



אודה לַ אַבְרָהָם

A JOURNAL OF DIVREI TORAH

חג הפסח

חג השבועות

Dedications

Dedicated in memory of

a wonderful husband

and father

Benjamin M. Strauss A" H

בנימין מאיר בן נפתלי ע"ה

Claire Strauss and family

Dedicated in memory of
our dear father and grandfather

Mr. Joseph Rabinowitz z"l

לעילוי נשמת

יוסף בן ברוך חיים ז"ל

Dena and Alex Kaye

Hillel, Aliza and Efrayim, Shira and
Benjamin, Atara and Avi, and Yonatan

Dedicated by

Nechie and Heshie Schulhof

לזכר נשמת

אליעזר בן טוביה ע"ה

נפטר יום ראשון חול המועד פסח

נחום צבי בן משה ע"ה

פייגא מלכה בת יונה ע"ה

יעקב בן מאיר ע"ה

שרה צביה בת אברהם ע"ה

נפטרו בשואה, יום שני של שבועות

אסתר בת ניסן ע"ה

דוד בן יעקב ע"ה

יענטא בת נחום צבי ע"ה

ניסן בן זאב ע"ה

לאה בת נתן יצחק ע"ה

In Memory

לז"נ

חיים יששכר ז"ל

בן יחיאל זיידל דוב

Chaim Feigenbaum z"l

Dedicated by the

Feigenbaum/Richman/Finkelstein/Maxwell

Families

Dedicated by

Eva and Mordy Rothberg

In Memory

of

Barbara Feintuch A" H

Dedicated

in memory of Suzanne's parents,

Vivian Freund A"H

חנה בת אביגדור ע"ה כ"ג סיון

Robert Freund A"H

אליעזר בן משה ע"ה כ"א סיון

Suzanne and David Prince

Dedicated

In honor of the birth of our daughter

Adira

Sara and Mayer Crystal

and family

Dedicated by Goldie and Bob Kikin

in honor of

the yahrzeit of Goldie's parents

פייגע בת שלום ע"ה כ"ד ניסן

יואל בן יוסף אריה (לייב) הלוי ע"ה י' אדר

and in honor

of the yahrzeit of Bob's mother

פייגא בת גדליה זוסיא ע"ה כ"ב ניסן

לזכר נשמת

ביילא בת מרדכי ורחל ע"ה

מרדכי בן חיים ברוך ע"ה

רחל בת משה לייב ע"ה

and in honor of our parents and children

Dedicated by

Baruch and Sharona Benoff and family

Dedicated l'zechus a refuah shleimah for

Refoel Yaakov Zvi ben Dvorah Leah

Rabbi Elozor and Batsheva Preil

Dedicated in honor

of all those who teach Torah at Beth Abraham

Jonathan and Yaffa Leah Field

In honor of
the dedication to Talmud Torah
in our community
From the Eliason family

Dedicated in memory of our brother, brother-in-law, and uncle

Mitchell Gross A"H

מנחם אברהם בן נחמן משה ע"ה

in commemoration of his 10th yahrzeit כ"ה ניסן תשס"ח

and in memory of our beloved father and grandfather

Uszer A. Lejtman A"H

אשר אנשל בן ישראל שלמה ע"ה

נפטר ט"ו טבת תשע"ה

From the Lejtman family

Dedicated by
Howard and Rochelle Gans

Table of Contents

Table of Contents

The Rabbi's Message.....1
Moreinu HaRav Yaakov Neuburger

Editors' Note.....3

uDivrei Rabbosein

מחיצה : גובה שלה וצורתה — סיכום שיעורים שניתנו בביהכנ"ס.....7
Moreinu HaRav Yaakov Neuburger

The Mysterious Purim-Pesach Connection.....14
HaRav Tanchum Cohen

Pesach

Who Knows Seven?25
Rabbi Avie Schreiber

היתר מכירת חמץ קודם הפסח29
אברהם יוסף הלוי גורעל

מקח טעות לגבי בדיקת חמץ32
פיבל סגלו

Seder — the Key to *Emunah*.....39
Yossi Friedman

“Four”ward Thinking.....	44
<i>Ari Gelman</i>	
And They Will Go Up From The Land.....	48
<i>Yossi Markovitz</i>	
Crime and Punishment.....	52
<i>Rabbi Elozor M. Preil</i>	
The Lessons of <i>Hipazon</i>	57
<i>Rivka Kahan</i>	
External Attachments and Internal Freedom: How Poverty and Vulnerability can bring Redemption.....	61
<i>Rabbi Jonathan (Yoni) Schick, M.Ed</i>	
As it says, an Aramean tried to destroy my father	65
<i>Sridei Eish</i> -- <i>Rav Yechiel Ya'akov Weinberg</i>	
<i>Translated by: Yehudith Dashevsky</i>	
“It is I and no other”	75
<i>Rabbi Neal Turk</i>	
הערות וביאורים על התורה בעניני יציאת מצרים.....	79
<i>צבי ארלי' בענאף</i>	
The Splitting of the Sea and the <i>Sfas Hayam</i>	83
<i>Rabbi Duvie Weiss</i>	
The <i>Ki</i> to the Kingdom.....	90
<i>Seth Lebowitz</i>	
The Circle Dance	98
<i>Daniella Lejtman</i>	

Pesach Sheini — What if the *Beis Hamikdash* is rebuilt after
Pesach Rishon?105
David Mogilensky

בהגדרת שיטת הרמב"ם בענין אין מעבירין על המצוות109
Tzvi Benoff

Shavuos

Why is Shavuos so modest? A Modest Proposal.....121
Rabbi A. Felsenthal

Shavuos and the *Bris HaTorah*132
Dr. Benjamin Rubin

Shavuot143
Rabbi Jonathan Kaplan

Assorted Topics

מנהגי ק"ק בית אברהם.....150
*Written by Rabbi Brian Gopin with consultation from past
gabbaim and Rav Neuburger, Rav Cohen, and Rav
Grunwald*

Im Eshkacheich Yerushalayim, Repeat Shmona Esrei?158
Dr. Elly Gamss

קדושת ארץ ישראל.....162
ישראל ברוך פינקלשטיין

When Should a Political Leader Be Removed From Office?
.....165
Rabbi Elchonon Grunwald

The Rabbi's Message

Moreinu HaRav Yaakov Neuburger

We have reached the chai/18th Ohel Avrohom. Rav Avie and Seth – you did it! יישר חילכם לאורייתא! כן ירבו וכן תוסיפו!

The ה' edition provides us with the opportunity to reflect on the phrase כי הם היינו. The vibrance of our Ohel Avrohom, our virtual *yom tov bais hamedrash*, the learning that it brings to the fore, the study that it generates, and the discussions that it sparks are all expressions of the life that Torah infuses into all that it touches.

The creativity of the contributions, the skillful and time-consuming editing, and the care with which the ideas are expressed all speak to our appreciation of the learning that embraces the fullness of our lives.

Undoubtedly, the *chai* edition of our Torah journal reminds us of the preciousness of our *kehilla*. That we prepare for *yom tov* with Torah study, take pride in our Torah insights and the growing vibrancy of our *bais hamedrash*, and seek to increase the meaningfulness of our davening and the kindness of our members all give us much of which to be enormously proud.

Peshi and I thank all of you who make this happen as we remain keenly aware of the gift that our shul is, and pray that Hashem continues to bless us, nurture us, and protect us.

Allow me to point out as well, should this be your first Ohel Avrohom, that this volume brings us together in the

Congregation Beth Abraham

study of *yom tov* themes. As such, I maintain that it fulfills in some manner the “*mikro kodesh*” — “coming together to act with sanctity” — the Biblical mandate for every *yom tov*, as expounded by the Ramban.

Thus once again with renewed respect and gratitude to our editors and their families, we thank Avie and Navi and Seth and Tiffany. Thank you for the hours that a *choveret* of this size and scope requires. Thank you for encouraging so many to learn, think, teach and enjoy. May Hashem bless them and their families with all the *berachos* that communal work and teaching Torah can bring. May they and all our contributors enjoy beautiful *yamim tovim* replete with much *nachas*, good health, and prosperity.

We are especially thankful to all of our sponsors, as their generosity and graciousness made this project possible. May this add meaning and blessings to the various events that our sponsors wish to mark and give great honor to the people to whom they wish to pay tribute with their largesse. In the merit of the Torah study and *simchas yom tov* generated by this booklet, may Hashem fulfill all of your prayers *l'tovah l'yomim tovim va'aruchim*.

Editors' Note

As has been mentioned previously in this journal, the Mishna (Avot 3:2) teaches in the name of Rabbi Chanina ben Tradyon that the exchange of words of Torah within a group has a powerful impact. A group that meets and exchanges words of Torah transforms itself from a company of scoffers to a group accompanied by God's presence.

This eighteenth volume of the Ohel Avraham journal reflects our community's striving, on a long-term, consistent basis, to have "*shechina imahen.*" The journal is a periodic reflection of our community's year-round and daily commitment to engaging in Torah, committing time and effort to Torah, and supporting Torah endeavors. May our community continue to grow in this fashion, and may God reward our efforts toward this goal.

Thank you to all who contributed articles – for their articulate ideas and for their hard work, and thank you to all the sponsors who make this publication possible with their continued generosity. To all who participated in the editing process – Ed Abramovitz, Rabbi David Flamholz, Dr. Barry Finkelstein, Daniella Lejtman, and David Mogilensky – thank you for contributing your time and your editing talents. We are also very grateful to Julie Farkas who happily donates her time and creativity to redesigning the cover of the journal for each new volume. *Chag kasher v'samei'ach* to the entire community.

Avie Schreiber

Seth Lebowitz

Dívrei
Rabboseínu

מחיצה : גובה שלה וצורתה — סיכום שיעורים שניתנו בביהכנ"ס

מורינו הרב יעקב נויבורגר

[א] צורת מחיצת עזרת נשים בבית הכנסת: מחלוקת הפוסקים ומסורתה

דועה המחלוקת בין גדולי הדור בקשר לגובה של המחיצה שמבדילה ומאפינת העזרת נשים בבית הכנסת, ובקשר לחוזק עמימותה של המחיצה ותועלתה. הגאון הרב משה פיינשטיין (או"ח ח"א סימן לט) הורה שמספיק "גבוהה עד אחר הכתפים ... שהוא גובה ג' אמות שהן יח טפחים". ואמנם שאסור להסתכל במקומות המכוסים באשה, ובשעת התפילה יכולה ההסתכלות לעכב התפלה, ויש למנוע זו על ידי המחיצה, אין זו עיקר תועלתה אלא למנוע שיחה ועירבוב אנשים ונשים. והאדמו"ר מסאטמאר זצ"ל (שו"ת דברי יואל, או"ח סימן י) הורה שבעינין מחיצה למנוע הסתכלות האנשים לכיוון הנשים ולזה צריכים מחיצה יותר גבוה ממה שהורה הגרמ"פ, ובעינין שמכסה כל גובה הנשים כולל שערותיהן ועמום לגמרי מצד האנשים. והמחלוקת נוגעת למעשה בבית כנסת שאין לחוש להסתכלות האסורה בשעת התפילה והלימוד, שלובשות כדרך ישראל סבא, שאחרת גם לדעתו של הגרמ"פ יש לסמוך על המחיצה למנוע הסתכלות הגברים לנשים בנוסף למנוע שיחה ועירבוב בין הגברים והנשים.

ובאמת למעשה מה שהגרמ"פ סו' שדי במחיצה בגובה הכתפים שע"י זה נמנעים מלערבב הגברים והנשים, מכיון שסומך על דעתו של הערוה"ש שהורה שיש להקל להתפלל נגד שערה הגלויה של נשים בזמננו ובמקמנו. אמנם שהערוה"ש לא הקיל במצות כיסוי ראש לנשים ודרש שמירתה כדורות הקודמות, אלא לגבי מי שאינה מקפידה ע"ז, כיון שהרבה כבר הרגילו לראות שערות הגלויות, וי"ל שאינה מעלה הרהורים בזמננו, חידש שאין ראית שערות של נשים מעכבת התפילה שמתפללים כנגדן. והאדמו"ר חולק על כל זה ולא קיבל חידושו של הערוה"ש ודעתו כפשטות המשנב"ר שלמרות מה ששערות של נשים גלויות לכל עדין אסורים להסתכל בהן, ושער באשה ערוה אינה תלויה על מקום וזמן.

Congregation Beth Abraham

מסורת צורת העזרת נשים התחילה לאחר סיום שו"ע של מרן הב"י, מאז שהתחילו נשים לבוא לבתי כנסיות בשעת התפילה להתפלל עם הציבור, קבעו עזרת נשים לנשים בבתי הכנסיות. ומאז בנו כותל עב שהיה מפסיק בין מקומה של תפלת הגברים לעזרת הנשים. והיתה מגעת מהרצפה ועד הגג וקול התפלה היה מגיע להם דרך חלונות קטנים שהיו עשויים בכותל. ולכן בספרי הפוסקים מהמאות האחרונות שדנים על פרטי צורת המחיצות שמבדילות בין המקומות שקבעו לגברים ולנשים, לא מצינו שהביאו דיונים והוראות מהקדמונים. (שו"ת ציץ אליעזר ח"ז סי' ח)

וכשנתעוררה לפני מאתיים שנה על אמתת חיוב להפריד בין נשים ואנשים בביהכ"ס, כתבו גדולי ישראל (יותר משבעים גאונים חתומים עליו, וביניהם האדמו"ר מצאנז הרב חיים, ומהר"ם אש, והגר"ש גאנזפריד) את דעתם בפסק דין (לבוב תרכו, מובא בספר לב העיברי, ח"ש), "אסור לעשות המחיצה המבדלת בין עזרת נשים ואנשים רק באופן אשר לא יוכל להסתכל אנשים בנשים, רק יעשו כנהוג בימי קדם, וכן אם כבר נעשה [שלא כנהוג בימי קדם] לא יכנסו בה עכ"ל."

עוד נראה משו"ת אגרו"מ (שם) שמה שנמצא בהרבה בתי כנסיות מדורות הקודמות שבנו גוזזטרא לנשים למעלה, שרצו לקיים צורת העזרת נשים שתקנו חז"ל לבנות בבית המקדש וכדנבאר. וז"ל הגרמ"פ, "... גם בבתי כנסיות שמתקבצין שם אנשים ונשים להתפלל טוב יותר לעשות גוזזטרא שהנשים יהיו למעלה..."

[ב] שורש דין עזרת נשים בבית הכנסת

ויש להוסיף שכשנתעוררה במאה האחרונה שוב על אמתת חיוב ההפרדה וגם עמדו על תכנון בתי כנסיות בכלל ועזרת נשים בפרט במטרה הקדושה לקרב קרובים וגם רחוקים פנו לגדולי הוראה ללמוד גדרי ההלכה. ויצא לנו מחלוקת הנ"ל על תועלת המחיצה אם היא למנוע הסתכלות על הנשים או עירבוב עם הנשים וממילא על גובה וגודל העמימות שלה.

ולוא שאנו צריכים להורות למעשה לא הי' עולה על דעתנו ליכנס למחלוקת ענקי שרי התורה.

הרי העזרת נשים בבית הכנסת שורשה ב"תיקון הגדול" שתקנו בעזרת נשים לקראת שמחת בית השואבה בבית השני. וז"ל הסוגיא, (סוכה דף נא:) "מאי תיקון גדול [שהזכירו התנאים במשנה שהיו עושים במוצאי יו"ט הראשון של החג]. אמר רבי אלעזר: כאותה ששנינו, חלקה היתה בראשונה והקיפיה גזוזטרא, והתקינו שיהו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה. תנו רבנן: בראשונה היו נשים מבפנים ואנשים מבחוץ, והיו באים לידי קלות ראש, התקינו שיהו נשים יושבות מבחוץ ואנשים מבפנים. ועדיין היו באין לידי קלות ראש. התקינו שיהו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה. היכי עביד הכי? והכתיב הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל - אמר רב: קרא אשכחו ודרוש, וספדה הארץ משפחות משפחות לבד משפחת בית דוד לבד ונשיהם לבד. אמרו: והלא דברים קל וחומר. ומה לעתיד לבא - שעוסקין בהספד ואין יצר הרע שולט בהם - אמרה תורה אנשים לבד ונשים לבד, עכשיו שעוסקין בשמחה ויצר הרע שולט בהם - על אחת כמה וכמה."

וביאר הגרמ"פ (אגרו"מ או"ח ח"א, סימן לט) שבע"כ קביעת מקום לנשים והקמת האיציטבא חיובה מן התורה, שהרי קבלה בידי חז"ל שאסור להוסיף לבנין מבלי נבואה ואעפ"כ הוסיפו איציטבא, הרי מוכרח שהוספה זו דין מן התורה וכלולה, מבלי לפרש בהדיא, בכל הוראות של בנין מקדש, ולא בעינן הוראה מפורשת מהנביא להוסיפה.

ונראה להביא סיוע לדבריו מלשון הרמב"ם שכתב שחז"ל שילכו נבואת יחזקאל לבית שלישי עם הוראות שניתנו בנבואה לדוד ולשלמה לבית הראשון, וז"ל, (הל' בית הבחירה פ"א, הלכה ד), "בנין שבנה שלמה כבר מפורש במלכים, וכן בנין העתיד להבנות אע"פ שהוא כתוב ביחזקאל אינו מפורש ומבואר ואנשי בית שני כשבנו בימי עזרא בנוהו כבנין שלמה ומעין דברים המפורשים ביחזקאל." וסביר שיש לחז"ל כח לשלב עוד הוראות התורה למקום המקדש כפי הבנתם העמוקה.

ועי' במס' חולין (סא:): שאין דין כיסוי דם במקדש, ובשו"ט הסוגיא מעלים שאין לעשות כיסוי מלמטה שאם לא מבטלים העפר למקדש הוי חציצה ואם כן מבטלים הרי מוסיפים למקדש שאסור מטעם "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל." וביארו התוס' (זבחים לג. ד"ה וליעבד) שמה שיש מצות כיסוי דם מן התורה אינה נחשבת כ"קרא אשכחיה ודרשו" מכיון שלא כתוב

Congregation Beth Abraham

במפורש שיש לקיים מצות כיסוי במוקדשין. ועי' ברש"י (זבחים סא:) שביאר "קרא אשכחיה ודרשו" שלא הבינו דורות הקודמים לדרוש ומה שלא דרשו לא מעלה ולא מוריד שלא הי' בדבר שמעכב. הרי יוצא מדבריהם שמה שדורשים שבעינן הפרדה בין הגברים והנשים במקדש כלול כבר בהוראות בנין בית המקדש, ולא היו צריכים להפרדה זו ומסתבר משום שלא שלט בהם יצה"ר זה (עי' לשונו של רש"י הנ"ל ועי' במס' יומא טט:) ובפרט לא במקדש ולכן לא הי' מעכב. והכל מבואר ע"פ דרכו שסלל הגרמ"פ בהבנת הסוגיא.

[ג] הגדרת דין תורה שעליו מבוסס דין מחיצה

ובהגדרת הדין תורה זה שהיה ברור לחז"ל שכלול בהל' בנין הבית כאמור, עד שלא נחשב כהוספה שצריכה לה נבואה מפורשת להתיירה, נחלקו הגרמ"פ (אגרו"מ, שם) והאדמו"ר מסאטמאר (שו"ת דברי יואל, שם). ומקור הבנתם בהבנת לשון אחד בברייתא הנ"ל, "בראשונה היו נשים מבפנים ואנשים מבחוץ, והיו באים לידי קלות ראש". הרי בנו הפרדת אנשים ונשים למנוע קלות ראש במקדש.

הגרמ"פ ביאר שקלות ראש אסורה במקדש מטעם המצוה של מורא מקדש. עי' בלשון הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ז הלכות א), "מצות עשה ליראה מן המקדש שנאמר ומקדשי תיראו, ולא מן המקדש אתה ירא אלא ממי שצוה על יראתו."

ונ"ל שחילי' של הגרמ"פ מהמשך הרמב"ם בתיאורו למצות התלויות במורא מקדש (שם, הלכה ה) וז"ל, "לא יקל אדם את ראשו כנגד שער מזרחי של עזרה שהוא שער ניקנור, מפני שהוא מכוון כנגד בית קדש הקדשים, וכל הנכנס לעזרה יהלך בנחת במקום שמותר לו להכנס לשם, ויראה עצמו שהוא עומד לפני ה' כמו שנאמר והיו עיני ולבי שם כל הימים, ומהלך באימה וביראה ורעדה שנאמר בבית אלהים נהלך ברגש."

האדמו"ר מסאטמאר ביאר לשון הברייתא שחששו חז"ל לקלות ראש הבא מהסתכלות אנשים בנשים והרהורי עבירה שעלולה לבוא על ידה, דברים האסורים בכל מקום ומעכבים תפלה, ובודאי שאין להם מקום בבית

המקדש. וביסס דבריו על פירושו של התוס' יו"ט למשנה (מס' סוכה פ"ה, משנה) וז"ל, "פירש הרמב"ם [בפירוש המשניות למס' סוכה, שם, שהושיבו חז"ל הנשים למעלה] כדי שלא יסתכלו האנשים בנשים. והדין עמו. כי האנשים שלמטה היו הרואין בשמחה לא השמחים בעצמן. כמ"ש הר"ב במדות שם. כי השמחים היו חסידים וכו' כדלקמן. וא"כ הוצרך לטעם. ואמנם הסתכלות האנשים בנשים מביא לידי קלות ראש. כי הוא ימשל בכך כתיב (בראשית ו'). ועוד משום קישוי לדעת. ושמא יראה קרי. כ"ש בחצרות בית ה'."

הרי שהתוס' יו"ט שמדגיש דברי הרמב"ם בפ"ה המשניות מעל לשונו במשנה תורה, סו' שדין זה למנוע קלות ראש במקדש ע"י הפרדת גברים ונשים, כלול בתוך הדין טהרת המקום שמעכבת התפילה (רמב"ם הל' תפלה, פרק ד, הלכה א, הלכה ה). וחילי' ממה שהרמב"ם ממשיך לכתוב הלכות המתארות כובד הראש שבעינין לתפלה, (שם, הלכה יח) "וכן אין עומדין להתפלל לא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש, ולא מתוך שיחה וכו', ע"ש."

והוסיף האדמו"ר (שו"ת דברי יואל, שם) ש"לדעת הרבה ראשונים איסור הסתכלות הוא איסור דאורייתא מדכתיב ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם, והרהור אפי' בפנויה לכו"ע אסור מדאורייתא, עי' שו"ע אה"ע סימן כא, ב"ש ס"ק ב וכו' ", ע"ש שהביא כמה וכמה מקורות.

[ד] יסוד דין מחיצה בבית הכנסת

יוצא שמודים הגרמ"פ והאדמו"ר מסאטמאר שיסוד דין הפרדת גברים ונשים במקדש ה"ה מצוה מן התורה. ומכיון שכן מחויבים מה"ת להקים מחיצה להבדיל עזרת נשים לכל בית כנסת גם כן. לדעתו של האדמו"ר שהפרדה מבוססת על איסור הסתכלות שהוא איסור בכלל, ובפרט בשעת התפלה, וממילא מקומה בכל בית הכנסת. לדעתו של הגרמ"פ שהמחיצה מבוססת על מצות מורא מקום מקדש ודין מורא מקום שייך בכל בית כנסת ג"כ. ויש להביא סיוע לדבריו ממה שכתב הרמב"ם (הקדמה ליד חזקה, מצוה סה), "שלא לאבד בית המקדש או בתי כנסיות ובתי מדרשות וכן

Congregation Beth Abraham

אין מוחקין השמות המקודשין ואין מאבדין את כתבי הקדש שנ' אבד תאבדון שנא' אבד תאבדון וכו'."

ובנוסף לזה כבר כתב הגראי"ה קוק זצוק"ל, שמה שלמדנו (מגילה כט.), "ואהי להם למקדש מעט, אמר רבי יצחק אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל" שכל בית כנסת נקרא מקדש מעט ה"ה לדינא, שחז"ל תקנו שיש להעביר בכל מה שאפשר תכונות והלכות בית המקדש לבית הכנסת. הרי הרבה דיני ומנהגי בית הכנסת מיוסדים על תקנה זו, כגון לבנות הבית כנסת במקום גבוה, ויש להגביה גובה הבנין לקיים מש"כ לרומם את בית אלוקיננו, ולתקן נר בשם נר תמיד, ולתקן מקום לנט"י בשם כיוור, ולבנות עזרה לכל בית הכנסת, ואליבא דחת"ס מה שבונים התיבה באמצע הבית כנסת דומה למזבח, שהיו מסבבים מקום העמוד.

[ה] ישוב לשון הרמב"ם

וצריכים לישב לשונו של הרמב"ם בפירוש המשניות עם לשונו במשנה תורה. הרי כתב (פירוש המשניות מס' סוכה פרק ה משנה ב) "תיקון גדול, רוצה לומר גדול התועלת והוא כי העם היו מתקנים מקום לאנשים ומקום לנשים, ומקום הנשים למעלה ממקום האנשים, כדי שלא יסתכלו האנשים בנשים."

והרי במשנה תורה כתב (הל' לולב פרק ח, הלכה יב), "...היו מתקנין מקום לנשים מלמעלה ולאנשים מלמטה כדי שלא יתערבו אלו עם אלו."

ואמנם כשיש סתירה בין הפירוש משניות ולשונו ביד, הרי מורים הוראה ע"פ לשונו ביד שנכתב כדי להורות ממנו, והי' נוטה להכריע כהוראת הגרמ"פ כשנוגע לדינא כמו שהסברנו לעיל.

ברם נראה שאין כאן סתירה בלשונות. הרי הרמב"ם בפירוש המשניות מסביר לנו למה העמידו מקומן של נשים למעלה בסוף ולא הסתפקו במה שניסו חז"ל לתת מקומם של הגברים למעלה.

Divrei Rabboseinu

ואם כנים הדברים הרי בעינן בכל מחיצה גם שתמנע הסתכלות וגם שתמנע עירבוב הגברים והנשים. ולכן נראה שאמנם גובהה תלויה על מחלוקת המשנב"ר והערוה"ש הנ"ל, אבל חוזק עמימותה וצורתה ה"ה כדי לקיים גם מניעות קלות ראש של לא תתורו וגם מניעות קלות ראש של עירבוביא.

The Mysterious Purim-Pesach Connection

Ad de-Lo Yada and Ha Lachma Anya?!

HaRav Tanchum Cohen

Rabbi Tavi teaches us in *Masseches Megilla* (6b) that in a leap year we celebrate Purim in the second Adar, since Purim and Pesach need to be as close to one another as possible. In this vein, Rav Chaim Friedlander (*Sifsei Chaim, Moadim 2*, p. 239) notes that Purim and Pesach actually share a common *simcha*. His proof? When Rav teaches us (*Taanis 29a*) that מְשֻׁנָּס אֶדָר מְרַבֵּן בְּשִׂמְחָה, “when Adar enters, we increase the joy”, Rashi indicates that the phrasing “when Adar enters” serves to include more than one month. Both Purim and Pesach are days of *nissim*, and they both drive the “*marbin be-simcha*”.

We’re left wondering: **why** do Purim and Pesach need to be near each other? After all, they seem so dissimilar. A thousand years separate them, and moreover Pesach is the ultimate in *nissim niglim*, ‘open miracles’ or Divine suspensions of science (see Ramban’s final comment in *parshas Bo*), while Purim is the only mandated *yom tov* built entirely around *nissim nistarim*, ‘hidden miracles’ in which Hashem works through natural-seeming ways (such as the politics and court intrigue of *Megillas Esther*). Similarly, Rashi’s equation is profoundly curious: **how** can these radically different *nissim* generate and share the same *simcha*?

Moreover, if these two *yamim tovim* are meant to be neighbors, then their interface, the points at which they are closest to one another, ought to be their most similar points. Yet the opposite is true. The closing *seuda* of Purim and the opening *seuda* of Pesach seem incredibly unlike each other. *Ad de-Lo Yada* and *Ha Lachma Anya* seem like very different themes, and certainly like entirely opposite moods!

While these two “neighboring” *seudos* - the Purim *seuda* and the Pesach *seuder* - are a confusing combination when taken **together**, understanding each *seuda* **alone** might be the solution.

Purim

Masseches Megilla (7b) records the requirement of Rava (or Rabba) to imbibe copious amounts of wine at the Purim *seuda*. While *rishonim* debate whether we accept this position *le-halacha* (Rambam and Rif), reject it entirely *le-maskana* (Rabbeinu Efrayim, Maor, Ran and Bach), or accept it in a milder, toned-down version (for instance, the moderate drinking prescribed by Orchos Chaim and Rama), the fact remains that the concept is an odd one. Self-discipline and thoughtful, deliberate living are two of our greatest values as *avdei Hashem*; how could the *amoraim* entertain a requirement to actively shift away from those core ideas during one of the most spiritual days of the year? Moreover, it is profoundly ironic that Rambam - one of the most rationalist, mind-centered *rishonim* - is the greatest proponent of *ad de-lo yada*!

Congregation Beth Abraham

Perhaps the idea is as follows. At the opening of the most commonly read passage of *Yeshayahu*, the *navi* reminds us of the vast difference between Divine perspective and our own:

כִּי לֹא מַחְשְׁבוֹתַי מַחְשְׁבוֹתֵיכֶם וְלֹא דַרְכֵיכֶם דַּרְכֵי נְאֻם ה' .
כִּי גָבְהוּ שָׁמַיִם מֵאָרֶץ כֵּן גָּבְהוּ דַרְכֵי מְדַרְכֵיכֶם וּמַחְשְׁבוֹתַי
מִמַּחְשְׁבוֹתֵיכֶם .

My thoughts are not yours, nor are your ways as Mine, so says Hashem. Much as the heavens are far above the earth, so are My ways removed from yours and My thoughts from yours.

Yeshayahu (55:8-9)

A soda can held one way casts a circular shadow; held at another angle, it casts a rectangular shadow. The question “*Is a soda can a circle or a rectangle?*”, though, is a foolish one. While the cylindrical can has both a circular aspect and a rectangular aspect, neither really captures it; it is neither *merely* a circle nor *merely* a rectangle. A cylinder is a 3-D item, and *transcends* both lower-dimensional 2-D shapes. Analogously, the heavens are on an entirely different plane than earth; certainly, an infinite Creator cannot be fully apprehended by His finite creatures.

We can, though, understand Hashem somewhat. When *Moshe Rabbeinu* asked to understand Him and how He operates, Hashem responded that Moshe might enjoy partial understanding:

וְעַתָּה אִם נָא מְצָאתִי חַן בְּעֵינֶיךָ הוֹדַעְנִי נָא אֶת דְּרָכֶךָ ...
וְשִׁלַּפְתִּי כַּפִּי עָלֶיךָ עַד עֶבְרִי. וְהִסְרֹתִי אֶת כַּפִּי וְרָאִיתָ אֶת אַחֲרָי
וּפְנֵי לֹא יֵרְאוּ.

“Will You favor me to let me know Your ways?”

“Your vision will be occluded until I have passed by you. Once I have passed by, you will then be able to understand [literally, ‘see’] Me in retrospect.”

Shemos (33:13, 22-23)

The story of Yoseph is an example. Once Yoseph reveals his identity to his family, two decades of mysterious and painful events are now understandable and clearly purposeful. Yet several *pesukim* earlier, it had seemed to Yaacov that the situation was imploding, rapidly going from bad to worse:

וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם יַעֲקֹב אֲבֵיהֶם אֲתִי שְׁכַלְתֶּם יוֹסֵף אֵינְנֹו
וְשִׁמְעוֹן אֵינְנֹו וְאֶת בְּנֵימִן תִּקְחוּ עָלַי הֲיִו כְּלָנָה.

Yaacov said to his sons, “You have bereaved me: Yoseph is no longer. Shimon is no longer. Will you take Binyamin as well? I will then be deprived of them all!”

Bereishis (42:36)

In truth, though the situation seemed bleak to Yaacov, it was anything but. Yoseph was the viceroy of *Mitzrayim*, Shimon was safe with him, and the family would soon be reunited. The *Midrash* comments:

Congregation Beth Abraham

כָּךְ אָמַר הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא, אֲנִי עוֹסֵק לְהַמְלִיךְ אֶת בְּנוֹ
בְּמִצְרַיִם וְהוּא אוֹמֵר לְמָה הִרְעַתְּם לִי (מג, ו), הֲדָא דְהוּא
אָמַר (ישעיה מ, כז): נִסְתַּרְהָ דְרַכֵּי מַה' וּמְאַלְהֵי וּגו'.

Hashem commented: “I am busy promoting his son Yoseph, while Yaacov sees this all as painful”. This is an example of the hiddenness of Hashem’s ways.

Bereishis Rabba (91:10)

Another example of this human limitation is the story of Purim. Hashem did not perform any *nissim niglim*, open miracles, which would have been evident at the time; moreover, even after the story was complete, the *Megilla* was necessary in order to highlight the handful of episodes over the course of about a decade of news stories which together trace the progress of Divine *hashgacha*.

This idea may explain the significance of drinking wine at *seudas Purim*. Although our minds are among the greatest of Divine gifts and are central to our success as *avdei Hashem*, perhaps we limit our mental ability for a brief time as a symbolic reminder that our minds are **never fully** capable of discerning *darchei Hashem*. Perhaps we are expected to annually inhibit our clear thinking somewhat in order to remind ourselves that our ability to understand and make sense of life’s vicissitudes is always limited and inhibited. We are creatures with necessarily limited perspectives, and so we ought to recognize and expect that Hashem’s ways will often not be apparent to us in the moment.

Pesach

We open *maggid* with “*Ha Lachma Anya*”, yet we close with Rabban Gamliel. We open the *maggid* by focussing on the *matza* which the Jews ate **while still in Mitzrayim**, the plain fare fed to slaves, the symbol of *avdus*. We close the *maggid* with Rabban Gamliel’s focus on the *matza* which was baked at the time of **leaving** Mitzrayim, the symbol of *geula*.

Moreover, let us learn Rabban Gamliel’s *mishna* carefully:

רָבֵן גַּמְלִיאֵל הָיָה אוֹמֵר, כָּל שְׁלֵא אָמַר שְׁלֹשָׁה דְּבָרִים אֵלוּ
בְּפֶסַח, לֹא יֵצֵא יְדֵי חוּבָתוֹ, וְאֵלוּ הֵן, פֶּסַח, מַצָּה,
וּמְרוֹר. ... מַצָּה, עַל שׁוּם שֶׁנִּגְאָלוּ אֲבוֹתֵינוּ בְּמִצְרַיִם.

Rabban Gamliel taught repeatedly, that *sippur yetzias Mitzrayim* must include an explanation of these three items: *korban Pesach*, *matza* and *maror*. ...

Matza symbolizes that our ancestors were redeemed from *Mitzrayim*.

Pesachim (116b)

In the text of the *seder*, we expand on the language of the *mishna*, with a focus on **how** we were redeemed from *Mitzrayim*:

מַצָּה זֹאת נִשְׁאַנּוּ אוֹכְלִים, עַל שׁוּם מָה? עַל שׁוּם שְׁלֵא הִסְפִּיק
בְּצַקָּם שֶׁל אֲבוֹתֵינוּ לְהִתְמַיֵּץ עַד שֶׁנִּגְלָה עֲלֵיהֶם מֶלֶךְ מַלְכֵי
הַמְּלָכִים, הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא, וּגְאָלָם, שֶׁנִּאֶמַר: וַיֹּאפֹךְ אֶת־

Congregation Beth Abraham

הַבַּצֵּק אֲשֶׁר הוּצִיאוּ מִמִּצְרַיִם עֵגֶת מִצּוֹת, כִּי לֹא קָמַז, כִּי גִרְשׁוּ מִמִּצְרַיִם וְלֹא יָכְלוּ לְהִתְמַהֵמֶה, וְגַם צִדָּה לֹא עָשׂוּ לָהֶם.

Matza highlights that our ancestors' dough had no chance to rise before Hashem revealed Himself to us and extracted us from *Mitzrayim*.

If Rabban Gamliel is highlighting three central ideas of Pesach using the three central foods of the *seder*, we wonder what is the significance of *matza*? What is so fundamental about the Jews not having time to let the dough rise before *yetzias Mitzrayim*?

The answer likely lies in an *aggada* which Chazon Ish saw as central to our *emuna*:

אמר בן עזאי: בשמך יקראוך, ובמקומך יושיבוך, ומשלך יתנו לך. אין אדם נוגע במוכן לחבירו, ואין מלכות נוגעת בחברתה אפ"י כמלא נימא.

Ben Azzai said: You receive exactly what is meant for you. No one can touch that which has been prepared for another, and no kingdom can reign during the time meant for another - **not even a hairsbreadth, a minute amount, of what was meant for another.**

Yoma (38a-b)

The precision of *hashgacha* is this message of *matza*. Rabban Gamliel teaches us - in one of the most central paragraphs of the entire *seder*! - that the food which opens and closes our first *seuda* of Pesach teaches us that Hashem is not only driving the “big picture”; He is deeply involved even in the details of our lives. Not only did we become free people as Hashem willed, but it happened **exactly when** He wanted us to.

Moreover, the very *matza* which was the staple of our slave diet became the symbol of Hashem’s profound involvement in ending our slavery and transforming our lives.

Considering all these ideas, the Purim wine and Pesach *matza* actually have much in common. Together they paint a coherent picture: Hashem is deeply involved in our lives. Due to our limited human perspective, we are often incapable of fully appreciating Divine *chesed* as it happens. This recognition - that His care is at play even when we do not notice it, that we are always the subject of His loving concern - is certainly a powerful generator of a sense of security and calm, a source of deep *simcha*. Although they may look very unlike one another, the closing *seuda* of Purim and the opening *seuda* of Pesach are actually natural neighbors. The words of Rashi that opened these musings now carry new meaning, as the *simcha* of Purim and of Pesach is a single coherent one:

משנכנס אדר - ימי נסים היו לישראל פורים ופסח.

Purim and Pesach are days of miracles, and so
Adar and Nissan share increased joy.

Congregation Beth Abraham

May our *simcha* continue to increase as we realize the full promise of Nissan, the complete *geula* which this month heralds:

מֶלֶךְ רַחֲמָן רַחֵם עָלֵינוּ. טוֹב וּמְטִיב הַדָּרֵשׁ לָנוּ.
שׁוֹבָה אֵלֵינוּ בְּהַמּוֹן רַחֲמֶיךָ. בְּגִלְלֵי אָבוֹת שְׁעָשׂוּ
רְצוּנָךְ.

בְּנֵה בֵיתֶךָ כְּבִתְחִלָּה וְכוֹנֵן מְקוֹדְשֶׁךָ עַל מְכוֹנֵנוּ.
וְהִרְאֵנוּ בְּבִנְיָנוּ וְשִׂמְחָנוּ בְּתַקּוּנֵנוּ.

וְהַשִּׂיאוּנוּ ה' אֱלֹהֵינוּ אֶת בְּרַכַּת מוֹעֲדֶיךָ.
לְחַיִּים וּלְשָׁלוֹם לְשִׂמְחָה וּלְשִׁשׁוֹן.

קוֹדְשֵׁנוּ בְּמִצּוֹתֶיךָ. וְתַן חֵלְקֵנוּ בְּתוֹרָתֶךָ.
שְׂבַעֲנוּ מִטּוֹבֶךָ וְשִׂמְחָנוּ בִּישׁוּעָתֶךָ. וְטַהַר לְבָנוּ
לְעִבְדָּךָ בְּאַמֶּת.

וְהִנְחִילֵנוּ ה' אֱלֹהֵינוּ בְּשִׂמְחָה וּבְשִׁשׁוֹן מוֹעֲדֵי קוֹדְשֶׁךָ.
וְיִשְׂמְחוּ בָּךְ יִשְׂרָאֵל מִקְדָּשֵׁי שְׁמֶךָ:

Pesach

Who Knows Seven?

Rabbi Avie Schreiber

A few years ago, I discovered a surprising parallel between two areas of Torah that seemed to have no connection at all to each other. This d'var Torah will try to explain that indeed the two areas of Torah are connected, and that this connection can give us some insight into both areas.

The halacha is that fruit, while still attached to the tree, cannot become טמא. Once detached, fruits remain immune from טומאה until they come into contact with a משקה — a drink/liquid. The process of becoming susceptible to טומאה is called הכשרה לקבל טומאה. The *mishnayot* and *braittot* establish that for *hilchot tumah* purposes, not all liquids achieve the status of משקה. In fact, there are only seven such drinks - referred to as the שבעה משקים. They are also known as מכשירי טומאה — items capable of readying fruit to receive טומאה. These seven drinks are: יין, דבש, שמן, חלב, טל, — wine, honey, (olive) oil, milk, dew, blood, and water. The common mnemonic used to remember these משקין is the acrostic י"ד שח"ט ד"ם.

The *rishonim* offer various reasons for why fruits need to become wet in order to become vulnerable to טומאה. The Ramban¹ explains that since people generally wash fruits

¹ ויקרא פרק יא פסוקים לד, לה

Congregation Beth Abraham

before eating them, a piece of fruit is not considered a finished product until it becomes wet. Until then, the fruit remains part of nature and is therefore disconnected from the world of טומאה.

Now, let's move on to a second area of halacha that seems to have little or nothing (at least directly) to do with הכשרה לטומאה — the ימים טובים. The holidays we celebrate can be divided into three categories - the שלוש רגלים, the ימים נוראים, and the חגים דרבנן. These groups of holidays are of course: Pesach, Shavuot and Succot, Rosh Hashanna and Yom Kippur, Chanukah and Purim.

The surprising connection between the Jewish holidays and the topic of readying fruit for טומאה is the striking correspondence between the two areas. Let's explain. There are seven drinks - משקין, and of course there are seven holidays. The unexpected link is that each holiday aligns beautifully with one of the שבעה משקים. As follows: Pesach, during which we daven for dew, is linked to טל. Shavuot connects with חלב — due to the מנהג ישראל to eat dairy foods on this holiday. Succot, which is thematically centered around water (תפלת גשם, בחג נידונין על המים, וכוליה) of course matches with מים. Rosh Hashanna connects to דבש (dipping the apple in honey). Yom Kippur is dominated by the עבודה of the כהן גדול, which primarily involves זריקת הדם in various locations, and so Yom Kippur connects with the משקה of דם. Chanukah possesses a clear connection to שמן זית and lastly, a central aspect of Purim (in moderation of course) is יין.

Pesach

Here are the connections in chart form -

פורים	חנוכה	יום כפור	ראש השנה	סוכות	שבועות	פסח	חגים
יין	שמן	דם	דבש	מים	חלב	טל	משקין

The question is — what does this connection teach us? Is there a deeper meaning to the parallelism? By looking at the משקין more carefully, perhaps we can develop an explanation. Why are these seven the only “official” drinks? What about apple juice, orange juice or the like? The seven drinks are unique in that each type of liquid has developed in a way that made it a completely new product - very different than its source. The original fruit became unrecognizable in the new form. For example, wine is a completely transformed derivative of grapes. The same is true for olive oil. Honey and milk bear no resemblance in appearance or make-up to their origins. Blood outside the body is very different than blood inside (דם שפירש) - not to mention its actual place of origin - bone marrow. And even water and dew derive from surprising sources. Water emerges from the air and dew appears to emerge from the grass and the ground (condensation aside). The משקין represent the ability for something entirely new and meaningful to develop from a source that previously showed no hint of its existence.

The connection of the ז' משקין to the חגים teaches us about the nature and purpose of the holidays. Each holiday commemorates an event or a time that was transformative for the Jewish people. Each holiday celebrates an experience that drew out a new aspect and quality from עם ישראל. On Pesach,

Congregation Beth Abraham

a group of people with a common past was transformed into a nation with a common destiny. On Shavuot, a nation became a holy nation with a holy mission. On Succot (and throughout our experience in the *מדבר*), we became a protected people, a people that lives with *בית השם* at its epicenter. On Chanukah we developed into a people with unparalleled religious commitment — nothing would hold us back from fulfilling the will of *הקב"ה*. On Purim, we became unified in a way that we hadn't yet experienced and we developed the skill to see Hashem's power hidden in all aspects of the world. And Rosh Hashanna and Yom Kippur, by their very nature, lead us to transform and begin the year as new people with new goals and with new reserves of spiritual strength.

The connection of the *שבעה משקים* to the *הגים* reminds us to embrace and internalize the message of each holiday, and to work to access new facets of our religious personalities. May we experience Pesach and the holidays throughout the year as transformative events. And may they develop within us new qualities and sensitivities that serve to bring us closer to *הקב"ה* and to all of *עם ישראל*.

היתר מכירת חמץ קודם הפסח (פסחים כא.)

אברהם יוסף הלוי גורעל

א.

א יתא במשנה (כא.) "כל שעה שמותר לאכול, מאכיל לבהמה לחיה ולעופות, ומוכר לנכרי וכו'. ר' יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה, וחכמים אומרים אף מפרר וזורר לרוח או מטיל לים".

וכתב הרמב"ם (חמץ ומצה פ"א ה"ג) שאין אדם לוקה משום בל יראה ובל ימצא אלא א"כ קנה חמץ בפסח או שחימץ עיסתו, כשעשה מעשה של קיום חמץ. אבל אם היה לו חמץ קודם הפסח, ובא הפסח ולא ביערו אלא הניחו ברשותו, אע"פ שעבר על שני לאוין, אינו לוקה מן התורה מפני שלא עשה מעשה, ומכין אותו מכת מרדות.

והקשה ר' חיים הלוי (שם), איך תיהוי מלקות על איסורי בל יראה ובל ימצא באופן שעשה מעשה, הרי נאמר בגמרא (פסחים צה.) דהוי לאו הניתק לעשה, והרי כלל ידוע שאין מלקות על לאו הניתק לעשה.

ותירץ ר' חיים הלוי, דהנה איתא בטור (סי' תמה) שדין אפר של חמץ הנשרף בפסח תלוי במחלוקת רבי יהודה וחכמים. שלדעת רבי יהודה האפר מותר בהנאה, שמאחר שדינו לשריפה הרי הוא בכלל הדין "כל הנשרפין אפרן מותר", אבל לדעת חכמים שאין צריך שריפה דוקא, האפר אסור בהנאה. והקשה רעק"א (שם ס"א), שלדברי התוס' בתמורה (לג: ד"ה הנשרפין) שהטעם שהנשרפין אפרן מותר הוא מפני שנעשית מצותו, לכאורה גם לדעת חכמים יש להתיר את האפר, שהלא גם לדעת חכמים יש מצות תשביתו בחמץ, אלא שלדעתם אפשר לקיים השבתה גם שלא בדרך שריפה, וא"כ גם לדעתם יש להחשיב את החמץ לנעשית מצותו ע"י פירור וזרייה לרוח.

ומכח קושיא זו מייסד ר' חיים הלוי שלדעת חכמים הסוברים שמצות "תשביתו" היא בכל דרכי ההשבתה, עיקר המצוה הוא שלא יהיה לבעלים חמץ, משא"כ לדעת רבי יהודה שמצותו בשריפה, המצוה חלה

Congregation Beth Abraham

בחפצא של החמץ. וכל הענין של נעשית מצותו הוא רק שכאשר נעשית מצותו בחפצא ניתר החפץ, אבל קיום מצות הבעלים אינו מתיר את האפר.

ובכך מיושבת קושיית רעק"א, שמאחר שלדעת חכמים השבתת החמץ היא בכל דבר, הרי לדעתם קיום המצוה הוא בזה שאין לו חמץ, ובזה לא הותר האפר, משא"כ לפי ר' יהודה שהמצוה נעשית בגוף החמץ בשריפתו, נחשב בכך נעשית מצותו והותר האפר.

ועל פי סברא זו ביאר הגר"ח את דברי הרמב"ם שאינו לוקה על בל יראה ובל ימצא. דהא דאיתא בגמ' שלאויין אלו הם ניתקים לעשה, זהו אך ורק לשיטת רבי יהודה שמצות השבתה היא בשריפה דוקא, אבל הרמב"ם פוסק כדעת החכמים שהשבתתו בכל דבר, ונמצא שמצות "תשביתו" היא רק איסור עשה לחוד שלא יהא לאדם חמץ, ואין קיום עשה במעשה ההשבתה, ועל כן בל יראה ובל ימצא אינם בכלל דין לאו הניתק לעשה שאין לוקין עליו.

ב.

ועיין בגמ' (כא.) "ומוכרו לנכרי, פשיטא. לאפוקי מהאי תנא, דתניא, ב"ש אומרים לא ימכור אדם חמצו לנכרי אא"כ יודע בו שיכלה קודם פסח, וב"ה אומרים כל שעה שמותר לאכול, מותר למכור. ר' יהודה בן בתירא אומר כותח וכל מיני כותח אסור למכור שלשים יום קודם לפסח". ופירש רש"י שם (כא: ד"ה שלשים יום), שתנא זה סובר כבית שמאי שאסור למכור חמץ כשאינו יודע שיכלה קודם הפסח, והכותח אינו נאכל מהר, שאין אוכלין אותו לבד אלא מטבילין בו. והני שלשים יום משעה שחל עליו חובת ביעור מששואלין בהלכות הפסח.

והנה הגירסא ברש"י היא "ר' יהודה אומר כותח", ולכאורה לפי רש"י זהו סתם ר' יהודה הנזכר במשנתנו [שהוא רבי יהודה בר אלעאי] ולא רבי יהודה בן בתירא כפי הגירסא שבגמרא לפנינו. וכן בגמ' במסכת שבת (יח:) מובא דין זה בשם ר' יהודה, ולא ר' יהודה בן בתירא. וכתב הרש"ש, ש"ז"ל: "הן בשבת הגי' ר' יהודה סתמא, וכן הוא ברש"י ותוס' כאן, ובר"ן בפ"ק (ב:) ד"ה ומיהו. ונ"ל דהוא הנכון, ואזיל לטעמיה דאין ביעור חמץ אלא שריפה, וכפירוש רש"י לעיל (יב:) דשלא שעת ביעורו היינו בתחילת שש וכל שש, והוא הדין ל' יום קודם וכו'".

ג.

Pesach

לפי זה נראה לבאר, שהמחלוקת בין בית שמאי לבית הלל הנזכרת בגמרא תלויה בחקירת ר' חיים הלוי בדין השבתת חמץ. בית שמאי סוברים שאסור למכור חמץ לנכרי קודם הפסח אא"כ יודע שיכלה קודם הפסח, שלדעתם השבתת החמץ היא דין בחפצא, שצריך לבער את החפצא של החמץ. אבל בית הלל סוברים שכל זמן שמותר לאכול חמץ גם מותר למכור אותו, שלדעתם השבתת החמץ היא דין בגברא לבער את החמץ שלו. ולפי פירוש רש"י זה יותר מסתבר, שכתב רש"י שר' יהודה סובר כדעת בית שמאי, ונמצא שר' יהודה לשיטתו בדין ביעור חמץ, שכן הוא סובר שדין ביעור חמץ הוא בחפצא של החמץ, כפי שהתבאר לעיל.

ועוד מדויק כן בדברי רש"י, שכתב בביאור שיטת בית שמאי (כא. ד"ה קודם) "קודם שיבוא הפסח, דקסברי מצוה עליו לבערו מן העולם, ולא שיהא קיים". ולכאורה תמוה, מאחר שכתב רש"י "מצוה עליו לבערו", מדוע הוצרך להוסיף "ולא שיהא קיים". ולפי הנאמר לעיל י"ל שכוונת רש"י לומר שביעור החמץ הוא דין בחפצא, ועיקר החיוב הוא על גוף החמץ שלא יהא קיים [ואינו דין בגברא שמוטל עליו חיוב לבער את החמץ], וזהו שהוסיף רש"י "ולא שיהא קיים". ורש"י פירש כן בשיטת בית שמאי, שהוא סובר שדין ההשבתה היא בחפצא.

.ד

והנה תוספות כתבו (ד"ה רבי יהודה אומר) "אור"י בשם ר"ת, דר"י אתי כב"ה ואסר בכותח משום דשם בעליו עליו ויודעים שהוא כותח של פלוני, ויסברו שמכרו בפסח ע"י נכרי וכו'".

ובפשטות גם לפי תוספות ר' יהודה המובא בברייתא הוא ר' יהודה סתמא, שהרי הדיבור המתחיל בתוס' הוא "רבי יהודה אומר" ולא רבי יהודה בן בתירא אומר. ואם כן לכאורה צריך עיון, איך שייך לומר שרבי יהודה סובר כשיטת בית הלל, והלא בית שמאי סוברים שדין ביעור הוא בחפצת החמץ ובית הלל סוברים שדין ביעור חמץ הוא בגברא, וא"כ ר' יהודה של משנתנו צריך לסבור כדעת בית שמאי שהביעור הוא דין בחפצא, ונמצא שיש סתירה בין שיטת ר' יהודה במשנה לשיטתו בברייתא, וצע"ג.

מקח טעות לגבי בדיקת חמץ

פייבל סגלוב

א יתא בפסחים (ד:) איבעיא להו, המשכיר בית לחבירו בחזקת בדוק ומצאו שאינו בדוק, מהו. מי הוי כמקח טעות או לא. תא שמע, דאמר אביי לא מיבעיא באתרא דלא יהבי אגרא ובדקו, דניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בגופיה, אלא אפילו באתרא דיהבי אגרא ובדקו, דניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בממוניה, ע"כ.

והנה צריך לברר כמה פרטים בצירור הגמרא: (א) באיזה יום נעשה קנין השכירות, בי"ג או בי"ד בניסן. (ב) האם היה תנאי מפורש שהבית הוא בדוק, או רק היה סתמא שהבית הוא בחזקת בדוק. (ג) על מי יש חיוב בדיקה [וקיום מצוה] כשנעשה הקנין ביום י"ד והמשכיר אינו רוצה לבדוק, על המשכיר או על השוכר. (ד) לפי המסקנא שאינו מקח טעות, האם דין זה הוא שאינו מחזיר לו דמים כלל, או שמחזיר לו את דמי הבדיקה אע"פ שאין מקח טעות.

והנה כתבו תוס' (ד"ה המשכיר) "נראה לרשב"א דבשלשה עשר איירי, דבארבעה עשר על המשכיר לבדוק". ומבואר דלפי תוס' עסקינן ביום י"ג, אך עדיין צריך להסביר את סברת התוס' מדוע נקטו דוקא שהשכירות היתה בי"ג ולא בי"ד, וגם לפרש מה תוס' סוברים לגבי שאר הנקודות בגמרא.

אולם הר"ן (ד"ה המשכיר) חולק על התוס', וז"ל: "ואני אומר לא כדברי זה ולא כדברי זה, אלא בי"ד עסקינן וכו'. ודקא קשיא להו דהא מסקינן לעיל דעל המשכיר לבדוק, לא קשיא לי כלל, דלעיל שקלינן וטרינן מצות ביעור אמאן רמיא, ומסקינן דאמשכיר רמיא, והכא בעי אי אמר משכיר לא בעינא למיעבד מצוה, א"נ דליתיה למשכיר במתא ושוכר לא סגי ליה בלא ביעור וכו'. וכיון שכן, בעיין אי הוי מקח טעות, דהכא לאו במצות ביעור עסקינן אלא לענין דינא וכו'. ולא מצי תבע ליה שוכר למשכיר מה דאפיק עליה, שהרי לא ההנהו למשכיר כלל וכו'".

Pesach

ונראה מזה שהר"ן סובר ב' דברים, שהסוגיא עוסקת בשכירות ביום י"ד, וגם שאינו מחזיר לשוכר את דמי הבדיקה. ומפרש הר"ן שכיון שאנו עוסקים כשהשכירות היתה ביום י"ד, ממילא הבית הוא בחזקת בדוק, ולפיכך הגמרא נוקטת שאינו צריך להתנות בפירוש. ולתרץ את קושיית התוס' שהקשו שאם ביום י"ד על המשכיר לבדוק, מפרש הר"ן שאע"פ שהחיוב בדיקה הוא על המשכיר, עדיין הגמרא מסתפקת כאשר המשכיר אינו רוצה לבדוק, אם מקח טעות הוא או לא.

וגם סובר הר"ן שאינו צריך לשלם את דמי הבדיקה [כשיטת רש"י (ד"ה אלא) שכתב "דאיכא השתא חסרון כיס", ומשמע שאין לו דמי בדיקה], לאפוקי משיטת ה"אחרים" שסוברים שצריך לשלם את דמי הבדיקה.

ושוב ראיתי בחידושי אנשי שם על הר"ן (אות ב) שמפרש את שיטת התוס' שכתבו דבארבעה עשר על המשכיר לבדוק, וז"ל: "ר"ל, דאי מיירי שהשכירו ביום י"ד, ובלילה של י"ד היה הבית ממש בחזקת המשכיר, א"כ הבדיקה מוטלת על המשכיר, ולמה מסקינן הכא דניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בגופו וכן בממונו, הלא הבדיקה אינה מוטלת עליו כלל אלא המשכיר מחוייב לבדוק. וע"ז מסיק ואחרים אמרו כו' אבל שלומי בעי, ר"ל ואירי בי"ד, ולפי שמוטל על המשכיר לבדוק מש"ה צריך לשלומי. ואני אומר וכו', ומ"ה מסתם לה ואמר בחזקת שהוא בדוק דמסתמא אינו בדוק בי"ג, אבל בי"ד יש לנו לומר דהוא בחזקת בדוק ולא בעי למיחש וכו'".

וכך כתב בשפת אמת (ד"ה המשכיר) במה שפירש את נקודת המחלוקת שבין תוס' לר"ן. וז"ל בפירוש שיטת תוס': "פירוש, דכיון דעל המשכיר לבדוק, אם כן ביד השוכר שלא לבדוק וכו', דבי"ד לא שייך לומר דניחא ליה לקיים מצוה כו' כיון דאין המצוה מוטלת עליו וכו'. גם יש לומר דדייקו לשון הגמ' המשכיר כו' בחזקת בדוק, דבלא זה בחזקת בדוק הוא בי"ד כיון דעל המשכיר לבדוק. ולכך פירשו בי"ג, דאז אינו בחזקת בדוק אלא מכח דפירש להדיא שהוא בדוק".

ונראה מדברי השפת אמת והאנשי שם, שהמחלוקת בין תוס' לר"ן תלויה אם השוכר חייב לבדוק בי"ד כשהמשכיר אינו רוצה לבדוק. ועוד יש מחלוקת איך לפרש את דברי הגמרא שהבית היה "בחזקת בדוק", אם משמע

Congregation Beth Abraham

מלשון זו שאמר המשכיר בפירושו שהבית הוא בדוק [אבל מדוייק מלשון שלא עשה תנאי מפורש כפי שיבואר לקמן], או שלא אמר כלום.

לפי זה, הר"ן סובר שעכשיו יש חיוב וקיום מצוה לשוכר לבדוק במקום המשכיר, וגם אין צריך תנאי בפירושו ולכן מש"כ הגמ' שהבית היה "בחזקת בדוק" היינו בסתמא. ולפיכך אפשר לפרש שהגמרא עוסקת בשכירות בי"ד.

אבל תוס' סוברים שהשוכר אינו חייב לבדוק בי"ד, ולפיכך צריך לפרש שהגמרא עוסקת בי"ג, כיון שאין סברא של "ניחא ליה" בי"ד, כיון שכאשר השוכר בודק הוא אינו מקיים המצוה כלל אלא רק מסלק את התקלה של חמץ, ודוקא בי"ג יש לשוכר חיוב וקיום מצוה. ולפי זה צריך לפרש את ציור הגמרא שהשכיר בית "בחזקת שהוא בדוק" דהיינו שאמר בפירושו שהוא בדוק, כיון דעסקינן בי"ג. ולפי"ז מבואר היטב מחלוקת התוס' והר"ן.

עוד מבואר לפי השפת אמת ואנשי שם בשיטת תוס', שכיום י"ד בודאי יש מקח טעות, כיון שהחיוב וקיום המצוה אינו על השוכר אלא רק על המשכיר, ולכן אין סברא של "ניחא ליה". אולם הב"ח (ס"א תלז ס"ג) כתב בשיטת תוס' "פירוש, דאי בי"ד מאי מקח טעות איכא וכו', סוף סוף מחוייב המשכיר לבדוק". ולפי דבריו, אע"פ שאינו בדוק, המשכיר צריך לבדוק עכשיו ואינו מקח טעות.

ונראה מזה שיש מחלוקת בין הב"ח לשפת אמת בשיטת תוס' כשעושה קנין שכירות בי"ד, אם מקח טעות הוא או לא, וצריך ביאור בטעם מחלוקתם.

ואולי אפשר לפרש שהמחלוקת היא אם מקח טעות הוא כשמצא שהבית אינו בדוק והמשכיר רוצה לבדוק עכשיו, האם זה מתקן את המקח טעות או שהמקח טעות חל מיד. לפי השפת אמת ואנשי שם, המשכיר אינו מתקן את המקח טעות כיון שהוא חל מיד, אבל לפי הב"ח יכול המשכיר לתקן את המקח טעות כיון שאינו חל מיד.

ועדיין לפי השפת אמת צריך לפרש את שיטת התוס', שאין המקרה כשהיה תנאי בהדיא, אלא רק שהמשכיר הודיע שהוא כבר בדק את הבית.

Pesach

וכן מדוייק בלשון השפת אמת, שכתב "אלא מכח שפירש בהדיא שהוא בדוק", ולא כתב לשון תנאי כלל.

וכ"כ המאירי (ד: ד"ה ואף), וז"ל: "ויש מפרשים (תוד"ה המשכיר) בששכרה בי"ג, ואם כן צריך לפרש שהוא אמר לו בהדיא שבדוק הוא אין ספק שחוזר בו אם ירצה, אלא שהם מפרשים שלא התנה כן, אלא שדרך השבחת שכירותו אמר לו כן שבדוק הוא ולא דרך תנאי". ומבואר מדבריו שלא התנה בפירוש אלא רק אמר שהוא בדק את הבית. וכ"כ ר' דוד בשם אחרים (ד: ד"ה איבעיא) שהמשכיר רק אמר כן כדי להודיעו שהבית בדוק, אבל לא כיוון לאמרו בדרך תנאי.

ובספר עבודת דוד (תוס' ד"ה המשכיר - עמ' סו) מפרש שתוס' עוסקים במקרה שהיה תנאי בפירוש שהבית בדוק ולא רק אמירה בעלמא, וזה שלא כפירוש המאירי והשפת אמת בשיטת התוס'.

ויש להקשות על פירוש העבודת דוד, דבשלמא לפי דברי השפת אמת והמאירי, כיון שהוא רק אמר שהבית בדוק ולא עשה תנאי, יש להסתפק אם מקח טעות הוא, ומסקינן שאינו מקח טעות. אבל לפי העבודת דוד, אם נעשה תנאי בפירוש שהבית בדוק ונמצא שאינו בדוק, בודאי יש מקח טעות כיון שעבר על התנאי שהוא בדוק.

וצריך לומר שהעבודת דוד מפרש את תוס' כשיטת הרמב"ן (שנביא לקמן) שהיה תנאי בפירוש, אבל המשכיר מחזיר את דמי הבדיקה, והחזרת הדמים מתקנת את הריעותא מהתנאי.

והנה הרמב"ן (הובא דבריו ברבינו דוד ד: ד"ה איבעיא, ובמגיד משנה חו"מ פ"ב הי"ח) סובר דאיירי שהיה תנאי בהדיא, והוא גם מפרש שהגמרא עוסקת בשכירות ביום י"ד. וכיון שהיה תנאי בפירוש, פשוט שצריך המשכיר לשלם לו את שכר הבדיקה, ושאלת הגמרא היא רק אם חוזר כל הממון או רק שכר הבדיקה, והמסקנא היא שרק חוזר שכר בדיקה.

וגם משמע שסובר הרמב"ן שיש חיוב על השוכר לבדוק, ולכן יש סברא של "ניחא ליה" כיון שעכשיו הוא מקיים את המצוה. וז"ל: "אם הוא כמקח טעות שיבטל השכירות לגמרי, כדין מקח טעות שהוא בטל כשמצא מום במקח. ופשט אביי דלא הוי כמקח טעות, שאם הוא צריך לעשות בבית

Congregation Beth Abraham

זה טורח של מצוה אינו בעיניו כמי שמצא בה מום". ואע"פ שהמשכיר התנה בפירושו, כיון שמשלם לו דמי הבדיקה ואינו חסר כלום (כמו שכתב הרמ"א סי' תלז ס"ג), וגם יש סברא של "ניחא ליה", על כן אינו מקח טעות.

ולפי הרמב"ן אין קושיא שיהיה מקח טעות אע"פ שהתנה בפירושו, כיון שעכשיו המשכיר משלם לו את דמי הבדיקה וכאילו אינו עובר על התנאי. ובדרך זו יש לפרש את ביאור העבודת דוד בשיטת התוס'.

ועדיין צריך לבאר את שיטת רש"י בסוגיא זו. שכתב רש"י (ד"ה מי הוי) "ואם בא השוכר לחזור בו על ידי עלילותיו, ולומר לא כך שכרתי ואין תנאי שלנו קיים, מהו לחזור", ועוד כתב רש"י (ד"ה אלא) "אי ידע ביה אתמול דלא בדיק, לא הוי הדר ביה". כלומר, שעכשיו ביום י"ד הוא עושה הבדיקה, ואילו ידע מאתמול כשעשה השכירות בי"ג, לא היה חוזר מהשכירות, ומבואר מזה שאנו עוסקים בשכירות ביום י"ג. וכן דייק הב"ח (סי' תלז ס"ג) בשיטת רש"י, שאנו עוסקים בשכירות בי"ג.

ויש להקשות על שיטת הרש"י, מהו כוונתו במש"כ "לחזור בו על ידי עלילותיו", וכי לא בא לחזור מעיקר הדין. ועוד, משמע מדבריו שעשה המשכיר תנאי בפירושו, וא"כ לפי דברינו לעיל צריך לומר שהמשכיר משלם את דמי הבדיקה, אך רש"י (ד"ה אלא) כתב "דאיכא השתא חסרון כיס", ומבואר בכך שהמשכיר אינו משלם לו את דמי השכירות. ולכאורה צריך לומר שהלשון "תנאי" ברש"י אינו בדוקא.

ומצאתי בראש יוסף שביאר את שיטת רש"י, שאנו עוסקים בשכירות בי"ג ויש תנאי בפירושו, ועל כן צריך המשכיר לשלם את דמי הבדיקה. ושאלת הגמרא היא, שאע"פ שמקיים התנאי, מי מצי השוכר לבוא בעלילה ולומר שאינו רוצה את השכירות הזו כיון ש"לא כך שכרתי", והמסקנא היא שאינו מקפיד כיון שיש סברת "ניחא ליה". וכך מדויק בלשון רש"י "עלילותיו".

ויש להקשות על הראש יוסף, איך מפרש רש"י שהמשכיר משלם את דמי הבדיקה, הרי כתב רש"י לקמן (ד"ה אלא) "דאיכא השתא חסרון כיס", ומבואר מדבריו שהמשכיר אינו משלם לו את דמי הבדיקה. [אמנם

Pesach

הראש יוסף מציין בסוף דבריו "הרש"י אחר זה", ואפשר שבא לתרץ קושיא זו, אך עדיין יש לעיין איך זה מתורץ לפי הראש יוסף, וצ"ע.]

ומצאתי בשיעורי הגרי"ד על פסחים (ד: ד"ה בחזקת בדוק) ביאור בדברי רש"י. ר' סולובייצ'יק מקדים שיש חילוק בין אונאה למקח טעות, שאונאה היא במחיר או באיכות החפץ שקנה, משא"כ מקח טעות הוא טעות במדה, במשקל, או במנין המקח. והנפקא מינה ביניהם היא שלגבי אונאה המקח חל ורק מחזיר את דמי האונאה, משא"כ במקח טעות המקח אינו חל כלל והוא בטל ומבוטל.

והקשה ר' סולובייצ'יק על רש"י, איך שייך לומר בגמרא כאן שהיה תנאי שהבית בדוק, הלא פשוט שבאופן זה הוא מקח טעות ומה הספק בגמרא. ותירץ, שלפי רש"י הספק בגמרא הוא כשאמר המשכיר ש"חזקתו בדוק" אם זו לשון תנאי או רק אמירה להודיעו, והנפקא מינה היא אם מתבטל המקח או לא. והמסקנא היא שיש חילוק בין מצוות לשאר דברים. לגבי שאר דברים, זו בודאי לשון תנאי ומתבטל המקח, משא"כ במצוות [כגון בדיקת חמץ], כיון שיש סברא של "ניחא ליה" השוכר מתרצה בקנין והמקח קיים.

ועדיין הגמרא מסתפקת, אף שאינו מקח טעות, האם יש דין אונאה וצריך המשכיר להחזיר את דמי הבדיקה. והמסקנא לפי רש"י (ד"ה אלא) היא "דאיכא השתא חסרון כיס", ולפיכך נראה שאין אונאה או מקח טעות כלל. וכך מתיישבת שיטת רש"י בסוגיא זו.

נמצא שיש כמה מהלכים בסוגיא:

א. הר"ן סובר שאנו עוסקים בשכירות בי"ד, ואין תנאי בפירוש, ויש חיוב בדיקה על השוכר, ואינו מחזיר את דמי הבדיקה.

ב. תוס' (לפי מאירי ושפת אמת) סוברים שאנו עוסקים בשכירות בי"ג, והמשכיר אמר בפירוש שהוא בדוק אך לא בלשון תנאי, והשוכר אין לו קיום מצוה וחיוב בדיקה [אם משכיר בי"ד], והמשכיר אינו מחזיר את דמי הבדיקה.

Congregation Beth Abraham

ג. הרמב"ן סובר שהגמרא עוסקת בשכירות בי"ד, והמשכיר התנה בפירוש, ויש חיוב בדיקה וקיום מצוה בבדיקת השוכר, והמשכיר מחזיר את דמי הבדיקה.

ד. תוס' [לפי עבודת דוד] ורש"י [לפי הראש יוסף] סוברים שהגמרא עוסקת בשכירות בי"ג, ויש תנאי בפירוש, ואין חיוב בדיקה וקיום מצוה בבדיקת השוכר [אם מקנה בי"ד] אלא הוא רק מסלק תקלה של חמץ, והמשכיר מחזיר את דמי הבדיקה.

ה. רש"י [לפי ר' סולובייצ'יק] סובר שהגמרא עוסקת בשכירות בי"ג, ומסתפקת אם זו לשון תנאי או לא, ואין חיוב בדיקה וקיום מצוה בבדיקת השוכר [אם משכיר בי"ד] אלא הוא רק מסלק תקלה של חמץ, והמשכיר אינו מחזיר את דמי הבדיקה.

Seder — the Key to *Emunah*

Yossi Friedman

It always seemed a bit odd to me that we have a very strict set of guidelines on the night of Pesach. On the first day of our national life, and on a holiday symbolizing freedom, redemption, and breaking off the shackles of slavery and control, why should we immediately be governed by a new set of strict rules? Why not just relate the story as a free man would do – as one pleases? Yet the night of Pesach is all about order, and about ensuring we follow that order in all its fine detail. We have a custom to review each step of the order prior to moving on to the next phase. Furthermore, one might have thought that Shavuos would be a more appropriate holiday to follow a *seder*, since we received the Torah on that holiday. The Torah, after all, is literally the living document of law and order —so why not have some *seder* on Shavuos to commemorate the event of handing down the laws to *Klal Yisrael*?

Rambam believed that we as Jews have one core underlying belief, a basic tenet that must be engraved in our souls prior to any commandment: that *Hakadosh Baruch Hu*, and only *Hakadosh Baruch Hu* is the true power in the world. He alone created, continues to create, and ensures everything that happens in this world is just as He designed. This is the guiding principle before we can speak of anything else. Without full faith that Hashem is the the sole power, the Torah is simply a legal document open for anyone to

academically review, comment, and offer opinions on, but not adhere to. As such, *Hakadosh Baruch Hu* had to first “prove” Himself as the undeniable judge/king of the world — a G-d so exacting and perfect in judgment that our belief in Him would be solidified, forever unwavering. If we were to, G-d forbid, question the validity of Hashem controlling the world, we would also need to question anything that happens in life emanating from Him. Therefore, the whole discussion and purpose of the Hagaddah/Pesach night is to retell the story of *yetzias Mitzrayim* because it is the physical manifestation of the highest order of *middah kenegged mida* –quid pro quo. Only a G-d able to exact the perfect punishments with such precision could have planned and implemented such an undeniable perfect chain of events that led to *yetzias Mitzrayim*. Once we deeply discuss, analyze, and appreciate the complete process, starting with the *makkos* through the splitting of *yam suf*, we can truly understand the depth of Hashem’s perfection. We as individuals and as a nation will quickly realize and appreciate how everything Hashem does has a plan and purpose, and His rewards and retributions are weighed out in such perfect calculations as only He can perform. Pesach night’s purpose therefore, is to leave no room for questioning His existence. We remind ourselves of the exact *hashgacha pratis* with which Hashem conducts the orchestra known as life.

This may explain why Pesach comes before Shavuot – but it still doesn’t answer the question of why such a precise *seder* is required. What is the deeper message of the *seder* that requires it be done on Pesach?

Pesach

Rabbi Jonathan Sacks states that the *seder* experience is the dramatization we enact to ourselves and our children. It provides us the opportunity to refocus, recoup, and accept the beliefs that are sometimes buried deep inside due to our experiences in exile. He poignantly points out that when you read about the *makkos* in the Torah, they are phrased in such a way to demonstrate Hashem's power in the eyes of the Egyptians. These plagues were sent for one purpose only - to prove to the gentile nations that Hashem exists. The concept of one God had become so foreign across the world that Hashem had to remind them who really had control over everyday affairs. *Bnei Yisrael*, on the other hand, who had always had that core belief passed down from the *avos* were mere spectators, watching Hashem in action. On the surface, it appears that all of the events we discuss on Pesach were performed in order for the gentiles to recognize that Hashem's ways are perfectly just. Israel's realization of Hashem is seemingly not of supreme importance in the narrative and it seems not to be explicit in the text.

What lesson can we learn from the Torah's concentration on the Egyptians during the Exodus story while barely mentioning Israel's reaction to these amazing events? Only upon the splitting of the sea does Israel display a personal attachment to the miracle that is explicitly mentioned in the text.

Rambam states in *More Nevuchim, Guide for the Perplexed*, that deep down, every Jew has an innate recognition of Hashem's existence; they always have the basic *emunah* — *emunah pshuta*. A Jew, therefore, ideally should have no need for supernatural events to prove Hashem's

Congregation Beth Abraham

existence and orchestration of world events. A Jew does not need to be convinced of Hashem through the supernatural; therefore, Pesach is the reawakening of our trust in Hashem within the confines of the natural order of the world leading us to see Hashem in the mundane. We must recognize Hashem in the routine, ordinary, and regular grind while appreciating and recognizing that Hashem is communicating with us, albeit in a more subtle way. This is the true *emunah* and *bitachon* of the Jew. The Jewish people don't need the supernatural to know Hashem, we experience Hashem by trusting in the natural order of life; everywhere at any time – his *hashgacha* is always there. This deeply buried *emunah peshuta*, as Rabbi Sacks mentioned, is perfectly manifested when we follow a natural order of our own by implementing a *seder* of our own on Pesach night. Imitation is the best form of flattery. The *seder's* purpose therefore is to infuse and energize our deep belief in Hashem through laws of nature, and not the supernatural. This perhaps can explain why in the Haggadah we begin with *g'nus* and end with *shevach* — why? In the beginning, we don't understand, we are slaves, we are in the dark, but by the process of experiencing the *seder* – following the gradual, careful and precise order, we reawaken ourselves to the idea that Hashem governs everything around us. The process transforms our mindset so that we will realize that everything we encounter in our daily lives, no matter how challenging it seems, with the right perspective, is ultimately all *shevach*- praiseworthy.

It is precisely because of our faith in the routine, without the need for miraculous events, that brings us genuinely closer to Hashem. In order to demonstrate our belief in this natural order, we perform a *seder* of our own,

Pesach

and while the *mitzrim* appreciated and feared Hashem because of the supernatural, it is the Jew's regular schedule in serving Hashem that demonstrates his authentic *emunah*. This is the *emunah* Hashem desires and expects from a Jew. It's easy to believe in the miraculous – who wouldn't? But that ultimately fades. Hashem is asking us on Pesach to cultivate and strengthen a more mature form of *emunah* — recognizing Hashem's control in our everyday lives, governed by natural laws. Afterwards, we are truly prepared to accept the Torah. Therefore, it is crucial that on Pesach night we follow a *seder*, a natural progression, because it is exactly the precise, regimented, consistent, and detailed process prescribed by Hashem that enables us to achieve perfect *emunah*, the prerequisite for accepting the Torah.

“Four”ward Thinking

Ari Gelman

The following is based on a shiur given by Rav Yonah Fodor relaying a Meshech Chachma on Shemos – 1993.

The seder night is full of ideas and concepts grouped in fours. One of the most notable groupings is the four cups of wine which are used at the following times of the seder:

1. קדוש
2. מגיד/תחלת הלל
3. ברכת המזון
4. גמר ההלל

These four cups correspond to the ד' לשוני גאולה, These four references of גאולה are:

1. הוצאתי - Hashem taking out גוי מקרב גוי so that we wouldn't be influenced by idolatry
2. הצלתי - physical salvation
3. גאלתי - ending the עבדות
4. לקחתי - giving of the תורה leading to entering ארץ כנען and forming בני ישראל into an עם סגולה

It is also well known that בני ישראל had four *zechusim* which made them worthy of redemption:

1. They refrained from גלוי עריות

Pesach

2. There were no מלשינים – they did not inform on their fellow Jews to the מצרים
3. They kept their names
4. They kept their language

How do each of these merits relate to the four cups, and how do they influence the placement and timing of each cup during the seder?

הוצאתי – One of the miracles of our redemption from מצרים was that Hashem took an entire nation out from servitude. This was done בשלמות, completely, with no living Jews left behind. This could only be possible due to בני ישראל staying away from גלוי עריות and any form of intermarriage. Had they not been so diligent in protecting their יהוס, it would have been impossible for Hashem to take us out בשלמות. It was this זכות that made the redemption possible. This corresponds to the first cup of wine which is performed at קדוש, symbolic of the sanctity and holiness of the Jewish people.

גאלתי – This phrase corresponds to moving from a state of עבדות להירות – slavery to freedom. This redemption was in the זכות of בני ישראל not changing their names. This is because they did not act like slaves in that they cherished and protected their יהוס. They knew their ancestry and were proud to name their children after their parents and grandparents. This phrase corresponds to the second cup of wine which we drink at the end of הלל at מגיד. This part of הלל, in its praises of Hashem, references the history of עם ישראל including the miracles that occurred and the actual exodus from מצרים. Only a nation that has a connection with and cherishes its past

would recite this הלל, and therefore, the second cup of wine is situated at this point to emphasize our connection to our past.

הצלתו – This phrase reminds us of the physical salvation from the מצרים. The Jews were זוכה to this salvation because there were no מלשינים and no jealousy amongst בני ישראל. No one viewed his family as being more important or worthier than any other family, and therefore the Jews were unwilling to divulge any damaging information to the Egyptian masters. It is this אהדות that enabled (and still enables) בני ישראל to defeat their enemies. This phrase corresponds to the 3rd cup of wine which we drink after bentsching. This is because bentsching reminds us that we should be satisfied with very little. We see this message in the fact that although מדאורייתא, we are obligated to bentsch only if we are satisfied by the meal, we have taken it upon ourselves to bentsch even if we have only eaten a כזית. Bentsching also reminds us that everything we have in this world comes from Hashem. If these two ideas are prevalent amongst בני ישראל then there will be no jealousy between us.

לקחתו - This phrase refers to the time when Hashem would ultimately take בני ישראל into ארץ כנען and make them an עם סגולה. This redemption was in the זכות of בני ישראל keeping their language. When Yosef was about to die, he pleaded with his brothers to promise to take his body out of Egypt and he assured them that פקד יפקד אלוקים אתכם — that Hashem would remember בני ישראל in the future. When Moshe was instructed by Hashem to go and tell בני ישראל that He was going to take them out of מצרים, Moshe asked why בני ישראל would believe him. Hashem told Moshe to use the *lashon* of פקד יפקד because this phrase would signal to בני

Pesach

בני ישראל that the גאולה was coming. It is only because בני ישראל kept and protected their mother language, waiting anxiously for their savior to come and use this language, that they were worthy to become an עם סגולה. We drink this 4th and final cup at the completion of הלל where the theme is about the future of בני ישראל as a great nation.

These four merits have the common theme of maintaining some separation between בני ישראל and the rest of the world. This separation made us worthy of redemption thousands of years ago and is just as important today in order to maintain our identity as the nation of Hashem. May we continue to maintain our unique identity, to remain an *Am Segulah La'shem*, and to be worthy of the final *geulah* במהרה בימנו.

And They Will Go Up From The Land

Yossi Markovitz

הָבָה נִתְחַכְמָה לּוֹ: פֶּן יִרְבּוּ וְהָיָה כִּי תִקְרָאנָה מִלְחָמָה וְנוֹסֶף גַּם הוּא
עַל שְׂנְאֵינוּ וְנִלְחַם בָּנוּ וְעָלָה מִן הָאָרֶץ.

*Come, let us deal wisely with them, lest they multiply,
and it come to pass, that, when a war befalls us, they
will join with our enemies, and fight against us, and
they will go up from the land. (Shemot 1:10)*

The book of Exodus begins with the offspring of Joseph and his brothers residing in Egypt and the rise of an (ostensibly) new regime. Pharaoh makes a terrifying pronouncement that begins a frightening chapter in our nation's history. In reality, his words should invoke terror every time we review them in our studies, in the weekly Torah portion, or at the Passover seder. It is the polemic of **dual loyalty** that has vexed the Jewish people for centuries.

According to Wikipedia:

Jews in the Jewish Diaspora have been accused of dual loyalty by the Romans in the 1st century, by the French in the Dreyfus Affair in the late 19th century, in Stalin-era Soviet Union in the 20th century... The 1991 Gulf War and the 2003 U.S. invasion of Iraq led

Pesach

to such accusations against Jewish neoconservatives, vocal proponents of war against Iraq who allegedly sought to undermine Arab nations hostile to Israel (i.e., the term “Israel-firster”).

As recently as 2015, the political blog “Daily Kos” ran a cartoon accusing Senator Chuck Schumer of dual loyalty for his opposition to the Iran nuclear deal.

The claim of dual loyalty asserts that Jews do not have absolute allegiance to their host country. It offers room for political leaders to blame financial, military, or other deficiencies on a single group of out-performers. It is even more sinister and powerful than treason because it cannot be contested or disproven.

Against this backdrop, commentators struggle with the last three words of the verse ועלה מן הארץ. The apparent meaning is that when the Jews join our enemies and fight against us, they will remove **us** from the land. However וְעָלָה means “and **they** will go up.” Rashi struggles to explain the words in this manner, “like a victim projecting his pain onto others.” Rashbam¹ and Ramban choose to explain וְעָלָה as referring to the Jews, who will “leave our land after our defeat and return to the land of Canaan.”²

¹ Seth Lebowitz pointed out to me that this Rashbam is very difficult because he depicts Pharaoh as bemoaning, “It would be disastrous for us to lose our slaves,” yet the decree of slavery had not yet begun.

² Netziv in Emek Davar has a creative explanation of וְעָלָה מִן-הָאָרֶץ: אבל זה חש שמא בשעת מלחמה והמה טרודים מבחוץ ילחמו גם המה מבפנים עם מעט החיל שבמדינה ויבוזו ויעלו מן הארץ בכל הטוב שיעלה בידם.

Congregation Beth Abraham

In our minds, the explanations of Rashbam and Ramban are more plausible because we take it for granted that Jews yearn for their homeland throughout their many exiles. For example, we know that they resided in Goshen to afford them some separation from the country's religious and cultural ways to maintain the identity of their patriarchs.

The accusation of dual loyalty follows the Jewish nation from exile to exile because the promise of return remains with it as well. Even when we lose our drive to go back to our homeland we are reminded by our hosts that it should be our focus, because it remains theirs.

Theodore Herzl's most well-known book, *The Jewish State*, outlines this connection in his arguments for the creation of a Jewish homeland. He writes:

I believe that I understand anti-semitism, which is really a highly complex movement. I consider it from a Jewish standpoint, yet without fear or hatred. I believe that I can see what elements there are in it of vulgar sport, of common trade jealousy, of inherited prejudice, of religious intolerance, and also of pretended self-defense. I think the Jewish question is no more a social than a religious one, notwithstanding that it sometimes takes these and other forms. It is a national question, which can only be solved by making it a political world-question to be discussed and settled by the civilized nations of the world in council.

Pharaoh charged that when the Egyptian army will be out of the country at war, and only a fragment remains, the Jews will ransack and steal their property, and **bring it out** of their land.

Pesach

In his book, *Israel: A Concise history of a Nation Reborn*, Daniel Gordis clarifies Herzl's words:

The problem that the world had with the Jews, he argued, was neither social nor religious; it was political, and therefore, it required a political solution that the international community would accept.

Conclusion

The lingering accusation of dual loyalty against Jews in the Diaspora is directly correlated with the promise of a return to a Jewish homeland. It can be blamed as the source of the anti-semitic charge. Like Herzl, a Jewish state can be seen as the solution to the millennia-old polemic. Ultimately, however, it must be seen as G-d's reminder that He has not forgotten His promise. During the first recorded anti-semitic rant, we are reminded in Pharaoh's words ועלה מן הארץ of the joyous words וְשָׁבוּ בְנֵי־לְגָבוֹלָם.

Crime and Punishment

Rabbi Elozor M. Preil

A foundational tenet of our belief system is that Hashem grants Man free choice (*bechirah chafshis*) to choose to do good or bad. As a result, we are rewarded by Hashem for choosing well and doing good, and punished for our failures to live up to our obligations. *Ramchal* in the beginning of *Derech Hashem* presents this concept as the *raison d’etre* for creation. Hashem wants to share His spiritual goodness with Mankind (*olam haba*), but He also knows that we need to **earn** that ultimate goodness in order to appreciate it. Therefore, Hashem created this world as the testing ground where we could overcome challenges and earn our portion of Divine reward in *olam haba*. Thus, according to *Ramchal*, without *bechirah chafshis*, the world has no purpose.

This fundamental concept is seriously challenged by two *pesukim* that are the cornerstone of Jewish history – *Bereshis* 15:13-14, the *Bris bein habesarim*:

וַיֹּאמֶר לְאַבְרָם יָדַע תְּדַע כִּי גֵר יִהְיֶה זְרָעֲךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וַעֲבָדוּם
וְעַנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה.

And He said to Abram, “Know well that your offspring shall be strangers in a land not theirs, and they shall be enslaved and oppressed by them for four hundred years.

Pesach

וְגַם אֶת הַגּוֹי אֲשֶׁר יַעֲבֹדוּ דָן אֲנֹכִי וְאַחֲרָי כֵּן יֵצְאוּ בְּרִכְשׁ גָּדוֹל.

But I will execute judgment on the nation they shall serve, and in the end they shall go out with great wealth.

The challenge is: how could Hashem decree that the descendants of *Avraham Avinu* will be enslaved by a foreign power, and then declare in the next *pasuk* that He will punish the nation that enslaves them? If the oppressors are simply carrying out Hashem's decree, why do they deserve to be punished?

Rambam (Hil. Teshuvah 6:3) explains:

נִמְצְאָתָּ אוֹמֵר שְׁלֵא גְזַר הַקֵּל עַל פְּרַעֲהַ לְהַרְעֵ לְיִשְׂרָאֵל. וְלֹא עַל סִיחֹן
לְחַטֹּא בְּאַרְצוֹ. וְלֹא עַל הַכְּנַעֲנִים לְהִתְעִיב. וְלֹא עַל יִשְׂרָאֵל לְעַבֵּד
עַבֹּדָה זָרָה. אֲלָא בְּלֹן חָטְאוּ מֵעֲצָמוֹ וְכָלֹן נִתְחַיְבוּ לְמִנַּע מִהוֹ
הַתְּשׁוּבָה:

In conclusion, the Almighty did not decree that Pharaoh should harm the Israelites, that Sichon should sin in his land, that the Canaanites should perform abominable acts, or that the Israelites should worship idols. They all sinned on their own initiative and they were obligated to have Teshuvah held back from them.

Rambam adds (Hil. Teshuvah 6:5):

וְהֵלֵא פְתוּב בְּתוֹרָה (בראשית טו:יג) "וְעַבְדוּם וְעִנּוּ אֹתָם," הֲרִי גְזַר
עַל הַמְּצַרִּים לַעֲשׂוֹת רָע. וְכִתִּיב (דברים לא: טז) "וְקָם הָעָם הַזֶּה וְזָנָה
אַחֲרָי אֱלֹהֵי גֹכַר הָאָרֶץ," הֲרִי גְזַר עַל יִשְׂרָאֵל לְעַבֵּד עַבֹּדָה זָרָה. וְלָמָּה
נִפְרַע מִהוֹ. לְפִי שְׁלֵא גְזַר עַל אִישׁ פְּלוֹנִי הַיְדוּעַ שִׁיְהִיָּה הוּא הַזּוֹנֶה אֲלָא

Congregation Beth Abraham

כָּל אֶחָד וְאֶחָד מֵאוֹתָן הַזּוֹנִים לְעַבֵּד עֲבוֹדַת זָרָה אֱלוֹי לֹא רָצָה לְעַבֵּד לֹא הָיָה עוֹבֵד. וְלֹא הוֹדִיעוּ הַבּוֹרָא אֱלֹא מִנְהַגוֹ שֶׁל עוֹלָם. הֵא לָמָּה זֶה דוֹמָה לְאוֹמֵר הָעַם הַזֶּה יִהְיֶה בְּהֵן צְדִיקִים וְרָשָׁעִים. לֹא מִפְּנֵי זֶה יֵאמַר הָרָשָׁע כְּבָר נִגְזַר עָלָיו שְׂיִהְיֶה רָשָׁע מִפְּנֵי שֶׁהוֹדִיעַ לְמִשְׁה שְׂיִהְיֶה רָשָׁעִים בְּיִשְׂרָאֵל. כְּעִנְיָן שְׂנַאֲמַר (דְּבָרִים טו י"א) "כִּי לֹא יִחַדֵּל אֲבִיוֹן מִקְרָב הָאָרֶץ." וְכֵן הַמְצָרִים כָּל אֶחָד וְאֶחָד מֵאוֹתָן הַמְצָרִים וְהַמְרַעִים לְיִשְׂרָאֵל אֱלוֹי לֹא רָצָה לְהִרְעֵ לָהֶם הַרְשׁוֹת בְּיָדוֹ. שְׂלֹא גָזַר עַל אִישׁ יְדוּעֵ אֱלֹא הוֹדִיעוּ שְׂסוֹף זָרְעוֹ עֲתִיד לְהִשְׁתַּעֲבֵד בְּאָרֶץ לֹא לָהֶם.

[A question may still arise, for] behold, it is written in the Torah [Genesis 15:13]: “They shall enslave them and oppress them,” [seemingly implying that] He decreed that the Egyptians would commit evil.

Similarly, it is written [Deuteronomy 31:16]: “And this nation will arise and stray after the alien gods of the land,” [seemingly implying that] He decreed that Israel would serve idols. If so, why did He punish them?

Because He did not decree that a particular person would be the one who strayed. Rather, each and every one of those who strayed to idol-worship [could have chosen] not to serve idols if he did not desire to serve them. The Creator merely informed [Moses] of the pattern of the world.

To what can this be compared? To someone who says, there will be righteous and wicked people in this nation. [Thus,] a wicked person cannot say that because God told Moses that there will be wicked people in Israel, it is decreed that he will be wicked. A similar concept applies regarding the statement

Pesach

[Deuteronomy 15:11]: “The poor will never cease to exist in the land.”

Similarly, in regard to the Egyptians, each and every one of them who caused hardship and difficulty for Israel had the choice to refrain from harming them, if he so desired, for there was no decree on a particular person. Rather, [God merely] informed [Abraham] that, in the future, his descendants would be enslaved in a land which did not belong to them.

Note that *Bereishis* 15:13 does not state **which** nation will oppress and enslave Avraham’s descendants. Thus, according to *Rambam*, whichever nation will **choose** to be the oppressors is guilty and liable.

Ramban (*Bereishis* 15:14) argues with *Rambam*’s premise that any Egyptian who chose to persecute the Jews is personally liable. *Ramban* posits that such an individual could justifiably claim to be engaged in performing the will of Hashem – a mitzvah! *Ramban* compares this to a human king who issues instructions to his nation to engage in a certain behavior. Surely those individuals who jump to fulfill the king’s command will find favor in his eyes, whereas those who lag behind will be the sinners.

Why then were the Egyptians punished? *Ramban* says the reason is because Pharaoh and the Egyptians exceeded Hashem’s stated decree. Hashem said that the Jews would be strangers and even enslaved – but nowhere did Hashem instruct that all boys should be murdered at birth, or that the

Congregation Beth Abraham

conditions of the enslavement should be so severe – *vayemareru es chayei hem* and *avodas parech*.

Raavad, in his gloss on the *Rambam's Mishneh Torah*, agrees with the approach taken by the *Ramban* and adds an additional reason. *Raavad* claims that if Pharaoh had agreed to let *Bnai Yisrael* leave the first time Moshe made that request, then he and the Egyptians would not have been punished at all.

Ultimately *Tzadik Hashem b'chol derachav*, Hashem is righteous and perfect in all His ways. While we limited human beings cannot possibly fathom all His actions, we must do our best to seek and comprehend His ways when Hashem allows us and enables us to catch a glimpse of His ultimate justice.

The Lessons of *Hipazon*

Rivka Kahan

One of the very first lessons that we learn as children about the story of Pesach relates to the miraculous haste with which *Bnei Yisrael* left *Mitzrayim*, which reflects the hand of Hashem in our salvation. It is therefore surprising to learn that, while the word “*hipazon*” and its various permutations appear in various contexts in *Tanakh*, its connotation is consistently negative other than in the Pesach story. In *sefer Tehillim*, the phrase “*ani amarti ve-hafzi*” describes situations in which the *meshorer* jumped to hasty, mistaken conclusions (Tehillim 31:23, 116:11). Mefiboshet’s nurse drops and cripples him “*behafzah lanus*” (Shmuel Bet 4:4), and the Torah instructs us not to react with *hipazon*, or hasty fear, in the face of our enemies (Devarim 20:3). In all of these contexts, “*hipazon*” reflects a lack of forethought and gravitas, which seems at odds with the *malkhut* and dignity we seek to embody on Pesach.

I would like to suggest two approaches to understand why *hipazon*, even with its negative connotations, is so central to our experience and understanding of the Pesach story.

First, it is important to note that, while the word “*hipazon*” is generally used in negative contexts, the concept of haste is often associated with Hashem’s supernatural involvement in *Tanakh*. For example, the Torah describes Yosef’s rapid ascent from jail to the palace (Bereishit 41:14) and Megillat Esther emphasizes the speed with which Haman was instructed to show honor to Mordekhai (Esther 6:10).

Congregation Beth Abraham

The Maharal, in *Gevurot Hashem perek 36*, explains that the haste of *yetziat Mitzrayim* represents that it transpired in a way that was not bound by the constraints of time, or by any constraints at all. While all events in human experience unfold within time, the amazing rapidity of *yetziat Mitzrayim* reflects that it took place on a Godly plane, almost transcending time and all other human constraints.

With this approach in mind, there seems to be a duality within the quality of *hipazon*. It is well-known that matzah represents the duality of commemorating both slavery and freedom at once. Similarly, it seems that even the *hipazon* with which matzah is baked contains that same duality. *Hipazon* represents a lack of human forethought and dignity, but it also represents Hashem's supernatural involvement. In this sense, it is a further embodiment of the duality of matzah, which represents both affliction and faith.

However, I think there is a deeper way of understanding the duality of *hipazon* as well, which is based on a particular understanding of the meaning of Pesach as a whole. In general, Pesach can be understood as centering on promise, faith, and vision, more than on the historical story of *yetziat Mitzrayim*. One of the well-known anomalies of the narrative of *yetziat Mitzrayim* is that the *mitzvot* of *korban Pesach* and matzah, both of which are meant in part to commemorate the haste with which we left *Mitzrayim*, were given in *Shemot perek 12*, before *Bnei Yisrael* were pressed to leave *Mitzrayim* quickly. In other words, the vision of the miracle of *yetziat Mitzrayim* preceded the actual miracle, and the *mitzvot* that commemorate the hasty exodus existed as a promise to *Bnei Yisrael* before they existed as commemoration. It is

Pesach

that promise, as much as *yetziat Mitzrayim* itself, that we remember and re-enact when we perform these *mitzvot*.

Details of the way that Pesach is celebrated underscore this point. For example, in discussing the unusual halakhic aspects of the Hallel said at the seder, Rav Hai Gaon (*Teshuvot HaGeonim, Shaarei Teshuva* 102) suggests that the reason we do not say a *brakha* on this Hallel is that it is not a standard *kriyat Hallel* but a *shira al ha-nes*, a spontaneous song of praise to Hashem to thank Him for the miracle of *yetziat Mitzrayim*. Given the timing of the seder, it is curious that we burst into a song of thanksgiving for the miracle before the time that the miracle took place, and not at any other point on Pesach, after the time of the miracle. This points to a central aspect of the meaning of Pesach. Pesach is not just about the fact of liberation, but about Hashem's promise of liberation. The *mitzvot* commemorating *yetziat Mitzrayim* preceded the actual exodus, and much of the Pesach ritual is performed before the time of *yetziat Mitzrayim*, because Pesach centers not so much on the historical fact of *yetziat Mitzrayim* as on the vision of freedom and faith and *avodat Hashem* that inspired us to follow *Moshe Rabbenu* out of *Mitzrayim* and into an unpredictable future. Perhaps the *nes* of *yetziat Mitzrayim* is not just that we left, but that we believed *Moshe Rabbenu* that we would leave.

Returning to our question about *hipazon*, this understanding of the nature of Pesach helps us understand why such a central part of the Pesach story contains both positive and negative connotations. *Hipazon* is integral to Pesach because it reflects the eagerness and faith with which *Bnei Yisrael* left *Mitzrayim*, which is one of the most

Congregation Beth Abraham

important parts of what we commemorate. At the same time, that faith was, in some ways, untested and immature. Time after time, beginning immediately after *yetziat Mitzrayim* at the *Yam Suf*, *Bnei Yisrael* doubted Hashem. The negative connotations of *hipazon*, as well as the positive, were true of their relationship with Hashem. When we relive the story of Pesach, we remember that the relationship of *Bnei Yisrael* to Hashem at the time of *yetziat Mitzrayim* was complex, characterized by courageous faith but also by a certain lack of consistency and experience.

The centrality of Pesach in our religious experience reminds us of the value of recommitting to the vision and *emunah* of the *dor yotzei Mitzrayim*, notwithstanding this complexity. Even when faith is not infallible, it still lies at the core of our relationship with Hashem and our religious identity. The glory of *yetziat Mitzrayim* does not dim because of the religious struggles that *Bnei Yisrael* experienced afterwards. Even many centuries later, Yirmiyahu looks back on that period as one of deep love and connection between Hashem and *Bnei Yisrael*, when he describes the young love that inspired *Bnei Yisrael* to follow Hashem into the *midbar* (Yirmiyahu 2:2). The duality of *hipazon*, and its centrality to the story of Pesach, reminds us that faith does not have to be perfect to be the bedrock of our experience of Hashem.

External Attachments and Internal Freedom: How Poverty and Vulnerability can bring Redemption

Rabbi Jonathan (Yoni) Schick, M.Ed.

A number of years ago (too long for me to admit) I was learning in Israel in what is now called a “gap year.” I have some difficulty with this moniker, as it seems to indicate the year is just a stopover on a long flight to your true destination. For me, and for many of us in our community, our years in Israel were usually two years or longer and consisted of life-changing experiences. Far from a stopover, these experiences formed an integral part of our spiritual and emotional personalities.

During my first year in Israel, I heard a *sicha* (speech) on Pesach from Harav Chaim Yisroel Blumenfeld, affectionately known as the “*mash*” (short for *mashgiach*.) I’d like to share that *sicha* with you and add my own thoughts and extrapolations as well.

Quoting the Maharal in *Gevuros Hashem* (also brought down in the Maharal Haggadah) the *mash* asks: If we are supposed to represent royalty and freedom on Pesach, why do we eat “*lechem oni*?” (translated here as “poor man’s bread”). In other words, why is bread of *poverty* associated with freedom and royalty, when we usually associate freedom with *wealth*. Would you serve simple matzah at a king’s table?

Congregation Beth Abraham

Maharal answers by using an astounding idea, that there is an aspect of poverty that embodies true freedom. A poor person, who has no money or possessions, has nothing but himself and his soul, the basic minimum for existence. His being and identity, as a poor person, is “*b’li tziruf*” (independent of anything outside of himself and his essence). Matzah, too, has nothing besides the basic minimum of flour and water. If it has any additional ingredients, this adds something to the dough beyond the bare minimum, and it is not matzah, not bread of poverty. It is instead, aptly put, “*matzah ashirah*” (rich man’s bread).

True freedom means to leave the state of being controlled by others or things and becoming independent of any external attachments. A slave is not free, since he is attached to and controlled by his master. A wealthy person, too, is not actually free or independent, since his identity is the result of his attachment to his money and possessions, and he is often controlled by them. “*Marbeh nechachim, marbeh daagah*” – the more possessions, the more worries, write Chazal in *Pirkei Avos*.

But a poor person, having nothing but himself, stands separate and independent from anything outside of himself, and in this way, he portrays true redemption and freedom. He has nothing to depend on except his Creator. So, the aspect of poverty we try to emulate on Pesach is the process of going free from *self-slavery*, accomplished by removing any bonds or dependencies on things outside of ourselves. Severing those bonds is exactly the process of true redemption.

This doesn’t mean we should divest ourselves of all our possessions and live in squalor; we need possessions to exist in the material world in which we live. Indeed, with good

Pesach

stewardship one who has money can, and must, accomplish much good with his or her prosperity.

There are, of course, aspects of poverty that we do not want to emulate. Yet, we can learn much from the unbridled faith of an impoverished individual who realizes that his only hope is to turn to Hashem.

Rav Shaya Karlinsky also quotes our Maharal, and continues with this theme: “Our possessions aren’t our essence, and we can’t let them define us. How often do we allow our financial success, our social status, or the opinions of others to define us? None of these things are our essence. The matzah on Pesach teaches us that redemption — true freedom, means to be free from all the external dependencies that control us. Matzah, as bread of poverty, teaches us to connect with our essence.”

So, let’s get back to us, former yeshiva and seminary students, having spent not our “gap year,” but our seminal year(s) imbibing the spirit of *Eretz Yisroel*. That is perhaps the deep reason why those years are so crucial, as we go there with fewer possessions, divested of “*tziruf*” — friends, environments, and behavioral norms that we develop in our teen years. It’s not that those experiences were necessarily negative, and in fact one could have experienced a wonderful childhood both spiritually and emotionally. I am also not at all advocating turning one’s back on one’s familial origins (unless, of course, in cases of abuse and major dysfunction). Rather, I’m explaining why the post-high school years *can* be so effective in one’s growth and development: because we lose many of our attachments, even positive ones, that we developed growing up. We are instead left with not just a loss of creature comforts and social circles, but with uncertainties,

Congregation Beth Abraham

uneasiness, as we squint at the harsh sunlight of our preconceptions and assumptions about life.

Pesach is a time to hearken back to that discomfort. Feel the poverty of the poor man, alone with his God. Feel the loss of attachments and familiarity. Ingest the simple mixture of flour and water, without preservatives or fancy ingredients. Feel uncomfortable, and impoverished, and thus feel free. Feel raw and utterly exposed, and thus feel truly dependent on Hashem.

Feel released from our self-imposed bondage, and thus feel Hashem's guiding, loving presence in our lives.

May we all experience Pesach through the eyes of the poor man, the anxious seminary girl, and the apprehensive yeshivah student. And, let this be the last Pesach before the ultimate redemption.

As it says, an Aramean tried to destroy my father —

שנאמר ארמי אבד אבי

Rav Yechiel Ya'akov Weinberg, known by the name of his famous responsa, *Shu"t Sridei Eish*, was one of the *gedolei hador* and influential *poskim* of the 20th century. His close student, Rav Abraham Abba Weingort, is the leading force behind the publication of much of the Sridei Eish's works. Rav Weingort's extensive annotations to Rav Weinberg's commentary appear alongside it in the *Pesach Haggadah*. The following is excerpted from the new English-language translation of "*Haggadah shel Pesach al pi ba'al HaSridei Eish*": *Pesach Haggadah: with the commentary of Rav Yechiel Ya'akov Weinberg, the Sridei Eish*.

Translated by: *Yehudith Dashevsky*

Sridei Eish

Rav Yechiel Ya'akov Weinberg

It is surprising that the author of the Haggadah chooses to expound upon the verses from *parshas bikurim*, the section in the Torah about first fruits, instead of the verses having to do with leaving Egypt, which are found mainly in Shemos. It seems that this parsha answers how we can now bring the first fruits, that is, by what merit are we in the land of Israel. It is known that the purpose of leaving

Egypt was to come to the land of Israel, of course, in order to live spiritual lives there, as is written in the first prophecy Moshe received: “I will go down to save it from Egypt and bring it from that land to a good, spacious land, to a land flowing with milk and honey” (Shemos 3:8). There is a similar passage in *parshas bikurim*, “G-d took us out from Egypt with a mighty hand...He brought us to this place and gave us this land, a land flowing with milk and honey...” (Devarim 26:8-9). There are two central ideas that come out of these two verses:

1. Just as the Jewish nation does not live privately and only for itself, but is a “prophet among nations,” the land of Israel too is the “prophet” among lands. And just as “our nation is not a nation without its Torah” (Saadia Gaon, *Emunos v’Deos* Essay III), so too our land is not a land without the Torah. That is, any time the Jewish nation does not dwell in the land while keeping the Torah, it is as if the land does not exist. Therefore, even though one brings *bikurim* (first fruits) as a private individual, the act of reading the passage of *parshas bikurim* is an expression of one’s integration into national life in the holy land.
2. Our Torah and *mitzvos* are integrated in a total and absolute manner with the concept of morality. **Jewish morality melds with religious faith in an organic, interwoven way, one which cannot withstand separation.** Imitation of G-d— “just as He is compassionate, so shall you be compassionate, etc.”— is the source of Jewish morality. Moreover, this lofty moral mandate cannot be sustained as an active force

Pesach

except by the belief of its bearers in its actual, future realization in the land of our forefathers. The full faith in the G-dly vision of moral perfection at the end of days was given to us by our prophets: “The wolf will live with the sheep and the leopard will rest beside the goat...” (Yeshayahu 11:6), indicating the eradication of the wolf-like inclination that desires to tear everything to pieces and swallow the world and its contents. That is the essence of our Messianic faith. And, this faith is what will light the path that leads from a Jewish state to the total redemption of Israel. For this reason, *parshas bikurim* emphasizes gratitude, which is the very expression of elevated moral perfection.

Gachalei Eish:

Rav Abraham Abba Weingort

It is surprising that the author of the Haggadah chooses to expound upon the verses from *parshas bikurim*, the section in the Torah about first fruits, instead of the verses having to do with leaving Egypt, which are found mainly in Shemos. Rav Moshe Stern ob”m used to say that more than telling us the actual story of *yetzias mitzrayim*, the Torah in *parshas bikurim* instructs us as to how to pass it on. Although the Torah already pointed us in a direction as to how to pass on the story through the answer to the son’s question, that is a particular answer to the particular question of a particular son. For a general direction for all generations, however, *parshas bikurim* sets the tone. In continuation of this

idea, I heard the following from my brother-in-law, Rav Tzvi Elimelech Nuegroschel: The Haggadah in its entirety directs us to seeing ourselves as having just left Egypt, and *parshas bikurim* is the source of the spirit of that law, as it says, “I told the L-rd your G-d that today I came to the land that G-d promised our forefathers to give us” (Devarim 26:3). In this declaration, there is a sense of having left today and come today—the very same day we leave Egypt is the day we come to the land of Israel! It may be added that remembering this arouses us to work on constantly renewing ourselves; it is what brings us youthful vigor, in the sense of “first fruits,” to continue the holy work.

According to Rav Weinberg, the author of the Haggadah chose *parshas bikurim* because it expresses the purpose of leaving Egypt, which is building up the land of Israel in the Torah’s vision.

Perhaps we may share another thought about the choice of *parshas bikurim*. In its “*divrei hayamim*” of early mankind, the Torah tells the story of Kayin and Hevel. Both Kayin and Hevel brought offerings to G-d. Kayin brought his from “the fruits of the ground,” not the **first** fruits of the ground, whereas Hevel brought his from the firstborn of his sheep and their fat (Bereishis 4:3-4). Man’s *tikun* for Kayin’s sin is to be found in the mitzvah of *bikurim*, in which we bring “the first of all fruits of the ground” to the site of the Mikdash (Devarim 26:2).

We will explain these matters a bit further in light of what Rav Dovid Tzvi Hoffman ob”m wrote in his introduction to *parshas hakorbanos* on Vayikra: The particular type of offering brought by both Kayin and Hevel was a *mincha*. Yet

Pesach

mincha can mean two different things. It can be the way a person appeases an officer or the king so that they don't envy his possessions and take those remaining ones. This was the kind of *mincha* Ya'akov brought to Esav (Bereishis 32:14) and that Ya'akov sent to the viceroy of Egypt (Bereishis 33:11). Idol worshippers, as well, bring their offerings to the gods in a similar spirit: they bring what they think will appease the mood of the god who is jealous of man's wealth...if a small "*mincha* bribe" will suffice, they'll bring that, and if it seems a larger "*mincha* bribe" is necessary, they'll bring a more extravagant one. The main thing is that the god leaves them alone!

Such is the way in which Kayin approached his *mincha* offering. He related to his G-d as idol-worshippers do to their gods. This in itself is akin to idol worship, as there are, I believe, two forms of idol worship. There is idol worship in which it is as if one turns an idol into G-d. And there is a second form of idol worship, no less dangerous, in which one turns G-d into an idol!

For Hevel, the *mincha* represented a different sentiment entirely. It expressed that everything a person has on this earth is not his, but G-d's. The "firstborns of his sheep and their fat" that he brought highlighted the fact that really, everything is His. Man brings Him the first, the finest of the fine, and thanks G-d for leaving him what remains.

Therefore, it says, "G-d turned to Hevel and to his *mincha*, but to Kayin and to his *mincha* He did not turn" (Bereishis 4:4-5). It does not say G-d turned to Hevel's *mincha* but to Kayin's *mincha* He did not turn; rather it says that G-d turned to Hevel, but not to Kayin. The important

Congregation Beth Abraham

factor here is the person, his attitude, not the object he brings (the *gavra*, not the *cheftza*). Now, the line dividing these two types of *mincha* is at times quite thin. This is because all depends not on what man brings as an offering, but on how he approached the holy work. Thus, one's *mincha* can either be divine service at the peak of holiness or, G-d forbid, akin to idol worship. And it is possible with extreme ease to, G-d forbid, slip from *mincha* to *mincha*, from the 49th level of purity to the 49th level of impurity.

In Egyptian exile, the Jews saw the way in which the Egyptians served their idols. Moreover, they themselves became accustomed to trying to appease their masters so that they would lighten their loads of work. There was a real, tangible danger that in the switch from one kind of work to another (slave work to Divine service) the Jews would only switch masters. When becoming servants of G-d, they would not necessarily revolutionize their attitude, which is required for divine service. Hence, we read the passage about first fruits, *parshas bikurim*—so that we feel connected to Hevel's sacrifice, and not, G-d forbid, to Kayin's.

[On a related note, Reb Berkowitz used to tell the following story: The day after man first landed on the moon, Reb Berkowitz was on his way to shul when he met a Jew whom he usually only saw on Yom Kippur. The Jew asked him: "What are you holding?" He answered: "A tallis and tefillin". The Jew then asked: "Did you hear what happened last night?" He answered: "Yes." The Jew asked him: "And you're still going to shul!?" He answered: "I don't understand, what's the connection?" The Jew said to him: "See, this enormous project, this giant mission, which was the greatest

achievement in the history of mankind so far, had thousands of scientists from all over the world participate in it. Where was your G-d in all of this, during this mission?” It was still early dawn and Reb Berkowitz pointed toward the moon and said: “Tell me, who hung the moon up there?” From then on, that Jew made an effort to be in shul every Shabbos.... Indeed this is the great danger, that the more people develop their remarkable capacity for conquering the world, the more they are prone to forgetting the “*reishis*,” that is, where the intelligence that begets such wondrous achievements in all areas comes from].

Jewish morality melds with religious faith in an organic, interwoven way, one which cannot withstand separation. It seems that this organic compound of morality and faith first came to be expressed in Hevel’s above-mentioned sacrificial offering. When Hevel gives of his firstborn sheep and their fat, he gives expression both to religious faith and to morality in its elevated sense. He recognizes that G-d is the Creator of the world, and that everything is His, and together with that, by bringing Him a *mincha*-offering, he expresses appreciation to the Creator of the world for His great kindness in letting him partake of the goodness He created. Conversely, Kayin’s connection to G-d was not a moral one; rather, as was mentioned, it was a relationship characterized by the sentiment, “You give me and I’ll give something back to you.” It follows that at the end of the day, he sinned against his brother with the most egregiously immoral sin of all!

At times, the religious sin leads to the moral sin, and at other times, as it was with Pharaoh, the moral sin leads to the

Congregation Beth Abraham

religious one. As my father-in-law, Rav Yitzchak Levi ob”m, pointed out, according to the Sages, the “new king who did not know Yosef” (Shemos 1:8) was the same one who said, “I do not know of G-d” (Shemos 5:2).

There is a well-known Ramban at the end of *Parshas Bo* that beautifully captures the above: “The purpose of all the *mitzvos* is that we believe in our G-d and acknowledge (*nodeh*) Him that He created us...and the G-d above does not desire the worlds below except that man know Him (*yeida*) and thank Him (*yodeh*) for creating him.”

Yeidah, “that he know,” is intellectual recognition and acknowledgement, whereas *yodeh*, “that he thank” is moral recognition and acknowledgement. In Hebrew, the same word, “*modeh*” captures both concepts simultaneously: to be “*modeh*” means to fully acknowledge or recognize (as opposed to *modeh b’mitzat*, a halachic term for one who acknowledges only a portion of a transaction or obligation) and it also means to express feelings of gratitude (like in the morning prayer, “*modeh ani*,” I thank You...that You returned my soul to me with compassion...). One is really impossible without the other. One who only acknowledges G-d intellectually is perhaps a philosopher, but never a Jew. The shift from the Greek to the Jewish is the shift from “*yeida*” to “*yodeh*,” from intellectual recognition to moral acknowledgement, which is the expression of gratitude. [Reb Z. Berkowitz once said that whereas it is possible to translate *lashon hakodesh* (the holy tongue; i.e Hebrew), it is impossible to translate *hakodesh sheba’lashon* (the holiness of the tongue)...].

The *bikurim* brought by man are an expression of this dual acknowledgement captured by the word “*modeh*.” Man

Pesach

acknowledges the “*reishis*,” that everything is His, that He guides history from its beginning (the “*bikurim*,” first fruits of history, beginning with “an Aramean tried to destroy my father”), and he also expresses the depth of his gratitude to the Creator of the world (as it says at the end of *parshas bikurim*, “You shall rejoice in all the good the L-rd, your G-d, gave you and your household”).

[I heard a somewhat related idea about Kayin’s sin from Rav Ashkenazy ob”m: It says, “She continued [lit. added] to give birth to his brother, to Hevel” (Bereishis 4:2). The key word here is “continued,” literally “added.” He was an unwanted child; they treated him as an addition, an “extra.” This kind of attitude is one that can, G-d forbid, develop both towards the Creator and towards a friend or other. People relate to G-d, to religion, as a supplementary aspect of their lives instead of as the axis around which everything revolves. As one of the aspects, they need to dedicate some time to it, whether an hour a week or one day a year (Reb Berkowitz would tell the following story: Once a “Yom Kipper Jew” came to synagogue. Reb Berkowitz asked him, “Why did you come?” He answered: “I came to ask G-d to grant me a good year.” Reb Berkowitz responded: “You are ready to dedicate one day a year to the Creator and yet you ask Him for 365?”). This occurs similarly in the treatment of the “other” as an “extra.” As long as this “other” is not too much of a bother, we let him live nearby. But when it turns out that he is a nuisance, as happened to Hevel, in that his sacrifice was accepted, then the “other” turns into a sworn enemy and we seek to get rid of him. This was the attitude of the nations of the world toward the Jews. They treated them as an “extra” and as soon as they imagined that this “extra” nation had

Congregation Beth Abraham

instead become a “main” one, they attempted to eliminate it from the world. At times the failure regarding one’s attitude toward G-d leads to failure regarding one’s attitude towards the “other,” and at times the reverse.

According to this, it may be that the mitzvah of *bikurim* is meant to fix the sin of relating to the other as an “extra.” We bring G-d the main fruits, the first ones, and in doing so recognize that He is the master of the house. We relate to history not as a story told to children but as central to our lives and crucial to our existence. There is no night such as this, dedicated entirely to *yetzias mitzrayim*, to set things straight through the mitzvah of *bikurim*].

“It is I and no other”

Rabbi Neal Turk

"ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה" – אני ולא מלאך. "והכיתי כל בכור בארץ מצרים" – אני ולא שרף. "בכל אלהי מצרים אעשה שפטים" – אני ולא השליח. "אני ה'" – אני הוא ולא אחר.

(הגדה של פסח, מדרש)

“I will pass through the land of Egypt on this night”- I, and not an angel.

“And I will strike every firstborn in the land of Egypt”- I, and not a heavenly being.

“And against all the gods of Egypt I will execute judgment”- I, and not a messenger.

“I am God”- It is I and no other.

The Haggadah here wishes to emphasize the role which Hashem Himself played in *yetziat mitzrayim*. The *pasuk* is explained in such a way to show that one should not think that Hashem simply sent messengers to do His bidding. At this critical moment in the history of the Jewish people, He, בכבודו ובעצמו, took us out of Egypt.

Rav Yechiel Yaakov Weinberg, known by his works, שרידי אש, looks deeply into what this passage is teaching. He develops an idea based on the halakhic concept of a “*shaliach*,” a messenger. Some *mitzvot* can be fulfilled by a *shaliach* and some cannot. For example, a man can marry a woman through a *shaliach*. He can appoint someone to bring the ring

to her, and once the *shaliach* fulfills his duty, the one who sent the messenger will be married to the woman who accepted the ring. All manners of monetary payments and acquisitions can also be done through a messenger. This is true for rabbinic *mitzvot*, as well. One can do *bedikat chametz* through a messenger in his home.

On the other hand, there are *mitzvot* which cannot be fulfilled through a messenger. One could not appoint a messenger to put on tefillin for him or take a lulav in his place. If one appoints a *shaliach* to perform one of these *mitzvot*, he will certainly not have discharged his obligation.

What is the difference between those *mitzvot* that can utilize a *shaliach* and those that cannot? Rav Yechiel Yaakov Weinberg suggests that the difference lies in whether the mitzvah is fulfilled through the **performance** of an act or the **result** of that act. If what matters is the performance, then a messenger cannot be used. When eating matzah, the mitzvah is the eating itself. The act of eating is the very definition of the mitzvah. Therefore, a *shaliach* cannot do the mitzvah for someone else. When the *shaliach* eats the matzah, he is doing his own mitzvah. The same would be true for davening. It is possible to listen to another person daven or say *birkat hamazon* and fulfill the mitzvah as he or she listens, but if he or she simply appointed another person to recite the *tefillot* and walked away, he or she would not fulfill the mitzvah. Once again, the act of prayer or saying blessings is the mitzvah itself, and one person cannot do that for another.

However, when a mitzvah is dependent upon the result, a *shaliach* can be used. Tzedaka can be given through a messenger, because it is not the physical act of giving which

is most important, but the fact that the poor person receives the money. A man and woman will be married to each other if a messenger delivers the ring to the woman, because the result of her having received the ring is what matters. All who have learned *masechet Gittin* know that this concept is analyzed in great detail in the first chapter. There too, the result of the woman having received the *גט* is crucial, and it can be delivered by someone other than her husband.

With this distinction in mind, Rav Weinberg explains this part of the Hagaddah. The Hagaddah emphasizes that Hashem took us out of *mitzrayim* on His own, so to speak, without the use of messengers. This is to show that not only the result was important to Hashem — to release *עם ישראל* from bondage and to free them from that torture. Rather, Hashem wanted to be involved in the *act* of taking us out, in order to display His love for the Jewish people. Use of a *shaliach* would have implied that what mattered was that we were free. The fact that Hashem did it Himself, *כביכול*, was a sign to the entire world that we are special to Him.

The Torah teaches us: “בנים אתם לה' אלוקיכם” - We are the children of Hashem. He loves us as a parent loves a child, and we must be worthy of being called His children. He relates to us closely, as the Torah describes ... *ואת קולו שמענו* — “...and we have heard His voice from the midst of the fire.” (*Devarim* 5:21). Regarding the Land of Israel, the Torah says that Hashem shows the greatest concern: “ארץ בה אשר ה' אלקיך דרש אתה תמיד עיני ה' אלקיך בה” — “A land that Hashem, your God, seeks out; the eyes of Hashem, your God, are always upon it...” (*Devarim* 11:12). This closeness is emphasized by Hashem’s personal involvement in our welfare.

Congregation Beth Abraham

If we are sensitive to it, we can feel His embrace. The Divine Presence, so close at hand, should give great comfort to our lives.

Hashem's attitude toward us should be reciprocated by us to Him. Our approach to *mitzvot* should be process, and not result, oriented. If a mitzvah is viewed as something merely to get done and out of the way, it will have minimal impact on our souls. The opportunity to perform a mitzvah should be seen as a privilege. The result, of course, is very important. Having fulfilled an obligation is essential. However, performance of a mitzvah should also be savored. *Chazal* wanted us to see this by ordering a bracha before many *mitzvot*. That moment of reciting the bracha asks of us to stop and consider what we are about to do. The bracha before a mitzvah says, "אשר קדשנו במצוותיו". The sanctity that descends upon us when performing a mitzvah can be felt if we sensitize ourselves to it.

Hashem tells us that He, כביכול, wanted to display His love by "experiencing" the act of bringing us out of Egypt. We, in turn, should treat *mitzvot* as an experience to be appreciated and enjoyed.

הערות וביאורים על התורה בעניני יציאת מצרים

צבי ארי' בענאף

כ טוב בפרק י, ב "ולמען תספר באזני בנך ובן בנך" – בפשטות משמע שפסוק זה מדובר על משה. אבל זה קשה כי לכורה רצה ה' שיספר כל ישראל לבניהם? ולכן פירשו רוב מפרשים (כגון הספורנו ואבן עזרא) שבאמת מדובר על כל ישראל ומשה כנגדן או שגוף שני מדובר על כל ישראל. (ובאמת, שני פירושים אלו הם שני צדדים של מטבע אחת.)

אולם ז"ל פסיקתא זוטרתיא כאן: "ולמען תספר באזני בנך. פסוק זה למשה אמרו, למען תספר בתורה להודיע לדורות." ¹ ולפי פירוש זה, "תספר" מדובר על משה דוקא, וצ"ל ש"בן" אלו ישראל כמש"כ בקידושין "בניך אלו תלמידך."

ונלענ"ד לפרש בדרך אחרת, ובדרך דרוש נוכל עי"ז לצריף שני פירושי הנ"ל. הרי שענין סיפור שייך כשהבנים לא היו שם, ולכן כתב "בני בנך." ותראה שבדור ההוא, הבנים היחידים שלא היו בכלל יציאת מצרים וממילא צריכים סיפור היו בני משה שחזרו למדין אם ציפורה כמבואר ברש"י ובמדרש. לכן, י"ל ש"בנך" היינו בנך ממש – בני משה שלא היו בכלל יציאת מצרים.

וכשמתבונן בענין תראה שראוי שבני משה לא היו בכלל יציאת מצרים וממילא צריך שמשה יהיה חייב לספרם, כי הנצחיות של יציאת מצרים קבוע דוקא בכלי של סיפור כמש"כ במצוה "והגדת לבנך וכו'." ולכן ראוי שמשה שהוריד התורה והשרישה לנצח בעולם המעשה יהיה הראשון שהוצרוך לקיים המצוה באופן ההסטורי.

¹ במהדורת ברלינר נוסף כאן: "ולמען תספר – בתורה להודיע לדורות", אך מלים אלה אינן מופיעות בכ"י לייפציג 1, פרמא 181, ברלין 1221, ויימר 651, פריס 155, וינה 23, וינה 24, פריס 156, פריס 157, ובכל שאר כ"י ודפוסים ראשונים

Congregation Beth Abraham

ולפ"ז יש לפרש לשון הפסיקתא זוטרתא שמדובר בענין זה. היינו, ש"פסוק זה למשה אמרו" דוקא כי הוא היה הראשון שהוחרך לענין סיפור לבניו. ומפני כן ועי"ז השריש בישראל הכח לספר ולהשפיע על בניהם אע"פ שהם לא חיו ביציאת מצרים כי משה דוקא מספר "בתורה להודיע לדורות." ז"א כאילו משה, האיש הראשון שמחויב, סיפר ע"י התורה לכאו"א עד סוף הדורות.

יא, ג "גם האיש משה גדול וכו'" – צריך להבין הקשר בין תחילת הפסוק לסופו. ובפרט צ"ב מילת "גם." י"ם (עי' אבן עזרא) הקשר שמכיון שמשה היה גדול בעיניהם, נתנו עוד יותר לב"י. אבל זה קצת דחוק במילת "גם?" ויותר משמע שגדולת משה בעיני מצרים היה כנגד מציאת חן של ב"י בעני מצרים. ולכאורה, מציאת חן וגדולה הם ב' ענינים נפרדים. וכ"ז צ"ב?

ובהקדם, צריך להבין מה החידוש שהיה גדול? הרי כל מצרים ידעו שמשה הביא את המכות! ועי' בהעמק דבר שם וז"ל: "גם האיש משה. אע"ג שעשה להם רעה רבה: גדול מאוד וגו' בעיני עבדי פרעה. שהמה כבר הסכימו שיצאו ישראל. ופרעה מקשה לבו בחנם. ומכ"מ ראו כי משה מזדרז להעתיר וחס עליהם מאד. בזה נתגדל כבודו בעיניהם: ובעיני העם. אע"ג שהמה לא ידעו מכ"ז שנדברו פרעה ומשה. בכ"ז הבינו גם כן בגדולתו."

ויש לעי' בדברי הנצי"ב למה פי' ענין גדולת משה במעשים אלו ולא המכות שכל מצריים הוכו בהן? ונ"ל שזה מפני שענין גדולה הוא הטבה לאחרים מתוך רוממותו ומעלתו. ולכן גדולה רומז למידת חסד, כמש"כ (דברי הימים א כט, יא) "לך ה' הגדולה והגבורה..."

אבל דברי הנצי"ב קשים מטעם אחר. והוא, שלפי דבריו אין קשר חזק בין שני חלקי הפסוק? וגם אין קשר לשאר פסוקים בפרק זה שהם בענין ישראל. ולפי דברי הנצי"ב, גדולת משה אינו קשור למציאת חן בב"י. (ואולי י"ל ע"ד הא"ע, אבל זה ק"ק הטעם הנ"ל.

ואולי נרמז לעלית ארון של יוסף (סוטה יג.), היינו שראו ולא עצרו אותו. וזה מעשה של גדולה מפני שהוא חסד של אמת. וגם נעשה גדול שעשה כן במקום לקיחת שכר ממצרים. וזה כונת גם. ודוק.

Pesach

יב א "בארץ מצרים" - ע"י רש"י ד"ה בארץ מצרים וז"ל: "חוץ לקרן, או אינו אלא בתוך הקרן? ת"ל (לעיל ט כט) "כצאתי את העיר וגו'", ומה תפלה קלה לא התפלל בתוך הקרן, דבור חמור לא כל שפן. ומפני מה לא נדבר עמו בתוך הקרן? לפי שהיתה מלאה גלולים.

ולפי דברי רש"י יל"ע למה כתוב "בארץ מצרים" להדגיש וללמד ענין זה? וגם יל"ע למה הדגיש זה דוקא כאן? ונ"ל שבא לאפוקי מארץ גושן. ז"א שה' דבר אליהם דוקא בארץ מצרים, רק חוץ מעיר. ולפ"ז יש תוספת ביאור בסמיכות הפרשיות. כי ע"י רש"י בפסוק הקודם (ד"ה משה ואהרן עשו וגו') וז"ל: "כבר כתב לנו זאת בכל המופתים, ולא שנאף פאן אלא בשביל לסמכה לקרשה שלאחריה."

אבל לפ"ז צ"ב למה ה' עשה כן? ואולי מפני הרש"י הקודם שדבר עם אהרון משום הניסים שעשה במצרים דוקא (ולא נבואתו בארץ גושן אע"פ שנבואה בהשקפה ראשונה יותר קרובה למצוות, כי באמת המכות יותר קרוב במהותם למצוות כי תכליתם אותו דבר. וי' מכות כנגד י' דברות. ודוק). אבל גם זה צ"ב? וכע"ז יל"ע למה המצוה ראשונה נאמרה במצרים דוקא ולא בגושן? ונראה שבא להדגיש הכח להתחדש ולאת מתחת יד מצרים. וא"כ י"ל עפמ"כ בסוגריים.

יג, יט רש"י ד"ה השבע השביע - למה משה דוקא לקח עצמות יוסף? ובפשטות בא הכתוב להגיד מה שקרה, אבל דברים גדולים אינם במקרה ולמה דוקא משה לקח עצמות יוסף? עוד יל"ע למה הגיד הכתוב הלקיחה ולא העליה מראץ מצרים? ועל זה י"ל שרומז לשניהם כי הוא זוכה ללקיחה משום שהעלה ולא היה עשירות ללקח. אבל משמע מהפסוק שטעם לקיחתו ע"י משה משום שבועת יוסף וצ"ב כוונתו? ונראה בהקדם, למה חידש הפסוק עליית עצמות יוסף אם באמת העלו עצמות של כל השבטים (ע"י מכילתא דר' ישמעאל ורש"י כאן)?

ונראה שיש ב' אפשריות (א) שאפשריות של שעליית עצמות יוסף שונה משל שאר שבטים. ז"א, שטעם עלייתו דוקא מפני שבועתו או ב) שעלייתו מכריח גאולה משא"כ שאר שבטים. ושניהם שני צדדים של מטבע אחת שעלייתו קשור לעצם גאולת ישראל. כי יוסף היה במצרים והדרך היחיד לעלות הוא רק ע"י גאולה וגאולת כל ישראל (כללית - כי גאולתו

Congregation Beth Abraham

אינה גאולה פרטית אלא כללית) שהוא זן אותם ולהכריחם שיבואו. ולכן הוצרוך דוקא לקיחת משה. שו"ם במדרש משלי א א בכל ביתי נאמן הוא זה יוסף. ז"ע השתלשלות נצח ליסוד היכולת לזון באמונה כי תמיד ינצח.²

² וזמש"א (עי' בתפילת זקה לחיי אדם בספרו כלל קמד') שראש גויה הוא עבד נאמן. ודוק.

The Splitting of the Sea and the *Sfas Hayam*

Why the שפת הים?

Rabbi Duvie Weiss

While it's true that the Jews leave מצרים on the 15th day of Nissan, the story does not end until the event of קריעת ים סוף. Only after קריעת ים סוף do the בני ישראל become completely free of their Egyptian slave masters of over 200 years, and only then do they move onto the next phase in their history. The Pasuk preceding שירת הים states as follows:

וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים וייראו העם את ה' ויאמינו בה' ובמשה עבדו.

Immediately following this verse, בני משה רבינו and בני ישראל break out into great song and sing the אז ישיר. What I'd like to explain in this article is the importance of the שפת הים. Why does the saga of יציאת מצרים come to a close at the edge of the sea? What is the significance of this particular place in the world called the שפת הים? And what does it mean that the Jews saw the Egyptians dead by the שפת הים? Why the שפת הים? Why not בתוך הים, in the middle of the sea?

קריעת ים סוף

To understand this, it is worth taking a look at the miracle of קריעת ים סוף. This was the apex of יציאת מצרים. The greatest of all the miracles. Let us look deeply at what took place and glean not just an understanding of the miracle, but let us extract the message of this miracle. The בעל התניא explains that embedded in קריעת ים סוף is a deep lesson meant to be conveyed to the Jews who were present and, in fact, to all Jews throughout history.

עלמא – The Revealed World and The Hidden World **דאתגליא ועלמא דאתכסיא**

The תניא explains – the world is made up of two parts. There is a part of the world known as the עלמא דאתגליא – or the revealed world. This is the part of the world/universe that the human being can understand. Certainly there are going to be some things that some people understand and others do not. However, in a broader sense, the עלמא דאתגליא represents that part of the world that is within the human grasp. The questions that can be answered. The phenomena that can be explained. The concepts that can be understood.

The other part of the world is known as the עלמא דאתכסיא – or the hidden world. This is the part of the world that is beyond human comprehension. The part of the universe that is unknowable. Our world is made up of these two components. The עלמא דאתגליא and the עלמא דאתכסיא.

חז"ל teach us that someone who saves another's life is considered as if he has saved a whole world.¹ כל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים עולם מלא. In this teaching, חז"ל are revealing something very profound. Each person is considered to be a whole and complete world. This means that just as the world (and universe in general) has these two elements — the עלמא דאתגליא ועלמא דאתכסיא, so too every person possesses these two aspects. Each person is made up of a revealed world, that is, aspects that are known to him and that he shares with others. The part of a person that he understands, that he is familiar with and is connected to. This is known as the עלמא דאתגליא of a person. In addition, every person possesses an עלמא דאתכסיא. This would include the elements of his personality that he doesn't understand. We may want to call this the unconscious. The parts of a person that are beyond comprehension, the unbridled and untapped potential of a person that is not knowable. We may call this the deepest part of the soul.

These two parts of the general universe and the individual universe of each person are manifested in the world by two distinct parts of the world — the dry land and the sea.

And this is where the beauty of the thought of the בעל התניא breaks through.

Dry land = Revealed World Sea = Concealed World

In תורה אור פרשת בשלח the תניא explains that the revealed world is manifested on our Earth by the dry land. We

גמרא סנהדרין ל"ז¹

understand this intuitively. The dry land is visible and knowable. We look outside and we see the trees, the cars, the sky. We can see what is front of us.

On the other hand, the sea represents that part of the world that is concealed, the עלמא דאתכסיא. “What you see,” when looking out at the sea, “is *not completely* what you get.” A view of the ocean gives us the impression that all that exists is a massive amount of water; however, we all know that in the ocean resides a hidden universe. And even the great scientists of our day will readily admit that as much as we know of the deep sea, there is still so much more that we don’t know. The עלמא דאתכסיא is manifested through that place called the ים.

With this introduction, we can more deeply understand the great miracle of קריעת ים סוף. The sentence וישם את הים means that ה', by splitting the sea, opened up and revealed the concealed and hidden world. The תורה אור says – עשה את האתכסיא לאתגליא – he made that which is covered into that which was open.² And on a personal level, He took all that was hidden — all the hidden talent and latent potential that perhaps בני ישראל would have never even known existed — and revealed it to each person. Everyone going through the dry sea understood what he/she could become and the heights they could reach.

² ויש לומר להיפך, דבשעת חרבן העולם, כשמביא מבול לעולם זהו בגדר שעושה היבשה לים, שעושה מה שהוא נגלה למכוסה. ר"ל דאף הדברים שצריכים להבין אף אלו הדברים נעשים למבולבלים ומכוסים.

Pesach

שפת הים

With this understanding we can appreciate well the reason that **יציאַת מצרים** had to culminate on the edge of the sea. The **שפת הים** represents standing in that place which hovers between what can be seen and what cannot be seen, between the hidden and the revealed. To stand in that place called **שפת הים** means to live a life where we recognize that the potential within us is waiting to be revealed and to be brought out into the open. This approach to life, recognizing and uncovering the deepest hidden depths is the antithesis of **מצרים**. **מצרים**, which means constriction, tells a person that he cannot accomplish more — that he is stuck where he is because he is just a slave — and that there is nothing to reveal. The final lesson of **יציאַת מצרים**, therefore, is to teach, through the splitting of the sea, that the **מצרים** era died at the shore of the sea. **מצרים** has no place between the sea and dry land and therefore **שפת הים** specifically **מת מצרים**.

כחול אשר על שפת הים

This insight also gives us a different perspective on the blessing given by Hashem to **אברהם** following the **עקידה** when He says to him **כי ברך אברכה את זרעך ככוכבי השמים**. **דברי יחזקאל** The **כחול אשר על שפת הים** and **ורש זרעך את שער איביו** asks why does Hashem limit the **ברכה** to the sand by the sea? Would it not have been better to bless **אברהם** that his children should be like “the sand” which would include all sand, and not specify the sand by the sea? The explanation, however, is that the inclusion of the **שפת הים** in the blessing is

to highlight the above idea — that the children of אברהם will be blessed to live a life surrounded by the lesson of the שפת הים. The hidden and concealed aspects of a person's potential and possibility and our nation's innate destiny and vision would be uncovered and realized and developed so that the עלמא דאתגליא is turned into an עלמא דאתכסיא as we saw at קריעת ים סוף.

Pharaoh's Dream

The מפרשים discuss what it was about יוסף's interpretation that so impressed פרעה. Rashi explains that פרעה's advisers and magicians suggested that the seven years of plenty and famine were meant to intimate to פרעה that he would have seven daughters who would die. He dismissed this interpretation and others like it. But something happened when יוסף offered his interpretation that so impressed פרעה that he said – “Is there a man as wise as this in whom the spirit of G-d lies?” We are left wondering what was so special about seven years of plenty and famine that made it superior to the other interpretations and so superior that פרעה immediately appoints יוסף to be the משנה למלך, the second to the king.

The אמרי ברוך מאת הרבי ברוך מוויזניץ explains that there was much more going on here. There is a glaring difference between the dream itself in the beginning of פרשת מקץ and the way in which פרעה retells it. In other words, פרעה actually switched something in telling over the dream to יוסף to see if he would pick up on it. If יוסף would be able to offer not just an interpretation, but he would be able notice that difference,

then he truly would be a man of G-d worthy of becoming second to the king.

In ויהי מקץ שנתים ימים it says בראשית פרק מ"א פסוק א. The Torah relates that פרעה dreamed that he was standing on the river. However, when פרעה tells over the dream to יוסף in פסוק יז, it says וידבר פרעה אל יוסף. יוסף בחלמי הנני עמד על שפת היאר. And that is the key. יוסף knows that מצרים cannot stand on the שפת הים — the edge of the sea. מצרים מת על שפת הים. So when he hears פרעה saying that he was standing at the river border, יוסף knows that this is impossible, and פרעה notices the hesitation and discomfort of יוסף with that expression. He then realizes that יוסף knows the dream itself and immediately appoints him to be the משנה למלך.³

שפת לא ידעתי אשמע

Then, ingeniously, the אמרי ברוך explains the פסוק in עדות ביהוסף שמו בצאתו על ארץ מצרים – תהלים פ"א which states שפת לא ידעתי אשמע. The witness or cause through which יוסף became the second to the King of Egypt is the fact that יוסף did not recognize the שפת in פרעה's dream. יוסף knew that פרעה's dream could not contain a scene of the מלך מצרים standing on the שפת היאור. This analysis and understanding is what catapulted יוסף to become the viceroy of Egypt.

³ על זוהר מקץ קצ"ו דיוסף ידע החלום והפתרון.

The *Ki* to the Kingdom

Seth Lebowitz

In a Pesach-themed journal, one can count on people writing about the four sons, the four cups of wine, the four questions, and the four *leshonot* of *geulah*. What topics are left? The four meanings of the Hebrew word *ki*!¹ Though seemingly too simple to merit any attention, *ki* is actually a worthy subject for study. Focusing on this word can enhance our understanding of the Torah's language, which of course is the key² to understanding the Torah's message.

When I ask people what *ki* means, the responses usually fall into one of four categories, described below.

1. *Ki* means 'because.' This usually comes from children, as this is the first meaning of *ki* that they learn. They are quite right and are on the right track. Like in all areas of Torah, they will learn more details and nuances as they get older.

2. "Why don't you just look and see what the translation says?" If by "translation," the respondent means

¹ This essay was inspired by the local informal *Ki* Project. This project is intended to allow a group of individuals to increase their understanding of the Torah's language (and necessarily also of its message) without diverting significant time from their other Torah pursuits. When participants in the project learn *shnayim mikra v'echad targum* each week, they pay extra attention to the meaning of the word *ki* and then share interesting cases and insights with one another via an e mail group. Anyone interested in joining this *ki* project, please speak to me.

² Get it?!

Targum Onkelos, this is a good idea, but using the *Targum* to understand *ki* presents a unique challenge,³ so the *Targum*, while always important, cannot be our main guide.

3. [No verbal response, looks at me like I am from Mars.] This is the most common response.

4. *Ki* can mean one of four things. The *gemara* says that ‘*ki meshamesh b’arba leshonot – i, dilma, ela, d’ha.*’⁴ *Ki* is used to mean four different things –if, lest, rather, because. Guidance from *chazal* about the meaning of a Biblical word is of course invaluable.

So we could accept this fourth answer, usually attributed to Reish Lakish, and move onto other areas of Torah. If we do so, however, we will be leaving much still to be understood. Learning that *ki* has four Aramaic equivalents doesn’t fully answer our question. Most, if not all of us, know Hebrew better than we know Aramaic. (If someone told you the meaning of *ki* in !Kung, how helpful would it be? Aramaic is somewhere between English and !Kung for most people.) Additionally, it is not clear what is meant by the expression “*ki meshamesh b’arba leshonot.*” Are the four listed meanings the exclusive meanings of *ki*?⁵ Do they represent four general categories, some or all of which contain additional meanings?⁶ Or does *ki* simply have lots of

³ See below for why this is a unique challenge.

⁴ See, e.g., *Rosh Hashana* 3a; *Gittin* 90a, where these four meanings of *ki* are attributed to Reish Lakish.

⁵ At first glance, this is what the language of the statement seems to mean – four meanings of *ki*, each of which is specified. However, there are many places where none of the four listed meanings seem to fit.

⁶ Rashi in both *Rosh Hashana* and *Gittin* adopts this approach, apparently taking for granted that *ki* has more than four meanings, and explaining

Congregation Beth Abraham

meanings of which these are four examples?⁷ There are multiple approaches to answering these questions among the *rishonim*. However one answers these questions, a simple example will demonstrate that *ki* has multiple meanings.

B'reishit 12:10-12

There was a famine in the land and Avram descended to Egypt to dwell there temporarily <u>BECAUSE</u> the famine was severe in the land [of Cana'an].	<i>Vayhi ra'av ba'aretz vayered avram mitzraima lagur sham ki kaved hara'av ba'aretz.</i>
---	--

When he got close to entering Egypt, he said to Sarai his wife, "Behold, I know <u>THAT</u> you are a beautiful woman..."	<i>Vayhi ka'asher hikriv lavo mitzraima vayomer el sarai ishto hinei yadati ki isha y'fat mareh at...</i>
---	--

"...and it will happen that <u>WHEN</u> the Egyptians see you, they will say 'that's his wife' and they will kill me and let you live."	<i>...V'haya ki yiru otach hamitzrim v'amru ishto zot v'hargu oti v'otach y'chayu.</i>
---	---

Each of these three consecutive verses uses *ki* in a different way –to mean “because,” “that,” and “when.”⁸ How

which of the four meanings listed in the *gemara* each additional meaning is related to. Rashi's categorizations are not entirely consistent between the two places. For an example, see *Tosafot Rosh Hashana* 3a “*ela*.”

⁷ This is the approach to the word *ki* taken by R' Yonah Ibn Janach in his *Sefer HaShorashim*, although he does not appear to feel the need to relate to the *gemara*'s four *leshonot*.

⁸ As mentioned above, *Targum Onkelos* is not always helpful in understanding the meaning of *ki*. Despite the remarkable precision with which the *Targum* is written, all three instances of *ki* in *B'reishit* 12:10-12 are rendered by the *Targum* as “*arei*,” which seems to be the most common *Targum* of *ki*. Rashi explains in *Gittin* 90a that *arei* in Aramaic

to interpret *ki* in these verses is not subject to much dispute. But there are cases when the same *ki* can be understood in multiple ways. Becoming more sensitive to the possible meanings of *ki* in such cases can help us unlock⁹ some of the *shivim panim laTorah*. Two examples from the story of *yetziat mitzrayim* (broadly defined) will illustrate this, and will also provide justification for inclusion of an essay about the word *ki* in a Pesach journal.

The Torah foreshadows the Jewish people’s Egyptian exile in the story of *Brit Bein haBetarim*. Early in this episode, Avraham asks a question. “*Hashem elokim, bama eida ki irashena?*”¹⁰ How we understand *ki* will determine how we interpret the verse and the entire episode. God tells Avraham that He will give him a large number of offspring, and Avraham believes God.¹¹ Next, God tells Avraham that He is giving him the land of *Cana’an* as an inheritance, prompting Avraham to ask “*bama eida ki irashena.*”

Ramban understands Avraham’s question as “how can I know **that** I will inherit the land?” (*ki* = that).¹² Ramban explains that Avraham was concerned that his or his descendants’ future bad behavior, or the current occupants’ future good behavior, might prevent him from inheriting the land. Human actions have the potential to change even a

means the same thing as *ki* in Hebrew, and that any meaning *ki* can have, *arei* can also have. So any time *Onkelos* uses *arei* to translate *ki*, it won’t help us determine the meaning of *ki* in that case. Presumably *Onkelos*’s original intended audience, made up of native Aramaic speakers, would have understood the different shades of meaning instinctively.

⁹ Get it?!

¹⁰ *B’reishit* 15:8.

¹¹ *B’reishit* 15:4-6.

¹² Ramban on *B’reishit* 15:7.

Congregation Beth Abraham

divine promise. Therefore, he asked for assurance, which came in the form of a *brit* –an unbreakable covenant that would withstand changes in human behavior. The *Brit Bein haBetarim* itself was God’s answer to Avraham’s question, with God also spelling out the details of their deal by telling Avraham how things would develop over the next several hundred years.

Abarbanel rejects this interpretation¹³ instead understanding Avraham’s question as “how can I know [or find out] **if** I will inherit the land?” (*ki* = if).¹⁴ Avraham did not ask for a covenant as a solution to the potential problem of human behavior changing God’s promise, and in fact such a solution is impossible according to Abarbanel because it would contradict the principles of free will and divine justice.

To understand the question, Abarbanel has us focus on the various forms of God’s promises –sometimes a promise to give the land to Avraham himself,¹⁵ sometimes a promise to give it to Avraham and his descendants,¹⁶ and sometimes a

¹³ See the *Kuntrus b’inyan Brit bein haBetarim* in his *Haggadat Zevach Pesach*.

¹⁴ Abarbanel also suggests as part of the same explanation of Avraham’s question that *ki* here means “when.” According to this, Avraham would be asking when the collective Avraham (consisting of him and his future descendants) would inherit the land. “How can I know **when** I will inherit it?” Will it be now? Next year? In one, two, twenty generations? “When” is one of the possible meanings of *ki*. For example, *ki tavo’u el ha’arets* (Shemot 12:25) –“when you enter the land.” However, “at the time that” (as in *ki tavo’u*) and “at what time?” (as in this proposed reading of *ki irashena*) don’t seem to mean the same thing, and therefore this suggestion of Abarbanel requires further investigation.

¹⁵ *B’reishit* 13:17 (*l’cha etnena*), 15:7 (*latet l’cha et ha’arets hazot l’rishta*).

¹⁶ *B’reishit* 13:15 (*l’cha etnena ul’zaracha ad olam*).

Pesach

promise to give it to the descendants alone.¹⁷ Avraham was unsure exactly how this promise would be fulfilled. After his military victory over an alliance of the four most powerful kings in the region, Avraham had reason to think he might immediately fully inherit the land, perhaps even becoming its ruler. But he thought back to the different forms of God's promises to him and wasn't sure. So he asked God "how can I know **if** I [personally, rather than my descendants] will inherit the land?" God's answer comes only after Avraham follows God's instructions to cut up various animals, but it makes perfect sense as a response. "*Yadoa teida ki ger yihyeh zarecha b'erezt lo lahem...v'dor rivi'i yashuvu heina.*"¹⁸ Your descendants will go into exile and will suffer, but they'll survive **and the fourth generation will return here.**

How one interprets the word *ki* makes all the difference between Avraham asking for a covenant to ensure God's promises are not undermined by human actions and Avraham asking when God's promises will be fulfilled.

The story of *yetziat mitzrayim* arguably reaches its apogee at *kriat yam suf*. This event inspires the Jewish people to sing a song in praise of God that is special in many ways: it is one of the most poetic parts of the Torah; it is written in a *sefer Torah* in a unique configuration; it is singled out as a sublime experience by *chazal*;¹⁹ and it is recited daily as part of our prayers. We ought to know where something so

¹⁷ *B'reishit* 12:7 (*l'zaracha eten et ha'aretz hazot*).

¹⁸ *B'reishit* 15:13-16.

¹⁹ See Rashi on *Shemot* 15:2 based on an idea of the *Mechilta* (*ra'ata shifcha al hayam ma shelo ra'u nevi'im*).

Congregation Beth Abraham

important begins and ends and exactly what it means, but we don't, in part because of how the word *ki* is interpreted.

At the end of *shirat hayam*, we find “***ki*** *va sus paro b'richbo uv'farahsav bayam vayashev aleihem et mei hayam uvnei yisrael halchu vayabasha bitoch hayam.*”²⁰ Does *ki* here mean “because,” indicating a cause and effect relationship between this verse and its immediate predecessor? Or does it perhaps mean “when,” linking this verse with the introductory words at the beginning of the *shira*, eighteen verses earlier? Whether this verse is a part of the *shira* with all that entails will be dependent on how we understand *ki* here. Let's investigate.

Rabbi Avraham ibn Ezra interprets *ki* here as “because,” linking our verse with the previous one.²¹ The prior verse says “*Hashem yimloch l'olam va'ed*” –God will rule for ever. This previous verse is surely part of the *shira*. If the idea it expresses is not complete until the reason or justification for this idea has been stated, then that reason or justification must also be part of the *shira*. Our verse expresses that God covering Pharoah's chariots and riders and the Jewish people walking on dry land in the sea happened simultaneously. The Jews walked on *terra firma* within the sea at the same time that walls of water were crashing down upon and drowning their enemies within that same sea –a miracle within a miracle. “God will rule forever, **because** Pharoah and his chariots and riders entered the sea, and God made the waters of the sea return upon them while the children of Israel were still walking in the sea.” The Power

²⁰ *Shemot* 15:19.

²¹ Ibn Ezra, *Shemot* 15:19 (*aroch* and *katzar*).

that performed such a wonder within a wonder must be the Power that will rule forever.

Ramban disagrees with Ibn Ezra's interpretation, in part because he does not believe that our descriptive verse is in the poetic language of *shira*.²² Instead, he sees our verse as a bookend to the entire *shira*. The other bookend is “*az yashir moshe uv'nei yisrael...*”²³ According to Ramban, *ki* here means “when.” The Torah frames the inspired, poetic *shira* with a narrator's introduction at one end and a narrator's conclusion about when this singing took place at the other end. The effect of framing the *shira* in this way is that “they sang XYZ [*i.e.*, the entire *shira*] **when** Pharaoh's chariots and riders entered the sea and got covered with water and the children of Israel walked through on dry ground”). Ramban states that the intent of this ending bookend is that the *shira* took place immediately and spontaneously upon God saving the Jewish people, rather than upon reflection some time later.

Again we find that the meaning of *ki* is not simple. Whether a verse in the Torah constitutes poetry or narrative, whether certain words are meant as inspired praise of God or a description of who was walking where at what time, depends on the meaning of the word *ki*. When we focus on and even puzzle over this small word, we follow in the footsteps of *raboteinu harishonim*, who toiled to understand and explain every word in God's Torah, no matter how small.

Chag kasher v'samei'ach to the entire community!

²² Ramban on *Shemot* 15:19.

²³ *Shemot* 15:1.

The Circle Dance¹

Daniella Lejtman

The seventh day. The past six days have been a whirlwind. We've slaughtered our *korban pesach*, experienced our first *seder*, lived through *makkat bechorot* and left the confines of *Mitzrayim*, the society that enslaved our nation for the past 210 years. The cloud of the Almighty is protecting us day and night. We are on a high. And yet, with *Moshe* at the helm of the nation, we suddenly find ourselves in a seemingly inescapable position - the Reed Sea in front, the Egyptian army behind and desert surrounding. Then, the impossible. The sea splits. The Egyptian army drowns. We exit the sea and are faced with the same endless sand, but this time, we are free. *Moshe* and the nation spontaneously break out in song "זָז יְשִׁיר-מֹשֶׁה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת-² "הַשִּׁירָה הַזֹּאת לַה', וַיֹּאמְרוּ לְאֹמֶר אֲשִׁירָה לַשֵּׁם". The song ends and the next logical *pasuk* would be the continuation of the nation's journey into the desert. Instead, the Torah records what transpired, simultaneously, amongst the women.

"וַתִּקַּח מְרִימ הַנְּבִיאָה ... אֶת-הַתֵּף--בְּיָדָהּ; וַתִּצְאֵן כָּל-הַנְּשִׂימ אַחֲרֶיהָ, בְּתַפִּים וּבְמַחֲלֹת. וַתַּעַן לָהֶם, מְרִימ: שִׁירוּ לַה' ³ ..."

¹ This is not referring to the ubiquitous circle dance that is often experienced at weddings, although the topic may be discussed in some future article in the Ohel Avraham: Purim Edition

² *Shemot* 15:1-2

³ *Shemot* 15:20-21

Pesach

The *mefarshim* provide answers to the numerous overarching questions such as why there are separate *pesukim* for the women's song⁴, whether the women repeated the men's song or only sang the line quoted⁵, and whether they actually sang at all⁶. A close reading of the *pesukim* yields numerous additional questions. Why did the women dance with תַּפִּים and מַחֲלֵת as opposed to the men? What exactly are מַחֲלֵת? Why does the *Torah* use the masculine לָהֶם if *Miriam* was talking to the women? Is there any significance to the fact that *Miriam* changed the word אֲשִׁירָה to שִׁירוּ?

*Rashi*⁷ credits the women, in contrast to the men, for having *emuna* that the Almighty would save them; therefore, it is understandable that they had the foresight to bring along musical instruments. While defining תַּפִּים as a type of musical instrument often translated as drums or tambourines, *Rashi* does not define מַחֲלֵת. Some *meforshim* conjecture that the word, which appears for the first time in *Tanach* in this *pasuk*⁸, comes from the *shoresh* ⁹ה-ל-ל open space/hollow. Following this thinking, they therefore conjecture that מַחֲלֵת¹⁰ is the plural of a type of musical instrument (e.g. the modern day flute is

⁴ Rash"i on *Shemot* 15:21 is an example

⁵ See <https://www.yutorah.org/sidebar/lecture.cfm/788806/mrs-shira-smiles/decisive-dance/> for comprehensive sources to this question

⁶ See <https://www.torahmusings.com/2012/02/did-miriam-sing/> for comprehensive sources to this question

⁷ *Shemot* 15:20, Quoting the *Mechilta*:

מִבְּטָחוֹת הָיוּ צִדְקָנִיּוֹת שֶׁבְּדוֹר אֲשֶׁרֶקֶב"ה עוֹשֶׂה לָהֶם נִסִּים וְהוֹצִיאוּ תַּפִּים מִמִּצְרָיִם

⁸ Aside from the name מַחֲלֵת, who is the daughter of *Yishmael* and one of *Esav*'s wives (*Beraishit* 28:9)

⁹ *Radak*; see in-depth analysis by Mitchell First <http://www.hakirah.org/Vol18First.pdf>

¹⁰ For the grammarians who are bothered by the seemingly out-of-place "ב", the Abarbanel touches upon this in *Parshat Noach* (9:4) on the words "צ"ע ב"ב", although "אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו"

called a *חליל*). However, most *mefarshim* disagree and contend that *מְחֻלָּה* are a type of dance, specifically circle dances. The word appears as a dance once more in the *Torah*, in the context of *הטא העגל*, when the Jews danced around the idol that they built¹¹. Appearing in two separate contexts in *Sefer Shoftim*¹² and again in *Shmuel*¹³, the word always denotes dancing and is associated with women. The *Mishna*¹⁴ discusses the *מְחֻלַּת הַקָּרָם* - the outer part of the vineyard - most probably named due to the dances by the women there¹⁵.

The significance of these circle dances is highlighted by the *Meor V'Shemesh* (Kalonymous Kalman Epstein, 18th century). He explains that the circle dancing is the dancing of the future. The *Gemara* (*Ta'anit* 31a) says,

אמר רבי חלבו עתידי הקב"ה לעשות מחול לצדיקים בגן עדן, והוא יושב ביניהן, וכל אחד ואחד מראה עליו באצבעו, שנאמר "ואמר ביום ההוא הגה אלקינו זה קוינו לו ויושיענו"

Loosely translated, in the future, the righteous people will be in a circle dance around the Almighty, who will be at the center, and they will all point and say "This is our G-d".

¹¹ "וַיֵּרָא אֶת־הָעֵגֶל וּמְחֻלָּתוֹ" (*Shemot* 32:19); This may a reason for the underlying assumption that the dances were specifically in a circle, as it is assumed that the dancing took place *around* the *עגל*

¹² *Yiftach's* daughter greets her father with *tupim* and *mecholot* (*Shoftim* 11:34), the Jews discuss women dancing in the vineyards as eligibility for marriage in the context of saving the tribe of *Binyamin* (*Shoftim* 21:21)

¹³ The women dance in honor of *Dovid* and *Shaul's* bravery in the war against the *Pelishtim* (*Shmuel I* 18:6); See also *Melachim I* 5:11; *Shir HaShirim* 7:1

¹⁴ *Kilayim* (4:1)

¹⁵ *Taanit* (4:8) "ויבנות ירושלים יוצאות וחולות בכרמים" - the women would go out on *Yom Kippur* and *Tu B'Av* and dance in the vineyards, in search of a mate

Pesach

Rabbeinu Bachye¹⁶ explains that the circle, with no beginning and no end, is a metaphor for the endless joy that the *tzaddikim* will receive in the next world. The contrast between the future world, a circular world, עיגול, and the current world, a world of straight lines i.e. a linear world, קו הישר, as per the *Meor V'Shemesh*, is elucidated by Miriam Kosman¹⁷ in her writings. Mrs. Kosman notes that circles represent feminine energy and lines represent masculine energy. The current world is a world in which the dominant energy is that of the line. There is a pecking order; there are hierarchies in nature and in human society. Mrs. Sarah Schneider¹⁸ elaborates on this concept, writing that in this world, the hierarchies create a framework in which there is potential for linear growth or linear regression. People are able to spiritually ranked, and those on higher levels are the givers to those on lower levels who are receivers. Mrs. Kosman quotes the *Ralbag* who notes that, ultimately, this dominance is necessary in this world to “encourage us to recognize the Ultimate First Cause at the top.”¹⁹ However, the feminine force, the circle, representing “interconnection, reciprocity, and mutuality” is a voice that cannot be silenced. And according to the *Meor V'Shemesh*, the *pesukim* that describe the song of *Miriam* and the women leaving *Mitzrayim* give us greater insight into the interplay between these two energies.

¹⁶ *Shemot* 25:30

¹⁷ See *Circle, Arrow, Spiral* (Menucha Publishers, 2014)

¹⁸

https://www.chabad.org/theJewishWoman/article_cdo/aid/338911/jewish/Miriams-Circle-Dance.htm

¹⁹ <http://miriamkosman.com/dancing-in-a-circle/>

Congregation Beth Abraham

The *Meor V'Shemesh* writes that the reason *Miriam* used the verb, *וְשִׁירוּ*, in the present tense, as opposed to the verb that *Moshe* used, *וְאָשִׁירָה*, in the future, is because *Miriam* was accessing this future circle-dominant world in the present, during the circle dances, while *Moshe* only envisioned it for the future²⁰. Mrs. Kosman notes that while the circle dance at *Yam Suf*, a “non-hierarchical, equality mode,” is not actually suitable for this world, the concept that the *Meor V'Shemesh* maintains is that in the future “נִקְבָּה תְּסוּבֵב גְּבָרָה”²¹, the feminine energy will encircle - overcome or impact - the masculine energy. The *Kli Yakar* (Shlomo Ephraim Luntschitz, 1550-1619) notes that because at *Yam Suf*, just like in the future, the females reached the level of males, the masculine *לָהֶם* pronoun is used instead of the feminine *לָהֶן*. The *Shel"á* (Yeshaya Horowitz, 1555-1630) notes that in addition, *Moshe* used the feminine *וְאָשִׁירָה* indicating that there was a switch in hierarchy, just as there will be in the future.

Mrs. Kosman notes that even though the present world is one in which the dominant force - one of hierarchy and power, one of strong givers (generally masculine) and weak receivers (generally feminine) - inherent within this giver-receiver model is the potential power of the receiver. The most powerful giver cannot give if there is no one to receive; in other words, you can coerce someone to act as if they love you, but you can't buy love. Ironically, therefore, the receiver is really doing a *chessed* for the giver, in essence choosing to give power to the giver. Although on the surface, relationships

²⁰ R' *Tzadok HaKohen* (1823-1900) also notes that the women experienced this equal opportunity future at *Yam Suf* itself

²¹ *Yirmiyahu 31:21*

Pesach

seem hierarchical, there is really a cyclical nature to relationships. A physical example of something which on the surface may seem to be of the giver-receiver model, but in actuality, is really part and parcel of the circle model is a well. A well has waters below that yearn for a relationship and spring above ground level, and yet, are ultimately sustained by the rain from above, in an almost cyclical fashion. Thus, it makes sense that the well, representing the interconnection between the giver and the receiver, the masculine and feminine forces, accompanied the Jewish people throughout the desert in the *zchut* of *Miriam*.

Devorah (Fastag) Heshelis, in her monograph *The Moon's Lost Light*²² gives a historical framework to woman's role in *Torah* and argues²³ that our era is one in which women will begin to regain parity with men in different aspects of society, whether intellectual, social, economic, or spiritual. She connects the teachings of the *Vilna Gaon* with regards to the historical trends that the *Torah* predicts and the commentary of *Targum Yonatan Ben Uziel* on the phrase “*נְקִיבָה נְקִיבָה*” which - she infers - he associates with the ingathering of exiles, something glaringly evident today. Although differing about specific timeframe, this seems to be in consonance with the above commentaries.

This power of the circle is perhaps another reason why the *kallah* circles her *chattan* under the *chuppa*²⁴. She is

²² Targum/Feldheim, 2006

²³ See Rav Meyer Twersky's critique of this thesis:

https://jewishaction.com/books/the_moons_lost_light

²⁴ There are numerous reasons given to this minhag quoted in the *Kitzur Shulchan Aruch* 147:5, see Aryeh Kaplan's *Made in Heaven: A Jewish Wedding Guide*; see *Taamei HaMinhagim* 961

Congregation Beth Abraham

accessing the energy of interconnectedness, the energy of equality, of being a receiver choosing to receive and therefore binding the giver and receiver into one.

At different points in our lives, and in the context of different relationships, we are each “givers” and “receivers”. As we read on the 7th day of Pesach the *pesukim* about *Miriam HaNevi'a* and the song of the Jewish women, may we too merit to sing along in the future, as *Dovid HaMelech* describes *הַלְלוּ יְהוָה שִׁירוּ לֵה'... יְהַלְלוּ שְׁמוֹ בְּמַחֲוֹל... בְּתֹף וְכַנּוֹר יִזְמְרוּ לוֹ*.²⁵

²⁵ *Tehillim* (149: 1, 3; 150: 4)

Pesach Sheini — What if the *Beis Hamikdash* is rebuilt after *Pesach Rishon*?

David Mogilensky

P*esach Sheini* is unique in that we are given an opportunity by the Torah to make up an earlier missed mitzvah. As discussed in *Parshas Beha'aloscha*, anyone who was *tamei* or was far away from *Yerushalayim* on Pesach and was unable to participate in the mitzvah of *korban pesach* can instead bring a *korban pesach* on 14 *Iyar*, known as *Pesach Sheini*. (This same opportunity is offered to an *oneis* or a *shogeig* albeit with slightly different details.)

Nowadays, we are unable to fulfill the mitzvah of *korban pesach*, but look forward to resuming its performance in the times of *mashiach*. This raises an interesting question: in the event that the *Beis Hamikdash* were to be rebuilt after *Pesach Rishon* but before *Pesach Sheini*, would we be obligated to bring a *korban pesach* on *Pesach Sheini*, or would we be exempt until the following year? Assuming that *mashiach* can come at any time, there is a 1-in-12 chance that this scenario will occur. Furthermore, according to the view that the *ge'ula* will arrive during the month of *Nissan*, as *ge'ulas mitzrayim* did, there is a 50% chance that it will come after 14 *Nissan*.

Congregation Beth Abraham

The Rambam (*Hilchos Korban Pesach* 5:7) lists two cases that are similar to this one. If a *ger* converts or a minor reaches *bar mitzvah* between *Pesach Rishon* and *Pesach Sheini*, they both are obligated to observe *Pesach Sheini*. (Interestingly, if the minor participated in *Pesach Rishon* prior to his *bar mitzvah*, he is exempt from *Pesach Sheini*. The reasoning for this is beyond the scope of this article.) This implies that similarly, if we become obligated in *korban pesach* subsequent to *Pesach Rishon* due to the building of the *Beis Hamikdash*, we would also be obligated in *Pesach Sheini* that very year.

However, another *halacha* of *korban pesach* (*Hilchos Korban Pesach* 7:1) points in the opposite direction. The *din* that those who are *tamei* may not bring a *korban pesach* on *Pesach Rishon* only applies if those who are *tamei* are the minority. When the majority of people are *tamei meis*, everyone observes *Pesach Rishon* and there is no *Pesach Sheini*. Moreover, *Pesach Sheini* is only observed when the majority of the *klal* observed *Pesach Rishon*, based on a *gezeiras hakasuv* that only a minority may observe *Pesach Sheini*, not a majority. The deferral from *Pesach Rishon* to *Pesach Sheini* is an observance of individuals, not of the *klal*, as derived from the *pasuk* that defines the mitzvah of *Pesach Sheini*: “*ish ish ki yihiyeh tamei lanefesh o vederech rechoka...*” *Pesach Sheini* is a mitzvah for “*ish ish*,” individuals, not the *tzibbur*. This would imply that in our case, given that the majority did not observe *Pesach Rishon*, there would be no *Pesach Sheini*.

The *Minchas Chinuch*, however, points out that the population used to determine whether the majority is *tahor* or

Pesach

tamei is based on those who are right outside the *azarah* of the *Beis Hamikdash* and ready to take part in *korban pesach*. Those who are geographically far away are not included in this measurement. Therefore, even if a majority of Jews did not offer the *korban pesach*, if they were far from *Yerushalayim*, they do not count towards the measurement for *Pesach Rishon*. It is therefore not considered as if only a minority took part in *Pesach Rishon*, and as a result, *Pesach Sheini* is still in effect for that year. Rather, the majority who were far away and exempt from *Pesach Rishon* are now obligated in *Pesach Sheini*; it is as if they were all *geirim* who converted after *Pesach Rishon*. The *gezeiras hakasuv* of majority vs. minority is only based upon those who are present and able to bring the *korban pesach* (*tum'ah* notwithstanding). Based on this, the *Minchas Chinuch* posits that in the absence of the *Beis Hamikdash*, we are in effect, not right outside the *azarah* with the ability to bring the *korban pesach*. Therefore, the measurement of majority vs. minority does not apply, and so we would be obligated to bring a *korban* for *Pesach Sheini* as if we were all new *geirim*.

The *Minchas Chinuch* then proceeds to mention two items of interest. First, he notes that he is writing this piece between the two *pesachim*, and he offers a tefillah that the *Beis Hamikdash* should be built before *Pesach Sheini* so that we will be *zocheh* to bring the *korban* of *Pesach Sheini*. It is clear that for him this was no mere intellectual exercise, but rather represented a real opportunity to partake in the mitzvah of *korban pesach* that had been missed just days earlier. Additionally, he notes that well after writing this, he saw that this exact issue was actually a *machlokes tanna'im* in a *tosefta* quoted in the *Yerushalmi*. He seems reluctant to take sides in

Congregation Beth Abraham

a dispute that precedes him by many centuries. (The intellectual honesty of disclosing his subsequent discovery and deferring to the preexisting *machlokes* is notable in and of itself.)

While the true answer remains unknown to us given its status as a *machlokes tanna'im*, the *Minchas Chinuch's* approach gives us hope that if the *Beis Hamikdash* is rebuilt soon after *Pesach Rishon*, we would not need to wait until the next year to bring our very first *korban pesach*.

בהגדרת שיטת הרמב"ם בענין אין מעבירין על המצוות

Tzvi Benoff

לעל"נ מרדכי בן חיים ברוך

In memory of Dr. Markus Hoffman

א - מקור הסוגיא

ה דין של אין מעבירין על המצוות מופיע בכמה מקומות בש"ס. אבל כשנראה לקמן, מפתח לסוגיא זו לפי שיטת הרמב"ם מונח בפרק תמיד נשחט בנוגע לסדר הקרבת קרבן פסח. איתא בגמ' שם (פסחים ד:): "קבל את המלא ומחזיר את הריקן וכו'. אבל איפכא לא. מסייע ליה לרבי שמעון בן לקיש, דאמר רבי שמעון בן לקיש: אין מעבירין על המצוות."

ואילו הן שאר המקומות שמופיע דין זה:

1. יומא לג. ודישון מזבח הפנימי קודם להטבת חמש נרות, מאי טעמא? - אמר אביי: גמרא גמירנא, סברא לא ידענא. ורבא אמר: כריש לקיש. דאמר ריש לקיש: אין מעבירין על המצוות. וכי עייל להיכל - במזבח פגע ברישא...אמר רבא, שמע מינה מדריש לקיש: עבורי דרעא אטוטפתא - אסור. היכי עביד - מדרעא לטוטפתא.
2. יומא נח: אמר לך רבי עקיבא: מדינא - בההוא קרן דפגע ברישא בההוא עביד ברישא, דאמר ריש לקיש: אין מעבירין על המצוות. ואמאי לא עביד - משום דכתיב ויצא אל המזבח - עד דנפיק מכוליה מזבח, וכיון דיהיב בההוא קרן - הדר אתי לההוא קרן דאיחייב למיתב ברישא.
3. יומא ע. הרואה כהן גדול כשהוא קורא - אינו רואה פר ושעיר הנשרפין... ולא מפני שאינו רשאי, אלא שהיתה דרך רחוקה, לא מפני שאינו רשאי. פשיטא - מהו דתימא - כדריש לקיש. דאמר ריש

לקיש: אין מעבירין על המצות. ומאי מצוה ברב עם הדרת מלך, קא משמע לן.

4. מגילה ו: רבי אליעזר ברבי יוסי סבר: בכל שנה ושנה, מה כל שנה ושנה אדר הסמוך לשבט - אף כאן אדר הסמוך לשבט... בשלמא רבי אליעזר ברבי יוסי - מסתבר טעמא, דאין מעבירין על המצות...

5. מנחות סב: מצות העומר להביא מן הקרוב... מ"ט? איבעית אימא: משום כרמל; ואיבעית אימא: משום דאין מעבירין על המצות.

6. זבחים נא. [בחטאת פנימי] שירי הדם היה שופך על יסוד מערבי של מזבח החיצון - מאי טעמא? אמר קרא: אל יסוד מזבח העולה אשר פתח אהל מועד, ההוא דפגע ברישא.

7. זבחים נג. [בחטאת חיצונה] שירי הדם היה שופך על יסוד דרומית - ת"ר: אל יסוד מזבח - זה יסוד דרומי; אתה אומר: זה יסוד דרומי, או אינו אלא יסוד מערבי, וילמד סתום מן המפורש? אמרת: ילמד ירידתו מן הכבש ליציאתו מן ההיכל, מה יציאתו מן ההיכל בסמוך לו, אף ירידתו מן הכבש בסמוך לו.

ב – מח' במקור ובהגדרת הדין

כמה אחרונים¹ הבינו שיש מחלוקת בין הראשונים אם הדין "אין מעבירין על המצוות" שייך רק בב' מצוות – דהיינו שאסור להניח מצוה שפגע בה תחילה כדי לעשות מצוה אחרת, או אפילו במצוה אחת – דהיינו שאסור להניח מצוה כדי לעשות דבר אחר. ופירשו שהמחלוקת בהגדרת אין מעבירין על המצוות תלויה במקורות שהביאו הראשונים לדין זה.

לשיטה שסבר אין מעבירין על המצוות אפילו במצוה אחת, ציינו דברי רש"י במס' מגילה (ו: ד"ה אין מעבירין) ויומא (לג. ד"ה אין מעבירין). וז"ל ביומא שם: "הפוגע במצוה לא יעבור ממנה, ונפקא לן במכילתא מושמרתם את המצוות, קרי ביה את המצות - לא תמתין לה שתחמיץ ותיישן." לכאורה מבואר שרש"י סבר שלומדים ממכילתא שדין אין מעבירין

¹ לדוגמא עי' בארצות החיים למלבי"ם סי' כח' ובספר תהילה ליונה על מסכת מגילה ו:

על המצוות מבוסס על ענין איחור מצוה וממילא שייך דין זה אפילו במצוה אחת.

לעומת זאת, ציינו דברי הרמב"ם בפירושו למס' אבות (ב, א) על דברי "הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה" וז"ל: "אבל מצוות עשה - לא נתבאר שכר כל אחת מהן מהו אצל ה', עד שנדע מה מהן יותר חשוב ומה מהן למטה מזה...ולפיכך ראוי להשתדל בכולן. ומפני זה העיקר אמרו: 'העוסק במצוה פטור מן המצוה, מבלי הקשה בין המצוה אשר הוא עוסק בעשייתה והאחרת אשר תחלוף ממנו. ולזה גם כן אמרו: 'אין מעבירין על המצוות, רצונו לומר: אם הזדמן לך מעשה מצוה, אל תעבור ממנו ותניחנו כדי לעשות מצוה אחרת." והבינו מדבריו שכלל זה מבוסס על שיקול מצוות וממילא שייך רק בב' מצוות.²

וכן משמע מדבריו בהל' תפילין (ד, ח) שפסק מדברי הגמ' ביומא (לג.) וז"ל: "כשחולץ אדם תפיליו להצניען בכלי לא יניח של יד מלמטה ושל ראש מלמעלה מפני שבשעה שהוא רוצה ללובשן יפגע בשל ראש תחלה ונמצא שמניחה ומוציא של יד לפי שאין לובשין של ראש קודם של יד, ואסור לאדם להניח מצוה ולעבור ממנה למצוה אחרת אלא מצוה שתבוא לידו של אדם בתחלה בה הוא מתעסק, לפיכך צריך להניח של יד למעלה כדי שיפגע בה תחלה וילבש על הסדר."

ג – קושית התוס'

אבל נלענ"ד שעדיין צריך לעיין ולברר דעת הרמב"ם. קודם כל, צריך לעמוד על קושית התוס' בסוגיא זו. ביומא שם (ד"ה אין מעבירין) הביא תוס' את הגמ' בזבחים (נא.) שלומדים ששיירי הדם של חטאת פנימי היה שפוך על יסוד מערבי מהפסוק (ויקרא ד, ז) "אל יסוד מזבח העולה אשר פתח אהל מועד." ודורשת הגמ' ע"ז "ההוא דפגע ביה ברישא." ואמר תוס'

² ואין להקשות מדברי המכילתא שם מכמה טעמים, אבל בעיקרו משום שדברי המכילתא לא תיארו ענין זה בכלל "אין מעבירין", רק רש"י ובעלי שיטתו. וראי' לזה היא שבגמ' הכלל הזה נאמר בשם ר"ל ולא ר' יאשיה כמו במכילתא. ודוק. ועי' מש"כ לקמן בביאור שיטת הרמב"ם. ועוד, מפני שדברי המכילתא הם רק במכילתא דר' ישמעאל ולא היה בידו של הרמב"ם כידוע (עי' ספר של ר' כשר בענין זה). (וע"ע בפ"י על מס' אבות לר' בחיי שהיה לו ג' אחרת בחאמר זה במכילתא.)

וז"ל "ומשמע [מדרשה זו] משום דאין מעבירין על המצות אבל רש"י ל"ג "ההוא דפגע ביה ברישא" אלא מפתח אהל מועד קא גמר לה דיסוד מערבי של מזבח הוי כנגד הפתח וכן משמע התם (זבחים נג.) בגמרא גבי שירי הדם היה שופך על יסוד דרומי ומפרש משום דילמד ירידתו מן הכבש ליציאתו מן ההיכל מה יציאתו מן ההיכל בסמוך לו דהיינו יסוד מערבי אף ירידתו מן הכבש בסמוך לו דהיינו יסוד דרומי ואי מאין מעבירין על המצות קא ילף לפנימיים דנשפכין על יסוד מערבי אמאי פשיטא ליה טפי לפנימיים שהן ביסוד מערבי מבחיצון ביסוד דרומי הא אידי ואידי שייך בהו טעמא דאין מעבירין על המצות...ואם תאמר ולמה לי קרא אמאי לא נפקא מדריש לקיש דאין מעבירין על המצות ויש לומר דלא שייכא דריש לקיש אלא היכא דבעינן למעבד תרוייהו שיש להקדים ההוא דפגע ביה ברישא..."³

והרמב"ם פסק (מעשה קרבנות ה, י-יא) ע"פ הגמ' בזבחים שם וז"ל "[הלכה י']...ועל יסוד אותה הקרן שהשלים בה המתנות הוא שופך שירי הדם שנאמר ואת כל הדם ישפך אל יסוד מזבח העולה⁴ זה יסוד דרומי. [הלכה יא'] כל החטאות הנשרפות דמם נכנס לפנים להיכל ומזין ממנו שם כאשר מפורש בתורה, ושירי הדם שופכן על יסוד המערבי של מזבח החיצון שהוא פוגע בו תחילה בצאתו מן ההיכל."

ויש להקשות על דברי הרמב"ם:

1. איך הבין הגמ' בזבחים? משמע מדבריו שגרס לשון הגמ' "ההוא דפגע ביה ברישא." ולפי תוס', שלשון זה היינו אין מעבירין, איך סבר כן אם פירש שדין זה שייך רק בב' מצוות?
2. אפילו אם סבר ששייך אין מעבירין במצוה א', למה בהלכה יא' פסק ששיירי דם חטאת חיצונה נשפכו ביסוד דרומי משום פסוק? רק צריך הכלל של אין מעבירין! ובאמת, איך הבין הגמ' שם שמשמע שיש פסוק כיון שיש ה"א שילמד "סתום מן המפורש?"

³ וע"ע במגילה ו: ד"ה מסתבר טעמיה שהביא שם עוד ב' תי.

⁴ כל המפרשים (לדוגמא עלי בכ"מ ובמהר"י קורקוס שם) מפלפלים בגי' הפסוק שהביא הרמב"ם. ואיני יודע מה כ"כ קשה, כי הביא לשון הפסוק בחטאת יחיד. וכן מבואר מדבריו בפירושו המשניות (זבחים ה, ג) שהביא דברי הספרא. ודוק.

3. ובאמת, אם סבר ששייך אין מעבירין רק בב' מצוות, ממילא צ"ב איך נאמר אין מעבירין בסיגיות דהבאת העומר במנחות (סב:) וקביעות חודש אדר במגילה (ו:)?

ד - הבנות בדברי הרמב"ם

ותי' הלחם משנה שם⁵ שפסוק "אשר פתח אהל מועד" הוא המקור שאין מעבירין שייך ג"כ במצוה א'. ולענ"ד זה מאוד דחוק מכמה טעמים:

1. מבואר מפירושו לאבות ובהל' תפילין ששייך כלל זה רק בב' מצוות?

2. לפ"ז קשה הגמ' גבי חטאת חיצונה כי א"כ מה הה"א שיהיה ביסוד מערבי מטעם ילמד סתום מן המפורש אם הטעם משום אין מעבירין? וגם אין לומר שזה היה דוקא תי' של הגמ' כי לפי גירסת הרמב"ם, כבר פירשו את זה בסוגיא הקודמת!⁶

3. עי' בפיהמ"ש למנחות (י, ג) פ"א הסוגיא במנחות וז"ל:⁷ "העיקר אצלינו אין מעבירין על המצות, וענינו שאם נזדמנה לאדם מצוה לא יניחנה בגלל שדעתו על מצות אחרות לעשותן, ומחמת עיקר הזה מתכוונים בעומר להביאו מן הקרוב שבמקומות לירושלם כדי שלא להניח את זה הראוי למצוה וילכו לבקש זולתו ונמצא שעבר ממצוה למצוה וזה אסור." מבואר מכאן ששייך כלל שאין מעבירין רק בב' מצוות, אלא שפגישה בחפצא שראוי למצוה נחשבת למצוה אחרת. והביאור בזה הוא שבאמת גם זה נחשבת לשיקול בעשיית מצוות, דהיינו באופן אחד או שני. וזה כוונת הרמב"ם כשכתב "וילכו לבקש זולתו." ולפ"ז, יש לפרש הסוגיא במגילה שקביעת חודש

⁵ וכן במלבי"ם על הספרא שם ובתוס' שמואל המיוחס לר"ש שם.

⁶ שו"מ קושיא זו בשיעורי ר' משולם דוד הלוי שליט"א בזבחים שם.

⁷ העתקתי לשונו ממהדורה החדשה של מכון המאור. וז"ל במהדורת קפ"ד: "הכלל אצלינו אין מעבירין על המצות, וענין דבר זה שאם נזדמנה לאדם מצוה לא יניחנה בגלל שהוא חושב לעשות מצוה אחרת, ולפי הכלל הזה מתכוונים להביא את העומר ממקום היותר קרוב לירושלם כדי שלא יניחו זה שהוא ראוי למצוה וילכו לחפש זולתו ונמצא שעבר ממצוה למצוה ואין זה מותר." ונלענ"ד שג' מכון המאור יותר נכונה, שבמקום "כלל" תרגם "עיקר" כמו לשונו בפהמ"ש לאבות. ועוד, שבמקום "ואין זה מותר" תרגם "וזה אסור." וזה יותר קרוב ללשונו בהל' תפילין. (אבל יש לדחות שאין שום שינוי משמעותי בזה.) ודוק.

אדר נחשבת לחפצא – דהיינו זמן שראויה למצוה, וממילא שייך העברה שם. אבל מ"מ, רואים שזה נגד הל"מ, כי הל"ל שאין מעבירין שייך אפילו במצוה א'! ואין לומר שהסבר זה פ"י והבנה בפסוק, כי לא הוזכר ברמב"ם!

והגרי"ד (שיעורי הגרי"ד על עבודת יו"כ נח:) ת"י קושית התוס' בשם אביו הגר"ם שמבלי הפסוק לא היה שייך כלל אין מעבירין משום כיון שמבלי הפסוק יסוד ההמזבח היה נחשב כמקום אחד, וממילא פסוק זה מחדש שיש מקומות מחולקים ביסוד המזבח וצריך שפיכה ביסוד מערבי. ובחטאת יום הכיפורים ביומא (נח:) שייך דין אין מעבירין מכיון שמבלי פסוק כל קרן וקרן הוי מקום בפ"ע.

אבל נלענ"ד שת"י זה אינו מספיק לפרש דעת הרמב"ם כי בחטאת חיצונה הקשה בגמ' זבחים (נג.) שישפוך ביסוד מערבי כיון שלומדים סתום מן המפורש. אבל לפי ת"י הגרי"ד, למה לא הקשה הגמ' שישפוך באיזה צד שירצה כיון שיסוד מזבח הוי חפצא אחת מבלי תיאורים נוספים? ודוחק לומר שהקשה זו רק אחר שפירשו לעיל בסוגיא אחרת שאין ליסוד דין אחד, כיון שלפי הגר"ם והגרי"ד הפסוק אינו סתום!

ה – יסוד הדין של אין מעבירין על המצוות

ע"כ נלענ"ד לפרש שיטת הרמב"ם בדרך אחרת: ובהקדם, ע"י בפהמ"ש לפסחים (ה, ה) וז"ל: "ללמדך זהירות⁸ במצות שאינו מחזיר את המזרק עד שמקבל את השני."

ולכאורה כתב מילת "ללמדך" כיון שהגמ' כתב "מסייע לר"ל." דהיינו, ששיטת ר"ל (שאין מעבירין על המצוות) היא דבר מחודש או דבר שאינו מוסכם, ומשנה זו ראי' לשיטתו. אבל דברי הרמב"ם עדיין צ"ב למה כתב זה בפירושו למשנה, כי איך הדגשת הראי' לשיטת ר"ל קשורה להבנת המשנה או לפסק הלכה? ועוד צריך להבין למה השמיט עצם הטעם של דין זה – אין מעבירין – במקום "זהירות במצות?"

⁸ גם כאן העתקתי לשון מהדורת מכון המאור. ובמהדורת קפאח תרגם זריזות. ונלענ"ד שתרגום מכון המאור יותר נכון כיון שבאבות כתוב "הוי זהיר." אולם, ע"י במאירי (פסחים סד.).

Pesach

ונ"ל לפרש דבריו, שיש לדייק שלא כתב שבציוור זה יש העברה ממצוה למצוה. אלא משמע שיש כאן רק מצוה אחת, דהיינו קבלת המלא שהוא חלק ממצות נתינת דם על המזבח. וכן פ"י המאירי והרע"ב במשנה כאן שהחזרת הריקן רק הכשר בעלמא. ולכאורה, מכאן רא"י ששייך אין מעבירין אפילו במצוה אחת. וא"כ, צ"ב למה לא הביאו התוס' דין זה לרא"י או כקושיא בשום מקום? אלא ע"כ ס"ל שאפילו למ"ד שאין מעבירין שייך רק בב' מצוות, אין הכוונה למצוות דוקא אלא לכל פעולה שחלק מתהליך של מצוה.

אבל לפ"ז, יש להקשות למה המאירי פ"י המשנה על דרך הרמב"ם שמשנה זו באה "להודיעך הזריזות והחביבות על המצות כי לא היה מחזיר את המזרק עד שהיה לוקח את השני" ולא הזכיר שום ענין של העברה ממצוה למצוה אע"פ שפי' באבות שם כמו הרמב"ם שענין אין מעבירין הוא ענין שיקול מצוה? וכן פ"י ביומא (לג.) וז"ל: "שאינ מעבירין על המצות כלומר שהפוגע בדבר הראוי למצוה לזכות בו אע"פ שלא התחיל עדיין להתעסק בה לא יעבור ממנה כדי להתעסק באחרת."

אלא צ"ל שיש מח' בין הרמב"ם והמאירי ובין תוס' ביסוד אין מעבירין אפילו בב' מצוות. והיינו, שתוס' בעצם ס"ל כרש"י שבעצם מקור הענין ויסוד טעמו הוא משום החמצת ואיחור המצוה. וממילא, אע"פ שתוס' ס"ל ששייך אין מעבירין רק בב' מצוות, הטעם הוא מה שמבואר במכילתא ולכן כל פעולה ששייכת לתהליך של מצוה, כגון הכשר מצוה כמו החזרת הריקן, נחשבת כמצוה לענין זה. ולכן, אין מעבירין בהחזרת הריקן לשיטת התוס' דהיינו כמו אין מעבירין בכל מקום.

אבל הרמב"ם והמאירי סוברים שיסוד הענין הוא שיקול מצוות. ובמילים אחרות, זהירות במצוות. וא"כ, אין לומר ששייך אין מעבירין על המצוות במצוה והכשר מצוה כיון שאנחנו יודעים שאינן שקולים. לכן הדגישו שזה רק "רא"י לר"ל" כיון שהמשנה רק מלמדת יסוד של אין

מעבירין על המצוות – זהירות במצוה – ולא עצם הדין כיון שאין רק מצוה אחת. ומטעם זה לא הוזכר ענין של אין מעבירין בפירושיהם למשנה זו.⁹

ו – העברה בחפצא של מצוה שמתעסק בה

אבל נראה שיש עוד שלב בענין זה שיסוד של זהירות במצוות נשתלשל לדין מצומצם של אין מעבירין שהוא מוגדר בדינים שונים (כגון ששייך דין אין מעבירין רק בב' מצוות). והיינו, שיהיו כמה ציורים ששייכים ליסוד של זהירות במצוות אבל לא יהיו נכללים בתוך הדין המצומצם של אין מעבירין. והנה, מתוך דברי הרמב"ם והמאירי בפירושיהם לאבות, משמע שהדינים של עוסק במצוה פטור מן המצוה ואין מעבירין על המצוות הם קשורים ביסודם. ויש צד השוה ביניהם גם במחשבה וגם במעשה. והוא, ששני הדינים נובעים מתוך זהירות במצוות שמחייבת הערכה של מצוה שאתה עוסק בה. וחשוב הערכה זה מתבטא בדין עוסק בצוה פטור מן המצוה ובדין אין מעבירין על המצוות. ומתוך כך, הדינים שייכים רק כשאדם עוסק בהם. לכן, אין שייך אין מעבירין כשאינו מניח בפועל. וזה הטעם שפירשו הראשונים ביומא (ע.) שאין שייך אין מעבירין במצות ברוב עם הדרת מלך גבי קריאת התורה ביו"כ במקדש (עי' רש"י שם ד"ה קמ"ל). וענין זה מפורש בספר המכתם (סוכה כו.) וז"ל: "כך העוסק במצוה פטור מן המצוה פירוש דוקא עוסק שיש לו עסק וטירדא בזו שאין צריך להניח מפני אחרת כדאמרין אין מעבירין על המצוות...."

ולפ"ז נוכל לפרש דיוק בלשון הרמב"ם. כי בהל' תפילין שם כתב "ואסור לאדם להניח מצוה ולעבור ממנה למצוה אחרת אלא מצוה שתבוא לידו של אדם בתחלה בה הוא מתעסק." ויש לעיין למה כפל את דבריו לומר האיסור שבו וגם צד העשה? ולפי הנ"ל י"ל שבא הרמב"ם להדגיש שיש ב' דברים בגוף צורת הדין: א) שהיא רק איסור ששייך בב' מצוות וב) שהיא דוקא כשעובר בגוף המצוה שהוא עוסק בו.

⁹ וכן מטעם זה אולי י"ל שלא פ"י דין זה בפרט ביד החזקה אלא בדרך רמז בלבד. כי בעצם אין זה דין אלא הוראה ואין בו שום איסור בכלל.

ולפי כל היסודות הנ"ל יש לפרש הרמב"ם בהל' מעשה קרבנות. שהרמב"ם סובר שדין אין מעבירין על המצוות שייך רק בב' מצוות או בב' דברים שראויים למצוה (כמו מקום קצירת העומר או זמן של אדר). וגם שייך רק כשעובר בחפצא שהוא עוסק או פועל בה. ולכן, במצות שפיכת שיירי הדם ביסוד המזבח, הוא עוסק ופועל רק בחפצא של דם. וממילא, אין הליכה מיסוד המזבח נחשבת להעברה ולא שייך בה דין אין מעבירין.¹⁰

אבל מ"מ אע"פ שאין שייך דין אין מעבירין, עדיין שייך היסוד של זהירות במצוה, רק שזה אינו חיוב. דהיינו, שבאמת אין גוף אחד ליסוד של מזבח אפילו קודם הפסוק "אל יסוד מזבח העולה אשר פתח אהל מועד." וממילא, כשאמר רק "אל יסוד מזבח העולה" אינו מפורש איזה יסוד. ומן הדין, לכאורה יהיה מותר לשפוך באיזה יסוד שירצה, רק שיש מעלה של זהירות לשפוך ביסוד שפגע ביה ברישא. ולזה בה הפסוק "אל יסוד מזבח העולה אשר פתח אהל מועד" לחדש שבשפיכת שיירי הדם של חטאת פנימי ביסוד זה הוא חיוב. דהיינו, שהפסוק קבע שמקום שפיכת דם הוא ביסוד שפגע ביה ברישא כשיצא מן ההיכל.

והנה יש לחקור בהגדרת קביעות מקום שפיכת דם ע"י הפסוק הנ"ל. כי באמת יש ב' אפשריות: (א) שפי' "יסוד" הוא יסוד מערבי מטעם שהוא דפגע ביה ברישא או (ב) שפי' "יסוד" הוא היסוד שפגע ביה ברישא ובציור שלנו נמצא שהוא יסוד מערבי. והנ"מ בזה הוא איך מפרשים מילת "יסוד" במקומות אחרים שאינם כתוב "אשר פתח אהל מועד." וזה גופא שאילת הגמ' בזבחים (נג.) גבי שפיכת שיירי הדם של חטאת חיצונה שכתוב בה רק "אל יסוד מזבח העולה." וע"ז שואלת הגמ' אם ילמד סתום מן המפורש ופירוש "יסוד" שקבע הפסוק הוא יסוד מערבי (צד א') או שפירוש "יסוד" הוא היסוד שפגע ביה ברישא (צד ב'). ותי' הגמ' כצד השני.

¹⁰ ולפ"ז צ"ל שמתנות בד' קרני המזבח הם ד' מצוות או לכה"פ מעשים מחולקים וממילא שייך העברה בדם כשעובר ממקום למקום. ולכן שייך בה דין של אין מעבירין כמבואר ביומא (נח:).

יוצא מזה שיש חילוק בצורת קביעות מקום בין שפיכת שיירי דם חטאת פנימי לבין שיירי דם חטאת חיצונית. והוא, שבחטאת פנימי הקובע רק הטעם הנרמז בפסוק, משא"כ חטאת חיצונית הוא מקום הנאמר בפסוק שנתפרש ע"י הטעם. ובמילים אחרות, בחטאת פנימי המקור הוא הכלל של ההוא דפגע ביה ברישא, ובחטאת חיצונית המקור הוא הפסוק שנתפרש ע"י הכלל של ההוא דפגע ביה ברישא.¹¹

ולפ"ז דברי הרמב"ם מובנים היטב. לגבי חטאת פנימי כתב "ושירי הדם שופכן על יסוד המערבי של מזבח החיצון שהוא פוגע בו תחילה בצאתו מן ההיכל" מפני שסברה הגמ' שפסוק הפך יסוד של זהירות במצוות מדברי הרשות (או "הידור") כשאינו עובר בדבר שעוסק בו לחיוב, וקבע מקום שפיכת שיירי הדם דוקא ביסוד שפגע ביה ברישא – יסוד מערבי. וגבי חטאת חיצונית כתב "ועל יסוד אותה הקרן שהשלים בה המתנות הוא שופך שירי הדם שנאמר ואת כל הדם ישפך אל יסוד מזבח העולה זה יסוד דרומי." כי שם ג"כ אין שייך דין אין מעבירין מטעם הנ"ל, ושם קבע הפסוק מקום שפיכת דם בתורת מקום – דהיינו, "יסוד" – ופירוש זה הוא ע"י הטעם של קביעות מקום בחטאת פנימי, יסוד שפגע ביה ברישא והוא יסוד דרומי. לכן, הביא הפסוק למקור רק לחטאת חיצונית, כי שם עצם הפסוק הוא הקובע ורק מתפרש ע"י הטעם של ההוא דפגע ביה ברישא, משא"כ גבי חטאת פנימי שהקובע הוא הטעם, והפסוק הוא רק המקור שהטעם של זהירות הוא דבר חיובי כאן.

¹¹ ולפ"ז נראה שיש נ"מ אם יש הקמדה דוקא ביסוד דרומי אם נתערבו הדם. ע"י בתוס' זבחים פא. ד"ה אבל. ולפי הנ"ל, נ"ל שהרמב"ם חולק על הדעה הראשונה בי"ל שם.

Shavuos

Why is Shavuos so modest? A Modest Proposal

Rabbi A. Felsenthal

It is sometimes remarked that some Jews are more familiar with Tu B'shvat than with Shavuos. While this is an unfortunate fact, it speaks to a truth as well, that the *yom tov* of Shavuos is indeed remarkably nondescript and easy to miss. Quite unlike its festive siblings Succos and Pesach, Shavuos has nothing to grab the imagination in terms of activities, required actions, or physical accoutrements of any kind, with the void filled over the years with all-night learning and cheesecake. This is illustrated by another classic lame joke – the one noting that the Talmudic tractate of Shavuos has nothing to do with the festival of Shavuos. There is, of course, a reason for that – there is not really anything to analyze. As some have noted, it is physical actions that keep Jews interested in *mitzvos*, with one result that many Jews of all kinds are more drawn to *mitzvos drabanan* such as *avelus* – or even *minhagim* such as Tu B'shvat, wearing a yarmulke, or performing an *upsherin* – than *mitzvos doraysa*. Why, then, does halacha make Shavuos so, in a word, boring?

Indeed, Shavuos's fate as the wallflower of *yomim tovim* is no accident – it is clearly the intent of Hashem as shown in the Chumash. Numerous sources indicate that the Torah wishes to purposely push both Shavuos and the Sinai experience away from the limelight they seemingly deserve:

Congregation Beth Abraham

- The Torah first does not even provide a date certain – a month and date – for Shavuos. Instead, it describes it as the fiftieth day from Pesach.
- Further, the Torah never mentions the reason we celebrate Shavuos – the celebration of the giving of the Torah at Sinai – even though the holiday is clearly pinned to the date of the actual gathering at the mountain for the Ten Commandments.
- The actual date of the Sinaitic revelation itself is a subject of dispute in the Talmud, with some saying that it occurred on the seventh of Sivan.¹
- The Torah’s reticence about the Sinai experience is reflected by *chazal* in the famous *medrash* about Mount Sinai “winning” the honor of hosting *Matan Torah* by being the humblest mountain.
- Even physically, we assume that immediately after the revelation, Sinai became irrelevant and lost all *kedusha*; there are monasteries on Mount Sinai today, but no *yeshivos*.

This glaring omission, and Shavuos’s general lack of fanfare, is made all the more bizarre by the fact that, if anything, it is Shavuos that represents more than any other holiday something truly momentous and worthy of pomp. On Pesach, all that happened is — we started slowly walking away. On Succos, all that happened is – nothing at all, as the Gemara itself notes that there is no real historical event and we could have just as easily celebrated it in the spring. If

¹ Shabbos 86b

Shavuos

anything, the revelation at Sinai is the most important moment in all of Jewish history, and yet in the Chumash it is as if it never happened. Why?

Looking even deeper, perhaps we can even question whether Shavuos is celebrating the giving of the Torah. What occurred at Sinai was not, seemingly, the giving of the Torah as a whole but just the giving of the Ten Commandments. There is apparently an assumption that the Ten Commandments are a microcosm of the Torah as a whole. Indeed, Rav Saadya Gaon wrote his *Sefer Hamitzvos* based on the premise that each of the Ten Commandments are categories into which the 613 *mitzvos* fit. There must be symbolism here – while some of the Ten Commandments, such as the commandment to keep Shabbos or the prohibitions against idol worship or murder, are known as extremely important *mitzvos*, others, such as the prohibition against coveting, seem to be bit players in the Torah tradition. Why were the Ten Commandments chosen to represent the entire Torah?

One final question - even accepting that celebrating the occasion of the giving of the Ten Commandments is equivalent to celebrating the Torah in general, another underlying, but seemingly questionable assumption is that it is also a celebration of the *mitzvah* of learning Torah. This assumption did not begin with the addition of all-night learning. An *amora* in Pesachim exclaims that Shavuos must have a *chiyuv se'uda* because if not for Shavuos “*kama Yosef ika bashuka*”² – i.e. his unique status as an accomplished *talmid chacham*, *zoche* to a high level of fulfillment of the

² Pesachim 68b.

mitzvah of Talmud Torah, is only due to the *chag* of the giving of the Torah on Shavuos. One could argue with this assumption and imagine a “*Matan Torah*” or even an entire Jewish religion with various simplistic commandments that do not include a *mitzvah* of studying those commandments. Sometimes, indeed, you do hear people state, unapologetically, that they are very religious – more religious than those other people! - but have no interest in studying Torah or even mock the activity of learning Torah. What is it about Shavuos and the Ten Commandments that connects fundamentally to Talmud Torah?

A fundamental aspect of *Avodas Hashem* is modesty, as expressed in *anivus* and *tznius*. The *Orchos Tzadikim* declares that *anivus* is the “*shoresh kol ha’avoda*” (fundamental root of serving Hashem), an extraordinary statement in a *sefer* that discusses 28 different *midos*. Why is it so fundamental? Rav Hershel Schachter *shlita* frequently quotes, I believe *b’shem* Rav Soloveitchik, that Hashem created human beings *b’tzelem Elokim*, and the frequently repeated command to walk in Hashem’s ways³ demands that human beings strive to maintain and preserve that *tzelem elokim*. In turn, Rav Schachter explains, one of the fundamental aspects of Hashem is that He is *tzanua*, as Hashem is frequently described as “hidden”.⁴ Indeed, Hashem is so hidden that many people today, as at every other time in history, do not even believe He exists! A frequent theme in Tanach is punishment being deserved by those who are arrogant, in particular to Hashem, and humility saving the

³ Sota 14a; Lev. 19:2; Deut. 10:12, 11:22, 26:17.

⁴ E.g. Isaiah 45:15

Shavuos

day.⁵ By definition, *Avodas Hashem* means to humbly submit to what Hashem wants, whether or not you understand.

However, the world of *Avoda Zara* was fundamentally at odds with the concept of *tznius* and *anivus*; indeed, it was a world that celebrated physicality and narcissism. Gods were physical, were worshipped physically, and one's physical desires were not just not to be controlled but to be extended to the greatest extent possible. *Chazal* tell us, also seen in the Chumash by the episode of Balak, that *Avoda Zara* was fundamentally connected to *znus*, and the Gemara says that ancient Jews did not really believe in *Avoda Zara* when they practiced it but rather only engaged in it to be able to participate in the *znus* that frequently accompanied it (such as we see in the case of Bilam). Further, in the ancient world, power was not something to contain or check and balance through self or societal restraint, but quite the opposite, Paroh and others in power were indeed worshipped as gods themselves.

As explained by *chazal* and other sources, *Ma'amad Har Sinai* was a fundamental rebuke to that narcissistic culture and a symbol of the Torah way of modesty. We see from the famous *medrash* about the non-Jews rejecting the specific *mitzvos* provided in the Ten Commandments that the Ten Commandments were meant as a rebuke to the worldview at that time. More generally, the two things that *ma'amad Har Sinai* is compared to are marriage⁶ and *gerus*.⁷ A

⁵ E.g. Melachim Alef 21:29 (“Have you seen how Ahab has humbled himself before me?”).

⁶ *Vayikra Rabbah Acharei Mot* 20; *Mechilta D'Rabi Yishmael Yisro*. Rav Schachter cites the *Tashbetz* noting that several of our minhagim that we practice at a wedding are based on what occurred at *Har Sinai*.

successful marriage certainly requires, perhaps more fundamentally than any other qualities, *tznius* from outside prying and *anivus* and submission of the disparate worldviews and attitudes of two independent human beings to create the cohesive unit of the type described by the Chumash as “*vdavak bishto*.”⁸ *Gerus*, similarly, requires an extraordinary amount of *anivus* in doing what Ruth did – to declare “your G-d is my G-d, and where you go, I go.” At *Har Sinai*, Hashem demanded these *midos* in order to create a situation where, as the Zohar, Tanya and other kabbalistic sources explain, the Jewish people and Hashem can become “*chad hu*” - an inseparable unit, like a secure marriage or the inseparable *gerus* - attachment of a Ruth. By definition, such a unit is only possible if the parties allow themselves to submit and do not insist on arrogantly showcasing their special unique qualities separate from the other party. Indeed, this can explain why *maamad Har Sinai* is specifically compared to *nisuin*, the more private, covered aspect of the marriage ceremony, assumed to be either the *yichud* (Rambam), the *chuppah* covering (Rama), or actually going home (Gra),

⁷ Kerisus 9a states that *Ma'amad Har Sinai* serves as the definition of what is required for a *gerus* – *tevila, mila* and *kabalas ol mitzvos*.

⁸ Rav Schachter quotes several sources showing that a married couple is considered an inseparable unit. He explained that a marriage in *halacha* means that the husband and wife are not considered “*krovim*” - relatives - or people with a relationship, but are considered a “*baal davar*” - one and the same. This is relevant for the dispute about what *lashon hara* one can tell one's spouse; while the *Chofetz Chaim* insists that this does not permit *lashon hara*, the question is based on the assumption that the spouse is not really a separate person.

Shavuos

rather than *erusin*, the ring ceremony which must be witnessed and public.⁹

Perhaps this can also answer the question as to why the specific commandments were chosen for the *Aseres Hadibros*. Perhaps we can explain that the *Aseres Hadibros* were chosen to reinforce this lesson of *tznius* and *anivus* that Hashem was trying to teach the Jewish people. All of the *Aseres Hadibros* contain with them a lesson regarding modesty:

- Certainly this is clear for the first of the *Aseres Hadibros* - ‘*Anochi...*’- and the prohibition on worshipping anything other than the hidden G-d.
- ‘*Lo sisa...*’ is a *Shavuas Shav* or *Sheker*, something there is no reason to do other than to make a statement in public or otherwise to others so that one would be believed about something. A similar point can be made about *edus sheker*, which obviously only occurs in public at the *beis din*.
- A fundamental aspect of Shabbos is to rest from one’s creative endeavors and stay within one’s private realm. Indeed, the mitzvah is introduced not by the *isurim* of *bishul* or *zeriya* but with Shemot 16:29 teaching that ‘*Shvu ish tachtav*’ (every person must sit beneath his place) and ‘*Al yetze ish mimekomo bayom hashvii*’ (not to go out of his place on Shabbos).

⁹ Cf. Rav Soloveitchik citing Rav Chaim Soloveitchik in his eulogy for his uncle the Brisker Rav entitled “*Ma Dodech Midod*,” published in *Divrei Hagut Vehaarach’a* (in turn cited in the Shavuos 5770 issue of ‘Torah to Go’ by Rabbi Reuven Brand), rejecting the Or Sameach’s suggestion that *nisuin* may also require witnesses.

Congregation Beth Abraham

- *Kibud av v'em* also reflects refraining from fully declaring one's independence from one's parents but humbly accepting their fundamental impact on one's person. This is reflected in the classic story of Dama ben Nesina who refrained from publicly embarrassing his mother even though she was publicly embarrassing him.¹⁰
- The *averos* of 'Lo Signov', adultery, murder, and coveting all are based on the incorrect assumption that boundaries don't matter and one can allow one's narcissism to convince oneself that others' and what they have exist for your benefit. This is best reflected by the Gemara's explanation for why one cannot commit murder to save one's life. The Gemara explains that there is no Biblical verse needed to support this ruling, but rather it is a *svara* – common sense or philosophy – that one cannot make the assumption that your “blood is redder” i.e. that your life is more important, than the other person's.¹¹ In other words, a narcissistic philosophy is fundamentally at odds with this *mitzvah*.

Hashem emphasizes this theme of modesty with additional lessons after *Aseres Hadibros*. Immediately after the 10 commandments are listed, the chumash states that the *mizbeach* cannot be carved with metal and also that it must have steps so that the priests do not uncover themselves when

¹⁰ Kiddushin 32a

¹¹ Sanhedrin 74a

Shavuot

they walk up. Clearly the chumash is telling us that the two symbols of unchecked id in the ancient world – military might and sexuality – must be carefully cabined in the world of the Torah. Further, the *Medrash Tanchuma Ki Sisa* explains that one of the lessons of the *egel hazahav* is that the *luchos rishonos* were public and thus did not last due to an *ayin hara*, while the *luchos shnios* were not public so they lasted.

Modesty is also a foundational aspect of the *mitzvah* of *talmud Torah*, and hence the connection between *talmud Torah* and *har Sinai*. Unique among *mitzvos*, *talmud Torah* is a humbling experience, where one must admit that one needs to learn what one does not already know, and ultimately spend a significant amount of time engaging in an endeavor that one will never master completely. Several *maamarei chazal* also explicitly speak to this connection. As stated in *Pirke Avos*, the differentiating qualities of the students of Avraham, as opposed to Bilam, are a generous eye, a humble spirit, and a meek soul.¹² *Chazal* tell us that when one's *yetzer hara* urges one to do an *avera* related to *znus* and lack of *tznius*, one should “*maschahu lveis hamedrash*” - drag the evil inclination to the study hall - and study Torah.

The requirement of *tznius* and *anivus* applies all the more so at the highest levels of Talmud Torah. Many sources indicate that Torah scholars only succeed because Hashem grants them supernatural insight. Of particular note, Rav Schachter notes that the *Pischei Tshuva* in *Choshen Mishpat* quotes the *Shla Hakadosh* that there is a *halacha* that the judges in a *beis din* be *b'atifa* - covered or *tzanua* - as we are when we daven – with a *talis* on our heads at Shacharis, and a

¹² Pirke Avos 5:22.

Congregation Beth Abraham

hat at Mincha and Ma'ariv. Just as we are *b'atifa* when in Hashem's presence in davening, so the *beis din* is *b'atifa*, since they too are in Hashem's presence; thus they will merit divine assistance in their *psak*. One would have thought that mastering the Torah tradition, like succeeding as a scholar in other realms, fundamentally leads to pride and arrogance, but *Pirke Avos* says, quite the contrary, it "clothes one in modesty"¹³ just like Moshe, the *Adon Ha'neviim*, was '*anav mikol adam*.' Similarly, the Gemara states that one should only follow a Torah teacher who is similar to an angel.¹⁴ Talmud Torah is a fundamental aspect of both *maamad Har Sinai* and *K'neged Kulam* of the Torah generally because it hints at exactly the types of qualities Hashem looks to create in *ovdei hashem*.

With this lesson, we can more fully understand the famous teaching of *chazal* to learn Torah even "*shelo lishma*," even if one has ulterior motivations such as a desire for honor that destroy the reward for learning. *Chazal* explain, *mitoch shelo lishma, ba lishma*, that although one may not be learning Torah for its own sake at the beginning, one's learning will become *lishma*. This is commonly understood that one will simply become more sincere and ultimately decide to learn Torah for its own sake. But with the above background, we can understand it more profoundly that the humbling experience of Talmud Torah will serve as a direct antidote to the desire for honor that one previously had.

The holiday of Shavuot stands as a yearly reminder of this lesson that our religion requires and is predicated on

¹³ Avos 6:1.

¹⁴ Chagigah 15b.

Shavuos

modesty. On Pesach, we shake off our bondage and learn to live as a physically free people. During *sefiras haomer*, we ascend in levels of spirituality as well. The instinct at that point is to emotionally crow about one's raised level of spirituality and freedom, perhaps in a celebration more similar to Sukkos, Purim or Simchas Torah. Rather, Shavuos is known by *Chazal* as "*Atzeres*" – the stoppage. Shavuos is indeed the stoppage - the lame, boring anticlimax - to remind us to calm down and remember that the purpose of *Avodas Hashem* is to humbly submit to G-d. In an age where one is often told that making a big splash is the purpose of life, or at worst the only way to get anything done, we should remember that, far from raining on our spiritual parade, like the *luchos shnios* it is this modesty that has allowed the Jewish people to outlast all others.

Shavuos and the *Bris HaTorah*

Dr. Benjamin Rubin

With¹ their arrival in Sinai, the Jewish people knew that something special was soon to happen. They had labored for years in Egypt as a group of anonymous slaves. When Moshe Rabeinu had returned from his sojourn in Midyan, he had brought hope to his brethren and the promise that ויאמר כי אהיה עמך וזה לך האות כי אנכי שלחתיך בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה (שמות ג:יב) *and (Hashem said to Moshe) I will be with you and this will be your sign that I have sent you; when you bring the nation out of Egypt they will worship God on this mountain.*

The Torah tells us: בחדש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים *in the third month of the exodus of the Jews from Egypt (the month of סיון), on this day, they arrived in the wilderness of Sinai.* The רמב"ן notes that the phrasing of this verse is highly unusual. Typically, the Torah begins with an account of where the Jewish people travel to and/or from and only then lists the date. However, in this instance the order is reversed because this trip was different than others. The Torah's unique presentation is meant to convey that arriving in Sinai was the realization of a

¹ This essay is dedicated לעילוי נשמת אסתר בת אליהו ע"ה, Mrs. Esther Koval a"h.

Shavuos

deep longing, rooted in the time when the Jews were simple slaves. Finally, the Jews were able to see the place where they had been promised that they would receive the Torah. The arrival itself was a day of joy and celebration (it is possible that this event is hinted at in the words of the Pesach haggadah אילו קרבנו לפני הר סיני וכו' דיינו *it would be sufficient if we had only been brought close to Mount Sinai...*). Preparations began immediately. Per רמב"ן, the Jews did not even follow the standard procedure to look around for a comfortable place to set up camp. Tents were erected at once, without so much as a cursory search for ideal camping conditions. Corresponding with the arrival of the Jews, the שכינה made its presence at the top of the mountain.

In שיר השירים, King Shlomo writes: שקני מנשיקות פיהו (אדרת אב) כי טובים דודיך מיין (א:ב). According to the Gaon of Vilna (אליהו), the kisses (*plural*) to which Shlomo haMelech refers are those of the first two commandments לא יהיה and אנכי ה' וכו'. The Sinai experience was an expression of a powerful closeness and love between Hashem and the Jewish people.

The truth of the matter is that while we celebrate Shavuos on the sixth and seventh days of Sivan, a great deal happened both before and after those two days. Indeed, it is questionable what at all is being celebrated on סיון, especially when the two לוחות of סיון ז' were later shattered during the episode of the golden calf (see the comments of the שולחן ערוך אורח חיים סימן תצד in מג"א discussing a related question about the timing of Shavuos).

Near the conclusion of פרשת משפטים, after having already recounted the Ten Commandments and numerous

laws of property and damages, the Torah presents a narrative of the Jews accepting the Torah.

ויבא משה ויספר לעם את כל דברי ה' ואת כל המשפטים ויען כל העם קול אחד ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה.

Moshe came and he related to the people all the words of Hashem, and all of the laws; and the people responded loudly with one voice and stated, "All that Hashem has declared, we shall do."

Puzzled by the sequence (this acceptance is recorded a full פרשה after מתן תורה), Rashi comments that this episode actually occurred prior to the giving of the Torah. Thus, the acceptance of Torah actually occurred on the 4th of Sivan. Correspondingly, Rashi explains that the משפטים referenced in this verse are laws that the Jews must have received prior to Sinai, namely: the 7 Noahide commandments, Shabbos, honoring one's parents, the red heifer and the rule of law that had been granted to the Jewish people earlier in מרה. That very same day, Moshe recorded all of these laws as well as the written Torah from בראשית up until מתן תורה in a book that is referred to in the פסוקים as ספר הברית.

רמב"ן has a different approach to the issue of sequence. He explains that the Torah is recounting events chronologically, *in the order in which they happened*. Thus, events that appear after פרשת משפטים actually took place the day after after the laws of משפטים and the Ten Commandments were given to the Jews. In order to explain what happened, the

Shavuos

רמב"ן notes that immediately after מתן תורה Hashem continued to teach Moshe. Hashem warned Moshe about the severity of עבודה זרה and taught Moshe the entirety of פרשת משפטים. Hashem then told Moshe to descend from the mountain and share these additional lessons with the Jewish people. When the Torah speaks about events following פרשת משפטים it is telling of Moshe's fulfillment of his divine mandate. From the perspective of רמב"ן, the Torah's above cited reference to כל ספר הברית actually refers to the words of written Torah through the end of פ' יתרו and פ' משפטים. The ספר הברית which Moshe wrote on that day did not conclude just before מתן תורה but also extended through the conclusion of פ' משפטים. And the Jews' acceptance of Torah was not limited to seven commandments or the collection of laws that had been taught at מרה. It included the Ten Commandments and all of פ' משפטים.

The Torah continues to recount:

ויקח ספר הברית ויקרא באזני העם ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע. ויקח משה את הדם ויזרק על העם ויאמר הנה דם הברית אשר כרת ה' עמכם על כל הדברים האלה.

And (Moshe) took the book of the covenant and he read it to the ears of the nation and they said, "All that Hashem has declared we will do and we will listen. And Moshe took the blood (of the animal sacrifices that are mentioned two verses prior) and he sprinkled it on the nation and he said, "Behold the blood of the

Congregation Beth Abraham

covenant which Hashem has forged with you regarding all of these declarations.”

As mentioned above, רמב"ן maintains that this event occurred on the day following מתן תורה. Thus, מתן תורה was immediately affirmed by a covenant that is specific to the Ten Commandments and פ' משפטים. In fact, מתן תורה was not only followed by ברית, but ברית bookends the whole of מתן תורה.

The Torah tells us in פ' יתרו, prior to מתן תורה according to all opinions, that Hashem summoned Moshe to Har Sinai and told him to inform the Jewish people:

ועתה אם שמוע תשמעו בקלי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגלה מכל העמים כי לי כל הארץ.

And now if you will listen to the intent of My voice and guard My covenant, you will be for Me a treasure unlike any other nation for the entirety of the land is Mine.

Given that the ברית being cited occurred before מתן תורה it is not clear what ברית is being referenced in the verse. The מכילתא records a debate between Tannaim as to the identity of this mysterious ברית. According to ר' אליעזר, the allusion is to the covenant of Shabbos, which was given at מרה. מרה holds that it is ברית מילה וברית עבודה זרה which both date back to the times of Avraham Avinu.

After citing the opinion of ר' עקיבא as well as a differing approach from ר' עזרא, רמב"ן explains: ועל דרך *and from the interpretive*

Shavuos

method of אמת, that you should guard My covenant (means) that you should cling to Me.

A corresponding interpretation is found in the comments of רמב"ן in the end of לך לך. There, Hashem tells Avraham:

והקמתי את בריתי ביני ובינך ובין זרעך אחריו
לדורתם לברית עולם להיות לך לאלקים ולזרעך
אחריו...ויאמר אלקים אל אברהם ואתה את
בריתי תשמר אתה וזרעך אחריו לדורתם.

And I will establish My covenant between Myself and yourself and your children who follow you for generations; an eternal covenant; to be for you a God and for your children to follow...And Hashem spoke to Avraham, "and if you will guard my covenant; yourself and your children for eternity."

רמב"ן cites the approach of Rashi that Hashem shared the covenant with Avraham, and then tasked Avraham with guarding it. To guard the covenant, per Rashi, is the physical act of מילה. For רמב"ן:

ועל דרך האמת טעם הנה בריתי אתך כטעם הנה
אנכי עמך וכו' יאמר כי הברית יהיה עמו ולכן
יפרה וירבה. ואח"כ צוה שישמור אברהם
הברית הזאת ותהיה המילה לאות ברית והנה
האות הזה אות כשבת.

And from the interpretive method of אמת, the reasoning of the verse Behold

Congregation Beth Abraham

My covenant is with you is like the reasoning of the verse Behold, I am with you...that is to say that the covenant will be with Avraham and therefore he will be fruitful and multiply. And afterwards, Hashem commanded that Avraham guard this covenant and the מילה will be a sign of the covenant, just like the sign of Shabbos.

It is necessary at this point to cite the comments of רמב"ן regarding the words of Hashem to Noah about the rainbow.

ויאמר אלקים זאת אות הברית אשר אני נתן ביני וביניכם ובין כל נפש חיה אשר אתכם לזרת עולם. את קשתי נתתי בענן והיתה לאות ברית ביני ובין הארץ.

And God said (to Noah) this is the sign of the eternal covenant which I place between Myself and yourself and all the living creatures who are with you. I have placed My rainbow in the cloud and it will be a sign of the covenant between Myself and all of the land.

רמב"ן explains simply:

כי כל דבר הנראה שיושם לפני שנים להזכירם עניין גדור ביניהם יקרא אות וכל הסכמה ברית וכן במילה אמר והיה לאות ברית ביני וביניכם בעבור ההסכמה שימולו כל זרע אברהם לעבדו שכם אחד.

Shavuos

Because any visible thing which is present before two parties in order to remind them of an oath that was taken between them is called אֵוֶת and any agreement is called בְּרִית and similarly, by מִילָה...on account of the agreement that all the offspring of Avraham will be circumcised so as to worship Hashem as one.

ברית, covenant, is a mutual bond². It connects and obligates both parties³. A ברית between Hashem and the Jewish people is no different. If such a thing can be said, the ברית binds together Hashem and His people. The אֵוֶת serves to signify or mark the bond for the participants in a consecrated, private manner. In the words of Rav Yitzchok Hutner zt"l: שהרי ברית היא ביטוי ליחסים נפשיים עמוקים וקרובים ביותר בבחינת נפשו בנפשו, *for ברית is an expression of heartfelt relations that are especially close and deep in the sense of one soul tied to another.*

When Hashem forged an eternal covenant with Noah, He created an everlasting bond with humanity and the animal kingdom. Hashem, as it were, bound Himself with the creation and promised never to destroy it completely by deluge. The marker of this connection and promise is the rainbow.

² See my essay in last year's Ohel Avraham (5777/2017) entitled *Renewing our Vows – Pesach and Bris* where I elaborated at greater length on the definition and parameters of ברית.

³ Similarly, the English word *bond* is defined in the Oxford dictionary both as “physical restraints used to hold someone or something prisoner” as well as “a force or feeling that unites people.”

Congregation Beth Abraham

Hashem's covenant with Avraham is far more specific and powerful. Beyond the promise to maintain the continuity of generations, Hashem told Avraham that He would be, להיות לך לאלקים ולזרעך אחריך, *for you a God and for your children after you*. With these words, Hashem placed the Jewish people solely under His jurisdiction. The children of Avraham will not be like animals or the other nations of the world that are subject to natural order and the influence of celestial metaphysics. Instead, their fate is to be dictated solely and directly by Hashem. They merit a special השגחה that is theirs alone. Inasmuch as the critical, defining element of the ברית is the attachment between the two parties, the ברית אברהם rises far above the ברית נח in its depth and strength of connection.

The comments of רמב"ן make clear sense. The assertion הנה בריתי אתך, *Behold, My covenant is with you*, that is offered to Avraham speaks to Hashem verifying that a point of contact exists between Himself and Avraham. Guarding the ברית means to actively guard the bond, whose marker is the מילה, *circumcision*, enacted on male offspring of Avraham. Returning to the ברית of מתן תורה, the comments of רמב"ן take on additional clarity. Guarding the ברית, protecting the bond between Hashem and his people means to cling to Hashem, לדבקה בי. And in this context, it is the Torah that serves as the vehicle, bridging the infinite chasm between the Jewish people and their Father in heaven.

40 years following מתן תורה, Moshe related the events of that day to the children of those who had left Egypt.

ויגד לכם את בריתו אשר צוה אתכם לעשות
עשרת הדברים ויכתבם על שני לחות אבנים.

Shavuos

And He declared to you His covenant which He commanded you to fulfill, ten declarations; and He wrote them on two tablets of stone.

Torah is the ברית between Hashem and his people. The words and verses of Torah are the terms. But the Torah itself is a bond in the sense of a deep personal connection/obligation between two parties. Torah both connects and obligates. מתן תורה is so significant because it stands as the manifestation of mutual commitment between Hashem and the Jewish people embodied in Ten Commandments that were communicated directly by Hashem to His people.

אהבת עולם בית ישראל עמך אהבת. תורה
ומצוות חקים ומשפטים אותנו לימדת.

You have loved Your nation, the house of Israel with an eternal love. You have taught them Torah, commandments, rules and laws.

When a person sits and learns Torah he is immersed in the ברית and is דבק to Hashem. It is an exercise in transcendence and relating to Hashem. It is also an expression of love and desire between both parties. Hashem, as it were, personally teaches the Torah directly to the one engaged in its study. The student listens attentively and hears the divine voice. This is why our sages teach that Torah is meant to be learned with the same passion and awe which accompanied its giving at Sinai (ברכות כב.).

Shavuos marks the anniversary of Jewish acknowledgement of the ברית and its terms. It recalls for the

Congregation Beth Abraham

Jewish people a moment of deep communion with Hashem and highlights the aspirations of a nation yearning for its spiritual roots.

לעברך בברית ה' אלקיך ובאלתו אשר ה' אלקיך
כרת עמך היום

*That you should enter the ברית Hashem
your God and His oath which Hashem
has established with you today.*

The Gaon of Vilna comments: בכל יום ויום, *each and every day* - the ברית of Torah, the bond between Hashem and his people is enacted anew. May we merit to learn Torah with an excitement and passion that brings us ever deeper and closer to He who gives the Torah to his nation of Israel each and every day.

Shavuot

Rabbi Jonathan Kaplan

On the holiday of Shavuot we celebrate the giving of the Torah. The problem is that the Torah that we have today is not the one that we received on Shavuot. Rather the Torah that we have was given to us on Yom Kippur. Essentially, the sin of the Golden Calf destroyed the Torah that we received on the 6th of Sivan¹, the day we celebrate Shavuot, so why do we still celebrate the day?

Perhaps, if we take a look at the Torah's description of the revelation at Mount Sinai we can better understand this special holiday. First we need to understand that the Torah is arranged in a deliberate fashion.² It is with this in mind that we can gain tremendous insight into *matan Torah*, the giving of the Torah, by taking a broader view of the Torah's description of the event. In other words, if we look at the events described right before the revelation, which create the context for the event, we can more fully grasp what the revelation was all about.

The Torah places the story of Yitro visiting Moshe and the children of Israel right before the revelation. What is the significance of this being placed here? Additionally, why did Yitro come at this time? The Gemarah gives three reasons for

¹ As Moshe broke the tablets in reaction to the sin of the Golden calf.

² This would apply according to both opinions-(a)-the Torah is written in chronological order or (b)- it is not in chronological order.

his coming.³ 1) He heard about the war with Amalek. 2) He heard about the splitting of the sea. 3) He heard about the giving of the Torah. Interestingly enough, Rashi in his commentary on *Chumash* only quotes the first two positions but leaves out the third. Gur Aryeh (Maharal's supercommentary on Rashi's commentary on *Chumash*) asks why Rashi chose to quote only two of the three opinions of the Gemarah. Why does Rashi not quote Rabbi Elazar

³ Zevachim 116a

וישמע יתרו כהן מדין מה שמועה שמע ובא ונתגייר ר' יהושע אומר מלחמת עמלק שמע שהרי כתיב בצדו (שמות יז, יג) ויחלש יהושע את עמלק ואת עמו לפי חרב ר"א המודעי אומר מתן תורה שמע [ובא] שכשניתנה תורה לישראל היה קולו הולך מסוף העולם ועד סופו וכל [מלכי] עובדי כוכבים אחזתן רעדה בהיכליהן ואמרו שירה שנאמר (תהלים כט, ט) ובהיכלו כולו אומר כבוד ר"א אומר קריעת ים סוף שמע ובא שנא' (יהושע ה, א) ויהי כשמוע כל מלכי האמורי ואף רחב הזונה אמרה לשלוחי יהושע (יהושע ב, י) כי שמענו את אשר הוביש ה' את מי ים סוף.

What tidings did he hear that he came and converted? **Rabbi Yehoshua says: He heard about the war with Amalek**, as it is written adjacent to the verses that state that Yitro came: “And Joshua weakened Amalek and his people with the edge of the sword” (Exodus 17:13). **Rabbi Elazar HaModa'i says: He heard about the giving of the Torah and came.** As when the Torah was given to the Jewish people, the voice of the Holy One, Blessed be He, went from one end of the world to the other end, and all of the kings of the nations of the world were overcome with trembling in their palaces and recited a song of praise, as it is stated: “The voice of the Lord makes the hinds to calve...and in His palace all say: Glory” (Psalms 29:9), i.e., each king in his own palace recited songs of praise to God. The Gemara offers another explanation of what Yitro heard: **Rabbi Eliezer says: He heard about the splitting of the Red Sea and came**, as it is stated in a similar context with regard to the splitting of the Jordan in the days of Joshua: “And it came to pass, when all the kings of the Amorites, that were beyond the Jordan westward, and all the kings of the Canaanites, that were by the sea, heard how that the Lord had dried up the waters of the Jordan from before the children of Israel, until they were passed over, that their heart melted, neither was there spirit in them anymore, because of the children of Israel” (Joshua 5:1). And even Rahab the prostitute said to Joshua's messengers: “For we have heard how the Lord dried up the water of the Red Sea before you” (Joshua 2:10).

HaModa'i's opinion that it was the giving of the Torah that compelled Yitro to come? Gur Aryeh explains that Rashi interprets based on the plain reading of the text. It is for this reason that Rashi only quotes the two events that precede Yitro's arrival and leaves out what is recorded after his departure. There are two issues that need to be addressed related to this story. Why was it these specific events that compelled Yitro to come? And why didn't his hearing about the ten plagues compel him to come? Additionally, why does Rabbi Elazar HaModa'i opine that it was the revelation that compelled Yitro to come if it is recorded after his visit?

Maharal explains (*Gevuros Hashem* Chapter 19⁴) that Yitro's approach to idol worship was fundamentally different from that of other idol worshipers. Most idol worshipers worship gods that have specific powers because their goal is to create a fragmented imperfect deity. Yitro, on the other hand, was always searching for a greater all-encompassing power. As Chazal explain, there wasn't a form of idol worship that Yitro hadn't tried. This was because he was looking for a universal, all inclusive, all powerful god. Once

⁴ וכן יתרו מצד עצמו אף על גב שהיה עובד עבודה זרה יש ליתרו שייכות למשה. ותדע זה במה שאמרו חכמים (מכילתא יתרו) שלא הניח עבודה זרה שלא עבדה, מזה תדע כי לא היה יתרו כמו שאר עובדי עבודה זרה, שעובד עבודה זרה פרטית שדבק בה לגמרי, אבל יתרו היה מוכן לעבוד כח קדוש הוא אלקי האלהים כולל הכל, ומפני זה לא היה יתרו עומד על עבודה זרה אחת שיש לה כח פרטי אחד. כי העובדי עבודה זרה זה עובד לכח זה וזה עובד לכח אחר והוא יתברך כולל כל הכחות, ויתרו לא נחה דעתו בכח אחד פרטי, אבל היה עובד את כולם היה חושב כי זה ראוי לו, וזה ממעלת יתרו שלא היה מוכן להיות דבק בכח פרטי עד שנתגייר ובא לעבוד הקב"ה שהוא כולל כל הכחות כמו שאמר כי גדול ה' מכל אלהים. ותדע מזה למה נשא משה בת יתרו, כי שווי גדול יש ליתרו אצל משה בשביל הכנה הזאת שהיה ליתרו דביקות בכח כללי. וכל זה רמזו החכמים האמתיים יודעי מצפוני התורה, שאמרו (מכילתא יתרו) שבע שמות היה ליתרו כי זה הוראה על שהיה בו הכנה כללית, ולכך נמצא בו רבוי שמות כמשה מורה על הכנה כללית. והתבאר לך זיווג משה שלא יקשה לך כי הכל הוא באמת וביושר בפרט דברים כאלו שאינם ראויים להיות במקרה:

we understand this principle about Yitro's motivations, we can understand why he came when he did. The plagues did not pull him because they were events that were local to Egypt and did not have far reaching impact. This was expressed by the sorcerers in Egypt who referred to the plagues as being done by the finger of G-d. The splitting of the sea, on the other hand (no pun intended), was a global event as it impacted the ocean which is connected to all the other bodies of water in the world. This is why it is referred to as the Hand of G-d. This signifies the global nature of the act. The same can be said for the war with Amalek. Although subtly stated, Rashi explains that the sun⁵ was held back. It is another expression of G-d's power on a global level. It is the two events combined that show Hashem's dominion both above (control of the sun) and below (control over the water). It was these two events that finally satisfied Yitro's search for the all-powerful G-d and therefore he made the trip in order to convert to Judaism.

According to Rabbi Elazar HaModa'i, the two events were not enough. It was the two combined with the revelation that helped to fully satisfy Yitro's quest. Maharal explains

⁵ Exodus 17:12

וַיְדִי מֹשֶׁה כְּבִדִים וַיִּקְחוּ אֶבֶן וַיִּשְׂמוּ תַחְתָּיו וַיֵּשֶׁב עָלֶיהָ וְאַהֲרֹן וְחֹר וְחֹר תְּמַכּוּ בְיָדָיו מִזֶּה אֶחָד וּמִזֶּה אֶחָד וַיְהִי יָדָיו אֶמּוּנָה עַד בֹּא הַשָּׁמֶשׁ.

But Moses's hands grew heavy; so they took a stone and put it under him and he sat on it, while Aaron and Hur, one on each side, supported his hands; thus his hands remained steady until sunset.

Rashi explains:

עַד בֹּא הַשָּׁמֶשׁ — Because the Amalekites had calculated the hours by astrology, as to which hour they would prove victorious, Moses held back the sun against them and brought the hours into confusion (*Midrash Tanchuma*, Beshalach 28).

Shavuos

that it was the revelation at Sinai that expressed Hashem's dominion over the upper, non-physical world, that which is above the sun.⁶ It was this event that in essence helped “close the deal” for Yitro.

This approach of the Maharal to Yitro's journey can help us understand why we continue to celebrate Shavuot on the 6th day of Sivan. On Shavuot, the time when we celebrate and relive the giving of the Torah, our focus is on the experience of the revelation itself. What we witnessed on that day was a glimpse into the uniqueness, endlessness, and unity of Hashem and by extension His Torah. As Rashi explains in Devarim 4: 35⁷ “When the Holy One, blessed be He, gave the Torah, He rent open to them the seven heavens, and just as he rent open the higher regions so did He rend open the lower, so that they saw that He was alone (the only God). On this account it is stated, “Thou hast been shown that thou may know [that the Lord is G-d, there is none besides Him]” (Pesikta Rabbati 20). This experience is the core of all that we believe and is the foundation of our relationship with Hashem and His Torah. How fortunate we are to have

⁶ All that is under the sun is symbolic of the physical world.

Shabbos 30b

דכתיב (קהלת א, ג) מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש ואמרי דבי ר' ינאי תחת השמש הוא דאין לו קודם שמש יש לו

What profit has man of all his labor which he labors under the sun?”

(Ecclesiastes 1:3), and the Sages of the school of Rabbi Yannai said: By

inference: Under the sun is where man has no profit from his labor;

however, before the sun, i.e., when engaged in the study of Torah, which preceded the sun, he does have profit.

This Gemarah expresses the idea that the Torah comes from a place which is above the sun which symbolizes a world that is above the physical realm.

⁷ הראת: כתר גומו אתחזיתא. כשנתן הקב"ה את התורה פתח להם שבעה רקיעים. וכשם שקרע את העליונים כך קרע את התחתונים. וראו שהוא יחידי, לכך נאמר אתה הראת לדעת:

experienced this as a people. The question is not why we celebrate but rather how could we not celebrate every year as we once again relive this awesome experience?

(A very important postscript to this idea is the placement of *shema* in the Torah. It always bothered me, if the *shema* is so fundamental to our faith why is it introduced to us in Devarim. Why was it not given to us earlier in Shemot? If we understand that the revelation at Sinai is when we witnessed the unity of Hashem, then it makes sense that right after Moshe recounts the revelation story he teaches us the Shema.⁸)

⁸ It takes a full forty years for things to be fully processed as we learn from the Gemarah in Avodah Zarah 5b

אף משה רבינו לא רמזה להן לישראל אלא לאחר ארבעים שנה שנאמר (דברים כט, ז) ואולך אתכם במדבר ארבעים שנה וכתיב (דברים כט, ג) ולא נתן ה' לכם לב וגו' אמר רבה ש"מ לא קאי איניש אדעתיה דרביה עד ארבעין שנין

Yet even Moses our teacher, who said this to the Jewish people, did not allude to the Jewish people until after forty years that they should have stated this request, as it is stated: “And I have led you forty years in the wilderness” (Deuteronomy 29:4), which shows that Moses was speaking forty years after the revelation at Sinai. And at that point it is written: “But the Lord has not given you a heart to know, and eyes to see, and ears to hear, until this day” (Deuteronomy 29:3). Rabba said: Conclude from here that a person does not understand the opinion of his teacher until after forty years, as Moses said this to the Jewish people only after forty years of learning Torah.

Assorted Topics

מנהגי ק"ק בית אברהם

Written by Rabbi Brian Gopin with consultation from past
gabbaim and Rav Neuburger, Rav Cohen, and Rav Grunwald

שחרית לפני הנץ החמה

1. נוהגים ע"פ שיטת הגר"מ פיינשטיין זצ"ל שלא להניח תפילין בברכה עד אחר 40 דקות קודם הנץ שהוא שעת משיכיר לדעתו.¹
2. אם מתחיל להתפלל קודם משיכיר ויגיע לישתבח אחר זמן משיכיר אז צריך להתעטף ולהניח רק אחר סיום תפילת ישתבח כדי שהברכה תהיה עובר לעשייתו. והש"ץ יתעטף ויניח בברכה לפני תפילת ישתבח כדי שלא יצטרך להפסיק בין ישתבח לחצי קדיש של אחריו.
3. אם יגיע לישתבח קודם עת משיכיר יתעטף בטליתו ומניח תפיליו בלי ברכה ואחר משיכיר ימשמש בטליתו ותפיליו ומברך.
4. אם קרא קריאת שמע קודם הנץ יש לו לחזור ולקורא אח"כ לחשוש לשיטת ר"ת.

שבת

1. בשבת ויו"ט, אומרים "אנעים זמירות"² ושיר של יום בשחרית מיד אחרי קדיש תתקבל, וכנוסח ספרד. אולם בר"ח וחזה"מ, אומרים שיר של יום אחרי עלינו וא"א "אין כאלקיננו" כלל ביו"ט וחזה"מ, וכנוסח אשכנז.

¹ תחילת זמן עטיפת הטלית היא כשיכול להבחין בין תכלת ללבן (שלחן ערוך אורח חיים יח:ג) ותחילת זמן הנחת תפילין היא משיכיר את חבירו בריחוק ד' אמות (שם ל:א). ב' זמנים הללו הם אותו זמן אבל יש מחלוקת איך לשער זמן זה. הגר"ע יוסף ס"ל שהוא 66 דקות קודם הנץ והרבה פוסקים ס"ל שהוא 60 דקות. עיין שו"ת אג"מ או"ח ד סימן ו' וכפ"י שעיינתי הרבה פעמים בימים בהירים השערתי בעניותי שהוא ערך ל"ה ואולי ארבעים מינוטן קודם נץ החמה"

² ערוך השלחן אורח חיים רפו:ו כתב לאמרו אחר תפילת מוסף ושו"ת רבבות אפרים ו:קסד כתב מסברא שיכול לשנות המנהג לאמרו במוסף לאמרו בשחרית

Assorted Topics

2. אומרים שים שלום במנחה של שבת.³
3. שבת שירה ושביעי של פסח אומרים ויושע ואז ישיר בקול רם עם הש"ץ.
4. בשבת שחלה אחר יו"ט או ר"ח או ר"ה, במנין המוקדם שמתפללין ערבית קודם שקיעה, מתפללין "אתה קדשת" כבכל שבת אך מזכירין יעו"י בברכת "רצה".⁴
5. אומרים יקום פורקן מיד לאחר סיום ברכת הפטרה (או לאחר ששרים לכבוד שמחה) בקול רם ובכוונה יתירה, מיד, כדי שלא יתרגלו לדבר כפי שנהגו בהרבה מקומות (עצת ידידנו הרב יהושע דן ליפשיץ ז"ל). ובכוונה יתירה שהרי כל הברכות כלולות בה ובפרט זרעא חיא וקיימא דלא יפסוק וכו', ובשעה שיש להתפלל בזכות ת"ת דציבור. ודווקא בקול רם שהרי הקטע השני נכתב בלשון נוכח וא"כ מסתבר שהמחבר כיוון שיברך כעין ברכת כהנים לנוכח העם.⁵
6. נוהגים שלא לזרוק ממתקים לא לכבוד החתן ולא לכבוד הבר מצוה שבהרבה מקומות מביא לזלזול כבוד בית הכנסת שזורקים חד לשני וראיתי שזורקים לעזרת נשים - ואיך אפשר לזלזל בעזרת נשים מקום תפילות ודמעות של הנשים הצדקניות - וגם ראיתי שהרב אבינר כתב שיש ילדים שלא מצליחים לאסוף הרבה ממתקים וחבל שירגישו עצב בביהכנ"ס.

³ (גרי"ג) כן מובא ברמ"א סי' קכז. ותלוי בטעם אמירת שים שלום די"א דשים שלום תלוי בקריאת התורה כיון שאומרים בה "כי באור פניך...תורת חיים" (רמ"א) ויש אומרים שתלוי בברכת כוהנים כנגד יאר ה' פניו וכיון דאין אומרים ברכ"כ במנחה אין לאמרו עיון דרכי משה סוף סימן קכז

⁴ והטעם, דמחייב התפילה הזאת הוא שבת ולא יו"ט (שהרי בליל ששי כבר התפללו ערבית של ששי) ולכן מתפללין "אתה קדשת" ולא "אתה בחרתנו"; אולם אכתי יו"ט הוא אלא שהוסיפו קדושת שבת (וכדחזינן ממג"א ריש סי' תקכ"ז [ת.כ.ז]) ולכן עדיין יש חובת הזכרת מעין המאורע. כך הורה מורינו הגרי"ג, והסכים מרן הגרצ"ש על ידו.

⁵ (גרי"ג) נראה שיקום פרקן הוי כעין ברכת כוהנים ומסברא שמתקן להש"ץ לאמרו נגד הציבור שהרי מסיים בו "ונאמר אמך"

Congregation Beth Abraham

7. לכבוד אלו שעולים ארצה, נוהגים לשיר "ושבו בנים לגבולם" בשבת שלפני עלייתם, כדי לפרסם ולחגוג עשית מצותם ולעודדם בשעה שקשה פרידתם.

8. כשיש הפטרה מיוחדת (כמו בין המצרים, ד' פרשיות וכדומה) וביום ראשון חל ראש חודש אין קוראים ב' פסוקים של מחר חדש.

9. קטן בן יג שהגיע לגיל מצוות אין לו...

a. לקרוא פרשת זכור ופרשת פרה עד שהביא ב' שערות – פסק ההלכה בשלחן ערוך או"ח תרפה:ז שקריאת פרשיות זכור ופרה מן התורה ויל"ב כיון שיוצאים ע"י שומע כעונה במצוה מה"ת לכתחילה שלא לסמוך על חזקה דרבה. וכ"ז לגבי הקריאה גופא.

b. לברך החדש – יש להעדיף בחור שלמד כמה שנים ומבין פירוש התפילה מטעם גודל בקשות של ברכת החודש – כמנהג האדמורי"ם.

10. תפילה לשלום המדינה- נוסח הגר"י נויבורגר

a. מדלגין כמה שורות באמצע התפלה לשלום המלכות, וגם מוסיפין קצת בב' מקומות, כדלקמן -

b. הנותן תשועה למלכים וממשלה לנסיכים מלכותו מלכות כל עולמים * הוא יברך וישמור * את הנשיא ואת משנהו ואת כל שרי **המדינות האלו * ויתן בלבם ובלב כל יועציהם ושריהם **עצה נכונה לעשות טובות עמנו ועם כל ישראל אחינו * **ותשמור על כל צבא ארצות הברית. [הדילוגים סומנו בכוכב, וההוספות בב' כוכבים.]

c. מדלגין על אמצע התפלה בתפילה לשלום מדינת ישראל כדלקמן -

d. אבינו שבשמים ... ראשית צמיחת גאולתנו ... ושמחת עולם ליושביה. * והופע בהדר...

Assorted Topics

e. אומרים כל נוסח מי שבירך לחיילי צה"ל, ולפני "ידבר שונאינו תחתיהם..." מוסיפים כדלהלן: "ויחזיר את הנעדרים, את ----- לחיק משפחותיהם."

ראש חודש

1. אומרים שיר של יום אחרי עלינו וא"א "אין כאלקינו" כלל, וכנוסח אשכנז.
2. אם חל ר"ח ביום א' ואוכלים סעודה שלישית ונמשך עד לאחר השבת אומרים רצה ויעלה ויבוא בבהמ"ז. וכן ביו"ט שבא אחריו שבת אם מקבל שבת מוקדם צריך לומר יעלה ויבוא בעמידה של מעריב.

אלול וימים נוראים

1. תוקעים בימי החול לפני אמירת לדוד ה'.
2. מקפידים לומר סליחות לאחר חצות או לפנות בוקר או אפי' לאחר הנץ ... הכל כפי הצורך (אבל לא בלילה קודם חצות).
3. סליחות בבית האבל - יאמרו כל הסליחות עד זכור רחמיך וג' פסוקים של שמע קולנו (כשיטת גשר החיים).
4. סליחות כשיש ברית בבהכ"נ - כל המנינים אומרים כל הסליחות ווידוי עד רחמנא דעני ומדלגים תחנון. אפילו כשמתפללים קודם נץ החמה יש לדלג תחנון.⁶

יום טוב

1. שרים אדון עולם (ולא יגדל) אחר כל תפילות מעריב (אפילו שחל בשבת).

⁶ ולא כפתחי תשובה שמסתפק בזה - ועיין מקראי קדש שזה תלוי אם זמן בדיעבד קרוי זמן שהרי מילה אחר עמוד השחר הוא רק בדיעבד. וע"ש שהביא ראייה מתוס' פסחים ה. ד"ה לא תשחט שזמן בדיעבד קרוי זמן

ראש השנה

1. אין מקריאין את התקיעה הראשונה בתקיעות דמיושב.⁷
2. תוקעין ל' קולות אחרי "דאמירן בעלמא", וי' קולות אחרי גמר הקדיש, אא"כ עדיף לתוקע לתקוע כולם קודם תתקבל.
3. בר"ה ויו"כ מתחילים בשיר היחוד לאותו יום ואחריו סוגרים הארון ואומרים קדיש יתום ואח"כ אנעים זמירות שיר של יום ולדוד ה' אורי ועוד קדיש אחריו.

תפילה בעשרת ימי תשובה

1. אומרים "לעילא לעילא" (ולא "ולעילא") כשיטת הגר"א.
2. אומרים "עשה שלום" ולא "השלום".
3. חותמים "המברך את עמו ישראל בשלום" ולא "עשה השלום".
4. מקדשים הלבנה במשך עשי"ת.

יום כיפור

1. אומרים סליחות ביום הכיפורים בשחרית מוסף ומנחה.
2. נוהגים כשיטת החיי אדם כלל קמה בנשמת אדם בתפילת מוסף להוסיף ב' פעמים "וכך היה מונה וכו'" אחר "יז כמשפט כפורת" וגם אחר "רגש ושנה והזה מדם שעיר".

סוכות

1. אומרים הושענות אחר הלל ולא אחרי מוסף (עיינן אגרות משה או"ח ג סימן צט וביכורי יעקב תרס"א).
2. בהושענא רבה, אומרים חצי קדיש לפני מוסף בנוסח נעילה. אך א"א תחילת חזרת הש"ץ בנוסח נעילה.

⁷ (גרי"ג) מגן אברהם תקפה:יא כתב להקרות גם תקיעה ראשונה לפי מה שכתב הרמ"א אורח חיים קכח:יג להקרות לכוהנים גם יברכך הה"נ הכא יש להקרות. ובאמת המחבר שם פסק לא להקרות יברכך. וא"כ מנהגינו לחלק בין ברכת כוהנים לתקיעת שופר הוא תרתי דסתרי.

Assorted Topics

3. בהושענא רבה, הש"ץ לובש קיטל בין לשחרית ובין למוסף.
4. אין אומרים אדיר אדירנו בשבת חול המועד⁸ (עיין ערוך השלחן תרסג:ד שפסק לאמרו ובהלכות פסח לא הזכירו ואולי משום דס"ל דכיון שמשנים ברכת ההפטרה מוכח שיש ליום זה קדושת יום טוב. אמנם לדידן שרק מברכים מקדש השבת כדלקמן אין לנו לומר אדיר אדירנו).
5. בשבת חוה"מ, מברכין ברכת "מקדש השבת" בהפטרה בלי שום הזכרת הרגל - בין בסוכות ובין בפסח, וכשיטת הגר"א נגד הרמ"א. (וביאר הגרצ"ש דאין לברך משום יו"ט שהרי אין חיוב הפטרה ביום זה משום חול המועד רק משום שבת ולכן צ"ל רק מקדש השבת).
6. אומרים תחנון מיד אחר אסרו חג של סוכות ואחרי ו' ימים אחר שבועות.

חנוכה

1. מדליקין בברכה (והנרות הללו) לפני כל המנינים למעריב.
2. שרים מעוז צור רק במנין שמדליקים מיד אחר מנחה.
3. צריכים לכבות את הנרות אחר המעריב האחרונה. (גרי"ג] עיין מלמד להועיל א:קכא שהנהיגו להדליק בבקר בבית הכנסת בשחרית כדי להשלים הזמן שהדליקו בלילה וכבו הנרות).
4. ביום ששי מדליקים ושרים הנרות הללו קודם מנחה ומעוז צור אחר מנחה.

ספירת העומר

1. ספירת העומר אחרי קדיש בתרא שלאחר עלינו (בכל המנינים). (וביאר הגר"י נויברגר שהרי יש כמה ימים שצריכים לאחר את

⁸ עיין ערוך השלחן תרסג:ד שפסק לאמרו ובהלכות פסח לא הזכירו ואולי משום דס"ל דכיון שמשנים ברכת ההפטרה מוכח שיש ליום זה קדושת יום טוב. אמנם לדידן שרק מברכים מקדש השבת כדלקמן אין לנו לומר אדיר אדירנו

Congregation Beth Abraham

הספירה כדי שיהיה בזמן לכתחילה ולכן מאחרין כל מה שאפשר
ומשום לא פלוג מאחרין בכל הלילות).

בין המצרים

1. אין אומרים אב הרחמים בשבת מברכים החדש אב.
2. מבדילים בבהכ"נ על מיץ ענבים בתוך תשעת הימים.

תשעה באב

1. אומרים ב' קינות על השואה בלילה אחר קריאת שאר הקינות.

בית האבל

1. אין אומרים תתקבל צלותהון בקדיש.
2. אומרים מכתם לדוד ולמנצח במו"ש בבית האבל.

תפילת האבל בבית הכנסת⁹

מעריב

1. האבל מתפלל בראש חודש, ימי ב ואילך החנוכה, פורים קטן, פסח שני, יום העצמאות ויום ירושלים, ותשעה באב.
2. האבל אינו מתפלל בחול המועד, יום א דחנוכה ופורים.

שחרית

1. האבל מתפלל בפורים קטן, בפסח שני, ביום העצמאות וביום ירושלים (אבל לא קורא ההלל) ובתשעה באב.
2. האבל אינו מתפלל בראש חודש, בחול המועד, בחנוכה ופורים.¹⁰

⁹ עיין פסקי תשובות סימן קלב אות לא שהביא ב' טעמים מדוע האבל אינו מתפלל בימים אלו: א', טעם הפרי מגדים שאין האבל מתפלל בימים שהקהל שרוי בשמחה. וב', טעם הבנימין זאב מובא בדרכי משה יורה דעה שעו שאין האבל יורד לפני התיבה בימים שהגהינום שובת. ולשני הטעמים אין לו להתפלל בשבת, יו"ט, חול המועד, ראש חודש וכן בחנוכה ופורים. אבל בשאר הימים שאין אומרים למנצח י"ל שרק לטעם שמחה אין לו לירד לפני העמוד משא"כ לטעם שהגהינום שובת יש לו להתפלל

¹⁰ משנה ברורה תקפא:ז כתב "בימים שאין אומרים תחנון מותר להתפלל שחרית אם אחר יאמר הלל" ובמ"ב תרפג:א כתב שאפילו שחרית לא יתפלל בחנוכה כיון שיש הלל. וכן

1. האבל מתפלל בראש חודש, בכל ימי חנוכה, פורים קטן, פסח שני, יום העצמאות ויום הזיכרון, ותשעה באב.
2. האבל אינו מתפלל בחול המועד¹¹ ובפורים.

תרעא:מד והוסיף שם שבט"ו באב ושבט ול"ג בעומר מותר להתפלל דלית הלל. אכן מבואר בביאור הלכה סימן קלב שבימים שאין אומרים למנצה ואא"א שאין לאבל להתפלל לפני העמוד וא"כ צ"ע אמאי מתפללים בט"ו אדר וכן בפורים קטן עיין תרצז סעיף א¹¹ עיין מ"ב תרעא:מד "ובחל המועד דהוי כיום טוב מנעתי לפעמים להניח האבל להתפלל מנחה ומעריב"

Im Eshkacheich Yerushalayim, Repeat Shmona Esrei?

Dr. Elly Gamss

The gemara in *Brachos* (30a) teaches us that one must face *Eretz Yisrael* when davening. If one is in *Eretz Yisrael*, then one must face *Yerushalayim*. When in *Yerushalayim*, one should face *Har Habayis*. And when on *Har Habayis*, one should face the location of the *Kodesh Hakodoshim*.

The gemara in *Bava Basra* (25a), though, appears to contradict this. Rav Yehoshua ben Levi writes that the *Shechina* is more present in the west. Accordingly, one would then face west while davening. Other opinions cited state the *Shechina* is present in all directions. Why then does the gemara in *Brachos* single out facing *Yerushalayim*?

The *Binyan Shlomo* (2:7), Rav Shlomo Hakohein¹ of Vilna, suggests that the gemara in *Bava Basra* is referring to times when the *Bais Hamikdash* is in ruins. We have no mandate to face *Yerushalayim* when the *Bais Hamikdash* is absent. This assertion may depend on another *machlokes*. The *poskim* debate whether the *kedusha* of the *Bais Hamikdash*, *Yerushalayim*, and *Eretz Yisrael* remain after the destruction

¹ It is interesting to note that R' Shlomo Hakohein, who lived 1828-1905, a major posek and commentator on shas (*Cheshek Shlomo*) was reportedly a big and early proponent of the Religious Zionist Mizrahi movement.

of the *Bais Hamikdash*. The two opinions in this argument are expressed as - *kidsha l'sha'ata v'kidsha le'osid lovo* or *kidsha l'sha'ata v'lo kidsha leosid lovo*. The *Binyan Shlomo* suggests that the opinions in *Bava Basra* may hold *Lo Kidsha* — that the holiness of *Yerushalayim* was abrogated at the time of the *churban habayis*. It is for this reason that those opinions posit that one need not face *Yerushalayim* when davening nowadays.

The Gemara in *Berachos*, however, is of the opinion that *kidsha le'osid lovo*- the holiness of *Yerushalayim* remains intact even after the *churban*. Therefore, we continue to face *Yerushalayim* when we daven.

Is facing *Yerushalayim* just a nice idea or is it *me'akeiv* your *tefilla*?

The *Netziv* (*Meishiv Davar* 1:10) writes that facing *Eretz Yisrael* is *me'ikar hadin* and to not do so is a serious flaw in one's *tefilla*. He writes that it is inappropriate for a shul to have the *aron* on any wall other than the wall facing *Yerushalayim*.

What is one to do in a shul where the *aron* is not in *mizrach*?²

Magen Avraham (94:8) and *Mishna Berura* (94:9) write that one should face *mizrach*, not the *aron*. The *Netziv* recognized though that the *minhag haolam* is not to do that, but rather to face the *aron*.

Is facing *Yerushalayim* only about your physical position?

² This was a common discussion in the old Main YU Bais Medrash, for those who remember...

Congregation Beth Abraham

The *lashon* of the *gemara* is that one should “*yechavein libo*,” guide one’s heart, to *Eretz Yisrael*. *Tosfos* and the *Rosh* remove the word *libo*, heart, as they believe the point of the *gemara* is about physical position. Perhaps the *girsas* should read “*yechavein panav*” — direct one’s face. The *Rif* and *R’ Yonah*, however, keep the *girsas*, *yechavein libo*, intact. The *Aruch Hashulchan* (94) follows this view and writes that it is not enough merely to be facing the *makom hamikdash* — our hearts have to be directed towards the *makom hamikdash* as well.

How is one to understand their approach? Rabbi Yisroel Reisman *shlita*, my parents’ Rov, refers to *R’ Chaim* on the *Rambam* for an understanding. *R’ Chaim* highlights a potential contradiction in the *halachos* of the *Rambam*. In *perek* 10 of *Hilchos Tefilla*, the *Rambam* writes that one must be *mechavein* for the first *bracha* of *shemona esrei* and if not, one is not *yotzei*. But in *Perek* 4, the *Rambam* states one must be *mechavein* for all of *tefilla*. There he does not distinguish between the first *bracha* and the others.

How are we to understand the seeming *stira* in the *Rambam*? *R’ Chaim* suggests that there are two concepts in *kavana* for *tefilla*. One is the understanding of the words being said — *peirush hamilim*. This we only need to have for the first *bracha*. *perek* 10 is referring to this. The second concept is being aware that we are standing in front of Hashem. This we need to have for all of *shemona esrei*. This is what the *Rambam* is referring to in *perek* 4. According to *R’ Chaim*, one is not *yotzei tefilla* if he does not recognize that he is standing before Hashem for all of *tefilla*! Accordingly, one

Assorted Topics

also has to be *mechavein libo* towards *Eretz Yisrael* during all of *shemona esrei*.

Though it has been fifty years since *Hakadosh Baruch Hu* saw fit to give *klal yisrael* back control of and access to *Yerushalayim*, and seventy years of having a State of Israel, let us acknowledge the *avodah* we will always have before us. Let us work to not only face Hashem externally when we daven, but to be *mechavein* our hearts to *Eretz Yisrael*, *Yerushalayim*, the *Makom Hamikdash*, the *Kodesh Hakodoshim* and ultimately to *Hakadosh Baruch Hu*.

קדושת ארץ ישראל

שיעור מאת מו"ר יעקב נויבורגר שליט"א

על פירושו של הרמב"ן לפ' אחרי מות

ישראל ברוך פינקלשטיין

כתוב בתורה בפרשת אחרי מות (ויקרא יח:כד, כה) אחרי שנרשמו האיסורים של עריות "אל תטמאו בכל אלה כי בכל אלה נטמאו הגוים אשר אני משלח מפניכם. ותטמא הארץ ואפקד עונה עליה ותקיא הארץ את ישביה". אמר הקב"ה לבנ"י - לא תעשו את עצמכם טמאים על ידי העברות של עריות, כי בכל אלו העברות עשו הגוים את עצמם טמאים, ואני מגרש אותם מן הארץ. והארץ נטמאת על ידי עברות אלו ואני החזקתי רע לארץ בגלל עברות אלו והארץ זרקה את אלו הגוים שהיו יושבים שם. וחזרה התורה (שם כז, כח) וכתבה "כי את כל התועבות האל עשו אנשי הארץ אשר לפניהם ותטמא הארץ. ולא תקיא הארץ אתכם בטמאכם אתה כאשר קאה את הגוי אשר לפניכם". חזרה התורה והדגישה שכל העברות החמורות האלו עשו אלו שהיו גרים בארץ אשר לפניכם והארץ נעשית טמאה. ולא תוציא הארץ אתכם אלא אם תטמאו אותה כמו שהוציא הארץ את הגוים שהיו שם לפניכם.

ולשון "טומאה" צריך ביאור, שהרי בשאר הלכות, טומאה פירושה מניעה מקדושה ואינה תוצאה של עברה. והנה בסוף פ' שמיני (ויקרא י:מג) כ' בענין אכילת שרצים "...לא תטמאו בהם ונטמאתם בהם". והגמ' (יומא לט:): לומדת מפסוק זה שעבירה מטמטת לבו של אדם. ומבואר שיש עברות שאף שאינן מטמאין ע"פ דין, מ"מ מטמאין את קדושת האדם.

והיינו בבני אדם, אבל לא מצינו במקומות אחרים שעברות מטמאין, או מטמטמין, את הדומם. ויותר מזה, ניתן להבין שבמצוות התלויות בארץ (כגון שביעית ותו"מ וכו'), אולי העובר על מצוות אלו גורם גרעון בארץ עצמה, אבל איסורי עריות הלוא שייכים גם בארץ וגם בחו"ל, ולמה יש לומר שהעובר עליהם בא"י גורם חסרון בא"י עצמה.

Assorted Topics

ופרש"י (יח:כח) "משל לבן מלך שהאכילוהו דבר מאוס שאין עומד במעיו אלא מקיאו כך א"י אינה מקיימת עוברי עבירה". מבואר שכמו שיש ארצות שיש בהם תכונות מסוימות כגון שיש בהם פחות גשמים או יותר גשמים ומוציאים פחות צמחים או יותר צמחים, כך א"י מיוחדת בעניינים רוחניים ואינה מקיימת עוברי עבירה. ולא כ' רש"י שיש מאכלים שאינם מקובלים בנימוסי בן המלך, אלא כ' שיש מאכלים שאינם עומדים במעיו. כמו כן, ארץ ישראל מקיאו את העוברי עברה, לא רק מפני שהאנשים שגרים שם מואסים בהם, אלא שהארץ עצמה אינה מקיימת אותם. מבואר מדברי רש"י שא"י עצמה אינה מקיימת איסורי עריות כמו שהמעיים אינם מחזיקים את המאכלים המאוסים.

ועל יסוד זה האריך הרמב"ן. הקשה הרמב"ן קושיא הנ"ל שעריות חובות הגוף הן ואינן תלויות בארץ, ומה טעם עברות אלו מביאים גרעון לא"י. ות' ע"פ מש"כ בפ' האזינו (לב:ח,ט) "בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם יצב גבולת עמים למספר בני ישראל. כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו". ה' קובע גבולות מיוחדים המתאימים לכל העמים וכן לבנ"י. והחלק שנתן ה' לבנ"י (יעקב) הוא מקום מיוחד "אמצעות הישוב", כלומר מרכז העולם. וה' מתיחס עם כל הארצות ע"י כוכבים ומזלות (כמש"כ "בהנחל עליון גוים" שהוא הנחיל עליונים לגוים) משא"כ בא"י שה' מתיחס אליה בעצמו ולא ע"י מלאכים קצינים שוטרים ומושלים. ודברים אלו אינם מובנים לנו לגמרי ומ"מ מובן שיש קורבה מיוחדת בין ה' וא"י. וכל' בפ' יתרו (ה:יט,כ) "והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ. ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש". והפשט הפשוט הוא שה' הוא הבעלים על כל הארץ ובחר בעם ישראל אע"פ שהיה ביכלתו לבחור איזה עם שירצה (כי לו כל הארץ). אבל הרמב"ן לכאו' פ' באופן אחר, והיינו שה' שם כל אומה במקום הראוי לו וה' שם עם ישראל בא"י מפני שישראל הוא עם סגולה וראוי להיות בארץ המעולה. ועם ישראל הוא העם "שמיחד שמו". והענין הוא שיש תפקיד מסוים לעם ישראל בארץ ישראל לקדש את שם שמים. ולכן ה' מתיחס אלנו בעצמו בלי שום אמצעות.

[וגם המהר"ל האריך ביסוד זה. ורב הירש והגרי"ד ז"ל כתבו להיפך, שהתפקיד המסוים של כלל ישראל הוא בכל העולם כמ"ש "כי לי כל הארץ" והלוא ניתנה התורה בחוץ לארץ].

וקדושה נובעת דוקא מגדר עריות. וכ"כ רש"י בתחילת פ' קדושים "כל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה". וההסבר הדבר הוא שדוקא עריות הוא המציאות של גדרים. ואף שיש נסיונות גם במצוות אחרות, הם אינם עומדים נגד האש שבווער בכל אדם. ויש להבין נקודה זו ע"י משל מהסטוריה המודרנית. הרי התרבות של עריות באמריקה בתקופת 1960 היה מרד נגד גדרים. הפועל של התנועה היה היתר עריות אבל מטרת התנועה מצד האנלקטואלים היתה מרד נגד גדרים. וזהו ענין חשוב עד מאד שקדושה קשורה לגדרים. והתורה לא אסרה האש לגמרי אלא "אסר לנו את הארוסות והתיר לנו את הנשואות". התורה התירה לנו את האש אבל רק ע"י גדרים. [ולפרש"י אפי' משה רבנו (שמות לח:ח) נתקשה בדבר שהיה מואס מ"ר במראות הצובאות ואמר הקב"ה שאלו חביבין עליו מן הכל, ונעשה הכיור מהם לשום שלום בין איש ואשתו להשקות ממנו למי שקנא לה בעלה. י.ב.פ.].

וגדר עריות במיוחד הוא האישיות של ישראל. והנה כ' (יח:כו) אחרי כל האיסורי עריות, "ושמרתם אתם את חקתי ואת משפטי ולא תעשו מכל התועבת האלה כו". וצריך ביאור, שיש הרבה מצוות בתורה. ולמה פרט הכתוב "כל התועבות האל" לדוגמאות של שמירת חקים ומשטים. על זה המשיך הרמב"ן "והנה קדש העם היושב בארצו בקדושת עריות וברובי המצוות להיות לשמו ולכך אמר ושמרתם את חקותי ואת כל משפטי ועשיתם אותם ולא תקיא הארץ אתכם". ואם אנו ממלאים את התפקיד שלנו ע"י קדושה, אז יתקיים היחס המיוחד שלנו עם הרבש"ע בארצנו. "וכתיב ואמר לכם אתם תירשו את אדמתכם כו".

ויותר מזה, י"ל שהקרקע עצמה יש לה קדושה. וכמו שצמצם הקב"ה את רוחו בביהמ"ק [אע"פ שדבר רוחני אינו מוגדר בדרך כלל במקום גשמי], וכמו שצמצם הקב"ה את רוחו במשה רבנו, וגם בגופו של כל יהודי, יש קדושה בקרקע של א"י. וטומאה, פירושו פירוד מקדושה. אם אנחנו נותנים לקדושה ורוחניות להפרד זמ"ז, ה' חלילה יגרש אותנו מהמקום שמחבר אותם.

When Should a Political Leader Be Removed From Office?

Rabbi Elchonon Grunwald

DISCLAIMER: This article was inspired by the existence of investigations into political leaders both in Israel and the USA, but it is not the intent of this article to take any stand whatsoever on any side of either of those investigations. The purpose of this article is only to research and clarify in principle what the Torah recommends in the event a political leader sins, without regard to the facts of any specific real-world case, and is not meant to refer to any specific leader or charge.

- 1) The Mishna at the end of the second perek of Makkos addresses a *rotzeach b'shogeg*, one who kills another person by accident. *Shogeg* means that the act was unintentional, but that the killer acted with significant negligence. The punishment of a *rotzeach b'shogeg* is that he has to go into *galus*, to an *ir miklat*. His sentence lasts until the *Kohen Gadol* dies. What happens after the *Kohen Gadol* dies and the unintentional killer leaves the *ir miklat*? If he had a leadership position before the murder does he get it

back? Do we say that he has served his time, and now he is as good as new? Or do we say that his negligence resulted in a person's death, and therefore he can no longer be a public leader?

- 2) This is a *machlokes* between R' Meir and R' Yehuda. R' Meir says he gets back his previous position and R' Yehuda says he doesn't. The Rambam¹ rules like R' Yehuda, which would appear to answer our question. The Ritva, however, states that this rule is limited to *retzicha*, because of the gravity of the *aveira*, and in the case of other *aveiros* even according to R' Yehuda he can return to his position. The Mordechai² appears to disagree. He was asked whether someone who had a *chazaka* for a *kibud* in shul and, due to circumstances beyond his control, was unable to fulfill it for a while, gets his *chazaka* back. The Mordechai's response is yes. And he adds, in the aforementioned *machlokes*, we find that according to R' Meir someone who had a position and was temporarily unavailable gets his position back, and even R' Yehuda only disagrees regarding a *rotzeach* who was exiled to an *ir miklat*, because his unavailability for his position was the result of his *aveira*. However one who missed not due to an *aveira* would return. His language implies that any *aveira* would have the same result, not just a severe one like

¹ Hil' Rotzeach 7:14. See Bartenura who rules like R' Meir. Also Eliyah Rabbah points out that Rashi on Behar does too. Yet it would appear that we would follow Rambam.

² Bava Basra 533. The Mordechai was put together shortly before the year 1300, and served as a 'Shulchan Aruch' for the Ashkenazi world until the actual Shulchan Aruch came out.

Assorted Topics

retzicha. This is how the Magen Avraham³ learns. See Eliyah Rabbah, who brings that the language of the Rambam sounds like the Ritva.⁴

- 3) The Rambam in Hil' Sanhedrin⁵ discusses the case of someone who has an official position and is *chayav malkus*. *Malkus* is given for violating a *lav min Hatorah* after being duly warned. The Rambam writes that a *Kohen Gadol* is given *malkus* and then returns to his position. However, a *Rosh Yeshiva* (the head of the *Sanhedrin*) who receives *malkus* does not get his position back. Now we should point out that we avoid giving *nidui* (a punishment which is given for minor violations) to individuals in a respectable position, rather we would tell these individuals to stay out of the public eye for a while.⁶ But we are dealing with a more serious *aveira*.⁷ What is the Rambam's source for his comment that the *Rosh Yeshiva* does not get his position back after receiving *malkus*? This *halacha* is based upon a Yerushalmi in the second *perek* of Sanhedrin about a *nasi*. Our *girsas* in the Yerushalmi is that a *nasi* is referring to a *melech* (or someone with a similar amount of authority) and the reason we don't give him his position back is that he may take revenge upon those who punished him. But the Rambam learns that *nasi* is referring to the head of the Sanhedrin. If so, the reason for his removal from

³ 153:49

⁴ See Mishna Berura who brings both positions, and does not make a final ruling.

⁵ 17:8,9

⁶ See Shulchan Aruch Y.D. 334:42

⁷ See SH"UT Chasam Sofer C.M. 162

his position would probably be a moral one. Having done a serious *aveira*, he is no longer fit to be the head of the *Sanhedrin*.

- 4) Is there any contradiction between this *halacha* and the *halacha* mentioned above of not giving a *rotzeach* back his position? If we follow our *girsas* in the Yerushalmi that only a *melech* loses his position, and that is for political reasons rather than moral ones. If we follow the Ritva that only a *rotzeach* loses his position, there is no difficulty. But even if we apply this rule to all *aveiros*, probably the issue is not only that he committed a crime. In addition, the individual was unavailable to fill position for many years because he was sitting in *ir miklat*. However we don't see that for the *aveira* alone he would lose his position. And if we follow the Rambam that a *nasi* means the head of *Sanhedrin* and he loses his position for violating a *lav*, that may be only because the head of *Sanhedrin* is held to a higher standard of conduct than someone in a political position.
- 5) There is another idea which has to be addressed. Let us say that a Prime Minister (or any other political leader) has committed a crime. However at the present time, there are challenges facing the country, it is being attacked politically or militarily and he is the best to stand up to those challenges. Should we overlook his sin (or sins) for the sake of the country? Or should we feel morally obligated to drop him despite the need for his leadership?

Assorted Topics

- 6) There is a famous comment in the *gemara*⁸ that Shaul Hamelech lost his *m'lucha* for the *aveira* of not destroying Amalek. But Dovid Hamelech sinned with Bat Sheva (and having Uriah killed) and didn't lose the kingship. But the *gemara* leaves us hanging, why is this? One explanation I heard many years ago is the difference between their reactions. Shmuel Hanavi came to Shaul and challenged him, "you didn't fulfill Hashem's command." Shaul first denied it, and then he started to blame others. It took a while until he confessed. When Nosson came to Dovid and said, "You are the man (who is guilty.)" Dovid's automatic response is, "*chatasi.*"
- 7) This distinction is in *dinei shamayim* --Hashem will forgive an individual who admits his *aveira* and punish one who doesn't. However obviously a human court has no right to punish any more or any less based upon contrition. A human court may only decide based upon the crime itself, not the individual's feelings at that time or later. However it is quite possible that political questions are more closely related to *dinei shamayim* than to *dinei adam*. Whether a leader should be punished may not be affected by his remorse, but whether he should stay in office may be.
- 8) There is another answer given by the *Sefer HaIkarim*⁹ from R' Yosef Albo¹⁰ through a *moshol*. Two individuals working for the government bank sin. One commits adultery, and the second passes

⁸ Yoma 22b

⁹ 4:26

¹⁰ He wrote this *sefer* approximately 1415 C.E.

Congregation Beth Abraham

counterfeit notes. The first one's crime may be much worse than the second's, but the first should be punished and get his job back. The second one should lose his job. His sin is more minor than the first, but his sin is directly against his job responsibilities. Similarly, Dovid Hamelech committed adultery, but his sin was that of an individual. Shaul Hamelech sinned in his job responsibilities as a melech, destroying Amalek. And because his sin was at the essence of what his being a king demanded, he lost his position for it. (I must add that it appears from the *Sefer Halkarim* that abusing one's position is not as bad as failing to do the job. Even though Dovid used his power as king to commit his *aveira*, nonetheless the basic *aveira* was still that of private citizen.)

- 9) If we are to learn from the *Sefer Halkarim* about whether a politician should remain in or be removed from office, then we would have to distinguish between different types of crimes. We also would have to define what the essence of the leader's (whether president, prime minister, etc.) job is. Is it to defend the country? Or is to lead the people to a certain lifestyle. If it is to defend the country, then the argument could be made that if he is doing the best job at that, and there is no one to replace him, we should keep him in office. However if it is to lead the people to a certain lifestyle, we would have to see if the crime he is guilty of is antithetical to the lifestyle he is supposed to promote. And here is the crux of the matter. What is the lifestyle that he is supposed to promote that would define which crime is too much of contradiction to his representing the country?