sheet becomes בטל to the schach. But this קולא would not be applicable by an overhanging tree since it was not put there to protect from the elements. Therefore, it can never become בטל to the schach and would render the Sukkah invalid.

Protection from the Rain

The *Magen Avraham* says that if there is rain dripping from the schach, it is better to put up a sheet in order for one to be able to stay in the Sukkah than to leave. However, in such a circumstance one may not make a לישיב בסוכה because the עיקר שיטה is like Rashi (זה לשונו של המגן אברהם "ונראה לי דאם הגשמים נוטפים מהסכך מוטב לפרוס) ("סדין משיאכל חוץ לסוכה").

The *Elya Rabbah* disagrees with the *Magen Avraham* and says you can make a Bracha of לישיב בסוכה even when the sheet is up because the עיקר שיטה is like Rabbeinu Tam.

The *Mishna Berurah* agrees with the *Magen Avraham*.

The *Aruch HaShulchan* also agrees with the *Magen Avraham*, but adds in a

perplexing reasoning: מפסיק הרי אינו יושב תחת צל הסוכה לרש"י והרמב"ם דוהו כחמה ונשירה ומכל מקום לא יברך לישב בסוכה חדא שהרי מדינא פטור ועוד כיון שהסדין:

The part that the *Aruch HaShulchan* adds in - that פטור you are (presumably he means because it's raining and therefore פטור from being in the Sukkah) is hard to understand. Why would there be a מצטער if no rain is able to get in because of the sheet? Furthermore, why do none of the rishonim who agree with Rabbeinu Tam ever mention to put up a sheet in order to prevent the rain from coming in? Prior to the *Magen Avraham* mentioning it, this idea was never deliberated. One would think that putting up a sheet to protect from the rain was a lot more practical and common then putting up a sheet to protect from the sun. Yet, not one of the rishonim ever mention it.

However, based on this hard-to-understand statement of the *Aruch HaShulchan*, we might have an answer to this perplexity. Perhaps maybe even Rabbeinu Tam would agree that if it is raining and one puts up a sheet to prevent the rain from coming in, that would not really help, because regardless you are פטור since it is raining. This way of understanding Rabbeinu Tam though is clearly not how the מגן אברהם, אליה רבה, and משנה ברורה understood it. We will soon discuss alternative ways in dealing with this complexity.

The *Chochmas Shlomo* (*Siman* 639) writes that that which the *Magen Avraham* gives his idea to put up a sheet to prevent the rain from coming in, is only once the rain has stopped outside yet the schach is still wet and dripping inside the Sukkah. However, if it still raining outside even if in your Sukkah it is not wet because it has a cover on, then according to everyone (even Rabbeinu Tam) you are not יצא the mitzva. The *Pischei Zuta* (*Siman* 629) agrees with the *Chochmas Shlomo*.³ Possibly one might say to explain the opinion of the *Chochmos Shlomo*, is that the reason one is פטור from sitting in a Sukkah while it is raining, is not because of מצטער, but rather because the מצוה of שיבת סוכה was never given to us by הקב"ה in a situation that it is raining. The Rogatchover in his sefer *צפנת פענח* says this *lomdus* explicitly. However, we see from a number of the late ראשונים (ועוד) מהר"ם פדוה, (מהרי"ל, מהר"ם פדוה, ועוד) that they explicitly say that the פטור of rain is because of מצטער. It is possible that this *lomdus* of the Rogatchover is what the *Aruch Hashulchan* was alluding to in his cryptic words.

Notwithstanding these *shitos*, it is hard to believe that that is how the *Mishna Berurah* understood the *Magen Avraham*. It seems pretty clear that the *Mishna Berurah* did not limit the חידוש of the *Magen Avraham* and he holds the halacha

³ The *Shevus Yaakov* says similarly that if it is raining in the area but for whatever reason no rain is coming is coming into your Sukkah, you are not יצא the mitzvah at that time (he was discussing a case as well if a person is sitting with an umbrella in his Sukkah).

is true even while it is raining. In addition, the *Elya Rabbah* holds, as mentioned above, that you can even make a ברכה לישב בסוכה with the cover on to prevent the water from coming in, and if he understood the *Magen Avraham* like the *Chochmas Shlomo*, then there is no way he would have been silent and not mention that this halacha only applies once it is not raining anymore. Obviously, however, my earlier query of why the rishonim are silent regarding a rain situation and only discuss a case of protection from the sun, works out beautifully according to the *Chochmas Shlomo* who distinguishes between the cases of actively raining versus residual dripping.

Rav Wosner, in *Shevet HaLevi* (4:57) asks how can we say that according to Rabbeinu Tam it is permitted to put up a cover in order to prevent rain from coming in, but yet the *Tur* (*Siman* 231) brings the opinion of Rabbeinu Tam who holds that any Sukkah which rain can't get into because the schach is so thick, is *pasul*? He first wanted to answer that maybe Rabbeinu Tam was specifically only lenient in allowing a sheet to help protect from the sun, but not to prevent rain from coming in. He goes on to disprove that answer, and says the reason it is no contradiction in Rabbeinu Tam is because here in סימן תרכ"ט we have kosher schach and rain can go through it. We are just putting something on top of it לנאותה which stops the rain, but the schach itself is porous. However, Rav Moshe Feinstein (*Igros Moshe* 5:43) also discusses this contradiction in Rabbeinu Tam and seems to agree with the first proposed answer of the *Shevet HaLevi*. This understanding in Rabbeinu Tam is a tremendous חידוש by Rav Moshe, and it directly contradicts the *psak* of the *Elya Rabbah*. In addition, it is clear that the משנה ברורה did not understand the *sugya* like Rav Moshe, because had he learned like Rav Moshe, he would of used that logic to blast the *Elya Rabbah*, as opposed to the actual way that he dealt with the *Elya Rabbah*.

The sefer עמק שמעתתא writes a tremendous חידוש and states that if one were to have schach *kasher* and then place a clear plastic or glass sheet on top of it, the Sukkah according to all opinions (even Rashi!!!) would be *kasher*. The Steipler (*Orchos Rabbeinu, Chelek* 2, pp. 218) writes the same idea in the name of the *Chazon Ish*, with the proviso that the *Chazon Ish* required that the plastic or glass had to have some holes in it in order to allow some rain to come through in at least a portion of the Sukkah. Their reasoning is that since the plastic or glass is clear, it has a halachic status of air, and not of פסול סכך. The *Shevet HaLevi* vehemently argues on this point, and writes that even though it is transparent, it nevertheless provides protection from the elements, and therefore has a halachic status of shade, and is considered פסול סכך.

Based on what was brought above, it would seem that the best possible “*shlock*” one could get for his Sukkah would be a clear plastic one, and all the better if it has a few holes in it in order that some rain can get through. This way not only are you very possibly יוצא according to Rabbeinu Tam, it is even possible that you are יוצא the mitzvah according to Rashi. Another good option for a “*shlock*” would be a big piece of plywood, because מן התורה the plywood, even if very big, is kosher to be used as schach, and it is only אסור מדרבנן because of גזירת תקרה, so the *poskim* (פרי מגדים, מחצית השקל, ועוד) say it is better to stay in the Sukkah with this kind of schach than to go back into the house.

Tzeila D'Mehemnusa

Moti Edelstein

The gemara in Avodah Zara 3a states:

The gemara in Avodah Zara 3a states: אמרו לפניו רבש"ע תנה לנו מראש ונעשנה אמר להן הקב"ה שוטים שבעולם מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת מי שלא טרח בערב שבת מהיכן יאכל בשבת אלא אף על פי כן מצוה קלה יש לי וסוכה שמה לכו ועשו אותה ומי מצית אמרת הכי והא"ר רבי יהושע בן לוי מאי דכתיב אשר אנכי מצוך היום היום לעשותם ולא למחר לעשותם היום לעשותם ולא היום ליטול שכר אלא שאין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו ואמאי קרי ליה מצוה קלה משום דלית ביה חסרון כיס מיד כל אחד [ואחד] נוטל והולך ועושה סוכה בראש גגו והקדוש ברוך הוא מקדיר עליהם חמה בתקופתו תמוז וכל אחד ואחד מבעט בסוכתו ויוצא שנאמר ננתקה את מוסרותימו ונשליכה ממנו עבותימו מקדיר והא"ר אמרת אין הקדוש ברוך הוא בא בטרוניא עם בריותיו משום דישאל נמי זימני דמשכא להו תקופת תמוז עד חגא והוי להו צערא והאמר רבא אמצטער פטור מן הסוכה נהי דפטור בעוטי נמי מבעטי מיד הקב"ה יושב ומשחק עליהן שנאמר יושב בשמים ישחק וגו'

To paraphrase, the gemara describes how, לעתיד לבא, the nations of the world are going to complain to Hashem that they also deserve a *chelek* in Torah. The *Ribbono Shel Olam* will respond and test them with the mitzvah of succah. The nations will then go and build their succos and Hashem is going to make it unbearably hot. The heat will cause every one of them to kick their succah and leave it. Then Hashem will laugh at them that they couldn't handle the mitzvah of succah. Asks the gemara: Don't *yidden* also leave the succah in those conditions, because the halacha is that הסוכה מן הפטור, מצטער פטור מן הסוכה, one who is suffering is exempt from the succah? If it is too hot to be in the succah, why are the nations faulted for leaving? The gemara answers that when a *yid* leaves the succah because he's מצטער, he goes out with a sigh, unlike the other nations, who go out with a kick.

There are several obvious questions one can ask on this gemara. First, why does Hashem choose the mitzvah of Succah out of all of the mitzvos in the Torah to test the nations? Furthermore, Hashem can send mosquitoes or rain; why will He choose the discomfort of a blazing sun in order to make it impossible for them to sit in the succah? And finally, the nations request was for a *chelek* in Kabbalas HaTorah. How is the mitzvah of succah a response to this request?

Perhaps we can explain as follows. A succah is made for shade, as the *pasuk* states (*Yeshayah* 4:6) וסכה תהיה לצל יומם - a succah will remain a succah even if it is

invaded by mosquitoes or if it rains. But if the succah does not provide shade from the blistering sun, then it's simply not a succah. With this we can understand why Hashem chose to discomfort the nations with the heat of the sun. He is creating a situation in which not only are the nations מצטער, but rather their succah is not a succah at all. In essence, the entire test has been rigged from the outset! If that is the case, and entire "test" is actually a ruse, then what is the real message being sent to the nations?

The *pasuk* in Shir Hashirim says

כתפוח בעצי היער כן דודי בין הבנים בצלו חמדתי וישבתי ופריו מתוק לחכי.

Like a citrus amongst the trees of the forest, so is My beloved between the sons. In his shade I have pleasure and sit, and his fruit is sweet to my palate.

The midrash explains that a תפוח tree doesn't really give much shade,¹ so when the nations come to the tree and see that, they run away from it. But when Klal Yisrael come to the tree, they decide that they want to stay in its shade. It is difficult to understand this midrash. Does a תפוח tree provide shade or not? If it does, why did the nations run away and if it doesn't, why did the *yidden* stay?

Harav Moshe Aharon Friedman *shlit"a*, Ram in the Mir Yeshiva in Yerushalayim, explains that it depends on what you consider shade. The nations are looking for גשמיות to fulfill their desires and to do *aveiros*. Therefore, when they come to this tree they don't see shade. It serves them no גשמיות purpose, so they leave. By contrast, Klal Yisrael has a deeper understanding of what this world is about: the goal is to connect to our Creator and to רוחניות, and they therefore realized that the תפוח tree does provide shade: בצלו חמדתי וישבתי does not refer to physical shade, but rather to the דמהימנותא – צילא – the shade of *emunah*, a term that conveys a sense of attachment to Hashem.

לעתיד לבא, the nations will kick the succah on their way out, because they don't see that it is providing any physical shade at all. They don't see the דמהימנותא. The *yidden*, however, understand בצלו חמדתי וישבתי ופריו מתוק לחכי, that the shade of the דמהימנותא צילא is the possibility to connect to the *Ribbono Shel Olam*.

The צל of Torah

There is a beautiful explanation from R' Yosef Chaim Sonnenfeld on the *pasuk* of which he ties in to the end of the Yom Tov of Succos – Simchas Torah. He notes that the first and last letters of the first and last *pesukim*

¹ Let us put aside the question of which fruit specifically is a תפוח.

in the Torah spell בצלו. Parshas Bereishis starts with the בראשית ברא אלקים את השמים and the last letter is צ. Parshas Vezos HaBracha ends with the pasuk: ולכל היד החזקה ולכל המורא הגדול אשר עשב משה לעיני כל ישראל. In this *pasuk*, the first letter is ו and the last letter is ל. Together, these four letter can be arranged to spell בצלו.

Furthermore, R' Yosef Chaim calculated that the product of ב (2) multiplied by צ (90) equals 180, and the product of ו (6) multiplied by ל (30) is also 180. The sum of 180 plus 180 is 360, equivalent to the gematria of ש"ס (300 + 60), which represents כל התורה כולה. Accordingly, בצלו חמדהי וישבתי, כל התורה כולה, which encompasses all of Torah, from the first *pasuk* of Bereishis to the last *pasuk* of Vezos Habrachah. The idea of בצלו hints at *Shas*, at having a שעיפה to know all of Torah, which brings one to a higher level of connection with the *Ribbono Shel Olam*. And that is what Simchas Torah is about.

Finding Happiness Under Hashem's Shade

Succos is also *Zman Simchaseinu*, and there are various facets to the unique *simcha* of Succos. The Maharal writes that each of the Shalosh Regalim has a theme. The theme of Pesach, the time of Yetzias Mitzrayim, is *emunah* in the existence of Hashem. On Shavuos, the theme is *emunah* in תורה מן השמים. The theme of Succos is the השגחה פרטית, which symbolized Hashem's ענני הכבוד, which symbolized Hashem's השגחה פרטית. So the *simcha* of Succos stems from the השגחה פרטית. When a person is down because he thinks things aren't going the way they should, and he has all kinds of worries, what can uplift him and give him *simcha* is the realization that there is השגחה פרטית. In this regard, בצלו חמדהי וישבתי works on a personal level for him. If a person really believes in it and works on it, this can bring him to deep *simcha*. Everything is under control – not his, the *Ribbono Shel Olam's*.

We find a similar idea expressed in a different facet of the symbolism of the Shalosh Regalim. The *Tur* writes in Hilchos Rosh Chodesh that Pesach corresponds to Avraham Avinu, who said: לרשי ועשי ענות, which were matzos. Shavuos corresponds to Yitzchak, because the shofar used at Mattan Torah came from the ram of the *akeidah*. Succos corresponds to Yaakov, about whom it says: ולמקנה עשה סכת. The matzos and hospitality of Avraham Avinu was clearly an expression of his חסד. The ram of the *akeidah* demonstrated extreme self-discipline, which is an expression of the גבורה of Yitzchak. But what was so significant about Yaakov's building succos for his animals?

The midrash teaches that Yaakov Avinu had 600,000 sheep, corresponding to the *neshamos* of Klal Yisrael, and he cared for each one individually with “השגחה

”פרטית” Similarly, Hakadosh Baruch Hu is our shepherd, Who watches over each of us with השגחה פרטית, as we note each Yomim Noraim, אנו צאנך ואתה רוענו, we are Your sheep and You are our shepherd. Yaakov Avinu and his corresponding *Regel* of Succos therefore express a sense of perpetual attachment between shepherd and flock.

This idea is further illustrated by the *pasuk* in Shir Hashirim which states: שמאלו תחת לראשי וימינו תחבקיני – *His left hand is under my head and His right hand embraces me.* This describes the relationship between Hashem and Klal Yisrael. The left hand refers to Rosh Hashana and the right hand refers to the succah, which is an embrace from Hashem. Hoshana Rabbah, the day of the *aravos*, which represent lips, is a נשיקה, a kiss, and Shemini Atzeres is יחוד, being alone and together as one. This reflects the tremendous connection and closeness, on a personal level, between every one of us and the *Ribbono Shel Olam*. That is what brings the *simcha* of *Zman Simchaseinu*, the acute awareness that Hashem is taking care of everything.

קשה עלי פרידתכם

Moshe Aron Bauman

The final Yom Tov of this most lofty *tekufah* on the Jewish calendar is Shmini Atzeres and Simchas Torah. Chazal tell us that we merited this particular Yom Tov as a result of the difficulty, *kaviyochol*, the Ribono shel Olam was to experience with the departure of Klal Yisroel at the conclusion of this “Holiday season.” קשה עלי פרידתכם.

This article will explore the somewhat puzzling concept of “difficulty” – as it relates to the Ribono shel Olam, an infinitely perfect Being Who is beyond limitation, definition, deficiency or challenge. Furthermore, what is the nature of this difficulty? It is surely erroneous and indeed heresy to contemplate anything related to separation anxiety. This article will further attempt to explain in what way an additional Yom Tov addresses that difficulty. If the difficulty is a function of Klal Yisroel’s departure, how does procrastinating the departure solve, or even address, the issue? It would seem to simply delay the impact of the difficulty. The *praida* is inevitably occurring and therefore, how does an extra Yom Tov change anything? If the issue expressed was an insufficient number of Yomim Tovim in Tishrei, then we would understand that an additional Yom Tov would directly address and mitigate that issue – it would extend this *tekufah*. However, לשון חז”ל is meticulously accurate and the issue expressed is that the departure is difficult. The departure itself presumably remains precisely the same – just a day later! This article will therefore attempt to explain how Shmini Atzeres and Simchas Torah serve to solve for this issue, and not merely procrastinate its effect.

Difficulty

To lend understanding to the concept of difficulty, let us visit other times *Chazal* utilize this same language.

וקשה לזווגן בקריעת ים סוף (סוטה ב.).

What was the difficulty associated with Kriyas Yam Suf? The *Yam’s* entire creation and existence was conditioned upon it splitting for Klal Yisroel! And *zivugim* - forty days before a fetus is conceived, a heavenly voice proclaims a precise identification of its soulmate. So, what is the difficulty with matchmaking? And in what way is it analogous to the specific difficulty of Krias Yam Suf?

I heard in the name of the holy Rizshiner זצ"ל that indeed Kriyas Yam Suf was designed and imbedded in the very fabric of creation – and there should not have been any issues with its occurrence following Yetzias Mitzrayim. However, when Klal Yisroel were at the banks of the Yam, being pursued by the Egyptians, the Yam did not recognize which nation was Klal Yisroel and by extension – for whom it was supposed to split. Klal Yisroel was on the 49th level of impurity and resembled the Egyptians in their idol worship. We were very distant from the version of the Nation for whom the Yam was to split. The distance and disconnect between the version of ourselves that we were in reality, compared to the version of ourselves for whom the Yam was to split, accounted for the difficulty of Krias Yam Suf. The term “קשה”, as utilized by Chazal, therefore connotes failure of recognition due to distance and disconnection.

Similarly, forty days prior to conception, a Jewish neshama is pure and pristine with its soulmate clearly identified. However, by the time the neshama begins looking for its *zivug*, the condition of that neshama is often unrecognizable to its soulmate due to the distance and disconnect between its pure and pristine state, and the current version of itself. Just as the Yam encountered the difficulty of recognizing Klal Yisroel at its bank, so too our neshamos encounter the difficulty of shidduchim in recognizing its bashert.

Chazal utilize the same term to characterize our parnasah:

קשין מזונותיו של אדם כקריעת ים סוף. (גמ' פסחים קיה ע"א)

The same question would seem to apply. On Rosh Hashanah, one's livelihood and financial provisions are determined in judgement. So what is the difficulty associated with one's parnasah? Indeed, the same explanation applies. The *shefah* of parnasah is desperately looking for us throughout the year – but sometimes it encounters difficulty recognizing us due to the distance and disconnected condition of our neshama. Chazal use the same language because the same dynamic exists. When we remove the distance and create connection with Hakadosh Boruch Hu, the *shefah* of parnasah can more easily find us.

קשה עלי פרידתכם

With this definition of the concept of difficulty, we may be able to understand the impetus for the Yom Tov of Shmini Atzeres & Simchas Torah. The *tekufah* leading up to this Yom Tov is one of incredible closeness to Hashem. We begin with Elul, during which we are granted extraordinary access to Teshuva, and follow with Rosh Hashanah and the rest of the Aseres Yemei Teshuva, during which we are granted even more exclusive access. Yom Kippur is a day of unique and unparalleled

closeness to Hashem, on which human beings ascend to the level of angels. And then we have Sukkos, when we achieve a level of closeness to Hashem of *Teshuva Mahava*, where all of our sins become merits and the closeness is arguably at its most lofty and intense condition of the entire year.

In light of this closeness and connection inherent to this time of year, ending the Yomim Tovim would presumably result in a departure of Klal Yisroel, causing an impending distance and disconnection. And it is precisely this distance and disconnect, caused by Klal Yisroel's departure and resulting in lack of recognition down the line, that is contemplated in עלי פרידתכם.

If the issue at hand is our impending departure and disconnection - how does the Yom Tov of Shmini Atzeres & Simchas Torah address the issue - as opposed to delaying its effect for another day?

Unique Wisdom

The Torah is compared to an אור, in that it can be transmitted from one to another, without diminishing its source. It is also termed a לקח טוב, a “good transaction,” in that typical transactions require the grantor to sustain a loss in what it conveys to a receiver. The Torah, however, can be conveyed from a Rebbe to a Talmid, a father to a son, or among friends without requiring any loss to the one transmitting the Torah.

Is this an aspect unique to Torah? Doesn't this feature stand true for any and all wisdom? A professor can teach quantum physics and still retain all of his knowledge! So in what way does the aforementioned feature reflect a uniqueness of Torah, more than any other חכמה?

Essential Change

To better understand the uniqueness of the Torah as distinct and differentiated from any and all other forms of חכמה, let us consult the timeless words of ירמיהו הנביא.

אל יתהלל חכם בחכמתו, ואל יתהלל גיבור בגבורתו, ואל יתהלל עשיר בעשרו (ירמיהו, ט:כב)

Here Yirmiyahu Hanavi is teaching us that a rich man is not deemed praiseworthy by virtue of his wealth, nor is a warrior by virtue of his might and nor is a wise-man by virtue of his knowledge. Perhaps the intent of the Navi here is to identify qualities that are extrinsic to the essence of man. Yirmiyahu names characteristics that do not comprise one's intrinsic nature. Wealth and worldly possessions are easily understood as items that always remain separate and distinct

from their owner's essence. The next level is to realize that even one's strength and indeed one's entire physical makeup is nonetheless external to our true spiritual essence. And finally, even one's חכמה is something that does not penetrate one's essence and remains forever extrinsic to our being.

Torah, by stark contrast, is unlike any of these characteristics. When a Jew takes Torah in as something more than mere חכמה, Torah then becomes a part of the person's very being. Torah has the capacity to not only define its inhabitator, but to also become an intrinsic aspect of its vessel's essence. Perhaps Yirmiyahu Hanavi would say, אבל יתהלל בן תורה בתורתו - אל יתהלל חכם בחכמתו. A Rav can forgo his own honor based on a סברא of תורה דיליה. This does not simply mean the Torah is his, but rather it means the Torah is who he is.

Through the lens of Torah as something which is essential to those that inhabit it, we can now explain the uniqueness of its transaction and its analogy to fire. The question posed above challenged the premise of transmitting Torah without a loss as being unique to Torah but rather seemed to be an attendant circumstance to all knowledge sharing. Yes, sharing knowledge does not require any loss at all! One does not part with anything by revealing something that was previously unknown to someone else. However, Torah is an intrinsic part of the person's essence. How can one give away a piece of himself without sustaining any loss!? That is what makes the Torah a לקח טוב. We can take an intrinsic part of our make-up and give that over to another Jew and still maintain our essential existence.

Parting Words

Chazal instruct us to always part ways by sharing a D'var Halacha because by doing so the parties will remember each other.

אל יפטור מחברו אלא מתוך דבר הלכה שמתוך כך זכרוהו (ברכות לא:).

What is the mechanism of remembrance? Is this merely a suggested reference point? Based on the above, the directive of Chazal comes into focus. We are being told that the best way for one to make a lasting impression on someone else is by giving to them an essential component of your being! Don't provide a reference point by which to be remembered, but rather form a bond with that person whereby you share an inherent aspect of each other's essence.

Union

Let us turn back to the question of how the Yom Tov solves for the issue it was intended to address - in what way is the departure mitigated through Shmini Atzeres and Simchas Torah?

Based on these ideas, we can understand that Hakodosh Boruch Hu gives us an incredible opportunity to not only make the Torah a part of our essence but in so doing we form a bond - indeed a union - with Hashem Himself.

ישראל ואורייתא וקודשא בריך הוא חד הוא.

If we successfully imbue ourselves with an essence of Torah, we are inherently connecting with Hashem Himself and thereby become unified with קודשא בריך הוא. And if we become One with Hashem - we have thereby solved the issue of the *praida* that would otherwise occur after Yom Tov. We are not procrastinating the effect - we are indeed eliminating the departure!

Shmini Atzeres is the Yom Tov that is given to us to intimately form and cultivate a unifying bond with Hashem so that when the Yom Tov ends, the connection is not over. It is no coincidence that Simchas Torah is part of the Yom Tov of Shmini Atzeres. The Torah serves as the bonding agent of unity between Klal Yisroel and our Creator. And when Oneness with Hashem is achieved, there is no departure.

Shemini Atzeres: A Most Unique Yom Tov

Moshe Bollag

Shemini Atzeres seems to have an identity crisis. It is the only Yom Tov that has no explicit reason or explanation given to it in the Torah. The first mishna in *mesches Taanis* cites a dispute as to when we commence mentioning *gevuros geshamim*, with the latter opinion preferring to identify the date as “the last day of Succos,” as opposed to Shemini Atzeres. In addition, the Torah itself refers to Shemini Atzeres as יום השמיני, which implies that Shemini Atzeres is an extension of Succos. Yet, the gemara in *Succos* (47b-48a) asserts that Shemini Atzeres is indeed a רגל בפני עצמו, a separate entity from the Succos holiday, with six distinct differences (listed there). Perhaps we can say, as will be explained, that the uniqueness of Shemini Atzeres is precisely its lack of uniqueness.

קשה עלי פרידתכם

The *pasuk* (Bamidbar 29:35) refers to Shemini Atzeres as an “*atzeres*,” a gathering. Rashi, based on a medrash, explains that during Succos seventy *korbanos* are brought, which correspond to the seventy nations of the world. This is one of the reasons we read *Koheles* on Succos, as it addresses the world, not just *Klal Yisroel*. However, at the end of Succos, when those *korbanos* have been offered, Hashem request that we remain (with Him) for an additional day because קשה עלי פרידתכם, separating is very difficult. On Shemini Atzeres, the *korban* is *par echod*, *ayil echod*- representing only *Klal Yisroel*.

The *Shem M'Shmuel* asks a very basic question; if separating is so difficult, won't it be even more difficult if we remain for an additional day? Each day spent with Hashem is a day that we are to grow closer to Him, making it that much more difficult to leave. In addition, why don't we find Hashem requesting us to remain an additional day by any of the other Yomim Tovim?

To answer the last question we have to understand the true essence of Shemini Atzeres. Chazal point out that during the Yamim Nora'im, *Klal Yisroel* come closer and closer to Hashem, step by step, until the point of ultimate closeness on Shemini Atzeret/Simchas Torah. Indeed, we have not hit the peak of the Yamim Nora'im until the Yom Tov of Shemini Atzeres. Chazal liken the Yamim Nora'im to the

process of a man and woman entering into marriage. The couple undergoes many stages before they are ready to stand under the chuppah together. The succah too serves as a chuppah under which we, *Klal Yisroel*, enter into marriage with Hashem. And, as every married couple can attest, the point of the greatest closeness comes not under the chuppah, but during the stage of *yichud* afterwards, during which they can be alone with only each other. In the process of the Yamim Nora'im, the stage of *yichud* between us and Hashem takes place on Shemini Atzeres. It is a time when Hashem dismisses the nations of the world from before Him (after having been involved in the Succos festivities and their respective *korbanos*) and Hashem turns to us and says, "קשה עלי פרידתכם." When the party is over and guests have gone home, true closeness and togetherness can take place between the newly married couple. So too, Hashem sees that we have worked hard until this point to prepare ourselves for this moment, and He too has been waiting anxiously for this day to finally arrive. So although separating after an additional day may be more difficult, nonetheless Hashem has been waiting for this day to arrive, as it is a day spent only with *Klal Yisroel*.

אין עוד מלבדו

The *Tur Shulchan Aruch* (*Orach Chaim* 417) writes that the Shalosh Regalim each correspond to one of the *Avos*. Pesach corresponds to Avraham, as the *malachim* visited him on Pesach, and the 'cakes' he served were matzos. Shavuot corresponds to Yitzchak, as the shofar that was sounded at Har Sinai was from the ram that Avroham sacrificed in place of Yitzchak. Succos corresponds to Yaakov, as it says about Yaakov that he built Succos. The Zohar (as brought down in the *Ohr Gedalyahu*) teaches that Shemini Atzeres corresponds to Yosef HaTzaddik. What exactly is the connection between Yosef and Shemini Atzeres?

The *pasuk* (*Devarim* 4:35) states "You have been shown to know that Hashem is all-powerful, and there is none beside Him - אין עוד מלבדו." The *Ohr Gedalyahu* explains the words אין עוד מלבדו to mean that we have to realize that even in the area of *bechira*, free will, which appears to be outside the realm of Hashem's power, Hashem is in absolute control, and there is none besides Him. Free will itself is created by Hashem and is controlled by Him, it is through His will that we have any power at all.

Our purpose in this world is to constantly grow closer to Hashem and to recognize that there is none besides him. This purpose, essential to all, is a constant *avoda*. This is why, specifically after experiencing the judgment of Rosh Hashanah and the atonement of Yom Kippur, followed by the intimacy and simcha of Succos,

we are now ready to recognize this concept of אין עוד מלבדו of Shemini Atzeres. It is important to note that the *kerias Ha'Torah* on Shemini Atzeres concentrates on the mitzvos that apply all year, such as *tzedaka* (as opposed to specific mitzvos for the Yom Tov). The Torah is telling us, that now that one is able to recognize the אין עוד מלבדו, one needs to refocus on the 'routine' mitzvos and actions one does and ensure they are conducted correctly and with the right focus.

רמז לעולם הבא

The full realization of אין עוד מלבדו, in its blinding awesome clarity, will only be able to be reached in the "*Olam Habah*", the World to Come. There one will be able to understand even those events that seem to be incomprehensible. We will be able to see clearly how each event was a piece of the puzzle of Hashem's great master plan to bring the *geula*.

This can be seen through the celebration of Shemini Atzeres specifically on the eighth day of Succos - יום השמיני. While the number seven connotes the natural cycle of the seven day week, the creation, the number eight rises above that and supersedes the natural. It is above nature. Shemini Atzeres, the holiday of the eighth day, the day we remain to be closer to Hashem, affords us the potential to glimpse at the natural world at a level not afforded at any other time of the year.

That is the connection between Yosef and Shemini Atzeres. Until the time that Yosef made his great reveal to his brothers, they were in a state of confusion. No part of the story seemed to make sense to them. They came to Mitzrayim to get food, they were accused of being spies, arrested, released, and then rearrested. Anything that could go wrong, did. Nothing made sense until Yosef revealed himself. In that one moment, all their confusions now made perfect sense.

The Zohar explains the *pasuk* (*Bereishis* 45:1) "And no man stood there as Yosef revealed his identity to his brothers" as a reference to both Shemini Atzeres and the *Olam Habah*. The *Ohr Gedalyahu* explains that the intimacy that *Klal Yisroel* is able to experience on Shemini Atzeres is a taste of the intimacy of the World to Come.

Just like the brothers went instantaneously from confusion to clarity, so to, in the World to Come, we will understand all of the difficult that we encountered during this long, long *galus*. Throughout this *galus* it appears as if we are under the subjugation of the nations, but in fact, we never left the hand of Hashem-אין עוד מלבדו. Shemini Atzeres is a day for us to focus on אין עוד מלבדו and realize that all is from Hashem.

The *Ari Hakodosh* explains that this is the reason there is no explanation written

in the Torah for Shemini Atzeres. All other Yomim Tovim have a connection to *Olam Hazeih*, but Shemini Atzeres is completely a *remez* for *Olam Habah*. In this vein, the *Noam Elimelech* writes that we know that the highest level of *kedusha* in the Torah is the space between the words, as each word contains only its limited *kedusha*, but the empty space between the words incorporates all of the words of the Torah into it. So too with Shemini Atzeres, by not stating a reason in the Torah, the Torah is telling us that it incorporates all of the *kedusha* from the other Yomim Tovim.

Similarly, the *Nesivas Shalom* expounds that although the number eight is a number that is beyond nature, it also incorporates all that is contained in the numbers preceding it. Accordingly, although Shemini Atzeres itself is a day of *kedusha* that is *למעלה מן הטבע*, it still incorporates all of the *kedusha* that was obtained during the seven days that preceded it. Therefore, although, as the gemara in Succah told us, it is a *רגל בפני עצמו*, it is still *יום השמיני*, connected to the *kedusha* of the seven days that preceded it. (How this relates to whether one should eat in the succah on Shemini Atzeres is a discussion for another time.)

All of the *tekiyas*, *shevarim* and *teruahs* that are blown on Rosh Hashanah, the *Teshuva* of Yom Kippur and the simcha and *mitzvos hayom* of Succos are all leading to the *kedusha* of Shemini Atzeres. As we put behind us all the tangible mitzvos that applied at different points throughout this period, Shemini Atzeres provides us the opportunity to harness whatever spiritual advances we have made and incorporate them into our lifestyles, without the dependency of any concrete mitzva. A *Yid* is required on Shemini Atzeres to try to separate himself completely from one's earthly, vain desires and to focus completely on Hashem. The capabilities and growth that one can have on this day are beyond comprehension. Each Yom Tov has its respective mitzvos that are specific to that Yom Tov. But Shemini Atzeres is the absolute Yom Tov, defined not in terms of its own individual mitzvos, but rather refocusing the attention to the concepts that apply to all of the holidays, such as "*Mikra Kodesh*", the concepts directly associated with *kedusha*.

May this Shemini Atzeres indeed be an '*atzeres*', a gathering, a time to capture and retain the sanctity of the Yomim Noraim and Succos, and carry it forward to Mar Cheshvan and the rest of the year.

The Simcha of Simchas Torah

Yosef Moskowitz

The excitement of completing the Torah is something undeniable. However, we need to have a deeper meaning and understanding as to why the Yom Tov of Simchas Torah has been designated with this special name. Having the word Simcha in it is logical from the standpoint that we have completed the Torah, but why doesn't Shavuot have the word Simcha attached to it? Without ever having received the Torah, we would never have the "Simcha" of completing the Torah! Furthermore, we celebrate both Yomim Tovim in different ways. On Shavuot we stay up and learn all night and on Simchas Torah, we rejoice and dance with a special excitement. Why do we celebrate them differently and why can't we be consistent and label both of them Simchas Torah?

The *Midrash Rabba* in Shir Hashirim 7:4 provides an insight into this question via a *pshat* from Reb Yehoshua ben Levi.

א"ר יהושע בן לוי ראוייה היתה העצרת של חג שתהא רחוקה חמשים יום כנגד העצרת של פסח, אלא עצרת של חג על ידי שהן יוצאים מן הקיץ לחורף לית ביומיהו דייזלון וייתון, משל למה"ד למלך שהיו לו בנות הרבה, מהן נשואות במקום קרוב, ומהן נשואות למקום רחוק, יום אחד באו כלם לשאול שלום המלך אביהם, אמר המלך אלו שנשואות במקום קרוב אית בעונתה למיזל ולמית, ואלין שנשואות במקום רחוק לית בעונתה ליזיל ולמית, אלא עד דאינון כלהון אצליהכא נעבד כלן חד יום טב ונחדי עמן, כך עצרת של פסח עד דאינון נפקין מהחורף לקיץ אמר הקב"ה אית ביומא למיזל ולמית, אבל עצרת של חג על ידי שהן יוצאין מהקיץ לחורף, ואבק דרכים קשה, וידות דרכים קשות, לפיכך אינה רחוקה חמשים יום, אמר הקב"ה לית ביומיא למיזל ולמית, אלא עד דאינון הכא נעבד כלן חד יום טב ונחדי, לכך משה מזהיר לישראל ואומר להם (במדבר כ"ט) ביום השמיני עצרת תהיה לכם, הוי אומר מה יפו פעמיך בנעלים.

There is actually a unique similarity between Simchas Torah and Shavuot. They both carry the name עצרת and they both culminate the number eight.¹ Simchas Torah is on the eighth day which completes the seven days Yom Tov of Sukkos, and Shavuot is the start of the eighth week which completes the seven weeks leading up to קבלת התורה. The difference is that Simchas Torah is measured

¹ Of course this is talking about in Eretz Yisroel where Simchas Torah and Shemini Atzeres are the same day, the eighth day from the beginning of Sukkos. While we in Chutz LAretz only celebrate Simchas Torah on Yom Tov Sheni for technical reasons, the truth is that Chazal established Simchas Torah on the same day as Shemini Atzeres, a reality we hope once soon again will be true.

in days and therefore immediately follows the end of Sukkos, whereas Shavuos is a more distant follow up, measured in weeks, from the end of Pesach.

Reb Yeshoua Ben Levi explains as follows; The King had many daughters that were married and while some lived close by, many had moved far away. When the time came to visit their father, the king, the ones who came from afar stayed overnight as opposed to the daughters nearby that were able to go home. The king made a *seuda* for those who traveled from far to better accommodate them and show them his appreciation for making the trip. When going from Pesach to Shavuos, the weather is improving so Hashem spreads out the time so we return in comfort of the late-spring weather of Shavuos. When it comes to Sukkos, and we head into the winter, Hashem rushes it along so we don't leave when there is snow on the road.

And while the Midrash appears to understand the difference purely in a logistical travel manner, I believe there is a deeper insight as well.

The long break between Pesach and Shavuos represents the long journey we will have as we move into the summer, a time of pain and distance from the Ribono Shel Olam. So Hashem prepares us with the seven weeks of Sefira to deepen our relationship and show His love. However, just like the daughter who is near and doesn't need to stay overnight, so too the proximity of Simchas Torah to Sukkos reminds us that our Father is always nearby and we can visit Him whenever we wish. Although we are heading into the winter, after having passed through the inspiring days of the Yomim Noraim, Sukkos and Simchas Torah, we realize אין עוד מלבדו and we are always close to our Father.

There is an old משל that has been passed down for many years that illustrates why Simchas Torah is the only Yom Tov that has this designation of "Simcha" formally attached to it. A king wanted to marry off his daughter, but due to the regal and protected nature of the castle, nobody knew what the princess looked like or if she had any positive attributes that would be of interest to anyone. In fact, many had spread rumors that the reason the king had sheltered her in the castle was because she was deaf, foolish or that she had many unsavory characteristics. When the king tried marrying her off, everyone started to "look the other way" until one day a man agreed to marry her. The gentleman felt that the king was great person, so how bad can his daughter be?!? At the wedding, the king's daughter lifted her veil and the mystery of who she was had been revealed. She was, in fact, the opposite of what everyone had thought of her, incredible in every facet and more so than anyone could have ever dreamed.

The נמשל is obvious. The king is Hashem and the beloved daughter is the Torah.

Hashem had offered it to each nation, but they all found a reason to turn it down. Bnei Yisroel were the only ones to step up and accept the Torah. Initially they were nervous, but once they started to learn the Torah, they saw the beauty and everything that it represented. The Simcha of Simchas Hatorah is the appreciation and realization of learning and completing the Torah in a way where we constantly have a better understanding of it and absorb its true beauty. Shavuos is exciting and it's a time to thank Hashem for what we received, but once we learn it, that is when we can truly appreciate Simchas Torah.

The love a chasan and kallah have for each other on their wedding night is immense, yet there are certain fears and uncertainties that scare them. What will it be like living with this person? What will the challenges of the coming years entail? Of course, the love of an elderly couple that have been through so much together is much greater. They understand each other on a deeper level, can finish each other's sentences and have a deeper appreciation for what their spouse brings to the relationship.

When completing a *mesechta*, or doing something that has taken a tremendous amount of toil, effort and time, there is a special "Simcha" that one has at the completion. We work incredibly hard all year at trying to internalize, learn, and comprehend everything the Torah has to offer and when we've spent all that energy doing so and seeing the fruits of our labor, there is a palpable excitement that cannot be contained.

Shavuos is special in a different way. We didn't necessarily earn or fight hard to receive the Torah but we did put our trust in the Ribbono Shel Olam. Shavuos isn't a culmination of finishing an entire year's worth of unbelievable effort towards attaining a goal, but rather a time to recognize and show our *hakaros hatov* for receiving the Torah. When our parents have given us something early on in our lives that we toil with each year, we should always take the time to recognize and appreciate it by using it or learning from it. When we receive an amazing gift, it's special, but when we realize how incredible this gift, the Torah, is by learning it, there is no excitement like it.

With this Hashem should give us the כח to be able to go מחיל אל חיל and continue to grow in all areas of Yiddeshkeit by enveloping ourselves in the Torah each and every day to bring משיח במהרה בימנו אמן!

דברי תורה

בעברית

רבינו בחיי מפרש ש"הזי"ו ל"ך" (שהבאנו לעיל מגמ' במס' ראש השנה) היינו שפעם היה לישראל איזה זוהר כשהיתה לנו ביהמ"ק תחת השגחת השם יתברך בזמן שחיינו באמונה הנכונה. ועכשיו בעונותינו הרבים נעלם את הזוהר, את האור הזה. והקב"ה מבטיח לנו בפרשת האזינו להחזיר את אותו זין ורד"ק בחבקוק (ג:ג) מבאר דתרגום של מלת "תהלה" הוא "אור" – דהיינו "תהלת ה' ידבר פי" אותו אור שצריך ישראל – אותו אור יזרח על כל העולם כולו, ועי"ז "ויברך כל בשר שם קדשו לעולם ועד." ונזכה לזה אי"ה אם אנו מבטיחים הקב"ה בזמן זו שאנו עסוקים רק בדבר אחד: "ואנחנו נברך י-ה מעתה ועד עולם."

והמהרש"א שם בח"א אומר ש"אין היד שולטת בו" אינו מדבר על בשר ודם – דליכא ה"א שידי בשר ודם ישלוט בו – אלא במקטריגים שיש בשמים. ובא מונבו המלך לומר שמצות צדקה גנוז ב"מכון כסאך", שאין שם שום מקטריגים, ואם אין שם שום מקטריגים אז "אין היד שולטת בו." הגאון על הפסוק "ראו עתה כי אני אני הוא" אומר דבר נפלא:⁸

'סימן הנץ – והיא כי ידוע בספרי המקובלים⁹ שהרקיעים הם תתקנ"ה כמנין השמים, 10 ולכן מספר הפסוקים בספר דברים אשר דבר משה בשנת הארבעים לפני מותו כמספר הרקיעים הנ"ל, כי משה רבינו כוון בכל פסוק ופסוק לפתוח בו שער רקיע אחד להעלאת נשמתו הקדושה. ומבואר בספרים קדושים כי נה' הרקיעים העליונים כביכול הם מובדלים למען קדשו וכסא כבודו יתברך לא נמסר בהם שליטה והנהגה ע"י שום מלאך אופן שרף וחייה כמו בשארי התת"ק רקיעים. וסימן 'הן לה' אלקיך השמים ושמי השמים (דברים י:יד).¹¹ והנה עד פסוק 'ראו עתה כי אני אני הוא' נשלם התת"ק פסוקים¹² כנגד התת"ק רקיעים התחתונים שנמצא בהם שליטה והנהגה ברצונו יתברך ע"י מלאכיו ומשרתיו ופסוק 'ראו עתה כי אני אני הוא' היא הראשון ממיני פסוקים האחרונים שהם כנגד מיני רקיעים העליונים שאין בהם שליטה. לכן רמז בפסוק הזה 'ראו עתה כי אני אני הוא ואין אלהים עמדי...'

ולכן תפילתנו בתפילת נעילה בסוף "הלא כל הגיבורים כאין לפניך..." היא תפילה ש"כי כל מעשינו תוהו וימי חיינו הבל לפניך ומותר האדם מן הבהמה אין כי הכל הבל." ובקשתנו מהקב"ה היא שימחל את כל עונותינו "למען נחדל מעושיך ידינו." ובאמת קשה – איזה שייכות יש להמון עם בעניני גזל וחמס (דהיינו "עושיך") שצריכים להתוודות עליו בשעה מעולה כנעילה? וידוע שאר"י הקדוש (וכן מובא כמה פעמים בשם החפץ חיים) אומר שעיקר מקטרג בראש כל העוונות היא על גזל וחמס, וכדמצינו בדור המבול, וזהו משום שנכלל ביצרו של הע"ז הוא אותו עבירה של עושיך ידינו. ולכן בזמן שאנו מזכירים שהכל הבל אנו מתוודים על עון זה – על ע"ז זה – ועי"ז נמשכת הכפרה עד סוכות כשנגיע להכרה שתכליתנו היא רק דבר אחד: לומר שירה – "תהלת ה' ידבר פי."

אור לגוים: "ונתתיך לאור גוים" (ישעי' מט:ו)

"תכתב זאת לדור אחרון ועם נברא יהלל י-ה" (תהלים קב:יט) בקאפיטאל של "תפלה לעני" אומר דוד המלך שיש עם שעדיין לא נברא שיהלל הקב"ה. וקשה – איזה עם יש החוץ מישראל וע' אומות שיהלל הקב"ה – "וכי עדיין אומה העתידה להיבראות"? וחז"ל אמרי (ילקוט שמעוני קב:ו):
ורבנן אמרי אלו הדורות שהן כמתים במעשיהם ובאין ומתפללין לפניך בראש השנה וביום הכפורים ואתה בורא אותן בריה חדשה. ומה להם לעשות ליקח הדס ולולב ולהלל אותך שנאמר ועם נברא יהלל י-ה'.

8 מצאתי את זה בספר "מעשה רוקח" ותוכן דבריו הם ע"פ מה שכתב בספר "קול בוכים" למקובל ר' אברהם גלאנטי (איכה ב:כא) בשם המקובלים הראשונים.

9 אותיות דר' עקיבא ועוד מקומות

10 תתקנ"ה היא 955 וכן "השמים" ש"ם" סתומה היא 600 לפי סדר מיוחד באותיות האלף בית, כאשר מסדרים ה' אותיות הסופיות ך-ם-ן-ף אחרי האות ת. ומאחר שהאות ת בנימטריא 400, האות ך היא 500, האות ם 600.

11 דהיינו יש 55 רקיעים כמנין "הן" שהם רק להקב"ה

12 דברים (105), ואתחנן (122), עקב (111), ראה (126), שופטים (97), כי תצא (110), כי תבוא (122), נצבים (40), וילך (30), מתחילת האזינו עד "ראו עתה..." (38).

להושיע את ישראל מצרותיהם. והדברים נכונים מאד. שאם התכלית של היו"ט של סוכות היא להסיר את המחשבה של כחי ועוצם ידי, הע"ז של אלהי מצרים, אז כדי להכיר כשאנו לוקחים את הד' מניס שעיקר תכליתנו היא "תהלת ה' ידבר פי ויברך כל בשר שם קדשו לעולם ועד" צריכים לחזק עצמינו עם הדברים שמתפללין בנעילה:⁷ "הלא כל הגבורים כאין לפניך ואנשי השם כלא היו וחכמים כבלי מדע" – דליכא שום דבר לפניך – "אבל אנחנו עמך בני בריתך" – שרק לנו את התורה ומצוות שהקב"ה נתן לנו – "ולפיכך אנו חייבין להודות לך ולשבחך ולפארך וליתן הודי' ושבח לשמך" – שרק עי"ז נזכה לגאולה שלימה בב"א.

ערב חג הסוכות: זמן מסוגל לצדקה
 ולפי הנ"ל שהכל הבל, יהיה ברור את דברי יסוד ושורש העבודה (שער האיתון פרק יב') שמביא שערב סוכות היא זמן מסוגל ליתן צדקה וז"ל:
 "הנה זה היום של ערב סוכות הרי הוא בכי יתן איש אשר ידבנו לבו לעשות צדקה
 כי רבה היא מאוד ביום הזה".

העולם תמיד מנסים למצוא השקעות טובות. ומה טוב יותר מהשקעה שישאר לנצח נצחים? וכדמצינו בבבא בתרא (יא.) אצל מונבו המלך שעושרו היה בלי שער וגמ' מביא שבשעת רעב הוא בזבז לאו רק אוצרותיו אלא אפילו אוצרות אבותיו. וטענו עליו את אחיו ובית אביו "אבותיך גנזו והוסיפו על של אבותם ואתה מבזבזם?" וענה להם:

"אבותי גנזו למטה ואני גנזתי למעלה שנאמר 'אמת מארץ תצמח וצדק משמים נשקף'.
 אבותי גנזו במקום שהיד שולטת בו ואני גנזתי במקום שאין היד שולטת בו שנאמר 'צדק ומשפט מכון כסאך'.
 אבותי גנזו דבר שאין עושה פירות ואני גנזתי דבר שעושה פירות שנאמר 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו'.
 אבותי גנזו [אוצרות] ממון ואני גנזתי אוצרות נפשות שנאמר 'פרי צדיק עץ חיים ולוקח נפשות חכם'.
 אבותי גנזו לאחרים ואני גנזתי לעצמי שנאמר 'ולך תהיה צדקה'.
 אבותי גנזו לעולם הזה ואני גנזתי לעולם הבא שנאמר 'והלך לפניך צדקך כבוד ה' יאספך'".

ולכן בערב חג הסוכות שהוא הזמן שאנו צריכים לבוא להכרה שהע"ז של כחי ועוצם ידי דאדם גר עמו כל השנה, והקב"ה רוצה ממנו לנסוע מפתם ורעמסס לחנו בסוכות, לכן בזמן זו דוקא צריך האיד לקבוע את עצמו בהשקעה חדשה, בסוג חדש של השקעה דהיינו למעלה במקום שאין היד שולטת בו ובמקום שעושה הפירות.

ומעניין שמש' סוכה מסיים בפסוק הנ"ל "אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו" – המסכתא מתחיל עם דירת עראי ודירת קבע שחת"ס מלמד לנו דצריך אדם לקבוע את עצמו בדירת עראי. ומסיים עם הודעה שתכלית של מי שהקב"ה משפיעו בכל טוב היא רק אם הוא גונז בטובו במקומות שאין היד שולטת בו.

בימים אלו שלפני החג, צריכים לעורר שעשירות שמוביל לאמונה שכחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה, היא מניעה לביאת מלך המשיח. שהכנה לחג שמסר שלו הוא שהעולם הזה הוא בדרך עראי – ההיפך של כחי ועוצם ידי – צריך להיות ע"י הביטול של כל ע"ז, ואפילו – או כ"ש – אם האדם עצמו הוא הע"ז. ובאר רבי יצחק דב קופלמאן זצ"ל שעבודה זרה היא הפשט כל עבודה שהיא זרה לַאֲיֵד. ודברים ידועים מר' צדוק הכהן זי"ע שאחר שבטלו היצר הרע לע"ז נתנו את זה בתאוות הממון – וביטול של ע"ז זו משתייך לכל ישראל כפי מדריגתו.

זוה נרמז בתוך הפסוקים – שמיד אחר הפרשה שאומר "ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים אני ה'" כתיב "ויסעו בני ישראל מרעמסס סכתה" (בא יב:לז) דהיינו כשהלכו מעשירות מצרים – פתם ורעמסס שמסמל לעשירות מצרים (אף דרעמסס כאן אינו מדבר ברעמסס של פתם ורעמסס אעפ"כ המסר הוא שם) רק אז היו יכולים להגיע לסוכות – החג שבו צריכים להבין שהכל הוא עראי. והכרה זו רק שייך אחר הביטול של ה"אני"; כשיכיר שאני היחיד הוא ה"ראו עתה כי אני אני הוא." ולכן דוקא בזמן זו של סוכות שמסר היא שצריכים ישראל לנסוע מע"ז של מצרים, מענייני עשירות, מעניינים של כחי ועוצם ידי, שישראל אין להם חלק בדברים כאלה, דוקא בהאי חג אנו מביאים פרי החג אשר משמשים להפחית את אומות העולם שהם התגלמות של האידיאל הזה – וזו היא "חטאת מצרים וחטאת כל הגוים אשר לא יעלו לחג את חג הסוכות."

תכלית של ה"איד"

ולבטל הבלי עולם הזה כדי שלא ימשיך חבלי משיח צריכים אנו לדעת מה היא חובתו של ישראל, ואיך נגיע לחג הבא עלינו לטובה כדי שנוכל להוציא ממנו את המיטב שאנחנו יכולים? בתחילה צריך לדעת שתכלית העיקרי של האיד היא "תהלת ה' ידבר פי ויברך כל בשר שם קדשו לעולם ועד" והשפת אמת זצ"ל אומר דבר נפלא: שכמו בראש השנה יש משפט של "כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון"⁵ כמו"כ יש משפט בראש השנה לגבי זה שכלל ישראל הם העם הנבחר. יש משפט חדש בכל שנה לבחור לישראל להיות עם סגולה מכל אומות ושרי העולם. ואנו נבחרים רק כאשר אנו ממלאים את מטרתנו ותכליתנו דהיינו "עם זו יצרתי לי תהלתך יספרו (ישעיהו מג:כא)" – להלל הקב"ה בשירות ותשבחות. ובא הימי החג כשאנו קוראים וגומרים את כל ההלל כל יום דרך ע"י זה יש סיבה לניצחון שלנו בענין זה.

ומפרש השפת אמת שזהו כוונת הפסוק "תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו (תהלים פא:ד)" דהיינו שראש השנה היא מכוסה דעדיין לא נודע לנו אם אנו נבחרים להיות עם הנבחר. אבל בסוכות אינו כן. כי סוכות אינו מכוסה אלא "חג לנו" דע"י תהלתנו אנו מראים שבאמצעות התפילות ותהילות שלנו אנו מדגימים כי הגשמנו את תכליתנו ונשארנו כעם הנבחר. ורק הגענו ליכולת של תהלתך יספרו ע"י ההכרה שתכלית שלנו אינו בעולם הזה ורק לקבוע בהילולים להשם יתברך. ולכן מובן ש"תהלת ה'" היא בגמטריא "ראש השנה" (861). אבל המטרה של זה מוציא את עצמו על סוכות ובאמצעות חג הסוכות עלינו להשפיע על אומות העולם ל"ויברך כל בשר שם קדשו לעולם ועד" שיהיה אי"ה כשמלך המשיח יבוא.

בהושענות אמרינו "אני והו' הושיעה נא" ולכאורה הול"ל "אני והוא הושיעה נא" וכמו דאומרים הספרדים (וכמו הנוסח בתלמוד ירושלמי⁶) – ורמב"ם בפירוש המשניות (סוכה ד:ה) מסביר ש"אני והו'" רומז לשירת משה רבינו בפרשת האזינו שהבאנו: "ראו עתה כי אני אני הוא." וזו היא הבטחה

5 ראש השנה טז.

6 ובסידורי חב"ד באמת היא מנוקדת בשורוק "אני והו' הושיעה"

"על כן קרא שם המקום סכות" – על שם המדריגה של אותן נפשות, ולא "בית" על שם מדריגת עצמו.

והיוצא מדבריו היא שאיד – בן אברהם יצחק ויעקב – צריך לחיות כל ימיו בדירת עראי ולא בדירת קבע. ורק לאומות העולם – להני נפשות – מספיק לחיות במציב הזה רק כמה ימים של השנה. ולכן "אלו ואלו דברי אלקים חיים" – בודאי צריך לעשות את הסוכה דירת עראי, אבל צריך האיד לקחת "עראי" הזה לתוך ביתו – בדירתו הקבע.

חז"ל אומרים "כל שבעת ימים עושה אדם דירתו דירת עראי" – ופירש רבי יצחק דב קופלמאן זצ"ל (ראש ישיבת "לוצרן" שבשווייץ) דפשט הוי דהעבודה היא לנתק בדעת האדם שדירתו העיקרי הוי בדירת עראי, במציב של עראי, ועבודה זו לא מספיק ללילה ראשונה של החג, אלא כל שבעת ימים, כל דקה וכל רגע צריך האדם לנתק האי רעיון שאף כשיחזור לביתו – לדירתו הקבע – אחר החג, יקבע לעצמו מציב של "עראי", ואף שלמעשה הוא בבנין יפה וקבוע אפ"ה יודע שכולו עראי.

שירת האזינו

ידוע מדברי חז"ל ששירת האזינו כולל כל מה שקרה מתחילת בריאת העולם עד הרגעים האחרונים של השית אלפי שנים שהקב"ה נתן קיום בעולמו.³ הגה"ק ר' אלחנן וסרמן הי"ד בספרו "עקבתא דמשיחא" מבאר באחד מן המאמרים הענין של שירת האזינו ובפרט פסוקים אחדים בשירה (לפירושו של רש"י) שמכוונים לתקופת ה"עקבתא דמשיחא."

בתוך דבריו⁴ מביא את הפסוק בפרשת בא (יב:יב) "ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה והכיתי כל בכור בארץ מצרים מאדם ועד בהמה ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים אני ה'" – והקשה שבשלמא זה שהקב"ה אמר שיעשה נס גדול בשבילנו להרוג את בכורי מצרים ברגע אחד, אבל איך נחשב נס גדול זה שהקב"ה, שהכל יכול, יענש את אלהי מצרים אשר עץ ואבן המה? איך זה נחשב כגדלות אצל הקב"ה?

ור' אלחנן מפרש ש"אלהי מצרים" איירי ב"אידליים" שצומחים בכל תקופה ובני אדם חושבים שיצילו אנושית על ידם (ור' אלחנן מאריך בדוגמאות בזמנו כשנתרבו הסוציאליזם ואח"כ קומוניזם שחשבו להיות רעיון הגואל) ח"ל הקדוש:

כי בתקופת עקבתא דמשיחא יעבדו ישראל לעבודות זרות שונות בדמותם כי הע"ז תעזור אותם להנצל מצרותיהם, וכאשר יראו כי ע"ז פלונית לא תעזרם, יתחילו לעבוד ע"ז אחרת, ואח"כ לשלישית וכו', עד אשר יתברר, כי כל הע"ז הן לא לעזר ולא להועיל, כאמור: 'ראו עתה כי אני אני הוא [ואין אלהים עמדי אני אמית ואחיה מחצתי ואני ארפא ואין מידי מציל] (דברים לב:לט). ובהשקפה ראשונה יפלא, איזה ע"ז יש אצלינו? אבל הדבר פשוט כי ע"ז איננה דוקא צלם של עץ ואבן כי אם כל דבר שידמה האדם שיש בכוחו להטיב ולהרע, היא ע"ז ממש, כי "אין עוד מלבדו" כתיב (דברים ד:לה). ואם יבטחו איזו כחה ושיטה, שהיא תעזרנו, עושים את הכתה הזאת ע"ז, וכן אם יבטח האדם על כוחו ועוצם ידו עושה את עצמו ע"ז.

ומבואר שאדם יכול לעשות עצמו ע"ז ממש בהשקפה שכל מה שיש לו הוא רק מחמתו. ולכן

3 שירת האזינו פותחת בהקדמה (דברים לא:יט-כא) וגומרת בסיום (דברים לב:מו)
4 מובא בקובץ מאמרים (ח"א, שכד)

עליות ראשונות בפרשת האזינו דהיינו: 1) האזינו השמים, 2) זכר ימות עולם, 3) ירכבהו, 4) וירא ה' וינעץ, 5) לו חכמו ישכילו זאת, 6) כי אשא אל שמים ידי. ולזה אמר רב חנן בר רבא בשם רב דכמו שחלקו העליות בשירת הלויים כן חולקים את העליות בבית הכנסת כשקוראים פרשת האזינו. כל השירות שאמרו הלויים כל השבוע היו פסוקים מדוד המלך ע"ה אבל בשבת כל הפסוקים באו ממשה רבינו או מפרשת האזינו (בשחרית) או "אז ישיר משה" ו"מי כמוך באלים ה'" (במנחה).

תהלה לדוד

בסוף מזמור קמ"ה בתהלים הנקרא "תהלה לדוד" מובא הפסוק "תהלת ה' ידבר פי ויברך כל בשר שם קדשו לעולם ועד." וגמטריא של "תהלת ה'" היא 861 וכמו תיבות "ראש השנה." וכן היא הגמטריא של "בית המקדש" – ונבאר בהמשך אי"ה השייכות בין תיבות אלו.

סוכות מן התורה מניין?

אם מישהו ישאל אותך איפה התורה מזכיר את המילה "סוכות" החוץ מהני פרשיות של הימים טובים (פרשת אמר ופרשת פנחס² – דבפרשיות משפטים וכי תשא, החג נקרא בשם אחר: "חג האסיף") – מה תאמר?

ובפשטות תאמר לו ע"פ הטור (ס' תיז) שכל אחד מהמועדים מכוון כנגד אחד מהאבות הקדושים: פסח כנגד אברהם, שבועות כנגד יצחק וסוכות כנגד יעקב. וזה שסוכות היא כנגד יעקב הו"ע"פ הפסוק "ויעקב נסע סכתה ויבן לו בית ולמקנהו עשה סכת על כן קרא שם המקום סכות (וישלח לגיז)."

אבל באמת נכתב סוכות עוד פעם במקום אחר. בתחילת פרשת מסעי, אחר הפסוקים מבארים שיצאו ממצרים, כתיב "ויסעו בני ישראל מרעמסס ויחנו בסכת (לג:ה)". ומהו השייכות של סוכות זו ליום טוב של סוכות שלנו?

פסוק הנ"ל מבואר שיעקב אבינו ע"ה עשה בית לעצמו ולמקנהו עשה סוכות ואעפ"כ קרא את שם המקום "סכות." והקשה החת"ם סופר בדרשה לסוכות (שנת תקצ"ה בא"ד ויעקב נסע סכותה) דלמה לא קרא על שם מה שעשה לעצמו – הוה ליה למקרי המקום "בית"? ומביא את המחלוקת הידועה בין ר' יהודה ורבנן (סוכה ז:): אם סוכה היא דירת עראי או דירת קבע ואומר ד"א אלו ואלו דברי אלקים חיים." ומהו ההסבר של דברים אלו?

ופירוש הדברים כך: זה שאנו הולכים מביתנו הוא להורות שעולם הזה וכל מה שבתוכו הוא רק עראי ולא יהיה נחשבים ככלום בעולם שכולו ארוך שהוא עיקר דירתו. ולכן כיון דאנו יושבים בסוכה רק ז' ימים בשנה והודאה זו קל לשכוח כשחוזרים לביתנו – ממילא צריך האדם לעשות אותו עראי של הסוכה להיות קבוע אצלו ובלבו כל ימיו. וזהו גופא העבודה של כל ז' ימים של החג: לתקוע בלב האדם שעולם זה הוא רק פרוזדור לעולם הבא.

ולפי"ז כוונת הפסוק היא: "ויעקב נסע סכתה" – פירוש – שהיה הכל בעיניו כעראי כסוכה, "ויבן לו בית" – הוא בנה אותו עראי להיות בית – עשה את המציב של "עראי" להיות דבר קבוע ותקוע בלבו, אבל "ולמקנהו" דהיינו הנפשות שהכניסם תחת כנפי השכינה (כמו "ואת הנפש אשר עשו בחרן" באברהם אבינו (בראשית יב:ה)) "עשה סוכות" – להם עשה רק סוכות, דדי להם הסוכות דהיינו המציב "עראי" שלהם שלא עלו למדרגתו. וכיון שחביב להקב"ה לימוד דעת אחרים (וכדמצינו שהקב"ה בחר באברהם אבינו "כי ידעתי למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו")

2 אף דחיבת "סוכות" אינו מובא בפרשת פנחס אלא בפרשת ראה.

חג הסוכות: הזמן להגיע לתכליתנו ולעשות השקעות טובות

אברהם לאנגער

ארי שידענו שימים שלפני החג הם ימים קדושים, מוטלת עלינו ללמוד על מה בדיוק להיות תשומת לב שלנו בימים אלו שלפני החג ובימי החג עצמו, מלבד ההכנות וההתקיימות של מצוות היום. ונבאר בע"ה מטרת החג, איך זה מתחבר לתכלית המהותית של האיד, וכתוצאה מכך, מה השקעות של האיד צריך להיות בתקופה זו.

סוכות

הגמ' במס' סוכה (נה:): אומר:

א"ר אלעזר הני שבעים פרים כנגד מי? כנגד שבעים אומות ... א"ר יוחנן אוי להם לעובדי כוכבים שאבדו ואין יודעין מה שאבדו, בזמן שבהמ"ק קיים מזבח מכפר עליהן ועכשיו מי מכפר עליהן.

ודברי חז"ל יודעים שבכל יום של סוכות נתמעט והולך את הפרים שמביאים במקדש לרמז שע' אומות העולם נמי נתמעטין והולכין. ויש להקשות למה דוקא מביאין אלו ביו"ט של סוכות ולא בשאר ימים טובים של השנה?¹

הפטרה של יום א' דסוכות

ביום א' דסוכות ההפטרה בא מפסוקים בזכר' דנאמר שם: "זאת תהיה חטאת מצרים וחטאת כל הגוים אשר לא יעלו לחג את חג הסוכות" – דהיינו שעבירת מצרים וכן כל האומות היא שלא חגגו את חג הסוכות. ושאלה מבוררת דאיזה צווי יש לגויים שיצטרכו לחוג את הסוכות דעי"ז נחשב להם כעבירה על שלא חגגו? ובודאי צריכים להבין את כוונת הפסוק.

פרשת האזינו

יש בקריאת התורה של פרשת האזינו דבר משונה שלא מצינו אצל אפילו אחד מן פרשיות אחרות של כל השנה. בכל פרשיות השנה יכול לעשות החלטה בפני עצמו איפה לעשות הפסק העליות דהיינו שני, שלישי, רביעי, חמישי, ששי – ואפילו יכול לעשות הוספות אם אתה בוחה. אבל בפרשת האזינו יש קבלה מעזרא הסופר איפה צריכים להיות החילוקים בהעליות.

ובאמת כן מובא בהדיא בסוגיא במס' ראש השנה (לא.) לגבי שיר שאמרו הלויים במקדש:

במוספי דשבתא מה היו אומרים? אמר רב ענן בר רבא אמר רב הזי"ו ל"ך, ואמר רב חנן בר רבא אמר רב כדרך שחלוקים כאן כך חלוקין בבית הכנסת. במנחתא דשבתא מה היו אומרים? אמר רבי יוחנן אז ישיר ומי כמוך.

ולפי רוב ראשונים, וכן פסק השו"ע, "הזי"ו לך" של שירת הלויים היא ראשי תיבות של ששה

1 עוד בענין זה מובא בקונטרס קול תורה ותפילה (כרך א', תשרי תשע"ז, דף עט) במאמר "השבעים פרים של סוכות" מאת ר' משה בוכבינדר נ"י.

ולכן החכם עיניו בראשו להתעורר את עצמו בימים אלו לאו רק שלא לחטוא ח"ו אלא יכון את עצמו להשתמש בהזדמנות הזאת ויעסוק בהכנות למצוות היום (סוכה ולולב וכו') "בעסק ובטורח גדול ובדמים יקרים לשם הידור מצוה ועי"ז יהיה לו התעוררות גדול בלבו וישוב אל ה' וירחמהו וישמח ישראל בעושיהו."

צומא רבא אף דכל הצום הוא רק כדי' או כה' שעות, כמו"כ נקרא שבת הגדול אף דאינו יותר ארוך משבתות אחרות. וזה לשונו:

הענין הוא כך כי כל מצוה בעידנא דעסיק בה מגינא ונמשכת כל אותה היום⁴ על דרך ברוך ה' יום יום, אך אם עבר יומו כבר בטל קרבנו, ולהיות כי כפרת יה"כ נמשכת גם כל הד' ימים שבין יה"כ לסוכות ואז נקרא יום א' לחשבון עונות וגם אז מתכפר ע"י ד' מינים כידוע וגלות מביתו לסוכות ולכן מתחשב יה"כ כיומא אריכתא ומתארך עד יום א' של חג ולכן נקרא יומא צומא רבא.

של"ה הקדוש

עם זאת, אם יפסיק האדם כאן, פן יחשוב שלא בעינן להתפלל ביה"כ עם כוונות גדולות או לעשות כל הוידויים בגלל שיש לו הרבה ימים אחרים שאין אומרים בהם תחנון ויכול להתפלל עכ"פ בכונה רגילה ובלי קיטל ותענית וכו' בצורה קלה ביותר. ולכן כדאי לקרות דברי השל"ה הקדוש המובא בח"א דמס' סוכה⁵ שמזוהר ע"ז ח"ל:

ארבע ימים שבין יה"כ לסוכות בהן עוסקין בני ישראל במצות סוכה וד' מינים. ומעשים האלה מביאים את האדם לידי זכירה שיזכור בדביקות בהשם יתברך ולדבקה בו על כן אלו ימים הם כמו יו"ט מאחר שהעסקים הקדושים מביאים לידי זכירה הנ"ל לשמוח בשמחה הרוחניית לעבוד את ה' בשמחה ובטוב לבב (וממשיך להביא את דברי מדרש תנחומא הנ"ל).

ואח"כ מביא את דברי המהרי"ל בהלכות מוצאי יה"כ שאומר מרבו ר' אברהם קלויזנר (מהרא"ק):⁶

בין יה"כ לסוכות אין נופלין שאותן ד' ימים נתן הקב"ה מתנה לישראל שמוחל עונותיהם כל אותן ימים ואינו מתחיל למנות עונותיהם אלא מיום ראשון של סוכות שנאמר ולקחתם לכם ביום ראשון ... לכאורה משמע מדבריהם שכל מה שחוטא האדם בימים האלה לא יחשוב ה' העון וחלילה להאמין בזה להיות ד' ימים בשנה הפקר איש כל הישר בעיניו יעשה דאפילו על יום א' בשנה ארז"ל במס' חגיגה כל העובר עבירה אחת אפילו פעם אחת בשנה מעלה עליו הכתוב כאילו עבר כל השנה כולה ... ומכ"ש בימים המקודשים האלה מג' טעמים ... [הטעם] הג' כי הימים מקודשים עוסקים בהם במצות וגם הימים ההם הם בין שני קדושות – קדושות יה"כ וקדושת חג הסוכות והם כמו חול המועד ממילא מחויב אדם להוסיף בהם מעלת יותר מקודש.

ושל"ה הקדוש ממשיך לבאר שבימים אלו שנחשבים כחול המועד שבהם טרודים העם בהכנות למצוות של סוכות, על כן לאו רק שימים אלו אינם "חנם" לעשות עבירות, אלא "עונש העבירה שהאדם עושה בימים המקודשים חמיר טפי." דכיון דימים אלו הם ענפים של יום הקדוש להמשיך את היכולת למחילה, מי שמבזבז את ההזדמנות הזאת עונשו מרובה ח"ו. דליכא תרץ בימים המוקדשים לא לעשות את רצון ה'.

4 סוטה כא.

5 מסכת סוכה – עמוד השלום – פרק נר מצוה
6 רב בווינה בשלהי המאה ה-14, בעל "ספר המנהגים"

לעונות, דכבר מיד אחר נעילה בתפילת ערבית אמרינן "סלח לנו אבינו"? והעולם תירץ דאף שיש הזדמנות כבר לעשות עבירות לפני יום א' דסוכות, אעפ"כ ליכא צד לעשות שום עבירה מיד אחר יום של סליחה ומחילה – ולכן ליכא חשבון עונות עד יום א' דסוכות. אבל א"כ קשה דאם ליכא צד לעשות עבירות מהו השייכות לזה שאומר דהוי יו"ט בימים אלו? בדברים אחרים, הגאון אומר דליכא תחנון משום דהוי כיו"ט כיון דליכא צד לעשות עבירות – ולמה משום דליכא צד לעשות עבירות נעשה עיי"ז יו"ט שלא לומר תחנון – איך זהו התוצאה מהאי? ובאמת הגאון בא לדבר אותנו יסוד מופלא על ידי לימוד חדשה בהאי מדרש תנחומא. והיינו דמקשינן איך קראו יום א' דסוכות ראשון לחשבון עונות אם יש הימים בין יה"כ לסוכות? ולזה בא הגאון לומר דחז"ל באים להגיד לנו שכפרת יה"כ אינו מסיים בסוף נעילה בשעה שציבור אומרים "ה' הוא אלקים" אלא ממשיך את הכפרה עד יום א' דסוכות.

ולכן אומר הגאון דבר נפלא – למה אין אומרים תחנון בימים אלו? משום דימים אלו הם יו"ט נוראה! איזה יו"ט? יו"ט שזכינו להמשיך את מחילת עונות כמו שזכינו ביה"כ. ומתי מתחיל את חשבון עונות? רק ביום א' דסוכות דעד זמן זו עדיין יכול לקבל מחילת עונות. ואם עדיין נמשכת הכפרה של יה"כ האם יש יו"ט גדול מזו?³ ולכן בודאי לא אמרינן תחנון. ולפי"ז אומר הגאון דעכשיו מובן למה שלמה המלך בחר ימים אלו דוקא לחנך את בית הראשון דאיזה ימים מתאימים יותר מימים שיתן להשיג מחילת עונות.

זה מושלם עם דברי הגאון בריש שיר השירים דמבאר שד' פסוקים ראשונים שם הם כנגד כמה דברים:

פסוק	זמנים שהיו לישראל	ד' הגלים	ד' חושים
שיר השירים אשר לשלמה.	יציאת מצרים	פסח	דבור
ישקני מנשיקות פיהו כי טובים דדיך מיין.	מתן תורה	שבועות	שמיעה
לריח שמניך טובים שמן תורק שמך על כן בנין המשכן	בנין המשכן	סוכות	ריח
עלמות אהבוך.			
משכני אחרך נרוצה הביאני המלך חדריו נגילה ביאת הארץ	ביאת הארץ	שמיני עצרת	ראיה
ונשמחה בך נזכירה דדיך מיין מישרים אהבוך.			

ולפי"ז מצינו דפסוק ג' הוא כנגד בנין המשכן שהקריבו ע' פרים בזמן של סוכות שהוא זכר להיקף ענני הכבוד שהיה תלוי בבנין המשכן. ואף דתחילת היקף עננים היה בניסן וא"כ היה ראוי לעשות סוכות בניסן ולא בתשרי, אפ"ה כיון דנסתלקו העננים כשחטאו בעגל וחזרו כשהתחילו לעשות המשכן בט"ו בתשרי, לכן אנו עושים את חג הסוכות דוקא בט"ו בתשרי (משה רבינו ירד ביה"כ וצוה על מלאכת המשכן למחרת בי"א בתשרי, והביאו העם את הנדבות ב' ימים הרי י"ג בתשרי, ובי"ד בתשרי נטלו כל חכם לב את הזהב ובט"ו התחילו). עכ"פ מצינו דלאו רק השלימו את המקדש בימים אלו, אלא אפילו התחילו בבנין המשכן.

חת"ם סופר

וחידוש זו של הגאון גם מובא באמצע דיבורו של חת"ם סופר זצ"ל בדרוש שבת הגדול (שנת תק"ס בא"ד ובזה) כשמפרש שאלה המפורסמת למה נקרא "שבת הגדול". וביאר דכמו יה"כ נקרא יומא

3 וכמו דמובא בתענית ל: "אמר רשב"ג לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכיפורים" והקשה הגמ' בשלמא יה"כ דאית ביה סליחה ומחילה – וראיינו דזה בלבד סגי להיות יום טוב שכמותו לא היה לישראל.

הגשר בין יה"כ לסוכות: כח של הד' ימים שבין יה"כ וסוכות¹

אברהם לאנגער

אחד מן האופנים לדעת כיצד מיוחד יום מסוים על הלוח השנה היהודי, היא להסתכל על סימני היום. אחד מן הסימנים בא מהסתכלות בתוך הסיודור לראות אם ביום זה אומרים תחנון או לא – דע"ז יש שינוי במהות היום.

ובפרט בימים אלו שבין יה"כ לסוכות, ההלכה לא לומר תחנון מובא ב' פעמים בשולחן ערוך: פעם אחד בס' קלא ופעם שני בס' תרכה.

בס' קלא סעיף ז', בתוך ההלכות מתי אמרינן או לא אמרינן תחנון בדרך כלל, מביא המחבר "ומנהג פשוט שלא לפל על פניהם בכל חדש ניסן, ולא בט' באב, ולא בין יום כפור לסוכות." ובס' תרכה סעיף ה', בסוף הלכות יה"כ, מביא הרמ"א "אין אומרים תחנון ולא צו"ץ מיום כפור עד סוכות." ואף שזה כבר מובא בדברי המחבר בס' תרכה, הרמ"א חוזר הלכה זו עוד פעם במקום שהלכות זו נוגעים, וכמו שעושה לגבי לא לומר תחנון כל חודש ניסן שמובא עוד פעם בריש ס' תכט בהלכות פסח.

בביאור הגר"א מובא הטעם למה לא אמרינן תחנון בימים אלו לפני סוכות. אבל הפלא הוא שהגאון מביא טעמים נפרדים בס' קלא וס' תרכה. והקושיה בולטת יותר בפרט שדברי הגאון מדוקדקים מאוד ואף יש ספרים שלמים שנכתבו כדי להפיץ כמה מילים של הגאון. וא"כ למה שינה, לכאורה, את טעמו?

אמירת תחנון בין יה"כ לסוכות לפי ביאור הגר"א

הגאון בס' קלא (ביאור הגר"א ס' ק יט') מביא שלא אמרינן תחנון בין יה"כ וסוכות "שאז נשלם בנין בית המקדש כמ"ש בפ"ק דמ"ק" – אף דעל פי חשבון התחיל החנוכה בית המקדש בח' תשרי, אפ"ה כיון דנשלם הבנין בימים אלו לכן לא אמרינן בהם תחנון.²

אבל בס' תרכה, כשהגאון ביאר דברי הרמ"א הנ"ל, הוא אומר דלא אמרינן תחינות או צדקתן צדק "משום דהוי יום טוב כמו יה"כ במקצת כמ"ש במדרש על פ' ולקחתם לכם ביום הראשון כו' מכאן ואילך כו' והם ימי חנוכה הבית וע' בפ"ק דמ"ק ובפ"ב דשבת." וצריכים להבין את דברי הגאון:

א. למה מביא הסבר אחר עם טעם חדש – בס' קלא משמע דהוי משום השלמת בנין הבית ובס' תרכה מבואר דהוי משום דהוי יר"ט במקצת?

ב. למה בסוף ס' תרכה מוסיף התיבות "והם ימי חנוכה הבית" שלכאורה משתייך יותר לטעם הראשון?

ג. הגאון באמצע דיבורו בס' תרכה מרמז למדרש תנחומא (ס' כב) המפורסם שיום ראשון דסוכות הוא "ראשון לחשבון עונות" – וכולם מקשים הא יום א' דסוכות אינו חשבון הראשון

1 המותאמת משיעור שניתן ע"י ר' ישראל דוד שלזינגר שליט"א – רב דקהילת שערי תפילה – מונסי.
2 ובאמת דברים אלו של הגאון כבר מובא בבית יוסף בס' קלא שהביא בשם השיבולי הלקט, שהו העצם מקור לזמנים שלא אמרינן בהם תחנון, דאמר "בין יה"כ לסוכות אין נופלין על פניהם שבהן נשלם בנין ביהמ"ק."

סור מרע ועשה טוב

ויסוד זה שלא די אם אינו מביא קטרוג אלא צריך להביא סניגור נלמד מהפסוק סור מרע ועשה טוב (תהלים לד:טו). ופשוט הפשט היא שצריך להתחיל מהרע ואחר כך עשה טוב, וזה מובן לפי סדר לבישת הבגדים ביום כיפור. כי הכהן גדול צריך להתפשט את בגדי הזהב - שזה מבחינת הסור מרע, ורק אחר כך ללבוש הבגדי לבן - שהם העשה טוב.

אולם כשחוזרים על הפסוקים בפרשת אחרי מות לא מצינו שום צווי להפשיט את הבגדי זהב. ואף על פי שהתורה כותב שכתונת בד ילבוש (טז:ד) ופשט את בגדי הבד (טז:כג) ולבש את בגדיו (שהם הבגדי זהב (טז:כד)), אין שום צווי להפשיט את הבגדי זהב. וזה נגד משכתוב התורה לגבי התרומת הדשן שנאמר ופשוט את בגדיו ולבש בגדים אחרים (ויקרא ו:ד). ומדוע לא ציוותה הורה להפשיט את בגדי הזהב ביום כיפור.

ולבי אומר לי שיש חילוקאין לעבוד את ה' ביום כיפור והעשרת ימי תשובה לשאר ימי השנה. כי בשאר ימי השנה צריך להתחיל בסור מרע ורק אחר כך עשה טוב. אבל בימים שנאמר בהם המלך בשדה אז יכול להפך ולהתחיל בעשה טוב והסור מרע יהיה אחר זה. וכמו שכתוב הנתיבת שלום (פרשת כי תצא דף קלא) שיש דרך אחר ללמד את הציווי של סור מרע ועשה טוב. והדרך בזה היא כמו שאמרו צדיקים שתסור מרע על ידי העשה טוב. והענין בזה כי כל דבר טוב שיהודי עושה הריהו מחזק בזה את הכח הטוב שבו ומחליש את כח הרע. והיינו שאפילו אם אין זה בענינים שהיצר הרע מתגרה בו מכל מקום עצם המצוות שעושה הריהו מחליש בזה את כח הרע. ודרך זה נוגע רק בימים שהקב"ה נותן יד לפשעים לעזור כל מי שרוצה לשוב.

ולפי זה השמיט התורה את הצווי להפשיט את בגדי הזהב והתחיל רק בלבישת הבגדי בד, כי בימים אלו יוכל להתחיל בהעשה טוב וברבוי המצוות והמעשים טובים אז ממילא פקע הכח של היצר הרע ויכול להסיר מהרע בקלות.

ובזכות המצוות שאנו עושים והעבירות שאנו חוזרים אז הקב"ה גם כן יזכרנו בזכרון טוב לפניו ופקדנו בפקודת ישועה ורחמים.

בכל והכל מאתו הטוב והמיטיב. כמו שאמרו חייב אדם לברך על הרעה כדרך שמברכין על הטובה. שהברכה מלשון ברכות מים ושלטנותו יתברך לא תפסק לעולם. והוא שאמר דוד (תהלים פ"ט) ברוך ה' לעולם אמן ואמן.

ואף על פי שלגבי עיקר דיני ההלכה אינו קוראים את החפץ שהיא גזולה, כי כבר קונה ביאוש ושינוי, שוב אין ראוי לברך על חפץ זו. כי זה תרתי דסתרי לומר שהקב"ה היא מקור הכל אחרי שגול מחבירו. ואם כן כמו דאין מברכין אף על פי שאין זה מצוה הבאה בעבירה כך אין ראוי להביא קרבן אף על פי שכבר קנה. דתפילה וברכות כנגד הקרבנות הם, ושניהם באים למביא את האדם להכרה של אין עוד מלבדו והכל בידי שמים.

ונמצא שיש שלשה דינים שהם דומה אך שונה. והם

- א. אין קטיגור נעשה סניגור - ואומרים דין זה רק לפנים וכשמזכיר את החטא.
- ב. מצוה הבאה בעבירה - ושייך לשאר מצוות ויש מחלוקת אם יכול לצאת בו אחר שקנה או כמו לגבי הדין של אין זה מברך אלא מנאץ שוב לא יכול לצאת בו.
- ג. אין זה מברך אלא מנאץ - ואומרים דין זה רק בברכות (וקרבנות לפי הר"י) ושייך דין זה אחר שיש קנין גמור בהחפצא.

האבנט

ונחזור לשאלתינו הראשונה גבי הכהן גדול ביום כיפור. וכבר דנו בהפרטים של אקנ"ס ומשום כך צריך הכהן גדול להתפשט את בגדי הזהב וללבוש את בהבגדי לבן לפני ולפנים. וכל זה מובן לגבי הבגדים שיש בהם זהב (החשון, הציץ, המעיל - שהם הפעמני זהב, והאפוד) והכתונת, והמצנפת, והמכנסים שהם של בוץ ואין שום שינוי משאר ימות השנה ליום כיפור. אבל מדוע צוה התורה לשנות את האבנט. ואף על פי שבכל השנה האבנט היה מכלאים (פשתן וצמר) אין שום זהב בבגד זה ומדוע צריך להשתנות. וקשה זו הקשה הטורי אבן (ר"ה כו. ד"ה מפני).

ונמצא שתי תירוצים לקשה זו. אחד היא דכמו שאין לובשים זהב לפנים שמזכיר על חטא העגל כך אין לובשים אדום כי הצבע הדומה לזהב. והאבנט של כל השנה היא אורג בצבעים של תכלת, וארגמן, ותולעת שני שהיה אדום (פרשת פקודי לט:כט).

והר' יוסף בכור שור (פרשת אחרי מות טז:ד) הוסיף שאינו נכנס בבגדי זהב שהוא אדום אלא בבגדי לבן, סימן שהחטאים שהם אדומים, כדכתיב: "אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו" (ישעיהו א:יח), מתלבנים היום ומתכפרים ואין נכון שיצא מלפני הקב"ה בצבע אדום אלא בלבן שיראה שנתכפר העון, ולפיכך החטאים אדומים שמביאין לידי כעס והכעס מאדים את הפנים. ולפי דבריו נראה שעיקר הקטרוג בא מכח צבע האדם, ותואר זהב הוה דומה לאדום.

וסברא זה מאוד מחודש לומר שעיקר הקטרוג באדום ולא זהב, והא העגל היה של זהב, ואף על פי שאדום מסמל לחטא אין מעשה החטא אלא בזהב. ויותר מסתברא לומר שלפי אקנ"ס די אם אינו לובש זהב, אלא שיש דין נוסף ללבוש דווקא לבן ביום הכיפורים. וכמו שאומר הירושלמי (יומא ז, ב) ולמה בבגדי לבן? א"ר חייה בר בא כשירות של מעלן כך כשירות של מטן. מדברי הירושלמי עולה שיש דין חיובי של לבישת בגדי בד, אשר מקבילים בין הכהן הגדול לבין מלאכי השרת. וכמו כן מביא ר' חיים ויטל (עץ הדעת טוב, פרשת אחרי מות) כתנת בד וכו' שלא בבגדי זהב של כל השנה שלא להזכיר עון העגל שעשה שהיה של זהב. והנה לסיבה זו היה מספיק במה שלא היה של זהב, אמנם הוסיף עוד להיותם בגדי לבן לרמוז שלא די שלא יזכירו לו עון העגל אלא אדרבה ירמזו כי נתכפר ואם היה עונו אדום כשלג ילבינו.

קונה, נשאר על החפצא שמו של פסול גזול מפני שהחפץ בא לידו בגזילה עכ"ל. ויש להקשות לפי סברת הר"י דמאי שנא קרבן דאינו יכול לצאת בו אחר יאוש משאר מצוות. תוס' (שם) מביא סברא דלפי המאן דאמריס דיאוש בכדי לא קנה וצריך גם שינוי השם או שינוי רשות אז אין הגזלן יכול להוציא בקרבן הגזול כי לפי שהקדיש אינו קונה ואף על פי שיש שינוי רשות ושינוי השם אחר שקידוש סוף צריך שהקרבן יהיה שלו לפני שקידוש וליכא. וכמו לשונו שהגרי"ד (שם) הטעם שבגללו נפסל הקרבן הוא שחלות ההקדש באה בפסול, ההקדש עצמו יצר את הקנין מהגזל, לפיכך ההקדש חל בפסול. בשאר מצוות, אחרי קנין הגזלן בשלמות, פקע גם הפסול של גזול למצוות, שאין בהן חלות קדושה בפסול כמו שיש בקרבן ואין שייכות בין הקנין שבאה בראשונה ועשיית המצוה אחרי כן. ולולא דמסתפינא הייתי אומר שקרבן משונה משאר מצוות מאופן אחר.

אין זה מברך אלא מנאץ

הגמ' בב"ק (צ"ה.) וכן בסנהדרין (ו:.) מביא שמי שגזל סאה חיטה וטחנה ולשה ואפאה והפריש ממנה חלה אין זה מברך אלא מנאץ ועל זה נאמר (תהלים יג.) בבוצע ברך נאץ ה'. ואף על פי שיש כן יאוש ושינוי וודאי קנה הגזלן מכל מקום אין ראוי לברך כי זה מנאץ. ומובן מדוע הביא הגמרא את הפסול של מנאץ ולא הביא הפסול של מצוה הבא בעבירה, שאף על גב שגזול הסאה, סוף סוף היא קונה ביאוש ושינוי.

וצריך להתחיל ולהבין באיזה ברכה קורא בעל הגמרא בתואר מנאץ. ויש ארבע שיטות בשאלה זו. הגאון רבי עקיבא איגר בגליון הש"ס (ברכות מה.) כתב דבאמת לא אמרו כן אלא שאם בירך על הפרשת חלה אין זה אלא מנאץ. ונמצא שהברכה שמנאץ היא על ההפרשת חלה ולא אמרו כן על ברכות הנהנין.

המבי"ט בקרית ספר (הלכות ברכות פרק א) פסק דהאוכל דבר באיסור דאורייתא בין בזדון בין בשוגג אינו מברך ברכת המזון דכתיב ואכלת ושבעת וברכת, מה שיש לך רשות לאכול ולשבוע תברך עליו. ואף על פי שלא ראינו דרשה זה בשום גמרא או ברייתא, נראה שיסודו כמו שפסק גמרא דידן. ולפי זה הברכה שמנאץ היא דווקא ברכת המזון, לאפוקי ברכה ראשונה וברכת חלה. והרבמ"ם (פ"א מהל' ברכות הי"ט) מביא את פשטות הסוגיא וז"ל כל האוכל דבר האסור בין בזדון בין בשגגה אינו מברך עליו לא בתחלה ולא בסוף. כיצד הרי שאכל טבל ואפילו טבל דדבריהם או שאכל מעשר ראשון שלא נטלו תרומתיו או מעשר שני והקדש שלא נפדו כהלכתן אינו מברך. ואין צריך לומר אם אכל נבלות וטריפות או שתה יין נסך וכיוצא בהן. ונמצא שהברכה שמנאץ היא הברכה הנהנין וברכת המזון שבסוף.

אולם הראב"ד (שם) השיג על הרמב"ם א"א טעה בזה טעות גדולה שלא אמרו אין מברכין אלא שאין מזמנין עליהן לומר שאין להן קביעות לזימון הואיל ואוכלין דבר האסור והוא כעין אכילת פירות שאין להן קבע לזימון אבל ברכה תחלה וסוף למה לא יברכו הואיל ונהנו. ונראה מדבריו שאף על פי שברכתו היא מנאץ סוף סוף חייב לברך. והרא"ש (גמ' ברכות פרק ז סימן ב) מביא ראייה לדבריו דאין זה מברך אלא מנאץ משמע שחייב לברך אלא שברכתו היא ניאוצ.

והקשה ידוע דלפי כל השיטות שהבינו יש ריעיותא אם מברך על חפצא שגזל וזה אחר שקנה ביאוש ושינוי. ומאי שנא ברכות משאר מצוות דאין אומרים מצוה הבאה בעבירה אחרי שקנה הגזלן. הרשב"א (שו"ת חלק א סימן תכג) מביא את הסוד והיסוד של ברכות שענין הברכה שהכל יברכוהו ויודוהו לומר שהוא המבורך כי מאתו כל הברכות. ומכלל הברכה ההודאה שהוא שליט

וצריך לומר כמו הרב אשר וייס שליט"א (פרשת חקת) מסביר דלשיטת מהרי"ל אין הטעם קשור כלל למהות הקול, אלא משום שמקום הפה זהב הוא ופסול משום דאקנ"ס, דאף שאין הקול משתנה ע"י הזהב והרי ודאי ופשוט דהמצוה אינה אלא בקול השופר, מ"מ כיון דמעשה התקיעה נעשה ע"י הזהב שייך ביה פסול זה דאקנ"ס. אבל אם השופר מצופה זהב שלא במקום הנחת הפה אין כאן אלא נוי בעלמא בחפצא דשופר ובכה"ג לא שייך פסול דאקנ"ס. ונמצא מזה דין נוסף להגדרים של אקנ"ס וזה שיכול חלק חפצא אחד ולומר שאף על פי שחלק אחת של החפצא מזכיר עוון או חטא, מ"מ אם חלק אחר לא משומש בהמצוה או המעשה אז אין אומרים אקנ"ס.

לולב הגזול

איתא בירושלמי (סוכה יב:) א"ר לוי זה שהוא נוטל לולב גזול למה הוא דומה לאחד שכיבד את השלטון תמחוי אחד ונמצא משלו, אמרו אוי לו לזה שנעשה שניגורו קטיגורו. ויש להקשות דלפי מה שביארנו אין אומרים אקנ"ס רק כשיש הגדרים של בל יתנאה ובל יקריב ולפחות צריך שיהיה עבודת פנים. ודחוק לומר שכמו שלגבי שופר אומרים שכיון דלזכרון הוא ככפנים דמי, כך אומרים שנטילת לולב בא לזכור את הקב"ה ומבקש שמביא מים.

אלא נראה שלשון הירושלמי לא דק, ואין זה ממש אקנ"ס אלא גוזמא ומשל בעלמא. ונראה שהבבלי (סוכה כט:-ל.) כיון לחילוק זה, כי כשמביא את דין של לולב הגזול לא מביא בתואר אקנ"ס אלא הסברא לפסול לולב כל שבעה נלמד ביום טוב ראשון דכתיב בלכם משלכם, אלא ביום טוב שני אמאי לא? אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה.

מצוה הבאה בעבירה

ויש לעיין מה החילוק בין אקנ"ס למצוה הבאה בעבירה, כי לפום ריהטא שני דינים אלו נובא מיסוד אחד- דלא ראוי לעשות מעשה של מצוה אם חפצא שמזכיר או משמיש עבירה. ומלבד שכבר דנו בפרטים של אקנ"ס לעיל, צריך להבין את הפרטים לגבי מצוה הבאה בעבירה להבחין איזה מעשים שייך לאקנ"ס ואיזה למצוה הבאה בעבירה.

ונתחיל בהמשך הגמרא בסוכה שמביא את המקור להדין של מהב"ע שנאמר (מלאכי א:יג) והבאתם גזול ואת הפסח ואת החולה, גזול דומיא דפסח, מה פסח לית ליה תקנתא אף גזול לית ליה תקנתא, לא שנא לפני יאוש ולא שנא לאחר יאוש. בשלמא לפני יאוש (ויקרא א:ב) באדם כי יקריב מכם אמר רחמנא, ולא דידיה הוא. אלא לאחר יאוש הא קנייה ביאוש! אלא לאו משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה. ונמצא שהפסול של מהב"ע שייך גם לאחר יאוש.

וזה שיטת ר"ת בתוס' (מס' ב"ק סז. ד"ה אמר) שפסק דכמו שאין יכול להביא קרבן שגזול אף על פי שיש יאוש בעלים כך לא יכול לצאת בלולב הגזול אחר שנתיאשו הבעלים. ואף על פי לדעה שפסק שיאוש בכדי קנה מכל מקום לא פקע התואר מצוה הבאה בעבירה מלולב זו. אבל הר"י (שם) חולק על ר"ת ופסק שדווקא בקרבן אומרים שאף על פי שנתיאשו הבעלים שוב לא יכול לצאת בו כ"קרבן ולא הגזול". אבל בשאר מצות אומרים שהגנב או גזלן קונה ביאוש ויכול לצאת בו.

והגרי"ד הלוי סולובייצ'יק מסביר את מח' ר"ת והר"י (הובא ברשימות שיעורים על מס' סוכה בקונטרס בענין מצוה הבאה בעבירה אות א מאת הרב צבי רייכמן וכמו כן כתוב בספר כבוד הרב) שלפי ר"י השם של גזול הפסול את החפצא למצוה תלוי בדין גולה בדיני ממונות. כל זמן שבדיני ממונות החפץ הוא גזול נפסל הוא גם למצוה. אבל אם יאוש בכדי קנה, ממילא פקע גם כן השם של פסול הגזול בנוגע למצוות. אליבא דר"ת, השם של גזול בחפצא הפוסלו למצוות אינו תלוי בדיני ממונות גם אם יאוש בכדי

דחקו לפרש כן דהא מסיק שופר כיון דלזכרון הוא כלפנים דמי ה"נ איכא למימר כיון דלזכרון אתי כבל יתנאה דמי. ויסוד שיטת הטורי אבן היא דלאחר שהקשו בגמ' מכף ומחתה נדחה התירוץ דחוטא בל יקריב וסגי בחוטא בל יתנאה ועבודת פנים.

ואפשר לומר שזה גם כן שיטת הריטב"א. כי מלבד שהריטב"א מסביר איך שייך שופר של פרה להגדרים של בל יתנאה ובל יקריב ובפנים, סוף כל סוף פסק שיכול ללבוש ציצת של זהב ביום כיפור מטעם שלא שייך לומר בפנים בלבישה זו. ומלבד שגם לא שייך לומר את הטעמים של בל יתנאה ובל יקריב לגבי ציצית של זהב, הריטב"א רק הביא את הסברא דהא ודאי כלחוץ דמי. ואפשר שמסביר את הסברות של בל יתנאה ובל יקריב לפי רהיטת סוגית הגמרא אבל להלכה רק שייך את הדין של לפנים לגבי הדין של אקנ"ס.

שופר של זהב

ויש להקשות דלפי פרטים אלו איך שייך להתיר שופר של זהב. דכמו דאין תוקעין בשופר של פרה מתוך אקנ"ס כך מסתביר לאסור שופר של זהב כי שניים אלו מביא לזכרון של חטא העגל הזהב. אולם משנה מפורשת היא בראש השנה (כ"ו: דשופר של ר"ה פיו מצופה זהב. ובגמרא (שם כז.) הקשה והתניא: ציפהו זהב במקום הנחת פיו פסול? ומתרץ שלא במקום הנחת פיו כשה אמר אביי כי תנן נמי מתניתין שלא במקום הנחת פה תנן. ולפי מסקנת הסוגיא מותר לתקוע בשופר של זהב אלא אם כן הזהב על גב הפיו.

ולפני שדין בשאלה דמדוע אין אומרים אקנ"ס בשופר של זהב, צריך לדון בהחילוק דמדוע שרי לתקוע בשופר של זהב ומאי טעמא דווקא כשהפיו זהב אז אומרים שזה פסול.

רש"י מסביר (שם ד"ה מבפנים פסול) שהתקיעה בזהב. והוסיף הריטב"א (שם) פ' דהוי חציצה דבעינן שלא יהא חוצץ כלום בין השופר והתוקע ורמז לדבר אל חכך שופר (הושע ח'), ומכאן שאם נפח בו מבחוץ ולא נתן פיו בשופר לא יצא. ולפי זה אם הזהב מבפנים ויכול לשים את הפיו על השופר אז חוזר הדין לצד היתר. אולם המאירי פליג ומסביר שאם נתן זר זהב בשפת השופר במקום הנחת פה פסול שהרי הזהב חוצץ ואין אומרים בזה כל לנאותו אינו חוצץ שאין זה קול שופר אלא קול זהב הואיל והקול עובר דרך עליו שלא במקום הנחת פה כגון שפה עליונה או באיזה מקום שבשופר מבחוץ כשר ויש מכשירין אף מבפנים ומפרשים שמה שנאמר בסמוך צפהו זהב מבפנים פסול בצפהו כולו או רובו אבל זה שלא עשה אלא זר זהב סמוך לשפתו אין כאן חשש לא לשנוי קול ולא לקול יוצא מן הזהב ומ"מ עיקר הדברים שכל בפנים פסול. ונמצא לפי זה שאין הפסול מדין חציצה כי כל לנאותו אינו חוצץ, אלא הפסול מטעם דבעינן קול של שופר ולא קול של זהב. ואם כן לפי המאירי אז מותר באופן שהזהב רק בחוץ, כי הפסול היא רק כשהזהב משנה את הקול, אבל אם הזהב רק מבחוץ אז אין כאן שום שינוי להקול.

ובין להריטב"א ובין להמאירי הפסול של זהב לא מועיל מהדין של אקנ"ס, ולפי זה יכול לחלק בין שהזהב היא בפיו ופוסל ובין שהזהב אינו בפיו וכשה אבל המהרי"ל בהלכות שופר (אות ד') כתב ואמר מהר"י סג"ל ע"ה הא דאמרין ציפהו זהב אסור לתקוע בו, היינו טעמא דאין קטיגור של זהב שעשו ממנו העגל נעשה סניגור, והשופר נכנס לפני ולפנים כדרך כהן גדול ביום הכפורים עכ"ל. ומלבד שסברא זו הגיוני כי זה כמו שופר של פרה, אז צריך להבין איך המהרי"ל מבין את החילוק בין פיו השופר לשאר גופו. כי אם אומרים שהפסול של זהב נבוא מכח הדין של אקנ"ס אז מה ההבדל בין הפיו לשאר גופו.

אין קטיגור נעשה סניגור

יונתן זאב קירשנער

יתא בגמ' ראש השנה

אמר רב חסדא: מפני מה אין כהן גדול נכנס בבגדי זהב לפני ולפנים לעבוד עבודה? לפי שאין קטיגור נעשה סניגור. ולא? והא איכא דם פר? הואיל ואשתני אשתני. והא איכא ארון וכפורת וכרוב? חוטא בל יקריב קאמרינן. והא איכא כף ומחתה? חוטא בל יתנאה קא אמרינן. והא איכא בגדי זהב? מבחוץ מבפנים קא אמרינן. שופר נמי מבחוץ הוא? כיון דלזכרון הוא כבפנים דמי. והא תנא מפני שהוא קרן קאמר? חדא ועוד קאמר. חדא דאין קטיגור נעשה סניגור, ועוד מפני שהוא קרן. ורבי יוסי אמר לך דקא אמרת אין קטיגור נעשה סניגור הני מילי מבפנים והאי שופר מבחוץ הוא.

ונראה מגמ' זה שהדין של אין קטיגור נעשה סניגור (אקנ"ס) שייך רק באופן שהחפץ בעין בלי שינוי, וצריך להיות חפצא של הקרבה והנאה, וגם צריך להיות בפנים. וכל זה ברור לגבי הבגדי זהב ביום הכיפורים, אבל צריך ביאור איך שייך לומר שהשופר של פרה נכלל בגדר של בל יקריב ובל יתנאה. ורש"י (שם ד"ה כיון דלזכרון קא אתי כלפנים דמי) פסק ששופר נמי אף על גב דלית ביה משום חוטא בל יקריב, ולית ביה משום חוטא בל יתנאה, כיון דלזכרון קא אתי כבגדי כהן גדול שלפנים דמי. ונמצא לפי רש"י שלמסקנה לא בעינן בל יתנאה ובל יקריב ולפנים אלא סגי באו בל יתנאה ובל יקריב או לפנים.

אולם תוס' מסביר (שם ד"ה חוטא בל יתנאה קאמרינן) דגבי שופר מתנאה נמי בקול תקיעתו. והמאירי (שם) מוסיף שהשופר הוא דבר של נוי שמתנאה בו בנעימות הקול. ויש לעיין דאכתי צריך עיון מה שייך בשופר חוטא בל יקריב כי התוס' והמאירי לא פירשו.

ובריטב"א (שם) כתב דאע"ג דאיכא ארון וכפורת לפניו מצופים זהב ואיכא כף ומחתה של זהב שכה"ג מכניס לפניו לפניו, אגן לא חיישינן אלא שלא יתנאה חוטא במה שחטא בו וכף ומחתה אינם להתנאות אבל בגדי זהב הם להתנאות, ושופר נמי בא להתנאות ולהרצות אל אדוניו. ואע"ג דמבחוץ לא חיישינן להא דהא משמש בבגדי זהב על מזבח החיצון ואפילו על מזבח שבהיכל בחוץ, האי שופר כיון דלזכרון אתי ולהכניס תפלתן של ישראל לפני ולפנים כלפנים דמי, וטלית מצוייצת שהיא מוזהבת מותר ללבוש ביום הכפורים דהא ודאי כלחוץ דמי עכ"ל. ונראה כוונתו לבאר דבשופר של פרה שייך לומר אקנ"ס משום שבא להתנאות דהיינו בל יתנאה ולהרצות והיינו בל יקריב וגם כבפנים כי דלזכרון אתי ולהכניס תפלתן של ישראל.

ובטורי אבן (שם) כתב דלמסקנת הסוגיא לא בעינן בל יקריב אלא בל יתנאה בלבד וזה מעין פשרה בין שיטת רש"י למה דמשמע בדברי הריטב"א. וזה לשונו והשתא הדר ביה מההוא שינוי' דחוטא בל יקריב דשני אהא דאיכא ארון, והא דלא קאמר אלא ה"ט משום דלא נזכר שם אמורא בשינוי' דארון. ורש"י שפ"י אהא דמסיק שופר כיון דלזכרון אתי אע"ג דלית ביה משום חוטא בל יקריב ולית ביה משום חוטא בל יתנאה כו' רהיטא דשינוי' דגמ' נקט וקאמר דאפ"י משום בל יקריב ליכא אפ"ה כיון דלזכרון אתי כו'. ומה שפ"י התוס' וגבי שופר מתנאה נמי בקול תקיעתו איני יודע למה

והמחבר בסי' תר"ה מביא את המנהג וכתב דיש למנוע המנהג. אבל הרמ"א שם חולק וכתב דכן נוהגין בכל מדינות אלו ואין לשנות, כי הוא מנהג ותיקין. והכף החיים בס"ק ח' כתב דגם בני ספרד נוהג לשחוט תרניגול לכפרות. ובשו"ת אור לציון ח"ד פרק ח' תשובה א' כתב דאף שמרן השו"ע כתב למנוע המנהג, בני ספרד קיבלו הוראות רבינו האריז"ל בתורת ודאי אף נגד דעת מרן השו"ע. בנוגע הזמן המוטב לעשות כפרות, המג"א (סי' תרה) כתב שהאר"י שחט באשמורת אחר הסליחות כי אז רחמים גוברים.

אבל ע' במשנה ברורה סי' תרה ס"ק ב' דמביא מהפרי מגדים דכל עשרת ימי תשובה הוא זמן לכפרות. והוא כתב דאפשר דזה יותר נכון דכשעושים כל הקהל בלילה אחד ודוחקין זה את זה והשוחטים נעורים כל הלילה בפנים זעופים ואינם מרגישים בסכין מפני רוב העבודה ויוכל לבוא לידי איסור נבילה. ובספר שער הכולל דייק שבאופן שהתרנגול התנבל בשחיטתו לא יצא המנהג של כפרות. אבל הרבה אחרונים חולקים על זה (הגר"ש אלישיב, שו"ת אור ציון, והגר"נ קרליץ). והגר"ש וואזנר כתב דאע"פ שאינו חייב לעשות שוב כפרות, מ"מ לכתחילה יעשה שוב כפרות בכסף. כבר כתבנו מהרא"ש למה לוקחים תרנגול ולא שאר בהמה. אבל אם אין לאדם תרנגול כתב המג"א ס"ק א' שיקח שאר בעלי חיים. והוא מביא מהלבוש שיכול ליקח אפילו דג. אבל המג"א כתב דאין ליקח בעלי חיים הראויים להקרבה משום שנראה כמקדיש ושוחט קדשים בחוץ. והחיי אדם כלל קצד ס"ק ד' כתב דטוב יותר לסבב במעות כדי לצאת מחשש נבילה (שעושים השחיטה במהירות). והספר יפה ללב כתב שהגמטריא של תיבת "כסף" במילוי כ"ף סמ"ך פ"ה היא "כפרה". בנוגע לעיקר הענין של כפרות כתב החיי אדם (שם):

לא יחשב שזהו כפרתו, אלא יחשוב שכל מה שעושים לעוף הזה, הכל היה ראוי לזבא עליו, והקב"ה ברחמיו עבור התשובה שעשה היפך הגזירה ונתקיים דוגמתו בעוף הזה.

ועיין בבאר היטב סימן תרה סק"א דכתב שיחשוב בלבו כשעושים כפרות שהוא חייב ארבע מיתות מחמת העבירות שעשה בשנה שעבר, והד' מיתות נתקיים בתרנגול זה, זרקו - סקילה, שחטו - הרג, תופסו בצוואר - חנק, שורפו (לכאורה לפני שאוכלו) היינו שריפה.

בענין כפרות

שלום בלאבשטיין

המקור ראשון לכפרות נמצא ברש"י מס' שבת פא: לגבי תלישה בשבת מעציץ נקוב ד"ה האי פרפיסא:

עציץ נקוב שזרעו בו, ובתשובת הגאונים מצאתי: שעושין חותלות מכפות תמרים, וממלאין אותם עפר וחבל בהמה, ועשרים ושנים או חמישה עשר יום לפני ראש השנה עושין כל אחד ואחד לשם כל קטן וקטנה שבבית, וזורעים לתוכן פול המצרי או קיטנית, וקורין לו פרפיסא, וצומח, ובערב ראש השנה נוטל כל אחד שלו, ומחזירו סביבות ראשו שבעה פעמים, ואומר: זה תחת זה, וזה חליפתי וזה תמורת, ומשליכו לנהה. ומנהג זה היה בערב ראש השנה ולא בערב יום הכפור, ועוד משנה שהיו נוטלין עציץ נקוב ולא תרנגול.

והרא"ש במס' יומא סימן כג מיבא מתשובת הגאונים שיש מקומות שנהגו לשחוט ערב יום הכפורים תרנגול לכפרה. והרא"ש הקשה דאי משום תמורה מאי שנא תרנגול מבהמה וחיה? ומתריך אם שני טעמים. אחד שהתרנגול מצוי בבית מכל בהמה וחיה ועוף. ומביא ראיה דיש במקומינו עשירים שעושים תמורה באילים ועיקר בעלי קרניים דמות אילו של יצחק אבינו לפיכך לא דבר קבוע הוא. ועוד טעם ששמענו מחכמים הקדמונים שאף על פי שהבהמה דמיה יקרים יותר מהתרנגול אף על פי כן תרנגול מובחר לפי ששמו גבר כדאמרינן (לעיל כ ב) מאי קריאת גבר? אמר רב קרא גברא. דבי רבי שילא אמרי קרא תרנגולא. ותניא כוותיה דרבי שילא היוצא קודם קרות הגבר דמו בראשו. וכיון ששמו גבר תמורה גבר בגבר טפי מהנך מעלי.

והדרך לעשות כפרות כפי שמביא הרא"ש הוא שיש שליח שאוחז תרנגול ומניח ידו על ראש התרנגול ונוטלו ומניח ידו על ראש מתכפר ואומר סדר התפילה ואחר כך מניח ידו על ראש התרנגול תבנית סמיכה וסומך עליו ושוחטו לאלתר תכף לסמיכה שחיטה. ורגילים ליתן לעניים כדי שיהא כפרה לנפשו. ומה שאנו רגילים לזרוק את בני מעים (שלא ראוי לאכילת אדם) על הגג היינו כדי ליתנם לעופות.

והרשב"א בשו"ת ח"א סימן שצא כתב לאסור כפרות משום דרכי האמורי, והביא שאפשר שקרוב לומר שהשחיטת התרנגול פסול שזה כמו שוחט לשם חטאתי, אבל בסוף הוא כתב שאין לפסול את השחיטה אבל עדיין כתב לבטל את מנהג הכפרות.

המרדכי במס' יומא ס' תשכג כתב ד'ניחוש כזה טוב הוא ורובו מיסוד המקרא ואגדות'. ועי' ברדב"ז ח"ב סי' תש"מ שכתב:

ועל ענין שחיטת התרנגולים ערב יה"כ לכפרה על הנערים העולם נהגו בו היתר אבל הרשב"א אסר. ומסתברא לי שאם נותנין התרנגולים לעניים שאפילו הרב מודה שאין בזה משום דרכי האמורי ודמייא להא דתניא סלע זה לצדקה כדי שיחיה בני וכו' (וזה מותר עיין בגמ' ר"ה דף ד.) ולא ראיתי בכל חכמי הדור מי שמיחה בדבר.

ובהווא יומא קוב"ה המלך המשפט, א"ל אי את אצטריך לך לגבי מלכא עילאה על עובדין די בידך. כלומר אותו היום היה ראש השנה, יום שהקב"ה יושב למשפט, והנביא שואל את השונמית אם היא זקוקה שיבקש עליה ויתפלל עליה לפני הקב"ה. מי לא ירצה שהצדיק הנביא יתפלל עליו ביום הדין? אך ענתה לו השונמית ותאמר בתוך עמי אני יושבת, בשעתא דדינא תליא בעלמא לא יתפרש בר נש בלחודוי וכו' ולא איבעי לאינש לאתפרשא מבין עמא לעלם, דבכל זימנא רחמי דקוב"ה על עמא כולהו כחדא, ובגין כך אמרה בתוך עמי אנכי יושבת ולא בעינא לאתפרשא מינייהו. בשעה שאנו מתייצבים לפני הקב"ה בר"ה ומבקשים ממנו מלוך על כל העולם כולו בכבודך, אנו מתייצבים לפניו כולנו כאיש אחד בלא הבדלים בלא חילוקים, אינו רוצים לבלוט, ולא לפרוש מהציבור, ביום הדין רחמי הקב"ה על הציבור בכללותו ואף אחד אינו רוצה להתייצב כיהי. ולכן ויתרה השונמית ולא הזכירה עצמה לפני הנביא, אלא בחרה להיות שרוייה יחד עם כולם שעוברים לפניו כבני מרון. המצווה של תקיעת שופר אינה התקיעה בשופר עצמו, השופר הוא ממשי ניתן למישוש והרגשה, הוא כלי מוגדר שניתן למדידה. כל דבר פיזי ניתן להגבלה ולהגדרה והוא שונה מחבירו. הקול הוא רוחני הקול הוא אינו ממשי אינו מוגבל ומוגדר, ואינו נתפס במציאות פיזית ממשית ואין ניכר חילוק בו מחבירו כל הקולות כשרים בשופר. בר"ה אנו מתמקדים באחדות בכח הרבים ופחות בהבדלים, אתם נצבים היום כולכם כל הדרגות כל הסוגים ללא חילוקים והבדלים לפני ה' אלוקים, ולכן זוכים לרחמי הקב"ה.

יא. הסוד הטמון בתקיעת שופר

אך כמו שאמרנו המצווה מתקיימת בשמיעת קול שופר אך מעשה המצוה היא התקיעה בשופר. מה סוד התקיעה? וגם פה שמעתי מפי הרבי זצ"ל (הדברים מובאים בנתיבות שלום מאמר ג') הבעש"ט היה מספר לפני התקיעות על משל למלך שעשה סביביו מחיצות רבות, ובין מחיצה למחיצה היו חיות רעות ומכשולים רבים שמנעו גישה לארמון ולמלך. פני המלך מאירים וזרחים, אך המחיצות והכתלים והמכשולים גורמים שאי אפשר להתקרב אל המלך, ודאי שלא לחזות באור פניו, וגם מי שמצליח לעבור מקצת מן המחיצות נתקל בחומות יותר ויותר גבוהות וכן בחיות הרעות ונבהל מהם ונסוג לאחור. אך בן המלך אשר בלבו בוערת אהבת המלך ומעיו המו לו, כשרואה את כל הנעשה, מרים קול צעקה במר נפשו, אבי אבי למה עזבתני, ובלב בוער ושבור הוא מנסה בכל כוחו לדלג על החומות. וכשאביו שומע את קולו הוא מגלה לו פתאום שהכל אחיזת עיניים, ובעצם אין מחיצות אין מכשולים והכל היה רק דמיון, ואור פני המלך זורח בכל מקום. וכך גם בראש השנה שהוא בכסה ומחיצות מסתירים מעינינו לראות בנועם ה', ונראה שאדוננו המלך מכוסה ואיננו מצליחים להתקרב אליו, אך הצדיקים בזעקתם פונים אליו בגעגועים ולהם מגלה הקב"ה אור פני מלך חיים, והם נכתבים ונחתמים לחיים טובים. הסביר הנתיבות שלום הסוד המונח בתקיעת שופר היא גנוחי גנח וילולי ליל מבטא את הצעקה הפנימית של יהודי לאביו שבשמים א-לי א-לי למה עזבתני, וקול השופר הולך וחזק מפיל את המחיצות מסיר את המכשולים ומפיל את כל המסכים המסתירים, ונמתקים כל הדינים.

יב. שמיעת קול שופר, שמיעה כפולה אף הקב"ה מאזין לקול תרועה

וכשאנחנו תוקעים לפניו כך, אף הקב"ה שומע את קול השופר ומאזין לקול תרועה, הקב"ה מאזין להמיית לבו של יהודי, לצעקת לבו הפנימית המבוטאת בשופר, אמר הקב"ה תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקדת יצחק בן אברהם, ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם את עצמכם לפני. לא רק אנחנו מאזינים לקול שופר ומתעוררים לתשובה, אף הקב"ה מאזין לקול השופר וזוכר לנו זכות אבות, ובזכות יפקדנו לשנה טובה ומתוקה.

חלק מקיום המצוה, אך כיון שהיא מעשה המצוה אפשר בדיעבד לברך עליה ותחשב לברכת המצוות לצאת בה ידי חובתו.

י. אשרי העם יודעי תרועה - הסוד הגנוז בשמיעת קול שופר

נוכחנו לדעת שעיקר המצוה בתקיעת שופר הוא שמיעת קול שופר. כך גם נקרא שמו של חג ראש השנה בתורה, יום תרועה יהיה לכם. כל מהותו של היום נקראת על שם התרועה. בזוהר פרשת פנחס מובא על הפסוקים "אשרי העם יודעי תרועה ה' באור פניך יהלכון" לא כתיב שומעי תרועה או תוקעי תרועה, אלא יודעי תרועה וכו', כל אינון דידעי רזא דתרועה יתקרבו למהך באור פניו של הקב"ה וכו' ועל דא איצטרך למינדע ליה. הזוהר מסביר לנו שאין זה רק שמיעת קול תרועה, אלא ישנו סוד טמיר שגנוז בתרועת השופר, ומי שידעו זוכה להארת פנים, ה' באור פניך יהלכון, ועם ישראל הם החכמים שהם יודעי תרועה, הם מבינים יודעים את הסוד, ולכן זוכים להארת פנים בראש השנה. שומה עלינו לעיין מה הוא הסוד הטמון ונשמע בתרועת השופר.

יודעים דברי הרמב"ם בהלכות תשובה (פ"ג ה"ד) אע"פ שתקיעת שופר בר"ה גזרת הכתוב, רמז יש בו, כלומר עורו ישנים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם, וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה וזכרו בוראכם. אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן ושוגים כל שנתם בהבל וריק אשר לא יועיל ולא יציל. הביטו לנפשותיכם והטיבו דרכיכם ומעלליכם ויעזבו כל אחד מכם דרכו הרעה ומחשבתו אשר לא טובה. ודבריו אומרים דרשני, כיון שהרמב"ם אומר שמצוות שופר היא גזרה וכלשון למה תוקעין? רחמנא אמר תקעו. למה נצרך להוסיף טעמא דקרא לפרש טעם שמרומז במצוה עורו ישנים משנתכם. פשר הדבר מצאנו בריטב"א ר"ה ל' וז"ל קבלה מרבינו האי ז"ל אביהם של ישראל דנוסח ברכת שופר הוי לשמוע קול שופר. ויש בזה שני שאלות למה אין הנוסח על תקיעת שופר וכו' והתשובה בשאלות אלו אחת, דהכא שמיעת השופר היא עיקר המצוה, וכוונת התורה כדי שיעור אדם לחזור בתשובה, וגם שיכון לרצות למדת הדין ביום הזה, ואילו תקע ולא שמע לא יצא ולפיכך תיקנו הנוסח בשמיעה. והיינו שהריטב"א מבאר מדוע באמת עיקר מצות השופר היא בשמיעה ולא התקיעה עצמה, כי המצוה היא לשמוע את קול השופר ולהתעורר ע"י השמיעה לחזרה בתשובה, ולכן תיקנו חז"ל את נוסח הברכה לשמוע קול שופר. ולקח הריטב"א את רמזו של הרמב"ם והפכו לעיקר ומהות המצוה. כשאנו מברכים לשמוע קול שופר אומר לנו הריטב"א הכוונה שיש לשמוע את קול השופר ולהתעורר ממנו לתשובה. זו אינה מצוה שמיעה סתמית, אין זה שמיעה פשוטה, אלא מצוה לשמוע את קולו הפנימי של השופר שמעורר את האדם לתשובה. ולדבר הזה עורר אותנו הרמב"ם לרמז ולסוד המונח בתרועת השופר להבין ששמיעת קול שופר באה עם כוונה מיוחדת, יום תרועה יהיה לכם נאמר, יום שכל אחד צריך לשמוע את קולו המיוחד של השופר. וכמו שאמרו בר"ה דף כו: שהשופר צריך להיות כפוף משום כמה דכייף איניש דעתיה טפי מעל, אפילו צורתו החיצונית של השופר נועדה להזכיר לאדם לכופף ולהכניע את לבו.

קול ה' קורא בעוז תמיד לכל יהודי לחזור למקורו לחזור לשרשו, בת קול יוצאת מהר חורב שובו בנים שובבים. לא תמיד הבת קול נשמעת באזננו, אנחנו נותנים לה לחלוף לידינו ואיננו משימים לב, אך בראש השנה אומרת התורה יום תרועה יהיה לכם כל יהודי חייב ויכול לשמוע את קול השופר האומר שובו, לשים לב לברכה המטעימה את המצוה שציוונו לשמוע קול שופר.

חשבתי שיתכן לומר טעם נוסף בהעמדה את עיקר המצוה בשמיעת קול השופר, מור"כ"ק האדמו"ר מסלונים בעל הנתיבות שלום היה שגור על פיו דברי הזוה"ק כששאל אלישע הנביא את השונמית, ומה לעשות לך היש לך דבר אל המלך וגו', יומא דא הוי גרים דכל בני עלמא יתבין בדינא

דרכם. וכמובן שדין זה הינו ראייה חזקה לשיטת ר"ת שקיום המצוה הוא בתקיעה ולכן צריך התוקע לכוון להוציא את השומע ככל דין שומ"כ דבעינן כוונת שומע ומשמיע.

ה. דרכו של האבנ"ז, קיום המצוה נעשה ע"י השמיעה אך מ"מ בעינן תקיעה, כי שמיעה אינה נחשבת למעשה.

והדרך שנראית פה מחוורת ועמדת עליה מתוך דברי האבנ"ז הנ"ל בשינויים קלים, דאף שעיקר המצוה היא השמיעה, אך כדי לצאת ידי חובת המצוה אנו זקוקים לעשיית פעולת המצוה, ושמיעה אינה נחשבת למעשה אלא היא מידי דממילא, אין השומע עושה כלום ואינו יכול למנוע את השמיעה, זו פעולה שמתרחשת ואינו תלוייה בו כלל. (והאבנ"ז הביא לכך ראייה נפלאה מדברי הרא"ש נדרים עב: בטעמא דבעל שעשה את האפוטרופוס שליח להפר נדרי אשתו דלא מהני הפרתו, משום דבעינן שמיעת הבעל, ושמיעת אפוטרופוס אינה כשמיעת הבעל משום דבמידי דממילא חא שייך שליחות) ולכן לא יוכל השומע לצאת רק מחמת שמיעתו, כי שמיעה אינה נחשבת שעשה למשהו, וקול באמת עברו ליד אזנו, אך הוא לא עשה פעולת שמיעה, אלא דבר זה התרחש אצלו ללא מעשה וללא פעולה, וכיון שכך אינו יכול לצאת יד"ח ע"י שמיעה בלחוד. וכן כל שומע קול שופר בכדי שיצא יד"ח זקוק שתחשב שהשמיעה נבעה על ידי פעולתו, וכל שהוא תוקע ודאי נחשב ששמע על ידי שתקע והשמיע לאזניו, הרי יש לנו שמיעה שנבעה ממעשיו, והתקיעה היא מעשה המצוה, ויוצא ידי חובה על ידי ששומע. אך אם שומע מזולתו כיצד יצא כל שלא עשה מאומה? ואף שהתוקע עשה מעשה, אין לשומע קשר למעשה התוקע, ובשמיעה לחוד אינו יכול לצאת. ולכן בהכרח הוא זקוק לפעולת התוקע בכדי שתתייחס גם פעולת התקיעה לשומע מצד דין שומ"כ, וכעת יוכל לצאת על ידי השמיעה כיון שהיא נובעת ממעשה. ואין כוונתנו לומר שתקיעת שופר היא חלק ממצוות תקיעת שופר כמו שהבאנו לעיל בשם היום תרועה והשאג"א, אלא ודאי קיום המצוה הוא רק בשמיעה, אך אנו זקוקים לתקיעה, כי אי אפשר לצאת ידי חובה ללא עשייה, והתקיעה היא הפעולה שבה מתלבשת השמיעה. על ידי התקיעה נחשבת השמיעה למעשה, שהאדם עשה פעולה שגרמה לו לשמוע, ולא רק התרחשה בו שמיעה. כמדומה שגם דברי הגר"ח בחידושו מבווארים בדרך זו. ולפי"ז נוסף ונבין מכיון שהשומע צריך שהתוקע יוציא אותו יד"ח ברור ומובן שרק המחוייב בדבר יכול להוציא אחרים יד"ח. (יעו' בשו"ת ברכת אברהם לרבינו אברהם בן הרמב"ם ס' ל"ד שכתב סברא דומה בדעת אביו, בטעמא שכל המצוות אי"צ כוונה, ומ"מ שומע תקיעת שופר בעי כוונה, כי תוקע חשיב מעשה ושומע התקיעה אינו חשיב מעשה)

ט. מחלוקת הראשונים אינה במהות המצוה אלא רק בנוסח הברכה

ויתכן מאוד שאף רבינו תם מודה לדברים הנ"ל, כי ר"ת לא נימק טעם נוסח ברכה לתקוע כי התקיעה היא המצוה, אלא כתב טעמו שהתקיעה היא גמר עשייתה, ויכול מאוד להיות שכוונתו שהתקיעה היא עיקר המעשה, ואחר התקיעה אין יותר שום מעשה במצוות שמיעת שופר, ולכן הברכה מוסבת על המעשה ולא על השמיעה. ומחלוקת הראשונים הנ"ל היא בגדרי ברכת המצוות, אם מטבע הברכה יבטא את עיקר קיום המצוה, ולכן יש לברך לשמוע קול שופר, או נוסח הברכה מוסב על מעשה המצוה ולכן יש לברך על תקיעת שופר, משום שהתקיעה היא אכן גמר עשייתה שאין אחריה ולא כלום, כי אפשר לתקוע ולא לצאת, שמיד עם התקיעה באה השמיעה. אך לא נחלקו הראשונים בגדרי מצוות תקיעת שופר, ולכ"רע קיום המצוה הוא בשמיעת השופר, אך מעשה המצוה הוא התקיעה. וכנראה שכך גם הבינו המג"א והב"ח שפסקו שאע"פ דנקטינן דיש לברך לשמוע קול שופר, מ"מ אם בירך לתקוע יצא בדיעבד. כי גם הרמב"ם והראשונים דבשיטתו ס"ל שבלי תקיעה לא יוכל לצאת יד"ח, כי שמיעה בלא תקיעה היא מידי דממילא ואי אפשר לצאת בה. ואע"פ שאין התקיעה

והתקיעה, ולכן לא קשה עליו מהא ששינינו דהתוקע לתוך הבור לא יצא, כי למרות שתקע מ"מ לא שמע, ואף לר"ת השמיעה מעכבת. (ויעויין בתשובות מהר"ם אלשקר סי' י' בסגנון אחר קצת, אך בדומה לזה)

אלא שלכל הפחות בשיטת הרמב"ם קשה מאוד להעמיס את דבריהם כי כמו שראינו הרמב"ם ביאר שיטתו היטב בתשובה הנ"ל שאין המצוה תלויה בתקיעה כלל, ודימה את התקיעה לבניין הסוכה, כי אילו המצוה מתקיימת נעשית על ידי התקיעה כל אחד ואחד היה צריך לתקוע לעצמו ולא היה יכול להוציא את חברו. וגם שאר הראשונים כתבו שהמצוה תלויה בשמיעה ולא הזכירו מתקיעה כלום. וכבר הרגיש בזה מהר"ם חביב עצמו שם בספרו יום תרועה ומשמע ממנו שלכן חזר בו מדבריו הנ"ל. גם ממה שהארכנו לעיל בהסברת שיטת הרמב"ם שאין בשופר פסול דמצהבב"ע, כי אין מצוה בתקיעה רק בשמיעת קול שופר, מוכח שרק בשמיעה תליא מילתא.

ו. דרך נוספת בדעת הראשונים, אע"פ שהמצוה בשמיעה

מ"מ רק בשמיעת תקיעה דמצוה אפשר לצאת.

ובאמת יש באחרונים דרך נוספת ליישב את שיטת הרמב"ם ולהשאיר על מכונה את שיטתו כפשוטה שהמצוה מתקיימת בשמיעה לבדה, אך מ"מ רק בר חיובא יכול להוציא אחרים. כי בכדי לצאת בעינין שמיעת קול שופר של מצוה, וכשתוקע מי שאינו בר חיובא הוא קול קרן בעלמא, אך אין זה הקול שממנו יכולים לצאת ידי חובה. והיינו אף שאין המצוה מתקיימת ע"י התקיעה אלא ע"י השמיעה. מ"מ אין המצוה לשמוע קול של תקיעה בעלמא, אלא לשמוע קול תקיעת שופר של מצוה, ורק כשתוקע מי שמחוייב במצוה הרי"ז נחשב לקול תקיעה של מצוה, אך כשתוקע מי שאינו מחוייב, אמנם הוא הפיק מהשופר צליל וקול, אך אין זה קול שאפשר לצאת בו יד"ח. ומה"ט אם שמע מהמתעסק אינו יוצא יד"ח, כי כל שאינו מכוון להוציא או לצאת אינו קול שופר של מצוה. כן כתבו אחרונים רבים כל אחד בסגנונו המיוחד, בישועות יעקב סי' תקפ"ה, והגרצ"פ בשו"ת הר צבי והביא שם שכן כתב ביד המלך (לרבי אלעזר לנדא מברודי נכד הנוב"י) ובשפ"א ר"ה כט', ובחזו"א אר"ח סי' כט'.

וגם מהלך זה לא ירדתי לעומקו, דכיון שביאר לנו הרמב"ם שאין קיום מצוה בתקיעה עצמה, והוי כבניין הסוכה, אז מה הכוונה דבעינין לשמוע קול תקיעה דמצוה, ולמה רק תקיעה דבר חיובא משווי לה לתקיעה דמצוה, ובלאו הכי הוי קול בעלמא שאין יוצאים ממנו, והרי גם אם תוקע בר חיובא אינו מקיים מצווה בתקיעתו אלא רק הכשר מצוה שע"ז אפשר לשמוע.

ז. תמיהת האחרונים, אם קיום המצוה נעשית ע"י השמיעה אמאי בעינין כוונת תוקע להוציא את השומע אך גם אם נקבל ביאור האחרונים הנ"ל דמחמת סיבה כלשהי רק תקיעת בר חיובא נחשבת לתקיעה דמצוה ורק ממנה אפשר לצאת, עדיין ישנה קושיא עצומה על שיטת הרמב"ם והראשונים הסוברים שקיום המצוה תלוי בשמיעה לחוה. שהרי בר"ה כח: אמר רב זירא שהתוקע צריך כוונה בכדי להוציא את השומע יד"ח. וכן פסק הרמב"ם הלכות שופר פ"ב ה"ה דבעינין כוונת תוקע להוציא את השומע וכוונת שומע לצאת. ולפי הגדרת הראשונים שקיום המצוה תלוי בשמיעה, אזי אין התוקע מוציא כלל את השומע, אלא השומע מוציא עצמו ומקיים בעצמו את המצוה ע"י שמיעתו, ולמה זקוק התוקע לכוון להוציא את השומע. וגם אם נניח שבכדי לצאת צריך לשמוע דוקא קול תקיעה של מצוה מבר חיובא, אך מדוע חייב הבר חיובא לכוון לרצות להוציא את השומע, והרי אין התוקע מקיים המצוה, אלא השומע, ואף התוקע עצמו יוצא לא מחמת תקיעתו אלא כי שומע את קול תקיעת שופרו. ועמדו על קושיא זו גדולי האחרונים בדורות האחרונים האבנ"ז אר"ח סימן מ', ובחידושי הגר"ח על הש"ס, והגרצ"פ בהר צבי, והחזו"א בסי' הנ"ל, וכל אחד בסגנונו המיוחד כתב בזה ביאורים נפלאים לפי

מצוה, אין בזהב קיום של מצוה ואינו נחשב לחלק מהשופר והריהו חוצץ. ואמנם בלשון הברייתא המובאת במסכת שבת קלג: נאמר מפורש שיש בשופר דין דנוי מצוה, דתניא זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצות עשה לפניו סוכה נאה ולולב נאה ושופר נאה ציצית נאה ספר תורה נאה. אך ברייתא זו נשנית גם במסכת נזיר דף ב: בהשמטת הדין של שופר נאה, כדתניא זה אלי ואנוהו אנאה לפניו במצות אעשה לפניו סוכה נאה ולולב נאה ציצית נאה אכתוב לפניו ספר תורה נאה. ואף ברי"ף בפרק לולב הגזול נראה שאינו גורס שופר נאה. גם מרש"י במסכת ב"ק דף ט: הביא את הברייתא ומשמע שלא גרס בה שופר נאה. (יעוין עוד בלשון רש"י יומא ע' ד"ה "להראות חזותו") וגם לא מצאנו הלכה כזו ברמב"ם וכנראה שלא גרס כן בברייתא ולטעמו אזיל. ובאמת אף בלשון הברייתא במסכת שבת אפשר לבאר שהכוונה לשופר שקולו נאה ולא לצורתו החיצונית. וכמו שיש שפירשו בקולמוס נאה שאין הכוונה שהקולמוס עצמו נאה דא"י הידור בס"ת, אלא קולמוס שכותב בצורה נאה. וגם במה שאיתא בברייתא דכורכו בשיראין נאים אע"פ שא"י בס"ת עצמו ידועים בזה דברי הגר"ז ואכמ"ל. (ויעוין היטב בלשונו של המג"א תרנ"ו ס"ק ב' בשם היש"ש ששופר כשר אף קצר בשיעור הכי גרוע כשר ואין חיוב מצד הידור מצוה להוסיף עד שלישי, ומ"מ הוסיף שכדאי להדר אחר שופר נאה וצ"ע. ויעוין עוד בב"ח תקפ"ה שיש להוסיף שלישי לתקוע בשופר של איל אף שיוצא בשאר שופרות) וודאי שאף בשופר יש עניין של חיוב מצוה אך הדין הנלמד מהפסוק דאנוהו שיש דין של נוי מצוה זה אינו הולך על שופר.

ה. דרך האחרונים שהתקיעה והשמיעה הם ב' חלקי המצוה ראייתם מכך שרק בר חיובא יכול להוציא אחרים.

והנה למרות דברים אלו, גדולי האחרונים דרך אחרת להם, בספר יום תרועה ר"ה דף כט' וכן בשאגת אריה סי' ו' הסיקו שאף לפי הראשונים הנ"ל שכתבו דמצוות השופר בשמיעה תליא, אין כוונתם לומר שהמצווה מתקיימת רק בשמיעה בלבד, אלא התקיעה והשמיעה יחד הם שתי חלקי המצוה. ועיקר ראייתם מהא דשנינו דף כט' חש"ו אינם מוציאים את הרבים ידי חובתם. וזה מחמת הכלל דכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי"ח, ורק בר חיובא מוציא אחרים ידי"ח. וכן חציו עבד וחציו ב"ח אינו מוציא את האחרים בתקיעת שופר ואפילו את עצמו אינו מוציא דלא אתי צד עבדות ומפיק לצד חרות. ובשלמא אם נניח דמצוות שופר קיומה היא אף על ידי תקיעה, נבין היטב שחש"ו שאינם מחוייבים אינם יכולים להוציא את המחוייבים, וכן אשה לא תוכל להוציא כיו שאינה מחוייבת. אך אם עיקר המצוה היא שמיעת קול השופר, והתקיעה היא רק היכי תימצי והאפשרות לשמוע קול שופר, הרי אין החש"ו מוציאים את השומעים, אלא השומעים יוצאים בעצמם על ידי שמיעתם, ולמעשה הם הרי שמעו קול שופר, ומה איכפת לן שהתוקע היה מי שאינו מחוייב, והרי לא הוא הוציא את השומעים, אלא רק יצר את קול השופר, והרי סוכת גנב"ך כשירה ואע"פ שנבנתה על ידי מי שאינם מחוייבים, כי במעשם רק יצרו את הסוכה והמצוה מתקיימת ע"י היושב, וכן מצוה שנערכה ע"י חש"ו הייתה כשירה אילולא מה דבעינן עשייה לשמה, והכא נמי בשופר מה בכך שקול השופר נוצר על ידי אלו שאינם מחוייבים, אך אין תקיעתם מוציאה את המחוייב אלא בשמיעתו הוא יוצא בלבד. וכמו כן הוכיח השאג"א מהא דאמרו בר"ה לב: דשומע ממתעסק לא יצא. ולדבריהם הסכים המנחת חינוך מצוה ת"ה דלקיום המצוה זקוקים הן לתקיעה והן לשמיעה, והא בלא הא לא סגיא, ועיקר כוונת הראשונים לטעון שתקיעה בלחוד בלא שמיעה לא מועלת וראייתם מהא דתוקע לתוך הבור, אך ודאי שקיום המצוה תלוי אף בתקיעה.

כיון שכן אפשר לומר כן אף בשיטת ר"ת שאף הוא מודה שהמצווה מתקיימת על ידי השמיעה

(סי' תקפ"ה סק"ב) פסקו שלמרות שהראשונים הורו לברך לשמוע קול שופר מיהו בדיעבד אם בירך לתקוע בשופר יצא. ולכאורה קשה מאוד להבין את דבריהם מכיון שטעם ההלכה שצריך לברך על השמיעה כי אין המצוה תלויה בתקיעה אלא בשמיעה, איך ייצא בדיעבד אם ברך על תקיעת שופר, והרי אין המצוה לתקוע. ובאמת בפרי חדש (סק"ב) חולק עליהם מחמת כן, ודעתו שאם בירך לתקוע בשופר אפילו בדיעבד לא יצא וכאילו לא בירך, וצריך לחזור ולברך לשמוע קול שופר.

ג. הרמב"ם מבאר שכיון שקיום המצוה הוא ע"י השמיעה אין בשופר גזול פסול דמצהבב"ע בטרם נבאר דברי הפוסקים הנ"ל נעמוד על עוד חידוש בדברי הרמב"ם שלכאורה נובע משיטתו הנ"ל. בפ"א ה"ג פוסק הרמב"ם שופר הגזול שתקע בו יצא שאין המצוה אלא בשמיעת הקול אע"פ שלא נגע בו ולא הגביהו השומע יצא ואין בקול דין גזול. זו בעצם הלכה בירושלמי שהרמב"ם מפרשה בסגנון המיוחד, דברי הירושלמי כך הם (כפי שמובאים במגיד משנה) מה בין לולב ומה בין שופר, אמר ר' אלעזר תמן בגופו הוא יוצא הכא בקולו הוא יוצא. כלומר הירושלמי מקשה מדוע לולב הגזול נפסל מחמת מצוה הבאה בעבירה, וכמו"כ מצה גזולה פסולה מחמת מצהבב"ע, אך שופר גזול אינו נפסל ויכול לצאת בו ידי חובתו, עונה הירושלמי במילים קצרות בלולב בגופו הוא יוצא לעומת שופר שבקולו הוא יוצא. מסביר זאת הרמב"ם שלולב או מצה או סוכה אלה חפצי מצוה במהותם, בהם צריכה להעשות פעולת המצוה, את הלולב יש לנענע ואת המצה יש לאכול, וכשנעשית בהם המעשה המיוחד להם מתקיימת המצוה, ולכן הם חפצי המצוה, כי הם מחוברים למעשה המצוה עצמה ואם נעשו בעבירה הריהם פסולים ואין לצאת בהם. אך שופר אינו כך, אין פעולת התקיעה בשופר נחשבת למעשה המצוה, אלא שמיעת קול המופק ממנו הוא מעשה המצוה, נמצא שאין פעולת התקיעה בשופר נחשבת למצוה, אין באמת צורך לעשות מעשה בשופר, כל מעשה התקיעה הוא היכי תימצא להפיק ממנו קול, שהרי בלא תקיעה אי אפשר לשמוע קול שופר, אך גם לאחר התקיעה לא היא נחשבת עשיית המצוה אלא היא רק גרמא שנשמע את הקול, ושמיעת הקול היא המצוה, ולכן אין השופר נחשב לחפצא של מצוה עד שנאמר שאם גזול הרי הוא שופר פסול ואי אפשר לקיים בו את המצוה, כי החפץ של השופר אינו מחובר למצוה עצמה, המצוה עצמה נעשית בנפרד ממנו, לא על ידי המעשה שנעשה בו, אלא ע"י שמיעת הקול שיצא ממנו, ובקול עצמו אין משום גזול.

ד. נוי מצוה בשופר

לאור הדברים הנ"ל אפשר אולי לחדש משהו נוסף. בר"ה דף כז' הובאה ברייתא ציפהו זהב כמקום הנחת פיו פסול שלא כמקום הנחת פיו כשה והראשונים (רמב"ן ריטב"א טור ועוד) ביארו טעם הפסול כי ציפוי פי השופר בזהב מהווה חציצה שפוסלת את התקיעה, וכבר העיר במאירי שלכאורה דברים אלו סותרים את הכלל שאמר רבא בסוכה דף לז' ש"כל לנאותו אינו חוצץ", ולכן אפשר לאגוד את הלולב בגימוניות של זהב. למה בלולב אפשר לאגוד בגימוניות של זהב ואינם נחשבים לחציצה כי באו מחמת נוי, ולא נאמר בשופר שאין הזהב חוצץ כי בא לייפות את השופר והוי לנאותו ואינו חוצץ. (יעיין בשפ"א שם, ובאבנ"ז אר"ח תל"ב שהאריכו בזה)

והנה השפת אמת שם כבר דייק מלשון הברייתא שאפילו ציפהו שלא במקום פיו אמנם השופר כשר אך אין בזה מעלה מיוחדת ואינו דין לכתחילה לנאות את השופר והוא נדחק בכך. יתכן מאוד לפי דברי הרמב"ם הנ"ל שאין המצוה לעשות פעולה בשופר ולכן אין פסול של מצוה הבאה בעבירה בשופר, אם כן אולי גם אין דין של נוי מצוה בשופר. זה א-לי ואנווהו החיוב לנאות את המצוה הוא על החפצא דמצוה, החפץ שבו מתקיימת המצוה עצמה, אך מכיון שאין השופר נחשב לחפצא דמצוה אין בו דין דנוי מצוה, אם נאמר כך מובן מאוד הדין שציפהו בזהב חוצץ מכיון שאין בשופר דין דנוי

שופר, ההבדל ביניהם גדול מאד וזה שהמצוה המחוייבת אינה התקיעה אלא שמיעת התקיעה, והיוצא מזה שאלו היתה המצוה המחוייבת היא התקיעה היה חייב כל אדם ואדם מן הזכרים לתקוע כמו שחייב כל אדם ואדם לישב בסוכה וליטול לולב והשומע שלא תקע לא היה יוצא ידי חובתו, והיה גם כן התוקע שלא שמע יוצא ידי חובתו כגון אם סתם אזניו תכלית הסתימה ותקע היה יוצא משום שתקע, ואין הדבר כן אלא המצוה היא השמיעה לא התקיעה ואין אנו תוקעין אלא כדי לשמוע כמו שהמצוה היא ישיבת הסוכה לא עשייתה ואין אנו עושין אלא כדי לישב ולכן נברך לישב ולא נברך לעשות ונברך לשמוע קול שופר ולא נברך על תקיעת שופר עכ"ל. הרמב"ם מדגיש אין המצוה אלא בשמיעה, והתקיעה אינה אלא היכי תימצי כדי שיהא קול לשמעו, והוא מדמה זאת לעשיית הסוכה שאין העשייה אלא כדי שתהא סוכה לישב בה ואין העשייה מכלל המצוה, וכמו"כ תקיעת השופר אינה מכלל המצוה וכל מה שתוקעים הוא רק בכדי לשמוע. הרמב"ם מוכיח זאת בשתי ראיות, א. אילו הייתה המצוה בתקיעה כל אחד היה מחוייב לתקוע ולא היה מהני שליחות על כך כמו כל מצוה שבגופו. ב. אילו המצוה הייתה בתקיעה היה התוקע יוצא יד"ח אפילו אם לא שמע את קול תקיעתו כגון שסתם את תנוכי אזניו, וזו בעצם ראיית הבה"ג שמובאת לעיל. בדרכו של הרמב"ם הלך החינוך מצוה ת"ה, וכך הכריע בשו"ע סי' תקפ"ה. והוסיף ולמד מהלכה זו חידוש דין (סי' תקפ"ט ס"ב) דחרש המדבר ואינו שומע, אע"פ דחייב במצוות, מכל מקום אינו יכול להוציא בתקיעת שופר, דכיון דאינו שומע, לא הוה בר חיובא בתקיעת שופר. (ויעיין בזה בערוך השולחן)

וכיון שתלו הראשונים את מטבע לשון הברכה במהות המצוה, מכיון שראינו ששיטת רבינו תם שנוסח הברכה על תקיעת שופר, לכאורה יהיה נכון לדקדק מדבריו שהמצוה היא התקיעה גופא. סיעתא לשיטתו מצאנו בשאלות דרב אחאי גאון בשאלתא קע"א דמחייבין בית ישראל למיתקע בחוצוצרא, ובהמשך הדברים כתב שנוסח הברכה לתקוע בשופר הרי שהדברים מכוונים. וכ"כ במחזור ויטרי סי' שמח'. ולשיטת ר"ת והנלוים עמו נצטרך ליישב כיצד יבארו את ההלכה שהתוקע לתוך הבור לא יצא. והרי היה פה תקיעה מעליא, והנמצאים בתוך הבור יצאו ידי חובתם, ומה בכך שלא שמע התוקע, אך מכיון שתקע נאמר שקיים מצוותו.

ב. לסוברים שהמצוה תלויה בשמיעה, השומעים מקיימים בעצמם את המצוה ע"י שמיעתם אך לדעות שקיים המצוה נעשה ע"י התקיעה, התוקע צריך להוציא את השומעים
והנה לפי פשוטו הרמב"ם ושאר הראשונים הסוברים שהמצוה תלויה בשמיעה, כל השומע את תקיעת השופר קיים בעצמו את המצוה ואין צורך שאחר יוציא לא מדין שליחות ולא מדין שומ"כ. אך לפי ר"ת שהמצוה היא בתקיעה יש להתבונן איך יוצאים השומעים ידי חובתם, ומלשון הראשונים בפסחים משמע שעל ידי שליחות. וכן כתב בספר יום תרועה ר"ה דף כט'. וכבר ראינו לעיל שהרמב"ם שלל זאת, וכנראה סברתו שאילו המצוה הייתה בתקיעה עצמה הרי היה זה כמו ישיבה בסוכה ונטילת לולב שלא שייך במצוה שבגופו שליחות. וראיתי בתשובות אבני נזר סי' תל"א שהוסיף להקשות דלו היה יוצא מצד שליחות הרי סגי שיעשה את התוקע לשלוחו והוא עצמו אינו צריך לשמוע. ובשאלת אריה סי' ו' משמע שיוצא דאמרינן שומע כעונה, ואמנם באבנ"ז הנ"ל כתב בפשיטות שדין שומ"כ שייך רק בדיבור ולא בקול שאינו דיבור, ואף הגאון רבי צבי פסח פרנק בשו"ת הר צבי פקפק בזה מטעמו. אך כנראה שהשאג"א חולק וסובר דכשם דשומע כעונה כך שומע כתוקע, ולמעשה מפורש כן במדרכי סוף ראש השנה אות תשכ"א דשומע כתוקע.

ומכל הנ"ל נמצאנו למדים שאין זה מחלוקת בנוסח הברכה, אלא מחלוקת גדולה במהות והגדרת מצוות תקיעת שופר. אך כשנבדוק זאת הלכה למעשה לכאורה אין הדברים מתאימים, כי הב"ח והמג"א

בהגדרת מצוות תקיעת שופר, ובנוסח ברכתה

הרב שמואל וינברג

א. מחלוקת הראשונים בנוסח הברכה על מצוות תקיעת שופר, ולכאורה נחלקו במהות המצוה, אם היא השמיעה או התקיעה.

לכאורה נחלקו הראשונים בהגדרת מצוות תקיעת שופר האם עניינה בתקיעה או בשמיעת קול שופר, וכבר האריכו בזה האחרונים נביא תמצית דבריהם ונדון בהם. כתב הרא"ש במסכת ר"ה פ"ד ס"י וד"ל: ור"ת כתב שיש לברך על תקיעת שופר משום דעשייתה היא גמר מצוותה. וראבי"ה הביא הירושלמי תוקע שופר צריך לברך אקב"ו לשמוע בקול שופר וכו' וכ"כ בה"ג הא דמברכים לשמוע בקול שופר ולא מברכים לתקוע בשופר או על תקיעת שופר... משום דבשמיעת קול שופר הוא יוצא ולא בתקיעת שופר כדתנן (ר"ה דף כז:) התוקע לתוך הבור וכו' ופעמים שהתוקע בעצמו לא יצא כגון שהיה עומד על שפת הבור והכניס פיו לתוך הבור ותקע. וכדבריו פסק הטור תקפ"ה וד"ל וקודם שיתקע יברך "לשמוע קול שופר", ולא "לתקוע", דלאו בתקיעה תליא מילתא אלא בשומע, כדתנן התוקע לתוך הבור כו' לא יצא. ביאור הדברים, במשנה נאמר שהתוקע לתוך הבור אם קול שופר שמע יצא, אך אם קול הברה שמע לא יצא. וביארו בגמ' שהשוהים בתוך הבור יצאו יד"ח שהרי שמעו קול תקיעה, אך הנמצאים מחוץ לבור לא יצאו כי שמעו קול הברה, ודייק הבה"ג שאפילו התוקע עצמו אם תקע לתוך הבור היינו שפי השופר משתרבב לתוך הבור והוא עצמו עומד מחוץ לבור לא יצא ידי חובתו, למרות שתקע בשופר, והשופר הפיק קול תקיעה כשהוא והראיה שהשוהים בתוך הבור יצאו ידי חובתם, אך התוקע עצמו שלא שמע את הקול בבהירות אלא רק קול הברה לא יצא יד"ח, הרי מחוור שעיקר המצווה היא בשמיעת קול השופר ולא בתקיעה עצמה. ולכן נוסח הברכה הוא בדווקא לשמוע קול שופר. משום שנוסח הברכה מבטא את מהות הברכה (כדחזינן בשבת כג' גבי האיבעיא אם הדלקה עושה מצוה או הנחה עושה מצוה, ופשטו לה מנוסח הברכה להדליק נ"ח)

כך גם כתבו הראשונים (רמב"ן וריטב"א) בפסחים דף ז: בשם רב האי גאון אביהם של ישראל שהמצוה היא בשמיעת קול השופר ולכן מברכים לשמוע קול שופר, והוסיפו ונימקו שלכך נוסח הברכה לשמוע בלמ"ד ולא על תקיעת שופר, משום שאי אפשר למצוה להתקיים ע"י שליח כי השמיעה אינה יכולה להתקיים אלא ע"י גופו.

אף הרמב"ם סובר כן, בסה"מ מצוה ק"ע כתב שצונו לשמוע קול שופר. וכך גם לשונו מיד בתחילת הלכות שופר, לשמוע קול שופר באחד בתשרי, ובהמשך דבריו בפ"א ה"א כתב מצות עשה של תורה לשמוע תרועת שופר בראש השנה שנאמר יום תרועה יהיה לכם. ובפ"ב ה"א כתב הכל חייבין לשמוע קול שופר. דיוק לשונו של הרמב"ם בולט מאוד כשאנו משווים זאת למה שכתב בהלכות שמיטה ויובל (פ"י ה"י) מצות עשה לתקוע בשופר בעשירי לתשרי בשנת היובל. המצוה בר"ה לשמוע לעומת החובה ביובל לתקוע. הרמב"ם מפרש שיטתו באר היטב בתשובתו (בשו"ת פאר הדור סי' נ"א ובמהדורת בלאו סי' קמ"ב) וז"ל מה ההבדל בין לשמוע קול שופר ובין על תקיעת

דברי ברכה

הרב שמואל וינברג

לכבוד ידידי הרבנים ובני הקהילה קהל לב אבות שליט"א
ברכתי אליהם שתשרה שכינה במעשה ידיהם, וזכות זיכוי הרבים יעמוד להם, והקובץ המצויין
שיפיקו מתחת ידיהם ישיג את יעדו וישא חן וחסד לפני כל רואיו, וה' ישלח ברכה והצלחה לקהילתנו
הקדושה לכלל ולפרט

שוב אנו מתקרבים לקראת הימים הנוראים והחגים הבאים עלינו לטובה, ושוב הנפתם
קולמוסכם בשלישית עם הרעיון הנפלא לאחד את הציבור היקר חברי קהילתנו בדברי תורה לקראת
הימים הקדושים. ראיתי את הספרים שערכתם בעבר, מלאים בדברי תורה עמוקים על רמה גבוהה
ביותר, כתובים וערוכים היטב, וחזקה עליכם שגם עכשיו תוציאו מתחת ידכם קובץ מצויין לשם
ולתפארת לקהילתנו קהל לב אבות.

ימים קדושים ונוראים מתקרבים אלינו, ימי הדין בראש השנה בהם נעמוד לפני רבונו של עולם
ונפציר בו לתת לנו ולמשפחותינו ולכל היקר לנו ולכל בית ישראל שנה טובה מבורכת ומאושרת.
נקווה לזכות למחילת עוונות ביום הכיפורים, ולהגיע לזמן שמחתנו בסוכות עם הרגשה מליאה
שהביאני המלך חדריו נגילה ונשמחה בו. ולאמונה השלימה ליחוד הגמור בשמיני עצרת בו כולנו
נאמר יחדיו אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלוקים אין עוד מלבדו.

מה היא הדרך הנכונה לזכות בכל ההשפעות הללו היורדות אלינו ממרומים? כיצד נהיה בטוחים
שאנו מנצלים את הימים הקדושים הללו בצורה הנכונה? ספרי החסידות והמוסר מלאים ברעיונות
עמוקים, בהדרכה מצויינת לכל אחד לפי דרגתו לפי רמתו, אך כבר נאמר בזוהר הקדוש כשהנביא
אלישע הציע לאשה הגדולה משונם (השונמית) להתפלל עבורה בראש השנה, והיא ענתה לו
תשובה נפלאה, "בתוך עמי אני יושבת", רחמי הקב"ה על עם ישראל בראש השנה כשהם ביחד, ולכן
אין רצונה לפרוש מהציבור, אין רצונה לבלוט יותר מכולם, אלא יחד עם הכלל להתייצב מול הקב"ה.

אנחנו אומרים בתפילת מוסף בראש השנה אחר התקיעות, היום הרת עולם היום יעמיד במשפט
כל יצורי עולמים אם כבנים אם כעבדים, צדיקים הסבירו שעל דבר זה עצמו יש משפט האם נזכה
לעמוד לפניו כבנים אהובים או רק כעבדים. האם נוכל להעיד בעצמנו שהתנהגנו כלפי הקב"ה כבנים?
כיצד איפה אנו מבקשים ממנו שירחמנו כרחם אב על בנים? אמר הרמ"ע מפאנו היחיד אכן לא תמיד
להחשב כבן אצל הקב"ה, אך הרבים תמיד אהובים תמיד רצויים, הם מתייצבים כחטיבה אחת, כגוף
אחד, אותם אין הקב"ה פוסל בגלל חסרונותיהם, כנסת ישראל ניצבת לפניו במלוא יפיה והדרה.

זכתה קהילתנו החשובה והיקרה, והיא מורכבת מציבור חשוב שהתאחד ביחד עם רצון אחד
כולל לעבדו בלב שלם, אנו אכן מתקרבים בחרדה לימי הדין, אך גם סמוכים ובטוחים בחסדו שירחמנו
כולנו יחד כרחם אב על בנים, ואין כמו הקובץ החשוב הזה לבטאות אחדות זו. אחדות שמבוססת
על לימוד התורה, לימוד בעניינים הקשרים לימים הקדושים. ברכתי אליכם שתשרה שכינה במעשה
ידיכם, וזכות זיכוי הרבים יעמוד לכם, והקובץ המצויין שתפיקו מתחת ידיכם ישיג את יעדו וישא חן
וחסד לפניו כל רואיו, וה' ישלח ברכה והצלחה לקהילתנו הקדושה לכלל ולפרט.

דברי תורה בעברית

דברי ברכה
הרב שמואל וינברג

א

בהגדרת מצוות תקיעת שופר, ובנוסח ברכתה
הרב שמואל וינברג

ג

בענין כפרות
שלום בלאבשטיין

א"י

אין קטיגור נעשה סניגור
יונתן זאב קירשנער

ג"י

הגשר בין יה"כ לסוכות: כח של הד' ימים שבין יה"כ וסוכות
אברהם לאנגער

ט"י

חג הסוכות: הזמן להגיע לתכליתנו ולעשות השקעות טובות
אברהם לאנגער

כ"ג



ספר

והשיב לב אבות

כרך ג • ראש השנה-סוכות תשע"ח • קהל לב אבות