

Kol

קול

Mevaseret

מבשרת

A Compilation of
Insights and Analyses
of Torah Topics

by the students of

MICHLELET MEVASERET YERUSHALAYIM

Jerusalem, 5770

Editors in Chief:

Rachel Benaim • Chana Sinensky

Editorial Staff:

Eliana Ben-Ezra, Debra Garfunkel, Zahava Hoffman, Naamah Plotzker,
Hillela Rosensweig, Samantha Selesny, Clarice Shkedy, Jamille Sutton

Faculty Advisors:

Mrs. Elana Dvinsky
Rabbi Alan Haber

© 2010 / 5770 – All rights reserved

Printed in Israel

מכללת מבשרת ירושלים

Michlelet Mevaseret Yerushalayim

Rabbi Alan Haber

Rabbi David Katz

Directors

25 Rabbi Najara Street

Givat Shaul, Jerusalem 95471

Tel: (02) 652-7257 / US Tel: (212) 444-1657

Fax: (02) 652-7162 / US Fax: (917) 591-3076

office@mmy.org.il

U.S. Mailing Address

550 Broad Street

Suite 1801

Newark, NJ 07102

www.mevaseret.org/mmy

HaDaF Typesetting

HaDaF.David@gmail.com

201.837.0795

CONTENTS

Introduction	5
---------------------------	----------

תנ"ך

Sibling Rivalry:

A Behind the Scenes Peak at the Story of קין והבל

<i>Leah Frenkiel</i>	<i>11</i>
----------------------------	-----------

מגדל בבל

<i>Alex Spitz.....</i>	<i>29</i>
------------------------	-----------

Dwelling With 'ה: An Analysis of the מחנה

<i>Naamah Plotzker</i>	<i>43</i>
------------------------------	-----------

חשמונאים and the גדעון

Two Stories of שופטים and Redemption

<i>Rachel Margolin.....</i>	<i>55</i>
-----------------------------	-----------

מקישש עצים

<i>Nechamit Rosen.....</i>	<i>59</i>
----------------------------	-----------

De Já Vù: Take Five

The Usage of the Phrase ויהי בימי Throughout תנ"ך

<i>Clarice Shkedy</i>	<i>65</i>
-----------------------------	-----------

מחשבה ומעשה

?יד ממש - Is it יד ה'

On Anthropomorphisms in תנ"ך

<i>Jamille Sutton</i>	<i>75</i>
-----------------------------	-----------

ברכת המזון

<i>Naomi Weiss</i>	<i>83</i>
--------------------------	-----------

Shunning the New Believers:

Converts Confronting Prejudices in the Orthodox Community

Rachel Benaim 89

The פרעה בחירה חפשיית of

Anna Bernard..... 99

Gambling With Health: Medical Risk-Taking in הלכה

Chana Sinensky 105

Terminal Illness

Shani Kravitz 117

עלינו לשבח

Samantha Selesny..... 125

Faculty

The Knock on the Door

Rabbi Eli Lerner..... 131

מאכלי חלב בשבועות

Rabbi Alan Haber 133

ביסוד מלאכת מוחק

Rabbi Yitzchak Twersky 137

בדיון בנין בכלים

Rabbi Yedidya Berzon 143

INTRODUCTION

Balancing priorities is a skill. Often, people struggle to create or maintain a healthy equilibrium of values in their lives. Such a concept can be seen in the failed relationship of יעקב ועשו. According to רב שמשון רפאל הירש¹, the reason that יעקב, and not עשו, ultimately received the ברכה is because 'ה' and רבקה both knew that יעקב, in the future, would be able to produce offspring that were capable of attaining a perfect synthesis of working in different arenas in order to achieve the goals of תורה.

Because of his bent towards physicality, עשו's inclinations towards evil were strong. The תורה teaches that עשו's marriage to an אשה caused his parents much pain and grief.² יצחק, in hopes of bringing his son, even partially, onto 'ה' דרך, decided he would give his son a blessing that would provide him with a push toward remaining on the path of Torah observance.³

Of יצחק's two sons, each had his own purpose to fulfill in this world. עשו was destined to be an איש יודע ציד איש שדה while יעקב was destined to be an איש תם יושב אהלים;⁴ therefore, יעקב was meant to receive the ברכה – a spiritual, תורה-oriented ברכה. Nonetheless, because יצחק understood the importance of the physical aspects of this world, he prepared a גשמי-oriented ברכה to give to עשו. Ergo, because יצחק understood the necessity of merging these two qualities, physicality and spirituality, into the ideal symbiotic partnership, he organized two separate blessings, accordingly, in hopes of creating the ultimate *Übermensch*. Ideally, עשו was meant

¹ בראשית כז:א

² בראשית כו:לה

³ רד"ק כז:ד-ה

⁴ בראשית כה:כו

to use his knowledge of hunting and fields, that is to say physicality, to support יעקב in his תלמוד תורה, that is to say, spirituality.⁵

If this is the case, if these were יצחק's intentions, how could רבקה doubt her husband, and why was רבקה opposed to עשו receiving a ברכה in the first place? One could suggest that because she, as a mother, knew that her sons were polar opposites, she knew that עשו could not deserve the ברכה. Yet, יצחק, knowing that his eldest son's spirituality was lacking, planned to give עשו the ברכה.

The אור החיים posits that יצחק was completely aware of his son's shortcomings, and the ברכה was tailored as an extra spiritual boost especially for him.⁶

יששכר רב הירש explains that a functional symbiotic relationship, as seen in the relationship of וובולון and יששכר, only works when both parties value תורה and spirituality. עשו not only lacked spirituality as יצחק had initially believed, he was both a manipulator and a trickster⁷ because he felt too empowered by his physicality. With his lack of balance between physical and spiritual elements, עשו did not value תורה at all.⁸ This was the stem of רבקה's apprehension.

Unfortunately, because a symbiotic relationship could not exist between עשו and יעקב, the ברכות were not split between the two brothers as originally intended; instead, both were bestowed unto יעקב, whose sons would be able to achieve the correct balance. The relationship between בני ישראל ובני לוי, similar to that of וובולון and יששכר, was that of perfect symbiosis: one tribe spent all day learning תורה while the other tribe spent most of the day working to support himself and his partner. This agreement enabled many מתמידים to be bred and many merchants to become יראי שמים.

⁵ רב שמשון רפאל הירש בראשית כז:א

⁶ אור החיים כז:א ד"ה "בנו הגדול"

⁷ רש"י כה:כו

⁸ מלבי"ם כז:א ד"ה "ויהי כי זקן יצחק"

Nowadays, being a citizen of the world is necessary; however, doing so entails a constant struggle to maintain balance. Balance, though – in any aspect of life – is elusive and hard to attain. This is true in regard to 'עבודת ה' as well. We were placed on this world to worship ה' and achieve higher levels of spirituality. Yet we must live in the physical world and participate fully in all of its aspects. These two priorities seem to contradict one another, yet if one understands the struggle that יעקב undertook after he received both parts of the blessing, one can appreciate the challenge and beauty of this noble struggle.

We dedicate this year's קול מבשרת journal to חיים בן יהודה ז"ל, a grandfather of one of our תלמידות, and an admirable man who exemplified the idea of living a balanced life לשם שמים. He was a man who persevered through the Holocaust, helped build ארץ ישראל, and battled Parkinson's, all without breaking his אמונה for even a moment. Although his struggles were in the physical realm, his aspirations and goals remained intangible. He exemplified the notion that inner strength, hope and perseverance are life's most important tools to realize dreams, to overcome challenges, and to defy life's obstacles. He was able to both create and execute the perfect equilibrium between perseverance and placidity. It is for his balance, conviction, determination, and sheer earnestness that this year's קול מבשרת journal is dedicated to חיים בן יהודה ז"ל.

We thank all the passionate contributors for their enlightening articles. We thank Elana for all of her patience and hard work. Last but definitely not least, a huge thank you to Rabbi Haber without whom this journal could not have been successful.

Rachel Benaim

Chana Sinensky

תנ"ך

Sibling Rivalry

A Behind the Scenes Peak

at the Story of קין והבל

The narrative of קין and הבל¹ is perhaps one of the most puzzling stories in all of תנ"ך. A number of questions can be raised regarding this passage and קין's character as depicted therein:

The תורה never explicitly states that קין was a רשע nor that he was the type of person who would brutally murder his brother; one can thus ask, if there is seemingly no mention of קין's negative qualities, why was his קרבן not accepted by ה' in the first place?

Furthermore, after ה' rebuked קין regarding his attitude about his rejected קרבן, why did קין neglect to do תשובה?

What led to קין's jealousy and hatred for his brother, הבל, which ultimately caused the first murder in human history?

Additionally, after the murder, why did קין answer ה' with the famous words, ה'השמר אחי אנכי²? What is the meaning of this response?

Moreover, when קין said עוני מנשא³ was this a sincere declaration and commitment to do תשובה? Or was this comment perhaps a sarcastic and cynical reaction to the punishment ה' had just given him?

In this essay, we will examine the interpretations of רש"י, רמב"ן, רד"ק, רב שמשון רפאל הירש, and רמב"ן. We will see that they all attempt to provide answers to these perplexing questions, and through their

¹ בראשית ד:א-טז

² בראשית ד:ט

³ בראשית ד:יג

different interpretations of the text, several different understandings of this story and קין's true nature emerge. In addition to serving as a case study of the methodologies of different פרשנים, these understandings will help us answer the looming questions enumerated above.

Let us begin with רש"י. In his commentary,⁴ he provides crucial background details that help clarify many ambiguities in the text. For instance, we know that הבל was a shepherd and קין a farmer. רש"י tells us that the reason הבל separated himself from working the land and turned to sheep instead, was because the land had been cursed as a result of אדם's sin. As the תורה clearly expresses,⁵ the land was cursed because of him. However, קין did not do as his brother did and separate himself from working the land.

In the following פסוק the verse explains that קרבן קין gave a קרבן to ה'. רש"י explains⁶ that the קרבן was from the worst of קין's produce. (קין's understanding of the פסוק can be explained by the fact that the next פסוק⁷ describes הבל's קרבן with the usage of positive adjectives, מבכורות צאנו ומחלביהו. Conversely, קרבן קין lacks description, thereby portraying the sacrifice's triviality.) Likewise, הבל's קרבן contained a personality, aspects of himself that he was donating to ה'. When describing הבל's sacrifice, the פסוק⁸ says צאנו, emphasizing that it was *his* flock, whereas when describing קין's, there is no such description.

⁴ רש"י בראשית ד:ב - "רועה צאן - לפי שנתקללה האדמה פירש לו מעבודתה"

⁵ בראשית ג:יז - "ולאדם אמר כי שמעת לקול אשתך ותאכל מן העץ אשר צויתך לאמר לא תאכל ממנו ארורה האדמה בעבורך"

⁶ בראשית ד:ג שם "מפרי האדמה - מפרי האדמה - מן הגרוע ויש אגדה שאומרת זרע פשתן היה (ד"א מפרי מאיזה שבא לידו לא טוב ולא מובחר)"

⁷ בראשית ד:ד

⁸ שם

It thus seems that from the very beginning, קין depicts רש"י as a negative persona – a man with no redeeming qualities. As the story unfolds, this characterization continues. קין reacted very strongly to the rejection of his קרבו. He was jealous of his brother's worthy קרבו, when, in reality, he had no right to be. ה' responded to קין's irrational anger by asking him ולמה נפלו פניך⁹; ה' then told קין that if he changed his attitude he would be forgiven; however, if he failed to do so, he would continue to sin, and he would not have the power to rule over his temptations. As it says if you do well, you will be lifted up, and if you do not, sin will crouch upon you.¹⁰ רש"י comments that קין was telling ה' that if he would improve his actions and do תשובה, he would be forgiven,¹¹ yet ואלו תשובותיו¹². יצר הרע¹³. The יצר הרע constantly desired and longed to occupy קין's being and cause him to sin; however, רש"י clarifies that had קין wished to exercise his free will, he would have had the ability to overcome his יצר הרע.

From רש"י's understanding of these פסוקים, the reader is given a clearer picture of his view on קין's character. רש"י views קין as a person with a strong יצר הרע, driven by impulse and desire. He did not strive for excellence in serving ה', yet ה' gave him an opportunity to do תשובה. Even so, in the next פסוק, it appears that קין did not take ה' message to heart; he murdered his brother הבל.¹⁴ What caused קין to completely disregard ה' warning and kill his

⁹ בראשית ד:ו

¹⁰ בראשית ד:ז

¹¹ בראשית ד:ו "הלא אם תטיב"

¹² בראשית ד:ז

¹³ שם "ואלו תשובותיו - של חטאת הוא יצר הרע תמיד שוקק ומתאוה להכשילך"

¹⁴ בראשית ד:ח

brother? רש"י explains¹⁵ that the enigmatic word ויאמר in the פסוק refers to a quarrel between קין and הבל, which gave קין a pretext to kill הבל. רש"י adds that this is the מקרא של ישובו של מקרא, the simple reading of the פסוק, but there are also many מדרשי אגדה. He does not, however, indicate which מדרשים he is referring to.

In בראשית רבה, there are many interpretations of the events that triggered קין's murder of הבל¹⁶. One interpretation says that קין and הבל were having a conversation about dividing the world between them. The מדרש narrates the conversation: הבל said "one of us will assume the position of ruling over the land and one of us will rule over the chattel," to which קין replied, "you are standing on my land," and הבל then responded, "what you are wearing is mine!" This caused קין to get up and kill his brother. Conversely, רבי יהושע in the name of רבי לוי says that they were fighting about where the בית המקדש was going to be built.¹⁷ Since they could not agree about whose land the בית המקדש would be built in, קין got angry and killed הבל. A third opinion suggests that קין and הבל were fighting about their sister that was born together with הבל. The argument proceeded as such: "give her to me, because I am the older one," to which הבל responded, "she was born with me, so she belongs to me!" This angered קין

¹⁵ שם "ויאמר קין אל הבל - נכנס עמו בדברי ריב ומצה להתעולל עליו להרגו ויש בזה מדרשי אגדה אך זה ישובו של מקרא"

¹⁶ בראשית רבה כב:ז - "ויאמר קין אל הבל אחיו ויהי בהיותם וגו' על מה היו מדיינים אמרו בואו ונחלוק את העולם אחד נטל הקרקעות ואחד נטל את המטלטלין דין אמר ארעא דאת קאים עליה ידידי ודין אמר מה דאת לבייש ידידי דין אמר חלוץ ודין אמר פרע מתוך כך ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו רבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי אמר שניהם נטלו את הקרקעות ושניהם נטלו את המטלטלין ועל מה היו מדיינים אלא זה אומר בתחומי בהמ"ק נבנה וזה אומר בתחומי בהמ"ק נבנה שנא' ויהי בהיותם בשדה ואין שדה אלא בהמ"ק היך מה דאת אמר (מיכה ג) ציון שדה תחרש ומתוך כך (בראשית ד) ויקם קין אל הבל אחיו וגו' יהודה בר אמי אמר על חוה הראשונה היו מדיינים אמר רבי איבו חוה הראשונה חזרה לעפרה ועל מה היו מדיינים אמר רבי הונא תאומה יתירה נולדה עם הבל זה אומר אני נוטלה שאני בכור וזה אומר אני נוטלה שנולדה עמי ומתוך כך ויקם קין"

¹⁷ שם

and caused him to kill הבל. According to רבי יוחנן¹⁸ when קין and הבל were fighting, הבל was overpowering קין, and קין said to הבל, "what will you tell our father if you kill me?" הבל then had mercy on קין and let him go. קין took this opportunity and overpowered הבל, consequently killing him. The common denominator of all of these ideas is that the quarrel was motivated by mutual jealousy and rivalry, of which הבל was also guilty. קין, though, acted on his emotions and killed הבל.

After this episode transpired, ה' asked קין a rhetorical question: רש"י¹⁹ explains that ה' initiated a conversation with him, in the hope that this would trigger קין's repentance;²⁰ however, קין disappointed ה' and answered אנכי השומר אחי²¹ רש"י interprets this as a question of bewilderment, indicating that קין did not take responsibility for what he had done.²²

Consequently, ה' punished קין who responded, גדול עוני מנשא²³. Here, רש"י quotes the בראשית רבה²⁴ and interprets this question as another sarcastic inquiry of astonishment. ה' indirectly told קין, "You are the ruler over the higher and lower realms, can You really not tolerate my sin?" From רש"י's interpretation of these פסוקים, clearly, קין remained unrepentant to the end.

פירוש רש"י on these פסוקים is very interesting, and typical of his approach of clarifying the פשט, and using מדרש as a tool to solve textual problems.²⁵ For example, he uses the מדרש in

¹⁸ שם

¹⁹ בראשית ד:ט

²⁰ שם "אי הבל אחיך - להכנס עמו בדברי נחת אולי ישוב ויאמר אני הרגתי וחסאתי לך"

²¹ בראשית ד:ט

²² רש"י שם "השומר אחי

²³ בראשית ד:יג

²⁴ בראשית רבה כב:א - "ויאמר קין אל ה' גדול עוני מנשוא לעליונים והתחתונים אתה סובל ולפשעי אין אתה סובל"

²⁵ רש"י בראשית ג:ח - "ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המישבת דברי המקרא"

ה' to explain that קרבן's קין was from the worst of his crops. Additionally, רש"י quotes מדרש תנחומא²⁶, which elucidates that he brought flax seed as his קרבן. These מדרשים help us understand why ה' accepted קרבן's קרבן, but not קין's קרבן. Without the usage of these מדרשים, one would not understand why קרבן's קרבן, which was from the "fruit of the ground," was not accepted by ה'.

Yet, in explaining קין אל הבל אחיו רש"י²⁸ alludes to the מדרשים but does not quote them. Apparently, he felt that his explanation of the simple meaning of the text was sufficient, and he did not need the מדרשים to aid him. Perhaps, רש"י did not quote the מדרש not only because it wasn't necessary on a purely textual level, but also because it was not needed even on a deeper, philosophical level. In this case, according to רש"י, the מדרש isn't needed since the details of what led up to the climax of the murder are trivial. The most important detail of the story is that קין did not do תשובה, did not listen to ה', and his הרע יצר overpowered him, triggering his murder of הבל.

קין's approach to this topic is fundamentally similar to הבל's but differs on some nuances. He holds that קין and הבל learned from אדם that bringing קרבנות was a symbol of gratitude to thank ה' for the blessings He had bestowed.²⁹ Like רש"י, he explains that קרבן's קרבן was of poor quality, or – based on the מדרש תנחומא – that his קרבן came from the leftovers of his crop. קרבן's קרבן was given in a despicable manner, which is why ה' was not willing to accept it.

רד"ק adds that קרבן's קרבן was not from the ביכורים as was that of הבל.³⁰ רד"ק then elaborates on the nature of קרבן's קרבן.

²⁶ בראשית רבה כב:ה

²⁷ פרשת בראשית סימן ט

²⁸ בראשית ד:ח

²⁹ בראשית ד:ג "ויהי מקץ ימים"

³⁰ בראשית ד:ד "והבל הביא גם הוא"

was brought with כבוד. Not only was it from the ביכורים, but it was also from the best of his flock. Since קרבן ה'בל was appropriate, and given with good intentions, ה' accepted the donation;³¹ however, regarding קין's sacrifice, ה' knew that he had ulterior motives, and rejected the offering. As a result, קין became angry, resentful, and embarrassed, just like אדם after he committed his sin. Up until this point, קרד's view is very similar to רש"י's.

Then, in ו'פסוק³² ה' spoke to קין enlightening the path of תשובה. רש"י explains³³ that any sinner can attain כפרה if he does a complete, wholehearted תשובה. He defines הלווא אם תטיב שאת³⁴ to mean that if קין would be willing to change his ways, then he would achieve כפרה and would be elevated from his prior state. If not, ה' warned him that his sin and temptation to sin would never leave him; his inclination to evil would be a constant stumbling block. Through this conversation, ה' imparted to קין a fundamental message that was not only for him, but for the rest of the world and the future generations as well. When ה' said ואתה תמשל בו³⁵ he explained to קין that he had בחירה חופשית; if he wished to repent and conquer his inclination, he had the power to do so. This is the first time in the תורה that anyone has been given the chance to do תשובה. Nevertheless, קין did not take heed to ה' advice and warning. רש"י states that that he did not have any sense of remorse or regret; he failed to do תשובה, and continued down the path of sin.³⁶

קרד³⁷ then gives several possibilities regarding what קין could have said to הבל before he killed him. One possibility is

³¹ שם, "וישע ה' אל הבל ואל מנחתו "

³² בראשית ד:ו

³³ שם "ויאמר ה' אל קין"

³⁴ בראשית ד:ז "הלווא אם תטיב שאת"

³⁵ שם "ואתה תמשל בו"

³⁶ בראשית ד:ח "ויאמר קין אל הבל"

³⁷ שם

that קין told הבל what ה' had just said to him, and accused הבל of being the cause of all his misfortune. However, קין did not get up and kill הבל right then and there out of fear of his father. He waited until they were both alone in the field, at which point he provoked הבל.

קין also quotes the aforementioned מדרש in בראשית רבה³⁸ that provides other possibilities regarding the events that led to the murder. After קין killed הבל, הבל spoke to קין, which, according to רד"ק, was meant to teach קין that he is unable to hide from ה'. Moreover, this was meant to teach קין that every single action of man is known by Him. קין thought that by being in an isolated field whilst he murdered his brother, he could hide just as אדם had — however, he believed that his seclusion would work, unlike his father's had. Likewise, just as ה' asked אדם a rhetorical question of אִיכָהָ,³⁹ here too ה' asked קין a question of a similar nature. He asked him, אִי הַבֵּל אַחִיד.⁴⁰

למה הרגת הבל אחיך?⁴¹ קין says that since ה' didn't specifically ask, he thought that ה' did not know what had happened; he denied it by responding, הַשֹּׁמֵר אֲחִי אֵיכָהָ?⁴² – I do not know where he is; he went to go do his work, and I went to do mine; do I watch where he goes with his flock?

קין contrasts קין to his father. אדם was not deceitful in his response to ה', since he knew that ה' is omniscient. Although ה' said אִיכָהָ, which may have implied that ה' did not know what אדם had just done, He said אִיכָהָ to reveal His knowledge of man's sin, and to give אדם the chance to explain his action. The only reason that אדם hid was because of his tremendous feelings of embarrassment.

³⁸ בראשית רבה כב:ה

³⁹ בראשית ג:ט

⁴⁰ בראשית ד:ט

⁴¹ שם "אי הבל אחיך"

⁴² שם

In contrast, קִי did not fully realize ה' omniscience; therefore, when ה' asked him אִיָּה הִבֵּל אַחִיר, he responded condescendingly and did not own up to his sin. He truly believed that he could outsmart ה'.

גדול עוני מנשוא קין responded קין gave ה' After תשובה. he ultimately did רד"ק, according to the end, as unrepentant קין views רש"י Whereas רש"י differs somewhat from רד"ק Here punishment. he asked ה' to lessen his regret for what he had done, and he experienced תשובה; he did קין say that to bear. *me* is too great for my punishment, רד"ק explains this to mean.

רד"ק's methodology seems to be a combination of both a פשוט understanding of the text as well as a דרש understanding; פירוש incorporates many מאמרי חז"ל in his דרש.

His usage of both פשוט as well as מדרש can be seen regarding his understanding of ה' פסוק, which says ויאמר קין אל הבל אחיו⁴³, where רד"ק first gives a פשוט-oriented answer, and says that קין told הבל the rebuke he just received from ה'. Then, רד"ק goes on to quote the מדרשים in בראשית רבה. Within one פסוק, he gives two very different answers to solve the question of what קין may have told הבל.

From the very beginning, רמב"ן's commentary differs from that of רש"י and רד"ק. The רמב"ן⁴⁴ comments that קין was born after the sin of אדם and חווה. According to רמב"ן, when חווה said ה' קנתי איש את ה'⁴⁵ (after the birth of קין), she meant that when she and אדם died, he would be the person who would serve ה' in their place. From the onset, רמב"ן is painting a positive picture of קין as one who possessed the potential to be an עבד ה' as well as a שמים ירא.

Interestingly, קרבן רמב"ן does not comment on whether the קרבן of קין was of lesser or greater quality than that of הבל's, or why.

⁴³ בראשית ד:ח

⁴⁴ בראשית ד:א "ותהר ותלד את קין"

שם⁴⁵

in fact, his קרבן was not accepted. Rather, רמב"ן introduces a tremendous כלל in his פירוש which may perhaps shed light on the actual story itself. רמב"ן explains⁴⁶ that קין and הבל understood the power of קרבנות, as did נח. He brings in the גמרא⁴⁷ which says that even קרבנות הראשון brought אדם. קין and הבל understood that giving קרבנות would cause נחת רוח towards them.

Here, רמב"ן explains that this פסוק disproves those who misunderstand the nature of קרבנות. He is referring to רמב"ם in מורה נבוכים⁴⁸ who says that the purpose of the command for קרבנות was because the other nations were serving animals as עבודה זרה, so ה' commanded ישראל בני ישראל to give animal sacrifices to ה' in order to separate His people from the גויים. Yet, רמב"ן indicates that there is clear evidence that both הבל and נח gave קרבנות when there was no trace of עבודה זרה anywhere in the world; therefore, רמב"ם's assertion of the reason why ה' commanded בני ישראל to bring קרבנות cannot be accurate. רמב"ן seems to skip over the part of the story that discusses ה' favoring הבל's קרבן. Perhaps the reason רמב"ן does not comment on this is because it is clear that the point of bringing the קרבנות was to praise ה' and cause Him to display נחת רוח. If so, because the text openly describes קין's offering as not worthy of being accepted, it must mean that its poor quality did not allow it to fulfill its purpose.

רמב"ן's commentary continues with an explanation of פסוק ז'⁴⁹ When ה' only accepted הבל's קרבן, the embarrassment and jealousy mounted in קין, his brother. ה' then asked to him why he was jealous of his brother—utilizing the words הרה and פניך. קין ה' tells ה' "if you can act in your brother's ways, then you will rise to an even higher level than he, because you are בכור and you have a

⁴⁶ בראשית ד:ג-ד "ויבא קין מפרי האדמה מנחה לה'" "והבל הביא גם הוא"

⁴⁷ גמרא עבודה זרה

⁴⁸ מורה נבוכים ג:מו

⁴⁹ בראשית ד:ז "הלא אם תטיב שאת"

greater potential.” However, ה' then explained to קין that if he would choose not to change his ways, then not only would הבל dominate, but יצר הרע קין's would be present at all times, working hard to get him to fail in everything he does. Finally, ה' told קין that if he would be able to conquer his יצר הרע and do תשובה, he would rule over his evil inclinations, and he would be forgiven.

קין thus maintains that the root of קין's sin was based on the fact that he felt embarrassed in front of his brother, and he became jealous of him. רמב"ן further explains that he disagrees with the opinions of רש"י and אבן עזרא, regarding what קין said to הבל before he killed him. Focusing on the words, ויהי בהיותם בשדה, he explains that קין told הבל to come into the field, a place they would be alone, and then killed him. קין took הבל into an empty field to murder him so that no one could prevent קין from carrying out his plan.

קרבן קין's explains that after ה' accepted הבל's קרבן and not קין's, קין became worried and was left to assume that the descendants for the rest of the world would come from הבל because he, in essence, had been “accepted.” As a means of preventing this, קין killed הבל. In other words, according to רמב"ן, the murder was premeditated, and not merely a spontaneous act of rage.

קין further disagrees with רש"י regarding the meaning of ⁵⁰ גדול עוני מנשא. Unlike רש"י, who quotes מדרש רבה and says that this was a sarcastic statement made by קין towards ה'. ⁵¹ רמב"ן maintains that, according to the פשט, this was a statement of ידיו, one of תשובה. קין quotes זוהר and explains that when קין said these words, he realized the severity of his sin, and ה' forgave him. קין also asked ה' not to add anything else to his punishment. רמב"ן elaborates that קין pleaded with ה' and said to Him, “my sin is too great to be forgiven, ה', Your judgment is just, even though You have punished

⁵⁰ בראשית ד:יג "גדול עוני מנשא"

⁵¹ בראשית רבה כב:יא

me harshly. From now on I will be a wanderer, I will not have a place to rest, Your face will be hidden from me, and I will no longer be able to pray and give a קרבן or a מנחה before You. In your kindness, You have spared me from death, but please do not make me suffer more than I already will be suffering, please give me protection so that the wild animals do not kill me.” Like רמב"ן, רמב"ן רד"ק views קין as ultimately repentant. Whereas רמב"ן רד"ק maintains that רמב"ן's תשובה was triggered by remorse over his punishment, רמב"ן asserts that קין first considered his sin too great to endure, and then reflected on the ramifications of his deed- one of which is longer being connected to ה'.

רמב"ן's פירוש is heavily focused on רש"י's commentary as seen in this particular ענין where the רמב"ן quotes רש"י in a great deal of his writings. These quotations are indicative of the fact that רמב"ן wanted his פירוש to serve as a dialogue with רש"י's commentary. This phenomenon is actually consistent throughout his תורה on פירוש.

The fact that רמב"ן does not comment on a large portion of the פסוקים in this section is quite perplexing. For example, רמב"ן does not comment on פסוקים ט-י, which discuss the murder and קין's response to the query אי הבל אחיך. Perhaps רמב"ן intentionally leaves these few פסוקים unexplained. He stated earlier that the root of קין's sin was embarrassment, jealousy, and threat. Perhaps קין lied and said השמר אחי אנכי because he was unable to control his feelings of embarrassment. After he killed הבל, he was even more embarrassed and ashamed of his actions. However, רמב"ן leaves this section ambiguous and unclear because he feels that in truth no one besides ה' can understand why קין denied his actions.

רמב"ן employs his unique method of etymological analysis and comparison of the שורשים of various words to ascertain their connotations, and arrives at a very different

perspective on this episode. He first comments on the words of ⁵² when naming her son קין, she said 'קניתי איש את ה' ⁵³ חוה;

רב הירש explains that from the very beginning of their existence, the תורה highlights the differences of personality between קין and הבל. The first usage of the word קנה is defined as an acquisition by strength and power. חוה, in essence, pronounced that by the expenditure of *her* strength, and with ה'’s cooperation, she had acquired a son. One might have hoped that after having given birth to the first son in the history of the world, חוה would have acted more graciously towards ה': instead, she seemed to attribute much credit to herself. From this understanding of the פסוקים, it is possible to assume that חוה influenced קין with her “tendency of character.”⁵⁴ קין’s name alone highlights the fact that חוה, the child’s first influence, imprinted feelings of egotism and self-centeredness onto קין, which were the root of his later character flaws.

Regarding the words וקין היה עבד אדמה,⁵⁵ רב הירש explains that the different occupations chosen by the two brothers reflects on their personalities and characters. קין was an עובד אדמה. Working the land demands that one devote his entire life to his physical existence. רב הירש says that just as קין’s mother, חוה, displayed traits of ego-centrism, קין also fell prey to the possibility of becoming an עובד אדמה in the most literal sense - a slave to his field as opposed to an עבד ה'. This comes with a risk; one who is a farmer and slave to his field may forget that ה' controls this world and the fruits of the land. רב הירש posits that life of a shepherd is more elevated; his entire spirit is not as involved in his labor, and thus he remains more open to Godly values.

⁵² רב שמשון רפאל הירש על התורה בראשית ד: א עמ' פה

⁵³ שם

⁵⁴ שם

⁵⁵ רב שמשון רפאל הירש על התורה בראשית ד: ב עמ' פו-פו

Therefore, רב הירש infers that perhaps the reason ה' did not accept קרבן קין had nothing to do with the quality of the קרבן, rather it had to do with the person giving the קרבן. קין's attitude when giving the קרבן was unsatisfactory, hence his קרבן was deemed displeasing to ה'.⁵⁶ רב הירש also comments on the words גם הוא and says that this seemingly superfluous phrase teaches that one should not have expected הבל to bring a קרבן. He clarifies that קין, the בכור, did not only bring קרבנות for himself, rather he brought them on behalf of his entire family; therefore, הבל did not have to bring a קרבן at all.

רב הירש observes that הבל brought this קרבן either because he did not feel adequately represented in קרבן קין's, or because קין was too "caught up in his egoism,"⁵⁷ and therefore קין did not want to include הבל when he brought the sacrifice. רב הירש explains that this קרבן was a silent protest, a questioning of קין's worthiness in being the בכור. By accepting קרבן הבל's and not קין's, ה' confirmed הבל's true worthiness of being the בכור and left קין feeling unworthy and depressed. However, in פסוק ז, He expresses words of comfort to קין.

According to רב הירש's explanation, ה' asked קין, "why does this depress you and why do you feel so hopeless? It was only שעה that I accepted קרבן הבל's!" It was not a reflection of the fact that קין did not deserve to be the בכור. He focuses on the word וישע, and explains that this means a "momentary turning towards,"⁵⁸ as opposed to the word פנה which means a stronger, more permanent turn. ה' told קין that if he used his privileges as the first born appropriately, and if he utilizes his occupation of working the land in a positive manner, (in order to develop human civilization thus elevating his physical associations) he would no

⁵⁶ רב שמשון רפאל הירש על התורה בראשית ד:ד עמ' פט

⁵⁷ שם עמ' ק

⁵⁸ שם עמ' ק-קא

longer feel downcast. Ultimately though, the choice was in קין's hands.

ה' then explains that פסוק ה' does not explain what קין said to הבל before he killed him; however, he assumes that קין told הבל what ה' had just told him: that ה' preference of הבל was just temporary. רב הירש compares the words ויקם אל, to the story in שמואל⁵⁹ where דוד told his men that they were not to attack שואל, and states ולא נתנם לקום אל שואל.⁶⁰ In this story, the attack was unexpected as seen by the descriptive language used ויקם אל and not ויקם על. This literally translates as to go towards the other, which leads רב הירש to conclude that קין and הבל were not within close proximity of one another. Each was engaged in his own individual activity, when suddenly the idea came into קין's head to kill הבל.

When ה' asked קין the rhetorical question, אי הבל אחיך, the response from קין was "it is not my duty to know the whereabouts of my brother or to look after him!" רב הירש explains that קין, at the root of his being, was filled with the "every man for himself" attitude. After ה' gave קין the punishment, רב הירש comments that גדול עוני מנשוא⁶¹ does not mean, "my sin is too great to be forgiven," rather it means, "my sin is greater than I can bear."

קין had just realized, that through his paranoia of not being accepted and his קנאה of his brother's קרבן, he was brought to kill his brother. Thus, he severed all ties between himself and the earth upon which he worked, as well as the ties between himself and ה'. He realized that he had forfeited everything because of this crime and now needed to face the consequences.

However, קין came to this realization not by thinking about the murder he committed, but rather after conceptualizing what

⁵⁹ שמואל א כד: ז

⁶⁰ רב שמשון רפאל הירש על התורה בראשית ד: ח עמ' קג

⁶¹ רב שמשון רפאל הירש על התורה בראשית ד: יג עמ' קד-קז

he had indirectly done to himself. Not only did he murder his brother, but he murdered himself. קין did not recognize the sin against his brother as much as he recognized his destructive acts towards himself. One could therefore assume that קין did תשובה less out of regret for his sin than because he felt the ramifications of his sin directly on his life and felt threatened by this. We thus have a third model of viewing the הבל as a תשובה.

רב סולוביצ'יק, in על התשובה, discusses two types of תשובה: תשובה מאהבה, repentance motivated by love, and תשובה מיראה, repentance motivated by fear. תשובה מאהבה entails rectifying the evil that has been done, or repairing oneself in order to attain elevation from the sin. On the other hand, תשובה מיראה calls for a total annihilation, or “erasing” of the evil.

According to רב שמשון רפאל הירש and רד"ק, the תשובה of קין was considered תשובה מיראה, a result of his regret for his actions. This תשובה was done in order to ease his punishment; his motivation to repent was not based on true remorse or a desire to change and elevate his מדות, rather it was to alleviate his punishment. However, according to רמב"ן, his תשובה may have been twofold: it could perhaps be considered both תשובה מיראה as well as תשובה מאהבה.

Because of the fact that קין only did ידוי after the punishment was given, his תשובה may be considered תשובה מיראה. However, רב סולוביצ'יק explains that קין had a deep sense of regret for his sin and did ידוי as means to reconnect himself with ה'. קין did not merely state that he was wrong and ask for a smaller punishment, rather קין first realized that by sinning he had permanently lost his connection to ה' and yearned to reestablish this bond. רב סולוביצ'יק explains that “repentance of this sort...infuses him with a burning desire to come as near as he can to the Creator of the universe and attain spiritual heights undreamed of before he sinned.”⁶² According to רמב"ן, קין sincerely regretted his sin and desired to come close to ה'.

⁶² על התשובה, עמ' רנד

When explaining the importance of a witness in a capital case giving an accurate and faithful testimony, the משנה⁶³ quotes – קול דמי אחיך צועקים אלי מן האדמה ה' exclaims to Me from the ground!⁶⁴ The משנה asks why ה' used the word דמי as opposed to the singular דם? The משנה then answers that דמי is used to teach that not only did קין kill הבל, but he also “killed” all of הבל's future descendants by preventing them from ever being born into the world: אינו אומר דם אחיך אלא דמי אחיך, דמו ודם זרעיותיו:⁶⁵

The משנה continues to impart to the עדים the significance of each and every person in the world, and then explains that every person was created individually by ה'. Not only do the witnesses learn the importance of every individual life, but they are also infused with the powerful message of ה's greatness. Unlike a human who produces every single coin exactly the same as one another, ה' has the power to create every single being in the image of אדם הראשון, yet also guarantee that each person will be a complete individual; ולהגיד גדולתו של הקדוש ברוך הוא שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד וכולן דומין זה לזה ומלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון ואין אחד מהן דומה להבירו.⁶⁶

Perhaps from this message one can learn that because ה' created each person as an individual, there are countless individual ways to do תשובה. The story of קין produces several models, and there may be others as well. Each individual has the power to choose the best, subjective way to do תשובה, and strengthen his or her connection with ה'. If one's תשובה is sincere, and if one has a genuine desire to constantly connect with ה', then regardless if one's תשובה is מאהבה or מיראה, it will be accepted. As the משנה says,

⁶³ מסכת סנהדרין ד:ה

⁶⁴ בראשית ד':

⁶⁵ משנה סנהדרין שם

⁶⁶ משנה סנהדרין שם

because each and every person is extraordinary, everyone is obligated to say *בשבילי נברא העולם*;⁶⁷ the world and everything in it was created for me. It is therefore man's obligation to use all that 'ה has created in order to enhance life on earth while strengthening our relationship with 'ה everyday.

מגדל בבל

The perplexing narrative of מגדל בבל¹ contains many textual and philosophical issues that are in need of explanation. Different מפרשים provide answers to many of the textual problems, which allows for the reader to better understand the philosophical issues and the larger picture in which this story takes place.

The story begins² with the description of the people in the “whole land”. It says that they shared one language and one idea, traveled East, and found a place to settle. They made material for building a city and a tower and said to each other, ה' saw what³. ה' saw what they were doing and mixed their languages so they could not understand one another. He then spread them out all over the land so they could not continue to build the city.

From the very first פסוק, questions arise. What is the significance of the דברים אחדים⁴, the “singular speech” of the entire world? Furthermore, why is the פסוק not written in singular, as דבר אחד? Also, what does וימצאו בקעה⁵ – they “found” a valley – mean? The process by which they approached building this tower seems very strange as well. They said that their reason for building the tower was to establish for themselves a name, but what do those two things have to do with one another? The words וירד ה' לראות את

¹ בראשית יא:א-ט

² בראשית יא:א

³ בראשית יא:ד

⁴ בראשית יא:א

⁵ בראשית יא:ב

ה' are also very troubling. Why is it that ה' "came down"? ה' knows everything, even without "coming down"! The interesting term הבה is used twice,⁷ and this too must be explained. Also, what exactly was their punishment? Why is this story in between two long lists of generations? These are just some of the problems found among the text.

In addition to these questions, there is one overarching philosophical problem that exists. What did they actually do that was so wrong? What was their sin? Just from reading the פסוקים, their sin does not seem to be so offensive. Therefore, this story needs to be explained in order to find a deeper understanding. Many מפרשים try to answer these questions in hope of finding larger messages in this story. We will now examine a few of these.

רש"י begins by describing the language of these people: he interprets this שפה אחת as לשון הקודש.⁸ Of course then, רש"י does not miss an opportunity to comment on the puzzling words דברים אחדים, which is a very strange phrase. He provides three answers,⁹ each of which suggests a nefarious motivation they may have had for building the tower.

1. They felt ה' had no right to rule the upper worlds (עליונים) alone so they built a tower up to the sky to wage a war with Him.

2. על יחידו של עולם – their words were “against the unique One”; in other words they wanted to worship זרה.

3. They theorized that the מבול had occurred because once every 1656 years the sky collapses. They wanted the tower to serve

⁶ בראשית יא:ה

⁷ בראשית יא:ד "הבה נבנה לנו עיר" וגם יא:ז "הבה נרדה ונבלה שם שפתם"

⁸ רש"י בראשית יא:א "שפה אחת"

⁹ רש"י שם "ודברים אחדים - "ודברים אחדים - באו בעצה אחת ואמרו לא כל הימנו שיבור לו את העליונים נעלה לרקיע ונעשה עמו מלחמה. ד"א על יחידו של עולם ד"א ודברים אחדים (ס"א דברים חדים) אמרו אחת לאלף ותרג"ו שנים הרקיע מתמוטט כשם שעשה בימי המבול בואו ונעשה לו סמוכות (ב"ר)"

as a support for the sky so it would not collapse again, and there would be no repeat of the מבול.

The sheer quantity of answers given by רש"י, let alone the answers themselves, are very puzzling and require further explanation. Why does רש"י bring three answers?

The שפתי חכמים says there are really two issues being addressed here.¹⁰ The first is the plural language used, implying that there is more than just "one thing." The second is the use of a ו in the פסוק stating ודברים אחדים instead of a ב before the word דברים. He says that a ב would imply that this is one language that intrinsically expresses a singular idea. The ו that is used depicts not only their one common language, but also one common idea.

The משכיל לדוד¹¹ comments on why רש"י brings three answers. When רש"י gives more than one answer, he usually does so because each answer has some sort of problem and does not fully solve the questions. Here, the first answer is not satisfying since there is no clear reference in the פסוק to the people doing something wrong. The second and third do in fact have support in the פסוקים. However, the second answer given is problematic because it does not solve the textual problem of the plural word אחדים. The third answer is equally unsatisfying because it is a bit far-fetched. Because none of the solutions are so strong, רש"י brings all three. Each opinion represents something a little different. The first was a desire for equality with ה'. The second was a denial of ה'’s Oneness. The third explanation was a clear rebellion against ה' and effectively a belief that everything was in their hands. The link between the three is clear—each, in some way, shows some negativity towards ה'.

¹⁰ שם

¹¹ משכיל לדוד שם

רש"י continues to explain how they traveled.¹² He says that they set out from the East to a place that had enough room for all of them and they found no other place than שנער. When in פסוק ג it uses the language of הבה, there רש"י says that as a כלל, the word הבה means to get ready for a plan of action.¹³ That is what they were doing. Since when building, people usually use stone, they had to ready the materials. There were no stones in שנער because it was a valley; therefore, they had to go through the whole process of burning straw to make bricks. Furthermore, from רש"י's comment on the words פן נפון, we see that they wanted to live all together – they didn't want ה' to bring a מכה on them that would disperse them.¹⁴

Regarding the anthropomorphism used to describe the events: how could ה' say He “saw” or “went down”? רש"י comments that ה' was doing this to teach judges not to convict someone without first seeing and investigating the matter.¹⁵ רש"י then answers the question of why the פסוק specifically says that they were בני אדם.¹⁶ He explains that these words symbolize the connection they had to אדם הראשון. Just as אדם was ungrateful to ה' for what He gave him, so too, these people were ungrateful to ה' by rebelling against Him.

¹² רש"י בראשית יא:ב "ויהי בנסעם מקדם - שהיו יושבים שם כדכתיב למעלה ויהי מושבם וגו' הרקדם ונסעו משם לתור להם מקום להחזיק את כלם ולא מצאו אלא שנער"

¹³ רש"י בראשית יא:ג "הבה - הזמינו עצמכם. כל הבה לשון הזמנה הוא שמכינים עצמן ומתחברים למלאכה או לעצה או למשא."

¹⁴ רש"י בראשית יד:ד "פן נפון - שלא יביא עלינו שום מכה להפיצנו מכאן"

¹⁵ רש"י בראשית יא:ה "וירד ה' לראות - לא הוצרך לכך אלא בא ללמד לדיינים שלא ירשיעו הנדון עד שיראו ויבינו. במדרש רבי תנחומא"

¹⁶ רש"י שם "בני אדם - אלא בני מי שמא בני חמורים וגמלים אלא בני אדם הראשון שכפה את הטובה ואמר האשה אשר נתת עמדי אף אלו כפו בטובה למרוד במי שהשפיעם טובה ומלטם מן המבול"

ה' then said אחד¹⁷.הן עם אחד These people were good to a degree, showing their unified strength, yet because the strength was a means to rebel against ה', it was viewed negatively. This provides extra insight into the people who sinned. The פסוק continues with the phrase לא יבצר מהם¹⁸. On these words, רש"י explains that ה' was "saying" this as a question, in astonishment – are they really going to battle with ה'ק¹⁹

According to רש"י, the way ה' punished the people and how the תורה describes the event are also striking. He says that the use of הבה again is different than the previous usage. Here, ה' is consulting the בית דין של מעלה, which shows His attribute of ענוה.²⁰ The nature of the perpetrators' punishment, according to רש"י, is a result of their building an unauthorized tower. ה' confused their language, so that they would not understand each other, leading to a fight. This punishment is מידה כנגד מידה, seen from the word הבה used yet again. (They used this language to rebel, and then ה' used it to punish them). This מידה כנגד מידה was used again because ה' punished the sinners with what hurt them most—they did not want to be dispersed but ultimately, their biggest fear came true as a result.

רש"י concludes his commentary with a comparison between דור המבול and דור הפלגה.²¹ He says that דור המבול did not oppose fundamental principles of faith, while דור הפלגה did. דור המבול had corrupt desires, but those desires were not against the fundamental

¹⁷ בראשית יא:

¹⁸ שם

¹⁹ רש"י שם "לא יבצר מהם וגו' לעשות - בתמיה. יבצר לשון מניעה"

²⁰ בראשית יא:ז "הבה - מדה כנגד מדה הם אמרו הבה נבנה והוא כנגדם מדד ואמר הבה נרדה"

²¹ בראשית יא:ט "ומשם הפיצם - למד שאין להם חלק לעוה"ב וכי איזו קשה של דור המבול או של דור הפלגה אלו לא פשטו יד בעיקר ואלו פשטו יד בעיקר להלחם בו ואלו נשטפו ואלו לא נאבדו מן העולם אלא שדור המבול היו גזלנים והיתה מריבה ביניהם לכך נאבדו ואלו היו נוהגים אהבה וריעות ביניהם שנאמר שפה אחת ודברים אחדים. למדת ששנאווי המחלוקת וגדול השלום"

principle of ה'’s oneness in the world. Although דור הפלגה’s rejection of fundamental truth is worse, דור המבול was completely eliminated because they lacked unity.

According to רש"י, the sin of דור הפלגה was a war of faith. They had a problem with ה' and the fundamental principles of religion. They were really rebelling against ה' – showing a complete lack of respect. Jews, as God-fearing people, are supposed to subjugate themselves to serve ה' because He is the creator of everything. This group of people was doing the exact opposite.

The רשב"ם has a very different take on the entire story. He comments that their sin was not that they wanted to build a tower up to the sky.²² Rather, it was that they refused to spread out as ה' had commanded them to earlier in the תורה. They chose a place to stay and wanted to multiply, creating a huge nation there instead of dispersing like ה' wanted. They said פן נפוז – lest we scatter; therefore, ה' punished them with the same language of הפיצה. Similar to רש"י, the רשב"ם shows the מידה כנגד מידה and parallel language used in the פסוקים, presenting textual proof for his idea. רשב"ם’s opinion of their sin is clear. They did not do רצון ה', and were punished for it.

רד"ק’s interpretation mirrors the רשב"ם’s in certain regards – the major difference between their two opinions is that the רד"ק comments on the entire section and gives a different explanation to each part of the פסוקים, whereas רשב"ם had concentrated his commentary into a single remark. Like רש"י, the רד"ק starts out explaining their language and the phrase דברים אחדים²³. He says the same thing as רש"י: לשון הקודש was their one language. He then

²² בראשית יא:ד "הבה נבנה לנו עיר וגו'" - "לפי הפשט מה חטאו דור הפלגה? אם מפני שאמרו וראשו בשמים, הא כת' ערים גדולות ובצורות בשמים? אלא לפי שצום הק' פרו ורבו ומלאו את הארץ, והם בחרו להם מקום לשבת שם ואמרו פן נפוז, "לפי" הפיצה משם בגזרתו

²³ בראשית יא:א "ויהי כל הארץ" - "כל בני הארץ היו שפה אחת, כלומר לשון אחד היו מדברים כלם והוא לשון הקודש" כמו שכתבנו

explains that דברים אחדים means a common agreement – they were in complete accord. They wanted a spacious spot big enough for all them, so they could all live there without having to scatter and remain there as a big nation.²⁴

He explains that נח and his sons were not part of this agreement. Just as אברהם אבינו understood that ה' is the creator of the world, so too did נח. Others did not see this and did not understand that ה' is the one and only ה' who controls everything. These people wanted to nullify the oneness of ה' and build a tower, which represents something much greater.

רד"ק explains that they found a flat piece of land between two mountains (שנער) that met their needs. The phrase בנסעם מקדם is very significant because they were going from the East, where אדם הראשון was from, which was the beginning of civilization.²⁵ The people had a very thought out plan to accomplish their goal of not dispersing. The language of הבה, continues רד"ק, serves as advice and not a command.²⁶ They went through the whole process of making bricks out of clay in order to build the tower because there

²⁴ בראשית י"א: "ודברים אחדים" - "הסכמה אחת היה להם, וכן 'להלחם עם יהושע פה אחד' ר"ל בהסכמה אחת, והסכמתם היתה ללכת בארץ ולבקש להם מקום רחב ידים וישכנו שם כלם ולא יפוצו הנה הנה בהיותם לעם רב. והיה זה שלש מאות וארבעים שנים אחר המבול. בהסכמתם זאת בנראה לא היו נח ובניו שם ועבר ויפת, כי חכמים וצדיקים היו וכן היו באמת חכמים רבים בדור, כי החכמות כמו שכתבנו חוברו בזמנים ההם עם אורך שנות האנשים היחידים ההם וספרי החכמות אשר חברו עד המבול היו "ביד נח ובניו"

²⁵ בראשית י"ב: "ויהי בנסעם מקדם" - "ממזרח כי שם היה היישוב בתחלה ושם נברא אדם כי גן עדן מזרחי הוא, ונח בצאתו מן התבה הלך לו אל מקום ישובו הראשון או התבה היתה שם בצאתו ממנה, גם הרי אררט מזרחים הם. והם בהסכמתם יצאו מאותו מזרח, ובאו כלפי מערב עד בבל; והבקעה היא מקום מישור בין ההרים יש רחב ויש צר, וזה המישור מצאו אתו רחב ידים והסכימו לשבת שם וישבו שם, ונקרא המקום ההוא ארץ שנער, והיא הנזכרת למעלה, כי כבר כתבנו כי הענין ההוא אחר הפלגה היה. ולא ספר הכתוב למה נקרא שנער; ור"ל אמרו לפי שמתי מי המבול ננערו שם "לפי שהיא בקעה"

²⁶ בראשית י"ג: "הבה" - "זאת המלה הורגלה על העצה או עזר לעשות הדבר שנאמרו עליו ואינה ציווי ממש, אלא בענין מקור או שם לפיכך תבא המלה גם לנקה "גם לרבים"

were no stones in the valley—thus showing the thoroughness of their plan.

The פסוק ²⁷ continues his commentary in רד"ק. רד"ק describes that they were building a city and tall tower. רד"ק says here that they wanted the מגדל to be tall so that they can see far into the distance and watch what was happening with the cattle etc. His interpretation of the strange phrase ונעשה לנו שם, is that their intention was to establish a permanent abode, so as not to be spread out. They wanted to literally make a name for themselves so that if any of them got lost, people would know where to direct them.

then, similar to רש"י, רד"ק provides an interpretation of the anthropomorphism used in פסוק ה' ²⁸. By using the לשון of seeing and going down, the תורה teaches that even though ה' is so high, he still has a קשר with lowly creatures. Often, when ה' wants to investigate, this לשון is utilized to show that ה' rules over everything, including lowly beings. By writing בני אדם, the תורה teaches that the perpetrators were humans following their *own* desires.²⁹ They were taking control and ignoring ה' because they did not want to spread out: they want to nullify ה' רצון. He notes that in the case of the מבול,

²⁷ בראשית יא:ד "הבה נבנה לנו עיר" - "העיר לשבת והמגדל להיות צופים משם למרחק לראות ענין מקניהם ובהמתם, וגם יהיה אור לרועים שינהגו מקניהם לרעות במדברות רחוק מהעיר ויהיה להם המגדל לאות ולסימן שידעו לשוב אל העיר"

²⁸ בראשית פרק יא:ה "וירד ה'" - "בהשגחת האל במעשה השפלים" יכנה הכתוב בענין הזה בלשון ירידה, וכן בענין סדום, לפי שירידה היא אצל כבודו להשגיח בתחתונים, אלא שכן ראה האל יתברך באדם מפני שתוף השכל אשר בו לראות" - "וכן אמר בענין סדום ואראה". ואונקלוס תרגם זה בענין נקמה ושל סדום בענין דין, ופי' הנה כפי משמעו להשגיח במעשיהם ובמחשבתם ולבטלם ועוד נפרשנו בענין סדום. אשר בנו, אשר החלו לבנות"

²⁹ בראשית יא:ה "בני האדם" - "באמת בני האדם שהולכי' אחר תאות" לבם ולא יפנו למעשה האל כי הוא ראה לשוב הארץ ממזרח למערב והם חושבים לישב במקום אחד מן הארץ לבד ולבטל רצון האל. והנה בענין המבול לא אמר לשון ירידה אלא לשון ראי' 'וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ' לפי שענין הירידה הוא בענין השתדלות לחקור הדבר ולהשגיח עליו, וענין המבול היה מפורסם מאד והיה בכל העולם, ודבר סדם לא היה אלא בארצם ולא היה נודע לכל כי אם בארצם ובאשר סביבותיהם, ועל הכל דברה תורה כלשון בני אדם"

they want to nullify רצון ה'. He notes that in the case of the מבול, the לשון of ירידה is not used because everything that happened there was on a large scale and was publicized. This terminology is used here and also regarding סדום, because these instances were in one specific area; not on a large scale.

In רד"ק's comments ³⁰הן עם אחד says ה' פסוק ו' was "talking" to the מלאכים and describing דור הפלגה as a nation with one idea.³¹ The phrase לא יבצר מהם means that unless they were prevented from doing what they were thinking, they would carry out their plan.³² This differs from רש"י because רש"י interprets the phrase as a question of astonishment while רד"ק views it as a statement. Furthermore, ה' was not really talking to the מלאכים, rather this is לשון ה'. ה' was "speaking" to them because they were the intermediaries between ה' and the people.

Despite the fact that רש"י and רד"ק have similar approaches, unlike the רש"י, the רד"ק provides a deeper understanding of the people's punishment. רד"ק interprets the words שמיעת הלב as ולא ישמעו, understanding.³³ ה' planned that the people would not understand each other. The way humans understand each other is through language, so ה' confused their language. Therefore, the people were spread out because they no longer agreed with one another. Each new group that had one language would separate and move to a different place. This slowly led to dispersing and further settling the land. They were divided into seventy languages and only one group remained in the spot they originally settled. Because that place represented the time when everything was confused, it is called בבל. The root of the word בבל is

³⁰ בראשית יא:

³¹ בראשית פרק יא: "ויאמר ה'" - "למלאכים"

³² בראשית יא: "ולא יבצר" - "ולא ימנע מהם"

³³ בראשית יא: "אשר לא ישמעו" - "שלא יבינו, והיא שמיעת הלב, וכן אשר לא תשמע לשונו והדברים לפי שיצאו בשפה ובלשון יקראו שפה ולשון"

the letters בל, from לשון בילבול, meaning confusion. The ב that is added is to demonstrate that בבא להם הבילבול מן השמים – that everything comes from ה' and He punished them by spreading them out over the land.

A very different view is given by רב שמשון רפאל הירש. From the beginning, he differs from רש"י, רש"י, and the רד"ק in that he interprets the שפה אחת as various dialects of one language (they had sameness of speech) and the דברים אחדים as a spiritual, mental agreement.³⁴ רב הירש bases this off the idea that the word דבר at its basis means “a concept made of several thoughts in order to have one complete idea.” This idea reflects the fact that all the people were in unison of good and bad. The phrase וימצאו בקעה provides a comprehensive understanding of the agreement. These words teach that they were voluntarily moving – getting away to a more attractive place was the object. They wanted something better for themselves. The use of the word בנסעם instead of יסעו represents this idea.³⁵

רב הירש describes what occurred when they started building the tower. According to רב הירש, the הבה לשון of used has a very friendly connotation.³⁶ He says that they said to each other “come, give!” They wanted to build all together; they therefore had the mindset of “I’ll contribute, and you’ll contribute.” This is represented by the נ used throughout פסוק ג, which provides textual support for this theory. The people found a plain where all building materials were at a lack. They wanted to prove that they could produce something out of nothing. In order to attain their goal, they would burn whatever they could because they want to show they are independent. All construction materials were man-

³⁴ רב הירש על התורה יא:א עמ' רד

³⁵ שם יא:ב עמ' רה

³⁶ שם יא:ג עמ' רה

made products as opposed to natural because a primary goal was to master nature. This was the start of ה'’s anger at the people.

According to רב הירש, the real sin is found in the words שם ונעשה לנו.³⁷ This three word phrase represents their want of power of the community over power of the individuals. It is said that individuals die while unions live on, but that is only true if the community is serving ה' to the extent that an individual would. דור הפלגה did not want this. It is not easy for an individual to realize what he or she is lacking, but the negative energy generated by a community is even more blinding. They rationalized that the community was the purpose of their existence, thus allowing them to ignore ה'. This idea is represented in the word לנו. This was a call to themselves, and not ה' because according to them, the goal of an individual is to serve the community. They wanted the community to be the end goal of all of life. This convoluted logic, the flawed use of a community, led to their ultimate demise. They said נפון because they were scared of not being able to continue their communal goals throughout the generations. This was a major sin because they had the ability through their unity to influence many later generations to serve ה', yet they misused their gift.

When the פסוק states that ה' “went down and saw”, רב הירש comments³⁸ that this can mean looking into the situation before judging. If this is true, the tower itself was not the sin. Rather, the sin lies in the purpose for which it was built. As previously discussed, the goal of the people was to establish the endless value of the community through individual subjugation. This was clearly an attack on every individual, implying they have no worth, but it is also an attack on ה' because He is the ultimate divine rule they should be serving. Now that everyone is being called to serve the community (by making a name for themselves) and not He, ה'

³⁷ שם יא:ד עמ' רו

³⁸ שם

interfered. The word ויירד appears in places that ה' is trying to prevent the gap between heaven and earth. Here, ה' was doing just that—he interfered to see” the building because He couldn't let this continue. ה' was testing the purpose of the building.

פסוק ו' strengthens his point with the interpretation of רב הירש. There, ה' said, הן עם אחד... and רב הירש explains³⁹ that for the first time after they left, they were all united; however, rather than using this unity to better their service to ה', they used it to glorify themselves. Therefore, ה' said לא יבצר מהם. According to רב הירש, this means that nothing will be secure, attainable by them. This apparent similarity to רש"י further depicts how a positive attribute was utilized for negative purposes, despite רב הירש's slightly different interpretation of the phrase לא יבצר מהם.

רב הירש's understanding of their punishment separates him from רש"י further but provides more insight on the topic. The result of ה' ירידה was the drying up of language. He caused their language to wither. A common misconception of this idea is that ה' mixed up the languages; however according to רב הירש this is not exactly what happened. The פסוק describes their language as דברים אחדים, which in this case is defined as literally one language.

According to this logic, רב הירש concludes that ה' punishment to דור הפלגה was a division of language.⁴⁰ The root of this comes from נבל (like it says ונבלה) and not בלל. This division though, stemmed from something known as בלל. This means that something came into the language and influenced a change in it. This is exactly what happened here – ה' came down and this caused the language to become separated from its original source. Until then, they had שפה אחת and דברים אחדים (a common state of mind) which they hoped would be passed down throughout the generations.

³⁹ שם יא: עמ' רי

⁴⁰ שם יא: עמ' ריב

According to רב הירש⁴¹, the only thing that could have stopped this would have been individuals realizing the unique value they possess as individuals, separate from their value within the community. This is exactly what happened in פסוק ה. They started to realize that everyone has free will. This is what it refers to when it says 'שם בלל ה'. שם בלל ה' helped them realize their value through the נבלה and ירידה. They started to have their own opinions and ways of looking at things. This drove people apart and they eventually became so different from each other because they each were influenced by their surroundings. From this moment on, they lived by the idea that a community has value, but an individual has value to himself as well. One must serve ה' through both these positions and glorify Him instead of the community.

רב הירש is the only one that now answers why there is a long list of generations following this story. The פרק finishes with the generations from שם until אברהם. אברהם represents the exact opposite of what the דור הפלגה represented—he led the nation that calls out to ה' and not to themselves. רב הירש believes that the major sin was the glorification of the community instead of ה'. They could have used their unity in a positive way, but instead, they used it negatively.

We have seen four different perspectives of one story. Each one has its own way of reading the פסוקים in order to understand the bigger picture underlying this story. They had some similarities and some differences but in the end, the bigger picture that each created gives us a slightly different perspective on the story and its lessons.

⁴¹ שם יא:ז-י עמ' ריב-ריד

Dwelling With 'ה

An Analysis of the מחנה

There is an unusual feature in the beginning of the second פרק of ספר במדבר that ultimately helps to underscore the theme of the פרק. Instead of the usual אל משה ואל אהרן, this פרק dealing with the order of camping and traveling in the מדבר opens with אהרן and his sons would be the ones responsible for supervising the carrying of the holy vessels of the משכן by the קהתים. At first glance, this answer is problematic; after all, what relevance does אהרן's task regarding carrying the vessels of the משכן have to do with arranging the layout of בני ישראל's camp?

answers that it is because אהרן and his sons would be the ones responsible for supervising the carrying of the holy vessels of the משכן by the קהתים. At first glance, this answer is problematic; after all, what relevance does אהרן's task regarding carrying the vessels of the משכן have to do with arranging the layout of בני ישראל's camp?

The משך חכמה³ further discusses the question by asking a question related to הלכה. In the גמרא⁴ a הלכה is taught regarding the protocol of honoring people while traveling. The law is that one

¹ במדבר ב:א

² שם - "וטעם אל משה ואל אהרן - בעבור כי אהרן ובניו ישימו משא הקהתים בכתף."

³ במדבר ב:ז - "ונסע אהל מועד מחנה הלוי בתוך המחנות כאשר יחנו כן יסעו איש על ידו לדגליהם - הענין, דכבוד לא שייך רק כשהם במקום מלך הכבוד, אז היה יהודה בכור לדגלים וראובן שני לו. וכן מחוקי הנימוס, כשיש נכבד אז צריכין לישב במשטר וסדר, ולכן בפרק הנזיקין (גטין נט:) הפליגו רז"ל בשמירת הסדר בקריאה לס"ת החשוב קודם. ורמז לזה מצאנו בפרק ג' שאכלו (ברכות מז) אין מכבדין אלא בפתח שיש בה מזוזה וכש"כ בתי כנסיות וב"מ לשפי שכבוד אינו רק במקום מוכבד ואין מכבדין בדרכים (שבת נא תוס' ד"ה קדמיה)."

⁴ ברכות מז: -מז.

only shows honor to others in a place that is worthy of honor, like at the gate of a house or other important structure. While traveling, there is no requirement to allow those deserving of honor to travel in front. Perhaps one even should not do so as it could cause inconvenience or even danger to other travelers. Yet, here, the manner in which בני ישראל camped and traveled seems to be according honor to some tribes more than others, which appears to be unnecessary or even inappropriate. Why is this so?

A single approach with a common theme, supported also by other commentators, can answer both of these questions. The thrust of the עזרא's statement appears to be that he is emphasizing the centrality of the משכן in this פרק. Even during the time of travel, אהרן and his sons would be the ones to oversee the care for the משכן, the focal point of the מחנה; therefore, אהרן too is recognized as playing a key role in this matter.

Indeed, אברבנאל⁵ describes the משכן as a heart that is in the center of the body, and the שטים as the limbs that surround it. Later as well, אברבנאל⁶ relates בלעם's blessing of מה טובו אוהליך יעקב to the Divine nature of בני ישראל's encampments; in the מדבר, each שבט had its place around the משכן, and in the future they would settle in ארץ ישראל surrounding the בית המקדש.

Similarly, משך חכמה⁸ answers his question by pointing out that בני ישראל's journey in the מדבר was different than ordinary

⁵ במדבר ב:א - "וכאשר בזה האופן יסעו בגדלים ויחנו כלם סביב למשכן ויהיה משכן ה' כלב שהוא באמצע הגוף והשבטים כאברים אשר סביבו אין ספק שאיש על מקומו יבא בשלום."

⁶ במדבר כג:יג - "וענין הנבואה הג' הזאת שהוסיף להודיע שישבו ישראל בארץ ויפרו וירבו עליה ושיבנו בית המקדש ויעמידו מלך וינצחו את אגג מלך עמלק ויתנשא עוד המלכות בימי דוד ושלמה ועל זה אמר מה טובו אוהליך יעקב משכנותיך ישראל ר"ל בהיותכם במדבר באהלים מה טובו אוהליך במחניכם ובדגליכם, ואחר היותכם בארץ מה טובו משכנותיכם בעריכם ובבתיכם."

⁷ במדבר כד:ה

⁸ שם - "לכן אמר כאן, שסדר הדגלים הוא לסדר חנייתן אצל אהמ"ע, הסדר הזה יהיה בעת המסעות ג"כ, שאינו דומה לשאר דרכים, שאין כבוד ואין סדר למעלה ולקדימה, משום שאהמ"ע נוסע בתוך

travel. At this time, ה' has placed Himself firmly and unyieldingly in בני ישראל's midst, thus, in order to demonstrate reverence for this reality, the tribes camped in an orderly manner. The normal rules of "travel" did not apply to this momentous situation.

אִישׁ עַל דָּגְלוֹ, ⁹ on the phrase, עֲרָאבֵן, similarly elucidates that the need for this mandate was for the purpose of encouraging order – each man had to be commanded to remain with his flag, so that the שבטים would not mix. The מחנה of בני ישראל could not be merely a mass of random names and faces. Clearly, the arrangement of בני ישראל's מחנה is important, but how?

Already in פרק א, the תורה had expounded that the משכן was to be placed in the center of the camp with the לויים immediately surrounding the משכן.¹⁰ In פרק ב, the camp of בני ישראל was organized: to the east, שבט יהודה led יששכר and זבולון; this was the first group to travel.¹¹ To the south, ראובן led שמעון and גד, and they were the second group to travel.¹² To the west, אפרים led מנשה and בנימין, the third group.¹³ Finally, to the north, דן led אשר and נפתלי; this was the final travel group.¹⁴

When studying the commentators' explanations of these groups, we can discern three separate approaches to explaining them: some explain the placements based on technical consider-

המחנות, ומלך הכבוד שרוי בתוכם, א"כ צריכין להיות בסדר חנייתן על ידו. ולזה כוונו רז"ל במנחות צ"ה ונסע אהל מועד אעפ"י שנסע אהל מועד הוא ואינו נפסל לחה"פ ביוצא, היינו, שקדושת אהל מעוד ומעלתו לא נסתלקה בנסיעתו. וכוונו לדרוש זה מעומק הכוונה, לא מן הלשון. ודו"ק."

⁹ א-ב - "וטעם איש על דגלו - שלא יתערב שבט דגל עם שבט דגל."

¹⁰ במדבר א-ב-ג

¹¹ במדבר ב-ג-ט

¹² במדבר ב-י-יז

¹³ במדבר ב-יח-כד

¹⁴ במדבר ב-כה-לא

ations, some on spiritual ones, while a third group views the camps as strategic military placements.

We shall begin with רש"י and אבן עזרא.

The phrase ¹⁵איש על דגלו באותות is a critical one. In order to better understand רש"י's and אבן עזרא's understanding of each שבט's placement in the campsite, we will briefly examine each tribe's flag and assignment. ¹⁶רש"י explains דגלו to mean that each שבט was assigned a literal flag that was different from all the others – each flag being colored the hue of the tribe's stone on the המשפט חושן. Similarly, ¹⁷אבן עזרא quotes a tradition that said each flag contained an image reminiscent of something in that tribe's history, or of אינו's blessing to that שבט or that related to the שבט in some other way.

¹⁸חזקוני, on the other hand, gives a logical, technical explanation of where each שבט was placed. He explains there were four sides to the משכן and twelve שבטים on the outside of the camp;

¹⁵ במדבר ב:ב

¹⁶ שם - "באתת - כל דגל יהיה לו אות מפה צבועה תלויה בו צבעו של זה לא כצבעו של זה צבע כל אחד כגון אבנו הקבועה בחשן ומתוך כך יכיר כל אחד את דגלו." אך ראה בהמשך טעם אחר - "דבר אחר באותות לבית אבותם באות שמסר להם יעקב אביהם כשנשאוהו ממצרים שנאמר (בראשית נ) ויעשו בניו לו כן כאשר צום יהודה ויששכר וזבולן ישאווה מן המזרח וראובן ושמעון וגד מן הדרום וכו' כדאיתא בתנחומא בפ' זו."

¹⁷ שם - "באתת - סימנים היו בכל דגל ודגל וקדמונינו אמרו שהיה בדגל ראובן צורת אדם מכח דרש דודאים ובדגל יהודה צורת אריה כי בו המשיליו יעקב ובדגל אפרים צורת שור מטעם בכור שור ובדגל דן צורת נשר עד שידמו לכרובים שראה יחזקאל הנביא":

¹⁸ שם פסוק ג' - "ההננים קדמה מזרחה - היינו לפני פתח אהל מועד כמו שכתוב בסוף פרשת תרומה דגל מחנה יהודה לפי שהוא גדול כבודו של מלך הוא שיהא חונה לפני שער המלך, וכן מצינו במשה ואהרן לפי שהיו גדולים, לפני אהל מועד משה ואהרן ובניו." ופסוק ה': "ההננים עליו - חמשה בנים היו ללאה בדגלים והיו לה שני דגלים עם שבט גד שהיה בכור זלפה שנשתתף על דגל ראובן שהיה בכור ודגל אחד ליהודה והחונים עליו אחיו הקטנים ממנו." פסוק י"ח: דגל מחנה אפרים - לרחל דגל בפני עצמה אפרים מנשה ובנימין." ופסוק כ"ה: "דגל מחנה דן - דגל רביעי לבן שפחת רחל ראש דגל נתן מעלה אחרת לאשר בן שפחת לאה להיותו נמנה קודם נפתלי אעפ"י שנולד אחריו"

therefore, logically, they should have been grouped evenly in clusters of three. Subsequently, חזקוני explains that the sons of לאה should be grouped together, the sons of רחל should also be grouped together, and finally the sons of the concubines should be grouped together.

שבט יהודה, as an honor to מלכות, was given the privilege of camping in the east, which was both the first direction and immediately across from the אהל מועד. Joined with him were his younger brothers יששכר and זבולון, being as a younger brother leading his seniors, that is to say ראובן or שמעון, would be shameful. This was the first group to travel.

ראובן led his group because he was the בכור of all of יעקב's children. שמעון joined him because he followed ראובן in the line of birth. Because לוי had a separate camp, גד, the בכור of לאה's maid, זלפה, joined the group as well. With that in mind, it makes sense that this group was the second to travel since ראובן was the בכור.

The third group was comprised of בני רחל, and since the בכור of יוסף was transferred to אפרים, he was the leader of his group. Lastly, דן, as the בכור and son of רחל's maid, was appointed as leader, and as the שבטים of the descendants of the concubines, this group came last.

חזקוני simply views the individual merits and qualities of each שבט as the prime factors in determining placement on the מחנות.

The אבן עזרא and רש"י¹⁹ quotes the commentaries of רמב"ן, and then, significantly, adds a few seemingly insignificant lines in which he states that the אהל מועד was in the center and that the camp of the לויים surrounded the אהל מועד.²⁰ At first glance, this

¹⁹ שם

²⁰ שם - "והיה אהל מועד בתוך האמצע ומחנה הלויים סביביו בתוך המחנות, כענין שהוזכר בספר יצירה, והיכל קודש מכון באמצע והנה הפאות תחלתן מן המזרח כמהלך השמש, ואחריו הדרום ואחריו המערב ואחריו הצפון ושמו דגל יהודה במזרח, כי הוא נוסע בראשונה שהוא הנגיד, כמו שצוה ה' (שופטים א ב ושם כ יח) יהודה יעלה בתחלה, וראובן בדרום לכבוד הבכורה והנה שני

The next group, ראובן's, was positioned in the south, from where dews and rains of ברכה fall. ראובן, the quintessential בעל תשובה

²¹ שם - "יעוד ראיתי במדרש (במדב"ר ב ט), וכשם שברא הקב"ה ארבע רוחות בעולם כך סבב לכסאו ארבע חיות, ולמעלה מכלן כסא הכבוד, וכנגדן סדר הקב"ה הדגלים למשה אמר לו מזרח שממנו יוצא אור לעולם יהא כנגדו יהודה שהוא בעל מלוכה, ועליו שבט יששכר שהוא בעל תורה, ועליו מטה זבולן שהוא בעל עשירות, כמה דכתיב (בראשית מט יג) זבולון לחוף ימים ישכון, כמו שנאמר (דברים לג יט) כי שפע ימים ינקו, יסעו בראשונה כמו שנאמר (מיכה ב יג) ועיבר מלכם לפניכם וה' בראשם דרום, טללי ברכה וגשמי ברכה יוצאין ממנו לעולם יהא כנגדו ראובן שהוא בעל תשובה, והתשובה מדה טובה ורחמיו של הקב"ה באין לעולם בשעה שעושים תשובה, ועליו גד שהוא בעל גבורה, ראובן בתשובה וגד בגבורה ושמעון באמצע לכפר עליו, ושניים יסעו, שהתשובה היא שניה לתורה מערב, אוצרות שלג ואוצרות ברד וקור וחום, וכנגדן אפרים ומנשה ובנימין, ושכינה לעולם במערב בגבול בנימן שנאמר (דברים לג יב) לבנימן אמר ידי ה' ישכון לבטח עליו, ושלישים יסעו, נאה לתורה ולתשובה גבורה כדי שיתגבר אדם בתורה ויתגבר על יצרו צפון, משם החשך יוצא לעולם, וכנגדו שבט דן למה שהוא החשיך העולם בע"ז שעשה ירבעם שנאמר (מ"א יב כט) ואת האחד נתן בדן, ועליו שבט אשר להאיר את החשך, שנאמר (דברים לג כד) וטובל בשמן רגלו, ועליו שבט נפתלי שהוא בעל ברכה לאחרונה יסעו, שכל מי שעובד ע"ז הולך לאחור ולא לפנים"

23 מִיכָה ב:יג

גד, too, was a master of a good מידה; he is called a בעל גבורה. And שמעון was placed between both of them as an atonement for him to cancel out the sins he committed when he used his מידות in a negative way.

The שבטים of אשר, דן and נפתלי were last, to the north. The reason for this was that דן, who led the group, would bring darkness to the world in the future through the idol worship of his descendant ירבעם בן נבט,²⁵ and the north is the darkest direction since it the sun is always in the south. To counteract this, however, אשר and נפתלי dwelled alongside him – אשר, who would illuminate the darkness, and נפתלי, בעל ברכה, would bring ברכה to the group. Still, though, they are the last to travel since anyone who serves idols must come last as a mark of dishonor.

By examining these four groups and their dominant characteristics, one can see an underlying pattern. The שבט of יהודה traveled first because יהודה carried the banner of ה'. He was integral to מלכות יהודה, as it is stated²⁶, בראשם, ה' is with this שבט.

²⁴ דברים לג:יב

²⁵ מלכים א יב:כט

26 מִיכָה ב:יג

Contrasting this is שבט דן, the last to travel. דן, too, had royalty descending from him, but instead of promoting ה', his descendants opposed Him by worshiping עבודה זרה. Consequently, שבט דן traveled last. דן, though, was still given the honor to lead a group. This honor comes out of respect for the fact that his tribe did, indeed, contain royalty, albeit tainted.

גד and ראובן, שמעון's group also paralleled the group that was positioned on the directly opposite side of the camp. Despite דן's follies, his group was given נפתלי, the one who embodied ברכה. This phenomenon is similar to שמעון's evil deeds being neutralized by the characteristics of ראובן and גד, resulting in the group receiving the dews of ברכה and the rains of ברכה. Likewise, אפרים, מנשה, and בנימין constituted the group of גבורה – they had the same מידה as גד, yet conversely, they received the “stores of snow, the stores of hail and cold and heat” rather than the “rains and dews of ברכה.” Here, though, the entire group was strong, and also was given extra protection by the שכינה.

Perhaps when אבן עזרא cites the מדרש that describes the various images on the four flags, his intent is that having one flag per group, each with a symbol on it which represents that group's leading שבט, is to demonstrate how the group, rather than its individual components, is the central idea. רב שמשון רפאל הירש²⁷ and רב אליהו דסלר²⁸ support this concept in a similar vein. They each see the combination and results of the various groupings and the arrangement of the מחנה as a whole as having critical spiritual influences for the betterment of ישראל עם.

In מכתב מאלהו, בני ישראל of מחנה is used as the paradigm for the highest level of order, which is – לשם התאחדות הפעולה – order for the sake of unity of function.²⁹ Without every individual part

²⁷ במדבר ב:לד "ויעשו בני ישראל"

²⁸ רב אליהו דסלר מכתב מאלהו צב-צג

²⁹ ראה 76 p. Tatz, Rabbi Akiva. *Worldmask*. Southfield, Michigan:1995.

contributing in its own way to the function of the whole, this highest level of order does not operate. Every בני ישראל שבט is needed to have its own position and group in order to maximize the potential of the strengths of each one so that the כלל could function all together.

Accordingly, an east-west and north-south parallel emerges. יהודה's and אפרים's groups represent spiritual and physical protection. יהודה was founded on commitment to ה', and אפרים's מלכות was facilitated an extra measure of divine security. ראובן's and זבולון's groups require two שבטים of ברכה to counteract a weakness in the third שבט. At the same time, שבטים that were placed next to one another connected as well. יהודה and ששון shared similar qualities, as did אפרים and ראובן.

אברכנאל, on the other hand, views the arrangement of the camp as serving a practical military function.³⁰ Why else, he asks, would the תורה repeat the amounts of people in each שבט when the census had taken place in the previous פרק?³¹ He first explains why the tribes were grouped as they were. His explanation can be viewed as a sort of combination of the interpretation of חזקוני and ideas similar to those encountered in the מדרש brought by רמב"ן. He says that the groups were divided according to their maternal lineage, except for גד, who, as mentioned earlier, was placed among the בני לאה, because of the absence of לוי יששכר. לוי stood under יהודה, the leader of both the מחנה and his group, since they were younger than he; yet, spiritual considerations were taken into account as well. יששכר's wisdom and זבולון's willingness to sacrifice his life for meaning, his creating and spreading of literature, and

³⁰ במדבר ב:א - "לכן גלה הכתוב שהיתה הסבה בזה ענינם ומספר אנשיהם לפי שבעת המלחמה הסכנה היותר עצומה היא בפני המחנה הקודמת כי שם על הרוב יבא האויב להלחם. ולכן ישימו שם תמיד היותר גבורים ועצומים...ולכך היה לצד מזרח דגל מחני יהודה ועמו יששכר וזבולון שהיה להם כל כך מהצבא...."

³¹ במדבר א:כ-כ

his own desire to be in the company of kings were factors in the decision to place these two brothers alongside יהודה. The sons of רחל were together and אפרים was the leader since he inherited the בכורה from יוסף. Finally, דן merited to lead the בני השפחות because of his strength.

אברנאל understands that the census has relevance in the פרק and that the purpose of the arrangement is for military security. The group with the largest population was in front and the slightly smaller group in the back, the two places where enemies might attack. Any attacks in the middle most probably would be by petty criminals, so the שבטים with the smallest numbers were placed there.

רב סעדיה גאון offers an unusual interpretation which also supports this military perspective. Instead of focusing on the flag as a rallying point, רב סעדיה גאון defines על ידו לדגליהם as “center,” meaning “each man at his station,” as soldiers in formation for battle.³² Both אברנאל and רס”ג see the command to organize the camp as a military matter.

At the end of the first פרק,³³ the לויים were instructed to camp around the משכן so that there will not be wrath (ולא יהיה קצף) on the congregation of Israel, and the לויים will guard the העדות. Both רש”י³⁴ and אבן עזרא³⁵ explain that this reason (ולא יהיה קצף) is placed here with the requirement for the לויים to guard the משכן as to inform us how the peace of the camp is predicated on compliance with the prescribed standards for camping and not drawing too close to barred zones.

³² במדבר ב:ז - "איש על ידו לדגליהם - כל פלוגה במקומה ובמרכזה"

³³ במדבר א:נג - "והלויים יחנו סביב למשכן העדת ולא יהיה קצף על עדת בני ישראל"

³⁴ שם - "ולא יהיה קצף. אם תעשו כמצותי לא יהי קצף ואם לאו שיכנסו זרים בעבודתם זו יהיה קצף כמו שמצינו במעשה קרה (במדבר יז) כי יצא הקצף וגו'."

³⁵ שם - "וזה טעם ולא יהיה קצף כעוזה שנגע בארון ושם כתוב ויחר אף ה' בעוזה."

משכן in the center of the camp are to symbolize ה's presence within the מחנה and to remind בני ישראל constantly of their divine purpose, and therefore, even when they enter ארץ ישראל, the נחלות are such that אפרים, יהודה, ראובן, and דן still surround the שכונה, which is now in the נחלה of שבט בנימין, which is no coincidence. This proves that meaningful, purposeful structure is necessary when living in the immediate presence of ה'.

³⁶ ראה Liebttag, Rabbi Menachem. "Parshat Bamidbar." *Tanach Study Center*. May 5, 2010. <<http://mail.atlchai.org/pipermail/par-reg/2010/000864.html>>.

חשמונאים and the גדעון

Two Stories of שופטים and Redemption

There are many parallels between the story of הנוכה and the story of שופטים in גדעון.

First of all, both stories involve an incident with a מזבח meant for עבודה זרה. גדעון's case involved him destroying a מזבח to the ¹. Similarly, in the הנוכה story, מתתיהו killed a Jew who offered a sacrifice to the Greek gods, which is what sparked his revolt.²

Secondly, both stories featured a miraculous victory against a much greater military force.

Third, both stories contain a process of "weeding out" soldiers. מתתיהו tested his soldiers by famously exclaiming (according to popular tradition), ³ "מי לה' אלי", in order to make it clear that only those who believed in ה' and were on His side could join him in his fight. Similarly, גדעון filtered down his soldiers by first sending home any man who was afraid,⁴ and then dismissing any soldiers who participated in עבודה זרה.⁵

Finally, in both stories, the victory and state of peace were short-lived; both ended with the later generations' corruptions.

¹ שופטים ו:כז

² ספר מכבים א' ב:כו

³ שמות לב:כו

⁴ שופטים ז:ג

⁵ שופטים ז:ה - "ויאמר ה' אל גדעון כל אשר ילק בלשונו מן המים כאשר ילק הכלב תציג אותו לבד וכל אשר יכרע על ברכיו לשתות". ורש"י שם - "תציג אותו לבד חוץ מסיעתך כי הם לא ילכו עמך שכן הם למודים לכרוע לפני עבודת גלולים."

גדעון's reign as leader was followed by the corrupt rule of his son אבימלך,⁶ while in the case of the חשמונאים, generations of their descendants wrongly took to the throne.⁷ The similarities are both abundant and striking.

Therefore, the question is not whether or not these two disparate incidents are connected, but rather what is the significance or these parallels? What does the story of גדעון have to do with the story of the חשמונאים?

The answer has several components. First, we should focus on the verse quoted earlier, ויאמר מי לה' אלי ויאספו אליו כל בני לוי.⁸ This phrase, adopted by מתתיהו, was originally said by משה following חטא העגל. It is no coincidence that this event also surrounds an incident of עבודה זרה, and that the dramatic beginning of מתתיהו's rebellion is associated with the earlier act by משה רבינו.

It is clear from the start of ספר שמות that משה's mission was to be בני ישראל's first שופט. He first encountered this responsibility when he found himself acting as the "judge" between two Jews who were fighting.⁹ Just prior to this, he had played a similar role when he witnessed a מצרי attacking a Jew.¹⁰ These incidents became prototypes for משה's life mission, which was twofold: to help save בני ישראל politically from the oppression of the non-Jews, and to help בני ישראל achieve their spiritual potential and destiny by leading them to מתן תורה and teaching them to follow the laws they received.

This was also the mission that מתתיהו staked out for the חשמונאים. They fought to free the Jews politically from the rule of the Seleucids and they did eventually gain political independence,

⁶ שופטים ט

⁷ ראה 92-102, 114-117 Wein, Berel. *Echoes of Glory*. Monsey, NY: Shaar Press, 1995, pp.

⁸ שמות לב:כו

⁹ שמות ב:יג

¹⁰ שמות ב:יא

yet this was not their primary motivation. Their main goal was to help combat the severe Hellenism and assimilation that plagued the Jews at that time. (It is interesting to note that at this time, the defence of true worship of ה' was led by members of שבט לוי, just as had happened at חטא העגל.)

בני ישראל of שופט גדעון also had the same goals as the מדינים in the miraculous battle. Spiritually, he fought against עבודה זרה, and in fact was named ירבעל in honor of his heroic deed of destroying the מזבח of the בעל¹¹. So we can see that גדעון and מתייהו were each inspired by the example set centuries earlier by משה רבינו; they fought wars that had both political and religious aims.

Furthermore, both stories also had some sort of selection process (as did the earlier incident of חטא העגל), because both stories also had a religious component, and, as a result, it was imperative that the soldiers be fully dedicated to ה'. Rabbi Berel Wein¹² says the message of the חנוכה story is not about the oil or the miraculous war. Rather, the message is that the only way to be successful is to have full אמונה in ה'. When מתתיהו אלי and מי לה' yelled out and when גדעון sent home the cowards and the idolaters, this is what they were insuring: that everyone had full and unwavering faith in ה'. This again connects back to משה. During the war against עמלק, it was only when משה raised his hands to שמים and בני ישראל recognized ה' that they could win the war.¹³

This insight highlights what changed when future generations became corrupt. אבימלך was called אבימלך because in his mind, his father גדעון was the king, and it was through גדעון – not from ה' – that salvation came. A similar thing happened to the descendants of the חשמונאים. They attributed the success of the Jews to their own talents, and did not realize that it was only

¹¹ שופטים ו:לב - "ויקרא לו ביום ההוא ירבעל לאמר ירב בו הבעל כי נתן את מזבחו"

¹² ראה 67-68 Echoes of Glory, pp.

¹³ שמות יז:יא

because of ה' that they had any victory. Instead, they attributed everything to themselves and became corrupt.

Once this is established the question becomes what went wrong? How could the legacy that מתייהו and גדעון left fall so far? Regarding גדעון, it seems that the seeds of this corruption were rooted in גדעון himself. He had been instructed to minimize his army to such a degree that he was left with only 300 men, in order to clarify to all the miraculous nature of the victory that would follow. However, גדעון's brilliant strategy made the numbers seem greater and thus wound up minimizing the effect of the miracle. Furthermore, the construction of the אפוד, which גדעון built as a monument for ה', became misconstrued and was used by later generations as a site of עבודה זרה. Perhaps the downfall of the השמונאים was also linked to the emphasis they placed on the wars and victories of their ancestors.

There is a message in this for us today as well. We often face the risk of going through life without recognizing ה' and the miracles He does for us. Early generations of Zionists and Israelis looked to the השמונאים for inspiration, and also attributed those earlier victories to human talent and initiative – not to Hashem. For example, the popular חנוכה song ¹⁴ימי ימלל גבורות ישראל contains a number of heretical references explicitly attributing victory to human action as opposed to ה'. A generation raised on messages like these can be in danger of falling into the same pattern as in the times described above. The generation which witnessed the spectacular victory of the Six Day War and ingathering of the exiles may not fully grasp their absolutely miraculous nature.

We must learn the lessons of history. Just as in the days of גדעון and the השמונאים, our present military victories come from ה' and must be used to increase our devotion to Him. Only with this realization can we avoid repeating the mistakes of the past.

¹⁴ נכתב ע"י המשורר הישראלי מנשה רבינא (1968-1899).

מקושש עצים

The second half of פרשת שלח, following the story of המרגלים, is devoted to a series of הלכות.¹ This series of laws divides the narrative of the מרגלים from the story of קרה that follows. Inserted inside this group of laws is the very brief narrative regarding the מקושש עצים.² At first glance, the story seems very simple: someone violated שבת and then בני ישראל inquired as to what the appropriate punishment is and punished him according to the word of ה'. However, upon further reflection, a few questions arise:

It seems that there was potential for many people to violate the תורה while in the מדבר, so why was this individual's sin singled out?

What exactly was the man's sin?

What is the meaning of the strange word מקושש?

Why wasn't it clear to בני ישראל and משה ואהרן what his punishment should be?

Finally, why is this narrative inserted here, in the middle of a collection of laws, right before the מצוה of ציצית?

The פרשה of מקושש עצים begins במדבר בני ישראל.³ This opening seems unusual considering that normally the תורה only specifies the location of בני ישראל when telling us that they actively traveled from one place to another. The reader wonders why the תורה needs to go out of its way to mention that the Jews were in the מדבר, given that this was already known.

¹ במדבר פרק טו

² במדבר טו:לב-לו

³ במדבר טו:לב

According to אבן עזרא,⁴ the story of מקושש עצים is not in chronological order; it occurred before the story of המרגלים while the Jews were still in מדבר סיני, so the תורה here is explaining that it is referring back to when בני ישראל were in מדבר סיני, before the מרגלים were sent from פארן, and it was recorded here because of a thematic connection to the מצוה of ציצית.⁵

רמב"ן, however, explains that the story is written in chronological order, and appears after the המרגלים as a consequence of that sin. Since there had been a decree for בני ישראל to stay in the מדבר for forty more years, events such as this began to occur.⁶ The story of the מקושש עצים is the first narrative told after המרגלים. There is, therefore, an emphasis put on this story by introducing it with ויהיו בני ישראל במדבר as a reminder that this new מרגלים situation was a direct outcome of that sin, and the resultant extended stay in the מדבר.

The פרשה continues with וימצאו איש מקושש עצים ביום השבת. What exactly was this person doing on the השבת? חזקוני⁷ mentions three possibilities, based on the גמרא in מסכת שבת:⁸ (1) He carried the sticks for a distance of four אמות in רשות הרבים. (2) He cut the wood off of a tree. (3) He gathered the sticks together and made them into bundles. According to אברבנאל,⁹ however, the man's sin was that he cut large branches into smaller ones.

⁴ שם "במדבר"

⁵ אבן עזרא במדבר טו:ב "כי תבואו אל ארץ מושבתיכם" - "והזכיר דבר המקושש כי עשה ביד רמה ומרוב חמלת השם על ישראל שם הציצית לזכר שלא יעשה האדם ביד רמה או שלא ישכח"

⁶ רמב"ן שם "ויהיו בני ישראל במדבר" - "ולפרשה הזאת סמך אחריה ענין המקושש, כי היה בזמן הזה אחר מעשה המרגלים על דרך הפשט. וזה טעם ויהיו בני ישראל במדבר, כי בהתאחר שם העם בגזרה הנזכרת היה המאורע הזה."

⁷ שם, "מקושש עצים ביום השבת" - "מר אמר מעביר ד' אמות ברשות הרבים היה ומר אמר תולש היה ומר אמר מעמר היה בפרק הזורק."

⁸ שבת צו:

⁹ אברבנאל שם "ויהיו בני ישראל במדבר"

Why is the תורה not clear in describing this man's actions? Why does it use an ambiguous term that leaves the nature of his crime uncertain? It seems that the פסוקים focus less on the man's actions and more on the reaction of בני ישראל. They found him, and they did not know what to do with him. This is emphasized by the fact that they brought him **ואל כל העדה**.¹⁰ Furthermore, we are told **ויניחו אותו במשמר כי לא פרש מה יעשה לו**.¹¹ It's important to point out that their question was not exactly "what to do with him", as they had previously been told that the penalty for חילול שבת was מיתה. They knew he needed to be put to death, but they did not know which form of execution to use.

רש"י quotes חזקוני who says that בני ישראל could not even keep two שבטות; by the second week, they already discovered someone violating שבת.¹² This indicates that the incident of the מקושש occurred in the first year that בני ישראל were in the מדבר. However, he points out that this is problematic, because רש"י explains that story of the מקלל¹³ (which assumedly happened in the second year) and that of the מקושש happened at the same time.¹⁴ Based on this contradiction, he concludes that both happened in the first year.

Noticing this parallel, we can compare our narrative regarding the מקושש עצים to the rather similar story of the מקלל. There are some strong similarities between the stories, but some important differences exist as well. The stories are similar in that

¹⁰ במדבר טו:לג

¹¹ במדבר טו:לד

¹² רש"י במדבר טו:לב "במדבר" וחזקוני שם

¹³ ויקרא כד:י-כג

¹⁴ רש"י ויקרא כד:יב "ויניחם במשמר - "לבדו ולא הניחו מקושש עמו ששניהם היו בפרק אחד ויודעים היו שהמקושש במיתה (סנהדרין עה) שנאמר (שמות לא) מחלליה מות יומת אבל לא פורש להם באיזו מיתה לכך נאמר (במדבר טו) כי לא פורש מה יעשה לו. אבל במקלל הוא אומר לפרוש להם שלא היו יודעים אם חייב מיתה אם לאו"

both are narratives of an individual's sin, in both cases the names of the sinners are not mentioned, both sinners were placed in detention because משה did not know how to punish them, ultimately both punishments were the same (stoning by the עדה outside of the camp), and both narratives are inserted within groups of מצוות.

Yet the stories are different because the story of the מקלל focuses on him as an individual: his lineage is specified, his sin is explicitly stated, he was brought privately to משה, and the story follows with הלכות specifically connected to his sin. The story of the מקושש, however, is vague and focuses on בני ישראל's reaction. The מקושש was brought to everyone (אל משה ואל אהרן ואל כל העדה) and after the events of the מקושש, the תורה moves on to the topic of ציצית and doesn't seem to relate to the narrative in the laws that follow.

The differences between the two stories helps to explain the uniqueness of the story of the מקושש עצים. In the case of the מקלל, there was a need to explain and clarify the הלכה, but with the story of the מקושש עצים, they knew that he needed to be sentenced to death, and only the exact form of the punishment was unknown. Because they knew what needed to be done, ה' response was to the point. There are no details given about who the מקושש was and where he came from,¹⁵ in contrast to the מקלל whose background is given. The חטא of the מקושש is also not clear compared to that of the מקלל. This is because, as opposed to the מקלל, where the sin itself is the primary element in the story, the sin of the מקושש is not the main point. In the case of the מקושש, the words "those who found him" is mentioned twice in addition to the phrase "all of the congregation." From these multiple references to the nation as a whole, perhaps it can be postulated that the events of the מקושש עצים were not considered the sin of an individual, but rather of a group of people. They are all held accountable for the misdeeds of this one person.

¹⁵ לפי כמה דעות, המקושש היה צלופחד. אבל בפשוטו של מקרא אין רמז לזה.

רב שמשון רפאל הירש. But there is a flip side to this as well. ויהיו בני ישראל במדבר, explains that the opening words of this narrative, emphasize the initiative of the people, the actions of בני ישראל and their involvement for the sake of ה' and His תורה.¹⁶ He points out that the תורה does not say ויצא איש ויקושש עצים ביום השבת, but rather ויהיו בני ישראל במדבר וימצאו איש מקושש עצים. So what can be learned from בני ישראל in this narrative? וימצאו איש מקושש, according to the מדרש, shows that משה appointed watchmen and that these watchmen were the ones who found him.¹⁷ The תורה then continues with the phrase, ויקריבו אותם המוצאים אותו מקושש עצים.

רב שמשון quotes the גמרא¹⁸ that says the second mention of "finding him" indicates that he was warned to stop but he continued to be מחלל שבת. In other words, there were watchmen present, making sure that בני ישראל were keeping שבת. Not only did they find him, but they also attempted to stop him from continuing to sin. משה and all of בני ישראל warned him. The contrast between this incident and the חטא המרגלים is striking. In the case of the מרגלים, it was בני ישראל as a whole who were branded as sinners. They were consequently punished. Now, regarding the מקושש עצים, they, as a קהל, tried to keep the מצוות and follow ה' תורה. It was important to them that each individual upholds the standards of the קהל, keeping the מצוות of ה'. They realized that one man's failure is really the failure of the entire people.

Finally, why is the מצוה of ציצית presented immediately after דעת זקנים מבעלי התוספות, according to מקושש עצים? ענין of the מצוה, this was

¹⁶ רב שמשון רפאל הירש על התורה במדבר טו:לב עמ' רנו

¹⁷ ספרי במדבר פרשת שלח פסקא ז' - "וימצאו איש מקושש עצים מגיד שמינה משה שומרים ומצאו אותו מקושש"

¹⁸ סנהדרין מא.

¹⁹ שם - "ולמה נסמכה פרשת מקושש לפרשת ציצית? לפי שבשעה שחלל המקושש את השבת אמר משה לפני הקב"ה רבון העולמים כתוב בתפילין למען תהיה תורת ה' בפיך וצוית שלא לנושאם בשבת. היה זה נושאן היה נזכר ולא חלל את השבת! אמר הקב"ה הריני קובע ומצוה להם מצוה אחת שעל ידה יהיו נזכרין מן המצוות כמו במצות תפילין ותהיה נוהגת בשבת וזו היא מצות ציצית"

a response to a plea of משה רבינו. He pointed out that during the week, we have the מצוה of תפילין to remind us to follow the תורה. However, we do not wear תפילין on שבת, and משה wondered what would have happened if the מקושש had been wearing תפילין; perhaps he wouldn't have sinned. In response, ה' gave the מצוה of ציצית which is also designed to remind us to follow the תורה²⁰ and applies even on שבת.

It turns out, then, that the story of the מקושש עצים really is the antithesis, and the correction, of המרגלים. Instead of allowing the entire nation to be led astray by the actions of a small group of people, the nation as a whole reacted to correct one individual's mistake, and as a result, received additional safeguards to ensure that they continued to uphold the תורה.

²⁰ מדבר טו:לט - "וראיתם אתו וזכרתם את כל מצות ה' ועשיתם אתם"

De Já Vù – Take Five

ויהי בימי The Usage of the Phrase תנ"ך Throughout

ויהי בימי states that every time the expression ¹מסכת מגילה is used in תנ"ך, this implies a צער. Throughout תנ"ך, the phrase ויהי בימי is mentioned five times: ²ויהי בימי אמרפל, ³ויהי בימי שפט השפטים, ⁴ויהי בימי יהוקים, ⁵ויהי בימי אחשורוש, ⁶ויהי בימי אחז.

In each of these five stories a tragedy occurred, and as a result, ה' contemplated destroying the Jewish people and in some cases, the whole world. This article will examine each of these events in order to uncover common themes.

¹ מגילה י: - "ויהי בימי אחשורוש אמר רבי לוי ואיתימא רבי יונתן דבר זה מסורת בידינו מאנשי כנסת הגדולה כל מקום שנאמר ויהי אינו אלא לשון צער ויהי בימי אחשורוש הוה המן ויהי בימי שפוט השופטים הוה רעב ויהי כי החל האדם לרוב וירא ה' כי רבה רעת האדם ויהי בנסעם מקדם הבה נבנה לנו עיר ויהי בימי אמרפל עשו מלחמה ויהי בהיות יהושע ביריחו וחרבו שלופה בידו ויהי ה' את יהושע וימעלו בני ישראל ויהי איש אחד מן הרמתיים כי את חנה אהב וה' סגר רחמה ויהי (כי) [כאשר] זקן שמואל ולא הלכו בניו בדרכיו ויהי דוד לכל דרכיו משכיל [וה' עמו] ויהי שאול עוין את דוד ויהי כי ישב המלך בביתו רק אתה לא תבנה הבית והכתיב ויהי ביום השמיני ותניא אותו היום היתה שמחה לפני הקדוש ברוך הוא כיום שנבראו בו שמים וארץ כתיב הכא ויהי ביום השמיני וכתיב התם ויהי (בקר) [ויהי ערב ויהי בקר] יום אחד הא שכיב נדב ואביהוא והכתיב ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה והכתיב ויהי כאשר ראה יעקב את רחל והכתיב ויהי ערב ויהי בקר יום אחד והאיכא שני והאיכא שלישי והאיכא טובא אמר רב אשי כל ויהי איכא הכי ואיכא הכי ויהי בימי אינו אלא לשון צער חמשה ויהי בימי הוה ויהי בימי אחשורוש ויהי בימי שפוט השופטים ויהי בימי אמרפל ויהי בימי אחז ויהי בימי יהוקים"

² בראשית יד:א

³ רות א:ב

⁴ ישעיהו ז:א

⁵ ירמיהו א:ג

⁶ אסתר א:א

The first of the five incidents took place during the days of אמרפל מלך שנער, a contemporary of אברהם אבינו, and the *צער* was the war between the Four and Five Kings. During the war, the Four Kings took *לוט* captive when they attacked סדום. When the news reached אברהם, he fought to defeat them and rescue לוט. The *מדרש*⁷ explains that though the kings planned to kill אברהם during the war, they changed their minds at the place named *עין משפט* and *קדש* (which the *מדרש* interprets as hints to this event) and decided to spare his life. They realized that ה' had only showed mercy on the whole world as a result of אברהם's choice to be thrown into *כבשן האש* and sacrifice his life for *קידוש השם*. They therefore spared אברהם's life to keep ה' from destroying them.

To illustrate the logic behind the Kings' actions, a *משל* is brought regarding a king who favored one citizen in the land. One day this beloved citizen was taken captive and was going to be killed. The people of the city began to worry that without the king's loved one, the mercy of the king would diminish. In the *נמשל*, the king is ה' and the citizen is אברהם.

The second story emerges from *מגילת רות*, beginning with the phrase *ויהי בימי שפט שופטים*,⁸ which hints to the harsh famine in ארץ ישראל at that time. The famine was brought about as a punishment for בני ישראל's impudence towards the *שופטים* of the time; the people would go to be judged, but would dislike the judge's

⁷ אסתר רבה פתיחתא יא - "לאוהבו של מלך שהיה שרוי במדינה ובשבילו המלך נזקק למדינה וכיון שבאו ברברין ונזדווגו לו אמרו ווי שאין המלך נזקק למדינה כמות שהיה עושה כך אברהם אבינו אוהבו של הקב"ה (בראשית י"ב) ונברכו בך כל משפחות האדמה ובזרעך ובשבילו היה הקדוש ב"ה נזקק לכל עולמו הה"ד (שם י"ד) וישוּבו ויבאו אל עין משפט היא קדש לא בקשו להזדווג אלא לגלגל עינו של עולם עין שעשתה מדת הדין בעולם בקשו לסמוּתה היא קדש אמר ר' אחא הוא כתיב הוא שקידש שמו של הקב"ה וירד לכבשן האש כיון שראו הכל שבאו כל המלכים ונזדווגו לו התחילו צווחין ווי ויהי בימי אמרפל"

⁸ רות א:

sentence and completely disregard the verdict⁹. The deeper meaning of the famine is also explained by use of a משל. There was once a nation who owed taxes to their king, who sent an officer to collect the money. The people audaciously seized the tax collector, hanged him, beat him to death, and stole the money the tax collector had gathered in the name of the king. This reflects the state of the Jewish people at the time of the שופטים when they turned against the judges, their leaders, who had been placed in power at their request to serve them. As a מדה כנגד מדה punishment for the embarrassment בני ישראל inflicted on its judges, ה' sent punishment that would cause embarrassment, a רעב; when people are hungry, they behave shamefully for a scrap to eat.

In the third story, the evil king אחז¹⁰ constantly scorned ה'; his kingship thus warranted the introduction of ויהי בימי. The terror that shadowed בני ישראל in that time was מאחור ארם מקדם ופלישתים¹¹. The מדרש¹² teaches that the צער was in response to אחז's attempt to

⁹ אסתר רבה, שם - "ויהי בימי שפט השופטים ומה צרה היתה שם ויהי רעב בארץ למדינה שהיתה חייבת ליפס של מלך ושלה המלך גבאי טמיון לגבותה מה עשו בני המדינה תלו אותו והכו אותו וגבו אותו ואמרו ווי לכשירגיש המלך בדברים הללו מה ששלוחו של מלך מבקש לעשות לנו עשינו לו כך כשהיה אחד מישראל היה עושה דברים שלא כראוי מוליכין אותו אל הדיין ומה שהדיין מבקש לעשות לנשפט היה הנשפט עושה לדיין א"ל הקב"ה אתם מבזים את שופטיכם חייכם שאני מביא עליכם דבר שאין אתם יכולין לעמוד בו ואיזה זה זה הרעב שנאמר ויהי בימי שפט השופטים ויהי רעב בארץ"

¹⁰ ישעיהו ז:א

¹¹ ישעיהו ט:יא

¹² אסתר רבה, שם - "ויהי בימי אחז ומה צרה היתה שם דכתיב (ישעיה ז') ארם מקדם ופלישתים מאחור למלך שמסר בנו לפדגוג והיה פדגוג שונא אותו אמר אם אני הורגו אני מתחייב מיתה למלך אלא הריני מושך מינקתו ממנו והוא מת מאליו כך אמר אחז אם אין גדיים אין תישיש אם אין תישיש אין צאן אם אין צאן אין רועה אם אין רועה אין עולם מתקיים כך היה אחז סבור ואומר אם אין קטנים אין גדולים אם אין גדולים אין תלמידים אם אין תלמידים אין חכמים אם אין חכמים אין זקנים אם אין זקנים אין תורה אם אין תורה אין בתי כנסיות ובתי מדרשות אם אין בתי כנסיות ומדרשות אין הקב"ה משרה שכינתו בעולם מה עשה עמד ונעל כל בתי כנסיות ומדרשות שלא

rid the world of ה' שכנה. He did this by attempting to prevent children from learning תורה so that ultimately, ignorance would prevail, the people would have no relationship with ה' and He would no longer dwell among the people.

The מדרש explains the basis of this logic with a parable. A king gave his son to a teacher who hated him. The teacher knew that if he killed the child, he would be sentenced to death by the king; therefore, he thought that if he pulled his pupil away from his wet nurse, the child would die and he would not be blamed.

This משל is the basis for אחז's flawed logic which ultimately led to the downfall of his kingdom. On that note, אחז thought that if there would be no young children studying תורה, then ultimately there could not be any older children studying either. As such, there would not be any תלמידים in ישיבות either. And if there would be no תלמידים, then there could not be any חכמים, and as such, there cannot be any זקנים. Finally, if there would not be זקנים, then there would not be any תורה, and without תורה, the מדרשות ובתי כנסיות could not exist, which would mean that the שכנה of ה' could not rest in this world. These evil designs were thwarted by the war.

The fourth example discusses the reign of יהויקים, which warranted the introduction of ויהי בימי as well. יהויקים was the last of the kings of יהודה before the הבית. חורבן הבית states:¹³ אין לו חלק לעולם הבא ... זהו שעובר על דברי תורה בפרהסיא, כגון יהוים מלך יהודה

להתעסק בתורה הה"ד (שם ח') צור תעודה חתום תורה בלמודי ר' הונא בשם ר' אלעזר אמר למה נקרא שמו אחז שאחז בתי כנסיות ומדרשות ר' יעקב בר אבא בשם ר' אחא שמע לה מן הדין קרא דכתיב (שם) (וחכיתי לה' המסתיר פניו מבית יעקב וקויתי לו אין לך שעה שהיתה קשה לישראל כאותה שעה שנאמר (דברים ל"א) ואנכי הסתר אסתיר את פני ביום ההוא על כל הרעה אשר עשה וגו' ומאותה שעה קויתי לו דכתיב כי לא תשכח מפי זרעו ומה את מועיל (ישעיה ט') הנה אנכי והילדים אשר נתן לי ה' לאותות ולמופתים בישראל וכי ילדיו היו והלא לא היו אלא תלמידיו אלא מכאן שתלמידו של אדם נקרא בנו וכיון שראו הכל שאחז בתי כנסיות ובתי מדרשות התחילו אומרים ווי ויהי בימי אחז"

¹³ פאה א, ה"א

During יהויקים's reign, בני ישראל strayed from ה'. Sadly, ה' recalled the days when בני ישראל followed in His footsteps and lamented, ¹⁴ראיתי את הארץ והיני תהו ובהו.

The ¹⁵מדרש gives a משל of a king who sent letters to all of his subjects in faraway lands. When the letters arrived, the recipients would hug and kiss the letters and stand up and tremble while reciting the letter's contents. However, when the letters arrived to the king's own land, the recipients would read them, rip them up, and burn them.

The ¹⁶נמשל refers to the "letters" that were sent from ה' to His king, יהויקים, via ירמיהו הנביא. When יהויקים was sent letters containing the first few פסוקים of איכה, ¹⁶he tore them up and burned them, ¹⁷because he refused to oblige and try to bring בני ישראל back on the right track, the path of ה'. Hence, ה' decreed devastation upon חורבן הבית and גלות בני ישראל, resulting in the

¹⁴ ירמיה ב:כג

¹⁵ אסתר רבה, שם - "ויהי בימי יהויקים בן יאשיהו מה צרה היתה שם (ירמיה ד') ראיתי את הארץ והנה תהו ובהו וגו' למלך ששלח כתבים ממדינה למדינה ובכל מדינה ומדינה שהיו מגיעים כתביו של מלך היו מחבקים ומנשקים אותם עומדים על רגליהם ופורעים ראשיהם וקורין אותם ביראה באימה ברתת ובזיעה וכיון שהגיעו למדינתו של מלך קראום וקרעום ושרפום הה"ד (שם ל"ו) ויהי כקראו יהודי שלש דלתות וארבעה וגו' כתלתא או כארבעה פסוקים וכיון שהגיעו לפסוק החמישי היו צריה לראש מיד יקרעה בתער הסופר והשלך אל האש אשר אל האח וגו' וכיון שראו הכל כך התחילו צווחין ווי ויהי בימי יהויקים"

¹⁶ גמרא מועד קטן כו - "ספר תורה שנשרף מנלן דכתיב ויהי כקראו יהודי שלש דלתות וארבעה ויקרעה בתער הסופר והשלך אל האש אשר אל האח וגו' מאי שלש דלתות וארבעה אמרו ליה ליהויקים כתב ירמיה ספר קינות אמר להו מה כתיב ביה איכה ישבה בדד אמר להו אנא מלכא אמרו ליה בכו תבכה בלילה אנא מלכא גלתה יהודה מעוני אנא מלכא דרכי ציון אבלות אנא מלכא היו צריה לראש אמר להו מאן אמרה כי ה' הוגה על רוב פשעיה מיד קדר כל אזכרות שבה ושרפן באש והיינו דכתיב ולא פחדו ולא קרעו את בגדיהם מכלל דבעו למיקרע"

¹⁷ ירמיה לו:כג - "ויקרעה בתער הספר והשלך אל האש אשר על האח"

The final story is the most commonly known of the five; it is the introduction of מגילת אסתר, namely אחשורוש¹⁸. In the time of אחשורוש, he threw a party for 180 days which was attended by many Jews. The Jewish party guests, sinned by fraternizing with non-Jews and drinking with עובדי עבודה זרה. These sins caused a צרה to befall the nation: the המן tried to destroy the Jewish people.

Here, too, the מדרש gives a משל¹⁹ to explain why המן was worse than all of the שונאי ישראל who preceded him. A King enters a vineyard with three of his adversaries, each attempting to harm him in escalating degrees. The first began to pull off the small grapes from the vines. The second stole entire clusters, while the third began to uproot entire vines.

These three adversaries parallel בני ישראל's enemies throughout history up until this point. פרעה, their first enemy, killed the newborn boys, a small step in destroying the Jewish people. Next, נבוכדנצר, destroyed the בית המקדש and sent the תלמידי חכמים into an early exile – a slightly larger step in destroying the nation. Finally, המן, the third and most dangerous enemy, requested to kill and destroy all of the Jews, בקש להשמיד ולהרוג כל היהודים, which would have been the final step in ridding the world of the Jews.

In each of the five cases, ה' was one step away from destroying בני ישראל as a result of their own actions, yet each time they were saved from their fated destruction. Sometimes the nation's salvation came immediately; at other times, the redemption only came after

¹⁸ מגילת אסתר א:א

¹⁹ אסתר רבה, שם - "ויהי בימי אחשורוש מה צרה היתה שם להשמיד להרוג ולאבד למלך שנכנס בכרם ונזדווג לו שלשה שונאים הראשון התחיל מקטף בעוללות השני התחיל מזנב באשכולות והשלישי התחיל עוקר בגפנים כך פרעה הרשע התחיל מקטף בעוללות הדא ה"ד (שמות א') ויצו פרעה לכל עמו לאמר כל הבן הילוד וגו' נבוכדנצר שחיק עצמות התחיל מזנב באשכולות הה"ד (מלכים ב' כ"ד) החרש והמסגר אלף ר' ברכיה בש"ר יהודה החרש אלף והמסגר אלף ורבנן אמרי החרש והמסגר אלף ר' יודא בר' סימון אמר אלו תלמידי חכמים ור' שמואל בר' ר' יצחק אמר

a number of years. By demonstrating this pattern contained in the seemingly innocuous words ויהי בימי, the מדרש is teaching a way to look at history. Nothing happens by accident; everything is controlled by ה' in response to our actions. Yet even when all appears lost, there is still time to do תשובה and avert evil decree.

אלו הבליזטין המן הרשע שחיק מחזיק התחיל עוקר בגפנים הה"ד להשמיד להרוג ולאבד בקש לקעקע ביצתן של ישראל בעא דיזבון בכל ביתא וכיון שראו הכל כן התחילו צווחין ווי ויהי בימי אחשורוש"

מחשבה ומעשה

יֵד מִמֶּשׁ – Is it – יד ה'?

On Anthropomorphisms in תנ"ך

Many times one wishes that one could be in two places at once, however, this task is deemed impossible, for human beings are restricted and finite. When the mainstream Orthodox Jew considers ה' "appearance," he will typically perceive ה' as incorporeal, or formless. For how can ה', Who is simultaneously in every place across the universe during every moment, possess a limited body or form? This belief has become the conventional way in which ישראל עם perceives ה', mainly due to the writings of רמב"ם. Although he and many other ראשונים and רבנים do believe that ה' is indeed incorporeal, there is actually room to suggest that some medieval rabbis believed that ה' does actually hold a form of some sort. In fact, it could even be that רש"י may have believed in the corporeality of ה', although many believe that this was not so.

The ראשון who most famously viewed ה' as incorporeal was undoubtedly רמב"ם. The רמב"ם brings down in his עיקרים¹

¹ משנה תורה הלכות יסודי התורה א:ז-ט - "(ז) אלוה זה אחד הוא ואינו שנים ולא יתר על שנים אלא אחד שאין כיחודו אחד מן האחדים הנמצאים בעולם לא אחד כמין שהוא כולל אחדים הרבה ולא אחד כגוף שהוא נחלק למחלקות ולקצוות אלא יחוד שאין יחוד אחר כמותו בעולם אילו היו אלוהות הרבה היו גופין וגויות מפני שאין הנמנים השוין במציאותן נפרדין זה מזה אלא במאורעין שיארעו בגופות והגויות ואילו היה היוצר גוף וגויה היה לו קץ ותכלית שאי אפשר להיות גוף שאין לו קץ וכל שיש לגופו קץ ותכלית יש לכחו קץ וסוף ואלהינו ברוך שמו הואיל וכחו אין לו קץ ואינו פוסק שהרי הגלגל סובב תמיד אין כחו כח גוף והואיל ואינו גוף לא יארעו לו מאורעות הגופות כדי שיהא נחלק ונפרד מאחר לפיכך אי אפשר שיהיה אלא אחד וידעת דבר זה מצות עשה שנאמר ה' אלהינו ה' אחד: (ח) הרי מפורש בתורה ובנביאים שאין הקב"ה גוף וגויה שנאמר כי ה' אלהיכם הוא אלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת והגוף לא יהיה בשני מקומות ונאמר כי לא ראיתם כל תמונה ונאמר ואל מי תדמוני ואשוה ואילו היה גוף היה דומה לשאר גופים: (ט) אם כן מהו זה שכתוב בתורה

that one of the most basic principles of faith is that ה' has no form. The רמב"ם elaborates and says that if ה' had a form, He would be bound by space and time; He would be limited. Every knowledgeable, religious Jew agrees that ה'’s strength and power is limitless, therefore, the רמב"ם feels one must say that He lacks any sort of form.

The רמב"ם then quotes the פסוק, למי תדמיני ותשוו,² – to whom can I be compared. He reasons that it’s impossible to say that ה' has a body, because then He would be comparable to man. However, the פסוק says למי תדמיני ותשוו to whom can I be compared and Fbe equal. This פסוק is not saying that Hashem is intrinsically incomparable, rather, if one were to contrast ה' to anything, ה' would constantly exceed that to which He is compared. Therefore, one may suggest that ה' does have a form, and can be compared to people; however, the רמב"ם does not read the פסוק in this manner.

Because of the רמב"ם’s belief that ה' lacks form, he is forced to explain what is meant when the תורה uses language such as אצבע א-להים or יד ה' indicating that ה' is corporeal. The רמב"ם explains this by saying that the תורה speaks in לשון בני אדם – language people can easily comprehend. When the תורה uses bodily terms to describe ה', they are not literal, but only serve as references. In support of his conclusion, the רמב"ם highlights the manner in which ה' reveals himself to נביאים. He emphasizes the fact that each

ותחת רגליו כתובים באצבע אלהים יד ה' עיני ה' אזני ה' וכיוצא בדברים האלו הכל לפי דעתן של בני אדם הוא שאינן מכירין אלא הנופות הגופות ודברה תורה כלשון בני אדם והכל כנויים הן שנאמר אם שנותי ברק חרבי וכי חרב יש לו ובחרב הוא הורג אלא משל והכל משל ראה לדבר שנביא אחד אומר שראה הקב"ה לבושיה כתלג חיור ואחד ראהו חמוץ בגדים מבצרה משה רבינו עצמו ראהו על הים כגבור עושה מלחמה ובסיני כשליח צבור עטוף לומר שאין לו דמות וצורה אלא הכל במראה הנבואה ובמחזה ואמתת הדבר אין דעתו של אדם מבין ולא יכולה להשיגו ולחקרו וזה שאמר הכתוב החקר אלוה תמצא אם עד תכלית שדי תמצא; ראה גם בהמשך אותו פרק, ובהקדמה לפרק חלק"

² ישעיהו מו:ה

saw ה' differently, while still במחזה ובנבואה. Consequently, human beings cannot possibly understand ה'’s appearance from these visions.

Since ה' lacks a body, He does not undergo events that humans experience. ה' does not sit, move, or breathe. Furthermore, nothing about ה' changes because there is no event in the world that would force Him to change. Accordingly, ה' lacks emotion, because there is no occurrence that would generate a happy, sad, surprised, or angry feeling within ה'. This fits adequately with the manner in which man perceives ה', for it makes Him seem supernatural, and He is. Perhaps this is the reason why the רמב"ם’s view is most widely accepted.

In the משנה תורה³ there is a well-known מחלוקת between the רמב"ם and the ראב"ד regarding the status of those who consider ה' to be corporeal. There, the רמב"ם lists the five people who he considers מינים, or heretics. One of the individuals which the רמב"ם lists is האומר שיש שם רבון אחד אבל שהוא בעל גוף ובעל תמונה – one who says that there is one God, but that He has a body. By labeling this person a מין, we see that the רמב"ם views ה'’s lack of form as a fundamental principle of faith.

The ראב"ד agrees with the רמב"ם regarding ה'’s lack of corporeality. However, the ראב"ד believes that people who do not agree with this statement are not heretics. He recognizes the fact that there were גדולים who believed that ה' is corporeal. Although ראב"ד himself does not believe ה' has a physical form, he seems to have more tolerance for those who hold that view than רמב"ם does.

רש"י’s approach on ה'’s corporeality or lack thereof is unclear and highly ambiguous. His commentaries on certain פסוקים in תנ"ך seem to indicate that he did in fact believe that ה' possess a

³ משנה תורה הלכות תשובה ג:ז וראב"ד שם

form or body, while others seem to suggest that the use of anthropomorphic phrases are merely a משל, inserted into תנ"ך for human understanding. In the *Hakirah Journal*,⁴ Rabbi Natan Slifkin analyzes רש"י's commentaries on תנ"ך and תלמוד, and entertains the possibility that רש"י may have been a corporealist.

In ספר שמות ה' ⁵, told משה to ask פרעה for בני ישראל's release from slavery. In פסוק ה', expressed what would follow if פרעה refused to liberate בני ישראל from מצרים. He says במצרים את ידי. ⁶ Here, רש"י explains the word ידי as a ממש יד, a literal hand, with which to smite the מצרים. This רש"י seems to explicitly state that ה' possesses bodily features (or at least a hand!).

Rav Moshe Ben Haim,⁷ who sought to avoid this "heretical" idea, interprets רש"י to mean that ה' created a huge hand with which to destroy the Egyptians. ה' created this hand as a separate creature. Rav Ben Haim views this hand as similar to the hand that wrote on the wall at בלשאצר's party.⁸

Another place in רש"י's commentary that indicates that he believed in the corporeality of ה' is during the creation of man in בראשית ה' (and the מלאכים) created man "בצלמנו," which רש"י explains to mean בדפוס שלנו, in our mold.⁹ Rabbi Marc Shapiro¹⁰ explains that רש"י felt that man's physical body is akin to ה'.

⁴ ראה Rabbi Natan Slifkin, "Was Rashi a Corporealist?", *Hakirah*, the Flatbush Journal of Jewish Law and Thought. Volume 7 (Winter 2009), pp. 81-105

⁵ שמות יז

⁶ שמות יז:

⁷ ראה Rabbi Moshe Ben-Chaim, "God's Hand," *Jewish Times*, vol. IV no. 16 (January 21, 2005)

⁸ דניאל ה:א-ו

⁹ בראשית א:כו

¹⁰ ראה Shapiro, Marc. *The Limits of Orthodox Theology*. Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2004, p. 57

However, the מפרשי רש"י, such as the מזרחי and חכמים understand this רש"י in a different way. They feel רש"י is saying ה' will create man with the mold that He previously destined for man – in the mold that He created, not in *His* mold. Consequently, they indicate that רש"י was not a believer in the corporeality of ה'.

In ספר ויקרא,¹¹ the punishment for eating from the blood of קרבנות is stated. There ה' says He will turn His *face* to the person who eats the blood, as it says בנפש האוכלת את הדם ונתתי פני בנפש האוכלת את הדם. There, רש"י overtly asserts that פני refers to ה'’s attention; ה' will turn His attention from all else in order to deal with this sinful individual. Here אונקלוס explains פני, to mean “My anger,” as opposed to a literal face. Although he says that ה' has no form, אונקלוס seems to declare that ה' does experience emotions, thereby insinuating that ה' does possess some anthropomorphic features. פנחס דורון¹² claims that רש"י here seeks to avoid the suggestion that ה' has any anthropomorphic features, let alone a face. According to the פשט of פירוש רש"י here, it seems as though he, like the רמב"ם, rejects the idea that ה' may be corporeal.

Rabbi Natan Slifkin¹³ suggests a solution to this seeming contradiction in רש"י. He says that the places in which רש"י explains ה'’s form in a figurative manner come because they help the reader understand what the מקרא meant in that place, but they do not serve as proofs of ה'’s lack of corporeality. However, Rabbi Slifkin does not explicitly claim that רש"י believed that ה' is corporeal.

One who studies רש"י is aware of his frequent use of מדרש. However, רש"י insists that he only comes to explain מקרא של פשוטו.

¹¹ ויקרא יז:

¹² ביאור סתומות ברש"י חלק ב' עמ' צב

¹³ ראה 86, p. Slifkin.

Therefore, whenever פירושי רש"י contain a מדרש, there must be an explanation, or a greater purpose for the use of the מדרש.

For example, רש"י uses a מדרש when explaining the פסוק in נטית ה' which states, נטית ימינך תבלעמו ארץ, שירת הים¹⁴ *His right hand*, enemies fall, for everything given into ה' hand falls when He tilts it.

רש"י's use of this מדרש seems to indicate that ה' possesses a form, or at least a hand. Rabbi Slifkin¹⁵ points out that רש"י quotes other מדרשים that suggest ה' is corporeal. Furthermore, there are places where the תנ"ך does not mention anthropomorphisms, but רש"י introduces them by quoting מדרשים. One such example is when אברהם prepares to give himself a מילה¹⁶. There, רש"י cites the מדרש רבה¹⁷ that says אברהם was old, and felt incapable of giving himself a מילה, therefore, ה' stretched out *His hand*, and held the foreskin with אברהם.

Why would רש"י quote this מדרש? It certainly does not facilitate an explanation of the פשט. Rabbi Slifkin asserts that it may be possible to suggest that the reason רש"י quotes this מדרש (in addition to others) is to point out that ה' may possess certain anthropomorphic features. Rabbi Slifkin¹⁸ explains that ה' features are sometimes described figuratively, because although ה' possesses form, He is not subject to human weakness. Explaining ה' features in a non-literal manner helps stress this fundamental, crucial point.

Then again, there is one place in his commentary on פסוק where רש"י explicitly states that the words in the פסוק describing

¹⁴ שמות טו:יב

¹⁵ ראה 87 p. Slifkin.

¹⁶ בראשית יז:כד

¹⁷ מדרש רבה מט:ב

¹⁸ ראה 88 p. Slifkin.

'ה's form are metaphorical. In שירת הים, בני ישראל, say (with the breath of Your nostrils) 19. Here רש"י says that this does not mean that 'ה's nostrils release smoke, but the תורה here is speaking in a manner in which man can understand, כדי להשמיע אוזן הבריות כפי ההוה שיוכלו להבין דבר. But how can this contradiction in רש"י be solved? In some places, he seems to suggest that 'ה does possess anthropomorphic features, while here he explicitly states that He does not. Rabbi Slifkin says that here, the פסוק is describing 'ה's anger, while other פסוקים describe 'ה's actual features. Here the emphasis is placed on the *smoke* emanating from Him. רש"י is not saying that 'ה does not have nostrils, but that His nostrils do not release smoke.

As shown, there is room to suggest that רש"י viewed 'ה as corporeal. However, at the close of his article, Rabbi Slifkin clarifies²⁰ that even if רש"י did feel this way, we are not allowed to say this today.

The difference between the views of רש"י and רמב"ם on 'ה's corporeality may be rooted in the differences of secular scholarship in the places which they lived. The רמב"ם lived in Spain, a country which placed much emphasis on philosophy. Consequently, the פירוש הרמב"ם involves a great amount of philosophical elements. Given this information, it makes sense that the רמב"ם adamantly refuses to entertain the possibility that 'ה may be corporeal. On the other hand, רש"י lived in Northern France, a place where individuals believed 'ה was corporeal. Unlike the רמב"ם, רש"י did not need to assert that 'ה is incorporeal.

Rabbi Akiva Tatz adds a nice twist to help explain 'ה's corporeality, or lack thereof. He says that when the תורה mentions attributes of 'ה such as a hand, the תורה refers to 'ה's – His

¹⁹ שמות טו:ח

²⁰ ראה 104, Slifkin.

actions and conduct within this world. For example, when the תורה describes ה'’s “eyes,” it is expressing that ה' sees what happens in this world. Descriptions of ה'’s “hand” describe ה'’s ability to act in this world.

However, throughout תנ"ך, there seems to be an implication that ה' actually has a hand. How can this be a mere reference to ה'’s actions in this world? If the תורה states that ה' has these features, He must possess them, even above the finite world. But how can this be possible? Is it possible that ה' has anthropomorphic features? Rabbi Tatz continues and states that ה'’s hand is real, and the human hand is a משל, created to help them understand ה'’s hand. This explanation allows us to say that, indeed, ה' possesses a “literal” hand (or other “body parts”) and yet to maintain that He is absolutely incorporeal.²¹

Nowadays, it is deemed heretical to say that ה' is corporeal. Yet as we have seen, it was not always so and indeed appears that some ראשונים – maybe even רש"י – held that view. Nevertheless, it is important to recognize that even according to those who said ה' is corporeal, His “form” is not like a human body, and He is not limited by human-type frailty. Human beings lack the ability to understand ה'’s attributes described in תנ"ך. Whether they just serve as a משל, or actually describe ה'’s “appearance,” foremost in every person’s mind must be that ה' is אהד, and the Ruler of this world.

²¹ ראדא Tatz, Rabbi Akiva, Worldmask. Southfield, MI: Targum Press, 1995, Chapter 4: *ראה* "The World Parallels Its Root", pp. 57-68

ברכת המזון

which is an independent מצוה,¹ should also be viewed as an intrinsic part of the order of תפילות. The way ברכת המזון connects to תפילה provides an important perspective that one should keep at the forefront of one's mind when reciting it.

The ספר החינוך² explains that a person has an obligation to bless and thank ה' for the food he has just eaten because ה' is the source of this food. The reason for this מצוה, he elaborates, cannot simply be praising ה' since ה' has no real need for praise and ברכות. Rather, he says, based on the central principle that ה' created the world in order to provide for בני ישראל, ברכת המזון is a clear reminder that all blessing and goodness come exclusively from ה' alone. That knowledge and realization will lead ה' to bestow even more prosperity on His nation in the future. ברכת המזון and תפילה are thus fundamentally similar (in both form and purpose) in that they both express the basic belief that all fortune comes only from ה'.

¹ דברים ח:י - "ואכלת ושבעת וברכת את ה' א-להיך על הארץ הטבה אשר נתן לך"

² ספר החינוך מצוה תל - "ידוע הדבר ומפורסם כי השם ברוך הוא פועל כל הנמצא, וברא האדם והשליטו על הארץ ועל כל אשר בה, וממדותיו ברוך הוא שהוא רב חסד והוא חפץ בטובת בריותיו ורוצה להיותן ראויין וזכאין לקבל טובה מאתו, וזה באמת משלמותו ברוך הוא, כי לא יקרא שלם בטובה רק מי שהוא מטיב לאחרים זולתו, אין ספק בזה לכל בן דעת. ואחר הסכמה זו שידענו בחיוב מרוב שלמות טובו שחפצו להריק עלינו מברכתו, נאמר שענין הברכה שאנו אומרים לפניו איננו רק הזכרה לעורר נפשנו בדברי פינו, כי הוא המבורך ומבורך יכלול כל הטובות, ומתוך ההתעוררות הטוב הזה בנפשנו ויחוד מחשבתנו להודות אליו שכל הטובות כלולות בו והוא המלך עליהם לשלחם על כל אשר יחפץ, אנו זוכים במעשה הטוב הזה להמשיך עלינו מברכותיו. ואחר הזכרה והודאה זו לפניו אנו מבקשים ממנו מה שאנו צריכים דעת או סליחה לעוונותינו או רפואה או עושר וכל דבר. וכן אחר הבקשה ממנו אנו חוזרים ומודים אליו בזה לומר כי ממנו יבוא אלינו, וזהו פתיחה וחתימה של ברכות, פן נחשב כעבד שנטל פרס מרבו והולך לו בלא רשות כמתגנב".

One should recite ברכת המזון with a mindset of thanking ה' for everything He provides. Ideally, one should not need to be commanded to say ברכת המזון; the desire to do so should come naturally.

3 gives a משל to explain the purpose of the תפילה. A mother does not stop to ask her crying baby what he or she wants. The mother, knowing what is best for the baby, places a bottle into the baby's mouth. So too, one must pray to ה' in order to enable Him to respond and supply בני ישראל with what they need. בני ישראל must recognize ה' as the source of everything in order to receive their needs and grow closer to ה'. Quite similar to ברכת המזון, תפילה emphasizes the fundamental truth that everything comes from ה'.

The four ברכות of ברכת המזון, describes in גמרא 4 says that each was composed by (or modeled after the תפילות of) different individuals. It says that the first ברכה (regarding nourishment and food) was written by משה after the מן came down from שמים. The second ברכה (for ארץ ישראל) was written by יהושע after entering the land. The third ברכה (regarding the establishment of ירושלים) was written by דוד and שלמה after the construction of ירושלים, their capital, and the בית המקדש. The fourth ברכה (regarding all of the good acts of ה') was written by רבן גמליאל when the bodies of the fighters killed in ביתר did not decay and received proper burials.

³ סידור תפילה "מזמור לתודה"

⁴ ברכות מח: - "אמר רב נחמן משה תקן לישראל ברכת הון בשעה שירד להם מן יהושע תקן להם ברכת הארץ כיון שנכנסו לארץ דוד ושלמה תקנו בונה ירושלים דוד תקן על ישראל עמך ועל ירושלים עירך ושלמה תקן על הבית הגדול והקדוש הטוב והמטיב ביבנה תקנוה כנגד הרוגי ביתר דאמר רב מתנא אותו היום שניתנו הרוגי ביתר לקבורה תקנו ביבנה הטוב והמטיב הטוב שלא הסריחו והמטיב שניתנו לקבורה: תנו רבנן סדר ברכת המזון כך היא ברכה ראשונה ברכת הון שניה ברכת הארץ שלישית בונה ירושלים רביעית הטוב והמטיב"

⁵רב יששכר יעקבסון raises the following question: shouldn't the land be mentioned before the food because, after all, that is the natural progression of the world? In ברכת המזון, the opposite appears to be true. We first thank ה' for the food and only then for the land.

רב יעקבסון explains that the ברכות show בני ישראל's increasing relationship with ה' as each ברכה becomes more directly related to בני ישראל. First, we thank ה' for giving food to the world, then for bestowing blessing specifically upon the people of ישראל, and finally for blessing the people who remember מקום השכינה.

It is important to live by ה' word and not only through the consumption of food: כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה' do not live on food alone, but also on being ה' nation, on ארץ ישראל, and on following the word of ה'.

Since ברכת המזון is an expression of thanks to ה' for providing His nation with everything, the מהר"ל of Prague explains a few other aspects of ברכת המזון derived from the four ברכות. First, he writes that in ברכת המזון we thank ה' for the increasing levels of goodness which He provides. The first ברכה thanks ה' for creating people to have the need for food. The second thanks ה' for providing the land that fulfills the requirement for food, and grows even more than needed. The third ברכה shows gratitude to ה' for supplying the source of all blessing and שלמות in the world – ירושלים and בית המקדש. The Jewish people are worthy enough to accept the first three ברכות based on their own merits. The fourth ברכה, however, is the ברכה praising ה' for the overflow of goodness He imparts on His nation even without their being deserving.

⁵ נתיב בינה מבוא לברכת המזון ג:ג

⁶ דברים ח:ג

The מהר"ל's explanation depicts ה' s role in every detail of the inner workings of the world. ה' created all situations, every need and every fulfillment of said needs, in order to shower בני ישראל with goodness.⁷

Another way the מהר"ל elucidates the ברכות is that each ברכה is stronger than the preceding one in terms of recognizing ה' in this world. The first ברכה displays appreciation to ה' for nature, and for the subtle way in which ה' controls the environment. The second blessing recognizes ה' s bestowal of רוחניות to the world and making His presence clear. The third ברכה offers thanks for the ניסים, and the obvious manner in which ה' displays His hand in the world. This, says the מהר"ל, is an example of how the world should be viewed. Even if a gift does not obviously appear to be from ה', or if something is not immediately recognizably from Him, one must always seek Him out and remember that everything stems from His goodness.⁸

In addition, the מהר"ל divides the ברכות in a third way: the first ברכה discusses the people accepting ה' s ברכות in the land; the second ברכה discusses ה' giving ברכות from שמים; the third ברכה discusses the connection between ארץ and שמים; the fourth ברכה discusses בנין בית שלישי.

According to this explanation, the first three ברכות are מצוות מדאורייתא because they convey בני ישראל s permanent relationship with ה'. On the other hand, the fourth ברכה expresses the hope and prayer for the rebuilding of ירושלים and the בית המקדש, transitory wishes. The גמרא⁹ mentions the story of ביתר to point out the good that ה' does for His nation, even when they lack the המקדש and are in גלות. This ברכה is דרבנן because the situation

⁷ הסידור של המהר"ל מפראג, מכון ירושלים עמ' (165-177).

⁸ שם

⁹ שם

is temporary. When בית המקדש is rebuilt, the situation will become permanent, and there will no longer be a need for this ברכה. This division and explanation of the ברכות illustrates the different levels of the relationship between בני ישראל and ה' during times of גלות and גאולה.¹⁰

The explanations of the meaning and order of the ברכות of ברכת המזון exemplify the extreme importance of doing ה' will, creating a relationship with Him, and understanding that everything originates from Him. This idea is vital to בני ישראל's religion and beliefs: this understanding creates the perspective in which the world should be approached. If בני ישראל comprehend the fact that ה' controls the cosmos, and is the source of the world, a more positive attitude is sure to follow. And all of this can be accomplished simply through a few ברכות recited after eating lunch!

¹⁰ מהר"ל שם

Shunning the New Believers: Converts Confronting Prejudices in the Orthodox Community

אברהם was the first convert.¹ מדרשים teach that תרח, his father, was an idol worshiper and that אברהם discovered ה' by himself and took the Kirkegaardian leap of faith (albeit preceding Søren by a number of centuries). It would seem, then, that those גרים who follow in his footsteps, embracing the true faith and joining the community of אברהם's descendents, should be admired and accorded great honor. Unfortunately, though, this is not always the case.

Why is the topic of conversion so disconcerting among great Rabbis of past and present generations? Why does גרות stir so many emotions within the Jewish community? Perhaps these issues are caused by concern about insincere converts, such as the יציאת מצרים at ערב רב, or people who want to convert for marriage purposes. Regardless, the topic of this essay is neither to discuss the ערב רב nor false converts, but rather to discuss sincere, genuine converts who are belittled, albeit not purposely, by contemporary Orthodox society. Few issues of הלכה generate the emotional response that גרות provokes.

גרות is described in sublime terms by some, reviled by others. This polarization is reflected in the גמרא. In מסכת פסחים the גמרא states – לא היגלה הקדוש ברוך הוא את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתאספו אליהם גרים

¹ סוכה מט: - "נדיבי עמים נאספו עם אלהי אברהם, אלהי אברהם ולא אלהי יצחק ויעקב? אלא אלהי אברהם שהוא תחילה לגרים"

nation of Israel was exiled among the nations exclusively to increase the number of converts existing in its ranks.² However, in *גמרא* *מסכת יבמות* the *גמרא* portrays the value of converts in stark contrast to the positive impression created by the previous source: *קשים גרים לישראל כספחת* – converts afflict us as boils would.³

At first, this apparent contradiction in the *גמרא* appears quite perplexing; however, the bewilderment is reconciled by *תוספות* who clarify that the indicting comparison actually refers to *עם ישראל* as a whole, and not to specific converts. *תוספות* explain that because *עם ישראל* cannot hold back from transgressing the negative commandment of *וּגֵר לֹא תוֹנֶה*, not oppressing converts,⁴ the punishment they receive has the sharpness of being stricken by boils.⁵

This insight of *תוספות* to explain the juxtaposition of ideas brings forth a significant psychological insight. According to *גרים* *רבי יהודה טולדנו*, the dislike and distrust many Jews feel toward *גרים* is self-inflicted and projected: since Jews do not trust their own ability to follow the Biblical imperative to love converts, Jews attempt to attribute an illusory dishonesty to them, so that Jews as a nation are vindicated in their criticism of converts.⁶

The biblical commandment to love the *גר* is unusual in that *תורה* explains the reason for the *מצוה*. In *משה*'s description of *ה'*'s qualities, he indicates that He "is supreme over all judges, Who does not show favor and cannot be bribed who loves the

² פסחים פז:

³ יבמות מז:

⁴ שמות כב:

⁵ יבמות מז: תוד"ה קשים גרים לישראל כספחת - "וי"מ לפי שביותר הוזהרו ישראל על הגרים ואין יכולין להזהר מאונאתן"

⁶ שיחה אישית, כ"ט שבט תש"ע

convert ... [and therefore] you shall love the convert because you were strangers in the land of Egypt."⁷

Moreover, even though this love is included in the command *ואהבת לרעך כמוך*⁸, the *רמב"ם* points out that the additional commandment to love *גרים* shows that *ה'*'s own love for the *גר* is especially great, as he accepted *תורה* out of his own volition and not by birth.⁹

Furthermore, because of this giant leap that converts make, *ה'* שומר את *גרים*, He protects converts.¹⁰ He deems the decision to convert a great compliment on the convert's behalf. The convert relinquishes all ties with his family and his father's house to join the ranks of *בני ישראל*; therefore, *ה'* on His part will command respect and love for all those who do the same for Him.¹¹

Similarly, the *ספר החינוך* adds that *ה'* intentionally gave the Jewish people an additional commandment to love converts.¹² Furthermore, the *ילקוט שמוני* states that a convert who converts for the sake of *ה'* is likened to a *לוי* before Him, meaning that he has an elevated holiness apart from the rest of the nation.¹³

⁷ דברים י:יז-ט - "כי ה' א-להיכם הוא א-להי הא-להים ואדני האדנים הא-ל הגדול הגבר והנורא אשר לא ישא פנים ולא יקח שחד: עשה משפט יתום ואלמנה ואהב גר לתת לו לחם ושמלה: ואהבתם את הגר כי גרים הייתם בארץ מצרים:

⁸ ויקרא יט:יח

⁹ ספר המצות עשה ר"ז - "ואף על פי שהוא נכלל בעניין זה במה שכולל כל ישראל באומרו "ואהבת לרעך כמוך", לפי שהגר הזה הוא גר צדק - אבל מפני שנכנס לדת הוסיף לו ה' אהבה, וייחד לו מצווה נוספת". וראה גם הלכות דעות ו:ד

¹⁰ תהלים קמו:ט

¹¹ מדרש שוחר טוב רמז קמו - "כך אמר הקב"ה טובה גדולה צריך אני להחזיק לגר שהניח משפחתו ובית אביו ובא אלי לכן אני מצוה עליו ואהבתם את הגר, וגר לא תונה".

¹² ספר החינוך מצוה תל"א - "הוסיף לנו השם בו מצוה מיחדת לו באהבתו, וכמו כן הדבר במניעה מלרמות אותו"

¹³ רמז תרמ"ה פרשת אמור - "ולא עוד אלא שהוא שקול עלי כלוי שנאמר ובא הלוי כי אין לו וגו'. אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם הגר הזה כלוי לפניך א"ל גדול היא לפני שנתגייר

Why then, are converts referred to as גרים, literally translated as strangers? If, as derived from the גמרא, one is supposed to fully accept a גר צדק, why are גרים still referred to as such – strangers, outsiders, almost pariahs? Furthermore, since it is forbidden to mock a גר or remind him of his past, due to the principle גר שנתגייר דמי כקטן שנולד דמי, why do many people insist on practically violating this rule by referring to גרים as what they once were?

When asked this question, our teacher רב אליעזר לרנר responded that this distinction is not meant to be read with the negative connotation of “stranger,” rather it should be read with a praiseworthy twist – these people *were* strangers, they were not a part of the chosen people, yet they chose to join עם ישראל's ranks and leave everything they knew behind to become a part of ה'’s chosen people.

ה'’s derive from קבלה that the very first act of creation was ten ספירות, that is to say intellectual powers, through which every subsequent act of creation would be channeled. The names of the lower seven ספירות appear in דברי הימים¹⁴. Converts are placed in the last ספירה, that of מלכות¹⁵. In Jewish literature, the ספירה of kingship, is epitomized by דוד המלך. Ironically, his heritage lies in the fields of מואב along with his grandmother, a righteous convert, רות¹⁶, who sincerely accepted the ways of the Jewish people. Seeing

לשמי, משל לצבי שגדל במדבר ובא מעצמו ונתערב בצאן היה הרועה מאכילו ומשקו ומחבבו יותר מצאנו אמרו לו לצבי זה אתה מחבב יותר מן הצאן א"ל כמה יגיעות יגעתי בצאני מוציאן בבוקר ומכניסן בערב עד שלא גדלו וזה שגדל במדברות וביערין ובא בעצמו לתוך צאני לכך אני מחבבו. כך אמר הקדוש ברוך הוא כמה יגעתי בישראל הוצאתים ממצרים והארתי לפניהם הורדתי להם את המן הגזתי להם את השליו העליתי להם את הבאר הקפתים ענני כבוד עד שקבלו תורתי וזה בא מעצמו לפיכך שקול עלי כישראל וכלוי".

¹⁴ דברי הימים א כט:יא - "לך ה' הגדלה והגבורה והתפארת והנצח וההוד כי כל בשמים ובארץ לך ה' הממלכה והמתנשא לכל לראש"

¹⁵ נצח ישראל ל"ב

¹⁶ הקדמת אבן עזרא לרות - "בעבור היות דוד שורש מלכות ישראל נכתב בספרי הקדוש יחס דוד"

how the quintessential convert is the grandmother and progenitor of the quintessential king, it is only fitting that ה' reward רות and those who follow in her path with the elevated status in the ספירה of 17. מלכות.

ה's objective in the creation of the world was to have His name revealed in every aspect of His creation. Just as the principle 18, סוף מעשה במחשבה תחילה, last to be created but foremost in mind, is said regarding שבת, so too חז"ל place גרים in the category of מלכות because the creation of גרים was in fact תחילה.

Throughout Rabbinic literature, the expression used by גוי שבא to describe a potential convert was להתגיר, and not גוי שבת. As גאון מוילנא used to quote, רב שמואל טולדנו זצ"ל, להתגיר. That a גוי will never be a Jew because when ה' gave the תורה, the nations of the world turned it down. To become a Jew means that his soul was already that of a future convert.¹⁹ The רמב"ם illustrates the status of converts in the Jewish hierarchy by positing that converts should recite ברכות with the terms א-להינו וא-להי אבותינו and א-להינו, even though their ancestors were not necessarily God-fearing.²⁰

A similar tradition is passed down from the מוילנא גאון describing that, while the reward for the מצוות one does will only be obtained in the world to come because of the מצוות's elevated spiritual level, גרי צדק are granted the privilege to see their reward both in this world and the next.

In his book, *And From Jerusalem His Word*, our teacher רב שלמה זלמן איזערבאך זצ"ל recounted a discussion he had with רב חנוך מלר. רב שלמה זלמן asked רב מלר for advice regarding a שידוך in which the girl

¹⁷ נצח ישראל ל"ב

¹⁸ מהפיוט "לכה דודי"

¹⁹ אדרת אליהו דברים ל"ג

²⁰ אגרת הרמב"ם תשובה לרבי עובדיה הגר

was a גיורת. רב טלר wanted to know when to inform the boy of the girl's "unfortunate" יחוס. The רב's answer was unequivocal: "On the contrary! Do you understand how fortunate this boy could be? Tell him he would have the privilege of fulfilling the מצוה of 'ואהבתם את הגר' every single day of his life.... I don't understand your concern of "זחיסרון" Since then, רב טלר feels that he cannot harbor any more misgivings towards converts because of the staunch, strong, unyielding answer of רב שלמה זלמן²¹. Thus, one can see that the גדולי הדור hold sincere converts in high esteem, and that this attitude is supported by many Rabbinic sources.

The גמרא relates²² the story of the Roman general Nero who chose to convert to Judaism rather than destroy ירושלים; in fact, רבי עקיבא is his descendent. רבי מאיר בעל הנס, גרים, and he molded much of Jewish tradition. Similarly, אבטליון and שמעיה, הלל, were גרים who subsequently became prominent teachers of ישראל²³. Moreover, ספר יהושע²⁴, saw the incredible power and greatness of הקב"ה and converted. Because of her own greatness, she merited marrying יהושע, the nation's leader himself. Together, they merited זרע צדיקים ונביאים including שלום and ברוך, נריה, שריה, מחסיה, ירמיהו, חלקיה, חנמאל, חולדא²⁵. And of course,

²¹ ראה Teller, Hanoch. And From Jerusalem His Word. Nanuet, NY: Feldheim Publishing. 1995, p. 233.

²² גמרא גטין נו - "שדר עלוייהו לנירון קיסר. כי קאתי, שדא גירא למזרח אתא נפל בירושלים, למערב - אתא נפל בירושלים, לארבע רוחות השמים - אתא נפל בירושלים. א"ל לינוקא: פסוק לי פסוק, אמר ליה: 'ונתתי את נקמתי באדום ביד עמי ישראל וגו'', אמר: קודשא בריך הוא בעי לחרובי ביתיה, ובעי לכפורי ידיה בהווא גברא! ערק ואזל ואיגיר, ונפק מיניה ר"מ"

²³ פרקי אבות א'

²⁴ ספר יהושע פרק ב

²⁵ גמרא מגילה יד - "איתיביה רב עינא סבא לרב נחמן: שמונה נביאים והם כהנים יצאו מרחב הזונה, ואלו הן: נריה, ברוך, ושריה, מחסיה, ירמיה, חלקיה, חנמאל, ושולם. רבי יהודה אומר: אף חולדה הנביאה מבני בניה של רחב הזונה היתה. כתיב הכא בן תקוה וכתיב התם את תקות חוט השני! - אמר ליה: עינא סבא! ואמרי לה: פתא אוכמא! מיני ומינך תסתיים שמעתא; דאיגירא

as previously mentioned, דוד המלך the grandmother of רות, progenitor of the משיח, was a convert.

also shows how beloved גרים are in the eyes of ה'. Once רות had set her heart on converting, she was placed in the same category as נעמי²⁶. As a consequence of the distinctive status גרים enjoy, royal and messianic families will come from them. The מהר"ל of Prague explains that when ה' wants to bring a new element into existence, He must truly create a new entity, entirely different from the entity it succeeds. Therefore, ה' created the concept of משיח in a way that created a new element, specifically out of the non-Jewish nation, and the furthest away from perfection. That is why ה' started with עמון and מואב; there were no nations further away from morality and perfection than they were. Because of that, they were the ideal source for ה's new creation.²⁷

However, the Jewish people are not nor can be fools. Individuals interested in conversion must be thoroughly investigated. Their motives must be sincere.²⁸ For instance, one cannot merely convert for marriage. This perhaps is where some

ונסבה יהושע. ומי הוּו ליה זרעא ליהושע? והכתיב נון בנו יהושע בנו! - בני - לא הוּו ליה, בנתן - הוּו ליה"

²⁶ ילקוט שמוני תרי"א

²⁷ נצח ישראל ל"ב

²⁸ רמב"ם הלכות ביאה יג:יד-טו - "אל יעלה על דעתך שמששון המושיע את ישראל או שלמה מלך ישראל שנקרא ידיד יי' נשאו נשים נכריות בגיותן, אלא סוד הדבר כך הוא, שהמצוה הנכונה כשיבא הגר או הגיורת להתגייר בודקין אחריו שמא בגלל ממון שיטול או בשביל שררה שיזכה לה או מפני הפחד בא להכנס לדת, ואם איש הוא בודקין אחריו שמא עיניו נתן באשה יהודית, ואם אשה היא בודקין שמא עיניה נתנה בבחור מבחורי ישראל, אם לא נמצא להם עילה מודיעין אותן כובד עול התורה וטורח שיש בעשייתה על עמי הארצות כדי שיפרשו, אם קבלו ולא פירשו וראו אותן שחזרו מאהבה מקבלים אותן שנאמר ותרא כי מתאמצת היא ללכת אתה ותחדל לדבר אליה. לפיכך לא קבלו בית דין גרים כל ימי דוד ושלמה, בימי דוד שמא מן הפחד חזרו, ובימי שלמה שמא בשביל המלכות והטובה והגדולה שהיו בה ישראל חזרו, שכל החוזר מן העכו"ם בשביל דבר מהבלי העולם אינו מגייר הצדק, ואעפ"כ היו גרים הרבה מתגיירים בימי דוד ושלמה בפני הדיוטות, והיו ב"ד הגדול חוששין להם לא דוחין אותן אחר שטבלו מכ"מ ולא מקרבין אותן עד שתראה אחריתם"

skepticism does come into play. The general populace is unsure how sincere converts are, thus people are apprehensive about fully accepting converts into their midst.

One must realize, however, that once someone has undergone an Orthodox conversion, he or she was already thoroughly investigated by multiple rabbis. Effectively, these rabbis are on a much higher level than the average Orthodox Jew in the street who harbors many prejudices. If people are comfortable asking their “local orthodox rabbis” questions on הלכה about everything from כשרות, to raising a family, to critical life decisions, logically, why would such people mistrust the conversions that these rabbis perform? This seems inconsistent.

Why then, do Jews in modern times have skeptical views towards converts? If, as seen above, converts are considered diamonds among the nation and the highest ranking citizens in ה'’s eyes, why is the Jewish community so cynical?

Most would argue that Orthodox Jews are welcoming toward sincere converts and are not doubtful. The converts are accepted with open arms since, after all, אלו יראי שמים מסכת גרים attests these [sincere converts] are God-fearing.²⁹ Ideally, that is true, and may even hold true for a percentage of Jews, but the fact remains that many communities discriminate against converts.

For example, the Syrian community in Brooklyn instituted an edict (תקנה) in 1935 prohibiting converting people, marrying converts, or letting them live in the Syrian community. The תקנה “proclaimed that no male or female member of [their community] has the right to intermarry with non-Jews; this law covers conversion, which [they] consider to be fictitious and valueless....” A 1946 clarification added specifics: “the rabbi will not perform Religious Ceremonies ... for such “illegitimate” couples. The

²⁹ מסכתות קטנות מסכת גרים ד:ג

Congregation's premises will be banned to them for use of any religious or social nature.... After death of said person, he or she is not to be buried on the Cemetery of our community..."³⁰

Granted, the edict was proclaimed at a time when intermarriage within the Syrian community was prevalent and the rabbis wanted to save their community, but it has been renewed every decade or so – even in the past decade! The Syrian Rabbinic Council met a number of years ago and reinstated the תקנה yet again. This seems to be a clear violation of וגר לא תונה; they will not perform conversions even to their own standards and they refuse to accept a convert into their midst no matter how impeccable his or her credentials may be.

Likewise, many people of the young generation have similar views. In an unscientific, anecdotal survey taken of ten teenage girls, when asked if they would marry a full kosher convert, four replied, "in theory there is nothing wrong with it but ... I just don't know," (an anonymous girl whose response encapsulated the entire group's feelings), four were adamantly against marrying an orthodox convert, and only two answered with an emphatic "yes!"

As we have seen, it is prohibited by the תורה to harbor such feelings towards a genuine convert, and ר' שלמה זלמן איירבך said that one should consider it a privilege to marry one. Nevertheless, there are many prejudices that seep into one's consciousness which ultimately mold one's *weltanschauung*. Hopefully, our clarification of the sources will help correct this unfortunate situation.

³⁰ ראה Zev Chafetz, New York Times, October 14, 2007

Free Will and פרעה

The story of פרעה's free will raises significant questions regarding the principle of בחירה חפשית – free will. Throughout the story, פרעה apparently lost his free will while he contemplated releasing בני ישראל from מצרים. If פרעה's free will was actually removed as the תורה implies, how can anyone argue that ה' grants mankind free choice? Could other factors have been involved in this situation? Is it possible that although בחירה חפשית is a gift from ה', there are times when this privilege is removed, in order to teach a lesson, or provide one an opportunity for self-improvement?

Perhaps the question about the hardening of פרעה's heart will prove helpful in order to better understand the concept of בחירה חפשית. The first incident which causes us to question whether or not פרעה had free choice was when ה' spoke to משה at the סנה. He told him¹ that פרעה would not submit to משה's request for a three-day holiday for בני ישראל.

After פרעה's initial refusal but prior to the start of the מכות,² ה' warned משה that He would harden the heart of פרעה. משה and אהרן were to appear before פרעה one more time and present a taste of the upcoming plagues. Unmoved by the miracle of the staff, פרעה remained adamant that he would not release בני ישראל. Here, the תורה says פרעה לב ויחזק.³ With that, the מכות began, and the phrase לב ויחזק (or the similar לבו ויכבד⁵) is repeated after each

¹ שמות ג: יט - "ואני ידעתי כל לא יתן אתכם מלך מצרים להלך"

² שמות ז: ג - "ואני אקשה את לב פרעה"

³ שמות ז: יג

⁴ שמות ז: יג, ח: טו

⁵ שמות ח: יא, ח: כח, ט: ז

one. Time after time, plague after plague, משה pleaded with פרעה to free ה' people, but he continued to reject משה's appeal. Only when struck with מכות בכורות, when פרעה's own life was in jeopardy, did he liberate בני ישראל.

Throughout this trying time, it seems that פרעה's heart was hardened without his consent, and this seems unjust. If בחירה הפשית is part of the natural world and is seemingly a human right, how could it be removed?

The רמב"ן gives two explanations for why ה' hardened the heart of פרעה.⁶

His first answer is that פרעה needed his heart to be hardened in order to invoke justice for all the pain that he caused בני ישראל. He paraphrases רש"י⁷ who comments that ה' only interceded in the hardening of פרעה's heart with the last five plagues. After each of the last five plagues, the text says פרעה את לב פרעה.⁸ ויחזק ה' את לב פרעה. However, after the first five plagues, the scripture only writes: ויחזק ה' את לב פרעה.⁹ never mentioning ה', implying that until then, ה' never interceded with the choice that פרעה made to withhold בני ישראל. The harshness of the second round of מכות begins to soften פרעה's heart, and he almost allowed בני ישראל to leave. Instead, though, ה' interceded and hardened his heart. In essence, therefore, this explanation claims that פרעה really did have free choice and ה' hardened his heart only in order to enable him to do that which he really wanted to do.

In his second explanation, רמב"ן quotes the רמב"ם¹⁰ who lists some fundamental principles that relate to free will. Included in

⁶ שמות ז:ג "ואני אקשה את לב פרעה"

⁷ שמות ז:ג "ואני אקשה - " ואף על פי כן בחמש מכות הראשונות לא נאמר ויחזק ה' את לב פרעה אלא ויחזק לב פרעה"

⁸ שמות ט:יב, יכ, יכז, יא, יד:ח

⁹ שמות ז:יג, ז:כב, ח:טו, ט:לה, ט:ז (ויכבד לב פרעה)

¹⁰ שמונה פרקים פרק ח

the *רמב"ם* is the concept that ה' knows what sin a person will commit before he commits it, yet ה' does not take away one's chance to decide for himself. Because ה' exists in a world without any restriction of time, ה', in essence, has a picture of the puzzle and the pieces that make up the world.

Another puzzling idea discussed in the *רמב"ם* is the method employed by ה' to judge and administer reward and punishment. Specifically in the realm of punishment, one has no right to assume that one is being punished for a specific sin unless they are *רשעים*. As far as punishments go, the worst is the elimination of the possibility of *תשובה*. In the case of פרעה's free will, ה' only took away his free will after he had a chance to do *תשובה*, but failed to do so. The first few *מכות* provided פרעה a window to do *תשובה*, but he did not take advantage of the opportunity. As punishment, ה' took away his ability to do *תשובה* at the moment that he most wanted to. Effectively, ה' actively hardened פרעה's heart.

Similarly, *הלכות תשובה*¹¹ explains that sometimes a person comes to a point where he does so many sins and so much evil that ה' prevents him from doing *תשובה*. He strengthened the heart of פרעה to the point where he was repaid for all the evil he had committed toward בני ישראל.

*רבי שלמה אבינר*¹² writes that there must have been a reason that ה' prevented פרעה's *תשובה* and hardened his heart; otherwise there would have been no need for all the *מכות*. *רבי אבינר* explains that

¹¹ הלכות תשובה ו:ג - "ואפשר שיחטא אדם חטא גדול או חטאים רבים עד שיתן הדין לפני דיין האמת שיהא הפרעון מזה החוטא על חטאים אלו שעשה ברצונו ומדעתו שמונעין ממנו התשובה ואין מניחין לו רשות לשוב מרשעו כדי שימות ויאבד בחטאו שיעשה הוא שהקב"ה אמר על ידי ישעיהו השמן לב העם הזה וגו' וכן הוא אומר ויהיו מלעיבים במלאכי האלהים וכוזים דבריו ומתעתעים בנביאיו עד עלות חמת ה' בעמו עד לאין מרפא כלומר חטאו ברצונו והרבו לפשוע עד שנתחייבו למנוע מהן התשובה שהיא המרפא לפיכך כתוב בתורה ואני אחזק את לב פרעה לפי שחטא מעצמו תחלה והרע לישראל הגרים בארצו שנאמר הבה נתחכמה לו נתן הדין למנוע התשובה ממנו עד שנפרע ממנו לפיכך חזק הקב"ה את לבו"

¹² טל חרמון, פרשת בא

בני ישראל presented the plagues as testimony of His own existence to בני ישראל for generations to come. This is the reason why ה' took away the free will of פרעה. It was not a punishment for פרעה, and in fact was not about reward or punishment at all; the sole purpose of the מכות was to make בני ישראל begin to recognize that ה' is the Creator and that everything natural and supernatural is in His control. At the cost of מצרים's suffering, בני ישראל were able to witness miracles that had never occurred in the history of the world.

The ספורנו,¹³ however, disagrees with the above מפרשים and explains that ה' goal was to send the מצרים a message – ה' wanted them to recognize that they needed to do תשובה, and in doing so, transcend their immorality. Therefore, פרעה's heart being hardened was critical for this task to come into action. Had פרעה seen even one מכה in his natural state, he would have sent בני ישראל free without giving the rest of his people a real chance to do complete תשובה. According to this view, one man's בחירה was removed in order to provide an entire nation with the ability to make real choices.

רב אליהו דסלר,¹⁴ in his מכתב מאליהו, attempts to learn from these ideas in order to shed some light on the topic of חפשיית. He writes how, when used properly, בחירה חופשית can bring humanity to elevated levels of success and goodness. רב דסלר expresses the importance of developing and protecting one's free will, and of working to control it.

רב דסלר further his point by quoting רבינו ירוחם who stresses the importance of putting oneself in a good situation where a positive decision is likely. One could compare this to someone who is on a diet. When he goes grocery shopping, the person has two options as to how to fill his cart: either he can fill it with healthy, low-fat food, or with the least healthy, fat-filled foods. If he chooses the first grocery list, he is setting himself up in a good situation.

¹³ שמות ז:ג

¹⁴ מכתב מאליהו, "החסד והבחירה"

If however, he decides to give in to his cravings, he is just maintaining and “feeding” a bad habit. Similarly, one should set up his or her life so that his or her free choice is likely to be to serve ה'.

רב דסלר¹⁵ then quotes the גר"א. As ה'’s ultimate creation, man is privileged with the gift of free choice. One is expected to use this gift, to serve ה'. A Jew should not put himself in a situation in which he is tempted to sin. Ultimately, by staying out of trouble, the Jew only allows himself to be found in situations in which there is opportunity for growth and improvement.

רב דסלר explains that this can be accomplished through community involvement. After all, in Judaism, the relationship between man and his neighbor is almost as important (if not equal to) the relationship between man and ה'. When one comes to honestly love his fellow person as he loves himself, then he has one goal in mind – following the will of ה' for the greater good of society. This common goal will cause him to overcome his own selfish needs and the needs of the community will come before his own. This is another way that free choice can become limited.

פרעה was habituated to independently harden his heart toward בני ישראל and eventually, this stubbornness became automatic for him so that he no longer had the בחירה to choose another course of action. Although the תורה says that ה' hardened his heart, this was really a natural consequence of having hardened his will on his own for an extended period of time.

Accordingly, we are expected to use our free will to accept and observe the תורה. The תורה is a guide for life and teaches how to overcome challenges and face adversity. Often, בחירה חפשית leads a person to face challenging decisions, but by living a life of תורה, any obstacle can be defeated.

¹⁵ מכתב מאליהו, שם

Gambling With Health

הלכה Medical Risk-Taking in

There is an obligation for every Jew to take care of his health, as the Torah states ¹רק השמר לך ושמור נפשך. This obligation is considered extremely important, and at times, even takes precedence over other מצוות. The verse in ויקרא states ²ושמרתם את חקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם אני ה' ³גמרא The Gemara learns from this פסוק that one should live by them, ולא שימות בהם and not die by them. Saving a life overrides every מצוה, except for murdering, committing adultery, and idolatry. Clearly the concept of life preservation is integral to the תורה.

Following this logic, one may assume that undergoing elective surgery is not endorsed by the תורה. In fact, the ערוך ⁴שולחן ערוך says that a person may not actively harm himself by engaging in dangerous activities or hazardous situations. Additionally, there is a specific איסור to inflict one's self or another with a חבלה, a wound. ⁵Surgery can often be considered a dangerous activity, and in any case, even in the most ideal situation, it would fall under the category of חבלה.

¹ דברים ד:ט

² ויקרא יח:ה

³ סנהדרין עד

⁴ חושן משפט תכז:י - "כל העובר על דברים אלו (שיש בהם סכנת נפשות) וכיוצא בהם, ואמר הריני מסכן בעצמי ומה לאחרים עלי בכך או איני מקפיד בכך מכין אותו מכת מרדות, והנזהר מהם עליו תבא ברכת טוב"

⁵ רמבם הלכות חובל ומזיק ה:א - "אסור לאדם לחבול בין בעצמו בין בחבירו"

Also, the גמרא in יומא⁶ discusses a case in which a person is trapped under a fallen wall on שבת. The גמרא explains that a spectator must break שבת in order to try to save this person, even if the person will most likely die. Even if, by rescuing him, the injured man will only live a חיי שעה – fleeting life, he still must be rescued. If the תורה commands any action be taken to preserve חיי שעה, logically, one cannot risk his own חיי שעה. If undergoing surgery risks a potential consequent death, should a person be allowed to risk that?

The גמרא in עבודה זרה⁷ speaks about the prohibition of using idolatrous doctors, based on the concern that the doctor may try to kill a Jewish patient. ספק חי ספק מת אין מתרפאין מהן רבי יוחנן exclaims – if the patient is in a condition where there is a doubt if he will live or die, use of a pagan doctor is not allowed; however, ודאי מת מתרפאין מהן, if the patient will definitely die, one is allowed to use such a doctor. His reasoning is that לחיי שעה לא חיישינן – there is no concern for ephemeral life.

רש"י⁸ elaborates that although the pagan doctor may kill the Jewish patient, one is allowed to be treated by the pagan in a fatal situation. In this case, since death seems inevitable, the chance of the pagan doctor saving the patient outweighs the risk of him killing him.

⁶ יומא פה - "מי שנפל עליו מפולת וכו': מאי קאמר לא מיבעיא קאמר לא מיבעיא ספק הוא שם ספק אינו שם דאי איתיה חי הוא דמפקחין אלא אפילו ספק חי ספק מת מפקחין ולא מיבעיא ספק חי ספק מת דישאל אלא אפילו ספק כותי ספק ישראל מפקחין"

⁷ עבודה זרה כז - "אמר רבא אמר רבי יוחנן ואמרי לה אמר רב חסדא אמר רבי יוחנן ספק חי ספק מת אין מתרפאין מהן ודאי מת מתרפאין מהן מת האיכא חיי שעה לחיי שעה לא חיישינן ומנא תימרא דלחיי שעה לא חיישינן דכתיב אם אמרנו נבוא העיר והרעב בעיר ומתנו שם והאיכא חיי שעה אלא לאו לחיי שעה לא חיישינן"

⁸ רש"י שם "ודאי מת מתרפאים - היכא ידיעינן שאם לא ירפאנו ימות ואין כאן ישראל לרפאותו מתרפאין מהן דעובד כוכבים מאי עביד ליה הא בלאו הכי מיית ושמא ירפאנו העובד כוכבים"

The גמרא uses a story in 'מלכים ב' ⁹ to prove this point and derive another key concept regarding medical risk taking: At the time when the ארמי army enforced a siege on ירושלים inflicting the city with a famine, there were four מצורעים outside of the city gates. Because they knew they were condemned to death – either at the hands of the ארמים or by starvation, the מצורעים decided to surrender to the ארמים in hopes that the enemy would spare their lives. Here too, when faced with definitive death, a great risk was taken in order to possibly be saved. This גמרא is considered the primary source for taking life-risking actions in order to potentially save a life.

As תוספות ¹⁰ comments on the words לא חיישין every individual has the responsibility to ensure that his actions are in the best interest of the patient. At this point, what is yet to be determined are the parameters of what is in the best interest of a patient – thus what is allowed על פי הלכה.

The first question that must be discussed is the amount of risk one is actually allowed to take; in other words, how likely must survival be for the procedure to be deemed permissible. According to the משנת חכמים, the סופר and the ציץ אליעזר ¹¹, the situation must be at least a ספק שקול – a fifty percent chance that the surgery will be successful. הרב חיים עוזר גרודונסקי, author of the שו"ת אחיעזר ¹², however, says that even greater risks are allowed. He reasons that the words לא חיישין have no qualifications;

⁹ מלכים ב' ז:ג-ה

¹⁰ עבודה זרה כז: ד"ה "לחיי שעה לא חיישין" - "ודאי מתתרפאין - היכא דידעינן שאם לא ירפאנו ימות ואין כאן ישראל לרפאותו מתרפאין מהן דעובד כוכבים מאי עביד ליה הא בלאו הכי מיית ושמא ירפאנו העובד כוכבים"

¹¹ משנת חכמים עבודה זרה ל"ט, חתם סופר יורה דעה ע"ו, ציץ אליעזר חלק ד יג:ב:ז

¹² שו"ת אחיעזר יורה דעה טז:ו

therefore, one is allowed to take any risk necessary in order to save one's own life.

¹³ רב משה פיינשטיין quotes both opinions, and favors the opinion of the ספק חי ספק מת because the גמרא states in a ספק השקול (assumedly a ספק השקול situation), medical attention from a pagan must be an equal risk. Since, in the case of certain death, this medical attention is allowed, it must be that the same general risk allowance is present, namely a fifty percent chance of survival.

רב משה comes to this conclusion despite רש"י's explanation of the words ספק חי.¹⁴ He explains that there are two types of pagan doctors: some will try to kill a Jew at any cost, while others' greed or desire for prestige outweighs their hatred for Jews. The ספק השקול is what type of doctor the pagan is; therefore, it is apparent that רש"י is commenting on the situation in which the pagan doctor will definitely try to kill the Jewish patient. Nevertheless, despite רב משה's preference of the משנת חכמים's explanation, he says that anyone who wishes to take a greater risk can rely on the opinion of שו"ת אחיעזר.

The next question that must be addressed is the definition of חי שעה. The גמרא debates חי שעה – ephemeral life. What is the definition of this term, and conversely, how can lasting life be measured?

¹⁵ רש"י defines חי שעה as living one or two more days. ¹⁶ שו"ת אחיעזר extends חי שעה to at least six months. His logic is based on the notion that conceptually two days is no different than six months in regards to potentially saving a life – any reasonable

¹³ אגרות משה יורה דעה ג:לו

¹⁴ רש"י עבודה זרה כז: "ספק חי ספק מת - חולי שאם לא ירפאנו רופא ספק יחיה ספק ימות אין מתרפאין מהן דעובד כוכבים ודאי קטיל ליה ומוטב שיניח אולי יחיה"

¹⁵ עבודה זרה כז: "חי שעה - שהעובד כוכבים ממחר להמיתו ושמא יום או יומים יחיה"

¹⁶ שו"ת אחיעזר יורה דעה טז:ו

person would just as easily risk six months as two days to save their own life.

¹⁷ רב משה notes that רב חיים עוזר did not state six months as a limit, rather the number was just the case on which he was commenting. רב משה takes the reasoning of רב חיים עוזר and extends six months to a year—but no more than that. ¹⁸ רב אברהם יצחק הכהן קוק agrees with the one year standard based on the concept of טריפה. In כשרות, the definition of a טריפה is an animal whose ailment will cause it to die within the year. רב קוק uses this reasoning as a proof for defining חיי שעה as up to one year.

In his book, *Bioethical Dilemmas*¹⁹, Rabbi J. David Bleich argues that even a year is not the definite risk limit because everything is dependant on circumstance. He gives the example of a Leukemia patient given 13 months to live. If the patient receives a bone marrow transplant, his life span will be dramatically increased. Obviously the patient does not need to wait a month (making him within the one year span in which the פוסקים allow a risky surgery) to undergo the transplant if in that time patient's condition will deteriorate.

Rabbi Bleich quotes a precedent from the תפארת ישראל²⁰ that allows a smallpox inoculation despite the fact that the patient will most definitely live more than a year. He also attacks רב קוק's reasoning of טריפה because there are circumstances in which a טריפה lives more than a year. Furthermore, many life-threatening illnesses are not considered טריפה at all; therefore, it does not make sense to base the definition of חיי שעה on טריפה.

¹⁷ אגרות משה יורה דעה ג:לו

¹⁸ משפט כהן קמד:ג

¹⁹ ראה J. David Bleich, "Hazardous Medical Procedures", *Bioethical Dilemmas II* Southfield, MI: Targum Press, 2006, p. 258-261

²⁰ תפארת ישראל בועז יומא ח:ג

Rabbi Chaim Jachter, in his article "High Risk Medical Procedures,"²¹ postulates that even משה רב would allow the bone marrow transplant in the case above since a bone marrow transplant is not considered a risky procedure. He explains that it is possible to argue that the less dangerous a procedure, the longer amount of life one is allowed to risk in this cost-benefit analysis.

Likewise, because there are many opinions regarding what is allowed in this realm of medical risks, the patient must play a role in the decision making process. Usually a person is obligated to undergo medical treatment.²² But in the case of medical treatment that is potentially life threatening, both משה רב and the תפארת ישראל state that one is not required to risk his or her חיי שעה.²³

However, משה רב continues this thought asserting that if there is an overwhelming probability that the medical treatment will succeed, one is required to do undergo the procedure because of the obligation to save one's own life.

Rabbi Bleich²⁴ posits that the amount of risk one is obligated to take is discretionary based on the temperament of each individual. One who is more risk-averse may be more reluctant to undergo risky procedures, while someone more risk-accepting may be more willing to undergo the same procedure. Because the decision is subjective, both are examples of being properly prudent concerning the obligation to guard one's health.

²¹ ראה Jachter, Rabbi Chaim. "High Risk Medical Procedures Part 2." *Kol Torah* Volume 15 Number 10. 26 Nov. 2005. (Torah Academy of Bergen County.) 30 May, 2010 <http://koltorah.org/ravj/15-10_High-Risk_Medical_Procedures_2.htm>

²² משנה ברורה שכתב: - "ואם החולה בעצמו מתיירא שיעברו עליו את השבת כופין אותו ומדברים על לבו שהוא חסידות של שטות [רדב"ז]"

²³ אגרות משה יורה דעה ג:לו, תפארת ישראל בועז יומא ח:ג

²⁴ ראה Bleich, J. David *Bioethical Dilemmas II*, pp. 256-257

On a separate note, the exploration of what procedures and surgeries are allowed to save a person's life must be addressed. This situation comes up often – whether it is pain alleviating surgery, life extending surgery, or simply elective surgery.

משה²⁵ strongly advocates against surgeries to alleviate pain and deems them completely אסור. He gives an example of someone who would live many years without surgery but would be confined to bed in the interim. משה רב rules that one cannot endanger himself just for convenience.

Rabbi Bleich²⁶ quotes רב יעקב עמין²⁷ saying that undergoing a risky procedure that will alleviate the extreme pain of kidney stones or gallstones is קרוב לאיסור. According to Rabbi Bleich, being as it is קרוב לאיסור the procedure is not prohibited; therefore, Rabbi Bleich finds room for a פסק that the surgery is potentially permissible. He argues that the מצוה of ורפא applies even when the patient's life is not yet threatened. Because every medical treatment has an element of risk, a certain amount of risk can be taken to treat medical problems.

Rabbi Bleich also discusses an opinion of the רמ"א²⁸ who states that one is allowed to amputate a limb to alleviate pain. Rabbi Bleich understands this to mean that considerable risk is allowed to be taken to alleviate pain even if, as was the case in the time of the רמ"א, the procedure is standard yet risky.

The ציץ אליעזר²⁹ takes a different approach to this issue. He allows morphine to be given to a very sick patient to alleviate pain

²⁵ אגרות משה יורה דעה ג:לו

²⁶ ראה J. David Bleich, *Bioethical Dilemmas II*, pp. 253-255.

²⁷ מור וקציעה שכ"ח

²⁸ יורה דעה רמא:יג

²⁹ ציץ אליעזר יג:פז

despite the risks involved. He gives a few reasons for this. First of all, extreme pain may hasten death, which obviously must be avoided. Secondly, the procedure is still considered in the realm of רפואה. Thirdly, he quotes the בדק הבית³⁰ who discusses the possibility of a person being allowed to kill himself if he knows he will be subjected to torture. עזריה and מישאל, חנניה refers to בדק הבית, who allowed themselves to be thrown into a burning furnace³¹ and שאול, who killed himself in battle with the פלישתים rather than be captured and tortured by them.³² Even though the בדק הבית questions whether those cases were even permitted על פי הלכה, the ציץ אליעזר says that based on those גדולי הדור, there is room for a היתר.

Rabbi Jachter³³ tries to transfer this situation into modern terms. He claims that circumstances have changed. This generation is much less tolerant of pain, and therefore, being in pain may be considered a greater danger. He argues that the case משה discussed was one of psychological pain (not being able to leave the house) in which case the surgery is forbidden. However, in a case in which someone was in real physical pain, even משה would probably permit pain-alleviating procedures.

Although saving a patient's life and alleviating pain are the most common reasons for surgery, lengthening a terminal patient's life can also fill the ההלכה's quota. In this case, משה³⁴ is adamant that the surgery may only be done in order to save the patient's life; therefore, one may not undergo a risky procedure to

³⁰ בדק הבית על בית יוסף, יורה דעה קנ"ז

³¹ דניאל ג:ט-כו

³² שמואל א' ל:אד

³³ ראה Jachter, Rabbi Chaim. "High Risk Medical Procedures Part 3." *Kol Torah* Volume 33 Number 11. 3 Dec. 2005. (Torah Academy of Bergen County.) 30 May, 2010 <http://koltorah.org/ravj/15-11_High-Risk_Medical_Procedures_3.htm>

³⁴ אגרות משה יורה דעה ג:לו

extend one's life for a short time. He quotes the שו"ת אחיעזר³⁵ who holds that dubious procedures are only allowed if the patient will "live." רב משה interprets this to mean that the patient will live a normal lifespan.

Rabbi Bleich, on the other hand, quotes רמב"ן³⁶ which states that one is allowed to risk חיי שעה for טובא – a longer life. Rabbi Bleich takes this to mean that חיי שעה may be risked for more חיי שעה. Those same words are interpreted by שטיינברג of רב אברהם אנציקלופדיה רפואה³⁶. He reads חיי טובה as "much life," meaning a normal life span.

Rabbi Jachter³⁷ claims that it is hard to know what רמב"ן meant since there is no real opposite of חיי שעה. He suggests a compromise between רב משה and Rabbi Bleich: extremely risky procedures to extend life are forbidden while moderately risky procedures are permissible. Again, the decision would be a judgment call based on the prudent nature of each individual.

Another practical question is raised by elective surgery that has no medical benefit (such as cosmetic surgery). Are these permitted? When asked about a young girl who wanted to get plastic surgery for שידוך purposes, רב משה gave a פסק that it was permitted.³⁸ His reasoning is based on the רמב"ם³⁹ who, when talking about the חבלה of איסור, describes the action as being אסור only when done in a degrading manner. רב משה infers from here

³⁵ שו"ת אחיעזר יורה דעה טז:

³⁶ אנציקלופדיה רפואה ה:ב

³⁷ ראה Jachter, Rabbi Chaim. "High Risk Medical Procedures Part 4." *Kol Torah* Volume 15 Number 11. 10 Dec. 2005. (Torah Academy of Bergen County.) 30 May, 2010 <http://koltorah.org/ravj/15-12_High-Risk_Medical_Procedures_4.htm>

³⁸ תשובות אגרות משה חושן משפט ב:סו

³⁹ הלכות חובל ומזיק ה:א - "ולא החובל בלבד אלא כל המכה אדם כשר מישראל בין קטן בין גדול בין איש בין אשה דרך נציון הרי זה עובר בלא תעשה"

that if the wound or incision is cut in a beneficial way, it is completely מותר. He also brings proof from a משנה in בכורות⁴⁰ which discusses who is prohibition from working as a כהן. The משנה describes a person who removed his extraneous finger without mentioning that this action is אסור. Based on this omission, רב משה concludes that such actions are permitted.

⁴¹רב יעקב בריי was asked a similar question concerning a girl looking for a שידוך. He too responded that based on the precedent, one would be allowed to do so. רב בריי derives his פסק from the רמ"א regarding amputation.⁴² He also quotes a תוספות on the גמרא in שבת⁴³ which states that although a man is generally prohibited from removing scabs for the purpose of beautification, if the embarrassment causes him anguish, he is permitted to do so.⁴⁴ רב בריי argues that not being able to get a שידוך is another cause of psychological pain; therefore, he allows cosmetic surgery to alleviate this stress. In terms of the issue of סכנה, he brings down a גמרא in יבמות⁴⁵ which allows people to engage in dangerous activity if it is commonly practiced by society. This is based on the פסוק: 'שומר פתאים ה' – ⁴⁶protects the simple.

⁴⁷רב אליעזר ולדנברג author of the ציץ אליעזר, forbids all cosmetic and elective surgery. He claims that the license to heal only applies to curing illness, not to changing appearance. He also

⁴⁰ בכורות מה – "תנו רבנן שבר יד אין לי אלא שבר יד אצבעות מורכבות (למעלה) או קלוטות למעלה מן הפרק וחכתן והאמרת כשר"

⁴¹ חלקת יעקב ג:יא

⁴² רמ"א יורה דעה רמ"ג

⁴³ שבת נ

⁴⁴ תוספות שם "בשביל"

⁴⁵ יבמות עב – "והאידנא דדשו בה רבים שומר פתאים ה'"

⁴⁶ תהילים קטז:

⁴⁷ ציץ אליעזר יא:מא

argues that it is an insult to ה' to change one of His creations. He quotes a גמרא in תענית⁴⁸ in which רבי אלעזר asked a particularly ugly man if all people from his city are as ugly as he. The man responded that it is as if רבי אלעזר had insulted ה' by saying "what an ugly vessel you have made." Based on this, the צ"ץ אליעזר holds that all cosmetic surgeries are completely prohibited.

רבי יצחק וייז⁴⁹ writes a תשובה regarding this issue but does not arrive at a concrete answer. He uses the same argument as רבי משה concerning the איסור of wounding oneself, but still has trouble solving the סכנה problem. He maintains that one should only undergo surgery if the surgery is absolutely vital to the patient's survival. He admits that רבי ברייש's argument is logical, but does not endorse the ruling. He concludes his תשובה: this issue requires further investigation.

The questions regarding medical risk taking are both extensive and complicated. With the vast array of opinions about each case, there are many approaches to choose from. Therefore, within הלכה, the patient's wishes are an integral part of the decision making process; however, if חס ושלום, one is in such a situation, a rabbi should be consulted to ensure that everything done is within the confines of הלכה.

⁴⁸ תענית כ - "מעשה שבא רבי אלעזר (בן רבי) [ברבי] שמעון ממגדל גדור מבית רבו והיה רכוב על החמור ומטייל על שפת נהר ושמה שמחה גדולה והיתה דעתו גסה עליו מפני שלמד תורה הרבה נזדמן לו אדם אחד שהיה מכוער ביותר אמר לו שלום עליך רבי ולא החזיר לו אמר לו ריקה כמה מכוער אותו האיש שמא כל בני עירך מכוערין כמותך אמר לו איני יודע אלא לך ואמור לאומן שעשאני כמה מכוער כלי זה שעשית"

⁴⁹ שו"ת מנחת יצחק ו:קה:ב

Terminal Illness

When someone gets sick, that person generally takes medication with the hope that he or she will recover. However, certain illnesses, such as Tay-Sachs and Lou Gehrig's Disease, are incurable. Tay-Sachs causes a child to become blind and deaf, and renders the child unable to swallow. Muscles begin to weaken. Paralysis begins to set in. By age four, the child usually dies from recurring infections. Lou Gehrig's Disease, also known as ALS, is a rapidly progressive disease. Ultimately, the ability of the brain to start and control voluntary movement is lost. Patients lose their strength and the ability to move their arms, legs, and their entire body. ALS patients die from respiratory failure within three to five years from the onset of symptoms. Doctors are still searching for cures to these such terminal sicknesses. God forbid, if one has a loved one stricken with one of these diseases, human nature would dictate that one removes these people from their misery. Must you prolong someone's death in excruciating pain as long as possible by injecting them with different medicines? Why is all of this fair? Such questions are heavily debated today.

The *רדב"ז* asserts that the human body belongs to ה', and that we are obligated to safeguard it. Therefore, ה' regards human life as having infinite value. Every life is sacred and one must preserve life at any cost. רב יוסף שלום אלישיב and רב שלמה זלמן אייערבאך say that even if someone is terminally ill, the patient must be treated with all medications available to try to save his or her life. ה' created

¹ הלכות סנהדרין יח:ו - "וכללו של דבר גזירת המלך היא ואין אנו יודעים הטעם ואפשר לתת קצת טעם לפי שאין נפשו של אדם קניינו אלא קנין הקב"ה שנאמר הנפשות לי הנה (יחזקאל יח) הילכך לא תועיל הודאתו בדבר שאינו שלו ... אבל ממונו הוא שלו ומש"ה אמרינן הודעת בעל דין כמאה עדים דמי"

man with wisdom which must be used to prolong lives to the extent of our ability to do so. In a public letter² regarding the treatment of terminally ill patients, they explicitly stated that according to תורה law, one is obligated to treat a patient even if the doctor rules that the use of medication will increase the patient's suffering by prolonging life. One cannot withhold medication from the afflicted in order to lessen his or her suffering. The ציץ אליעזר agrees with this opinion: he holds that if one withholds treatment he is causing death, which is considered euthanasia, and is completely אסור.³

However, there are situations in which other options may be taken into consideration. For example, the תפארת ישראל⁴ teaches that if there is a dangerous procedure or experimental drug, the patient is not obliged to undergo the surgery or take the medication. Since there is a possibility that doing so may shorten his life, the patient may decide to forgo the treatment, even though this would mean that he would surely die.

Another issue to address is a patient who is in severe pain. The תורה does not want anyone to be in unnecessary pain. Rabbi J. David Bleich, in his book *Bioethical Dilemmas*, infers from this, and goes as far as to say that one is allowed to use marijuana if that will soothe the pain that the patient is experiencing – even if he or she becomes addicted.⁵ If there is a medication that alleviates pain, one is allowed to take it. The תורה wants man to take assistive medication, but when there is a doubt as whether medication will save a life or cause more suffering, life takes priority.

Additionally, the הלכה discusses the scenario known as גוסס.⁶ According to the רמ"א,⁷ this term applies to an ill person who is

² יתד נאמן כ"ט כסלו תשנה עמ' נו

³ ציץ אליעזר ט' מז:ה

⁴ תפארת ישראל יומא ו:לב

⁵ ראה 76. Bleich, J. David *Bioethical Dilemmas*. Hoboken, NJ: Ktav Publishing House, 1998, p. 76

⁶ משנה אהלות א:ו

almost dead, but one can hear heavy breathing and spit churning in the throat. The שולחן ערוך⁸ lists what may not be done to a patient while in this non-responsive state. One may not place him on the ground, remove his pillow, or wash him, for fear that any movement will hasten his death.

Yet, the פוסקים argue as to when the death process actually begins; therefore, the question arises of at what point the obligation to heal the patient still exists. The רמ"א in יורה דעה⁹ seems to hold that one is allowed to stop clattering noise or take away salt from a persons tongue with the idea that these things may be delaying the patient's death. It thus seems that while he agrees we may not actively hasten death, we may engage in passive intervention. This is not considered actively killing, since life necessities are not being removed; rather, possible life extending devices are being withheld.

However, many פוסקים interpret this רמ"א differently or even disagree completely. For example, רב יעקב ריישר,¹⁰ author of תשובות חלקת יעקב says even in a situation involving transgressing an איסור שבת, one must do everything necessary to save a person in a state of גוסס. Similarly, רב אהרון סלובייצ'יק,¹¹ says that a doctor must do everything in his ability to save a terminally ill patient, including extending the life of a brain dead patient. Today, many people do not show the symptoms of a גוסס, so those specific הלכות are not directly relevant.

The אגרות משה¹² explains the רמ"א by saying that if a patient is in a state of pain, one does not have to postpone his death.

⁷ רמ"א אבן העזר קכא:ז

⁸ שולחן ערוך יורה דעה שלט:א

⁹ שם

¹⁰ תשובת חלקת יעקב א:יג

¹¹ מובא ב 71, p. Bleich, *Bioethical Dilemmas*.

¹² חושן משפט ב:עד

Even though a גוסס is almost dead, he too is considered to be in pain. If the physician determined that that the patient cannot be cured and that his or her life cannot be prolonged without suffering, one does not have to give him further medication.

Why must life be protected so carefully? If life were worthless, man would just be allowed to self destruct without a second thought. In ספר שמות¹³ there is a well-known comment of רש"י on the words ויקח את בת לוי says that מרים said to her father, "made a decree on the males, should you decree against the females also?", and that עמרם then took the advice of his daughter and remarried יוכבד. Perhaps we can add a level of interpretation and suggest that what מרים was also saying was that פרעה is taking away the עולם הזה of these male babies, but you are going to take away their עולם הבא as well. By divorcing his wife, עמרם put a גזירה on גזירה. Everyone born in this world, even if they only existed for a split second, merits עולם הבא. The decree in Egypt to kill all of the male babies was irrelevant to עולם הבא, since one cannot decide to withhold another's life, let alone to end a life.

The above רש"י contains a very powerful message for our topic. How can a human decide take away someone else's עולם הבא? No one wants to see anyone suffer, but one must keep in mind that they are suffering by ה' s decree. ה' rewards man with the greatest present ever – the eternal life of עולם הבא – so how can mere mortals deprive anyone of that gift? The more one lives in this world the more עולם הבא one will receive. Therefore, even the smallest amount of additional time in this earth is precious. Life's a present from ה' that only He can take away.

Because life is precious, a patient cannot decide simply to die a natural death without trying any means to survive. פיקוח נפש applies to everyone regardless of whether they are suffering or in a

¹³ שמות ב:א רש"י "ויקח את בת לוי" - "פרוש היה ממנה מפני גזרת פרעה (והזר ולקחה וזהו וילך שהלך בעצת בתו שאמרה לו גזרתך קשה משל פרעה אם פרעה גזר על הזכרים ואתה גם כן על הנקבות. ברש"י ישן) והחזירה ועשה בה לקוחין שניים"

vegetative state. The ¹⁴שולחן ערוך states that if a man is stuck under debris from a collapsed building on שבת, one must be מחלל שבת and do anything in his ability to save this man even if he will only live for another hour. The ¹⁵גמרא discusses the case of an אישה סוטה. When she drinks the water, if she is guilty she will blow up and if not she will be blessed with ברכות. However, according to one opinion in the משנה, sometimes a woman who did commit the sin might not die right away. If she has some זכות from before, ה' will postpone her death, though she will have pain and suffering. This is considered a privilege – a gift from ה' to be alive with pain rather than dead.

Medication is not the only cure for ill people – ה' is the ultimate doctor. The ¹⁶גמרא relays the importance of ביקור חולים: if one visits a sick person, then the person will live. If one does not do ביקור חולים, then the sick person may die. The reason for this phenomenon is that by doing ביקור חולים, the visitor will see the sick person and pray for his survival. Furthermore, by visiting the sick, the gates of heaven are opened. The ¹⁷ר"ן comments that if a

¹⁴ שו"ע או"ח שכט:ג - "מי שנפלה עליו מפולת ספק חי ספק מת ספק הוא שם ספק אינו שם אפילו אם תמצא לומר שהוא שם...מפקחין עליו אע"פ שיש בו כמה ספיקות"

¹⁵ סוטה כב. - "רבי אומר הזכות תולה במים המאריים ואינה יולדת ואינה משבחת אלא מתנוונה והולכת לסוף היא מתה באותה מיתה"

¹⁶ נדרים מ. - "כי אתא רב דימי אמר כל המבקר את החולה גורם לו שיחיה וכל שאינו מבקר את החולה גורם לו שימות מאי גרמא אילימא כל המבקר את החולה מבקש עליו רחמים שיחיה וכל שאין מבקר את החולה מבקש עליו רחמים שימות סלקא דעתך אלא כל שאין מבקר חולה אין מבקש עליו רחמים לא שיחיה ולא שימות"

¹⁷ שם, ד"ה "איו מבקש" - "אין מבקש עליו רחמים לא שיחיה ולא שימות - נראה בעיני דה"ק פעמים שצריך לבקש רחמים על החולה שימות כגון שמצטער החולה בחליו הרבה ואי אפשר לו שיחיה כדאמרינן בפרק הנושא (כתובות קד) דכיון דחזאי אמתיה דרבי דעל כמה זימנין לבית הכסא ואנח תפילין וקא מצטער אמרה יהי רצון שיכופו העליונים את התחתונים כלומר דלימות רבי ומש"ה קאמר דהמבקר חולה מועילו בתפלתו אפי' לחיות מפני שהיא תפלה יותר מועלת ומי שאינו מבקר אין צריך לומר שאינו מועילו לחיות אלא אפי' היכא דאיכא ליה הנאה במיתה אפי' אותה זוטרתי אינו מהנהו"

person is terminally ill and is suffering, then one is allowed to pray for his death. The ר"ן continues that this is even praiseworthy. It therefore seems that from a technical view, a person is allowed to pray for someone to die because at the end of the day, everything is in ה' hands.

However, one must inquire why one is allowed to pray for a sickly person to die? Man is not ה'. Man does not know the extent of another man's suffering; therefore being able to pray for another's death seems almost presumptuous. This person is sick for a reason, so man should pray that ה' opens the gates of רחמים and does what is best for him because only He knows. One can question whether or not one should pray for a sick man's רפואה or not, but one should never pray for someone's death no matter how much pain they are experiencing. ה' can choose to answer תפילות. Praying does not ensure a response. A משנה in מפרקי אבות¹⁸ says – ששל כורחך אתה נוצר, ועל כורחך אתה נולד, ועל כורחך אתה מת – against your will you were created; against your will you were born; against your will you live; against your will you die. Man does not decide anything; everything is up to ה'. Man does not choose when he lives or dies, ה' does.

Society dictates that an individual should have control of his or her body and that each decision one makes is final, but this is not so. For example, in secular society, a woman can decide if she wants an abortion; however, the Jewish approach is somewhat different. Humans cannot decide that it's time for another mortal to die. There are some things that are simply not in man's control – for instance, death – so why would anyone pray for someone else to die?

We are human and humans have limitations. Sometimes humans get so caught up with themselves that they think they know everything. Man often thinks he knows what is in everyone's best interest. In this situation though, ה' is showing man that he

¹⁸ ד: כה

knows nothing. Man is not ה'. Man cannot decide to end someone else's life. Although one cannot rely on miracles, Judaism inspires man to always hope for a miracle. That is why one cannot withhold treatment from a sick person. In the end of the day, הכל בידי שמים – everything is up to ה'. Man is limited; man came from the dust of the earth that ה' created. ה' provides life with so many pleasures, so how could anyone want to throw it away? No matter how much pain one undergoes, life is worthwhile, and all the more so, a great עולם הבא is always worth while.

רב שלמה זלמן אייערבראך¹⁹ expounds that if a patient is experiencing great pain and suffering from medication, he can decide to stop taking the medication; however the doctor must give the patient food and oxygen – even against the patient's will. He continues that if the patient is God-fearing and not mentally confused, one should explain to him that a single hour of repentance in this world is more valuable than all of the world to come. ה' does not cause anyone to suffer for no reason. He brings the positive out of a negative situation. Although physically one may undergo a lot of pain, spiritually, one receives more עולם הבא – the greatest present ה' can ever give humans. That is why עמרם remarried יוכבד. It was worth it to possibly give birth to a baby boy in order for them to receive עולם הבא.

The תורה lets man be מחלל שבת, the holiest day of the week, in order to save a person's life. Life isn't something one can just give up and throw away. The fact that an innocent infant is born with Tay-Sachs and will not get to live until its fifth birthday may not make sense, but if these babies were not born at all, they would not merit עולם הבא. ה' has a plan and there is a reason for everything. Man just has to believe that ה' will do what is best for him, because He will.

¹⁹ הלכה ורפואה ב' עמ' קלא

עלינו לשבח

It is the end of תפילה. People are putting away their סידורים, packing up, and swiftly maneuvering their way towards the exit of the בית כנסת. Unfortunately, these are the sounds often heard approaching the תפילה of עלינו. Most people do not recognize the beauty and importance of עלינו. Said at the end of תפילה three times a day, עלינו is often uttered with one foot out the door. However, this is tragic, as עלינו can be considered the עיקר of תפילה. The ¹חיד"א even states that עלינו, אין שבח כמוהו ליוצרנו, ועלה על כל שבחות בעולם – there is no praise like עלינו in the world. One must ponder why this תפילה is considered more important than any other; what does עלינו contain that deems it worthy of such a high status?

First of all, it is significant to note that this is actually a very ancient תפילה, written at a pivotal point at a very early stage in our national history. According to a tradition dating back to the Geonim, the first paragraph of עלינו was written by יהושע when he crossed the ירדן with בני ישראל into ארץ ישראל. The second paragraph, ²על כן נקוה, was composed by עכן before being executed for taking from the שלל of יריחו. ³רב שמשון רפאל הירש postulates that the authorship and the placement of this תפילה at the conclusion of every daily תפילה demonstrates its profound significance.

According to ³נפש שמשון in רב שמשון דוד פינקוס prayer has two purposes: to enable one to request his desires from the Creator, and to bring one closer to ה' by enabling daily meetings with the King.

On a similar note, the ⁴ב"ה explains that the reason עלינו was added into the daily prayers was in order to implant faith in the

¹ ספר מחזיק ברכה אורח חיים קלב:

² ראה סידור אהבת שלום Scherman, Rabbi Nosson and Zlotowitz, Rabbi Meir. *The Complete Artscroll Siddur*, Brooklyn, NY: Mesorah Publications Ltd, 1994, p. 158

³ נפש שמשון תמט

⁴ בית חדש אורח חיים קלג

Oneness of ה' Kingship, and to insure that בני ישראל will not be tempted to follow the other nations.

It is therefore very appropriate that עלינו plays such a prominent role in the ראש השנה תפילות and יום כיפור, a time when מלכות ה' is supposed to have a heightened awareness of עם ישראל. At the climax of יום כיפור, at the end of נעילה, the entire nation exclaims seven times ה' הוא האלוהים⁵, as if to inform ה' in those last possible seconds that each individual has taken this awareness of His Kingship to heart. During daily prayer, however, the שטן puts thoughts through one's head to distract him from conversing with ה'; therefore, during עלינו, one proclaims that everyone else serves emptiness, הבל וריק, while בני ישראל serve the Omniscient and Omnipresent ה'. This תפילה creates a מחיצה between בני ישראל and the rest of the world thereby preventing any influence of those negative powers.⁶

What are the negative powers and empty distractions that the other nations serve? What thoughts does the שטן plant in בני ישראל's head? רב פינקוס quotes the גרי"ז⁷ who explains that during תפילה the שטן tries to convince us that ה' החיל הזה to make us believe that ה' is not in total control. This evokes thoughts of worry and confusion – if ה' is not in control, one is responsible for overcoming his own obstacles, and for planning his own life. The שטן preys on these misgiving and implants the thoughts that if one does not solve these problems, the world will come to an end. These worries are tormenting and distracting during תפילה; however, in עלינו one says that these illusions are הבל וריק and are completely false. In reality, ה' controls the world and is the One who will plan one's life for eternity. Hence, one can say with confidence that ה' הוא האלקים and prove that the שטן is wrong. ה' will take care of everything and one need not worry. With this thought lingering, one leaves תפילה with the

⁵ מלכים א יח:כח

⁶ נפש שמשון תנב

⁷ נפש שמשון תנא

⁸ דברים ח:יז

sense that he or she is completely dependent on ה' and His will, bringing one closer to ה'.

The conclusion of עלינו's first section also plays a role in strengthening one's connection to ה'.

וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד⁹ – this פסוק seems to be redundant: “you should know” and also “take to heart”. רב קוק¹⁰ adds a similar idea regarding this verse. He expounds that knowing ה'’s Oneness is not enough, rather one must internalize the idea. This, in turn, will manifest itself in one's actions and show how much one believes in ה'. When one reaches the point where his actions reflect his belief in ה', one can then get closer to Him. רב שמשון רפאל הירש¹¹ adds that the פסוק is teaching that בני ישראל's experiences up until this point stand as proof of ה'’s Oneness – a fact of which בני ישראל must always be conscious. During prayer, one must realize that whether He appears as ה', signifying מידת הרחמים, or as אלהים, the aspect of strict judgment, in either case we should always be aware that ה' הוא האלהים – that ה' is all One: no matter what characteristic appears dominant, He is ה' Who always loves and cares for בני ישראל. When one thinks about this aspect of ה', this draws one closer to Him and makes one crave a closer relationship with הקדוש ברוך הוא.

After understanding the true meaning of תפילת עלינו, one can easily understand the specific importance of such a תפילה. The אבודרהם¹² writes that man can only do his part by believing in ה' wholeheartedly as ultimate King of the universe and serving Him. Only then can man fully place his hope and trust in ה' – a trust that He will take care of man's needs and remove all the idolatry in the world so that His name can be praised and exalted throughout the entire world.

⁹ דברים ד:לט

¹⁰ עולת ראיה חלק א' עמוד שכ"ה

¹¹ דברים ד:לט

¹² אבודרהם השלם סדר ראש השנה

FACULTY

The Knock on the Door

On the evening prior to the destruction of סדום, two angels arrived at the gate of the city. לוט greeted them and invited them into his home. At first they refused the invitation, but agreed after לוט persisted.

Why was it so crucial for ה' plans that the angels arrive in the evening and become לוט's invited guests? The אור החיים explains: Even though לוט's salvation was due primarily to the merits of his uncle אברהם, he would not have been saved had he lacked some merit of his own. חזקוני sent him an opportunity to perform חסד, and thereby לוט and his family would be saved.

לוט's wife, however, did not appreciate this. ¹רש"י, quoting הכנסת, relates that she complained about this terrible custom of אורחים that לוט wanted to institute in סדום. Tragically, she did not survive the destruction of סדום.

There are times in life when we have opportunities to perform acts of חסד — to help people, give צדקה, visit the sick, comfort mourners, etc. Not all of these activities are always so pleasurable, and at times we might even consider them burdensome. The message of the story of the angels (as רב פאם זצ"ל notes) is that the road to the ישועה that we so desperately seek, often begins with the slight טרחא of an act of חסד that ה' orchestrates on our behalf.

The knock on the door, mistakenly viewed as an annoying interruption, may truly be the blessed opportunity that we've been seeking.

Let us not hesitate to answer the call.

¹ בראשית יט:כו

מאכלי חלב בשבועות

ישנו מנהג אשכנז קדום לאכול מאכלי חלב בחג השבועות¹. מקור המנהג נסתר בערפלי ההיסטוריה, ולכן טעמו איננו ידוע. הצעות שונות ומקוריות הוצעו במהלך הדורות במטרה לנסות להסביר את טעם המנהג².

הכלב³ אומר שהמנהג היה לאכול דבש וגם חלב, כי התורה נמשלה לדבש ולחלב, כמו שכתוב "דבש וחלב תחת לשונך"⁴. לפי זה, כנראה שבמהלך הדורות הדבש נשכח מחג השבועות (פשוט "העברנו" אותו לראש השנה), ונשאר רק החלב.

ואם כך, נשאלת כאן שאלה: מה תורמת החלב למשל זה? עניין הדבש כסמל לתורה הוא רעיון עתיק שמקורו בפסוק מפורש: "משפטי ה' אמת צדקו יחדיו... ומתוקים מדבש ונפת צופים"⁵. אבל אם כבר יש לנו את הדבש כמשל לתורה, למה צריכים גם חלב? כנראה שהרעיון הוא שחלב הוא מתוק וטעים, כמו התורה המתוקה. אבל כמובן, דבש הרבה יותר מתוק מחלב, ואם כן מה מוסיף החלב במשל זה?

נראה שיש הבדל אחד בסיסי בין חלב לדבש. דבש מתוק מאוד, אבל אי אפשר לאכול אותו. מאידך, חלב מתוק גם כן (אומנם פחות מדבש), אבל הוא גם **מזין**. אם כן, אולי בגלל זה התורה נמשלה גם לדבש וגם לחלב – הדבש מסמל את **התענוג** שבלימוד התורה, והחלב מסמל את **התועלת** שבו. אנחנו לומדים תורה לא

¹ רמ"א סי' תצ"ד סעי' ג'

² למשל, הרמ"א שם אומר שלדעתו המנהג הוא לאכול חלב ואח"כ סעודת בשר, דבר שמצריך שני לחמים שונים, ובכך יש זכר לקרבן שתי הלחם. והמשנה ברורה (שם, ס"ק י"ב) מביא בשם "גדול אחד" שביום מתן תורה קיבלו את כל המצוות, ולכן לא היה בביתם אח"כ בשר שחוט וכלים כשרים, והיו צריכים לאכול מאכלי חלב באותו יום, ואנחנו אוכלים מאכלי חלב כזכר לזה. ויש עוד טעמים.

³ סימן נ"ב ד"ה וזהו סדר

⁴ שיר השירים ד:יא. מעניין שכמו התורה, גם ארץ ישראל משויכת לדבש וחלב – "ארץ זבת חלב ודבש" (שמות ג:ח ועוד מקומות רבים). ואכמ"ל.

⁵ תהילים יט:י-יא

רק בגלל שאנו נהנים מהלימוד (כמו בטעימת דבש), אלא יותר מפני שהתורה נותנת לנו כוח והדרכה לחיות חיים של עבודת ה'. נכון, התורה מתוקה מדבש, אבל היא גם מזינה והכרחית לנפש, כמו חלב.

ויתכן שיש גם נקודה נוספת במשל הזה. כדי להבין אותה, אנחנו צריכים להקדים הסבר קצר בקשר לאופי של חג השבועות. אנחנו רגילים לחשוב על שבועות כ"זמן מתן תורתנו", אבל בתורה עצמה אין שום רמז לעניין זה. למרות שברור משמות פרק י"ט שמתן תורה התרחש קרוב מאד לחג השבועות, ואולי בו ביום⁶, חג השבועות עצמו מוצג בתורה רק כחג חקלאי: "חג הקציר"⁷ או "יום הבכורים"⁸.

גם ספירת העומר, שמקשרת בין חג המצות לחג השבועות, איננה מוצגת בתורה (כפי שאנחנו רגילים לחשוב עליה היום) כספירה בין יציאת מצרים למתן תורה. אלא, הספירה מקשרת בין קרבן המנחה המיוחדת בחג המצות – קרבן העומר – לבין קרבן שתי הלחם בשבועות: "וספרתם לחם ממחרת השבת **מיום הביאכם את עמר התנופה**...תספרו חמשים יום **והקרבתם מנחה חדשה לה'**"⁹. קרבן העומר מובא בחג המצות, שהוא חג האביב, תחילת הבשלת התבואה. העומר מובא משעורים, שמבשילים מוקדם יותר מחיטה, ומובא בצורת מצות. מאידך, שתי הלחם מובאים מסולת, ובצורת חמץ. כלומר, העומר מסמל את **תחילת התהליך** של הבשלת התבואה, הפוטנציאל. ואילו קרבן שתי הלחם מציין את תחילת **הגשמת** הפוטנציאל בפועל. המעבר בין פוטנציאל להגשמה הוא ספירת העומר.

אחרי חורבן הבית, הדגש בחג השבועות עבר מחג הקציר והבכורים (שאינם רלוונטיים בגלות) לזמן מתן תורתנו. וממילא, גם ספירת העומר לבשה אופי אחר – אנחנו כבר לא (עד ביאת גואל במהרה בימינו) סופרים בין קרבן העומר לשתי הלחם, אלא בין חג המצות (זמן חירותנו) לחג השבועות (זמן מתן תורתנו). גם מעבר זה הוא תהליך בין פוטנציאל להגשמה. ולכן, את ליל שבועות – שיא התהליך – אנחנו מציינים בלימוד תורה כל הלילה.

⁶ ע'י שבת פז: - מחלוקת תנאים אם עשרת הדיברות ניתנו בו' סיון או בו' בו

⁷ שמות כג:טז

⁸ במדבר כח:כו

⁹ ויקרא כג:טו

ונשים לב: בחג המצות, אנחנו נוהגים לקרוא את שיר השירים, שיר של אהבה עזה שמסמלת את האהבה שלנו לקב"ה¹⁰ ואהבתו אותנו, כפי שנתגלה בזמן יציאת מצרים. ובחג השבועות אנחנו קוראים מגילת רות – שגם היא סיפור של אהבה. סוג אחר של אהבה נראית במגילת רות מאשר זו שנראית בשיר השירים. שיר השירים מדבר על אהבה של **להט ותשוקה**, בעוד מגילת רות מדברת על אהבה של **חסד**. במגילת רות אנחנו קוראים על החסד שרות עשתה עם נעמי, וגם על אהבה בין איש לאשה (בועז ורות) המבוססת דווקא על מעשי חסד – גאולת השדה, נשיאת אשה אלמנה והקמת שם המת. שני סוגי אהבה, בשני חגים הקשורים אחד לשני על ידי ספירת העומר. האהבה המתאורת בשיר השירים – תשוקה חזקה ולהט – היא בעצם אהבה **בפוטנציאל** – וע"כ מתאימה מאד לחג המצות. מגילת רות, המתארת אהבה של **נתינה**, של חסד, מקומה בחג השבועות, כשהפוטנציאל מתגשם.

וכאן אנחנו חוזרים לדבש ולחלב. הדבש מתוק מאד, אבל אינו מזין. הדבש מסמל הנאה ותענוג – סוג האהבה שמופיעה בשיר השירים. אבל החלב מסמל אהבה עמוקה יותר – אהבת האם לבנה. כשאמא מיניקה את הילד שלה, היא לא רק **מחבקת** אותו. היא גם **מאכילה** אותו, מזינה אותו, נותנת לו את החיים. זאת האהבה של מגילת רות, וזאת התועלת האמיתית של תורה. נכון, התורה מתוקה מדבש ונפת צופים. אבל אפילו יותר מזה, התורה משולה לחלב – מזון הכרחי, שאמא נותנת לבנה בשל אהבתה אליו.

ולכן מתאים מאד שהתורה נמשלה ל"דבש וחלב תחת לשונך", ושהמנהג המקורי היה אולי לאכול חלב ודבש בשבועות. אבל בסופו של דבר, נאחזנו דווקא בחלב. מתאים מאד שבילל שבועות, כשאנחנו ערים כל הלילה ושקועים בלימוד התורה – כדי להראות את האהבה וההערכה שיש לנו ללימוד התורה, אנחנו נוהגים לאכול מאכלי חלב. במנהג הקדוש הזה אנחנו מראים שהתורה בשבילנו היא הרבה יותר מ"דבש ונופת צופים", הנאה ותענוג. אנחנו שותים בצמא את דברי התורה כמו שתינוק שותה את חלב אמו: "כי הם חיינו ואורך ימינו, ובהם נהגה יומם ולילה".

¹⁰ רמב"ם הל' תשובה י:ג.

ביסוד מלאכת מוחק

- א -

ברור שיש יחס בין מוחק וכותב, אמנם יש צורך בהגדרת מוחק ויחסו לכותב. יש לחקור אם הגדרת מוחק היא ביטול כתב או הכנה לכתיבה. ולכאורה זה תלוי בה"א ומסקנא של הרא"ש בפרק ז' (סי' ט'):

והכותב שתי אותיות תנו רבנן כתב אות אחת גדולה ויש במקומה לכתוב שתיים פטור מחק אות אחת גדולה ויש במקומה לכתוב שתיים חייב א"ר מנחם בר' יוסי זה חומר במוחק מבכותב והיינו טעמא כי פעמים כתב במשכן טעות על קרש אחד ומוחק כדי לכתוב אחרת במקומה מן הדין היה ראוי לחייב אף מוחק אות אחת כדי לכתוב אות אחרת במקומה אלא שאינו ראוי לחייב על מחשבת כתיבה יותר מעל כתיבה עצמה ויראה שאין חייב על מחיקת טשטוש דיו אפי' לכתוב כמה אותיות כי לא היה במשכן אלא מחיקת אותיות כדי לכתוב במקומו.

אחרי כתיב זה מתוך הסברא וגם מדנקט בברייתא מחק אות אחת ראיתי בתוספתא [פ"ב] וכתב בה נפלה דיו על ספק ומחקו שעה על הפנקס ומחקו אם יש במקומו כדי לכתוב שתי אותיות חייב וטעמא לא בריר לן וי"ל דהיינו טעמא דאות שנכתב בטעות כמאן דליתיה דמיא ועיקר החיוב בשביל מחשבת הכתיבה הלכך אפי' טשטוש דיו נמי והאי דנקט בברייתא מחק אות גדולה אידי דתני כתב אות אחת גדולה. והמכה בפטיש רבה ור' זעירי אמרי תרווייהו כל מידי דאית ביה גמר מלאכה חייב משום מכה בפטיש.

מעיקרא סבר הרא"ש שהגדרת מוחק היא ביטול כתיבה. לפי הבנה זו, מוחק אות אחת הוי עיקר המלאכה - וה"על מנת לכתוב" אינו אלא תנאי - ולא חלק מעיקר הגדרת המלאכה; יתכן שתנאי זו משום שאחרת יהיה מקלקל. לפי מסקנתו, הגדרת מוחק הוי הכנה לכותב. לפי שיטה זו, על מנת לכתוב הוי יסוד ועיקר המלאכה, ולא תנאי; ואילו מוחק אות אחת הוי לאו דוקא. לכאורה, אם מקבלים את מסקנתו של הרא"ש, יש לדחות על ידה את שיטת המרדכי (סי' שס"ט) [ומובא בב"י ורמ"א (סי' ש"מ ס"ג)]:

נשאל לרבינו מאיר על עוגות התינוקות שכותבין עליהן האותיות ותיבות אידך אוכלים אותם התינוקות ביו"ט והשיב אי משום מוחק

ביו"ט ליכא איסורא דאורייתא במוחק אלא על מנת לכתוב כדאמרין פרק כלל גדול מיהא איסורא דרבנן איכא ובתינוק אין לחוש דקטן אוכל נבלות אין בית דין מצווין עליו להפרישו היכא דלא ספינן ליה בידים.

היה נראה ששיטה זו מבוססת על ההבנה שמוחק הוי ביסודו ביטול כתיבה, ואין ע"מ לכתוב אלא תנאי. ויש כאן נקודה יפה: יוצא שמעיקרא הרא"ש הבין את הגמ' לפי דרכו של המרדכי, דהיינו כשיטת המהר"ם מרוטנברג. וזה מסתבר מאוד שכן למד הרא"ש (עד שחזר בו מכת התוספתא), שהרי הרא"ש כידוע היה תלמיד מובהק של המהר"ם. אמנם, למסקנת הרא"ש, דברי המרדכי נדחים מהלכה. וא"כ פסק הב"י (והנמשכים אחריו) צ"ע שהרי הביא גם הרא"ש וגם המרדכי, ולכאורה מזכה שטרא לבי תרי:

המטשטש בדיו הקלף וכו'. בסוף פרק כלל גדול (ע"ה): תנו רבנן כתב אות אחת גדולה ויש במקומה לכתוב שתיים פטור מחק אות אחת גדולה ויש במקומה לכתוב שתיים חייב אמר רבי מנחם ב"ר יוסי זה חומר במוחק מבכותב וכתב הרא"ש (סי' ט) והיינו טעמא כי פעמים כתב במשכן טעות על קרש אחד ומוחק כדי לכתוב אחרת במקומה מן הדין היה ראוי לחייב אף מוחק אות אחת כדי לכתוב אות אחרת במקומה אלא שאינו ראוי לחייב על מחשבת כתיבה יותר מעל כתיבה עצמה ויראה שאין חייב על מחיקת טשטוש דיו אפילו לכתוב כמה אותיות כי לא היה במשכן אלא מחיקת אותיות כדי לכתוב במקומו ואחרי כתבי זה מתוך הסברא וגם מדנקט בברייתא מחק אות אחת ראיתי בתוספתא (פ"ב ה"ז) וכתוב בה נפלה דיו על ספר ומחקה שעוה על הפנקס ומחקו אם יש במקומו כדי לכתוב שתי אותיות חייב וטעמא לא בריר לן וי"ל דהיינו טעמא דהאות שנכתב בטעות כמאן דליתיה דמי ועיקר החיוב בשביל מחשבת הכתיבה הילכך אפילו טשטוש דיו נמי והאי דנקט בברייתא מחק אות גדולה אידי דתני כתב אות אחת גדולה עכ"ל וגם הרמב"ם בפרק י"א (ה"ט) כתב תוספתא זו כלשונה ולשון רבינו שכתב המטשטש בדיו הקלף אינו מכוון ושיעורו כאילו כתב המטשטש הדיו שבקלף: כתב המרדכי בפרק כלל גדול (סי' שסט) נשאל רבינו מאיר על עוגות התינוקות שכותבים עליהם אותיות ותיבות איך אוכלים אותם התינוקות ביום טוב והשיב אי משום מוחק ליכא איסורא דאורייתא אלא במוחק על מנת לכתוב ומיהו איסורא דרבנן איכא ובתינוק אין לחוש דקטן אוכל נבלות אין בית דין מצווין להפרישו היכא דלא ספינן ליה בידים עכ"ל:

וכן בשו"ע ורמ"א (שם): "המוחק דיו שעל הקלף או שעוה שעל הפנקס, אם יש במקומו כדי לכתוב ב' אותיות, חייב. הגה: אסור לשבר עוגה שכתב עליה כמין אותיות, אע"פ שאינו מכוין רק לאכילה, דהוי מוחק."

והנה יש מהאחרונים שדנו בשיטה זו [עייין בדגול מרבבה ובמשנה ברורה ובערוך השלחן, וע"ע בשו"ת אור יצחק או"ח (סי' ק"צ)], אמנם בעיקר מצד מתקן ומקלקל. ולע"ד יש לעיין ביסוד הדברים, שלכא"ו דברי הרא"ש והמרדכי מבוססים על הבנות/ הגדרות שונות של מלאכת מוחק.

- ב -

יש לפרש לבי"י ורמ"א (אמנם לא דברי הרא"ש עצמו) שיש ב' מיני מוחק (כל' גם זו של המרדכי וגם זו של הרא"ש). יש מוחק של ביטול כתב ויש מוחק של הכנה לכתיבה. מוחק של ביטול כתב שייך דוקא במוחק אותיות, ובה אין ע"מ לכתוב אלא תנאי. ואילו המוחק של הכנה לכתיבה הוי להיפך, ויתבאר יותר בהמשך בע"ה. ועיין באבני"ז או"ח (סי' ר"ט) שכתב במוחק אות גדולה (או טשטוש דיו וכיוצא בזה) צריך כדי לכתוב כתיבה של קיימא. אמנם במוחק שתי אותיות, אין צריך אלא מחיקת כתב של קיימא.

ונראה שזה כפתור ופרח לפי מה שביארנו ביסוד מלאכת מוחק ע"ד הבי"י. אם מוחק רק אות אחת, הוי מוחק מצד הכנת כתיבה. ולכן, צריך ע"מ לכתוב כתיבה ממש, כפי כל הגדרות כותב. אם כן, צריך שיהיה ע"מ לכתוב כתיבה של קיימא. אבל כשמוחק ב' אותיות יש כאן מוחק של ביטול כתב, ואין העל מנת אלא תנאי וכו'. לכן, א"צ אלא שהכתב שמוחק יהיה של קיימא.

ולפי דרכינו, יש לבאר דברי התוספתא (פרק יא, מהדו' ליברמאן) כמין

חומר :

המוחק אות אחת גדולה אם יש במקומה כדי לכתוב שתי אותות חייב
אמ' ר' מנחם בי ר' יוסה זה חומר במוחק שאין בכותב ובכותב שאין
במוחק חומר בכותב הכותב לקלקל חייב והמוחק לקלקל פטור.
נפלה דיו על גבי ספר ומחקה שעה על גבי פנקס ומחקו אם יש במקומה
כדי לכתוב שתי אותות חייב והמוחק לקלקל פטור אין לך שחייב אלא
המוחק על מנת לכתוב והמוחק על מנת לתקן כל שהו הרי זה חייב.

לכאורה יש כאן סתירה מיניה וביה, אם מוחק חייב ע"מ לכתוב ב' אותיות או על מנת לתקן כל שהוא. אבל לפי מש"ב מובן היטב; ויש כאן ב' מיני מוחק. אם מוחק אותיות, הוי ביטול כתיבה; וצריך רק על מנת לתקן כל שהוא בכדי שלא יהא מקלקל. מאידך, המוחק טשטוש דיו (או אות אחת) הוי הכנת כתיבה וצריך ע"מ לכתוב ממש, דהיינו ב' אותיות.

[וע"ע במשנה ברורה באריכות ששונים במקצת לדרכינו-ושייכים לכמה מהעניינים כאן, אבל דן משום קלקול וכו' ולא הגדרת יסוד המלאכה. והנלע"ד כתבתי. וע"ע במנח"ח בעניין דברי הרמב"ם, והנלע"ד כתבתי.]

- ג -

עיין בשו"ת הר צבי ט"ל הרים (מוחק, סימן ב): "מוחק שלא ע"מ לכתוב וגם אינו עושה מקום לכתוב."

דבר זה העיר הגרש"ז אויערבאך לענין עישון סיגריות ביום טוב כשיש עליהן אותיות, ורצה לחדש דמוחק שלא ע"מ לכתוב דאסור מדרבנן מכל מקום עושה מקום לכתוב בעיניו, אבל בנידון דידן שנשרף ונעשה אפר דאינו ראוי לכתובה אינו אסור, ואת"ל דגם זה אסור, מ"מ אם יעביר דיו על האותיות אף דטשטוש בעלמא ג"כ אסור משום מחיקה, ז"א אלא כשנעשה ע"י המחיקה מקום לכתובה, משא"כ כאן דלא נעשה מקום לכתובה במחיקת הטשטוש לא שייך בזה איסור. ולי חידוש זה צ"ע.

ובהערה שם:

על חדוש זה יש להעיר משתי מקומות. (א) מדברי הרמ"א (שו"ע או"ח סימן שמ סעיף ג בשם המרדכי) דאסור לשבור עוגה שכתוב עליה כמין אותיות ואעפ"י שאינו מכין רק לאכילה דהוי מוחק, ומדברי ה"ט"ז שם סעיף ה דאותם הספרים שכותבים עליהם בראשי חודי הדפים מלמעלה או מצדיהן אותיות או תיבות אסור לפותחן בשבת משום מוחק וכו'. ויעויין בשו"ת לב חיים למהר"ח פלאגי ז"ל (ח"ב סימן קעא) שאסור לשבור קליפת ביצה צלויה שכתוב עליה מבחוץ אותיות לסימן, הגם דחויב חטאת ליכא איסורא מיהו איכא, הרי דגם בנשבר ואין מקום לכתוב אסור עכ"פ מדרבנן.

נראה שלפי דרכינו דברי הגרש"ז זצ"ל מבוארים היטב. נראה שהגרש"ז זצ"ל ביסס התירו על פי ב' נקודות. תחילה כתב שלכאורה יש לדחות דברי הרמ"א מכל וכל, מכח מה שאנו מקבלים את מסקנת הרא"ש. משום כך דברי המרדכי (שהם היסוד לרמ"א) דחויים. אם כן, כל שאין המחיקה מאפשר לכתובה אינו מחיקה כלל ומותר. אם מהווה מקום לכתובה הוי מוחק - אף שאין חיוב דאורייתא כל עוד שאין דעתו לכתוב. אם קיים אפשרות לכתוב הוי מוחק בעצם - אבל אינה אלא איסור דרבנן אם אינו ע"מ לכתוב. אבל אם אין הכשרת מקום לכתוב, אי"ז מוחק כלל ומותר.

אחר כך המשיך הגרש"ז זצ"ל לפרש שאפילו אם לא נקבל חידוש זה, יש עוד עצה להקל. הנה אם לא נשלול דברי הרמ"א, ונחוש גם למרדכי, הסברא היא כמו שביארנו שיש ב' מיני מוחק. ולכן צריך או זה או זה.

במצב של ההיתר השניה של הגרש"ז זצ"ל, אין שום סוג של מוחק - אף לרמ"א. אילו היה אותיות, יש מקום לומר שמוחק על ידי שריפתם - אף שאין

הכשרת מקום לכתיבה. אף שלמסקנת הרא"ש אין זו מוחק כלל, מ"מ יש כאן מוחק של בטול אותיות (כמרדכי).

אבל אם יש רק טשטוש דיו, אין ביטול אותיות כאן כלל. ומאידך, אין כאן הכנה לכתיבה (אף מדרבנן, שאין אפילו אפשרות לכתוב במקומה). ולכן אף לרמ"א אין כאן כל איסור. הגה עצמך - אילו אין על העוגה אותיות אלא טשטוש של צבע - האם אפילו המרדכי היה אוסר? הרי לפי דרכינו דברי הגרשז"א זצ"ל מאירים.

לפי"ז יוצא שאין שום חשש בהעברת טשטוש של דיו או קוזמטיקא בשבת. [וע"ע בקצות השלחן בעניין זה.]

בדין בנין בכלים¹

איתא במסכת שבת דף קכב: ת"ר דלת של שידה ושל תיבה ושל מגדל נוטלין אבל לא מחזירים ושל לול של תרנגולים לא נוטלין ולא מחזירין בשלמא של לול של תרנגולים קסבר כיון דמחברי בארעא יש בנין קרקע אלא של שידה ושל תיבה ושל מגדל מאי קסבר אי קסבר יש בנין בכלים יש סתירה ואי אין סתירה בכלים אין בנין כלים אמר אביי לעולם קסבר יש בנין בכלים ויש סתירה בכלים ושניטלו קאמר א"ל רבא [שתי תשובות בדבר] חדא דנוטלין קתני ועוד מאי אבל לא מחזירין אלא אמר רבא קסבר אין בנין בכלים ואין סתירה בכלים וגזירה שמא יתקע ע"כ. כלומר כדי להתחייב במלאכת בונה צריך שהבניה תהיה בקרקע אך בדבר שאינו בקרקע כגון כלים אין חייבים משום מלאכת בונה. ומדוע אסור להחזיר דלתות של שידה תיבה מגדל למרות שאינן מחוברין לקרקע? מתרצת הגמ' גזירה שמא יתקע.

וצ"ע בהבנת גזירה זו דאי נימא שאם יתקע יתחייב במלאכת בונה ולכן אסור להחזיר כלל שמא יתקע קשה כיצד יתחייב במלאכת בונה, הרי רבא עצמו הכריע "אין בנין ואין סתירה בכלים" והרי שידה תיבה ומגדל אינן בארעא אלא הוו כלים! לכך הדגיש רש"י (בד"ה גזירה שמא יתקע) שחייב משום מכה בפטיש, כלומר בונה אינו חייב מכיוון ששידה תיבה ומגדל הם כלים וא"כ משום מה חייב? משום מכה בפטיש. וכן כותב רש"י בביצה יא: (ד"ה אין): אין איסור בנין וסתירה בכלים אלא בבתים ... והעושה כלי ... משום מכה בפטיש הוא דמחייב והא דנתן הבונה כ"ש בבתים נתן עכ"ל. רש"י חוזר ומדגיש שגדר מלאכת בונה הוא בבתים ולא בכלים, ובכלים לא שייך בונה כלל. וכן לשונו בביצה כב: (ד"ה אין תורת בנין כלים): אבל חזרת חליות שאין בה אלא משום בנין אין בונה אלא בבתים ואהלים עכ"ל. וכן במסכת שבת עד: (ד"ה ואי) כתב: ומשום בונה ליכא לחיוביה לא בחבית ולא בתנור ולא בכוורת דאין בנין בכלים עכ"ל.

יוצא מכל הנ"ל שרש"י סובר דאין בנין וסתירה בכלים כלל וכלל. וכשהגמ' סוברת שחייב בכלי אם הוי גמר מלאכה משום מכה בפטיש ואם עשה מלאכה אחרת כגון ממרח בחבית חייב משום אותה מלאכה, אך משום בונה אינו חייב.

¹ מאמר זה נדפס לראשונה בחוברת "שערי ציון" כרך א', בהוצאת ישיבת שערי מבשרת ציון, תשס"ב עמ' קיז-קכג.

הכסף משנה (שבת י:ג) הביא את דברי היראים שאין בנין בכלים ואין סתירה בכלים **בשום ענין**. משמע מהיראים שאין בנין בכלים ואין בנין כלל. וברשב"א שבת דף קב: (ד"ה האל) הביא את דברי הרב אלפסי ז"ל שהכריע בכל הסגיות כמ"ד שאין בנין בכלים. יוצא לפי שיטות הראשונים הנ"ל שתנאי החיוב במלאכת בונה הוא שהבנין הוא בארעא.²

וצ"ע לשיטתם, שהרי רב ושמואל פליגי בריש פרק הבונה (שבת קב:): במספר מקרים האם חייב משום בונה או משום מכב"פ. א) מסתת,³ רב סבר שהוא בונה ושמואל סבר דהוי מכב"פ. ב) עושה נקב בלול של תרנגולין, רב סבר דהוי בונה ושמואל סבר דהוי מכב"פ.⁴ ג) עייל שופתא בקופינא דמרא,⁵ רב סובר שחייב משום בונה ושמואל משום מכה בפטיש. ואלבא דשיטת רש"י וסייעתו, כיצד רב טוען שחייב משום בונה, הרי מרא ודאי הוי כלי ולא ארעא, וכיצד חייב משום בונה הרי אין בנין וסתירה בכלים? ועוד קשה, במסכת שבת דף צה. איתא שמגבן **חייב** משום בונה. וצ"ע דהרי גבינה ושער אשה אינם בארעא, וא"כ למה יש חיוב משום בונה?

² לפי שיטת רש"י בביצה יא: אפשר אפילו לומר שחלק מגדר מלאכת בונה הוא דאין בונה אלא בבנין או באהל שכתב שלא שייך בונה בכלים ע"ש, ודו"ק.
³ מכריע את האבן ומתקנה ע' רש"י ד"ה מסתת
⁴ עיין שם בתוס' (ד"ה לול) שהסביר בשיטת שמואל דלא חשיב להו פתח העשוי להכניס ולהוציא ועיין בתוס' (קג.) ד"ה בשלמא שהבין בדברי רב דהוי עשוי להכניס להוציא. ובחידושי הרשב"א על אתר ד"ה אבל הסביר בשיטת שמואל דנקב כי האי גוונא לא מחייב משום בונה דלאוירא בעלמא עביד ואינו אלא כל שהוא ולא חשיב ליה לשמואל בונה. ועיין בחידושי הרשב"א על אתר שכתב שיסוד המחלוקת בין רב לשמואל הוא אם חייבים בבונה על דבר מועט ששמואל סבר שכל דבר מועט כזה לא יתכן חיוב משום בונה, ורב סבר שיש לחייב בבנין מועט כה"ג. ועיין ברמב"ם פ"י מהלכות שבת שבמסתת פסק כשמואל שחייב משום מכב"פ ובעייל שופתא בקופינא דמרא פסק כרב שחייב משום בונה ובנקב של תרנגולים סותר את עצמו שבפרק י הכריע כרב דהוי מחמת בונה ובפרק כ"ג הכריע כשמואל דהוי משום מכב"פ יוצא איפה שהרמב"ם סובר ששלושת המחלוקות הנ"ל אינן קשורות אחת לשניה ולכן הכריע בכל אחד מהמקרים הללו לפי ענינו ובמנחת חינוך (מוסד השבת מלאכת בונה) הבין שרב סובר שחייב אף משום בונה אבל משום מכב"פ ודאי חייב. ואם תאמר מדוע הרמב"ם לא כתב שחייב שתיים זה אינו קשה שדרכו של הרמב"ם שאפילו אם חייב שתיים אינו תמיד כותב זאת במפורש. וכן משמע מדבריו של הלח"מ (שבת י"ד) בדעת הרמב"ם

⁵ שתוחב יתד קטן בתוך בית יד של מרא שלא יצא הברזל מתוכו

ועיין בחידושי הרשב"א שבת קב: (ד"ה האי מאן דעייל שופתא) שהביא בשם רב האי גאון, שרב סובר שיש בנין בכלים, דהיינו שעיקר הפלוגתא בין רב ושמואל הוא שלרב יש בנין בכלים ולשמואל אין בנין בכלים.⁶ ואפשר שגם רש"י וסיעתו סוברים כרב האי גאון שהיא מחלוקת רב ושמואל והם הכריעו כשמואל.

וקשה טובא: (1) הכלל הוא דהלכתא כרב באיסורא, ולכן אפילו אם נימא דזה הוא יסוד המחלוקת בין רב ושמואל, עדיין קשה מדוע רש"י וסיעתו הכריעו כשמואל דאין בנין וסתירה בכלים, ולא הכריעו כרב שיש בנין וסתירה בכלים. (2) מלשוננו החרף של רש"י שהזכרנו לעיל, נראה שדין זה של אין בנין וסתירה בכלים היינו דין יסודי בגדר מלאכת בונה—דשייך רק בבתים ואהלים ולא בכלים. ודוחק לומר שרש"י סובר כך וחביא את זה כסתם הלכה כאשר רב ושמואל חולקים על יסוד זה. וממילא, הדרא קושיא לדוכתא.

הפנ"י (בחידושו על מסכת שבת עד: ד"ה חביתא) תירץ בשיטת רש"י שבאמת יש בנין וסתירה בכלים, אבל רק כאשר פעולת הבנין היא הפעולה המסיימת את אותו הכלי. אך כאשר ישנם עוד פעולות בכלי אחרי פעולת הבנין, יהיה חייב משום מכה בפטיש. וקשה שמלשוננו של רש"י משמע שהכלל שאין בנין וסתירה בכלים אינו ענין טכני אלא תנאי מהותי בגדר מלאכת בנין. ובאמת תוס' שבת עד: (ד"ה חביתא) כתב שדעת רב קשה לשיטת רש"י וסיעתו.

הרמב"ן במלחמות (ריש פרק הבונה) הבין שהסוגיא במסכת שבת קכב: המכריע שאין בנין וסתירה בכלים לכו"ע, חלוקה על הסוגיא בקב: המביאה דין זה כמחלוקת בין רב ושמואל.⁷ וע"פ הרמב"ן לכאורה ניתן להסביר שרש"י וסיעתו פסקו כסוגיא בקב: הסוברת דאין בנין וסתירה בכלים היות ורבא הוא בתראי. אך דברי רש"י עדיין קשים,⁸ שרש"י חוזר ומדגיש שלא שייך בנין בכלים כלל וכלל. ואי נימא שלפי רב יש בנין בכלים, אזי בסוגיתנו (שבת קב:) רש"י לכאורה היה צריך להדגיש שרב כאן חולק על היסוד הבסיסי בגדר מלאכת בונה וסובר שיש בנין אפילו בדבר שאינו בארעא. וכן הסוגיא עצמה היתה צריכה להרחיב ולהתייחס לחידוש

⁶ ועיין שם ברשב"א שהסביר את דברי בית הלל במשנה בביצה גם אליבא דרב, דאין בנין בכלים פירוש, דאפילו ב"ה סוברים שיש בנין בכלים, אך בזקיפת מנורה לא שייך, דזקיפה בלחוד לא מיחזי כבנין ע"ש.

⁷ אפילו שמואל שסובר שבמקרים הללו חייב משום מכב"פ מודה לרב על עצם הדין שיש בנין וסתירה בכלים, אך סובר שצריך פעולת בנין יותר חשובה מאשר עייל שופתא דמרא כדי שיחשב בנין.

⁸ אולי ניתן לקבלה בשיטת הרי"ף היות והרי"ף לא הדגיש בצורה ברורה שלא שייך בונה בכלים.

העצום של רב ולהדגיש זאת.⁹

האבני נזר (סי' ריא) הסביר בדברי רש"י שבמרא, חיבור היד אליו נחשב כאילו חיבר דבר לקרקע עיקר והוא מחבר לקרקע את התלוש בכדי שיעשה גם הוא מחובר. כך גם המרא שהוא העיקר (כקרקע) ומחבר היד שיהיה שם אגב הכלי, ולכן הוא כקרקע חייב. כלומר דדין זה של קרקע לא הו' תנאי או גדר במלאכת בונה אלא הו' דין של חשיבות ולכן כל פעם שמבטל דבר מעיקרו הו' חשיב וחייב. ואם כן שוב קשה לשונו של רש"י שלא שייך בונה אלא בבתים ואהל, שרש"י לפחות היה צריך לכתוב "וכדומה", וכך אפשר לדייק שהדמיון הוא כל דבר שמבטל לעיקרו נחשב כבנין בארעא.

תנאי זה של מחובר לקרקע הוא רק לשיטת רש"י וסייעתו,¹⁰ אך לשיטת התוס' (שבת קב: ד"ה עייל) אין הבדל בין כלים לקרקע אלא שבכלי חייב רק כאשר צריך גבורה ואומנות. כלומר בעצם גדר המלאכה אין הבדל בין כלי לקרקע, אלא כדי להתחייב משום בונה צריך בניה חשובה. ולכן בקרקע כל בניה נחשבת כבניה חשובה, אך בכלי בכדי שיחשב בניה חשובה צריך לעשות פעולה הצריכה גבורה ואומנות. אך הרמב"ן (בחי'דושי' על אתר ד"ה רב) כתב שלמרות שאין בנין וסתירה בכלים יש תולדה למלאכת בונה הנקראת "עשיית כלי". כלומר האי מאן דעייל שופתא בקופינא דמרא החייב משום בונה (אליבא דרב), לא הו' משום אב מלאכת בונה אלא משום תולדתו הנקראת עשיית כלי. וי"ל לשיטת הרמב"ן שחלק מתנאי חיוב אב מלאכה הוא בארעא, ולעולם אינו חייב משום אב המלאכה אלא אם כן הו' בארעא. אך תנאי זה אינו קיים בתולדה ולכן עשיית כלי תהיה חייב משום תולדת מלאכת בונה ולא משום האב היות ולא הו' בארעא. כלומר שלמרות ששיטת התוס' והרמב"ן נראים לכאורה דומים, באמת הם שונים במהות. שלשיטת התוס' יש בנין בכלים אך כדי שיהיה חייב צריך בנין חשוב כלומר גבורה ואומנות. אך לשיטת הרמב"ן אין בנין וסתירה בכלים כלל דהיינו באב המלאכה. אך יש תולדה הנקראת עשיית כלי או יצירת דבר, ולכן אם בנה כלי מתחילתו חייב משום התולדה. ואולי רש"י סובר כמו הרמב"ן ולכן אין בנין וסתירה בכלים, דהיינו שלעולם לא יהיה חייב משום בונה בכלי היות ולא הו' בארעא אך יתכן ויהיה חייב משום התולדה-

⁹ עיין ביראים שכתב שלפי רש"י רב אינו סובר שחייב כאן משום בונה אלא רב חולק על שמואל וסובר שאינו חייב משום מכב"פ היות ודרך הפעולה בקופינא דמרא היא דרך בונה ולא מכב"פ, והיה צריך להתחייב משום בונה אך משום בונה אינו חייב היות ואין בנין בכלים. והסבר זה דחוק ואין צריך להרחיב את הדיבור בזה

¹⁰ לפי הפשט הפשוט למרות הקושיות

עשיית כלי.¹¹ וכך ניתן לפרש גם את הסוגיא של מגבן, שמשום אב מלאכה בונה לא חייב היות ולא הוי מחובר לקרקע אבל משום תולדה חייב היות ועשה דבר מתחילתו אין לך בנין גדול מזה.

וכדי להבין כיצד יתכן שישנו תנאי באב שיהיה בארעא אך בתולדה חייב אפילו בכלי, יש להביא את דעת רבינו אברהם בן הרמב"ם בספר ברית אברהם (סימן י"ח) שכתב שתנאי הקיים באב כגון אין דישה אלא בגידולי קרקע לאו דוקא קיים בתולדה. ולכן יש מפרק אפילו שלא בגידולי קרקע כגון באדם ובבעלי חיים. וא"כ ניתן לפרש כך כאן, שיש תנאי באב שיהיה בארעא אך לא בעשיית כלי או עשיית דבר מתחילתו, דהוה תולדה.

¹¹ וא"ת הרי רש"י בביצה יא: כותב במפורש שהעושה כלי חייב משום מכה בפטיש ומדוע אינו חייב בתולדה עשיית כלי. וי"ל שהיות ומכה בפטיש הוי אב מלאכה בכה"ג ובונה אינו אלא תולדה, רש"י סובר שחייב משום האב ולא משום התולדה. או דאפשר להסביר כשיטת הפנ"י שהיות ואין הפעולה של הבנין הפעולה האחרונה אינו חייב משום אב מלאכה בונה היות והוי כלי, ובתולדה אינו חייב משום דאינה פעולה האחרונה

