

אור

Ohr HaTzafon

הצפון



Ohr HaTzafon

Beis Haknesses of North Woodmere
Volume 1:2 Nissan 5775

Beis Haknesses of North Woodmere

649 Hungry Harbor Road
North Woodmere, NY 11581
www.bknw.org

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

Editorial Team

Moshe Buchbinder, *General Editor*
Moshe Grushko, *General Editor*
Tani Sussman, *Publication Lead*

Rob Shur, *Design and Layout*
www.rbscreative.com

TABLE OF CONTENTS



Editors' Preface p. 6

דברי הרב

Three Pronged Mesorah
RABBI ARYEH LEBOWITZ p. 23

בענין יחוד השם
RABBI MAYER TWERSKY p. 27

Romaine Lettuce or Horseradish?
RABBI YEHUDA BALSAM p. 31

פסח

*Shoalin [Vedorshin?] Behilchos Hapesach Kodem Hapesach Shloshim Yom:
Viewing Our Preparations for Pesach in a New Light*
JEREMY HERSKOWITZ p. 41

Whence ביטול חמץ on איסור חמץ
RICHARD SIDLOW p. 51

טיבול ראשון
JOSEPH ETRA p. 57

Accomplishing the Impossible
ERIC COHEN p. 67

The Significance of ארמי אבד אבי
ELI SCHIFFMILLER p. 77

Is Pesach a Zionist Holiday?
GAVRI BUTLER p. 85

Galus and the Geulah of Dibbur
CHESKY MOSER AND MOSHE GRUSHKO p. 95

Pesach on Shabbos and the Gezeira of Rabbah

RABBI YECHIEL KALMENSON

..... p. 103

דֵּם פֶּסַח וְדָם מִיֵּלָה - Déjà vu All Over?

MICHAEL I. OPPENHEIM

..... p. 109

Four Approaches To Calculating The Final גאולה

EITAN ZERYKIER

..... p. 119

אז ישיר - Song for the Generations

ELLY ROSMAN

..... p. 127

והיא שעמדה

AYELET ROSMAN

..... p. 131

ספירת העומר

The Bridge From Yetzias Mitzrayim to Kabbalas HaTorah: From Sanctity to Purity

ELISHA GRAFF

..... p. 135

Crossing the International Dateline During Sefirah: A New Twist on היום שני ימים לעומר

MICHAEL I. OPPENHEIM

..... p. 141

Why the קרבן העומר Gets No Respect?

MICHAEL AND MENACHEM GEWIRTZ

..... p. 151

בענין שומע כעונה וביסוד מצות ספירת העומר

SHAMSHI SZLAFROK

..... p. 157

#EpicFail: The Behavior of Rabbi Akiva's Students and Lessons for Today's Culture of Schadenfreude

SCOTT J. FARRELL

..... p. 163

Capitalizing on The Unique Opportunity of ספירת העומר

MOSHE BUCHBINDER

..... p. 167

דברי תורה בעברית

בענין עמידה לקריאת התורה בכלל ולקריאת עשרת הדברות בפרט
הרב אריה ליבוביץ

193

תנאי וכוונה במצות ספירת העומר
הרב יהודה בלסים

187

בענין הסיבה
יונתן זאב קירשנער

181

Editors' Preface

To the casual observer, North Woodmere appears to be a small community that is loosely connected to the broader Jewish world by the lonely half mile stretch of Branch Boulevard. However, our deep sense of connection to *Acheinu B'nei Yisroel* perhaps has never been stronger than it has been over this past year. What seems like ages ago, *Klal Yisroel* was jolted with the kidnap and murder of "Our 3 Boys" followed by the costly but necessary Operation Protective Edge which saved scores of Jewish lives. At that time, the global Jewish community united in an unprecedented fashion, and the eternal memory of those that perished is the sense of *Achdus* that they generated – an *Achdus* which very much still resonates in each of us. In their memory, we at BKNW published our first volume of Ohr HaTzafon containing *Divrei Torah* written by the *Baalei Battim* of the North Woodmere community. While at the time we were hopeful that our next volume could be published in honor of a special *Simcha* or positive development for *Klal Yisroel*, *Hashem* has chosen to remind us that we remain in *Galus*.

Exaggeration is not necessary to express the extreme emotions that we felt following the horrific events in Har Nof, Paris, and Denmark, and the eerie silence of the global political shrug that ensued. The mix of grief, anger, confusion and loneliness had perhaps never been felt so acutely in our lifetimes and has been a soul piercing reminder of our ongoing exile. And, as was the case in *Mitzrayim*, due to the harsh and overwhelming *Galus*, we could no longer formulate our emotions or articulate our cries with words. We were left only with *Tze'aka*, a wordless, guttural wail reflecting utter Despair. Even the "traditional methods" for coping with such *Tzaros*, such as saying *Tehillim* after *Davening*, seemed insufficient. Once again, we found ourselves grasping for both a *Yeshua* and a *Nechama* at the same time.

Amazingly, the first words of reason and solace came to us from HaRav Mayer Twersky *Shlit"u*, Rosh Yeshiva at RIETS and *Talner Rebbe*, and *Yibadel Bein Chaim L'chaim*, brother to Rav Moshe Twersky *Zecher Tzadik VeKodosh Levracha – Hashem Yikom Damo*, who was murdered in the massacre in Har Nof.

Rav Twersky cogently and rationally explained to us that *Hashem*, in His ongoing and active relationship with *Klal Yisroel*, very carefully tailors His messages to reflect the state of our relationship. Some messages are small and are meant to prompt awareness and a tweak in our behavior. Others, like Har Nof, Paris, and Denmark, are much louder and meant to reverberate more strongly. The men who were murdered in Har Nof were *Domeh*

LaMalachei Hashareis in their dedication to fulfilling *Ratzon Hashem* and uncompromising in their observance of *Torah U'Mitzvos* in every way. The horror and profundity of the tragedy was meant to convey the magnitude and sense of urgency associated with its message: the world drastically needs more *Zechuyos*. Only a shock such as the one we experienced from Har Nof and confounding watershed moments of anti-Semitism in Europe could jar us into taking the action that is needed to strengthen the relationship. At BKNW, our message back to *Hashem* has been: We get it.

Led by our *Mara D'Asrah*, Rabbi Lebowitz, our Shul has strengthened our collective *Davening*, enhanced *Kavod Beis Haknesses*, and taken upon ourselves personal *Kabbalos* to provide a *Z'chus* for the *Neshamos* of those who have perished and a *Nechama* to their families. Now, we dedicate this *Sefer* to the memories of those who have died this past year *Al Kiddush Hashem*. The *Baalei Batim* of North Woodmere have once again demonstrated to the world that no matter what our enemies may do to try to stop us, the Torah will survive and flourish.

This second volume of *Ohr HaTzafon* contains *Divrei Torah* on Pesach, the days of Sefiras HaOmer and Shavuot. We cannot help but observe that thematically, our modern day experience in *Galus* awaiting the ultimate *Geulah* very much parallels that of *Galus Mitzrayim* which was characterized by ongoing oppression, religious challenges and a sense of endless waiting. Back then we reached the lowest level of *Tumah* characterizing a religious indifference and detachment from *Hashem* that was practically to the point of no return. Yet, *Hashem* redeemed us *B'chipazon*, with a haste that demonstrates *Yeshuas Hashem Keheref Ayin* – the redemption by God can happen in the blink of an eye. Therefore, the lessons of *Mitzrayim* are very much top of mind; lessons of hope and promise that a new brighter day is on its way. While the *Kur HaBarzel* of *Mitzrayim* was a time of great challenge, what spawned therefrom turned out to be the most amazing spiritual community that the world has ever seen. *Umi Ke'Amcha Yisroel Goy Echad BaAretz* – And who is like Your people *Yisroel*, a unique nation in the world. This year has been emblematic of *Achdus* in *Klal Yisroel* and a renewed religious commitment, both of which we fully intend to sustain over the long term. May our elevated level of devotion bring *Nachas Ruach* to *Hakadosh Baruch Hu* and provide the *Zechuyos* for the ultimate *Geulah* which should come speedily in our days.

We would like to express our *Hakaras HaTov* to Rav Mayer Twersky *Shlit"á*, not only for his critical role in uplifting *Klal Yisroel* this past year, but also for honoring our Rav and community by contributing a *D'var Torah* to

our publication. May his words of Torah be a *Z'chus* for the *Neshamah* of his brother – Rav Moshe Ben Yitzchok Asher *Zatzal*, and a *Nechama* to the entire family.

Once again we would like to thank our sponsors of Ohr HaTzafon. On the heels of the success of Volume 1 (and with practically no incremental effort on our part), our sponsors eagerly and generously stepped up to assist in this fabulous Shul project, helping us exceed our fundraising target. We give them, as well as our Layout Editor, Rabbi Rob Shur, and our publisher, Tani Sussman, a huge *Yasher Koach* for making this *Kavod HaTorah* possible.

Finally, we would like to thank our Rav, Rabbi Lebowitz. While the world is well aware of the Rav's singular capabilities in and amazing devotion to *Harbatzas Torah*, we in his community are doubly blessed to enjoy a personal relationship with the Rav and benefit from his genuine love for each of us as a manifestation of his tremendous *Ahavas Yisroel*. Rabbi Lebowitz has been the chief architect in developing a vibrant North Woodmere Torah-centric ecosystem which personifies deep commitment to *Talmud Torah*, and an ongoing focus on growth in *Ahavas Hashem*. Only through his inspiration is a production like Ohr HaTzafon conceivable, and only through the efforts of his likeminded *Baalei Battim* could this *Sefer* come to fruition.

It is our hope that you enjoy the wonderful *Divrei Torah* prepared by the *Baalei Battim* of North Woodmere and that they brighten your *Yomim Tovim*. *Chag Kasher VeSameach!*

The Ohr HaTzafon Team



יזכור אלקים את נשמות הקדושים והטהורים
שנרצחו ושנהרגו על קידוש השם

IN MEMORY OF THE *KEDOSHIM*
WHO WERE MURDERED
AL KIDDUSH HASHEM

IN THE HAR NOF MASSACRE

כ"ה חשוון תשע"ה -- November 18, 2014

Rabbi Moshe Twersky • Rabbi Avraham Shmuel Goldberg
Rabbi Kalman Ze'ev Levine • Rabbi Aryeh Kupinsky

IN THE PARIS SUPERMARKET ATTACK

י"ח טבת תשע"ה -- January 9, 2015

Yoav Hattab • Yohan Cohen
Philippe Braham • François-Michel Saada

IN THE DENMARK TERROR ATTACK

כ"ה שבט תשע"ה -- February 14, 2015

Dan Uzan

קול דמי אחיך צועקים עלי מן האדמה
השם ינקום דמם

In honor of the organizers and
contributors to this amazing project

May you have the זכות and ability to
produce many more volumes

לזכר נשמת יחזקאל מאיר ע"ה בן צבי אריה נ"י



Shmayie and Shana Friedman

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

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

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



Elisha and Daniella
Graff & Family

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

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



Jehoshua and Nadja Graff

In loving memory of our father,
grandfather, and great-grandfather

Sidney Gettenberg

ישראל בן שמואל ע"ה

Our Zeida would have had so much
Nachas from reading this latest volume of
Ohr Hatzafon, just as he did from the
first volume

May his *Neshama* have an *Aliya* from
the *Divrei Torah* published in this journal



Boondi and Sandy Herskowitz

Adina and Jeremy Herskowitz & Family

Talya and David Atkin

Sophie and Ely Herskowitz

Doni Herskowitz

L'Zecher Nishmas our fallen brethren the world
over who have died *Al Kiddush Hashem*

May the light of the Torah that is found within
these pages lead us to days when we will no
longer dedicate in the memory of tragedy and
share no more sorrow. May we only continue
to have and celebrate *Simchas*, *Yeshuas* and
Nechamas until the arrival of *Moshiach* may he
come speedily in our time!

Mazal Tov on the recent wedding of
Dana and Eli Neuman of Jerusalem
and the upcoming wedding of
Daniella and Roniel Neuman of Queens

May you both build a *Bayit Ne'eman B'Yisrael*
and look to the authors and editors of this
incredible *Sefer* to see what it truly means to
continue to grow in *Torah* and *Maasim Tovim*
and be a part of a community that is dedicated to
making a *Kiddush Hashem* and inspiring others!



Elishava & Avishai Neuman
Aliza, Ariella, Nava and Leora (LuLu)

מזל טוב
and
יישר כחכם

To the editorial board,
Rabbi Lebowitz,
and the entire קהילה
for your continued
dedication to הרבצת תורה



*Aviva and Michael Oppenheim
Yair, Chayah Sarah,
and Akiiva*

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

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

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



Adam and Yael Eisenberg
& *Family*

In recognition of the authors and editors of this wonderful publication (including, of course, my son Eric).
Also in recognition of the warmth, love, and caring exhibited by the North Woodmere community and its exemplary Rav. May you all continue to shine, go *Mechayil El Chayil*, and continue to enrich the lives of my children, Eric & Elana, as well as my grandchildren, Avraham, Aharon, Tamar and Yeala.

Finally, in honor of

יהושע אריה בן דוד הכהן זצ"ל, דוד בן יעקב הכהן,
פנחס אלעזר בן אברהם אריה, אברהם אריה בן פנחס, וחיה בת אלעזר

May their *Neshamot* have an *Aliyah*.

Chag Kasher V'sameach!



Susan Cohen

It is an honor and a privilege to be a small part of this scholarly journal.
A hearty *Yasher Koach* to all the contributors, and of course to Rabbi Lebowitz whose guidance and wisdom bring out the best in his community



Barbara and Richard Etra

In honor of Rabbi Aryeh Lebowitz and all of
the דף יומי at BKNW upon celebrating the
10th anniversary of the דף יומי at the *Shul*

May Rabbi Lebowitz and the entire דף יומי
Shiur continue to serve as a source of pride
and inspiration for our community



Elli and Brina Ganchrow

A heartfelt *Yasher Koach* to all the authors who have worked very
hard to make this amazing *sefer* a great success
To our dear son-in-law, Eric Cohen, we want to specifically tell
you how proud we are of this accomplishment
May the *Achdut* of the BKNW family bring *Mazal, Bracha* and
enormous *Zechut* to all those who need a *Refuah*
May the learning of all the *Divrei Torah* be an *Aliyah* for the
Neshamot of our loved ones

בריינא בת מחול
משה אלטער בן אברהם
אברהם בן הרש

יהושע אריה בן דוד הכהן
רבקה בת מחול
אברהם הלוי בן יעקב



Stanley and Marcia Haber

In honor of Rabbi Lebowitz and the editors of
Ohr HaTzafon

Thank you for all of your tireless work on this
wonderful and inspiring project

May you continue to be an inspiration for our
community and for the entire *Klal Yisroel*



Nechama and Avi Kahn & Family

In loving memory of our grandparents and dear father.
May their נשמות have an עליה from this beautiful ספר and
the תורה דברי contained within

מרדכי בן יוסף למש' קירשנער ז"ל
רפאל דוד בן אפרים מאיר דב למש' דבורצקי ז"ל
אפרים מאיר דב בן שמואל צבי למש' דבורצקי ז"ל
מרתא פייגא בת אריה לב למש' דבורצקי ע"ה
דוד בן יחיאל מיכאל למש' וג ז"ל
נחמן בן דב הלוי למש' ליבס ז"ל



Joel and Lisa Kirschner

Yoni and Michele Kirschner

In honor of Doniel's Bar Mitzvah this past January

- and -

In honor of all the authors of Ohr HaTzafon



David and Alisa Lasky

Dedicated to everyone who helps make
North Woodmere a community filled with
צדקה, חסד, and תורה

May we be united באגודה אחת as families and
friends walking בדרך ה' for many more years
עד ביאת גואל צדק



Rina and Eitan Zerykier and Family

דברי

הרב



Three Pronged Mesorah

Rabbi Aryeh Lebowitz



רבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו ואלו
הן פסח מצה ומרור...

*Rabban Gamliel used to say that anybody who does not speak
of these three things has not fulfilled his obligation... and these
items are Pesach, Matzah, and Maror.*

The מהרש"א in פסחים notes that there is not a single other example of a מצוה in the תורה where one is required to talk about why we do the מצוה at the time that he is performing the מצוה. Why are these three מצוות of מצוה singled out for not only עשייה, action, but also for דיבור, speech?

Perhaps the role of דיבור on the סדר night can be understood more clearly against the backdrop of the general theme of the night. The מצוה of יציאת מצרים is unique in that its primary goal is not only to ensure our own fulfillment of the many מצוות of the night, but to pass on a critical message to our children. We work all year to become committed and dedicated Jews who are נפסח for God and כלל ישראל. When children observe the dedication and commitment of their parents they may think that this is unique to their parents' generation or their parents' special personalities. On the סדר night, Jewish parents express to their children that the level of מסירת נפש that they observe throughout the year is not unique to earlier generations, but is part of the DNA of כלל ישראל. At the סדר we transmit to the children, not only the הלכות and strictures of Judaism, but also the lifeblood and heartbeat of Judaism. As Rav Soloveitchik wrote, "the סדר is not just a ceremonial but an experiential event."

Specifically, we relate three critical themes to our children on the night of the סדר. These three themes encapsulate the mission of the Jewish people – to love Hashem, love our fellow Jews, and dedicate ourselves to the תורה.

First, there is the theme of love of Hashem, represented by the פסח קרבן. The תלמוד ירושלמי quotes from תוס' יום טוב that the huge crowds of people eager to bring the פסח קרבן required the Jewish people to be split into three groups. This was necessary because, in spite of the

Rabbi Lebowitz has been the Rabbi of BKNW since its inception in 2004.

The Rabbi and Elana have five children: Yonah, Yisrael, Zecharia, Daniel and Chani.

danger of slaughtering the Egyptian gods, Jews flocked with excitement and enthusiasm to bring the קרבן פסח.

The level of מסירת נפש required for the קרבן פסח goes beyond the actual slaughtering of the sacrifices. Rav Yosef Nechemiah Kornitzer זצ"ל (a great grandson of the חתם סופר from both his father and mother's side) points out that throughout history Jews have frequently been blamed for the misfortune that befalls others. Jews are always wary to make sure they can be absolved of any guilt when misfortune strikes other nations. Yet, on the night of Pesach, the Jews are commanded to advertise with blood on the doorposts that they had slaughtered the Egyptian god whose role it was to protect the firstborns. These actions set the Jews up for further blame. Yet, they were required to have trust in Hashem that everything would turn out okay, and they fulfilled this great מצוה with incredible מסירת נפש. At the very birth of our nation, nothing can better express our full commitment to Hashem than the קרבן פסח.

Second, we express to our children the importance of loving our fellow Jews, symbolized by the מצה. It is not enough to love and trust God. We must also have a great love for our fellow Jews. At the סדר we say the paragraph הא לחמא עניא די אכלא אבהונא בארעא דמצרים – *This is the bread of affliction (bread of the poor) which our forefathers ate in Mitzrayim.* Although there were some wealthy Jews, especially in שבט לוי, who did not have to eat this poor man's bread, each Jew felt for the other and would put himself in the same class as his brethren to encourage a sense of togetherness. They too would eat לחמא עניא in order that כל דכפין ייתי ויכול – everybody should feel comfortable with them and eat at their tables. Therefore, in each generation we invite people who need a place to eat, to share in our סדר. This concern for our fellow Jews expresses itself in the מעות חטים that we give in advance of יום טוב and in our public invitation of guests on the night of the סדר. Judaism is a religion that cares deeply for each and every person, no matter how downtrodden he may be.

Finally, the theme of commitment to תורה is expressed through the מרור. People often make the mistake of thinking that our only two goals as Jews is to love God and to love our fellow Jews. They fail to realize that the final component of the complete Jewish personality is an attachment to תורה itself. It is never our goal to produce really nice עמי הארץ. Any family or yeshiva who is satisfied with producing “Jewishly” ignorant young people, no matter how wonderful their character may be, is failing miserably in the חינוך of their children as proper Jews.

The Egyptians realized that when we are united they will have no power over us, so they said הבה נתחכמה לי in the singular, acknowledging our togetherness and committing to do something to divide us. The only עצה they

could think of was to tear us away from our תורה. תורה is the glue that keeps us together, and has the ability to link Jews across continents and generations. I have often had the experience of running in to an old friend who I haven't spoken to in a while, and when he is involved in regular תורה study, we can rekindle our friendship as if it hadn't missed a day. We always have that common ground. When they are not involved in learning, the conversation never goes beyond the awkward formalities - "How is your job? How are your kids?" etc. The זוהר explains "וימררו את חייהם בעבודה קשה - דא תלמוד" - they attempted to tell us that the learning is bitter. Why would we want to stay in a life dedicated to learning תורה - it makes things so difficult to handle? This is how they destroyed us. The truth is that at first when we sit down to learn it can feel bitter. It is not easy to focus our attention on a book and get excited about it, but it is always סופו מתוק - in the end we experience the thrill of התורה and we are much happier for it. The מרירות we experienced in מצרים when we left the תורה probably felt good at first, but similar to the description of מרור given by תלמוד ירושלמי it was first sweet, only to later turn very bitter. That is precisely the third message we give to our children on this night. The entire סדר is an exercise in תלמוד תורה, as the bulk of סיפור יציאת מצרים is composed of classical דרשות of פסוקים. This unique form of תלמוד תורה is used as an opportunity to express to our children the value of תלמוד תורה to our nation's history and destiny.

What better message can the members of our shul send to our children as we approach this holiday of חינוך than the clear demonstration of commitment to תורה that emerges from the quality of this magnificent publication! Our members, most notably the Editors in Chief of the אור הצפון, Moshe Buchbinder and Moshe Grushko, dedicated countless hours of hard work in order to produce an outstanding תורה journal. This ספר expresses in the clearest terms that no matter how busy our professional lives may be, our commitment to Hashem, to כלל ישראל, and to the תורה always remains paramount. We have received this message from our parents at the סדרים we have been privileged to experience, and we proudly pass it on to the next generation.

It is extremely humbling that שליט"א Rav Mayer Twersky הרה"ג agreed to write an original essay of תורה חידושי specifically for our journal. The participation of the ראש ישיבה in this endeavor not only raises the level of the entire project, but also provides all of us with great חיווק and inspiration in further advancing our own התורה. May this journal serve as an עלייה to the נשמה of the Rosh Yeshiva's brother Rav Moshe Twersky זצ"ל as well as all the other קדושים who were taken על קידוש השם in recent months.

בענין יחוד השם

הרב מאיר טברסקי



כתב הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה פרק ז הלכה ד' וז"ל וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח, כיצד מתחיל ומספר שבתחלה היו אבותינו בימי תרח ומלפניו כופרים וטועין אחר ההבל ורודפין אחר ע"ז, ומסיים בדת האמת שקרבנו המקום לו והבדילנו מן התועים וקרבנו ליחודו וכו' עכ"ל. הדין של מתחיל בגנות ומסיים בשבח נשנה במתני' פסחים קטז. ואיתא בגמרא שם, מאי בגנות? רב אמר מתחלה עובדי עבודת גלולים היו אבותינו כו' ע"כ. ושאר דברי רבינו כתבם לכ' מרוחב דעתו ובינתו. והנה צריך באור מהו ההבדל בין "קרבנו לו" ל"קרבנו ליחודו"? והנראה, בספר המצות מ"ע ב' כתב רבינו וז"ל והמצוה השניה היא הצווי שצונו באמונת היחוד והוא שנאמין כי פועל המציאות וסבתו הראשונה אחד והוא אמרו יתעלה שמע ישראל י"י אלהינו י"י אחד. וברוב המדרשות תמצאם יאמרו "על מנת ליחד את שמי", "על מנת ליחדני", ורבים כאלה. רוצים בזה המאמר שהוא אמנם הוציאנו מן העבדות ועשה עמנו מה שעשה מן החסד והטוב על מנת שנאמין היחוד כי אנחנו חייבים בזה. והרבה שיאמרו מצות יחוד. ויקראו גם כן זאת המצוה מלכות. כי הם יאמרו (ברכות יג א) כדי לקבל עליו עול מלכות שמים. רוצים לומר להודות ביחוד ולהאמינו עכ"ל.

מבואר בדברי רבינו שמצות אמונת היחוד היא מצות קבלת עול מלכות שמים. אכן לכאורה יש חילוק גדול ביניהם, מצות אמונת היחוד נוהגת בתחום האמונה והשכל, ואילו מצות קבלת עול מלכות שמים נוהגת בתחום המעשה וצ"ע.

ועוד צ"ע, הנה יעויין במנין המצות לרבינו שבתחלת ספר היד מצוה א' - לידע שיש שם אלוק שנאמר אנכי ה' כו". "מצוה ג' ליחודו שנאמר ה' אלקינו ה' אחד". ובמנין הקצר חזר רבינו על אותן הלשונות "לידע שיש שם אלוק", "ליחודו". ולפום ריהטא הלשון "ליחודו" תמוה, יחוד השם הוא מציאות מוחלטת, אין אנו מיחדים אותו, הקב"ה הוא אחד, וחובתנו היא להכיר ולידע מציאות זאת, והיה לו לרבינו לכתוב "לידע שהוא אחד" וכמש"כ "לידע שיש שם אלוק".

נקדים בזה משל על פי מה ששמעתי ממורי הג"ר אברהם גרשון זאקס זללה"ה, פעם אחת עמד על יד הגרי"ז זללה"ה בשבת קדש פר' שופטים בשעת קריאת התורה. בין גברא לגברא העיר לו הגרי"ז (שכן איפסקא ההלכה דמותר לדבר ד"ת בין גברא לגברא, וכן שמעתי מפי אב"ז זללה"ה שכן היה נוהג אביו הגר"מ זללה"ה לדבר ד"ת בין גברא לגברא ולא חשו לדעת האוסר אפילו בדברי תורה!) על סדר הפסוקים בפר' מלך (שופטים י"ז:י"ד-כ') שום תשים עליך מלך וגו' רק לא ירבה לו סוסים ולא ישיב את העם מצרימה וגו' ולא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו וכסף חובב לא ירבה לו מאד וגו'. התורה מונה והולכת מצוות המוסלות על המלך - הלאוין של ריבוי סוסים, נשים, וכסף וזהב. אז מופיע הפסוק "והיה כשבתו על כסא מלכותו" (שם י"ז:י"ח) ומוסיפה התורה המצות

1 אבל בזה"ז שבעוה"ר פשתה המספחת של דבורים אפי' בשעת קה"ת ודבורים שלא בד"ת בין גברא לגברא יש לחוש לחקלה ולהמנע מלדבר כלל בין גברא לגברא

עשה של כתיבת ס"ת שני- "וכתב לו את משנה התורה וגו'"(שם). וקשה הלא כל המצוות הנוהגות תלויות בהיותו מלך ומה זה שהפסיקה התורה בפסוק והיה "כשבתו" בין המצוות ל"ת להמצות עשה של מלך? וביאר בזה הגרי"ז על פי מאי דאיתא בגמרא מגילה דף יד: שדוד המלך רצה להרוג את נבל מדין מורד במלכות ומנעתו אביגיל במה שאמרה עדיין שאול קיים ולא יצא טבעך בעולם, והודה דוד לדבריה כמבואר התם. וביאר בזה הגרי"ז דשני דינים וחלופים הם: א) דין מלך התלוי במינוי ומשיחה, ב) דין מלך התלוי בזה שמלכותו מתפשטת – כל"ש יהיה מלך בפועל. הוא שאמרה אביגיל שמורד במלכות תלוי בדין השני. אמנם דוד כבר נמשח והדין הראשון של מלך היה נוהג בו אבל מכיון ששאול עדיין היה קיים ומלך בפועל, לא יצא טבעו של דוד בעולם – לא נכונה והתפשטה מלכותו. וכן, סיים הגרי"ז, הוא הביאור בסדר הפסוקים. הלאוין של מלך תלויים בדין ובחלות שם הראשון של מלך התלוי אך ורק במינוי ומשיחה ואילו המ"ע של כתיבת ס"ת שני תלוי גם בדין ובחלות שם השני של מלך התלוי בהיותו מלך בפועל, ע"כ שמעת. ונראה שזה יכול לשמש לנו משל, מלכותא דארעא -להבדיל- כעין מלכותא דשמיא. שני דינים (עיין לקמן בדברי המלבי"ם, לעת עתה קצרנו) הם ביחוד השם: א' – דין יחוד השם בעצמותו ית', ב' – דין יחוד השם במה ש"יוצא טבעו בעולם", שמלכותו ניכרת, מתקבלת, ומתפשטת בעולם. מצות יחוד הש"י מחייבת אותנו להכיר אחדותו בעצמותו, וכן היא מחייבת אותנו לקבל מלכותו כדי ליחדו בעולם.

יסוד לזה ממאי דאיתא בברכות דף ו. ומי משתבח קודשא בריך הוא בשבחייהו דישאל? אין, דכתיב: (דברים כ"ו) את ה' האמרת היום (וכתיב) וה' האמירך היום. אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל: אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם, ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם; אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם, שנאמר: (דברים ו') שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד. ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם, שנאמר: ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ עכ"ל.

מבואר בדברי חז"ל אלה שמצות יחוד ה' של הפסוק שמע ישראל אינה רק לידע ולהכיר שה' בעצמותו אחד, אלא להראות ולגלות אמונה זאת. "אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם" – גליתם אותי לעולם, פרסמתם יחודי בעולם, אמונתכם בי פרצה מרשות היחיד שלכם לרשות הרבים של העולם, והנהגה זו נעוצה בקרא דשמע ישראל.

בתוספת ביאור, עיין דבריו הנפלאים של המלבי"ם בפירושו לפסוק שמע ישראל, וז"ל והיחוד הזה כולל ג' ענינים: [א'] – היותו ית' אחד בעצמו והוא שלילת הגשמייות וההרכבה ורובי ע"י התארים וכדומה, [ב'] – שלילת השניות שהוא אחד ואין אלוך זולתו, והיחוד הג' הוא יחוד אור הא"ס בשמותיו שהוא במדותיו שבים הוא מנהיג את העולמות, וביחוד יחוד קוב"ה ושכינתיה שהוא כבוד מלכותו והתפשטות אלקות בעולמו כל' וזה כל פרי העבודה והתפלה ליחד את ה' בשמותיו ולתקן עולם במלכות ש-ד-י וזה יעשה ע"י מסירת נפש על יחודו כו', אולם יחוד הזה לא יוגמר עד לעת"ל דכתיב והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד כו' עכ"ל.

מכאן שיחוד ה' כולל גם התפשטות אלקותו בעולם, וע"כ המצוה המוטלת עלינו מכח הפסוק שמע ישראל הוא לידע אחדותו בעצמותו אבל גם ליחדו בעולמו על ידי מעשינו לתרום להתפשטות אלקותו בעולם, והוא שכתב רבינו שהמצוה היא ליחדו.

וגם עכשיו נזכה להבין שאמנם מצוה אמונת היחוד היא מצות קבלת עול מ"ש שמצות יחוד ה' אינה מצמצמת בתחום הידיעה והאמונה, אלא שייכת היא גם לתחום המעשה מכיון שיחוד השם כולל גם התפשטות אלקותו בעולם. וא"כ קבלת עבודתו היא היא יחודו.

והנה ז"ל בעל ההגדה מתחלה עובדי ע"ז היו אבותינו ועכשיו קרבנו המקום ב"ה לעבודתו כו' עכ"ל, והנה השבח הוא הפך הגנות. וא"כ מבואר בדבריו שמה שקרבנו המקום לעבודתו הוא

הפך מה שהיו אבותינו עובדי ע"ז.

ונראה בביאור הדברים הדנה תרתי איכללו בע"ז וכפי שיסד לן רבינו בפ"א מעבו"ז - (א) מה שעובדים לנברא, אפילו על דרך שעשו אנוש ואנשי דורו, (ב) אמונה באלהים אחרים, וכפי שאירע כאשר ארכו הימים אחרי אנוש. וא"כ השבח הוא שקרבנו המקום לו - היינו לדיעת ה' אחד, וגם מה שבחר בנו וקרבתו לעבודתו היינו לייחודו (התפשטות מלכותו עלינו בפועל). הוא ביאר דברי בעל ההגדה והם הם דבריו הנפלאים של רבינו.

ובאמת נראה שיסוד חזק לכל דברינו מהא דאיתא בגמרא ברכות יג: רבי ירמיה הוה יתיב קמיה דרבי חייא בר אבא חזייה דהוה מאריך טובא [בפסוק ראשון של ק"ש]. אמר ליה: כיון דאמליכתייה למעלה ולמטה ולארבע רוחות השמים, תו לא צריכת עכ"ל. והנה הקב"ה הוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו, וא"כ לכאורה אינו מובן כלל מה שמיחדים אותו בעולם (למעלה למטה ולד' רוחות) ובע"כ שיחוד השם בפסוק שמע ישראל כולל גם התפשטות מלכותו בעולם וכ"ה לשון הגמרא כיון דאמליכתייה, וממילא מצוה המוטלת עלינו הי' לידע שהוא בעצמותו אחד וגם ליחדו בעולם.

ועל פי מה שנתבאר בס"ד יורווח לן נמי מש"כ רבינו בסה"מ מ"ע טו ח"ל היא שצונו לקדש השם והוא אמרו (אמור כב) ונקדשתי בתוך בני ישראל. וענין זאת המצוה אשר אנחנו מצווים לפרסם האמונה הזאת האמתית בעולם ושלא נפחד בהיזק שום מזיק. ואף על פי שבא עלינו מכריח גובר יבקש ממנו לכפור בו יתעלה לא נשמע ממנו אבל נמסור עצמנו למיתוה ולא נתעהו לחשוב שכפרנו ואף על פי שלבנו מאמין בו יתעלה. וזאת היא מצות קדוש השם המצווים בה בני ישראל בכללם רוצה לומר מסירת נפשנו למות ביד האונס על אהבתו ית' ואמונת יחודו עכ"ל. הנה רבינו מקשר מצות קדוש ה' לאמונת יחודו ומה זה שפרט רבינו אמונת יחודו טפי מאמונת מציאותו או היותו ראשון וקדמון כו' ואמנם לא נגעלו שערי התירוצים אבל לאור מה שנתבאר נ"ל בפשיטות שאמונת יחודו כוללת החיוב להמליכו ולעבדו בכדי שתתפשט מלכותו בעולם (ועיין מה שהעתקנו לעיל מהמלבי"ם), ומצות קדוש ה' מוסיפה שבכדי ליחדו בעולם נצטוונו גם למסר נפשנו.

Romaine Lettuce or Horseradish?

Rabbi Yehuda Balsam



The מרור lists five possible foods that can be used for מרור. Many understand that they are listed in order of preference.¹ The first type listed is חזרת which we translate to mean romaine lettuce. Thus, the שולחן ערוך תעגה writes that the best way to be מצוה this מקיים is by using romaine lettuce.² The only other type of vegetable which mainstream Jews typically use for מרור is horseradish, which is the assumed translation of תמכא, which is second on the list.

Many who eat horseradish believe that they are fulfilling the מצוה in the optimal fashion because of the intensity of the experience. Although some פוסקים, including the רידב"ז³ and the סימן קכד do mention this,⁴ the חכם צבי writes clearly that the reason this practice began was that romaine lettuce was not readily available in many areas that were populated by Jews.⁵ Also, the lettuce is very difficult to rid of bugs, whereas there is no such חש when it comes to horseradish. He concludes that there is no doubt that the preferable method of performing מרור is by eating a כזית of romaine lettuce, and if one has no access to it, he should eat endives. He questions the authenticity of horseradish as the real definition of תמכא, and discourages its use.

Potential Problems with Horseradish

Five major issues can be raised that make using horseradish problematic.

1 See בית יוסף סימן תעג.

2 Rav Aharon Kotler held that one can even be יוצא with iceberg lettuce. This is not generally accepted, though some רבנים do permit it.

3 ירושלמי ברכות פרק ו'.

4 He explains that it only makes sense that חזרת would be optimal in the times of the גמרא and the שו"ע if it had a bitter flavor, but our romaine lettuce has no bitter flavor whatsoever, so it is no longer the preferred מרור.

5 שו"ת ק"ט. This is also implied in the language of the ס"ק לו who writes, "In our countries the other types (of מרור) are not found. We therefore have the custom to eat תמכא, which is horseradish."

Yehuda Balsam lives in North Woodmere with his wife Chavie and four children. They have been members of BKNW since 2005.

The first is the problem of what ברכה to say. The הלכה is that if someone eats a food which is not necessarily consumed in that fashion, he should say a שהכל. Horseradish is something that is usually eaten as a טפל to fish or some other עיקר food, and generally receives no ברכה of its own. Rav Moshe Feinstein suggests that one not eat a radish without bread because there is a מחלוקת הפוסקים as to what ברכה he should say.⁶ This applies all the more with horseradish. Any consumption of horseradish on its own can be deemed grossly abnormal and would not necessarily receive a ברכה of פרי האדמה.

Even if one counters that he will have already washed, and does not need to say a ברכה, this only applies to מחמת הסעודה, דברים הבאים מהמת הסעודה, foods which are normal parts of the meal. It is difficult to say that a mouthful of horseradish should be considered part of the meal. The fact that we are מחויב to eat it should not be a consideration, as ד"ה והדר קטו. states that the reason that the המוציא works for מרור is that it serves as an appetizer which enhances the rest of the meal, and ignores the fact that it is a חיוב הסעודה on the סדר night. Similarly, רב יוסף טוב עלם, cited in תוספות, must also reject such a סברא. He explains that the reason מרור requires no ברכה is that one was already בורא פרי האדמה with the ברכה on the כרפס. Hence two major opinions in תוספות bypass such a סברא in favor of other halachic arguments.

However, ד"ה ראש העמוד in תוספות writes that מרור is exempted by the המוציא because the תורה required that you eat it. This can explain why we need not make any ברכה on horseradish. Nevertheless, this is only one opinion in תוספות, and does not explain why one should choose horseradish over romaine lettuce.

A second problem which arises is in the manner one consumes the horseradish. בתיבת המשפט, רב יעקב (לורברבאום) מליסא, writes in his הגדה מעשה ניסים that one should not grind the מרור because it loses its bitterness. Rather, he should eat it whole or in chunks. Virtually all of the פוסקים disagree. אדרבה, מהרש"ם ג:ט, argues that one is not יוצא with whole horseradish because it is not the normal דרך אכילה. The ספר מעשה רב writes that the גר"א would grind his horseradish right before the beginning of the סדר and allow it to sit uncovered until its consumption. In this way it would retain some of its sharpness but not be so painful as to be מזיק the consumer. Indeed, the נודע ביהודה and חתם סופר, cites among others, משנה ברורה (שם) who were מקפיד to grind their horseradish, against the opinion of the בתיבת. Thus we see that there is a fundamental מחלוקת how the horseradish is to be eaten. According to the בתיבת should absolutely eat it whole, while

א.ו"ח ח"א סימן ס"ב 6

the opinion of רוב הפוסקים is that one is not יוצא if he eats it whole. Thus, it becomes increasingly difficult to consider this the preferred method of fulfilling the מצוה.

The third problem is a more practical one. Due to the intense sharpness of the horseradish, people have a tendency to add a significant amount of חרוסת to their כזית, creating a חרוסת/מרור mixture. The שולחן ערוך תענה:א clearly states that one should not use the חרוסת to be מבטל the מרור טעם, and should therefore shake off any extra חרוסת. This is based on the גמרא פסחים קטו, and according to some ראשונים, including תוספות, is a problem even בדיעבד. Thus, people who do this are forfeiting their entire מצוה of מרור אכילת. Additionally, the חכם צבי (שם) writes that due to the difficulty consuming their horseradish, “Many do not even consume half of a כזית.” Indeed many individuals who demand horseradish specifically due to its intensity end up eating פחות פחות to avoid the extreme pain involved. Obviously, both considerations are easily solved if one is mindful of the problem, but many who are not so מדקדק בלהלכה have stumbled in this area. Eating romaine lettuce would alleviate the problem entirely.

The fourth consideration, also alluded to by the חכם צבי, is based on a ספר called הצמוח בתורה, by Professor Yehuda Feliks. He writes that he studied the agriculture in the time of חז"ל and found that horseradish was not available to the Jews in the time of the משנה, so it is impossible that the משנה can be referring to horseradish when it says תמכא.⁷ On the other hand, Rav Shlomo Zalman Auerbach writes that when we have a מסורה that בני ישראל have been eating this for generations, and especially when it's בפירושו in שולחן ערוך, we continue to observe the מנהג ישראל despite any studies that might indicate otherwise.⁸

A fifth possible issue that arises with eating horseradish is that it is a root. The שולחן ערוך תענה:א explicitly states that one is יוצא if he eats the leaves or the stalks of one of the approved vegetables, but not if he eats the roots. How, then, did the מנהג to eat horseradish even begin? The ש"ק לו explains that the problem with eating roots refers specifically to the small roots that attach themselves to the ground, but a large root is considered a stalk and is completely edible.

One who sees horseradish growing in the ground will notice that the root that we consume is completely below ground while a considerable

⁷ He writes a similar thing about oats, and thus concludes that שבולה-שועל is not referring to oats. This has a נפקא מינה all year for the ברכה of מזונות, as well as on פסח for those who are allergic to wheat and try to get מצה from other types of grain.

⁸ 623 הע' ט' פרק ט' שלמה פרק ט' הע' 623

amount of foliage grows above ground. Some have suggested that these greens are what the משנה referred to when it suggested that תמכא is one of the מירורים of מירור. This would alleviate many of the concerns we have raised in this article, as they are not harmful to eat, can be consumed in their current state, and would most likely have a ברכה of פרי האדמה. It would also solve an additional problem that the flavor of the root is more commonly described as חריף, meaning sharp or spicy, while מרור is supposed to be מר, or bitter. Apparently the foliage that grows from the horseradish root has an extremely bitter flavor.

Mixing Forms of מרור

A very common practice that exists when people fulfil their מצוה of מרור is that of adding a small amount of ground horseradish to a כזית of romaine lettuce. This is in order to add some extra מרירות to their מרור. Indeed, the ערוך השולחן תעגיד:9 mentions that this was a conventional occurrence among Lithuanian Jews. However, Rav Shlomo Zalman writes that one should not do this. By mixing the two מינים together one might only be יוצא בדיעבד while each one separately is יוצא לכתחילה.⁹ However, the ערוך השולחן תעגיד:9 mentions and approves of this מנהג. In order to understand Rav Shlomo Zalman's opinion, let us go back to the משנה with which we began.

The משנה lists the five מינים with which one can be יוצא מצות מרור and concludes that all five can be מצטרף לכזית. This means that one is permitted to take a portion from any five of these vegetables and eat it together with any (or all) other of the vegetables on the list in order to form a כזית. The ר"ן explains that the משנה earlier (לה.) lists the five מינים that one can use for מצה and it doesn't mention that כולם מצטרפין לכזית.¹⁰ The reason for this is that by מצה it is a דבר פשוט that they can be מצטרף, while by מרור it's a חידוש. The main consideration that one must account for with מרור is the taste while with מצה the act of אכילה is primary.¹¹ Since one might think that by מרור the טעם of one מין is מבטל that of the other מין, the משנה teaches us that since they all have a טעם מרירות, a bitter flavor, they can be מצטרף.

However, רש"י ד"ה ומצטרפין in his commentary on the משנה doesn't mention this idea, and explains that it is referring to one who only has half a כזית of one vegetable and half of another. From the רש"י of לשון אור, the ספר אור deduces that this is only בדיעבד. If one had a full כזית of one type or the

9. פרק ט הל' מח 9

יא: בדפי הרי"ף 10

11. This is made obvious in the גמרא (קטו:) which states that if one swallowed his מצה whole, without chewing or tasting it, he is still יוצא, while if he did the same for מרור, he would not have fulfilled his obligation.

other, he would not be permitted to eat them together. Thus, logic seems to dictate that if one follows the ר"ן, the flavors of the vegetables are מצטרף because of their common bitterness, and one can argue that even if one has a כזית of both, he should not be מצטרף the two (or half a כזית of each) because רש"י is only צירוף טעמים בדיעבד according to דעתו.

this point is debatable because the ר"ן clearly holds one may use two different vegetables, לכתחילה, as he compares this case to being מצטרף two מיני דגן for מצה, which he stated is obviously permitted. But even according to רש"י one can say that his לשון only sounds בדיעבד because he doesn't assume that one would willingly be מצטרף two מינים when he has enough of one, and thus speaks of a situation in which one doesn't have enough.

Even if one accepts Rav Shlomo Zalman's explanation of רש"י, that one should not take two different vegetables, לכתחילה, the לשון of the תענה: לשון is certainly a language of לכתחילה and the מ"ק מ only quotes the ר"ן. Thus Rav Shlomo Zalman is certainly arguing against the ברורה משנה and מחבר even the מחבר.

Rav Shlomo Zalman quotes a second reason, based on the חיי אדם who holds that we are not sure as to the meaning of all of the מינים listed in the משנה.¹² Therefore, one who adds a second מין is increasing the possibility that he is not יוצא, because there is a chance that one of the two מינים is not מרור, and the טעם of the non-מרור, which is a רשות, would be מבטל the טעם of the מרור which is a מצוה.¹³

However, I would like to argue that this objection is not particularly compelling. We have a מסורה for both of the מינים in question to the extent that we say a ברכה of מרור על אכילת מרור on them, which we wouldn't do if we held it was a ספק.¹⁴ Thus, even if we have a ספק which מין is correct, we are נוהג to eat them ודאי, with halachic certainty that we are fulfilling the מצוה. Therefore, each מין is considered one hundred percent valid, and mixing two of them together does not decrease the probability that one is fulfilling the מצוה properly.

12 כלל קל סעיף ג 12.

13 This is based on the concept of מצות מבטלות זו את זו (קטו). גמרא (קטו). There is a מחלוקת whether one may eat two different מצוות together. One opinion is that the flavor of one of the מצוות will nullify that of the other. However, all agree that if one was a מצוה and the other was a רשות, the flavor of the רשות nullifies that of the מצוה. Thus, in our case, if the horseradish is not actually a valid form of מרור and the lettuce is, the flavor of the horseradish would nullify that of the מרור and one would not be יוצא anything.

14 The ספק ברכות להקל כלל teaches us that when we are unsure of whether we are in fulfillment of a מצוה, we should do the מצוה without making a ברכה. Therefore, if we were truly doubtful whether our מינים are correct, we would not say a ברכה המצוה on them.

Perhaps a *ראיה* to my argument can be brought from the *שו"ת חתם סופר*¹⁵. He raises the question of why we don't make a *ברכה* on the *מצוה* of *כתיבת ספר תורה*. First he presents the issue of when one would say the *ברכה*, since writing a *ספר תורה* is a lengthy process. He concludes that one would write the entire *תורה* leaving out the final letter or two, check the *תורה*, say the *ברכה* and write the final letters. Thus the problem of when to say the *ברכה* is not a consideration. Why then do we ignore the *ברכת המצוה* on this important commandment? The *חתם סופר* explains that since the *גמרא קדושין ל* teaches us that we are not *בקיאים בחסירות וביתירות*, we do not know the exact spelling of some of the words in the *תורה*, we are not sure if we are really writing a *כשר* *ספר תורה*. Thus, one should not say a *ברכה* when he might not be in fulfillment of the *מצוה*.

Based on this, one could ask, why is it *מוותר* to make the *ברכה* when getting an *עלייה* for *תורה*? If we are unsure as to the accuracy of our *ספר תורה* to the extent that we don't say a *ברכה* when writing it, how can we chance saying a *ברכה* when reading from it? If a *ספר תורה* was missing even a single letter, we would not say a *ברכה* on it when getting an *עלייה*.

Perhaps the answer is that since we have a *מסורה* as to the way in which a *ספר תורה* should be written, our *ספרי תורה* are certainly considered one hundred percent *כשר* according to our *מסורה*. However, we still differentiate between the *מצוות* of writing a *ספר תורה*, upon which we don't make a *ברכה*, and reading from such a *ספר תורה* which we do. We have a *ספק* in being *קובע* what a *ספר* *כשר* is, but once we write it according to our tradition, we consider it to be one hundred percent *כשר*. We call a *ספר תורה* *בזמן הזה* a *ספר תורה* *ודאי* when it comes to reading.

The same can be said regarding the *מצוה* of *מרור*. Although we have a *ספק* in determining which are the proper *מינים* for *מרור*, *אכילת מרור*, once we establish which vegetables are acceptable based on our *מסורה*, those *מינים* are considered *מרוור*. Thus, each one of the *מינים* is considered one hundred percent viable and mixing the two together does not decrease the likelihood of fulfilling the *מצוה*.

15. אורח סימן נב, נד 15.

פסח



Shoalin [Vedorshin?] Behilchos Hapesach Kodem Hapesach Shloshim Yom: Viewing Our Preparations for Pesach in a New Light

Jeremy Herskowitz



The month before פסח is always an exciting but hectic one. Between cleaning for חמץ, preparing for the סדרים and getting everything ready for the יום טוב, this is one of the busiest times of the Jewish calendar. Yet, חז"ל saw fit to add to our to-do-list. The ברייתא teaches:

שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום (פסחים ו ע"א)
*We inquire into and expound upon the laws of Pesach during
the 30 days prior to Pesach.*

The source for this directive is found in פרשת בהעלתך פרק ט, which relates how בני ישראל brought the קרבן פסח on the 14th of ניסן in their second year in the מדבר. This account is immediately followed by the פרשה of פסח חז"ל, which is brought one month later on the 14th of אייר - leading חז"ל to darshen that just as Moshe told the people to prepare for פסח שני thirty days in advance, so too each year we should prepare for פסח itself thirty days before it begins.¹ The הלכה of פסח חז"ל codifies this as the very first הלכה of פסח חז"ל.

1 The ברייתא goes on to relate the opinion of רבן שמעון בן גמליאל, who holds that we are to engage in the study of פסח חז"ל two weeks prior to פסח (rather than thirty days). His source is from פסח מצרים recounted in פרק יב where Moshe first instructed בני ישראל

Jeremy Herskowitz is a partner at the law firm of Haynes and Boone, LLP, where he practices real estate law. Jeremy and Adina, and their children Ayala, Yaira, Azriel, Noam and Ziva, joined BKNW in 2006. The author would like to thank the editors for all of their hard work and dedication in making BKNW's Ohr HaTzafon such an amazing Torah publication and a source of pride and Nachas for our shul.

פסח. Similarly, the שלחן ערוך also states this הלכה, although with one significant change: “שואלין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום” – the שלחן ערוך conspicuously omits the word “ודורשין”, so that the הלכה is only to inquire into the laws of פסח, but not to be דורש (i.e., delve into) them. The Shulchan Aruch’s approach is consistent with the גירסא of the רי”ף in ע”ב which cites our ברייתא but leaves out the word “ודורשין”. And even the גמרא itself is inconsistent with respect to our ברייתא, as it also quotes the same ברייתא in ע”ב and עבודה זרה ה ע”ב ראש and עבודה זרה ה ע”ב, but in both of these instances it omits the word “ודורשין”. Clearly, there is a long-standing מחלוקת as to the correct terminology of this הלכה. But what is the practical difference, between the two approaches? Does it really matter whether we have to be “דורש” as well as “שואל”?

Furthermore, each year in the Jewish calendar, the date that is thirty days prior to פסח is actually the טוב יום of פורים. There is a מחלוקת among the פוסקים as to whether we begin learning פסח on הלכות פסח itself or the day after. However, the משנה ברורה אורח חיים תכט:א expressly rules that we start on פורים day itself. This means that while we are in the midst of celebrating פורים and performing the unique מצוות of that day, we also have a מצוה to begin preparing for פסח. The obvious implication is that there is a special connection between פורים and פסח. Besides being a somewhat humorous example of ונהפוך הוא (we can be sitting at our סעודת פורים and eating hamentashen, but at the same time learning about הלכות פסח including refraining from חמץ!), what is this connection all about?

Lastly, while the גמרא only mentions the concept of learning הלכות החג thirty days in advance with respect to פסח, many of the פוסקים – including the ב”ח, מגן אברהם and משנה ברורה, extend this to the other טובים as well. But if that is the case, then why doesn’t the גמרא itself state this הלכה explicitly for each טוב יום? Why is it only found in הלכות פסח?

This article will attempt to answer the foregoing seemingly halachic questions (שואלין or שואלין דורשין—and what’s the difference?; why do we start learning פסח on הלכות פסח?; and why is the הלכה of החג בהלכות החג only mentioned by פסח, when in fact many פוסקים apply it to other חגים as well?) from a hybrid halachic and hashkafic perspective, and, in the process, explore the עבודה of the current טוב יום season – beginning with פורים, continuing on to פסח, and culminating with שבועות.

A. A Halachic Analysis

The above questions are dealt with at length by the various מפרשים and פוסקים. The ריטב”א on ע”א contrasts our ברייתא with another ברייתא cited there,

regarding the ראש חדש ניסן on קרבן פסח (i.e. two weeks before it was to be brought).

which states that Moshe made a תקנה that the בני ישראל should be “שואלין ודורשין” on each יום טוב; i.e. they should learn the הלכות of the applicable יום טוב on the יום טוב itself. The ריטב"א asks: (1) how does this תקנה differ from the הלכה to be הפסח thirty days in advance, and (2) why does the ריטב"א use the word דורשין only with respect to learning about יום טוב but not prior thereto?²

To explain these anomalies, the ריטב"א suggests that on each יום טוב, we have an absolute חיוב to learn about the הלכות of that יום טוב; hence the לשון of שואלין ודורשין, we have to ask and delve into the הלכות. But thirty days before the יום טוב, we don't have an obligation to ask about the הלכות; rather, the גמרא only means that if two תלמידים ask questions in the בית מדרש during this thirty-day period, one of which relates to the laws of פסח and the other to an unrelated topic, then we are required to give primacy to the question about פסח and answer that one first. The ר"ן³ applies this explanation of the ריטב"א to our מחלוקת: according to those who have the גירסא of שואלין ודורשין, we are actually required to delve into the הלכות of פסח thirty days in advance; and according to those who only have the גירסא of שואלין, there is no חיוב to learn the הלכות during this thirty-day period, but if a question about פסח is asked during this time, then we answer it first.

As to the connection between פסח and פורים, the גמרא itself, on ראש השנה, highlights this connection, as it relates to (according to one opinion) establishing פורים as the last day on which בית דין may declare a Jewish leap year and add an extra month of אדר (before the Jewish calendar was fixed); the reasoning being that if they added an extra month after פורים, either the messengers of the court wouldn't reach all of the Jews outside ישראל in time, or if they did arrive in time, the people would ignore the messengers since they had already started to learn about and prepare for פסח starting on פורים, and in either case this would ultimately result in people celebrating פסח on the wrong date and eating חמץ on the actual date of פסח. In fact, the גמרא on *and from Purim we lecture about the laws of Pesach*.⁴ Similarly, the משנה and גמרא in בכורות נז also discusses this thirty-day period in connection with determining the dates when מעשר בהמה is to be given.⁵ And finally, with respect to the question of why this הלכה of preparing thirty days in advance is only stated by פסח

2 Obviously, the ריטב"א had the same גירסא as the רי"ף.

3 דפי הרי"ף in פסחים ב ע"ב.

4 The לשון of this גמרא leaves room to question whether this means from and after פורים (which would imply a חיוב to start learning about פסח on the day of פורים) or just after פורים (which would mean starting on פורים, the following day).

5 See תוספות ד"ה בפרוס (ad loc.), which engages in a lengthy discussion of this subject.

when in fact it may apply to all the חגים, the בית יוסף and numerous אחרונים famously suggest two very practical answers: (i) פסח has by far the most הלכות of any יום טוב, so the law of preparation is most logically placed before the יום טוב that requires the most preparation, and (ii) the focal point of פסח (at least during the times of the בית המקדש) is the קרבן פסח, so we need a long period of time to prepare the קרבן.

In concluding this segment, it is worth noting the approach of the משך חכמה, which builds upon the suggestions offered by the בית יוסף.⁶ The גמרא states that because there are so many types of מומין (blemishes) that can disqualify an animal for use as a קרבן, we need to check the animal for thirty days to ensure there are no such מומין. The משך חכמה applies this to the initial מחלוקת in the גמרא regarding whether the preparations for פסח require thirty days or two weeks. The רבנן require 30 days, because Moshe told בני ישראל to prepare the קרבן for פסח שני thirty days in advance – and the only applicable preparation for פסח שני is the קרבן, since (according to most opinions) the other הלכות of פסח don't apply on פסח שני. So according to this opinion, the thirty-day requirement is tied to the timing of the קרבן. But רבן שמעון בן גמליאל, who only requires two weeks preparation, was not referring to preparation of the קרבן פסח מצרים – which, according to one explanation of Abaye's opinion on פסחים צו ע"א, was not subject to all of the laws of the future קרבן פסח, including the lack of a requirement to burn the פסח מצרים on a מזבח. Rather, רשב"ג referred to the general obligation to prepare for the upcoming יום טוב. As such, it was fitting that Moshe gave this command on ראש חדש ניסן, since only two weeks are needed to prepare for the יום טוב itself.

B. The Deeper Meaning of שואלין ודורשין

While the שואלין ודורשין appears, on the surface, to be a strictly halachic matter, that is not actually the case. The Alexander Rebbe, Rabbi Yerachmiel Yisrael Yitzchak Danziger – more commonly known by the name of his sefer, ישמח ישראל – asks why we have the double לשון of שואלין ודורשין.⁷ He answers based on a teaching of Rebbe Yitzchak of Vorka.⁸ In one of the פירושים for פרשת פנחס, we say “החדש אשר ישועות בו מקיפות”, which is commonly translated as *‘the month in which salvations follow quickly upon one another’*. However, Rebbe Yitzchak of Vorka understands the word ‘מקיפות’ along the lines of the Talmudic phrase “חנוני מקיף”, referring to a shopkeeper that sells to customers on credit.

⁶ See בהעלתך טי. The משך חכמה also brings a detailed proof that the שואלין ודורשין of ענין is only a רשות, not an absolute חייב.

⁷ See as further elaborated by his brother, Rabbi Shmuel Tzvi Danziger of Alexander, in his sefer תפארת שמואל (ibid.).

⁸ One of the leading תלמידים of Rebbe Simcha Bunim of Pshischa.

He explains that each year in חודש ניסן, *Hashem* 'lends' us ישועות on credit – we don't deserve these salvations, but He gives them to us anyway as an advance. This is similar to what happened at יציאת מצרים. When *Hashem* appeared to Moshe at the סנה and told him to lead בני ישראל out of מצרים, *Hashem* responded to Moshe's initial objection with the following sign: when you take the people out of מצרים, you will serve *Hashem* on this mountain (i.e., הר סיני). And חז"ל interpret this as a reference to the later קבלת התורה which would take place on the same mountain, meaning that בני ישראל were נגאל in the זכות of being מקבלת התורה – which would not happen until 50 days after they first left מצרים many months later! Rather, *Hashem* 'lent' them the זכויות and redeemed them now, even before they were זוכה to it. So too, each year in חודש ניסן, *Hashem* lends us זכויות and ישועות that we have not yet earned.

The ישראל uses this teaching to shed an entirely new light on the meaning of שואלין ודורשין. Each year during the thirty days before פסח, we are שואלין—which comes from the word שואל, meaning to borrow—from *Hashem*, we ask to borrow זכויות so that we can do תשובה and experience a פסח גאולה, and He lends us the ability to do so. Then our job during this time is to be דורש בהלכות הפסח, and retroactively earn these זכויות by properly learning the הלכות of, and preparing for, פסח. The ליל סדר is one of the holiest nights of the Jewish year. It is the night on which a great many miracles and other momentous events occurred over the years, as detailed in the פיוט of פסח ואמרתם זבח פסח that is recited as part of the הגדה. It is also the ליל שימורים, usually translated as the night of protection, but alternatively explained in ספרי קבלה as הלילה המשומר לגאולה העתידה, the night that is designated for future גאולה. It is a night on which we can experience both the past גאולה from מצרים as well as future גאולה to come. However, in order to tap into the vast potential of this great night, we first need to prepare ourselves in advance through תורה and תשובה, so that we can rise to a מדרגה where we are actually able to experience the קדושה of the ליל סדר.

This approach may also shed light on the inherent connection to פורים. Rabbi Yisrael of Rizhin explains a notable difference between the תפילות of פורים and those of חנוכה.⁹ On פורים, the לשון of the ברכה that we say after reading פורים is “הרב את ריבנו והדן את דיננו” is מגילת אסתר and judging our claim. But in the תפילה of תהיה בימי מתהיה that we say on חנוכה, the לשון is “רבת את ריבם דנת את דינם” we say that *Hashem* fought their fight and judged their claim. Both תפילות are recited by the same Jewish people, so why the change from 'ours' to 'theirs'? The Rizhiner answers that on פורים, the

9. עיריין קדישין חלק א' עמ' סו 9

miracle and salvation were triggered by the acts of בני ישראל. Led by Esther and Mordechai, the Jewish people collectively did תשובה through fasting and תפילה. So Hashem accepted our תשובה and came to our assistance, fighting our fight and judging our claim against Haman. In דברי קבלה, this is referred to as 'אתערותא דלתתא', the inspiration came from us down here on the earth. But on חנוכה, that was not the case. There was no massive תשובה movement. The מכבים lead the physical army against the Greeks, but we are not told that they fought a spiritual war as well. Rather, the נס חנוכה was an example of pure "אתערותא דלעילא", or heavenly inspiration. In other words, Hashem acted on His own initiative to save us, but not in response to our requests. So in that case we thank Hashem for fighting their fight – it wasn't our own fight, since we didn't do anything on our own to merit Hashem's assistance, and thus we refer to it in the third-person.

According to the formulation of the יציאת מצרים, both ישראל and we experience each year on פסח is also an example of אתערותא דלעילא, since Hashem is saving us even though, due to our עבירות, we may not necessarily warrant salvation at the moment. But perhaps an underlying message of beginning our הכנות for פסח on פורים itself is that ideally, we should aspire to a situation of אתערותא דלתתא. We should take the message of פורים and start doing תשובה on our own in preparation for the ליל סדר. However, if we fail to internalize this message, we can fall back on שואלין ודורשין and rely on Hashem to lend us תשובה on credit.

C. Climbing from the טומאה – מ"ט שערי טומאה – From פורים to פסח to שבועות

I would like to take this מהלך of preparing for פסח one step further. The following is based on an excerpt of a fascinating מאמר of Rabbi Pinches Friedman, the שבילי פנחס, dealing with the complex and at times seemingly perplexing story of שמשון.¹⁰

In describing יציאת מצרים, the תורה says that the בני ישראל were driven out of מצרים because "ולא יכלו להתמהמה" - *and they could not delay*.¹¹ The אריז"ל explains that they couldn't delay any longer because they were then at the 49th שער, or level, of טומאה (out of 50) and if they stayed any longer, they would have reached the 50th level of טומאה and been stuck in מצרים forever.¹² The הקדוש של"ה asks how is it that the people could possibly reach a level where even משה רבינו, the greatest person who ever lived, acting on Hashem's behalf,

10. שבילי פנחס פרשת ויחי תשע"ד 10.

11. פרשת בא יב:לט.

12. סידור האריז"ל - פיסקא מצה זו שאנו אוכלים 12.

could not save them?¹³ He explains that the only way to combat the forces of טומאה and raise someone out of the שערי טומאה is through the corresponding שערי קדושה (also known as the שערי בינה). The גמרא says:

חמישים שערי בינה נבראו בעולם וכולן נתנו למשה חסר אחד שנאמר ותחסרהו מעט מאלקים. (ראש השנה כא ע"ב)

Fifty levels of understanding were created in the world and they were all given to Moshe except the 50th level as it states 'and he was slightly lacking in [understanding] Hashem.'

Accordingly, Moshe could only raise the בני ישראל from 49 levels of טומאה, since he had the כח of 49 levels of קדושה. However, he could not raise them to the 50th level, since he himself did not possess that highest level of קדושה. Rather, that 50th level of קדושה is being reserved by Hashem for the ימות המשיח. Likewise, Rabbi Yehonasan Eibeschutz explains the פסוק in שמות לג:ב, which was said by Hashem to Moshe in answer to Moshe's request to see Hashem's full glory - כי לא יראני האדם וחי - *for no man shall see Me and live*, in a similar manner. There is a level of קדושה to which even the greatest צדיקים cannot be exposed without being overwhelmed thereby. Just like a small candle that is placed near a large flame will be drawn to the flame and consumed by it, so too if a person is exposed to such a high level of קדושה, their נשמה will be consumed by the קדושה and their physical body will die.¹⁴ And interestingly, the גמטריא of "האדם" as used in this פסוק is 50, referring to Moshe's request to attain the 50th level of קדושה.

Taking this one step further, the שבילי פנחס explains that the nation of the פלשתים (the Philistines) represent the 50th level of טומאה. This is indicated by the name פלשתים, which can be read as "פלשת-ים;" deconstructed, פלשת means invading or intruding and ים is the גמטריא of fifty, hinting to their role as the ones who intrude upon the realm of the 50th טומאה and spread it to the world. This is why Hashem was so insistent upon בני ישראל traveling away from the פלשתים when they left מצרים, because if they encountered the 50th level of טומאה right away, they would not have made it any farther.

In completing this thought, the שבילי פנחס cites a teaching from both Rebbe Menachem Mendel MiRimanov and the Rebbe Reb Simcha Bunim MiPshischa: the main power, or קליפה, of the פלשתים was that of ליצנות, mockery. As the גמרא explains about the opening פסוק of ספר תהלים which states: ובמושב לצים לא ישב - *and in the company of scoffers one should not sit*, this refers to the פלשתים who are called a group of scoffers, and conversely,

13 מסכת פסחים - מצה עשירה דרוש א' אות ל"ג 13

14 כי תשא לג:ב citing יערת דבש חלק ב דרוש ט 14

praised is someone who avoids them. This is also the פשט of the פסוק in ספר שופטים regarding שמשון, where the נביא records about the פלשתי mentality: *And it was when their hearts were merry and they said call to Shimshon and let him entertain us.* The term וישחק לנו means they wanted to mock שמשון. With this, then, we see that both the כח of the פלשתים is in their ליצנות, and they represent the 50th טומאה. Putting this together, we learn that the 50th level and most powerful כח of טומאה in this world is that of ליצנות.

So concludes the teaching of the פנחס. שבילי פנחס. But I would like to suggest that, by applying this concept to the topic at hand, we can perhaps gain a better understanding of the עבודה of preparing for פסח and being שואלין ודורשין. The פרשת אמר צו tells us that there are 49 days between פסח and שבועות, so that we can work on and elevate ourselves from the טומאה מ"ט שיערי טומאה to the highest level of being מקבל תורה, i.e. one day per each level of טומאה. However, what emerges from all of the above is that it is not sufficient just to purify ourselves beginning on פסח. Rather, in order to experience the גאולה of the פסח night and of פסח in general, we need to do תשובה in advance of פסח and prepare ourselves by rising out of the טומאה שיערי טומאה. And our חכמים have instructed us to begin this process thirty days in advance of פסח, on פורים. Why פורים? The answer is, in a word, ליצנות. As we have seen, ליצנות is the most powerful טומאה in this world and represented by the nethermost, 50th level. But ליצנות is also associated with the holiday of פורים. On פורים, if we use ליצנות in a positive and productive way to create שמחה של מצוה, we can combat the ultimate forces of טומאה and emerge from the spiritual depths in which we unfortunately reside. Then, through שואלין ודורשין over the next thirty days, we can leave behind the טומאה שיערי טומאה and be in a position to experience the גאולה פסח. And once we've undergone the transformative effect of redemption on פסח, we can then proceed to ascending the שיערי קדושה during the days of ספירת העומר and be זוכה to a true קבלת התורה on שבועות.¹⁵

That said, the question remains – if our עבודה is to purify ourselves from the טומאה שיערי טומאה, why don't we start the process 49 days before פסח instead of 30? If we need 49 days after פסח before we can reach קבלת התורה, shouldn't the pre-פסח preparation period also be 49 days? I would like to offer two

¹⁵ As a side note, I find the Rema's gloss on the הלכה of שואלין ודורשין fascinating. The רמ"א notes simply that there is a מנהג to engage in מעות חטים (i.e. giving צדקה in order for them to have sufficient מצה and other provisions for the סדר) during this same 30-day period. Amazingly, the גמטריא of חטים is 67, which is the same גמטריא as בינה. Perhaps the רמ"א is hinting that one of the methods of preparing for פסח is through the עבודה of מעות חטים and giving צדקה, and by doing that we can climb the rungs of the שיערי בינה.

suggestions. First, in many years (including this year) we read פרשת שקלים on the date that is 19 days before פורים. When combined with the thirty days from פורים to שבועות, this totals 49 days. And the reading of פרשת שקלים signifies the beginning of the holiday season of פורים, followed by פסח and שבועות. So in reality, we do start our preparations for פסח 49 days in advance. Second (and, in my opinion, somewhat more profound), as we all know, the שבת before פסח is titled שבת הגדול. There are many reasons offered by חז"ל for the name שבת הגדול. One reason I have not previously seen, however, is that the גמטריא of שבת הגדול is 48. Perhaps חז"ל are hinting to us that if we squander the opportunity of שואלין ודורשין for thirty days before פסח and we fail to properly prepare for the חג, nevertheless we can still reach our goal through שבת הגדול—it has the power to elevate us through 48 levels of טומאה. But emerging from that final attainable 49th level is up to us, we must complete the process on our own. And maybe this is why the משנה ברורה notes (as do earlier פוסקים as well) that nowadays, our מנהג is to learn about פסח on הלכות פסח, as opposed to being שואלין ודורשין for thirty days – given our spiritual shortcomings, we are unable to properly prepare for thirty days and instead must rely on שבת הגדול. But the ideal should still be to strive for שואלין ודורשין.

D. Effectuating the הכנות for פסח

Rav Shimshon Pinkus (in the introduction to his הגדה, תפארת שמשון) explains the importance of preparing for פסח through a משל (as is his custom). Two people visited an airport for the first time. Both were in awe of the airplanes that flew into the sky and delivered people to locations far and wide. One of these people stayed at the airport for an hour, marveled at the sights and then went home. But the other person was so amazed at what he saw, that he bought a ticket and took off for one of the exotic destinations. Rav Pinkus says the same is true of preparing for פסח. We can busy ourselves with cleaning, cooking and learning דברי תורה on the הגדה prior to פסח, but unfortunately many of us just step back at that point and marvel at what we have accomplished. But we are not meant to be just a tourist at the airport. Rather, our job is to be inspired by our הכנות for פסח and through them elevate our observance of the יום טוב, so that they serve as our ticket to soaring to higher and higher מדרגות on the חג. We can achieve this through many different methods. As the רמ"א notes, we should give מעות חטים and צדקה. Rav Pinkus suggests that we focus on learning the various סוגיות and ענינים of פסח. And the דברי שמואל (Rabbi Shmuel Weinberg, one of the previous Slonimer Rebbes) advises that specifically during this time, amidst all of our busy מצוה preparations for פסח, we need to stop and focus on תפילה, which is the key to

elevating ourselves.¹⁶

In conclusion, we should each use this special period of קדושה between פורים and פסח to do תשובה and improve ourselves through our preparations for פסח so that, on the ליל סדר, we can finally achieve the 50th level of קדושה and experience the ultimate שלמה במהרה בימנו.

הגדה של פסח דרכי נעם עמ' כ' – ימי הכנה 16.

איסור חמץ

On ביטול חמץ

Richard Sidlow



In the seventh chapter of the additions to the second edition of הגדה שלימה, Rav Menachem Kasher offers an innovative explanation as to the nature of איסור חמץ. In the thirteenth chapter of the introduction to the same, he elucidates in detail the מחלוקת ראשונים regarding the textual variants of “כל חמירא” declaration of ביטול חמץ, i.e., why opinions vary as to whether or not to include the word “הפקר” in the ending clause: כעפרא דארעא. What follows is a summary of these two chapters and an attempt at conceptually linking them together.

Background to the מצוה of חמץ בדיקת

at the beginning of פסחים תוספות and רש"י address the question of why we engage in the practice of בדיקת חמץ (and its accompanying ביעור רש"י). רש"י explains that the practice has Halachik significance: שלא יעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא - it is meant as a safeguard to protect us from violating the dual איסורים of seeing and finding חמץ in one's home on פסח. However, תוספות, quoting the ר"י, is unsatisfied with this explanation, arguing that in light of the דאורייתא power of ביטול חמץ to nullify חמץ (see גמרא פסחים ד ע"ב) any other form of eradication is unnecessary, thus a safeguard is rendered meaningless. Therefore, argues תוספות, the need for בדיקה and ביעור must derive from another source. This additional requirement derives from the empiric reality that חמץ is around us all year, thus we are habituated to its presence and would come to eat it if not treated especially stringently since it is only אסור for the week of פסח. The practice of בדיקה is therefore practical and functional in nature in that it is a safeguard from failures of human frailty.¹ Thus one must consider, is

¹ See also ר"ן on location.

Richard Sidlow MD is the Associate Chairman of the Department of Pediatrics, Director of the Pediatric Hospitalist Group, and Director of Performance Improvement for the Department of Pediatrics at Staten Island University Hospital, Staten Island, New York. Richard and Eve Lowenstein-Sidlow MD, PhD, have been residents of North Woodmere since January of 2000.

the need for בדיקה and ביטול based on psychology like תוספות maintains, or alternatively part of הכתוב as גזירת רש"י suggests, or perhaps both?

A related, perhaps more fundamental question is, what is the nature of the איסורים of ימצא and בל יראה and why should there be an איסור of owning חמץ absent any physical consumption? As will become clear, the answer to these two questions goes hand in hand.

The Severity of the איסור חמץ

To flesh this question out a bit, consider the following extreme הלכות related to חמץ which in totality paint a rather clear picture of its severity: First, חמץ is אסור בהנאה, not just באכילה. Second, it is אסור במשהו, not at the כזית. Third, what qualifies as חמץ is tested at an extremely high level (a) in that one can subjectively create חמץ on something inedible to most using the principle of אהשיבה (ascribing personal prominence) and (b) by incorporating a category of חמץ called חמץ נוקשה which is more expansive than basic leavened products. Fourth, unlike most prohibited items, חמץ must be burned before פסח and destroyed if found on פסח. Finally, eating חמץ on פסח carries the extremely harsh punishment of כרת, in contrast to many other מאכלות אסורות. Thus one must ask, why does the תורה create all of these extreme stringencies in regards to חמץ during פסח?

To answer the above questions, the בעל הטורים and זוהר הקדוש cite the סמיכות of two פסוקים leading up to them) which state:²

אלהי מסכה לא תעשה לך... את חג המצות תשמר שבעת ימים תאכל מצות.
*You shall not make for yourself gods of idols... the holiday of
Pesach you shall guard - for seven days you shall eat matza.*

The juxtaposition of the two concepts of idolatry and guarding פסח is to teach that one who eats חמץ on פסח it is as if he worshipped of זרה עבודה.

We see the symmetry in הלכה as well, in that both items of חמץ בפסח and items of זרה עבודה are אסור בהנאה and אסור בכל שהוא.

Another example in which we see the relationship between חמץ and זרה עבודה is found in the תלמוד ירושלמי עבודה זרה א:א which highlights a fundamental contrast between the קרבנות of בני ישראל which are prohibited from containing any type of leavened product whatsoever based on the פסוק found in פרשת יתרו כג:יח that states וזבחי יתרו כג:יח, and the practice of חמץ, לא תזבח על חמץ דם זבחי, and the practice of זרה עבודה described in עמוס ד:ה stating: וקטר מחמץ תודה, which necessitate חמץ. Likewise, the מורה נבוכים ג:מו in רמב"ם explains the איסור of חמץ, כי כל שאר וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה להשם, which prohibits offering leavened

עבודה זרה ה:ט in משנה quoting בעל הטורים 2

products on the מצבה as stemming from the fact that the idol worshippers would only bring products with their offerings. Thus we see that the מצוה and all of its layered stringencies, including *בל יראה ובל ימצא*, is a חק now understandable as distancing ourselves from all that can be associated with עבודה זרה, replete with the psychological weight that comes with all חקים.

The “הפקר” Regarding the Word מחלוקת ראשונים

The גמרא פסחים ד ע"א establishes that, at the דאורייתא level, only ביטול חמץ – mental nullification is necessary. Nevertheless, per a תקנה of רב, after we have completed the בדיקת חמץ on the night of the 14th of ניסן and then again after we have burned the חמץ on the morning of the 15th, we recite a paragraph in which we verbally nullify any חמץ in our possession. This formal declaration is referred to as ביטול חמץ. The standard text of the night ביטול reads:

כל חמירא וחמיעא דאיכא ברשותי דלא חמתה ודלא ביערתה לבטל ולהוי הפקר
כעפרא דארעא.

Any type of leaven that is in my possession that I have not seen or not removed should be nullified and considered ownerless like dust of the earth.

However, the incorporation of the word “הפקר” is a matter of dispute amongst the ראשונים. At the heart of the dispute is the precise translation of the הלכה found in יב:טו which states:

אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם.

But on the first (previous) day you shall “nullify” leaven from your homes.

The meaning of the word “תשביתו” – “nullify” is at issue. The ambiguity arises from the fact that תשביתו is never clearly defined with a specific manner of nullification (such as “תבערו” or “תשרפו”) in the פסוק. It is sufficient that the חמץ does not belong to you in any way.

The הלכות חמץ ומצה ב:ב in רמב"ם states:

ומה היא השבתה האמורה בתורה היא שיבטל החמץ בלבו ויחשוב אותו כעפר
וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל.

And what is the nullification that is stated in the Torah? It is that he should nullify the chametz in his heart and consider it like dirt and place in his heart that the chametz is not in his possession at all.

Several גאונים, including Rav Saadia Gaon in his סידור and the ב"ה, make clear that one will not be over on the איסורים of *בל יראה ובל ימצא* after engaging

in ביטול חמץ as long as the ביטול is both in word and mind, adding the words מרשותי or ברשותי to the formulation because of the word מבתיכם in the פסוק.³ No mention of הפקירות is made in their formulations.

The רלב"ג in his commentary to the תורה adds a philosophical flourish to this approach stating: *In the world of man regarding the possession of an item as it relates to its form, if a person decides that a loaf of bread is dirt, its status follows suit.*⁴

In support of this approach, Rav Meyuchas in his commentary פרשת בא (Section 23) cites two places in תנ"ך where the word תשביתו is understood to mean cessation/nullification. In תהלים פרק מו the פסוק states: *משבית מלחמות [Hashem] causes war to cease to the end of the earth.* עד קצה הארץ

Also, the פסוק in יהושע ה:יב states “וישבת המן”.

The second school of thought, exemplified by רבינו תם, opines that the word תשביתו means תבערו, and the process of ביטול is equivalent to making something הפקר, i.e., the item is not only out of one's רשות, but is utterly ownerless.⁵ Hence, רבינו תם does require the word הפקר in the declaration.⁶

Other approaches of the Rishonim are ambiguous as far as the need to include “הפקר” in their formulation of חמירא. The רמב"ן, taking a synthetic approach, quotes the ספרי and comes to the same conclusion as רבינו תם via interpretation of a different פסוק in פסוק טז:ד ולא יראה ראה which states *and you shall not see leaven in your boundary*, which means that one needs to remove חמץ from his possession. He suggests ביטול is therefore effective via the mechanism of יאוש. The לקח טוב creates a tripartite equivalency between לא יראה to mean לא יחשב בינך and בטל בלבך without embellishment.⁷ Whereas the מאירי simply cites ביטול working via the mechanism of מיאוס, which means that it is disgusting / repulsive to someone on פסח, a singularity unique to חמץ.⁸

Psychological Rejection of עבודה זרה and the נוסח of חמירא

With this new approach to איסור חמץ as an עבודה זרה equivalent, it is now easier to understand the tension underlying the נוסח of the חמירא. After בדיקה and ביעור, to what extent do we have to state explicitly our separation from חמץ? Is it sufficient to resolve in one's mind/heart that one's חמץ is null and void, like

³ See הלכות פסח page 134 in the Berlin edition.

⁴ See page 65a.

⁵ תוספות פסחים ד ע"ב.

⁶ This may derive from the fact that after ביעור, there is nothing left of practical value, so perforce nobody has any further interest in the item.

⁷ See page 20b.

⁸ פסחים ו ע"ב.

the רמב"ם, the גאונים, and maybe the לקח טוב, even if it remains in one's רשות? Or is it also necessary to state explicitly that one's חמץ, real or theoretical, is הפקר, like תם רבינו, thus nullifying any mental or emotional שמץ of connection that may remain between חמץ and its former owner, regardless of its location?⁹

The addition of the word הפקר to the ביטול declaration may be reflective of our collective psychological/philosophical poise regarding the three stages of progress from חמץ not belonging to you but still being recognizable as חמץ potentially acquirable by another owner, to being "dust", having lost its recognizability as an object but still possessing the quality of having been owned, and then finally to הפקר, denoting a state ownerlessness and worthlessness. Said differently, the linguistic variation and addition of the word הפקר to the text of the כל חמירא declaration parallels the variability in humans as to what extent they need to go to make something "unreal." By verbally declaring the חמץ as הפקר, one creates an added layer of finality and removal from himself by disavowing any ownership attachment whatsoever.

Incidentally, in light of the equivalence between חמץ and עבודה זרה, one can now understand the approach of the רמב"ן and מאירי to this topic more viscerally. חמץ is, according to them, either 1) a possession that once had importance, but now, via a superimposition of an איסור, is distanced from us and inaccessible or 2) is a source of aesthetic repulsion, respectively. There may be no need for these two ראשונים to state the word "הפקר" in their formulations because the very nature of חמץ during פסח obviates this need.

It is also interesting to note that this conception of חמץ being equated to עבודה זרה allows harmonization between other behaviors during פסח מצרים that were acts of rejection of and distancing from the extant עבודה זרה of that time and place. The most dramatic example of this is the קרבן פסח itself and the sprinkling of its blood on the doorposts and lintels, this being a rejection of Khnum, the Egyptian ram-headed god.¹⁰ Furthermore, not eating the קרבן פסח raw or cooked in water, but rather specifically roasting it on a spit over fire, is another rejection of cultic practice, and the act of roasting the animal whole, head and body intact, is, according to Kasher, an act of שריפת עבודה זרה, a burning of the Egyptian cultic icon itself.

And, if we understand eating חמץ on פסח as tantamount to partaking in עבודה זרה, the continuation of פרשת בא יב:טו is now a statement of fact: כל

⁹ This approach is echoed in other areas of הלכה, with the same tension existing regarding to what extent we distance ourselves from Ancient Near Eastern practices, e.g., בשר וחלב discussed in מורה נבוכים ג:כח.

¹⁰ Consistent with the conflicts of the Elephantine Jews of the 4th century CE with their Egyptian neighbors.

כרת is the punishment for eating חמץ and ונכרתה הנפש ההיא מישראל is the punishment for one who worships זרה.¹¹ That is, the "ו" at the beginning of the word ונכרתה is denoting the immediate consequence of the previous action, their equivalence temporally.

May we all enjoy a חמץ / עבודה זרה חג כשר ושמח sufficiently distanced from

¹¹ See משנה כריתות א:א.

טיבול ראשון

Joseph Etra



At first glance a rather straightforward ritual, the הלכות and מנהגים relating to the first טיבול at the סדר are actually fraught with disputes. The הביאו לפניו מטבל בחזרת עד שמגיע לפרפרת הפת: משנה פסחים קיד. – *that following Kiddush, they bring “it” before him and he dips with chazeres prior to reaching the meal.* This somewhat stilted language is generally understood to refer to dipping a vegetable prior to מגיד. No mention is made of washing one’s hands nor is there clarity as to the details of the dipping. This article will explore the (i) pre-טיבול hand-washing, (ii) what to dip, (iii) into what to dip, and (iv) the required quantity to be eaten.

I. The Pre-טיבול Hand-Washing (aka ורחץ)

Though the משנה does not mention washing one’s hands prior to טיבול ראשון, the גמרא mentions in passing that there is a general need to wash prior to handling food that was dipped into a liquid¹ stating: אמר רבי אלעזר אמר רב אושעיא כל שטיבולו במשקה צריך נטילת ידים. This appears to be the basis for ורחץ.²

Many early sources including רמב"ם reflect that this נטילת ידים should be done with a ברכה.³ Most others state that no ברכה should be made.⁴ ספר המנהגים noted the מחלוקת and suggested otherwise necessitating נטילת ידים with a ברכה, stating: ולכן טוב להשתין ולשפשף כדי שיברך לכולי עלמא כדין ברכה. Similarly, י"א שאין מברכין עליו ענ"י מפני שיש: ספר סדר היום⁵ noted the issue and suggested:

1 This is brought down by the להלכה ו:א and רמב"ם הלכות ברכות:א by שולחן ערוך או"ח קנח:ד.

2 See ספר המנהגים who states one must wash before טיבול ראשון only if he did not wash before קידוש. This שיטה, at times doing away with ורחץ, is not generally accepted. נטילת ידים will be revisited in the context of the amount to be eaten.

3 See also סדר ליל פסח א' סדר ליל פסח א' אורחות חיים חלק א' סדר ליל פסח א' אורחות חיים חלק א' (R' Aharon HaCohen MiLunil, late 13th to early 14th century, Provence), סדר ליל פסח א' אורחות חיים חלק א' (R' Eleazer of Worms, late 12th to early 13th Century), סדר רב עמרם גאון (הרפנס) סדר פסח, ספר הפרדס שער המעשה and סדר רב עמרם גאון (הרפנס) סדר פסח.

4 ספר מנהגים דבי מהר"ם סדר פסח (a compilation allegedly setting forth מנהגים of the Maharam MiRottenberg) states that no ברכה is made in חוץ לארץ as we are not מטומאה.

5 R' Yitzchak Isaac MiTirna. Lived late 14th- early 15th century Germany.

6 Written by R' Moshe Ben Machir. Lived in 16th century Tzfat. See section entitled ורחץ סדר כרפס.

Joseph Etra lives in North Woodmere with his wife and daughters.

מחלוקת בדבר וספק ברכות להקל וכן ראוי שלא לברך בשם ומלכות אבל יברך בלא הזכרה. We do not make a ברכה.⁷

II. What to dip

The גמרא is very unclear what needs to be dipped for טיבול ראשון and the משנה does not provide further clarity. Though it does record a מחלוקת between רב הונא and רב חסדא what to do if one is using חסא (that is, מרור) for both טיבולים, there does not appear to be a definitive conclusion as to whether done with מרור or with ירקות.⁸ Following the מחלוקת, רב אחא בריה דרב איקא מהדר אשאר - אמורא brings the opinion of another אמורא that ירקי לאפוקי נפשיה מפלוגתא of רב הונא and רב חסדא rather than because שאר ירקות is otherwise preferable. Thus, there is no Talmudic determination whether or not to use מרור for the first טיבול.

The רמב"ם appears to favor using שאר ירקות. In הלכות חמץ ומצה ה:א, he states that the שולחן ערוך should include "מרור וירק אחר" and, in the next הלכה, the רמב"ם specifies: ולוקח ירק ומטבל אותו. Taken together, it appears that he specifies the use of non-מרור for טיבול ראשון. This is also the position of רב עמרם גאון and רב עמרם גאון both argue that the טיבול must be done with "ירקות המרים." The לקט יושר advocates non-מרור as there is a suggestion in the גמרא that שאר ירקות should be used to avoid the מחלוקת.¹⁰

The preference for specific species appears venerable. While early sources such as רב עמרם גאון and רב טירנא list some possibilities,¹¹ starting with the ספר הרוקח there has been a general trend toward using "כרפס." Some גדולים have also added other preferred alternatives. Additionally, recent גדולים have attempted to explain the מנהגים that evolved in various communities.

What is כרפס?

Though the preference for "כרפס" became so pronounced that the טיבול ראשון has become known as כרפס, the identity of that vegetable is by no

⁷ See שולחן ערוך או"ח הלכות פסח תענו: 7. The טור does not mention נטילה at all, instead stating "וישפשף."

⁸ רב עמרם גאון opines that רב הונא would require both טיבולים to be done with מרור even if one had שאר ירקות. This does not fit well with our גמרא which deems it "פשיטא" to use שאר ירקות if they are available and Rav Acha's conclusion to use שאר ירקות to escape argument of רב הונא and חסדא – to not use מרור would itself be Paskining against view of רב הונא and חסדא.

⁹ רב עמרם גאון writes who writes הלכות פסח עמוד תעד mid-12th – early 13th century, Provence. See "ירקות טובים" ו"לוקח שאר הירקות כגון כרפס וכל ירקות שבעולם שהן מאכל אדם טובים".

¹⁰ A 15th century student of the תרומת הדשן. See עמוד פח ענין ב (אורח חיים) עמוד פח ענין ב.

¹¹ רב טירנא offers a different list including things that might be כרפס but without mentioning כרפס. He lists: אפיך או פטרזילגא או פארין וכה"ג.

means unanimous.¹² The “והכרפס שבנהרות” mentions משנה שביעית ט:א. The corresponding ירושלמי explains: אמר פיטרוסלינו: מהו כרפס שבנהרות רבי יוסי ב"ר אמר פיטרוסלינו: ר"ש notes: and the ר"ש interprets כרפס as: עובדיה מברטנורא, כרשים של מים ויש מפרשים כרפס אפיו: כרפס also defines it as אפיו"ו. The משנה in שביעית is quoted on ע"ב where שקורין בלע"ז קרישין אבל של גנה חשוב הוא. ויא' stating: כרפס של נהרות interprets רש"י כרפס אפיו"א וכן שמעתי אבל נראה שאינה גדילה בנהרות.

In the context of פסח, various פוסקים have defined כרפס in their own languages. The ספר מהרי"ל and אפיא ספר הרוקח lists אפיו"ן specifies לקט יושר. The סדר ההגדה and (מנהגים) אפיון say מטה משה¹³ provides several possibilities: אפיו"ך או פיטרו"ל או קירב"ל. Unfortunately, there is some question how to interpret these species, as well.¹⁴

The מחצית השקל explains:

ושמעתי מגברא רבה שנתודע לו על פי החקירה בספרי הרפואות שכרפס הוא מה שאנו קורין צעליל"ה (אורח חיים סימן תעג:ד)

Similarly, the סופר cites his Rebbe stating:

ומ"ו הגאון מו"ה נתן אדליר טרח ויגע לידע איזה נקרא כרפס הואיל ונפיק מפומא דגברא רבא מהרי"ל ומצא שנקרא ברוב לשונות אפיו"א (ובהגדה אפיו"ך), והוא הנקרא בלשון דייטש צעליל"ר והוא נאכל כמו שהוא חי. (שו"ת חתם סופר חלק א (אורח חיים) סימן קלב)

According to this it would appear that כרפס is what we call celery.¹⁵

That explanation does not appear to be without problems, however. The sole Mishanaic reference to the כרפס plant refers to “כרפס שבנהרות” – and what we call celery, does not grow in water.¹⁶ Though there is an aquatic grass native primarily to North America called water (or wild) celery¹⁷ (Vallisneria

12 There is even a שיטה that requires the use of כרפס to the exclusion of other vegetables (See, שו"ת להורות נתן חלק ג סימן כד: (" ועיין בספר שער הכונות (ענין הפסח דרוש ו') שאחרי שכתב סוד במילת כרפס הוסיף ח"ל, ובוה תבין כי לקיחת הכרפס בליל פסח אינה בהזדמן כמו שכתבו הפוסקים, שלוקח ירק אחר במקומו אם ("ירצה, ואין הענין כך כי דברי חכמים ומנהגיהם תורה היא, וצריך לדייק ולהזהר לאכול דוקא כרפס ולא ירק אחר עכ"ל). עמוד העבודה ליל הסדר סימן תריא

13 R' Moshe ben Avraham MiPremishla, 16th century. See עמוד העבודה ליל הסדר סימן תריא

14 כרפס שהוא אפיון only mentions לבוש אורח חיים תעג

15 Indeed, the scientific name for celery is Apium graveolens. Further, celery in Spanish is "apio." Most other languages, however, have words far more similar in sound to "celery"

16 שלשה שמות: stating: הלכות מאכלות אסורות פרק טז הלכה טו also mentions this plant in רמב"ם ה"ם 16 ממין אחד כיצד כגון כרפס של נהרות וכרפס של אפר וכרפס של גנה אע"פ שכל אחד מהן שם בפני עצמו הואיל והם מין אחד מצטרפין לתבל -- that the various types of כרפס are all of the same "min." Thus if כרפס were celery, celery or a close relative would have to grow "בנהרות."

17 It is unclear whether this is what the various translations of the term משנה שביעית ט:א "river celery." Internet research has not turned up anything by that name.

Americana), it belongs to a different order than celery.¹⁸ This is a similar objection to that of רש"י, mentioned earlier, that אפי"א does not grow – בנהרות וי"א כרפס אפי"א וכן שמעתי אבל נראה שאינה גדילה בנהרות. In defense of celery, however, other members of its family (Apium) include various swamp plants such as marshworts and marsh parsley.

There is also a disagreement amongst the ראשונים whether or not כרפס is a type of מרור. The ריטב"א and אורחות חיים argue that it is (and, thus, certainly not celery).¹⁹ The רשב"ץ specifically argues to the contrary in his חמץ, stating "ועכשיו נהגו הכל להביא כרפס. ויש טועין לומר שהוא מרור. והוא הפך." Likewise, ספר האגור cites the הר"י מולץ ז"ל הורה לחזור אחר כרפס לטבול ראשון שקורין בלע"ז and notes: "מהרי"ל אפי"א כי אינו בכלל מרור".²⁰

There are those who interpret כרפס as parsley²¹ (Petroselinum crispum)²² based on the Yerushalmi's definition of כרפס שבנהרות as פיטרוסלין. The תוספות יו"ט וכן רגילין ליקח בלילי פסחים לטיבול הראשון מה: שבת ט:ה ד"ה טבלין in וכן רגילין ליקח בלילי פסחים לטיבול הראשון מה: שבת ט:ה ד"ה טבלין in וכן רגילין ליקח בלילי פסחים לטיבול הראשון מה: שבת ט:ה ד"ה טבלין. This is also the position of the ש"ך who notes: "פסחים לטיבול הראשון מה: שבת ט:ה ד"ה טבלין". The ח"י אדם (חלק ב-ג הלכות שבת ומועדים כלל קל) advocates its use for ראשון טיבול stating: "או ירק אחר (שקורין פעטרזיל) יטול".

There are potential problems with the use of parsley. Like celery, parsley does not grow in rivers. Further, ספר האגור cites the מהרי"ל who also questions whether perhaps it is מרור and therefore should not be used: "אבל בפירושו"ל וקרביי"ל בלשון אשכנז היה מסופק שמא עולשין שהוא מין מרור ולאחר שמלא כריסו ממרור טבול וקרביי"ל בלשון אשכנז היה מסופק שמא עולשין שהוא מין מרור ולאחר שמלא כריסו ממרור טבול וקרביי"ל בלשון אשכנז היה מסופק שמא עולשין שהוא מין מרור ולאחר שמלא כריסו ממרור טבול". The ר"י אב"ח יוסף או"ח תעג. 23 rejects this as being based on an erroneous interpretation of עולשין. The מהרי"ל cites מגן אברהם תעג:ד as saying that פיטרוסלין should not be used as it better cooked. He concludes that its ברכה is still האדמה according to some since it is edible raw, just better cooked with meat. Still, מגן אברהם expresses wonderment that people would use it when there are other vegetables available which are האדמה according to all. R' Akiva Eiger responds to מגן אברהם by citing the ירושלמי and תוספות יו"ט and noting that, according to those sources, כרפס is פיטרוסלין (and, seemingly, that is why people used it).

כרפס's first explanation²⁴ of קרישין, is generally interpreted as

18 As a reminder to those who have not taken a science course recently, from largest to smallest the taxonomic classifications of plants are: Kingdom, Phylum, Class, Order, Family, Genus, and Species.

19 Not surprising as they both argue in favor of using ירקות המרים for ראשון טיבול.

20 הלכות ליל פסח סימן תתא.

21 A member of the same family, Apiaceae, as celery (and carrots).

22 In German and Old English, pertersilie. In French, persil. In Latin, petroselinum.

23 קירביל says the same about מהרי"ל וייל.

24 סוכה לט ע"ב.

חשליים, cress. This likely refers to a member of the Brassicaceae family which including water cress (as well as garden cress and mustard). No modern פוסק appears to advocate this position.

Why כרפס?

Many reasons are given for using כרפס for טיבול ראשון. The most famous explanation is that six hundred thousand people (ס רבוא) were enslaved in עבודת פרך.²⁵ As noted by R' Yitzchak Sorotzkin in הגדת רינת יצחק, this explanation cannot be taken literally as שבט לוי was part of the 600,000 men who left מצרים but were not עבדים. A similar explanation provided by the אורחות חיים avoids the issue. In his opinion the סמך was "סבלות" (burdens) rather than a numerical reference - 'וס' - אותיות פרך. וכרפס קראוהו ז"ל כן זכר לפרך וסבלות שיש בו אותיות פרך וס' - מסבלות. This latter position is also taken by the ספר המנהגות.²⁶

Another explanation of the word כרפס is that it refers to the כתונת פסים, the sale of whom was a precipitating event for the גלות. Just as the brothers were טובל in blood to fool their father into believing that יוסף was dead, we dip כרפס on סדר night. This position is set forth generally in the אורחות חיים which states: וי"א לפי שהוא נוטריקון כתונת פסים על שם יוסף שהיתה סבת רבינו ברכי יוסף in the name of רבינו ברמיש. It is also brought down by the אורחות חיים who states: מנחם מנדל פרידמאן presents more details:

הוא זכר לסיבת קושי השעבוד שהיה בשביל מכירת יוסף הע"ה ושהטבילו כתונת פסים שלו בדם ומכרוהו וגרמו צער ליעקב אע"ה וזה נרמז בכרפס והיינו אותיות כ"ר הם סוף מכר ואותיות פס הם ראש פסים.

This view is perhaps bolstered by the מגילה יב ע"ב which interprets the phrase "חור כרפס ותכלת" used in אסתר פרק א, stating in relevant part, כרפס, אמר רבי יוסי בר חנינא: כרים של פסים. In other words, כרפס could be a reference to striped textiles.

There are several other explanations for the use of כרפס. The מהרי"ל focuses on its appearance, that it looks like the straw that was used to make bricks in מצרים.²⁷

ועוד טעם אחר ליטול איפוך שהוא דומה לקוצים כשיזקין בימי אלול ודומה לתבן שקששו ללבנים.²⁸

25 This is spelled out in להית המין האחד מהם כרפס זכר לששים רבוא. רבוא שנשתעבדו בעבודת פרך כי כשתהפוך כרפס תמצא בו פרך. והס' סימן לששים רבוא.

26 דף כה ע"א. רב"ד of the 12th Century, Provence. See a תלמיד ד, ר' אשר מלונגיל.

27 This might also be the explanation of ספר הרוקח who states: ולוקח כרפס ... ונותן לכולם כדי שישאלו: קודם אכילה וישבו זכר תחלת השיעבוד לקושש קש לתבן.

28 This does not appear to fit well with the מהר"ל's opinion that כרפס is איפוך, if we interpret that plant to be celery. The explanation better fits a grass or grain which would leave straw-

The *אורחות חיים* posits that כרפס was used as a bandage on wounds like those suffered as part of פרך in מצרים. The *ברכי יוסף* says similarly מנוח בשם ה"ר מנוח, that כרפס was eaten medicinally, לרפואת האברים שהיו נרדים, בעבודת פרך. The *אורחות חיים* also states that one who carries כרפס into battle is victorious (and *Hashem* brought salvation on this night).²⁹ The *אלישיך* in שמות and פרק יג provide other explanations focusing on מצה (מסכת פסחים שמורה) and צדקה and numerology, respectively.

Other Vegetables

The main requirement for the item to be dipped as טיבול ראשון is that it is a vegetable upon which one makes a בורא פרי האדמה (see, for example, מגן פוסקים who utilize the ברכה made over טיבול ראשון to also serve as the הנהנין for מרור).³⁰ This is particularly important according to those who require a vegetable that is not usually eaten raw would likely require a שהכל unless cooked (שולחן ערוך או"ח רבי"ב) and, therefore, could only be used cooked (provided that there is no requirement of something raw for טיבול ראשון).^{31 32} Additionally, as the purpose is to make the children ask, according to some, it must be something that is not ordinarily eaten pre-meal (see, for example, "כרפס" הגדת מנחת אשר).³³

Various vegetables are suggested by the פוסקים. The כרתי מהר"ל favored in the absence of איפוך stating:

ואותו סמך שכתבתי לעיל לכרפס אמר מהר"י סג"ל שמצאו ג"כ לכרתי דבמס' סוכה כרפס נהרא פירש"י דהיינו קפלוט והיינו כרתי נמצא דרומז נמי לס' פרך.

Likewise, the מהר"י ווייל opined in a תשובה that תמצוא איפאי לויך that משום דאיכרי כרתי כלומר נכרתו שונאינו כן נ"ל.³⁴

Another vegetable widely proposed for use for טיבול ראשון is radish. The פטרוחיליה noted that many used קיצור שולחן ערוך סימן קיה סעיף ב that celery was a better choice as it has a good taste when raw, and concluded: והמובחר הוא לקחת צנון, that ideally radish should be used. The use of radishes is also mentioned by the תעגי: או"ח השולחן ערוך (as are onions and potatoes).

like stems in fall.

²⁹ These explanations of the *אורחות חיים* – medical use and battle success – appear to refer to properties of the species rather than plays on the word כרפס.

³⁰ There will be a further discussion of this מחלוקת in a later section of this article.

³¹ צריך שיהיה הירק ממני ירקות שברכתן היא בורא פרי האדמה: שולחן ערוך הרב אורח חיים סימן תעג"ז 31 also appears to require a raw vegetable. כשאוכלן חיים.

³² Rav Nosson Gestetner (שו"ת להורות נתן חלק ג סימן כד) makes this argument against the use of raw celery or parsley – that people do not eat them raw. As such, he suggests that the celery be cooked in soup prior to use.

³³ R Moshe Shternbuch appears to disagree, selecting a carrot because it is eaten pre-meal.

³⁴ שו"ת מהר"י ווייל סימן קצג 34.

The Kloisenberger wrote a תשובה defending the מנהג of the Sanzer to use a particular variety called ראש חודש רעטכליך that are not as bitter as other types.³⁵ Citing the שיטת that the טיבול should be done with ירקות המרים and that כרפס is a reference to the עבודת פרך, he concludes: ולכך לא לקח שאר דברים של בפה"א ורק ר' Moshe Shternbuch takes issue with the use of radish (and onion) as it is not eaten to stimulate the appetite and may be usable as מרור according to some.³⁶

The use of potatoes is mentioned by the ערוך השולחן או"ח תעגי: The Kloisenberger among others, questions the appropriateness of this, as the ברכה might be שהכל.³⁷ He concludes, however, that the use for טיבול ראשון might merit a האדמה. According to R' Gestetner, the custom of מהר"א רבינו הקדוש was to eat a combination of cooked potato and a small amount of raw parsley leaves – the cooked potato to definitely be האדמה and the parsley to be uncooked and “כרפס”.³⁸

Rav Shternbuch proposes other possibilities. He notes that he used to use cucumber until he heard that most are now grown hydroponically and, thus, the ברכה according to many would be שהכל. Instead, he now uses carrot:

וע"כ נהגתי לעצמי בגזר שנאכל בעלמא בהתחלת סעודה לפתוח בו המעיים,
ומברך בורא פרי האדמה ומתכוון לפטור המרור.

III. Into What

טיבול ראשון does not overtly specify into what to dip for ע"א. Though there is a mention of bringing חרוסת, it appears to be part of the next phrase (הביאו לפניו מטבל ... הביאו לפניו מצה וחזרת וחרושת ושני תבשילין). Consequently, רמב"ם הלכות חמץ states: whether the first טיבול is done into חרוסת. The רשב"ץ defends this position, noting that the משנה did not need to specify חרוסת for the first טיבול stating: דברישא לא הוצרך להזכיר חרוסת אלא שמטבל במה שנהגו לטבל והוא בחרושת: but needed to for the second due to the whether חרוסת is a מצוה at that point.³⁹

מרור, on the other hand, disagrees arguing that טיבול ראשון is not רבינו תם so there is no “קפא” and there is so no reason to use חרוסת (which is לטיט) with a dipping geared to get the children to question. Accordingly, רבינו תם used salt water or vinegar.⁴⁰ Likewise, the רשב"ם, noting the structure of the והאי טיבול לאו בחרושת הוא: stating: טיבול ראשון for חרוסת, rejected the use of חרוסת משנה

35 שו"ת דברי יציב חלק אורח חיים סימן רט 35.

36 See תשובות והנהגות כרך ה סימן קכו.

37 See, for example, תשובות והנהגות.

38 שו"ת להורות נתן חלק ג סימן כד 38.

39 The חידושי הר"ן מסכת פסחים דף קיד עמוד א 39 says similarly.

40 תוספות פסחים קיד. ד"ה מטבל 40.

The favorably cites רא"ש The. כדקתני לקמן הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת מכלל דעדיין לא הביאו רבינו תם and רשב"ם. The טור, quoting this, says that the מנהג is so.⁴¹ רבינו יחיאל strongly rejected the use of חרוסת.⁴²

The suggested use of vinegar or wine. Others including the מהרי"ל, and the מהר"י, only mention vinegar. של"ה⁴³ and the ח"י, ספר סדר היום, חתם סופר and טירנא⁴⁴, all express a preference for salt water. לבוש אורה חיים סימן תפו

The use of vinegar is codified by the הלכות פסח תעג:ו, but the חרוסת⁴⁵ interprets this as meaning vinegar, salt water, etc., just not משנה ברורה

Though the פוסקים seem to be divided into those who interpret the משנה such that both טיבולים are into חרוסת and those who specifically limit the use of חרוסת to the second טיבול, there are some שיטות that allow, but do not mandate the use of חרוסת. The הגהות מיימוניות הלכות חמץ ומצה ח:ב notes that the מהר"ם interpreted Rabbeinu Tam's position as allowing the use of vinegar or salt water while not outlawing the use of חרוסת,

וכן היה רגיל מהר"ם לעשות גם טיבול זה בחרוסת ואמר מה שכתב ר"ת שאינו בחרוסת פירוש שאין צריך אבל אם רוצה הרשות בידו.⁴⁶

Likewise, and חרוסת allow the use of vinegar or חרוסת or wine. וייל and מחזור ויטרי, ספר הרוקח allows חרוסת.

argues that the טיבול at all since according to the פשט of the משנה, the חרוסת has not yet been brought to the table and no other dip (salt water, vinegar, etc.) has been mentioned. רשב"ץ states that: לשון מטבל הוא כמו מטפל - that we handle rather than dip.⁴⁸ The רש"י attributes a similar position to רש"י, stating:

פירש"י ז"ל דמאי מטבל מטביל דלא ניהא ליה לפרושי מטבל ממש שהרי עדין לא הביאו לפניו חרוסת דבתר הכי קתני לה.⁴⁹

He rejects it, however, as the גמרא talks about two טיבולים.

41 אורה חיים הלכות פסח סימן תעג 41

42 See ר"ר יחיאל העושה טיבול ראשון, which states: חרוסת אינו אלא מנהג שטות

43 The של"ה writes: והטיבול בחומץ כי כן היו משועבדים תחת מעוול וחומץ

44 Note the מהר"י טירנא writes: ויטבול במים ומלח ובשבת בחומץ או במורייס

45 R' Ovadia Yosef and Rav Ben Tzion Abba Shaul both mention the possibility of dipping into watered down lemon juice.

46 The מהר"ם and use חרוסת while רבינו יחיאל held that the use of חרוסת for first טיבול is so.

47 הלכות פסח (עמ' 254-310) סימן סה 47

48 This does not appear to be פשט in רשב"ם. He clearly rejects the use of חרוסת for טיבול ראשון but does not suggest that the טיבול is not actually a טיבול. חרוסת to mean dipping into something other than חרוסת

49 It is unclear which statement of רש"י he is referring to. (He may mean the רשב"ם.) Neither רשב"ם nor רש"י mention anything amending the language to "מטביל."

IV. How Much to Eat

There is a how much one must eat for טיבול ראשון.⁵⁰ A minority of פוסקים (including גרי"א as well as the אורחות חיים, ספר אהל מועד, and the רמב"ם) hold that one must eat at least a כזית. רשב"ץ explains the rationale for doing so: ואני אומר דכיון שצריך נטילת ידיים דבעי כזית כדין אוכל פת שצריך נטילת ידיים דבר שטיבולו כזית of טיבול ראשון before נטילת ידיים and it is universally accepted to do כזית. The פסק uses this logic (and cites רשב"ץ) to question the פסק of the צריך עיון.⁵¹ He leaves it as a עיון. HaRav Ben Tzion Abba Shaul says that we wash for טיבול ראשון only because doing so is mentioned in the גמרא, not because we must now that there is a פסק אף שמעיקר הדין שוב אין צריך נטילה, stating: כזית. R' Moshe Shternbuch takes a different tack, arguing that the need for washing is a function of חשיבות and טיבול ראשון qualifies even though it is less than a כזית.⁵³

The הגהות מיימוניות הלכות חמץ ומצה ח"ב: takes serious issue with the Rambam's position that each individual must eat a כזית. He writes:

כזית זה אינו יודע מה טיבו בשלמא מרור דאכילה כתיב ביה ואין אכילה פחות מכזית אלא טיבול זה הראשון אינו אלא להתמיה התינוקות שישאלו ... וסבורני שטעות סופר הוא שכתבו בכאן אחר ומטבל בחרוסת מה שהיה ראוי להיות כתוב לקמן אחר ומטבל בחרוסת דגבי מרור.

In other words, טיבול ראשון is geared to getting the children to question and is not a חיוב אכילה. The הגהות מיימוניות concludes that is a scrivener's error and we should follow the מהר"ם and eat less than a כזית. So too the ערוך and among many others all say to eat less than a כזית.

Presuming that a כזית has been eaten, whether correctly or otherwise, there is a מחלוקת whether a ברכה אחרונה should be made.⁵⁴ The ט"ז או"ח תעג:ח and תעג:ז, among others,⁵⁵ posit that this dispute centers on whether the מרור is הסעודה מחמת הסעודה and – דבר הבא בתוך הסעודה

⁵⁰ For an interesting discussion of this issue, see סימן קג כרך ד והנהגות כרך ד סימן קג.

⁵¹ ביאור הלכה סימן תעג ד"ה פחות מכזית.

⁵² שו"ת אור לציון חלק ג - הערות פרק טו - דיני ליל הסדר.

⁵³ תשובות והנהגות כרך ה סימן קכו.

⁵⁴ Among those who say it should be made, ספר הרוקח, ספר מנהגים דבי מהר"ם סדר פסח, בן איש חי, ספר אהל מועד, מהר"ל, טוה, סדר היום שולחן ערוך, מגן אברהם תעג:יח, שולחן ערוך הרב אורח חיים סימן תעג:יח, משנה ברורה סימן תעג:נו, ספר אהל מועד ילקוט יוסף קצוש"ע אורח חיים סימן) Rav Ben Tzion Abba Shaul, and R' Ovadia Yosef (תעג - כוס ראשון ושני) all hold that no אחרונה should be made.

⁵⁵ mentions the ט"ז או"ח תעג:ח and תעג:ז, but does not explain the relevance.

ברכה ראשונה removes the requirement of a separate ברכה ראשונה (reflecting the position of the ר"י in תוספות) – or whether it would need a ברכה ראשונה absent the applicability of the האדמה made on the טיבול ראשון (reflecting the position of the רשב"ם). Further, the ר"י holds that saying the הגדה is a הפסק, while the רשב"ם says that it is only a problem as to נטילת ידים but not as to ברכות.

רשב"ץ has a different approach to the ברכה אחרונה issue making it irrelevant whether the האדמה made over טיבול ראשון is required for מרור. He argues that a בורא is unnecessary as the meal has already begun:

ואין צריך לברך אחריו בורא נפשות רבות שכיון שאוכלין אותו אחר קדוש הוי כדברים הבאים בתוך הסעודה [שלא מחמת הסעודה] שמברך לפניהם ואינו מברך לאחריהם (ברכות מא:).

Accomplishing the Impossible

Eric Cohen



When we're young we're taught that "the only stupid questions are those not asked", encouraging intellectual curiosity and an unabashed enticement to explore that healthy curiosity. Then, we grow older and are told, or at least occasionally think to ourselves — "there are no stupid questions, only stupid people who ask them."

And then there are those questions that are so bursting with thought and understanding that both the question and the reaction of others invoked by those questions resonate indefinitely. Many of you have experienced this emotion when being מכוון to the insights of גדולי התורה, or when your query stumped the anatomy, accounting, business or law professor. It is that מידה of deep understanding and independent thought, which is the subject of this article. Perhaps, however, this is the last time to be judgmental about silly questions or the people asking them, as I will discuss the four questions of the מה נשתנה, and those of the ארבע בניים — each son representing a different kind of thinker and a different kind of personality — with particular emphasis on our response to these questions.

Q&A at the Seder

The role of the number four on ליל פסח is pervasive and commonly discussed. One notable pairing of fours is the four questions of the מה נשתנה and those of the ארבע בניים. While not the primary subject of this piece, it can be said that each pairing of these questions and questioners are actually one in the same, sharing character traits and asking variations of the same questions.

I am an average Jew with an exceptional wife, Elana, and 4 great kids, Avraham, Aharon, Tamar and Yeala. I am blessed with an amazing family, inspiring friends, and a Rav whose caring and understanding are amazing and beyond appreciation. I'm also an attorney specializing in construction law representing property owners, contractors and design professionals. And, I like cookies.

1) The first question speaks about the uniqueness of פסח and a primary דאורייתא מצוה of the evening-“הלילה” הזה כולו מצה

1) The פסח, in his analyses of the חוקים Seder, speaks similarly to the commanded by Hashem ומשפטים

2) The second question highlights the bitterness of the מרור, ignoring the positive elements of all other vegetables, “הלילה הזה כולו מרור”

2) The רשע is notoriously bitter, and following his own analysis of the night’s events, he similarly ignores the positivity of the evening proclaiming, “מה העבודה הזאת לכם - לכם ולא לו” (which is widely noted to be similar to the question of the חכם)

3) The third question observes the physical demonstrations of the חירות enacted at the סדר. While we typically don’t dip our foods at all, “הלילה הזה שתי פעמים”

3) The תם asks, מה זאת, referring to the observable physical demonstrations of the חירות, to which we respond with even more physical representations, stating “בחוק יד הוציאנו...”

4) The final question recognizes our subtle behavioral change which is pervasive throughout the evening; our leaning and our transformation into royalty. “הלילה הזה כולנו מסובים”

4) The שאינו יודע לשאול, though unable to ask, learns by simply observing the behavior of others on ליל פסח, the changes from the norm both physically and attitudinally

But more importantly is the answer. We respond to the מה נשתנה simply, explaining to all, and traditionally the youngest family member at the סדר, that the answer to your four questions, and the observations of the בנינים ארבע, is עבדים עבדים. That Hashem took us out of מצרים with a mighty hand, and if it hadn’t been so, us and our children would still be slaves to פרעה (which is something all four sons would understand). Finally, our response concludes with an apparent non sequitur, telling our children¹ that כולנו חכמים כולנו ואפילו it is (still) incumbent upon us to tell over the story of our exodus from מצרים, and משובח הרי זה משובח.

This, our answer, our declaration to the children of the הגדה, needs some explaining. Specifically referring to its final clause; what is a חכם? What is a נבון? What is a זקן? What is a תורה יודע? And, moreover, why would anyone, let alone a child, think that if we achieved any of the above qualifications we’d

¹ This according to the נוסח הגדה that has זקנים as one of the four outstanding people who would still not be exempt from מצרים יציאת.

somehow be פטור from having to (re)tell the story of מצרים, such that we need to be incentivized with the carrot of having our conduct being deemed “praiseworthy?”

The חכם, according to most, is a wise person. The definition of a נבון — the focus of this essay — varies, but is widely defined as a person that has understanding. A זקן is someone with experiential wisdom or who is elderly, and a יודע תורה is someone who is knowledgeable in תורה. Perhaps many of these circles overlap but even the זקן ויודע תורה would agree that the definition of a נבון and our familiarity with who the נבון is, is not as well understood (ironic pun intended).

For a more in-depth discussion of the נבון we can begin by looking to our greatest teacher, משה רבינו, who, in פרשת דברים, is also seeking people with three of these same character traits — חכמים נבונים יודעי תורה.

Parshas Devarim

In פרשת דברים, משה begins to wean the nation off of his inimitable leadership as they collectively stood with only the ירדן separating them from their dream; entry into ארץ ישראל. It is here when משה shares the devastating news that he will not be leading them into ארץ ישראל and that they should instead *“Provide for yourselves distinguished men, who are wise, understanding, and well known to your tribes and I shall appoint them as your heads”* (דברים א:יג)

Working backwards, רש"י on that פסוק defines וידעים as those who are familiar to the people. Assuming this is not a high school popularity contest, רש"י likely means, and the רמב"ן defines וידעים as, people who are widely recognized to have the aforementioned character traits and not simply those who are popular.

— *“understand one thing from another”*. He then quotes the question of רבי יוסי to אריוס What is the difference between חכמים and נבונים? רבי יוסי answers, by way of משל, that a חכם is like a rich moneychanger who examines money only when it is brought to him, but when no money is brought he bides his time and sits idly, יושב ותוהה. By contrast, a נבון is like an entrepreneur. When the נבון is brought money, he, like the חכם, also examines it. However, when he has no money to examine משלו הוא מחזיר ומביא משלו, he thinks about the prospect of money and how to broaden his work and bring in his own business. In other words, he is proactive, contemplative about monetary theory, and acts on that understanding. In modern parlance, the נבון thinks independently, analytically, and out of the box.

The above-referenced search for leaders was only mildly successful. בנינו and משה רבינו found potential candidates with only 2 of the 3 prerequisites. Just two פסוקים later in פסוק טו, after commencing the search, משה appoints only אנשים חכמים וידועים. What happened to the נבונים?! Perhaps there were no נבונים. Perhaps our answer to the youngest child who has read the so beautifully is an impossibility! Where are the נבונים? And, if they don't exist, how can that be a category of person that is still obligated to be מצרים ביציאת מצרים? Indeed, רש"י ד"ה אנשים ונבונים, picks up the נבון's absence in פסוק טו, and says אבל נבונים לא מצאתי.

This absence of נבונים is perplexing for a number of reasons. Why, for example, would משה, at this point of his life, as he is hoping to increase the independence of בני ישראל, send them on a wild goose chase in search of something that doesn't exist? Additionally, how can it be that נבונים don't exist? And, if it is true that נבונים did exist but could no longer be found, what caused their apparent extinction? This question is reinforced by the גמרא עירובין ק"ב.

Gemara Eruvin 100b

א"ר שמואל בר נחמני א"ר יוחנן כל אשה שתובעת בעלה לדבר מצוה הוין לה בנים שאפילו בדורו של משה לא היו.
R. Shmuel bar Nachmeni said in the name of R. Yochanan, "Every woman who petitions her husband to engage in marital relations (רש"י) will [merit] children the likes of whom did not exist even in the generation of Moshe."

And, what will be special about those children? What will be their distinguishing מדה? The גמרא answers this question by quoting the פסוקים in פרשת דברים above, regarding finding נבונים וידועים אנשים חכמים, stating the conclusion of משה that לא אשכח. The גמרא deduces that in the times of משה there were no נבונים, but that these children referenced in this גמרא would be נבונים. The גמרא then proves its conclusion recounting the events of the story of the דודאים, teaching that as a result of her union with יעקב that night, יששכר was born. The גמרא quotes from דברי הימים יב:לג as follows: ומבני יששכר יודעי בינה לעתים לדעת מה יעשה ישראל and his descendants "had a profound understanding of the times to know what Bnei Yisrael should do." So the גמרא learns that an אשה שתובעת בעלה לדבר מצוה is blessed with a child who thinks like, and in fact is נבון bearing a profound understanding of life's times and translating that understanding into action.

Despite the above, what is still lacking are נבונים! How is it that משה could not find any נבונים? In fact, this absence is inconceivable (pun intended)

considering what we know about the amazing women of כלל ישראל. The Jewish women in מצרים were lauded for their integral role in continuing to populate כלל ישראל when they petitioned their husbands in מצרים. They would don make-up, beautifying themselves for the purpose of actively pursuing תשמיש with their husbands who were exhausted from the מצרים.²

Gemara Sota 11b

The Gemara expounds upon the meritorious conduct of these women in foiling the evil plan to prevent בני ישראל from progenerating, and their role in the redemption. Quoting רב עזרא, the Gemara explains that Hashem performed a miracle by placing small fish in the buckets of water the women filled, thus enabling these amazing נשים צדקניות with their אמונה פשוטה to bring warm water and cooked fish to their husbands in the field! Once there, the women would wash their husbands, feed them, provide them drinks, and then join them conjugally in a צנוע area. Once pregnant, the women would give birth תחת התפוח, under the apple tree. מלאכים would then clean the babies, straighten them, and the earth would then swallow the babies as a means of protecting them. All of these miracles in the merit of the women and their proactive efforts to keep populating כלל ישראל by initiating relations with their husbands. Yet, despite this detailed accounting of the women's efforts described here, and the reward discussed in עירובין, there is no reference to the fact that the children born were all נבונים! In fact, the דברים in פסוקים teach us that the opposite was true!

How can we reconcile the דברים in פסוקים implying as רש"י stated אבל נבונים, and לא מצאתי, and the Gemara in עירובין and סוטה which would seemingly point to the possibility of an abundance of נבונים? Given what we now know, how is it possible that משה could not find even one נבון משה?!

Proposed Answers

One response is sociological and comparative. Namely, if everyone is a נבון then perhaps then no one is. In other words, if everyone was a נבון as a result of the conduct of these נשים צדקניות, then perhaps nobody can be considered a נבון because, according to this theory, nobody stood out as a person with greater understanding as compared to his peers. This proposed answer does not fully appreciate that a נבון is, in this author's humble opinion, a style of thinking that is not relative and can exist, identifiably, in everyone.

Another potential response is that the generation of נבונים died out in the מדבר. They also suffered the fate of the generation of the המרגלים. Even

² This aforementioned beautification process is precisely the way חננאל ר' understands the conduct of the women spoken about in מצוה לדבר מצוה - אשה שתובעת בעלה לדבר מצוה.

if that were the case, however, it raises another question; what about משה? Why couldn't משה serve as the נבון (though granted he wasn't going to take the "ב" into ארץ ישראל), or at the very least teach this way of understanding and thinking to others who would eventually take his place in leadership? After all, משה רבינו was the ultimate נבון. He was the ultimate thinker. It was arguably in his DNA. משה was a product of the amazing women who sacrificed everything to keep ישראל procreating and growing. מרים petitioned her father עמרם to abolish the decree that he had made as leader of the Jews in מצרים of no further procreation. מרים and יוכבד further defied the law and set משה adrift in a boat (שמות ב:ב) eventually to be saved by פרעה. When משה became a teenager he instinctively takes the law into his hands when, upon seeing a Jew being beaten, (שמות ב:יב) he kills the מצרי איש. This is in direct conflict to the laws upon which משה, the Prince of Egypt, was being raised. Moshe thought for himself time and again- whether when arguing with Hashem when he was told he is to be the redeemer of בני (שמות ו:יב) or those numerous instances where משה רבינו refused to accept a decree from Hashem that He would destroy the בני and successfully pleaded with Hashem for their survival. Then came the straw that broke the proverbial camel's back. משה thought for himself and hit the rock rather than speaking to it (שמות כ:ח). And for this independent thought רש"י teaches us that משה רבינו lost that which he wanted most- entry into ארץ ישראל. It was then that משה seemingly abandoned this attribute which is why he could not serve as the נבון or teach this attribute to others in דברים פרשת. It was simply no longer in him. And now, when, for the very first time, there exists a need for a new נבון, there is none to be found. Until now, בני was getting מן from שמים and being protected by the הכבוד ענני. Until now, משה served as the voice of the people and spoke אל פה with פה אל פה. Consequently, until now בני had no need for a deeper understanding or to think for themselves. And frankly, they were incapable of properly doing so. The most pronounced example of course, was perpetrated when משה was absent while he was receiving the תורה; בני were demonstrably not ready or mature enough to think on their own, nor should they have been. Being a נבון, an independent thinker was outside of their abilities and their needs at that time.

It is perhaps then no coincidence that the attribute of being a נבון is not among the four attributes of a judge as outlined years earlier by יתרו.³ Being a נבון was simply not שייך then. Now, however, כלל ישראל are standing on the precipice of relative independence and משה רבינו introduces this new concept

3 יתרו: יח:כא These leadership requirements were 1. אנשי חיל - men of substance, 2. יראי אלקים - G-d fearers, 3. אנשי אמת - men of truth, 4. שנאי בצע - haters of monetary gain.

to them. In light of the above, we can understand why there were no נבונים at the time משה was establishing the שבטיכם. ראשי שבטיכם. It would still need to be a requirement going forward, but it is clear that none existed then – and for good reason.

With that background, we have resolved some of our initial questions but are still left with the following:

- 1) Why did משה command us to accomplish the impossible?
- 2) What can we learn from the response of בני"י to the fait accompli of משה?
- 3) How do the חכמים contribute to the answer we give to the question of מה נשתנה and the ארבע בנינים?

משה recognized that his time was limited and was expressing this fact to his people, telling them to find נבונים, which at that time didn't exist. The tasking of בני"י with the impossible is a test of sorts. After standing side by side with משה through it all, what had they learned from their רבי? Were they ready to go into ארץ ישראל without משה? When the time to appoint נבונים was upon them, בני"י recognized that the leadership of משה was coming to an end. משה needed to be assured that בני"י would have the proper understanding of everything they were taught when they entered into ארץ ישראל and actually had to appoint נבונים to be amongst their leaders.

The brief exchange between teacher and student is where I believe משה found fulfillment in his efforts and recognized that he created a solitary nation ready to take on the responsibility of appointing a נבון and establishing their relative independence. The דברים אי-ג-טו in פסוקים state, that in response to the directive of משה to find נבונים וידעים , אנשים חכמים , ותענו אתי ותאמרו טוב הדבר אשר דברת לעשות , the בני"י answered saying: *“And you answered me, and said: The thing which you have spoken is good for us to do.”* And משה assuredly responds in kind: *“So I took the heads of your tribes, wise men, and full of knowledge, and made them heads over you...”* בני"י gives their teacher the most fulfilling parting gift משה could have hoped for; a second נעשה ונשמע. That fulcrum principle first eluded to during our somewhat parallel introduction to the appointment of judges and leaders in פרשת יתרו and concretized in פרשת משפטים, is a message of the successful tutelage of משה by בני"י. And the בני"י respond saying, yes משה, we see that you are asking us to appoint a נבון where none exists and that even you cannot be the נבון or teach others those attributes, but rather than quibble about the impossibility of accomplishing that directive or bemoan your fate, we will instead live your teachings and, נעשה ונשמע = ותאמרו טוב הדבר אשר דברת לעשות,

משה is not sending his beloved on a wild goose chase at all. On its face

he seems to be asking the impossible, and בני"י recognized that they could not find נבונים because they don't exist. Nevertheless, having learned from their רבי, they respond טוב הדבר. Just like our righteous women stared at their fate and accomplished the "impossible" in מצרים, and just as בני"י incredibly fought their instinct proclaiming first נעשה with complete trust in Hashem, followed by ונשמע – a feat that was an "impossibility" to the nations of the world, so too משה בני"י tell us, we are ready! משה taught us to trust Hashem even when we are tasked with the "impossible". So long as we are properly guided by the חכמה of Hashem and his תורה principles, our answer should always be "טוב הדבר," apparent impossibilities and inconsistencies aside.

With all of the above at hand, as members of a post תורה generation, we are required to be נבונים. We are required to think and be proactive with our Judaism as taught by משה רבינו in the manner prescribed by רש"י. As a nation we proclaimed נעשה ונשמע and as a nation we collectively answered טוב הדבר...לעשות.

Conclusion

It is this unity which explains why רש"י does not define what it means to be a נבון in דברים with its own המתחיל and instead groups it together with the חכם. So too, the בעלי הגדה group the יודעי תורה נבון זקן together for a reason, and why they made it part of the answer to the questions of the מה נשתנה and the ארבע בנים.

The חכם of the ארבע בנים, פרשת דברים in חכם, and the first question of לימוד התורה each explain the importance of נשתנה מה. Our relationship with Hashem and our גאולה זכות all begin with us having a proper דרך provided by the תורה and its חקים ומשפטים and those who are יושב ותורה.

The נבון and the רשע both share the wisdom of the חכם; a fact widely discussed in the הגדה and addressed by רש"י above. It is at this juncture, where the essential pairing of Wisdom and Understanding meet which leads a person to conclude that the חכמה is מרור or טוב הדבר. Absent the חכמה of the תורה, we are susceptible to false understanding. Before בני"י received the תורה, they were without חכמה and committed the העגל. So too the רשע viewing the תורה as work and inapplicable to him will misunderstand the benefits of this world to be bitter.

The זקן, who is so called by virtue of his age and life experiences in this physical world analyzes the סדר like the תם, through the physicality that is discussed in the third question of the מה נשתנה.

Finally the יודעי תורה referenced in עבדים היינו, and as the אנשי יודעים in שאינו דברים, passively recognize well know traits in others, and like the

יודע לשאול, they draw on that inspiration, found in others, to experience the סדר. The role of the שאינו יודע לשאול is his power of observation. Indeed, this nomenclature is not insulting, but rather descriptive, comprising yet another of the parts that make up the complete Jew. The שאינו יודע לשאול is the ultimate demonstration of נעשה ונשמע. He doesn't even have it in him to question the wisdom, understanding and life experience possessed by our other actors here. This son is conscientiously and by design unable to question those acting in the proper דרך התורה. Having observed that everything from *Hashem* is כולו אמת, there is simply nothing to question.

Each of these amazing people, when standing alone, is still obligated to tell the story of our redemption from מצרים. Why? Because the deepest understanding is achieved as a nation reliant on one another, working together to accomplish the impossible. Not wisdom, nor understanding, nor age or perception absolves us from teaching the story of יציאת מצרים which was achieved as a nation. And with the proper support, הדרכה and חכמה, we can properly teach the children the lessons of גאולה which can only be understood as a nation guided by *Hashem*; a lesson taught to our children that demands the compliment of משובח!

חג כשר ושמח!

Endnote:

I will never understand why I merited the amazing ברכות I have in my life, nor will I ever understand why the ultimate נבון in my life, יהושע אריה הכהן, my father ע"ה, was taken from me at a relatively young age. For that matter, can we understand why so many קדושים are taken from us? Whether these קדושים are taken from the front lines, the bus stop, the kosher markets, or from the בית הכנסת, we will simply never understand why. As my parents taught me, however, it is incumbent upon us to analyze the "why" with the proper חכמה recognizing that *Hashem* loves us supremely and that even when we cannot seem to understand "why" on our own level, we understand that because each thing, each person, and every life experience is from *Hashem*, it is thus our challenge and mission to respond טוב הדבר. I welcome any thoughts or comments at ericcohenesq@gmail.com.

To the extent this note increases your contemplation of your relationship with *Hashem* or gets you to think at all, may it serve as an עליית הנשמה for my father יהושע אריה בן דוד הכהן זצ"ל.

ארמי אבד אבי

Eli Schiffmiller



The passage of ארמי אבד אבי that we read in the הגדה appears to occupy an outsized role on פסח night. The משנה in א"ע"א includes it as a central component of the סדר and indicates that we must go beyond mere recitation when discussing this פרשה, stating: דורש מארמי אובד אבי עד שיגמור: כל הפרשה כולה. The משנה emphasizes that we must not only read the words, but darshin and expound upon the meaning of ארמי אבד אבי. In fulfillment of this dictate we quote the מדרש ספרי to explain each פסוק. While the פרשה of ארמי אבד אבי contains a succinct summary of our exile in מצרים, why is it this פרשה specifically that we focus on? We could have instead quoted פסוקים from פרשת בא that describe מצרים.

Further, the פרשה of ארמי אבד אבי appears in the תורה in connection to the מצוה of ביכורים. The מקרא ביכורים is recited when bringing the first fruits to the בית המקדש after the harvest. We will explore the deeper connection between the מצוה of ביכורים and the themes of פסח night.

The Meaning of “ארמי אבד אבי”

The meaning of the phrase ארמי אבד אבי itself is a subject of debate among the ראשונים.

The Classic Approach - לבן the Aramean

רש"י explains that לבן who was from Aram attempted to destroy our forefather יעקב, to be “לעקור את הכל”, when he chased after him. Although he was ultimately unsuccessful in his attempt to destroy יעקב, it is considered as if he actually did it. Similarly, the תרגום אונקלוס translates ארמי as ארמא. And the הגדה, based on the מדרש, clearly indicates that ארמי is a reference to לבן in its introduction to the פרשה, stating: צא ולמד מה בקש לבן הארמי לעשות ליעקב אבינו: פרשה, stating:

However, the עזרא raises two questions. First, רש"י's explanation does not fit the words grammatically. “אבד”, as an intransitive verb, is not normally associated with a subject such as אבי. It therefore cannot mean that the ארמי

Eli Schiffmiller is an analyst focused on insurance investments and risk management at Silver Point Capital, a hedge fund in Greenwich, Connecticut. Eli and Esti joined BKNW in 2012, and have two children, Avigail and Aharon.

destroyed my father. Second, what is the connection between this phrase and the next words of the פסוק? The full פסוק states as follows:

וענית ואמרת לפני ה' אלקיך ארמי אבד אבי וירד מצרימה ויגר שם במתי מעט
ויהי שם לגוי גדול עצום ורב.

ארמי אבד אבי's going down to מצרים appears to be a consequence of יעקב's decision to move to מצרים, which occurred many years later? If like רש"י it refers to לבן's persecution of יעקב, how does this relate to יעקב's decision to move to מצרים, which occurred many years later?

To address the אבן עזרא's grammatical question, the מהר"ל explains that ארמי אבד אבי¹ is reading אבד as a noun, as in 'destroyer', and not a verb. יעקב therefore means that לבן was the [attempted] destroyer of יעקב.

Regarding the second question, we can look to the words of the הגדה to help understand the connection between ארמי אבד אבי and וירד מצרימה, seemingly two distinct events. The הגדה introduces this passage by contrasting לבן and פרעה:

צא ולמד מה בקש לבן הארמי לעשות ליעקב אבינו שפרעה לא גזר אלא על
הזכרים ולבן בקש לעקור את הכל.

לבן was even worse than פרעה, as פרעה only targeted the male children, sentencing them to death, while לבן attempted to uproot everything. In what way did לבן try to be הכל לעקר? The אברבנאל explains that we see directly from לבן's words to יעקב that his overall intention was to spiritually control יעקב and his family.

In פרשת ויצא, the תורה tells us that לבן not only admits he would have harmed יעקב physically had Hashem not stopped him in a dream (לא:כט), he says the following:

ויען לבן ויאמר אל יעקב הבנות בנתי והבנים בני והצאן צאני וכל אשר אתה ראה
לי הוא. (לא:מג)

*And Lavan answered and said the daughters are my daughters
and the sons are my sons and the sheep are my sheep and all
that you see is mine.*

We see from here that לבן considered יעקב's entire family to be his to control and influence. By contrast, while פרעה was focused on destroying the male babies, this technically would not by itself have prevented the continuation of the Jewish people, as Jewish identity is matrilineal. לבן, however, intended to uproot everything by influencing both the men and women (הבנות בנתי והבנים בני) to worship זרה עבודה. This was not just a physical destruction as with פרעה but the utter spiritual annihilation of the fledgling

1. גזר אריה פרשת כי תבא.

Jewish people. This is also the connection between *אבי אבד* and *מצרימה* and *אבד* did not consider returning to Aram or sending his children there during the famine in *ארץ ישראל* in order to avoid *לבן* having any further spiritual influence over his family.

This also explains the multiple instances of double language used in *פרשת מקץ* when *יעקב* instructs the *שבטים* to go to *מצרים* to search for food. The *פסוק* records *יעקב אבינו* saying:

הנה שמעתי כי יש שבר במצרים רדו שמה ושברו לנו משם ונחיה ולא נמות. (מב:ב)
Behold I have heard that there is food in Mitzrayim, go down there and get food from there and we shall live and not die.

The word *משם* appears to be extra as *יעקב* already said *שמה*. The *אברבנאל* explains that *יעקב* was emphasizing to his sons to only go to *מצרים* and not back to *אראם*. *ונחיה ולא נמות* is also repetitive – if *יעקב*'s family lives, they will obviously not die. *יעקב* was telling them, however, that in *מצרים*, though we may experience a *גלות*, we will at least not be spiritually destroyed, and have a *מיתה* in *הבא* as well.

In a similar vein, the *סופר* explains the juxtaposition between *אראמי אבי אבד* and *מצרימה* as follows.² *Hashem* had already told *אברהם* by the *ברית* that his children would have to go into exile. However, the exact location of the *גלות* wasn't specified. Had *לבן* not attempted to be *לקור* את *הכל*, the fulfillment of *לא להם* בארץ *זרעך* יהיה *גר* כי *אראם* may have occurred in *אראם*.³ (As we know, this period may have been considered part of the 400 years of *גלות* regardless.) Once *לבן* intended to destroy *יעקב* and his family spiritually, *Hashem* changed the location of the *גלות* to *מצרים*, as the danger was too great that we would not be able to survive there as the Jewish people. Therefore, *יעקב* was forced to go down to *מצרים* as he could no longer shield his family from *לבן*'s negative influence.

The Approach of the *אבן עזרא* – *יעקב* Poor

Due to the difficulties he raises with *רש"י*'s approach, the *אבן עזרא* in a novel explanation suggests that *אראמי* actually refers to *יעקב*, and "*אבד*" is an adjective meaning 'poor', as *יעקב* did not live under his own roof while in *אראם*. He translates *אראמי אבד* to mean: as an *אראמי*, my father *יעקב* was poor. The next words of the *פסוק* are therefore directly related to *יעקב*'s impoverished state: *יעקב* was poor in *אראם* and was a *גר* in *מצרים*. When bringing *ביכורים* we are acknowledging that our rights to the land of *ארץ ישראל* do not derive from inheritance as *יעקב* did not possess any of his own land to bequeath to his

חידושי חתם סופר על גיטין ז' 2
לך סו:יג 3

descendants. Rather, our usage of the land was provided to us directly by *Hashem*. We must therefore vocally acknowledge the true source of our successful harvest prior to partaking in the fruits of the land.

The Approach of the Wanderer – רשב"ם אברהם

The רשב"ם takes a third approach. אברהם אבינו is actually a reference to אברהם נהריס who was originally from ארם. The word אבד refers to the fact that אברהם was an itinerant Aramean who wandered from his home to Israel. Similar to אבן עזרא, the connection to ביכורים is that our ancestors came from a different land, and we are only able to possess our homeland because *Hashem* gave it to us.

Why We Read אבד אבי ארמי at the סדר

Before we can discuss why we specifically darshin the פרשה of אבד אבי ארמי, we must understand the need for דרוש at the סדר in the first place. As we read in the הגדה by אלעזר בן עזריה, אמר ר' אלעזר בן עזריה by הגדה, there is a daily imperative to mention יציאת מצרים. What then makes the מצוה of מצרים on ספיור night unique? Among other differences, many אחרונים explain that the daily יציאת מצרים זכירת מצרים requires mentioning that we left מצרים but not necessarily learning it in depth.⁴ However, on פסח night we have a חיוב to delve into the story using תורה שבעל פה, to analyze and discuss it beyond merely recounting the basic narrative. The הגדה therefore quotes directly from the מדרש ספרי to expound ארמי אבד אבי in order to formalize the תורה שבעל פה as an integral component of the ספיור.

A Theme that is Encapsulated by אבד אבי - מתחיל בגנות ומסיים בשבח

Another unique aspect on פסח night, as mentioned in the משנה in א"א פסחים קטז, is that the format of מגיד is מתחיל בגנות ומסיים בשבח - *we begin with shame and end with praise*. The גמרא brings down what appears to be a מחלוקת אמוראים as to what the גמרא means by גנות. רב says it refers to גנות אבותינו היו עבודה זרה while שמואל holds it refers to עבדים היינו. We can characterize the מחלוקת as follows. רב maintains that we must mention our spiritual failings that our forefathers were originally idol worshippers. שמואל argues and holds that the main גנות is our subjugation in מצרים, that we were slaves and lacked physical freedom.

The ריטב"א, however, in his commentary to the הגדה maintains that רב and שמואל agree that both of these paragraphs should be read in מגיד. The only point of contention is which is considered the primary גנות, and therefore, which paragraph should be read first. This aligns with the גר"א explanation that the גלות מצרים itself contained both a physical and spiritual component,

⁴ See המועדים בהלכה p. 397 who quotes a number of אחרונים who make this distinction.

גלות הגוף and גלות הנפש a We therefore recognize both of these aspects of תורה at the Seder and discuss corresponding aspects of שבח that also relate to the physical and spiritual components of the redemption.

The רמב"ם as well implies that we paskin like both רב and שמואל and recite both paragraphs in מגיד. He writes:

וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבת. כיצד מתחיל ומספר שבתחלה היו אבותינו בימי תרח ומלפניו כופרים וטועין אחר ההבל ורודפין אחר עבודת אלילים. ומסיים בדת האמת שקרבנו המקום לו והבדילנו מהאומות וקרבתנו ליחודו. וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו לפרעה במצרים וכל הרעה שגמלנו ומסיים בנסים ובנפלאות שנעשו לנו ובחירותנו. והוא שידרוש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה. וכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו הרי זה משובח. (הלכות חמץ ומצה ז:ד)

As described by the רמב"ם, the שבח for עובדי עבודה זרה is that we received the תורה and had a spiritual redemption from our errant ways in מצרים and in prior generations. The שבח for עבדים היינו is our physical freedom from slavery in מצרים. However, the רמב"ם appears to relate the principle of שבח to our reading of אבי אבד ארמי, including both in the same הלכה. In truth, the Rambam's words are similar to those of the משנה which stated: מתחיל בגנות ומסיים בשבח ודורש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה.

However, while the משנה seems to be telling us two separate דינים as part of a general description of how to conduct the סדר, the רמב"ם links them together (instead of דורש he writes שידרוש (והוא שידרוש) implying that the פרשה of ארמי אבד ארמי relates directly to שבח. What is the connection? The רמב"ם also emphasizes that we should pay extra attention to learning אבד ארמי, attaching great importance to these few פסוקים. Why more than any other passage within the הגדה do we stress explaining these few פסוקים?

To answer these questions, perhaps the רמב"ם understood from the משנה's placement that the idea of שבח ומסיים בגנות is encapsulated within the פרשה of אבי אבד ארמי itself. As mentioned, the two components of גנות refer to our spiritual downfall as idol worshipers and our physical enslavement in מצרים. Both of these themes can be found in the פרשה of אבי אבד ארמי. In fact, the רמב"ם indicates that the phrase אבי אבד ארמי is considered גנות.⁵ The גמרא tells us that one should always say גנות out loud, like מקרא ביכורים which is recited out loud. רש"י there explains the גנות is that we are admitting that לבנו who was our ancestor was a רשע. This parallels the גנות of Rav's שיטה of מתחילה, as we are commenting on the shameful spiritual acts committed by some of our ancestors. Moreover, as explained above, ללבנו goal was to completely spiritually dominate יעקב's family. That his efforts were met with

⁵ See רמב"ם who references this גמרא in explaining the רמב"ם.

a measure of success is evidenced by יעקב's going down to מצרים, either due to avoiding sending his children back to Aram or due to Hashem switching the location of גלות. Thus, ארמי אבד אבי can be considered a גנאי not only in regards to our familial relationship with לבן, but also because of the spiritual impact לבן had on יעקב's family. Regardless, interpreting the phrase ארמי אבד אבי as a גנאי may only work if we learn like רש"י in תבא כי that ארמי refers to לבן. According to the understanding of the אבן עזרא, that the ארמי is יעקב, although not necessarily praising יעקב, it is unlikely that his poverty would be considered a גנאי. This may be the reason the הגדה specifically defines ארמי as לבן, in order to maintain the connection between בנות and מתחיל בגנות and ארמי אבד אבי alluded to by the משנה. The second aspect of גנות, the physical slavery alluded to by Shmuel's שיטה of עבדים היינו of פרשה, is contained within the continuation of the פרשה of אבד אבי when we read עבודה קשה – and they imposed hard labor upon us, describing our enslavement in מצרים.

The שבח as well is contained within the remaining פסוקים of אבד אבי which state:

ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה ובוזע נטויה ובמרא גדול ובאתות ובמפתים.
*And Hashem took us out of Egypt with an outstretched arm,
 with great awe and miracles.*

The פסוק describes the גאולה that corresponds to the גנות. The next פסוק contains the metaphysical שבח and states:

ויבאנו אל המקום הזה ויתן לנו את הארץ הזאת ארץ זבת חלב ודבש.
*And He brought us to this place, and He gave us this land, a
 land flowing with milk and honey.⁶*

In contrast to the spiritual missteps of "ארמי אבד אבי" involving עבודה זרה, this is the proper form of עבודת השם. רש"י explains based on the ספרי that המקום refers to the בית המקדש.

As both aspects of גנות ומסיים בשבח are found within the פרשה of מתחיל בגנות, ארמי אבד אבי, perhaps this is the reason we specifically darshin these פסוקים at the סדר. Not only does the מקרא ביכורים include a brief history of the גלות and גאולה, it contains both the גנות and the שבח, which is a central theme of the סדר night. Although we rejoice in our newfound freedom and our ability to keep the תורה, we must still remember our history and be mindful of the גנות in

⁶ Although today we don't actually read this last פסוק in the הגדה, Rav Soloveitchik suggests that perhaps prior to the חורבן the entire פרשה was read. Once we were exiled, חז"ל redacted the last פסוק. This is consistent with the משנה which specifically says to read the פרשה in its entirety. עד שיגמור כל הפרשה כולה.

our past. As the פרשה of אבי אבד ארמי ארמי succinctly contains these ideas it serves as the focal point of our discussion of מצרים on ספור יציאת מצרים night. This too explains the juxtaposition between מתחיל בגנות ומסיים בשבח and the reading of רמב"ם within the משנה, as highlighted by the words of the

מקרא ביכורים – A שבח to Hashem

Related to this idea, the אברבנאל explains that the choice of אבי אבד ארמי ארמי as the פרשה to darshin highlights a connection to the מצוה of ביכורים on פסח night. After putting in hours of sweat into working the land, there is ample opportunity for the harvester to claim that the fruits are growing only as a result of his labor, without help from Hashem. It is precisely at this moment that the farmer must thank Hashem for all that he has, recognizing that it is Hashem who truly determines how much fruit will grow. We recollect our history when bringing the ביכורים in order to demonstrate how thankful we are to Hashem, for protecting us from ל'בן's influence and taking us out of מצרים. On פסח night as well, our focus must be on the appreciation we must have for all that Hashem has done for us. We therefore similarly begin with our own shortcomings and conclude with שבח for Hashem for having redeemed us from our physical and spiritual slavery. Moreover, the אברבנאל suggests the סדר plate with the מצוה is itself a form of ביכורים upon which we are reciting ביכורים. Overall, though, we can derive another important component of מתחיל בגנות ומסיים בשבח from this פשט. By acknowledging our own failures and beginning with גנות, we can more fully appreciate the שבח that we owe to Hashem for taking us out of מצרים and continuing to provide for us.

Is Pesach a Zionist Holiday?

Gavri Butler



There is no *מסכת* of *העצמאות*. Therefore, any *הלכות* pertaining to *יום העצמאות* are extrapolated from the precedents set by other holidays. For example, countless articles have been written about the rules governing the recitation of *הלל* on *יום העצמאות* as deduced from the *הלל* of *חנוכה*, or how some make special additions to the weekday prayers modeled after the *שבת* liturgy.

Similarly, while *ארץ ישראל* plays a vital role in the theology of *חז"ל*, the events of *ה' אייר תש"ח* are largely absent from aggadic material. While hashkafic precedents for Religious Zionism were set by discussions of the original settlement of *יהושע*, the conquest of *דוד המלך*, the return from the Babylonian diaspora, and other similar stories, we can also learn lessons applicable to our relationship to the modern State of Israel from other holidays. Specifically, I would like to study an enigmatic section of the *הגדה* and deduce lessons applicable not just to *פסח*, but to *יום העצמאות*, as well as our relationship to *מדינת ישראל* as a religious reality.

I. The Question

Prior to the enactment of the formal *הגדה* that we use today, the *משנה* describes the manner and method for performing the *מצוה* of recounting the Exodus from *מצרים*:

מזגו לו כוס שני וכאן הבן שואל אביו... ולפי דעתו של בן אביו מלמדו מתחיל בגנות ומסיים בשבח ודורש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה (משנה פסחים י"ד)

They pour him a second cup [of wine] for him. And here the son questions his father... And according to the son's intelligence, his father instructs him. He begins [answering the questions] with [the account of the Jews'] shame and concludes with [the

Gavri Butler is an attorney. He lives in North Woodmere with his wife Shani and sons Isaac and Sammy. While Gavri has not received any awards for his Torah scholarship, he has for his smoked brisket. In memory of my great uncle, Yale Gibber, Yoel Chaim ben Aryeh Leib, who was always *Noseh V'nosein B'emuna, Koveiah Itim LaTorah* and *Metzapeh Lyeshuah*.

Jews'] glory, and expounds from "My father was a wandering Aramean..." until he completes the whole passage in its entirety.

In formalizing the educational program of the סדר night, the משנה instructs the father to expound upon "My father was a wandering Aramean",¹ a reference to כוה: דברים. These פסוקים discuss the obligation to bring ביכורים, the first fruits of the year's harvest, to the בית המקדש as an offering to God. Upon arriving at the Temple, the farmer traces his personal history by invoking his ancestors, from our forefather אברהם אבינו to the slavery in מצרים, exodus from מצרים, settlement in ארץ ישראל and finally arriving in the Temple with his first fruits, thereby instilling the simple peasant's annual harvest with thousands of years of historical significance:

(ה) וְעִנִּיתָ וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲרָמִי אָבִד אָבִי וַיֵּרֶד מִצְרָיִמָה וַיְגֵר שָׁם בְּמִתֵּי מֵעֵט וַיְהִי שָׁם לְגוֹי גָּדוֹל עֲצוּם וְרָב: (ו) וַיִּרְעוּ אֹתָנוּ הַמִּצְרַיִם וַיַּעֲנוּנוּ וַיִּתְּנוּ עָלֵינוּ עֲבָדָה קָשָׁה: (ז) וַנִּצְעַק אֶל־ה' אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ וַיִּשְׁמַע ה' אֶת־קִלְנוּ וַיִּרָא אֶת־עֲנִינֵנוּ וְאֶת־עֲמָלְנוּ וְאֶת־לַחֲצֵנוּ: (ח) וַיּוֹצֵאֵנוּ ה' מִמִּצְרַיִם בְּיַד חֲזָקָה וּבְזֵרַע נְטוּיָה וּבַמַּרְא גָּדֹל וּבְאֹתוֹת וּבְמִפְתִּים: (ט) וַיְבִאֵנוּ אֶל־הַמָּקוֹם הַזֶּה וַיִּתְּרָלְנוּ אֶת־הָאָרֶץ הַזֹּאת אָרֶץ זֶבֶת חֶלֶב וְדִבְשׁ: (י) וַעֲתָה הִנֵּה הֵבֵאתִי אֶת־רְאשֵׁית פְּרִי הָאָדָמָה אֲשֶׁר־נָתַתָּה לִּי יְקֹנֵךְ וַהֲנַחְתּוּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ:

5 And you shall respond and say before Hashem your God: 'A wandering Aramean was my father, and he went down into Egypt, and lived there, few in number; and he became there a nation, great, mighty, and populous. 6 And the Egyptians dealt badly with us, and afflicted us, and imposed upon us difficult labor. 7 And we cried out to Hashem, the God of our fathers, and Hashem heard our voice, and saw our affliction, and our toil, and our oppression. 8 And Hashem brought us out of Egypt with a mighty hand, and with an outstretched arm, and with great awesomeness, and with signs, and with wonders. 9 And He brought us to this place, and He gave us this land, a land flowing with milk and honey. 10 And now, behold, I have brought the first of the fruit of the land, which You, Hashem, gave me.' And you shall set it down before the Hashem your God, and you shall bow before Hashem your God.

Traditionally, in accordance with the משנה, the central passage of the הגדה is

1 There are numerous other possible translations and interpretations of this phrase. See Mitchell First, "Arami Oved Avi: Uncovering the Interpretation Hidden in the Mishnah", *Hakirah* 13:127.

2 See above as to whether this is אברהם, יעקב or יוסף.

the recitation and explication of these verses, including Chazal's interpretation of this passage recorded in the ספרי.³ But, strangely, our הגדה text stops after the Midrashic interpretation of verse 8 (hereinafter, "Verse 8"). This seems to be in direct opposition to the Mishnah's statement, "until he completes the whole passage in its entirety." While "the simple son" could assume that the ספרי does not expound on verse 9 (hereinafter, "Verse 9"), a quick glance will confirm that in fact there is an explication of Verse 9 in the מדרש:

ויביאנו אל המקום הזה זה בית המקדש או יכול זה ארץ ישראל כשהוא אומר ויתן לנו את הארץ הזאת הרי ארץ ישראל אמורה ומה תלמוד לומר ויביאנו אל המקום הזה בשכר בייאתנו אל המקום הזה נתן לנו את הארץ הזאת...
"And He brought us to this place" – "this" [refers to] the Beis Hamikdash, or perhaps "this" [refers to] the Land of Israel, as he says "and He gave us this land" thus the Land of Israel is mentioned. And why does the verse state "and He brought us to this place"? Through the merit of our having been brought to this place [we received these crops].

Why is this passage omitted from the traditional text of the הגדה, against the explicit directive of the משנה?

I would like to present three different approaches – textual, thematic and historical – as well as a fourth, alternative interpretation of the historic approach.

II. The Textual Approach

The simplest explanation for the exclusion of verses 9-10 and their interpretation from the הגדה is based on the text itself. Verse 10 does not seem in keeping with the retelling of the story of leaving מצרים, as it begins with a switch from collective historical narrative to a first person statement that the farmer is now standing with his first fruits in the temple, and ends with a return to the present, and the farmer placing his basket at the feet of the כהן. However R' Shimon ben Tzemach Duran, the תשב"ץ, in his commentary on the הגדה, explains that the shift from historical to personal narrative actually happens in verse 9, when the farmer describes "this land". Thus, according to the תשב"ץ, only verses 5-8 are historical, describing how the farmer got to where he was on that day, while verses 9 AND 10 are not included in the הגדה because they are not applicable to, say, someone reclining at their סדר table in North Woodmere.

The primary problem with this approach is the Mishnah's emphasis on

פסיקתא 301 / כי תבוא, פסיקתא 4, 5

reciting the entire passage, “עד שיגמור כל הפרשה כולה”. The word “כולה”, which means “in its entirety”, implies an added emphasis on the completion of the passage, which should therefore include verses 9 and 10. Note that “כולה” is not included in the משנה in Bikkurim’s incontrovertible directive to read verses 5-10:⁴

עודה הסל על כתפו קורא...עד שגומר כל הפרשה...

While the basket is still on his shoulder, he reads...until he finishes the whole section.

We could read our משנה as having added “כולה” to acknowledge that we should continue reading beyond the point in which the context veers away from general history. But we note that the word “כולה” was also omitted by the רמב"ם :

וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח, כיצד מתחיל ומספר שבתחלה היו אבותינו בימי תרח ומלפניו כופרים וטועין אחר ההבל ורודפין אחר ע"ז, ומסיים בדת האמת שקרבנו המקום לו והבדילנו מן התועים וקרבנו ליחודו, וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו לפרעה במצרים וכל הרעה שגמלנו ומסיים בנסים ונפלאות שנעשו לנו ובחירותנו, והוא שידרוש (דברים כו) מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה... (רמב"ם הלכות חמץ ומצה פרק ז הלכה ד)

The exclusion of the word “כולה” may imply a concession by the רמב"ם to the reality of the traditional text, which excludes verse 9. The תשב"ץ probably have emended the הלכה to clarify that the text is not explained “in its entirety”. Alternatively, the תשב"ץ may have argued that the word “כולה” should not be taken literally.⁵

III. The Thematic Approach

The second possible answer is that including Verse 9 would be inconsistent with the theme of the סדר. Rabbi Joseph B. Soloveitchik, in his subsequently published lecture “Nine Aspects of the Haggada,”⁶ explains that פסח commemorates the Exodus from מצרים and its role in the creation of ישראל עם. As Rabbi Soloveitchik explains:

...although the Jewish people did enter into the Land of Israel subsequent to the Exodus from Egypt, this was not the primary goal of Yetziat Mitzrayim. It was their destination

⁴ The משנה actually instructs the farmer to begin at verse 3.

⁵ A similar approach is taken by R' Yaakov Emden in his commentary to the הגדה. See *Otzar Mefarshai HaHagaddah*, Mechon Yerushalayim, 5768, pg 253 n.5.

⁶ Available at www.yutorah.org/lectures/lecture.cfm/723408/Rabbi_Joseph_B._Soloveitchik/The_Nine_Aspects_Of_The_Haggada (hereinafter, “Nine Aspects”)

but not their destiny. The direct goal of Yetziat Mitzrayim was the revelation at Sinai. The goal was the transformation of a subjugated people into “a nation of priests and a holy nation.” It was not just to grant them political and economic freedom, but also to create a sacred people.

According to the Rav, the סדר night is about emphasizing the Exodus from Egypt that formed Jewish identity (“destiny”) rather than the Jews’ travels to ארץ ישראל (“destination”).

The Rav may have deduced this approach from the Rambam’s description of the מצוה of recounting the Exodus from מצרים at the סדר:

מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן שנאמר (שמות י"ג) זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים... (רמב"ם הלכות חמץ ומצה פרק ז הלכה א)
It is a positive biblical obligation to tell of the miracles and wonders which our ancestors experienced in Egypt on the night of the 15th of Nissan, as it says “remember this day, [the day] that you left Egypt”...

The רמב"ם defines the obligation of the סדר night as recounting what occurred on that particular night in history. Perhaps the Rav would explain that the רמב"ם is emphasizing the direct impact of what occurred on and led up to the night of the 15th, to the exclusion of subsequent events, including the eventual conquering of ארץ ישראל.

Rabbi Soloveitchik brings an additional proof from one of the many “fours” of the סדר night, specifically the four expressions of redemption in the תורה, culled from the verses of פרק ו שמות:

ו) לכו אָמַר לְבְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה' וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִתַּחַת סְבֻלֹת מִצְרַיִם וְהִצַּלְתִּי אֶתְכֶם מֵעַבְדֵיכֶם וְנִצַּלְתִּי אֶתְכֶם בְּיַד חֲזָקָה וְנִשְׁפָּטִים גְּדֹלִים: ז) וְלִקְחֹתִי אֶתְכֶם לִי לְעָם וְהִיִּיתִי לְכֶם לֵאלֹהִים וְיִדְעֹתֶם כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם הַמוֹצִיא אֶתְכֶם מִתַּחַת סְבֻלֹת מִצְרַיִם:

These four highlighted words are identified by חז"ל in numerous contexts as the “ארבע לשונות של גאולה”. For example, תלמוד ירושלמי פסחים יא, cites these four expressions as the basis for the obligation to drink four cups of wine at the סדר.

However, some ראשונים discuss what I will call “the Yeti of the Seder” – the *fifth* cup of wine.⁷ The אורחות חיים⁸ cites an alternative version of this ירושלמי, which ties the fifth cup to a fifth expression of redemption:

⁷ For more information on the fifth cup, see Rabbi Menachem M. Kasher, essay in Haggadah Sheleimah (1967 ed., p. 161-178); Torah Sheleimah, miluim 1 to Va'yera (vol. 10), p. 107-116; Rabbi Melvin Granatstein, “The Elusive Fifth Cup,” Chavrusa (Spring 1989): 2.

⁸ Vol 1, Leil Pesach 13.

This expression stems from the verse following the verses cited above:

ח) וְהִבֵּאתִי אֲתֶכֶם אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁאַתִּי אֶת־יָדַי לָתֵת אֹתָהּ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק
וְלְיַעֲקֹב וְנָתַתִּי אֹתָהּ לָכֶם מוֹרְשָׁה אֲנִי ה':

This fifth expression of redemption expressly relates to the missing section of מקרא ביכורים, the arrival in ארץ ישראל. Seemingly, if there were a fifth expression of redemption, there would be a fifth cup, and perhaps we would also mention our missing Verse 9! Based on this approach, the Rav deduces that since we only drink 4 cups of wine, there must only be four expressions of redemption. Therefore, we only mention the verses consistent with the themes of those four expressions, and omit the verse related to the potential fifth expression.

We can raise a few problems with this approach. First, the challenges raised above with respect to the word “כולה” in the משנה apply here as well, and are in fact magnified. Why would the משנה instruct us to read a verse that is inconsistent with the themes of the Seder night?

Additionally, numerous ראשונים, and even some contemporaries פוסקים, require a fifth cup of wine at the סדר. While there is a debate as to whether the fifth cup is actually drunk or just poured,⁹ many authorities incorporate a fifth cup into the סדר night ritual. If the rejection of the fifth cup is not universal, the rejection of the fifth expression of redemption, related to entering ארץ ישראל, is far from dispositive.

IV. The Historical Approach

The Rav himself actually rejects the thematic approach and presents an alternative, historical approach,¹⁰ first presented by Rabbi Dovid Tzvi Hoffman. Rabbi Hoffman felt that at the time that the בית המקדש stood, the entire section, including Verse 9, was recited at the סדר. However, after the destruction of the Temple and the exile of the Jewish people from our land, reciting Verse 9, and thereby recalling Jewish sovereignty, was simply too painful.¹¹

Rabbi Hoffman bases this approach on the language of the משנה itself,

⁹ See Rabbi Moshe Yaakov Weingarten, HaSeder HaAruch [5750] 259-262

¹⁰ In introducing the thematic and historical approaches in his oral presentation of the shiur, the Rav said “Let me give you two answers. One answer will be explosive, felt throughout the hall. The second answer is the truth. But there is a lot of truth to the first answer too.”

¹¹ An open question is why this line in particular was too painful to include while other practices were added to the Seder, along with numerous other Jewish practices. For an overview of such practices, see “Zecher Lmikdash” in Rabbi Eleizer Melamed, Pininei Halacha: HaAm V’HaAretz.

which requires the father to “begin with [the account of the Jews’] shame and conclude with [the Jews’] glory”. Originally, “the glory” was the conquest of ארץ ישראל and the building of the Temple, hence ending with Verse 9. However, now that the Temple is gone, Verse 9 has switched from “glory” to “shame”. Therefore, our text ends with Verse 8, the exodus from מצרים, a praise that remains untainted by subsequent history.

Rabbi Hoffman’s approach has been endorsed by historians¹² and rabbis¹³ alike. Rabbi Jonathan Sacks uses this historical approach to answer the questions raised in response to the thematic approach described in Section IV. Based on the thought of the late Lubavitcher Rebbe, Rabbi Sacks says that each of the sets of four in the סדר have a “missing” fifth, which teaches a lesson in absentia. For example, while four sons ask questions at the סדר, there is a fifth son, the son who has become so assimilated that he does not even attend the סדר. In recounting the questions of the four sons, we can’t ignore the palpable absence of the fifth son.

Similarly, Rabbi Sacks feels that we all should note the absence of discussions of the Jewish homeland, especially Verse 9. Even this year, with the State of Israel’s growing population and flourishing economy, peace remains elusive. The absence of the קרבן פסח, the בית המקדש and a peaceful Jewish homeland, should remain a stark negative undercurrent to our סדר.

V. The Alternative Historical Approach

I would like to propose an alternative reading of the historical approach based on the thought of my rebbe, Rav Yehuda Amital. One of the hallmarks of Rav Amital’s thought is the positive spin he put on less than ideal situations. For example, Rav Amital¹⁴ would cite the apocalyptic vision of the prophet ירמיהו:

(י) כה אמר ה' עוד ישמע במקוסי-הנה אֶשֶׁר אַתֶּם אֹמְרִים תָּרֵב הוּא מֵאִין אָדָם וּמֵאִין בְּהֵמָה בְּעָרֵי יְהוּדָה וּבְחֻצוֹת יְרוּשָׁלַם הַנְּשֻׁמוֹת מֵאִין אָדָם וּמֵאִין יוֹשֵׁב וּמֵאִין בְּהֵמָה: (יא) קוֹל שְׁשׂוֹן וְקוֹל שְׂמִתָּה קוֹל חֲתָן וְקוֹל כְּלָה קוֹל אֹמְרִים הוֹדוּ אֶת-ה' צְבָאוֹת כִּי-טוֹב ה' כִּי-לְעוֹלָם חֲסִדוֹ מִבָּאִים תוֹדָה בֵּית ה' כִּי-אָשִׁיב אֶת-שְׁבוּת-הָאָרֶץ כְּבָרְאשׁוֹנָה אָמַר ה': (ירמיהו פרק לג)

(10) Thus says Hashem: Yet again there shall be heard in this place, that you speak of: It is waste, without man and without beast, even in the cities of Judah, and in the streets

12 See Joseph Tabory, *The JPS Commentary on the Haggadah*, 2008, 33-34; Baruch M. Bokser, *The Origins of the Seder*, Berkeley, 1984, 77-78.

13 See *Nine Aspects*.

14 “Again There Shall Be Heard ... in the Streets of Jerusalem”, available at www.vbm-torah.org/yyerush/yer62rya.htm

of Jerusalem, that are desolate, without man and without inhabitant and without beast, (11) the voice of joy and the voice of gladness, the voice of the bridegroom and the voice of the bride, the voice of them that say: 'Give thanks to the Lord of hosts, for Hashem is good, for His mercy endures forever', [those who] bring offerings of thanksgiving into the house of Hashem. For I will cause the captivity of the land to return as at the first, thus says Hashem.

The verses describe a transition from utter desolation to overwhelming joy. If these verses sound familiar, it's because they were partially incorporated into the blessings made at a wedding ceremony, as well as countless popular songs. However, note that the original source follows "the [joyous] voice of groom and the [joyous] voice of a bride" with a descriptions of the sounds of joy emanating from the sacrificial service in the Temple, while the blessing reiterates the celebratory sounds of wedding feast. For those familiar with the original source, the blessing should be jarring, as more than changing the wording, חז"ל also changed the meaning. Instead of the sound of worship and holiness - "the sound of those saying, 'Praise the Lord'" - we have the sound of frivolity, music and physical celebration.

Rav Amital, however, explained that, in formulating the אנשי הברכה, the אנושי הגדולה felt that emphasizing these two extremes, complete destruction and complete happiness, could be downright depressing to the average person living an average life. Is there no intermediate situation, a lesser joy than the messianic age? Rav Amital felt that the ברכה was formulated to recognize the joy of normal life, while acknowledging the absence of complete happiness, in effort to sensitize people to a reality between the two extremes of complete destruction and complete redemption.

Perhaps we can propose a similar approach to our original question. We recognize the historical reality, that we do not have the בית המקדש in ירושלים, and with it the ideal commemoration of the exodus from מצרים on the סדר night. While once upon a time we had a perfect situation, and we could include the fifth verse, Verse 9, in our הגדה, we now must exclude it. But unlike Rabbi Sacks, perhaps Rav Amital would argue that the absence of Verse 9 should not be the focus at the סדר. Instead, פסח is a time to celebrate the freedom that we do have, to recreate and relive the experience of leaving the slavery of מצרים, without regard to what the future holds. We can't obsess over the imperfection of our redemption, we must instead appreciate it as it comes and for what it is.

VI. Conclusion

In attacking the celebration of the State of Israel as a religious reality, many point to the numerous imperfections inherent in its creation, from the flaws of its leaders to its paucity of Jewish values. But Rav Amital never let us dwell on those flaws in thanking *Hashem* for the gift of ישראל. He taught us that we should celebrate realities rather than ideals, as the limitations of finitude and humanity should not preclude recognition of the Infinite. For example, Rav Amital would often draw a parallel between the Hasmonean monarchy, whose mere existence violated the biblical prohibition on non-Davidic kings, and the imperfections of the government of the modern State of Israel. With all of its flaws, Rav Amital believed that the return of admittedly imperfect Jewish sovereignty to ארץ ישראל is sufficient to warrant the recitation of הלל.¹⁵ And no day was more joyous in Rav Amital's world than יום ירושלים, our commemoration of the reclamation of Jerusalem in 1967, with or without a rebuilt בית המקדש. In celebrating יום העצמאות and יום ירושלים, we can take a lesson from our modern סדר, a סדר without mention of ארץ ישראל in Verse 9. Rather than dwell on the imperfection of reality, let us focus on the miraculous, if only partial, redemption that God has given us. And may a complete redemption come speedily in our day.

15 Based on רמב"ם הלכות מגילה וחנוכה ד:א-ג.

Galus and the Geulah of Dibbur

Chesky Moser and Moshe Grushko



The מצוה of סיפור מצרים, recounting the story of the Exodus, constitutes the cornerstone of the סדר experience. The recitation of the הגדה and the (hopefully) stimulating conversation it provokes allows us to fulfill the obligation of this מצוה.¹ In addition, בעל ההגדה writes *the more we elaborate, the more we are deserving of praise*.² Interestingly, according to most פוסקים, the סיפור מצוה of זכירה requires actual דיבור בפה, as opposed to the מצוה of פסח which can be performed בלב אפילו.³ Perhaps this is the reason the אריז"ל writes⁴ that פסח is פה סח, a holiday where the mouth does a lot of talking.

This begs the question: why on פסח is there such a specific focus on the use of speech as a way to fulfill this מצוה and the general spirit of the יום טוב? What is the connection between speech and פסח?

Issues with Dibbur-Speech relating to the גלות

The wheels of מצרים גלות arguably started turning with the story of יוסף and his brothers. In פרשת וישב לויב, פסוק relates how יוסף seemed to be close with בני בלהה ולפנה רש"י, בני שפחות. Because of this, ויבא יוסף את דבתם רעה אל אביהם, – And Joseph brought evil reports about them to their father. הרע יוסף about his brothers which brought about great enmity. It was this misuse of דיבור that precipitated and set in motion the string of events that would eventually lead to גלות מצרים.⁵

1 discusses what is required to be read to fulfill our obligation. משנה פסחים יד:1

2 רמב"ם הלכות חמץ ומצה ז:2 See

3 פרי מגדים סוף סי' תעד. For additional discussion on this topic see R' Soloveitchik שיעורים לזכר (I:2) and R' Asher Weiss אבי מורי (הגדה של פסח מנחת אשר ד)

4 שער הכוונות מצות פסח דרוש ד

5 – ואביו שמר את הדבר the *thing* or alternatively the *speech*. Beyond the simple פשט, the תורה is

Chesky Moser works as a real estate developer in Northern Jersey.

Chesky and Shevy joined BKNW in 2013, and have two children, Moshe and Ettie.

Moshe Grushko is a Cardiologist in the Albert Einstein system specializing in Clinical Cardiac Electrophysiology. He, his wife Judith, and his children Tzvi, Atara, Shayna, Ariella, and Meira have been part of the BKNW family for the last 6 years.

משה played a significant role in the realization of the כח הדיבור and its misuse. The תורה recounts that as a young adult he saw and appreciated the affliction of the Jews by the Egyptians, and identified with his people. After seeing a מצרי hit a Jew, משה killed him and hid him in the sand. Soon after, he chided two Jews for fighting with each other. They retorted: הלהרגני אתה אמר. כאשר הרגת את המצרי ויירא משה ויאמר אכן נודע הדבר The simple meaning of this is that now it is known that I killed a מצרי. However, מדרש רש"י brings the מדרש that משה was saying

נודע לי הדבר שהייתי תמה עליו מה חטאו ישראל מכל ע' אומות להיות נרדים בעבודת פרך אבל רואה אני שהם ראויים לכך.

*It is known the thing that I was perplexed about, what is the sin of Israel more than all the seventy nations that it should suffer with backbreaking work, but now I see they are worthy of it.*⁶

משה realizes the Jews speak ill of each other and *that*, he understands, is the reason for the prolonged גלות.

Perhaps the most revealing expression of pre-יציא מצרים speech occurs when משה first encounters Hashem at the סנה. There Hashem charges him with redeeming the Jewish people. The initial response of משה is shocking, as he claims he cannot perform the task because: לא איש דברים אנכי...כי כבד פה - וכבד לשון אנכי - *I am not a man of words...for I am heavy of mouth and heavy of speech.*⁷ This is quite interesting because we just need look in פרשת דברים to see *These are the words that Moshe spoke to all of Israel.* Regardless of the opinion one espouses regarding the roles of Hashem and משה in this context,⁸ משה is clearly portrayed as a speaker with a tremendous amount of “דברים” to share with כלל ישראל throughout the entire ספר דברים. How did this transformation from “לא איש דברים אנכי” to “איש דברים” happen?⁹

It is also interesting to note, that in reference to משה, it was not only at the סנה where “דברים” played a significant role. Rather, there were multiple instances in his life where דיבור was of principal importance.

possibly telling us that יעקב realized the effect of all that יוסף was saying, his words causing significant enmity among the brothers.

6 contextually it is referring to the threatening remark implying they have been speaking about him, but one can also be מדייק from the root דבר, speech, that משה realized misuse of speech is the cause.

7 פרשת שמות ד: 7

8 See “משה מפי עצמו אמרן” and “גמ' מגילה לא שם” for discussion about ראשונים שם

9 “אלה הדברים” now states לא איש דברים “.. the same mouth which stated דברים א: 9

- **משה** came into existence due to the power of speech. **עמרם** and **יוכבד** had separated/divorced due to **פרעה** to throw all male Jewish children into the Nile River. They only were remarried after his sister **מרים**, using her **דיבור**,¹⁰ convinced them to reunite. **משה** was born from this remarriage.¹¹
- The only **עבירה** he did was through the lack of **דיבור**, by hitting the rock instead of talking to it.¹²
- **משה** became a **נביא**, in fact the greatest **נביא**.¹³ The word **נביא** is derived from the expression “**ניב שפתים**” - “*the movement of the lips*”.¹⁴ The reason for this is because the **נביא** uses his lips to act as an intermediary between man and *Hashem*.

It is quite apparent that “**דברים**,” speech, played a significant role in the cause of and prolongation of **מצרים**, as well as in the life of **משה רבינו**, our leader and redeemer from **מצרים**. This gives us reason to further clarify the true significance of **דיבור**.

Significance of **דיבור**

The spoken word, **דיבור**, is *Hashem's* amazing gift to the human species. R' Yitzchak Hutner¹⁵ quotes the **רמ"א** to explain what it represents: In the **ברכה** of **נפש הטבעית** (our physical-**גשמי** bodily functions). We say **נפש הטבעית** או **יתח או יסתם** (all physical/anatomical references), and end with an appropriate **התימת הברכה** of **רופא כל בשר**, acknowledging the physical gift that *Hashem* created in us. However the **ברכה** doesn't end there, for **חז"ל** then add the words **ומפליא לעשות**. What exactly is the **פלא**? Why is this description of **פלא** given particularly here as opposed to other parts of **תפילה** discussing other parts of creation?

We can understand this better by looking at the ensuing **ברכה** of **אלקי** **נפש אלקות** (our lofty, spiritual **נשמה**).¹⁶ In this **ברכה** we thank *Hashem* for our

10 She argued with her father stating, that by separating, his decree was worse than that of **פרעה**, as the decree of **פרעה** only affected the males but that of **עמרם** affected males and females.

11 This was not Miriam's only encounter with “**דברים**”. She was, according to many (**רש"י שמות**) (**א:טו**), the famous midwife “**פועה**” known for her soothing speech to babies, and of course for her role in **מרים**!

12 It is also interesting to note that by **מרים** as well, her only **עבירה** was through **דיבור**, by speaking **תפילות** of **משה**, via his **דיבור**, **משה** was also cured with the help of **משה**.

13 **דברים** לדי- ולא קם נביא עוד בישראל כמשה 13 - “*Never again has there risen in Israel a Navi like Moshe*”. This is also why we lovingly reference the **תורה** as “**תורת משה**”.

14 ישעיהו נז:ט

15 **רמ"א** או"ח ס' ה"א quoting the **פחד יצחק** מאמר טו

16 According to most authorities (**גר"א**), the **ברכה** of **אלקי נשמה** is supposed to be said immediately following **יצר**. See **מ"ב** או"ח ס' ו ג:ב.

soul) – using the appropriate words נפתחה משמרה. נתתה יצרתה נפתחה משמרה. The פלא-wonderment of Hashem referenced by ומפליא לעשות, is the ability of Hashem to fuse, to synthesize together the two seemingly contradictory entities that make up a human- the גשמי and the רוחני, the נפש and the התבנית and the אלקות. The words לעשות ומפליא serve as a bridge (“קשר-גשר”) between the גשמי of אשר יצר and the רוחני of נשמה אלקי. The fact that these two diametrically opposed concepts can be synthesized and work in rhythmic perfection is indeed an awesome miracle!

The Synthesis of the גשמי and רוחני and its Consequence

חבור של הנפש האלקות that serves as the source for the בראשית by פסוק ויהי האדם לנפש which deals with the creation of Man: ויפח באפיו חיה – *and Man became a living being*. Via the connection between נשמת חיים (the spiritual) and עפר מן האדמה (the physical), man became a living being. נפש חיה defines תרגום אונקלוס, a living being, as a רוח ממללא, a speaking spirit. It is precisely this pairing between the נפש אלקות ונפש טבעית that creates, that gives root to the דיבור. כח הדיבור. Accordingly, the “life” that is unique to Man is the power of speech.

It is this uniquely human gift that fundamentally differentiates us from the Animal Kingdom. As humans, we emerge into the world with sound¹⁷ and constantly express ourselves until our demise,¹⁸ when we lack sound. It is also the reason that when חז"ל delineated the four categories of creation, דומם, מדבר חי מדבר, they accorded the title “speaker,” to man. Man is created through the act of Hashem embedding a נשמה (our spiritual component) inside our very physical body. However, without a tool to convey/articulate our inner spiritual/lofty thoughts and goals, they would remain just that. Human speech, the power of דיבור, is meant to be that channel of communication, the vehicle through which our נפש אלקות can be expressed.¹⁹ By using one’s דיבור properly, through learning, speaking דברי תורה, תפילה, and דברי תורה, man can liberate, articulate, and bring out his godly פנימיות.²⁰

Man’s דיבור כח depends entirely on the perfect synthesis of his נפש

17 The newborn baby’s first cry – that is, its first breath; is defined as the baby’s very first exhalation within 20 seconds after birth (Fulford, 2002).

18 Death is considered “יורדי דומה” (תהלים קטו:יז), as “one who has descended into silence”.

19 גבורות ה’ פ’ כח in מהר”ל ל 19. See also מהר”ל דרוש על התורה (p. 10) where he discusses the concept of “שכל הדברי מהכח אל הפועל”.

20 It is interesting to note that the lips which articulate our words are the only part of our skin which is actually turned inside out. This could be a reflection of the דיבור כח in that it exposes the inner feelings of our נשמה by projecting them outside to the world. See also the ברית מילה for a similar discussion regarding the exposing of skin during a שפת אמת פרשת תזריע and the connection to ופה התחתון ופה העליון ופה.

שלמות אחת (spiritual being) and his נפש אלקות (physical being) into a unified complete being.²¹ We can utilize these concepts to understand a novel interpretation in the description of משה being an ערל שפתים.²² משה, explains the משה-ל, did not have the perfect synthesis of his נפש הטבעית and נפש האלקות that exists generally within Man. His synthesis was shifted to the side of his נפש אלקות; he was of such a lofty and spiritual state. Because of this lack of perfect union of his two נשמות, the general result of that union, speech, was by definition lacking. Being so distanced from his physical side and so sanctified on his spiritual side, he was unable to fully express himself via the movements of a purely physical mouth. His דיבור was expressed as ערל שפתים for there was no way he could express himself as a regular Man. Thus, concludes the משה-ל, his speech “deficiency” wasn’t due to an imperfection but rather due to his greatness!²³

גאולה, פסח, and the דיבור

We now have an understanding of what דיבור represents, and its importance in Man’s life. However what is its specific connection to פסח and the גאולה that it plays such a pivotal role in the יו"ט?

The זוהר²⁴ writes that דיבור was in גלות along with the בני"ט.²⁵ The דיבור of משה was in גלות. Words were absent and the only sounds בני"ט were able to make were the guttural wordless cries of anguish and suffering: באו אלי.²⁶ It would only be in the stages leading up to our redemption, and through the ensuing גאולה, that דיבור, and particularly our דיבור, would be redeemed as well.²⁷

In truth, the גאולה and the subsequent transition from גלות to גאולה expanded slowly. The progress can be tracked in stages.

- It started when *Hashem*, in response to משה refusing to go to פרעה because משה emphasized לא איש דברים אנכי, ensuring that He will guide the mouth of משה (פרשת שמות ד:יא).

21 See פסח תרלד also, שפת אמת פסח מאמר טו referenced earlier.

22 This is the description משה gives about himself as to why פרעה will not listen to משה, after the first attempt at convincing פרעה ends in failure, and even worsens the plight of the Jews.

23 See פרשת חקת תרע for an interesting observation regarding the fact that if ערל שפתים was a good thing why was he cured after תורה?

24 זוהר כרך ב פרשת וארא כה:ב.

25 See פרשת אמת הגדה של פסח for an interesting observation: the city where the Jews labored was called פי סתום - a combination of the words פת and סתום: a sealed mouth.

26 שמות ג:ט.

27 See essay by Rav Soleveitchik in “Redemption, Prayer and Talmud Torah”, pp. 58-60, which discusses this topic at length. It is also interesting to note that פרשת ויחי, which ends off with מיתת יוסף, is a פרשה סתומה (sealed up: meaning no spaces between פרשיות). When דיבור advances in its redemption by קריעת ים סוף, (after traveling to פי החירות, see later on) the תורה spaces out all the words of the שירה, perhaps alluding to the freeing of the פי סתום.

- The לשון of חטא בדיבור מתקן בני" were brought down that the ילקוט שמות רמז הרע. When Hashem commanded them to ask their Egyptian neighbors for חסד and כסף וכלי זהב, this was 12 months prior to the גאולה. Yet, ולא נמצא אחד, מהם שהלשין על חבירו, *no one said anything to jeopardize their friends.*²⁸
- Upon leaving מצרים בני" were commanded to eat מצה, as the פסחים גמ' לחם שעונים עליו דברים הרבה states, קטו ע"ב.
- Soon after leaving מצרים, they turned back toward מצרים and encamped at פי החירות (*Hachiros*), but can also be read as *Pi Hachairus*, the mouth of freedom. This symbolism of this appears to be the בני" facing their גלות and finally starting to realize their גאולה, but not just physical redemption but also גאולת הדיבור, as R' Tzaddok Hacohen (פרי צדיק עמלה) says: (של תורה - א לפני שיוציא פיו לחירות).
- After בני" achieved the ability to sing to Hashem (a higher form of דיבור).²⁹

However, the ultimate redemption of דיבור, when it was fully released back to בני" and בפרט משה רבינו, was at סיני. During תורה, Hashem liberated דיבור to us via the transmittal of the הדברות. This may have been foreshadowed and hinted at when Hashem told משה at the סנה, when משה was concerned that he was a לא איש דברים, that עם פיה, I will be with your mouth, but can be read אנכי, as in the first of the הדברות; that's when I will be with, when I will "fix" your mouth, your דיבור. And the exact transition point may be the deeper understanding of מה שאליקים יענונו משה ידבר והאלקים יענונו. Particularly regarding משה, this was the point as referenced by the מדרש earlier on,³⁰ where he went from a לא איש דברים אנכי to an אשר דבר אלה הדברים אשר דבר. משה explains that בשעת מתן תורה מהר"ל there was a new חיבור, connection, between the spiritual and physical, the עליונים and the תחתונים. Hashem came "down on the mountain" - וירד ה' על הר סיני, and Moshe went up to Hashem- because of the non-perfect synthesis of the עליון and תחתון within himself. Through the new connection between the two at סיני, he was transformed from a לא איש דברים אנכי to a אלה הדברים, as the synthesis between his הטבעית ונפש אלקות was perfected.

²⁸ During דבר (*dever*, same root as *dibbur/dabber*), Hashem, in a deviation from the previous מכות, describes specifically that there was a distinction in the plague - Egypt was affected and their cattle perished, but by the Jews לא מת וממקנה בני" לא מת. *not one livestock of the Jews perished.* Granted there is no direct relationship per se with speech, however, this seems to be a new stage in the redemption, an even clearer expression of השם, and it is reflected with דבר, *Dever*, the same שורש as *Dibbur*.

²⁹ מהר"ל נצח ישראל פרק מג.

³⁰ See footnote 9.

שמות יט:ב ויש:ג 31

In Summation

דיבור is the product of our creation. It is what makes us Man. It represents the פלא of Hashem to be able to synthesize the גשמי and רוחני, giving rise to speech. Because of our misuse, it played a large role in causing and perpetuating the גלות. It was in גלות just as our physical beings were, and was redeemed with the גאולה. This is why it plays such an important role in the מצוות of and spirit of ליל פסח particularly.

We can take these ideas one step further by offering a novel פשט in the concept of the מצוות סיפור יצ"מ tell us:

בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל לשבח לפאר לרומם ללהדר לברך לעלה ולקלס למי שעשה... (גמ' פסחים קטז ע"ב)

In every generation, one must view himself as if he himself personally left Egypt as it says "And you shall tell your son on that day, saying, for this Hashem did for ME, when I left Egypt," therefore we are obligated to give thanks, praise, glorification, to raise, to give blessing to the who did all the miracles...

Perhaps a major aspect of the גאולה that we are tasked with reliving is our personal realization of the power and affect that our דיבור has on ourselves and the world around us; just as it did in גלות וגאולה מצרים. By requiring us to recount the גאולה with our speech, Hashem is offering us a unique opportunity to connect the past to the present by reflecting on the power of speech and how we can liberate it once again year after year. We can now appreciate a new way to understand the מצוה of יציאת מצרים and סיפור יציאת מצרים זה וכל המרבה לספר הרי זה כבוד Hashem; to give thanks, praise, glorification, to raise, to give blessing to the who did all the miracles...³² That's why the גמרא says that since we feel as if we ourselves left Egypt, we use our speech, our דיבור, to give כבוד to Hashem; להלל לשבח; לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל לשבח; לפאר לרומם ללהדר לברך לעלה ולקלס.

זמן חירותינו is called ניסן tell us that "In Nissan our forefathers were redeemed and in Nissan we will be redeemed".³³ May this Nissan witness the fulfillment of our ultimate physical redemption and that of דיבור, that which

32 As explained based on the writings of the אריז"ל שער הכוונות דרושי פסח, the children ask and the fathers answer- זוהי עצמה הגאולה.

גמ' ראש השנה יא ע"א 33

makes us Man, to be able to use it in the proper manner, to learn תורת השם Hashem. This will allow our inner נפש אלקות to be heard
yelling דברי אלקים אמת!

חג כשר ושמח!!!

Pesach on Shabbos and the Gezeira of Rabbah

Rabbi Yechiel Kalmenson



אמר רבה הכל חייבין בתקיעת שופר ואין הכל בקיאים בתקיעת שופר גזירה שמה יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד ויעבירונו ד' אמות ברה"ר והיינו טעמא דלולב והיינו טעמא דמגילה. (גמ' ראש השנה כ"ט ע"ב)

Rabbah said: everyone has the obligation of blowing the shofar, yet not all are skilled in blowing the shofar; therefore they decreed [not to blow the shofar on Shabbos] lest one might take the shofar in his hand, and go to an expert to learn, and carry it more than four amos in public ground. The same rule applies to the Lulav and also to the Megila. (Rosh Hashana 29b)¹

This is the source for the famous גזירה דרבה (decree of Rabbah) which is the reason we don't blow the שופר, shake the לולב, or read the מגילה when פסח falls out on שבת respectively.²

What about פסח?

Some אחרונים ask why this גזירה was not enacted in a year like this year, when the first night of פסח falls out on שבת?

At first glance there doesn't seem to be any question. After all, what expertise is required in eating a piece of מצה? However, רש"י explains that the confusion regarding לולב is regarding "נענועו או ברכתו" (shaking it or making the ברכה).³ Obviously, someone who would get confused by the

¹ See also מגילה ד ע"ב and סוכה מב ע"ב.

² Rabbi Levi Yitzchak Schneerson (Chief Rabbi of Dnipropetrovsk 1909-1939, later exiled by the Soviets and died in remote Kazakhstan, father of the Lubavitcher Rebbe (זי"ע) gave an interesting סימן regarding this גזירה; the last letters of the words שופר, לולב and מגילה spell out the name רבה. See לקוטי לוי יצחק אגרות קודש page 263 for a fascinating Kabbalistic explanation. ³ סוכה מ"ב ע"ב ד"ה ללמוד.

Rabbi Yechiel Kalmenson teaches Limudey Kodesh at The Shluchim Online School, and assists with Chabad activities for the Hebrew speaking community. Rabbi Yechiel and Shayna moved to North Woodmere with their children Mendel, Mussia and Sholom in 2013.

two סדר פסח over the הלכות would definitely get confused over the myriad of שיעורים and מנהגים, הלכות, ברכות, ברכות.

There are a few answers given by the אחרונים:

נצי"ב The Approach of the

The נצי"ב answers, that on the first night of פסח, the תלמידי בית דין would send מציאות to the homes of those who needed help with the מצוות of the night.⁴ That is why on פסח we were not worried that עם הארץ would go to the house of בקי to learn because the בקי would come to the house of the עם הארץ.

There are a number of problems with this answer:

1) There would definitely be those who were embarrassed to admit that they needed help and therefore no one would come to help them. This was especially true regarding those who could read הגדה etc. but would nevertheless find some of the details of the night confusing.

2) This idea, that בית דין would send learned men to the homes of those who needed it, is a חידוש not found anywhere in the ראשונים or גמרא. If it were true that this was the reason we didn't apply גזירה דרבה on פסח, it should have been mentioned in earlier sources.

Another answer offered by the נצי"ב is that we were not worried about someone leaving his house at night. The other מצוות mentioned above apply during the day, and even though מגילה is also read at night, רבה nevertheless applied גזירה because of the daytime reading.

This answer has its problems too; it is hard to imagine that someone would allow the inconvenience of going outside at night to stop him from doing the special מצוות of מצרים יציאת מצרים, מרוח, ארבע כוסות, סיפור יציאת מצרים, מרחה, מרחה, מרחה etc., especially since the first night of פסח is known to be a "ליל שמורים," a "night of watchfulness/protection." (שמות יב:מב)

חמדת ישראל The Approach of the

Rav Meir Dan Plotzky, in his introduction to his sefer חמדת ישראל, offers another approach.⁵ He starts by asking how the חכמים could uproot a מצוה from the תורה by saying that certain מצוות should not be done on שבת? He goes on to say that when the חכמים made the גזירה not to blow the שופר or shake the לולב on שבת, they did not uproot the מצוה entirely. You could still learn the הלכות of these מצוות and the חז"ל said that כול העוסק בתורה עולה כאילו - "someone who learns the laws of the Korban Olah is considered as if he brought a Korban Olah."⁶ The same principle would apply to any מצוה; by

4. העמק שאלה לשאלות שאלתא סז סכ"א 4

5 1866-1928 a foremost Rav in pre-war Poland and one of the founders of Agudas Yisroel.

6 מנחות קי ע"א 6

learning about the מצוה you would get שכר as if you actually did it.⁷

However, this answer would only apply to שופר and לולב. Regarding פסח, פסח, women are also obligated to fulfill the מצוות of פסח,⁸ yet they are פטור from the מצוה of תלמוד תורה,⁹ so if חז"ל would make a גזירה to not do the מצוות of פסח they would be עוקר these מצוות from women entirely.

At first glance it would seem like there is an obvious problem with this approach. After all, the מצוה of מגילה applies to women too¹⁰ yet this did not stop the חכמים from canceling this מצוה when פורים falls out on שבת. This seems to imply that the חכמים were not concerned by “uprooting” a מצוה completely.

Rav Plotzky answers this question¹¹ by saying that the מצוה of reading the מגילה is only a מצוה מדרבנן. There is therefore no problem with the חכמים “uprooting” their own מצוה.¹² But regarding שופר and לולב which are דאורייתא, if there would not have been a way to fulfill these מצוות, at least through learning about them (כל העוסק בתורה), the חכמים would not have uprooted them. That is why regarding מצוה, where the מצוה would have been uprooted completely (for women), the חכמים did not make their גזירה.

Nevertheless there is some difficulty with this approach as well. If it's true that the only reason the חכמים weren't worried about “uprooting” a מצוה from the תורה is because they held by learning the הלכות of the מצוה it wouldn't be completely uprooted (and would still be performed in that way), then the פוסקים should have mentioned that there is a חיוב to learn the הלכות of שופר and לולב when ראש השנה or סוכות fall out on שבת. From the fact that this חיוב is not mentioned anywhere, it seems pretty clear that the חכמים were not concerned with “uprooting” a מצוה completely. The question therefore returns; why did they not apply the same גזירה on פסח?

The Chassidische Approach

The Lubavitcher Rebbe זי"ע offers another approach based on Chassidus:¹³

It's brought in many דרושי חסידות¹⁴ that the above mentioned question, of how the חכמים could uproot a מצוה from the תורה, goes much deeper. It's

7 This concept is even clearer according to the opinion of רבא there who said כל העוסק בתורה ... אינו צריך לא עולה ולא חטאת...

8 See regarding פסחים מג ע"ב. מצוה. See the הרב תעבכה: שולחן ערוך הרב חילוק - בין אנשים לנשים.

9 קידושין כט ע"ב, הלכות ת"ת סוף פ"א 9. Even though women are obligated in learning the הלכות of the מצוות they are obligated in doing (הלכות הצריכות להן), if the חכמים would say that on שבת we don't do these מצוות, they would become פטור from learning the הלכות of these מצוות.

10 מגילה ד, שלחן ערוך אורח חיים תרפט, א 10

11 חמדת ישראל מפתחות והוספות 11

12 Especially since they didn't uproot it completely, they just pushed it off to Thursday or Friday.

13 לקושי שיחות Vol. 7 page 51.

14 See for example יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת תרס"ו amongst many others.

a well-known concept, brought often in ספרי קבלה וחסידות, that every מצוה we do brings a Godly אור into the world, and if a person ח"ו misses out on an opportunity to do the מצוה then the world is missing that אור.¹⁵ If that is the case, the question is strengthened. How could the חכמים uproot a מצוה from the תורה and deprive the world of the אור that would have been brought into the world through the שופר or תקיעת שופר of the Jewish people on that שבת?

The answer usually given in the דרושים is that on שבת there is also a very great אור that comes down to the world; such a great אור in fact, that even without blowing the שופר or shaking the לולב the world is still not lacking anything. On פסח though, the חכמים did not want to uproot the מצוה, and this is because the אור that is brought down on the night of פסח is such an intense and holy אור that it cannot be replaced by the אורות of שבת.¹⁶

But we still have to explain the חשש of יעבירנו? It's true that if we don't do the מצוות on the first night of פסח the world would be missing these very intense and holy אורות, but what about the simple folk who might end up being מחלל שבת?

Says the Rebbe that for this we don't have to worry. On פסח the world gets elevated to such a high level that we don't have to worry about people being מחלל שבת even בשוגג.

The אריז"ל writes¹⁷ that every time a person does an עבירה, even if it is by accident, it is caused by the strengthening of his נפש הבהמית (animalistic soul). Even when a person doesn't consciously want to sin, his נפש הבהמית, which has its source in קליפה,¹⁸ can sometimes take over subconsciously and cause a sin (a so-called "Freudian slip"). That is the reason why even someone who commits an עבירה בשוגג requires a כפרה by bringing a קרבן חטאת, because even though he didn't consciously decide to do an עבירה,

15 See מעוות לא יוכל לתקון of פסוק on מאמר חז"ל based on אגרת התשובה פרק א

16 To get a little more technical: most מצוות bring down אורות from within השתלשלות סדר. Therefore שבת which is the highest level within סדר השתלשלות covers most of the מצוות that we won't do on שבת. The revelation of פסח on the other hand, is a revelation that is higher than סדר השתלשלות, as we say in the הגדה that on פסח Hashem himself came down to redeem the Jewish people (אני ולא מלאך... אני הוא ולא אחר), therefore שבת which is still within השתלשלות סדר cannot make up for it.

17 Quoted in בעל התניא אגה"ק See also ליקוטי תורה פרשת ויקרא מצוות על כל קרבנך תקריב מלח in סימן כח where he elaborates.

18 See the first 2 chapters of תניא (based on the כתבי האר"י) that every Jewish person has 2 נפשות. The first one is an animalistic soul (נפש הבהמית) whose source is from קליפה and is responsible for all of the basic instincts needed for life. The second one a Godly soul (נפש האלוקית) which is a part of God himself (חלק אלוהי ממעל) and is responsible for a Jew's constant yearning for קדושה and something higher.

nevertheless, had he kept his הבהמית in check it would not have gotten strong enough to get him to sin.¹⁹

The סדר night however, is called ליל שימורים. It is a time when the קליפות have no control. That is the reason that the dough the Yidden took out of מצרים didn't rise, as the התניא explains:²⁰

וזהו ענין שלא הספיק בצקת של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם דאין ביכולתו להחמיץ כלל מפני עוצם הגילוי דבחי' מלך מלכי המלכים שנגלה עליהם שאין שם יניקה ואחיזה לחיצונים שהוא היש וההתנשאות שנק' חמץ

And this is the meaning of "the dough of our forefathers didn't have a chance to leaven before The King of Kings revealed himself upon them,"²¹ that it wasn't able to leaven at all because of the awesome revelation of The King of Kings who revealed himself upon them. [With such a revelation] there is no foothold for the Chitzonim and the ego and haughtiness that we call Chametz.

It stands to reason that if on the night of the סדר, the ליל שימורים, the forces of טומאה have no control, we therefore have no need to worry that someone would be מחלל שבת by accident, because on פסח every Jew stands on the level of "There will not befall a righteous man any iniquity..."²² - לא יאונה לצדיק כל און

May we be זוכה very soon to the time when הארץ מן אעביר מן הרוח הטומאה אעביר מן הארץ, when the forces of evil will be banished forever, and may we celebrate this year's פסח in ירושלים.

ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים.

19. אגה"ק סוף סימן כ"ח.

20. לקוטי תורה פרשת צו י"ד עמוד א.

21. הגדה של פסח.

22. משלי יב:כא.

דָּם פֶּסַח וּדְם מִילָה

Déjà vu All Over?

Michael I. Oppenheim



The **T**he **ה**פֶּסַח read on the first day of פֶּסַח is from the fifth פרק of יהושע and records the observance of the first פֶּסַח celebrated by בני ישראל after crossing into ארץ כנען. The פֶּסַח is replete with parallels to פֶּסַח מצרים or events leading up to פֶּסַח מצרים. Most notable is the national מִילָה performed in anticipation of the פֶּסַח.¹ Though not stated explicitly in the חומש, we know בני ישראל underwent a national מִילָה in מצרים prior to the first פֶּסַח. The יחזקאל טז: ה elucidates the פסוק in פרשה ה:

ואעבור עליך ואראך מסבוססת בדמיך ואמר לך בדמיך חיי ואמר לך בדמיך חיי
*And I passed over you and saw you wallowing in your blood,
and I said to you with your blood you shall live and I said to
you with your blood you shall live.*

The מכילתא explains:

ולא היה בידם מצות שיתעסקו בהם כדי שיגאלו שנאמר שדים נכונו ושערך צמה
ואת ערום ועריה וגו' ערום מכל מצות נתן להן הקב"ה שתי מצות דם פֶּסַח ודם
מִילָה שיתעסקו בהם כדי שיגאלו.

*“And they [Bnei Yisrael] did not have commandments
to involve themselves with in order to [be worthy of
being] redeemed as is says “your bosom is fashioned
and your hair is grown but you are naked and bare” -*

¹ Other connections include (a) use of the term חרבות צורים to describe the implements הַקֶּבֶה commanded יהושע to make and use for the מִילָה which in אבן עזרא connects to the שמות ד:כה in אבן עזרא which connects to the יהושע used by צפורה to circumcise אליעזר on the way from מדין מצרים, and (b) the instruction to יהושע to יהושע (ה:טו) to יהושע, identical to how משה was commanded at the burning bush.

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

His hobbies include hiking, maintaining his saltwater reef aquarium, and analyzing linguistic anomalies in ancient texts.

naked from all commandments; Hakadosh Baruch Hu gave them two commandments, blood of the [korban] Pesach and the blood of circumcision to involve themselves with so they could be redeemed.”

The הגדה של פסח לריטב"א explains:

כתב הרמב"ם ז"ל דמילה היתה במצרים שנאמר (שמות יב) וכל ערל לא יאכל בו, ומשה רבינו ע"ה מל אותם, שכולם ביטלו מצות ברית מילה בהיותם במצרים חוץ משבט לוי שנאמר (דברים לג) ובריתך ינצורו.

Rambam writes that circumcision happened in Egypt as it says “no uncircumcised may eat it” and Moshe Rabbeinu circumcised them for all of them had abandoned the commandment of circumcision when they were in Egypt except for the tribe of Levi as it says [in reference to Levi] “and your covenant they shall preserve.”

According to the sources above, the בני ישראל (other than שבט לוי) were not circumcised in מצרים. When the time for the גאולה came, בני ישראל lacked any זכויות to merit redemption, so הפסח gave them the מצות of מילה and פסח.

In the הפטרה, the נביא points out that the generation born in the desert had not received בריתות מילה while traveling:

כי מלים היו כל העם היצאים וכל העם הילדים במדבר בדרך בצאתם ממצרים לא מלו (יהושע ה:ה)

For they were circumcised all of the nation that left [Mitzrayim] and all of the nation that were born in the desert along the way after leaving Mitzrayim were not circumcised.

The הפטרה explains that מילה was not performed while traveling in the מדבר either because of the weakness caused by traveling (חולשא דאורחא) or because the רוח צפונית, the proper conditions for healing, was not present during the 40 years in the desert. Thus, the קרבן פסח performed by יהושע upon arriving in כנען mirrored that performed in מצרים in that it was preceded by a large-scale מילה of the nation.

There are a number of puzzling elements in the text of this הפטרה:

1) When יהושע commands the people to have the people perform מילה, the פסוק states:

בעת ההיא אמר ה' אל יהושע עשה לך חרבות צורים ושוב מול את בני ישראל שנית (יהושע ה:ב)

... make sharp swords and re-circumcise the people of Israel a second time.

The use of the word “שוב” seems to carry a connotation of something that is being re-done as opposed to something which is being done an additional time (the word עוד would typically be used to describe an additional event). Indeed, the Artscroll חומש (Stone edition) translates the word as “return”. Why is this word used to describe this communal מילה?

2) The narrative describing why the generation entering כנען were uncircumcised states:

(ד) וזה הדבר אשר מל יהושע כל העם היצא ממצרים הזכרים כל אנשי המלחמה מתו במדבר בדרך בצאתם ממצרים: (ה) כי מלים היו כל העם היצאים וכל העם הילדים במדבר בדרך בצאתם ממצרים לא מלו: (ו) כי ארבעים שנה הלכו בני ישראל במדבר עד תם כל-הגוי אנשי המלחמה היצאים ממצרים אשר לא שמעו בקול ה' אשר נשבע ה' להם לבלתי הראותם את-הארץ אשר נשבע ה' לאבותם לתת לנו ארץ זבת חלב ודבש: (ז) ואת בניהם הקים תחתם אתם מל יהושע כי ערלים היו כי לא מלו אותם בדרך:

(4) And this is the matter of the circumcision by Joshua all males of the nation that left Mitzrayim all men of war died in the desert along the way after leaving Mitzrayim. (5) For they were circumcised all of the nation that left and all of the nation that were born in the desert along the way after leaving Mitzrayim were not circumcised. (6) Since forty years B'nai Yisrael traveled in the desert until the demise of the entire nation – the men of war – who left Mitzrayim who did not listen to the voice of Hashem so Hashem swore to them they they would not see the land that Hashem promised their fathers to give them, a land flowing with milk and honey. (7) And their children he established in their place those were circumcised by Yehoshua for they were uncircumcised and they were not circumcised on the journey.

There are a number of striking observations in these four verses. There is repeated mention of the fact that the generation that actually left מצרים all died out in the מדבר and why they perished. Why is this relevant? Even if they were alive, there would still have been a need for a large-scale מילה for all the children born during the time in the desert.² Additionally, any circumcised male with a child under the age of בר מצוה would have been precluded from partaking in the קרבן פסח until their child was circumcised (רמב"ם משנה תורה). So the need for מילות would have been present regardless (הלכות קרבן פסח ה:ה).

² Admittedly, had there not been the חטא המרגלים, there might have been far less time in the desert and therefore far fewer uncircumcised males upon arrival in כנען.

of whether or not the original generation had perished. Who do these פסוקים dwell on this point at such length? And why dwell so extensively on the reason that the previous generation was not allowed to enter כנען? All of the information conveyed in these פסוקים could have been stated in one or two פסוקים stating that the יוצאי מצרים died in the מדבר for their rebellion and their children were uncircumcised because they did not perform מילה in the מדבר. Why the extensive verbiage in these פסוקים?

3) The נביא describes the completion of the circumcisions, stating

(יהושע ה:ח) ויהי כאשר תמו כל הגוי להמול וישבו תחתם במחנה עד חיותם

And it was when the nation had finished being circumcised...

The identical phrase “ויהי כאשר תמו” is found in ספר דברים. After describing the incident of the spies, משה רבנו tells of 38 years in the desert until the passing of last member of the original generation that had sinned. He closes the narrative with

(דברים ב:טז) ויהי כאשר תמו כל אנשי המלחמה למות מקרב העם

So it was that the men of war finished dying from amongst the people.

Why is this phrase that is used in חומש in reference to the דור המדבר now used in reference to the next generation?³

4) After completion of the circumcisions, the נביא relates:

(יהושע ה:ט) ויאמר ה' אל יהושע היום גלותי את חרפת מצרים מעליכם

Today I have removed the disgrace of Mitzrayim from you.

What does the phrase חרפת מצרים refer to? and רלב"ג understand it to refer to the uncircumcised state, drawing a parallel to the assertion by the יעקב בני יעקב that חמור ושכם could not marry someone from an uncircumcised people (בראשית לד:יד). כי חרפה היא לנו (בראשית לד:יד). But if this phrase is referring to the uncircumcised state, why is it referred to specifically as חרפת מצרים? As evidenced by the statements to חמור ושכם, it is a חרפה for anyone, not just מצרים?

Perhaps we can suggest an answer to these questions by analyzing and understanding a deeper significance of מילה ודם פסח as well as some of the events in the מדבר.

Relationship Between ברית מילה and קרבן פסח

There are a number of similarities and connections between ברית מילה and

³ This phrase appears only 3 times in all of תנ"ך. Once in ספר דברים and twice in ספר יהושע, in context of the nation completing the crossing of the ירדן which had split and again here after the national מילה.

קרבת פסח. For example, the ספר החינוך notes in מצוה ב that these are the only two מצוות for which the penalty for non-performance is כרת.⁴ There is also a very practical connection given that one who is uncircumcised is forbidden to partake of the קרבן פסח (as stated in וכל ערל לא יאכל בו – “anyone who is uncircumcised may not eat from it.”) Beyond these technical connections, though, there seems to be a more significant philosophical link. For example, Rav S. R. Hirsch in his פירוש on חומש explains the punishment משה רבינו nearly receives on the way to מצרים based on the fundamental importance of מילה ברית to the national identity of the Jewish nation. He states (as translated by Isaac Levy):

“From what follows it is evident that Moses had neglected to circumcise his son, and that this was the cause of his becoming suddenly endangered. Was he not embarking on a mission to accomplish the salvation of a people who[se] whole meaning and importance rests on the idea of Mila, and should he, just he, bring in the midst of this people an uncircumcised child! Rather let him die than let him introduce his mission with such an example.” (שמות ד:כד)

More specifically, the אלשיך explicitly states that the two מצוות performed prior to יציאת מצרים are not two distinct or loosely related items, but rather are both part of a single profound transformation in the relationship between עם ישראל and הקב"ה:

ראה הוא יתברך והנה להיות ראויים ליגאל צריכין אל מצות דם פסח ודם מילה שהוא ככתוב אצלינו סור מרע ועשה טוב משוך ידיהם מהעבודה זרה בדם פסח והכנס תחת שעבוד ה' בדם מילה (אלשיך פרשת בא יב:א-י)
The blessed one saw that to be worthy of redemption [the nation] needed the commandments of the blood of the Pesach and the blood of circumcision. It is as is written “turn away from evil and do good” - draw away their hands from false worship through blood of the Pesach [sacrifice] and enter into the servitude of Hashem with the blood of circumcision.

According to the אלשיך, the דמי פסח ומילה were both elements of the process of moving from מצוות מצרים into a relationship of being עבדי ה'. This process involved two complementary components: rejection of idolatrous worship, manifest through the slaughter of the god of the Egyptians and drawing of

⁴ For an in-depth discussion of technical similarities between these two מצוות, refer to shiur by Rabbi Aryeh Lebowitz titled “Dam Pesach v’Dam Milah – Ma’aseh and Result” on www.YUTorah.org or www.bknw.org/audio-library.html.

its blood, and acceptance of the *הקב"ה* as their “master” through the *ברית*. These two דמים represented two mirror-image prerequisites for being worthy of becoming the *השם*.⁵ and גאולת מצרים

The events of *יציא מצרים* are reported in *Midrashic* literature and by later מפרשים as being a conditional covenant between *הקב"ה* and *עם ישראל*. Commenting on the פסוק at the end of *ציצית*:

אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים אני ה' אלקיכם. (במדבר טז:מא)

It is on this condition that I redeemed you so that you should accept my decrees. In *Midrashic* literature, the conditionality of the *גאולת מצרים* is asserted explicitly using the word “תנאי” – and even stronger expression of a condition. For example, the ספרא states

כי אני ה' המעלה אתכם מארץ מצרים על כן העליתי אתכם מארץ מצרים על תנאי שתקבלו עליכם עול מצות (שמיני פרק יב)
Because I am Hashem who took you out of the land of Mitzrayim – this is why I took you up from the land of Mitzrayim on the condition that you accept the yolk of mitzvos.

What Really Happened in *קדש ברנע*?

During their time in the desert, we find numerous episodes of בני ישראל angering *הקב"ה* in incidents ranging from expressing concerns about physical needs (e.g. complaints about lack of food or water) to the creation of the *עגל הזהב*. After a number of those episodes, *הקב"ה* indicates to משה His plans to wipe out the nation. In all but one case though, משה רבנו manages to convince *הקב"ה* to limit the punishment. The notable exception is after the return of the מרגלים; though משה רבנו manages to convince *הקב"ה* not to immediately wipe out the nation, *הקב"ה* decides that all adults need to perish in the desert and cannot be allowed to enter ארץ ישראל. Why is this particular episode more severely punished than others?

The חומש reports numerous times when בני ישראל, confronted with some danger or challenge, expressed that it would have been preferable to stay in מצרים rather than face the challenge confronting them in the desert. For example, when פרעה pursued בני ישראל immediately after they left מצרים, the בני ישראל stated:

⁵ Rav Gedalia Schorr, in אור גדליהו – שיחות ומאמרים על המועדים, חג הפסח, דם פסח ודם מילה suggests a similar idea. He suggests that *הקב"ה* is a reflection of our physical attachment to *הקב"ה* through our bodies, while the *קרבן פסח* reflects our spiritual connection through our נשמה. Together, these two elements enable complete connection to *הקב"ה*.

ויאמרו אל משה המבלי אין קברים במצרים לקחתנו למות במדבר מה זאת עשית לנו להוציאנו ממצרים. (שמות יד:יא)

Are there not enough graves in Mitzrayim, that you had to take us out to die in the desert, what have you done to us to take us out of Mitzrayim.

In subsequent episodes, the חומש describes complaints around lack of water, lack of food, and complaints about the מן all suggesting that life was better in מצרים:

Lack of food:

מי יתן מותינו ביד ה' בארץ מצרים בשבתנו על סיר הבשר באכלנו לחם לשבע כי הוצאתם אותנו אל המדבר הזה להמית את כל הקהל הזה ברעב (שמות טז:ג)
Why not let us die at the hand of Hashem in the land of Mitzrayim where we lived on cooked meat and ate bread to satiation rather than take us out to this desert to have this congregation die of starvation?

Lack of water:

למה זה העליתנו ממצרים להמית אותי ואת בני ואת מקני בצמא (שמות יז:ג)
Why did you take out of Mitzrayim to kill me, my children and my flocks through thirst?

Complaining about the מן:

זכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים חנם את הקשאים ואת האבטחים ואת החציר ואת בצלים ואת השומים. ועתה נפשנו יבשה אין כל בלתי אל המן עינינו (במדבר יא:ה-ו)

We remember the fish that we ate in Mitzrayim free, the cucumbers, the melons, the leek, the onions and garlic. Now our souls are dry for lack of anything, our eyes see only the manna.

Lack of water (after death of מרים):

ולמה הבאתם את קהל ה' אל המדבר הזה למות שם אנחנו ובעירנו. ולמה העליתנו ממצרים להביא אותנו אל המקום הרע הזה לא מקום זרע ותאנה וגפן ורמון ומים אין לשתות (במדבר כ:ד-ה)

And why have you brought the congregation to this desert to die there, us and our flocks. And why did you take us out of Mitzrayim to bring us to this bad place, not a place of vegetation or figs or grapes or pomegranates and there is no water to drink.

After בני ישראל hear the bleak report of the instigating מרגלים, they again bemoan having left מצרים, but this time with one significant and striking difference:

וילנו על-משה ועל-אהרן כל בני ישראל ויאמרו אלהם כלהעדה לרמתנו בארץ מצרים או במדבר הזה לרמתנו. ולמה ה' מביא אתנו אל הארץ הזאת לנפל בחרב נשינו וטפנו יהיו לבז הלוא טוב לנו שוב מצרימה. ויאמרו איש אל אחיו נתנה ראש ונשובה מצרימה (במדבר יד:ב-ד)

And they complained about Moshe and Aharon and the entire assembly said to them should we have died in the land of Mitzrayim or in this desert should we die? And why did Hashem bring us to this land to die by the sword, our wives and babies will be as spoils; it is better for use to return to Mitzrayim. And each man said to his friend let us turn around [alternate: let us appoint a new leader] and return to Mitzrayim.

Unlike the other cited instances where בני ישראל express preference for life (or death) in מצרים, this time בני ישראל actually state a desire to return (נתנה ראש ונשובה מצרימה) followed by intent (הלוא טוב לנו שוב מצרימה) to return to מצרים. To this author's knowledge, this is the only case where בני ישראל actually verbalize not only nostalgia around their days in מצרים but an actual desire (plan?) to return there.

and some of the ראשונים attribute a number of extremely negative connotations to these words beyond simply physical return to Egypt. The מדרש indicates that the statement נתנה ראש is referring to idol worship:

לאחר כך אמרו נתנה ראש ונשובה מצרים ואין ראש אלא עבודה זרה (שכל טוב שמות פרק טו סימן כב)
Subsequently they stated let us appoint a leader ("rosh") and return to Egypt, and the word "rosh" means idol worship.

Similarly, another מדרש equates it to a complete rejection of faith:

באותה שעה כפרו בעיקר (פסיקתא זוטרא במדבר יד:ד)
At that moment, they denied the fundamental [principles of faith].

Likewise, the רמב"ן states:

שהם מרו דבר ה' ואמרו נתנה ראש ונשובה מצרים להיות שם במצרים כאשר היו בראשונה בלא תורה ובלא מצות (רמב"ן במדבר טו:כב)
They rebelled against the word of Hashem and said let us turn around and return to Mitzrayim as they were in the beginning – without Torah and without commandments.

Based on the ארץ אלשיך cited earlier, it is easy to understand why this episode has rendered the adults of the generation unfit to continue on to ארץ ישראל and Moshe's lack of success in mitigating the punishment. According to the ארץ אלשיך, the ברית מילה and קרבן פסח represent the rejection of עבודה זרה and בני ישראל that were the foundations of a covenant with בני ישראל that earned them מצרים. Therefore, when בני ישראל said נתנה ראש בלא תורה ובלא עבודה זרה וכפירה - interpreted as meaning ונשובה מצרים - they essentially violated the covenant that was the foundation of their redemption from מצרים. This seems underscored by the proximity of פרשת ציצית to the story of the מרגלים, as פרשת ציצית contains the statement quoted earlier upon which רש"י comments אתכם.

Arrival in ארץ כנען

Based on the foregoing, the questions raised at the start of this article can be easily answered. When the children of the יוצאי מצרים arrived in כנען, both of the components that were critical pre-requisites and conditions for גאולה were lacking. The rejection of עבודה זרה - symbolized by the דם פסח - had been undone when their parents declared ונשובה מצרים. The acceptance of עול שמים - symbolized by the דם מילה - was not (yet) realized for this generation which, as stated in the נביא, had not undergone circumcision in the desert. Therefore, perhaps the דם מילה ודם פסח reported in the הפטרה was not simply a re-enactment of the דם מילה ודם פסח from יציאת מצרים but rather was a "do-over", a re-establishment of the covenant. This explains why the commandment to יהושע to perform מילה uses the word "שוב" with connotations of "returning" or re-doing that which had been done before, not simply doing it an additional time.

This explanation also may help understand why there are so many פסוקים discussing the חטא המרגלים in this narrative. The incident of the מרגלים is not simply an incidental inclusion reporting how this generation came to be the ones entering the land. Rather, it is because of the חטא המרגלים that this moment - this דם מילה ודם פסח - is of much more momentous significance. It is the reason that this generation is re-entering the covenant with הקב"ה.

Another hint to this idea is in the use of the words ויהי כאשר תמו in reference to this generation's completion of their בריתות מילה. This phrase was previously used by משה רבינו in reference to the final passing away of all members of the יוצאי מצרים. Interestingly, the הפטרה, in יהושע ה:ח states ויהי כאשר תמו. The words וישבו תחתם appear only four times in תנ"ך. One of them is the פסוק in our הפטרה; the other three times are in דברים פרק ב (interestingly, only a few פסוקים after the statement ויהי כאשר תמו). In דברים, the

term **תחתם** is used to describe various nations in **עבר הירדן** that invaded and conquered territory of different nations and replaced the nations that had been there previously, with **תחתם** meaning “instead of them”. Perhaps that is the intended connotation in our context as well, with this generation re-assuming the **קבלות** of **מילה** of **דם פסח** in place of the preceding generation, in their stead.

לולא **דמסתפינא**, perhaps this suggests an alternate understanding of the statement to **יהושע** by **הקב"ה** – **היום גלותי את חרפת מצרים מעליכם**. The phrase **חרפת מצרים**, disgrace of Egypt, is interpreted by most **מפרשים** as referring to being uncircumcised (which begged the question of why it is specifically referred to as **חרפת מצרים** when lack of circumcision is referred to as **חרפה** in relation to other nations, too). Perhaps, **על פי דרוש**, the **חרפת מצרים** being referred to is the desire expressed by the prior generation to return to the lifestyle and values of **מצרים** rather than continue on to **ארץ ישראל** when they stated **ראש ונשובה מצרים**. As the next generation completes their **מילת** and prepares for the **עבודה זרה**, their re-affirmation of their commitment to rejection of **זרה** and acceptance of **עול מלכות שמים** with their **מילה** of **דם פסח** serves to remove the **חרפה** of the earlier generation having suggested re-embracing the lifestyle and values of **מצרים** through the statement of **מצרמה**.

May we all soon be **זוכה** to experience the re-establishment of the **קרבת** and, as **יהושע** did at the end of this **הפטרה**, experience **עומד אתה** **כי המקום אשר אתה עומד** **הפטר**, **עליו קדש הוא**.

Four Approaches To Calculating The Final גאולה

Eitan Zerykier



Introduction

יעקב is about to die and he knows it. He summons his children to his deathbed and addresses them, saying he is prepared to describe what will happen to them in the future – את אשר יקרא אתכם באחרית הימים. This is a seminal moment. The final father figure has the floor. And יעקב is not just one of the אבות, but the father of כלל ישראל. He has lived his life as the son of יצחק and the brother of עשו. He has experienced the loss of his most beloved son, but ended up the father of the viceroy to Egypt, all this while raising twelve sons who will become the future of our nation. יעקב has been through a lot in his life and has great wisdom to bestow. Knowing this, the veritable crowd reading this פרשה is hushed and all are awaiting his words.

But instead of laying out lessons for the ages or even specific details for his sons regarding their future, he provides character analyses and harsh rebuke via metaphor to most of them, and cryptic visions for only a few sons' future roles in כלל ישראל. This is perhaps the sort of מוסר one would expect from a caring father who hopes his children will continue improving their מדות after he dies, but leaves many open questions regarding what יעקב meant by his own introduction את אשר יקרא אתכם באחרית הימים.

We all know the famous רש"י which says יעקב meant to reveal the time of the משיח, but did not. But the words אחרית הימים literally mean “in latter days” and יעקב in fact reveals nothing which clearly relates to the משיח in his final words to his sons. Indeed, the term is used to mean “later” throughout תנ"ך until the latter books, where הושע, as well as דניאל and יחזקאל use it to refer to ימות המשיח.

Before we can fully address the introduction יעקב provides himself, there are larger questions about the קץ. Namely, what is Judaism's approach to eschatology? Should we be actively trying to “figure it out”? Are such

Eitan Zerykier lives in North Woodmere with his wife and four children. You may remember him from אור הצפון Vol 1 and the 2007 season of הכסף.

calculations permitted? Are they recommended? Or are they אסור? If one succeeded in calculating the קץ, should they reveal this information to the general public? Would a person holding such information even be able to reveal it, or would they somehow be stopped from doing so? It is even possible to know the exact time of the קץ altogether?

Reading through the גמרא we find vastly divergent and often strongly worded yet completely opposing opinions on this matter on the same דף. חז"ל provide what we can categorize as four different approaches to calculating and discussing the קץ, which are (pun intended) מן הקצה אל הקצה:

1. It is possible to know the exact year of the Moshiach's arrival, and it is permissible to publicize it.
2. It is possible to know the exact year, but for different reasons, it is a bad idea to be involved in or reveal such calculations.
3. It is impossible to accurately calculate when משיח will arrive.
4. There is an eschatological historical prerequisite, but we cannot know when that moment in history will occur.

These four approaches will be presented here. Using this framework, the philosophy of the רמב"ם will be analyzed, followed by a lesson from the Slonimer Rebbe, the נתיבות שלום.

Approach # 1: Permissible to Learn and Publicize the קץ המשיח

The גמרא discusses what and why the שיר של יום is for each day of the week. מזור שבת was assigned רבי עקיבא in the name of רבי יהודה because שבת is actually referring, not to שבת as the seventh day of the week, but rather the day which is completely שבת, which רש"י explains refers to the future when the world will be destroyed and - absent any humans - there will be a day upon which no מלאכות are performed. This view is then supported by רב קטינה who held the world would be destroyed after 6,000 years, and "The day which is completely שבת" is the time period which follows as the world will remain uninhabited for a time period of either 1,000 or 2,000 years. This is the oft-quoted source that the world will end within a few-hundred years from now. Thus we see the first approach of חז"ל – a very clear target date for the קץ.

A second calculation is found on ע"ב, סנהדרין, where the גמרא records רב יהודה אחוה דרב סלא חסידא telling אליהו הנביא that the world will last for eighty five יובלות, which reaches 4,165 years. The גמרא continues with details sourced from an unnamed man with a manuscript acquired from Roman legionaries written in both אשורית ולשון הקודש. This manuscript states that 4,291 is the year the world will end, also stating that this number includes the years of "wars

of the sea creatures” and גוג ומגוג. Thus, while the dates cannot be readily reconciled with the view of רבי יהודה above, here the גמרא also demonstrates that the קץ has a target date and may be publicized.¹

Approach #2 – The קץ Can Be Calculated But Should Not Be Publicized

While the aforementioned גמרות established the קץ may be publicized (since they are recorded openly in the גמרא), חז"ל elsewhere quote various שיטות that doing so is not advisable.

First, to begin addressing Yaakov’s curious choice of words, רש"י quotes פשט: פסחים נו ע"א, where the גמרא provides what appears to be a deviation from פשט: that יעקב in fact intended to reveal the קץ, the date that משיח would come, but the שכנה was hidden from him and he was unable to access the information. As well, of all the possible explanations to be brought for the fact that פרשה יחי is a פרשה סתומה, one without any physical gaps in the Torah’s text, the מדרש רבה considers the lack of spaces in the פרשה to be an allusion to the wide vision of the שכנה being blocked off from יעקב. According to these two מדרשים, although he fully intended to reveal the קץ, he was divinely stopped from doing so. It would seem a simple קל וחומר that if יעקב had the information but was somehow not allowed to reveal the קץ, no one in the future should do so either.

Interestingly, the מדרש in רבה בראשית רבה פרשת ויחי צח changes the source of hesitation behind of Yaakov’s lack of revelation. There, the מדרש brings the following parable to explain Yaakov’s experience upon attempting to reveal the קץ: A close friend of the king’s inner circle gathers his sons around his deathbed to reveal the king’s secrets. When the time comes to speak, the dying friend raises his eyes and sees the king himself has entered the room and so chooses to tell his children simply, “Be sure to respect the King!” Here is the change to the usual understanding of why יעקב did not complete his attempt to tell his sons the קץ: Instead of the שכנה being removed from him, יעקב made a conscious decision to withhold the information in the presence of the שכנה. It would appear that had יעקב revealed the קץ, it would have been against Hashem’s wishes. But it also follows that it was only his better judgment which stopped him from doing so. From this viewpoint, יעקב had an interested in revealing the קץ, was able to do so, and was about to, but would not do so as long as Hashem was immediately present in some form.

Second, in חבקוק ב:ג, a cryptic verse explains that a vision providing the

¹ רש"י provides real estate investment advice on ע"ב ט עבודה זרה: after 4,231 years one should not buy a field worth a great sum for even one dollar, because that is the time of the גאולה, and all the world’s lands will move to “הר הקודש”.

time of the משיח has not been revealed yet, but such a vision will be accurate. The פסוק states:

כי עוד חזון למועד ויפח לקץ ולא יחזב אם יתמהמה חכה לו כי בא יבא לא יאחה
*For the vision for the appointed time has not come to me yet;
but it declares the end, and does not lie; though it delays, wait
for it; because it will surely come, it will not delay.*

רבי יונתן בן רבי שמואל בר נחמני in the name of רבי יונתן בן רבי יונתן uses this פסוק as a play on words to curse those that attempt to calculate the קץ, stating:

תיפח עצמן של מחשבי קיצין שהיו אומרים כיון שהגיע את הקץ ולא בא שוב
אינו בא.

*Cursed are those who contemplate the end of days, because
if such calculators are proven incorrect, others will become
nihilistic and decide that the Moshiach will never arrive.*

Third, while describing those who have performed egregious sins like killing and hating their wife, רבי יצחק lists those who reveal the קץ as having lost their portion in the world to come. They are grouped together with those who disparage תורה scholars, false prophets, and those who speak gossip.

Fourth, to רבי זירא, eschatological calculations were not only a bad idea, but counter-productive. On רבי יצחק בן רבי יצחק he implores those who are doing so to stop their work immediately, for calculating the קץ actually delays the arrival of the משיח! He explains that three things only arrive when one is least expecting them: the משיח, a highly profitable business deal, and a scorpion.

Approach #3 – The קץ Cannot Be Calculated

This approach fundamentally diverges from the first two. While קהלת was wise in all his ways and provided us with much wisdom, it appears he was unable to tell us all he knew. רבי יצחק בן רבי יצחק tells us that קהלת (similar to אביו) was interested in revealing the exact rewards for מצוות, as well as the time of the משיח but was stopped by Hashem. ר' יהודה בר' סימון בשם רבי יהושע בן ר' יהודה takes the opportunity here to let us know how futile it would be to try and calculate the time of the קץ. He points out that although three details were provided for the location of Moshe's grave: מול בית פעור; yet we still are unable to locate it, then קל וחומר, the time of the משיח – for which no information not been revealed - is certainly unable to be calculated.

ר' דניאל explains that he attempted to “construct” calculations from the books available to him, stating: *I, Daniel,*

*contemplated the calculations, the number of years.*² The גמרא מגילה יב ע"א interprets the use of the word בינתי to mean he was mistaken with his conclusions regarding the events surrounding the destruction and rebuilding of the המקדש בית. The עזרא אבן עזרא explains that delving into such calculations and numerology is pointless and a poor use of energy, for דניאל was unable to come to any accurate conclusions regarding the קץ and neither were the prophets who followed him.

On ע"ב regarding the aforementioned חבוקק ב:ג, the גמרא quotes רבי נתן saying that the verse is a virtual "rabbit hole" from which one cannot find a beginning or end. He then brings numerous examples of incorrect attempts to derive the קץ from it.

Approach #4 – No Definitive Time, But Prerequisites Must Be Achieved

Numerous factors are listed in the גמרא as prerequisites for the משיח.

First, ע"א quotes the opinion of רבי יהודה that the reign of the evil Roman empire must precede the arrival of the משיח, and only once they have ceased to rule for 9 months will the קץ arrive.

Second, ע"א says that when Rebbi was inebriated, he let his disciples know that our own leaders are the important factor, and only once the ריש גלותא and the נשיא are no longer present will the משיח come.

Third, ע"א quotes רב אסי that there is a storehouse outside our world, where all of the souls are kept, called גוף. Only once this storehouse is empty can the משיח arrive.

Fourth, ע"א quotes רבי נהוראי that משיח will only come once youngsters shame their elders to the extent that elders stand when a young person passes them. He brings other details which appear to be abhorrent social norms. רבי נחמיה counters with similar behavioristic problems, but adds an agricultural and economic factor, that grapes will grow but will provide so little juice that wine will remain expensive. רבי יצחק turns the tables and puts the focus on our own leaders, namely that משיח can only arrive once the kings become heretics.

The Rambam's Stern Warning

The רמב"ם provides an approach that strongly opposes putting any thought into the קץ, stating:

וכל אלו הדברים וכיוצא בהן לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו שדברים סתומין
הן אצל הנביאים גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו ולעולם לא יתעסק
אדם בדברי ההגדות ולא יאריך במדרשות האמורים בענינים אלו וכיוצא בהן ולא

² בית שני 70 years to predestined פסוק is referring to the calculation of the predestined 70 years to בני דניאל ט:ב.

ישימים עיקר שאין מביאין לא לידי יראה ולא לידי אהבה וכן לא יחשב הקצין אמרו חכמים תפח רוחם של מחשבי הקצים אלא יחכה ויאמין בכלל הדבר כמו שבארנו. (הלכות מלכים יב:ב)

And all of these matters and similar matters, one cannot know when they will occur, for they are sealed to the prophets and even the wise men do not have a tradition on these matters. And a person should never occupy themselves with the stories and Midrashim that are said about these matters or similar matters, and one should not make them a focus for they do not bring one to fear or love (Hashem) and therefore one should not try to calculate the Keitz, but rather become wise and believe in the general matter as we have explained.

The איגרת תימן is timely for us because it was written to the Jews of Yemen by the רמב"ם during a time of persecution by Shia Muslims. From his replies (we do not know the questions posed to him by the Jews of Yemen), it seems there was also an unnamed man who began to proselytize for a compound religion containing aspects of both Judaism and Islam, and claimed himself to be a prophet hastening the final redemption. Strengthening his stance regarding Category 2, the רמב"ם חז"ל repeats the curse of חז"ל, and adds his fear that nihilism will creep in once calculations are proven to be false:

ולפיכך מנעונו החכמים זכרונום לברכה מלחשוב הקצים לביאת משיח לפי שיכשל בהם ההמון ושמא יטעה בראותו שבאו הקצים ולא בא וכן אמרו החכמים זכרונום לברכה תפח רוחם של מחשבי קצים לפי שהם תקלה לעם לפיכך התפללו עליהם חכמים שתפח דעתם וישחת חשבונם.

The רמב"ם also explains there that due to a miscalculation of when the 400 years of שעיבוד would end, some members of בני ישראל left מצרים 30 years prior to the arrival of משה רבינו and were annihilated by the Egyptians, also thereby inadvertently causing an increase in the hardships for those who remained.

Since the רמב"ם is absolute with his condemnation of calculating the קץ, he is forced then to explain why R' Sadiah Gaon did provide such an accounting (the year 968 quoted in פרק ח (אמנות ודעות)). His conclusion is that רב סעדיה must be judged favorably and that his intentions were absolutely pure. According to the רמב"ם, R' Sadiah expected to provide faith and hope for a fragile and needy people during a desperate time.

ואנו דנים את רב סעדיה לכך זכות ונאמר שמא מה שהביאו לענין זה ואף על פי שהיה יודע שהתורה אסרה זה לפי שהיו בני דורו בעלי סברות רבות נשחתות.

Did יעקב Actually Communicate the Secret of the קץ?

The תורה³ reads the story of Yaakov Avinu's failure to be מגלה the קץ differently than the פשוט פשט. He quotes the זוהר which asks how the תורה could possibly say that יעקב gathered his sons in order to tell them what would occur באחרית הימים if in the end he did not do so?⁴ The זוהר answers that there is nothing missing from the תורה, and indeed יעקב did reveal what he wanted to reveal regarding the קץ, but then did not reveal anything further:

ויעקב כל מה דאצטרין ליה למימר אומר, אבל גלי וסתים ולא פגים מכל מה דבעא אפילו אות אחת.

What is the זוהר referring to? He explains that we can read the phrase אגודה to mean “gather and become one” or “become a singular” which will bring אחרית הימים. Thus, יעקב did not intend to reveal the קץ, but rather the method to bringing the קץ via אחדות.

The נועם אלימלך similarly emphasizes the power that unity holds. Citing the first verse in דברים, he explains that כל ישראל refers to “All of Israel”, an eternal, perfect and unified concept which is so flawless; it is the source through which any singular imperfect Jew can perform any מצוות whatsoever.

This may hold the answer to why יומא ט"ב says that שנאת חנם was the cause of the destruction of the second בית המקדש. When compared to other איסורים in the תורה, baseless hatred seems to be a bad מדה but not a catastrophic infraction that should warrant the destruction of the בית המקדש. However, given this deeper understanding, that unity is so powerful that it can bring the קץ and allow for the light of *Hashem* to be brought into this world, then quarreling is a force which can destroy even the most holy.

Conclusion

חז"ל have provided us with many different approaches to when משיח may come and whether in fact we have any visibility at all toward the long awaited day. Regardless of approach, we all eagerly await the final גאולה, a time of peace and closeness with *Hashem*. May it be *Hashem's* will that through our מצוות performed in numbers, including the תורה learned in this sefer ברב עם מצוות, we can hasten the קץ and bring the משיח speedily in our days.

³ נתיבות שלום פרשת ויחי 3
⁴ ח"א רלד ע"ב 4

אז ישיר - Song for the Generations

Elly Rosman



The highlight of קריאת התורה on the פסח של שביעי is אז ישיר (referred to as the שירה for the remainder of this article), since חז"ל teach that קריעת ים סוף, and consequently the singing of the שירה, occurred on the seventh day after יציאת מצרים. The introduction of the שירה into our daily תפילה appears to have occurred relatively late, towards the end of the Gaonic period.¹ While we understand the importance of reading the שירה on the פסח של שביעי, what about the שירה is so noteworthy that it prompted the גאונים to institute its daily recitation at the conclusion of דומרה?

The מדרש תהלים (בובר) מזמור יח states:

אמר ר' סימון לא כל מי שהוא רוצה לומר שירה אומר אלא כל מי שנעשה לו נס ואומר שירה בידוע שמוחלין לו עונותיו ונעשה כבריה חדשה. ישראל כשנעשה להם נס אמרו שירה שנאמר אז ישיר משה ובני ישראל (שמות טו:א) ונמחלו כל עונותיהם שנאמר ויסע משה את ישראל מים סוף (שמות טו:כב) מלמד שהסיע מהן חטאיהן שחטאו על ים סוף שנאמר וימרו על ים בים סוף (תהלים קו ז)

R' Simon said, not anyone who desires to say shira (song) is permitted to do so. Rather, one for whom a miracle is performed and then says shira, he can be certain that his sins will be forgiven. When a miracle was performed for the Nation of Israel they said shira, as it states "Then Moshe and the Israelites sang" and their sins were forgiven as it states "Then Moshe caused Israel to set out from the Sea of Reeds", it teaches us that the

¹ During the times of the בית המקדש, the שירה was sung by the לויים on שבת during the sacrifice of the מנהגים. After חורבן בית המקדש, it appears that two different מנהגים emerged. Those who remained in ארץ ישראל began reciting the שירה on a daily basis while those in בבל did not. In fact, Rav Amram Gaon, in his סידור, does not mention the recitation of the שירה at all. Rav Natrunai Gaon reports that the שירה was not recited in סורא or פומבדיתא, the largest ישיבות in בבל, but that others recited it on שבת מועדים ויום כפור. Rav Saadya Gaon mentions that in his day there were those who recited the שירה on a daily basis. See יסודות התפילה by R' Eliezer Levi p 123-125 available at <http://www.hebrewbooks.org/38749> for a beautiful discussion of the history of the שירה as part of our daily davening.

Elly Rosman is a Pediatric Cardiologist in Hewlett, NY. He lives in North Woodmere with his wife Jessica and children Ayelet, Arielle, Natan, Avital and Noam.

sins that they committed at the Sea of Reeds were removed, as it states “but (the Jews) rebelled at the sea, at the Sea of Reeds.

According to R' Simon, it appears that the recitation of שירה in our daily תפילה is problematic. After all, where is the miracle that is a prerequisite for its recitation?

I believe the answer to this question lies in the words of the זוהר הקדוש quoted by the משנה ברורה נא:יז, “*and one should say the Song of the Sea with extreme joy and he should feel as if he himself crossed the sea on that day. Additionally, anyone who says the Shira with joy, his sins are forgiven.*” The statement of the זוהר regarding the forgiveness of sins echoes the opinion of R' Simon quoted by the מדרש. According to the זוהר, in order to transform oneself to become a “מי שנעשה לו נס” as dictated by R' Simon, he must feel the extreme joy that the Jews themselves felt as they sang the original שירה on the banks of the ים סוף. In other words, according to the זוהר, the extreme joy that one must feel while reciting the שירה is not merely a commendable emotion but rather serves as the מתיר that allows him to say שירה in the first place.

Rav Shimshon Pincus in פסוקי דזמרה על סידור התפילה points out that the שירה stands out from the rest of the מזמורים in מזמורים. When one reads the paragraphs that precede the שירה, the מזמורים describe and praise the strength of Hashem, His awesomeness, and all that He does in this world. While truly an impressive list, one can't help but feel slightly removed from the One whom we are praising. Rav Pincus explains that the recitation of the שירה personalizes our relationship with Hashem because קריעת ים סוף was the first time that each member of בני ישראל identified with Hashem on an individual level. In fact, רש"י in בראשית, quoting the מדרש, states that Hashem revealed Himself to each and every person that was present at קריעת ים סוף; they saw Him with their own eyes, pointed to Him, and proclaimed “זה א-לי”, “*This is my God*”.

Perhaps the rabbis incorporated the two פסוקים immediately preceding the שירה in the תורה into our daily תפילה to highlight this element of קריעת ים סוף.

We read:

ויושע ה' ביום ההוא את ישראל מיד מצרים וירא את מצרים מת על שפת הים. וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים ויראו העם את ה' ויאמינו בה' ובמשה עבדו.

Thus the Lord delivered Israel that day from the Egyptians. Israel saw the Egyptians dead on the shore of the sea. And when Israel saw the wondrous power which the Lord had wielded against the Egyptians, the people feared the Lord; they had faith in the Lord and His servant Moshe.

These two פסוקים help set the mood for the שירה in three distinct ways. Firstly, they serve as a direct contrast of emotions that the Jewish people felt as they approached the sea after witnessing the miracle of סוף ים.² When בני"א approached the סוף ים they looked back, saw the Egyptian forces gaining ground, were petrified, and called out helplessly to Hashem. After קריעת ים סוף, they saw the great power of Hashem, feared Hashem, and broke into שירה. The literary parallelism is striking:

טו:ל-לא	יד:י
וירא ישראל את־הַיָּד הַגְּדֹלָה אֲשֶׁר עָשָׂה הַשֵּׁם בְּמִצְרַיִם	וּפְרָעָה הַקְּרִיב וַיִּשְׂאוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶת־עֵינֵיהֶם וְהִנֵּה מִצְרַיִם נֹסְעֵי אַחֲרֵיהֶם
וַיִּירָאוּ הָעָם אֶת־הַשֵּׁם וַיֹּאמְרוּ בְּהַשֵּׁם וּבַמֶּשֶׁה עַבְדּוֹ:	וַיִּירָאוּ מֵאֵד וַיִּצְעֲקוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶל־הַשֵּׁם:

Additionally, they prove the veracity of the promise that משה made in שמות יד:יג, where משה says to the בני"א, "Have no fear! Stand by, and witness the deliverance which the Lord will work for you today; for the Egyptians whom you see today you will never see again." After קריעת ים סוף the fear of the Egyptians is replaced by the fear of Hashem. The Jews witness G-d's deliverance and see the powerless, dead Egyptians lying on the banks of the ים סוף. Once again, there is unmistakable literary parallelism between these verses.

טו:ל-לא	יד:יג
וַיִּירָאוּ הָעָם אֶת־הַשֵּׁם	וַיֹּאמְרוּ מֹשֶׁה אֶל־הָעָם אַל־תִּירְאוּ
וַיִּרְאֵהוּ יִשְׂרָאֵל אֶת־הַיָּד הַגְּדֹלָה וַיֹּשַׁע ה'	הַתִּנְצְבוּ וַרְאוּ אֶת־יְשׁוּעַת ה'
בַּיּוֹם הַהוּא	אֲשֶׁר־עָשָׂה לָכֶם הַיּוֹם
אֶת־יִשְׂרָאֵל מִיַּד מִצְרַיִם וַיִּרְאֵהוּ יִשְׂרָאֵל אֶת־מִצְרַיִם מֵת עַל־שַׁפְּתַי הַיָּם:	כִּי אֲשֶׁר רְאִיתֶם אֶת־מִצְרַיִם הַיּוֹם לֹא תִסְפוּ לְרַאתָם עוֹד עַד־עוֹלָם:

Lastly, these פסוקים reveal how קריעת ים סוף served as the culmination and validation of all the events that took place during מצרים. The נצי"ב in שמות יד:יא asks questions: what event caused בני"א to suddenly fear Hashem and believe in Him and in משה? He points out that one must not presume that the event in question is קריעת ים סוף since the verse specifically states that they saw הַיָּד הַגְּדֹלָה אֲשֶׁר עָשָׂה ה' בְּמִצְרַיִם, not the events that occurred לִישְׂרָאֵל. After all, while the drowning of the Egyptians saved the Jews from destruction, the true

² Textual parallelism based on insights from חומש דעת מקרא.

miracle that we celebrate is not the ill fate of the Egyptians but rather the miraculous saving of the Jewish people. Additionally, why would witnessing *Hashem* cause the Jews to fear *Hashem* any more than the miracles that occurred in מצרים?

The answers that while standing on the banks of the ים סוף, the Jewish people saw that each individual Egyptian was punished מדה כנגד מדה based on the degree of cruelty that he dealt the Jews when the Jews were enslaved in Egypt.³ Upon witnessing this amazing miracle, they finally realized that *Hashem* was the Power behind all the miracles in מצרים from His introduction to משה at the סנה up to this very moment. Additionally, they came to the realization that *Hashem* is intimately involved in the lives (and deaths) of each and every one of his creations (even the non-Jewish Egyptians). It was precisely this recognition that caused the Jewish people to suddenly fear and have complete belief in הקב"ה.

This element of the שירה is the reason that חז"ל mandated its recitation at the culmination of פסוקי דמרה, as well as the requirement of mentioning קריעת ים סוף in juxtaposition to the עמידה referred to as גאולה לתפילה.⁴ Only after reaffirming our personal belief in *Hashem*, acknowledging his role in every detail of our lives, and singing שירה with a survivor's elation, can we stand face to face with our Creator as we pray the עמידה.⁵

May our renewed commitment to the proper recitation of the שירה merit our singing שירה in the World to Come, as the מדרש תנחומא פרשת צו states: אמר רבי עקיבא כל מי שאומר שירה בעה"ז זוכה לומר שירה לעה"ב.

3 As we say in *רוֹדְפֵיהֶם וְאֵת שׁוֹנְאֵיהֶם בְּתֵהוֹמוֹת טֵבַע*: תפילת מעריב. The *רוֹדְפֵיהֶם*, referring to the members of the Egyptian army who ran after the Jews solely because they were ordered to by their superiors, were punished in a milder manner compared to the *שׁוֹנְאֵיהֶם* who were served a harsher punishment for their hatred of the Jews.

4 As it says in *מִי כַמְכָה*: ... והמליכו. : 5 שמות רבה (וילנא) פרשת בשלח פרשה כב : ג: וייראו העם את ה'... ולמה צריך להזכיר קריעת ים סוף באמת ויציב לפי שכיון שקרע להם את הים האמינו בו שנאמר ויאמינו בה' ובמשה עבדו, ובזכות האמנה שהאמינו זכו לומר שירה ושרתה עליהם שכנינה, שכן כתיב אחריו או ישיר משה לכך צריך אדם לסמוך גאולה לתפלה כשם שהם הסמיכו שירה אחר האמנה והקריעה, וכשם שהן טהרו לבם ואמרו שירה שכן כתיב וייראו העם את ה' ויאמינו ואח"כ או ישיר כך צריך אדם לטהר לבו קודם שיתפלל.

The editors would like to thank Ayelet Rosman for being the first of the BKNW youth to submit an article for Ohr HaTzafon. We are extremely proud of Ayelet and look forward to more Harbatzas Torah from the next generation!

וְהִיא שְׁעֵמֶדָה

Ayelet Rosman



One of the most famous paragraphs of the הגדה של פסח is וְהִיא שְׁעֵמֶדָה, לְאֲבוֹתֵינוּ וְלָנוּ, “*And it is this which stood by our fathers and us*”. The famous question asked by most commentators is: what is the וְהִיא that stood the test of time and gave the Jewish people hope for so many generations? A well-known answer is that it refers to the בְּרִית בֵּין הַבְּתָרִים and the promise of בְּרַכְשׁ גְּדוּלָה כִּן יֵצְאוּ בְּרַכְשׁ גְּדוּלָה - “*And also the nation that you served I will judge, and thereafter you will go out with great wealth.*” However, if that is true, then the וְהִיא really only refers to our גלות in Egypt! We were never promised that any other nation would be judged by Hashem and certainly we were never promised to leave any other גלות with a בְּרַכְשׁ גְּדוּלָה.

Netziv, in his Haggadah Imrei Shefer, takes a different approach. He explains that the promise that we are referring to is גַּר יִהְיֶה זְרָעְךָ - “*You shall surely know that your seed will be a stranger...*” Hashem promises us that no matter what, we will always be considered a stranger in foreign lands. When we keep Hashem’s laws, and do what He expects of us, we often thrive in foreign lands. Sometimes, however, we get comfortable in our bad surroundings and try to become like the nations around us. That’s when Hashem has to fulfill the promise of גַּר יִהְיֶה זְרָעְךָ. He separates us, makes the other nations hate us, view us as strangers in their land, and try to destroy us. If you look back in history, you will see all the nations except בני ישראל are gone. Hashem promised us that no matter what, He will always remind us that we are different from the other nations and force us to be separate. That’s the promise that has kept us alive for all the generations.

ספירת

העומר



The Bridge From Yetzias Mitzrayim to Kabbalas HaTorah: From Sanctity to Purity

Elisha Graff



The connection between *יציא מצרים* and *קבלת התורה* is profound, and is based in the *חומש* itself. This article will attempt to elucidate through the insights of the *שפת אמת*,¹ the *אמרי אמת*,² and the *שבילי פנחס*,³ the connection between *יציא מצרים* and *קבלת התורה*, and suggest an appropriate agenda for the *ספירה* period to make sure that we arrive at the *יום טוב* of *שבועות* ready to receive the *תורה*.

The Conversation Between Hashem and Moshe Rabbeinu at the Burning Bush Introduces The Connection Between *יציא מצרים* and *קבלת התורה*

In the seminal incident of the burning bush relayed in *פרשת שמות*, *Hashem* instructs *משה רבינו* to go to *פרעה* and demand that the *בני ישראל* be freed from their servitude in *מצרים*. The *חומש* relays the following discourse between *Hashem* and *משה רבינו*. Moshe asks: *משה רבינו* asks: *מי אנכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא את בני ישראל – ממצרים – Who am I that I should go to Pharaoh and that I should take the Jews out of Egypt?*⁴ *רש"י* explains that *משה רבינו* was asking a twofold question. First, Moshe asked how was he worthy to serve as the mouthpiece of *Hashem*? And second, even assuming that Moshe himself was worthy of the role, what *זכויות*

1 The *שפת אמת* was written by Rabbi Yehuda Aryeh Leib Alter (1847-1905), who served as the second Gerrer Rebbe from 1870 until his death in 1905.

2 The *אמרי אמת* was written by Rabbi Avraham Mordechai Alter (1866-1948), who was the son of the *שפת אמת* and served as the third Gerrer Rebbe from 1905 until his death in 1948. The author's maternal grandfather (R' Aryeh Rosenbaum, 1909 – 2010) was privileged to have a close personal relationship with, and in 1928 received words of *חיזוק* from, the *אמרי אמת* as he was conscripted to the Polish army, words which he carried with him for the rest of his life.

3 Authored by Rabbi Pinchas Friedman, Rosh Kollel of the Belzer Kollel in Israel.

4 *שמות* ג: י"ב

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

did the בני ישראל have that merited their miraculous redemption from מצרים?⁵ Hashem answered the first question by reassuring Moshe that he would not be alone in speaking to Pharaoh, but rather Hashem would be with him and that Moshe would be doing Hashem's bidding. As to the second question, Hashem answered:

וזה לך לאות כי אנכי שלחתיך בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים
על ההר הזה (שמות ג:יב)

*And this will be to you as a sign that I sent you – when you take
out the nation from Egypt you will serve God on this mountain.*

As explained by Rashi: יש לך לאות כי אנכי שלחתיך בהוציאך את העם ממצרים דבר גדול יש לי על קבלת התורה. What did the בני ישראל have at that moment that merited their redemption? None, necessarily. However, Hashem redeemed the בני ישראל in anticipation of the tremendous זכות of קבלת התורה.

Were the בני ישראל Worthy of Redemption? A Remarkable Turnaround

The זוהר famously observed that the בני ישראל were so devoid of merit at the time they were taken out of מצרים that they had literally fallen to the 49th level of טומאה. This amplifies the חסד of Hashem in redeeming the בני ישראל when He did, because had they sunk to the 50th level of טומאה, they would not have been capable of redemption. It also amplifies the miraculous metamorphosis of כלל ישראל, which by the time of קבלת התורה had risen all the way from the depths of טומאה to the 49th level of בינה.⁶

Thus, we see that not only is there a connection between יציאת מצרים and קבלת התורה (the exodus was in the merit of the future קבלת התורה), but there is a symmetry as well – כלל ישראל is plucked from the absolute depths of impurity, and a mere 49 days later, is perched at the highest level of קדושה and בינה at הר סיני. How did this transformation happen, and what can we learn from it to apply to our lives?

רש"י שמות ג:יב ד"ה מי אנכי תד"ה וכי אוציא את בני ישראל 5

6 See זוהר חדש יתרו לא:א. The זוהר finds an allusion to this in the פסוק in פרשת בשלה יניח, which states בני ישראל were armed when they left מצרים. The זוהר, however, explains the word "והחמשים" is a reference to the 50 (read: Chamishim) times that יציאת מצרים is mentioned in the תורה. See זוהר חדש פ"ה: זוהר חזקוני expounds on this idea, noting that perhaps יציאת מצרים is mentioned 50 times in the תורה because there were actually 50 עליות from טומאה, as כלל ישראל had to be rescued and be raised up from the 49th level of טומאה. And after the exodus, they were raised 50 additional levels to the threshold of the 50th level of בינה, which they attained at הר סיני. This, says the שפת אמת, is the allegorical meaning of כלל ישראל. See זוהר חדש פ"ה:א. This, says the שפת אמת, is the allegorical meaning of כלל ישראל in the פסוק. See זוהר חדש פ"ה:א. This, says the שפת אמת, is the allegorical meaning of כלל ישראל in the פסוק. See זוהר חדש פ"ה:א.

A New Order: Hashem Flips the Script on פסח, and Purity Follows Sanctity
 Based on the teachings of the אמרי אמת, it appears that the key to this lies in the name of the “סדר” which is observed on פסח, ליל פסח, and the order of the parts of the סדר. The word “סדר” means “order.” The אמרי אמת comments that the general order of things is that טהרה, purity, leads to קדושה, sanctity.⁸ Generally speaking, one can only reach spiritual heights if he first attains the requisite level of purity. However, on פסח, at the time of יציאת מצרים, the order was flipped. On פסח, first we have קדושה, and then we have טהרה. The אמרי אמת says this is alluded to in the very order of the הדברות. First we have מארץ מצרים אשר הוצאתיך אשר ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים. Only after that do we have לא יהיה לך אלקים אחרים על פני. The order of these דברות teaches us that a person can accept upon himself the שמות even before he is totally pure and cleansed from sin.

This, says the אמרי אמת, is why the ritual on פסח night is called the סדר – because on פסח, the order is flipped and there is a new order – קדושה leads to טהרה, and not the other way around.⁹ The אמרי אמת understands that this idea is alluded to in the ordering of קדש and ורחץ. First we have קדש, because on פסח, a person can immerse himself immediately in קדושה before the purification process is complete. But after the sanctity, we must experience an ורחץ – we must take care to wash ourselves and to rid ourselves of sin so that the initial jolt of sanctity and inspiration can take hold and flourish. The אמרי אמת concludes that the first day of פסח (first days in חוץ לארץ) are the ימי קדושה. Following פסח, we have the ספירה period which is the טהרה. Our task during the period of ספירת העומר is to purify ourselves and to perfect our מידות so that when שבועות arrives, we stand ready to receive the תורה, having reached the requisite levels of both קדושה and טהרה.

The קדושה of פסח Must Lead Immediately into the טהרה Process of ספירה

This idea finds its source in the שפת אמת as well. Based on the פסוק that we began this article with - בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה - the

7 אמרי אמת פסח תרצ"ו ד"ה ורחץ and אמרי אמת פסח תרצ"ב ד"ה קדש 7

8 ירושלמי שקלים ט ע"ב. See “טהרה מביאה לידי קדושה”

9 The ארי"ל explains in שער הכונות ענין הפסח דרוש ג that בני ישראל were steeped in such a profound level of קדושה that they required an intervention from Hashem Himself in order to be redeemed. This explains why there is a profound sense of קדושה on the סדר night, and is why we say הלל שלם on the first day of פסח. However, such a profound jolt of קדושה cannot be sustained. Therefore, immediately following this spiritual high, כלל ישראל found itself back almost at square-one, and had to work hard to build back up to that sense of קדושה during the ספירה period, through the טהרה process. This explains why on the remaining days of פסח we recite only הלל. We do not attain the מדרגה of הלל שלם again until שבועות, when we have completed the טהרה process and recaptured the height of קדושה.

קבלת התורה – a preparation – for the הכנה – a preparation – for observing that שפת אמת observes that ¹⁰. The main goal of achieving freedom from physical servitude should be to prepare ourselves to accept the עול מלכות שמים, to embrace the spiritual service of Hashem.¹¹ The שפת אמת explains that this is why we begin observing the days of ספירת העומר immediately after the first day of פסח, from ממחרת השבת.¹² Immediately after celebrating our release from slavery, we must shift the focus to improving ourselves (which is the goal of the ספירה period) and devoting ourselves to Hashem so that we reach the level at which we will be worthy to experience קבלת התורה on שבועות.¹³

Forty Nine Days of ספירה to Climb from the 49th Level of טומאה and Ascend the 49 Levels of בינה

The author submits that it is perhaps no small coincidence that the ספירה period – in which our ultimate goal is to be מטהר, to purify ourselves – spans 49 days. One day for each of the 49 levels of טומאה that כלל ישראל had to rise from upon being redeemed from מצרים (and from which we must raise ourselves), and for each of the corresponding 49 levels of בינה that כלל ישראל ascended (and that we hope to ascend) leading up to קבלת התורה.¹⁴

Our Agenda During ספירה – תיקון המידות

The שבילי פנחס¹⁵ expounds on the טהרה process that we must undertake during ספירה and explains that each Jew faces an important task and a specific agenda during the ספירה period, which is alluded to in the תפילה that many people recite after counting ספירת העומר: ספירת העומר כדי לטהרנו ע"י משה עבדך לספור ספירת: ספירת העומר כדי לטהרנו מקליפותינו ומטמאותינו... כדי שיטהרו נפשות עמך ישראל מיוזמתן. Our goal during this period is to purify ourselves from sin and ready ourselves to accept the תורה. The אריז"ל¹⁶ notes that the reason we were given 7 weeks between פסח and שבועות is to give us time to perfect our 7 primary מידות which

10 שפת אמת פסח תרל"ט ד"ה ענין 10

11 See, for example פרקי אבות הב - אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה True freedom expresses itself in one's ability to engage in השם עבודת השם.

12 ויקרא כג:טו

13 שפת אמת פסח תרל"ט ד"ה ענין 13. In fact, even on the night of פסח itself, we drink the 4 cups of wine in commemoration of the מצרים, גאולה מצרים, with the fourth cup corresponding to the fourth (ירושלמי פסחים יא) – "ולקחתי אתכם לי לעם" (שמות וז) גאולה לשון אור החיים and רמב"ן, אבן עזרא as understood by the תורה and שבועות.

14 Cf. בני ישראל were able to unearth ניצוצות (sparks) of קדושה from each of the 49 levels of טומאה and that these sparks were used to enable בני ישראל to ascend the 49 levels of בינה. Thus, there is a direct correlation between the ascent from the levels of טומאה and the ascent up the rungs of בינה.

15 שבילי פנחס שבועות תשע"ג 15

16 שבילי פנחס שבועות תשע"ג cited by שער הכוונות ספירת העומר דרוש ד 16

include all of the subsidiary מידות of a person – חסד גבורה תפארת נצח הוד יסוד – ומלכות. Each week we must perfect one of these מידות, and by the end of the 7 week period, our goal is to have perfected all of our מידות.

קבלת התורה as a Prerequisite to תיקון המידות

ר' חיים explains, based on the writings of the renowned Kabbalist שבילי פנחס, that *Hashem* gives us the opportunity to perfect our מידות before קבלת התורה because having good מידות is a necessary prerequisite and a predicate for receiving the תורה and performing מצוות.¹⁷ ר' חיים וויטל¹⁸ posed a question – why is it that the תורה never instructs us to perfect our מידות? Why does the תורה not command us to refrain from anger, not to be haughty, etc.? In other words, why is having good מידות not one of the 613 מצוות? He answers that rather than being one of the מצוות, having good מידות is a predicate, the foundation, to observing מצוות – כל המצוות – a person who possesses good מידות will find it easy to fulfill all of the מצוות. The שבילי פנחס adds that *Hashem* charged us with perfecting our מידות during the 7 weeks of ספירת העומר, because through perfecting our מידות we will find it easier to experience a proper קבלת התורה and fulfill all of the מצוות.

Conclusion

May we all merit to capture the experience of the קדושה of עול מלכות and make it flourish through the טהרה process during ספירת העומר. By doing so, we can reach שבועות having purified ourselves and perfected our מידות so that we stand ready to accept the תורה anew from *Hashem*, ובקדושה ובטהרה.

שבילי פנחס שבועות תשע"ג cited by שערי קדושה א:ב 17

18 Similarly, the אריז"ל writes that before going to Shul and davening – one of our primary expressions of השם – עבודת השם – a person should focus on and really internalize the concept of שלחן ערוך האריז"ל. Fundamentally, עבודת השם is a prerequisite for תיקון המידות, ואהבת לרעך כמוך. הלכות בית הכנסת א

Crossing the International Dateline During Sefirah: A New Twist on היום שני ימים לעומר

Michael I. Oppenheim



Living on a revolving spherical planet¹ means that at a given moment it is a different time of day at different parts of the globe. As one moves east along the globe, for each 1/24th of the sphere (“time zone”) that is traversed in an eastward direction, that locale is considered to be one hour later of the previous time zone. Similarly, for each time zone that is traversed traveling west, the locale is one hour earlier than the time zone immediately to the east. This addition or subtraction of an hour, though, has limitations. Imagine leaving a location at 3 PM on a Tuesday and traversing ½ of the globe eastbound;² this brings one to a location 12 hours ahead of the departure point: 3 AM on Wednesday. Assuming someone else leaves from the same departure location at the same time and instantly traverses ½ of the globe westbound, this person arrives at the exact same location but he has shifted 12 hours earlier than the departure point: 3 AM on Tuesday. Obviously, this is not a tenable situation. The international dateline (henceforth “dateline”) addresses this issue, and represents the point along the globe demarcating where one no longer adds (while going east) or subtracts (when traveling west) an hour. Someone leaving at 3 PM Tuesday from the time zone immediately west of the dateline to the time zone immediately to the east would go from 3 PM to 4 PM of the previous day – it is actually as if he moved

1 I am fervently hoping the editors do not require a specific citation to support this assertion.

2 For illustration purposes, assume the trip takes no time.

Michael Oppenheim is an Infectious Disease physician at North Shore University Hospital and head of Medical Informatics for North Shore-LIJ Health System. He lives in Woodmere (just across the lake!) with his wife, Aviva, and his children Yair, Chaya Sarah, and Akiva. His hobbies include hiking, maintaining his saltwater reef aquarium, and understanding the application of הלכה to contemporary science.

23 time zones in the westward direction rather than one time zone eastward. Conversely, if one leaves at 3 PM Tuesday from the time zone immediately east of the dateline to the time zone immediately west, he goes to 2 PM of the following day – as if he traveled 23 time zones in an eastward direction. Most פוסקים assume that הלכה accepts the presence of a dateline, though there is debate as to the actual location.³ The קונטרס שמונה איש asserts in his עשרה שעות that the halachic location of the dateline is 90 degrees (one quarter of the globe) east of ירושלים. Rav Yechiel Michel Tukachinsky published ספר הארץ, arguing that the location was 180 degrees east of ירושלים. Rav Dovid Shapiro suggested (שו"ת בני ציון חלק א סימן יד) that the dateline על פי הלכה is located 135 degrees east of ירושלים, placing it almost exactly at the location of the secular international dateline.

Crossing the Dateline

Crossing the dateline poses numerous halachic questions regarding מצוות that either have some sequential component (e.g., גרות חנוכה) or are tied to a specific time period (e.g., אבילות, ז' נקיים, ברית מילה, etc). For example, crossing the dateline means that a newborn may reach a date that is 8 calendar days later than the date of its birth, but the child has not experienced 8 days of actual time interval.

ספירת העומר and שבועות represent particularly challenging examples of this issue. Consider the following flight itineraries:

Crossing the Dateline from East to West: Qantas Airline QF18 departs Los Angeles on Tuesday at 23:55 and arrives in Sydney on Thursday at 09:35 (actual flight time is 14:40, but effectively he moves 33:40 forward based on the local time where he lands). On Tuesday evening prior to flying the traveler counts the 13th day of ספירה (meaning Wednesday is the 13th day). He arrives in Sydney in the morning on Thursday, the 14th day of ספירה, with the residents of Sydney having counted the 14th day the evening before while this traveler was somewhere over the Pacific. The first sunset/night this traveler will experience after arriving in Sydney is Thursday evening,⁴ when the local population will be counting the 15th the night.

³ A full discussion of the location and all of the opinions as to the location is beyond the scope of this article. For an overview of the topic, see Pahmer, Rabbi D, "The International Dateline and Related Issues", *Journal of Halacha and Contemporary Society*, XXI:60, Spring 1991 or פרק ו "יום" אנציקלופדיה תלמודית, "יום"

⁴ The מצוה is to count ספירת העומר at night; whether one is able to count during the daytime is a מחלוקת, hence our practice to count without a ברכה during the day if one forgot to count at night. (שו"ע אר"ח תפס"ג; משנה ברורה ס"ק לד)

Crossing the Dateline from West to East: American Airlines AA182 departs Shanghai on Tuesday at 18:20 and arrives in Los Angeles at 13:50 on Tuesday (actual flight time is 11:30 but effectively someone on this flight moves backwards 4:40 based on the local time where he lands). Prior to flying, Tuesday evening in Shanghai, the traveler counts the 13th day of ספירה. In Los Angeles that evening (another Tuesday evening) the Los Angeles community will count the 13th day of ספירה, which this traveler has already counted.

If the traveler were to assume the count of the locale in which he arrives, he would either miss a day (crossing the dateline westward) or count the same day twice (crossing eastward). Alternatively, if he were to continue counting based on the count from prior to his travel, the date for שבועות for him would be different than everyone else in the locale (a day later in the case of westbound travel, a day earlier in the case of eastbound travel). שבועות is not tied to a specific date on the calendar; rather it is celebrated based on the count of 49 days from the הקרבת העומר (nowadays the date of הקרבת העומר). Indeed, the ב"ב notes that – when the length of the month was determined through קידוש על פי ראייה - שבועות could fall on either the 5th, 6th, or 7th of סיון depending on the length of ניסן and אייר. Thus, there may not be a problem with the date of שבועות not being סיון if the traveler counts a contiguous count after travel; however, שבועות for him will be a different day than the local residents!

This article is not intended to be an exhaustive review of all responsa written on this topic. Rather, it is intended to present an overview of some relevant halachic issues and present representative examples of the most prevalent approaches based on those issues.

Relevant Issues

מספק Counting Two Different Counts

Most פוסקים assume that counting two different counts, מספק, e.g. the traveler from Shanghai counting both 13 (like the local population) and 14 (per his personal count) on Tuesday night, is not an option. The final בעל המאור on בעל המאור asks the question as to why we generally don't count two counts in מסכת פסחים since we have two "first days of פסח". He answers that if we counted from both the first day and the second day of יום טוב the count beginning the second day would cause us to count the 49th day ON the first day of שבועות which would be a זלזול. This same issue would occur for the westbound traveler if he counted both a personal count and the local count, as his personal count would have שבועות beginning a day later than the local population and he would be counting the 49th day of his personal count on

the first day of שבועות according to the local count. It would also be an issue for the eastbound traveler whose personal ספירה would have שבועות beginning a day earlier than the local populace; he would be counting the 49th day of the local count on the first day of שבועות as reckoned by his personal count.

In שו"ת דבר אברהם חלק א סימן לד In Rav Avram Shapira addresses the question of someone who is traveling away from Jewish areas and forgets what night of ספירה it is. He concludes that one should not count more than one day מספק because verbalizing two different numbers for the same count is intrinsically contradictory to the concept of counting; one cannot say “today IS day x” and “today IS day y” and be considered as having kept a count.

Is ספירת העומר an Individual or Communal Obligation?

In גמרא the גמרא states:

וספרתם לכם שתהא ספירה לכל אחד ואחד.

[*The pasuk about Sefiras HaOmer*] “*usfartem lachem*” teaches that there should be a count for each individual.

רש"י explains this to mean that each person has a חיוב to count. תוספות understands this דרשה as contrasting ספירת העומר to the count towards יובל for which the פסוק uses a singular pronoun (וספרת לך) referring to בית דין as the party obligated to count towards יובל. The דרשה teaches that ספירת העומר is an individual, rather than communal, obligation. However, a different way of understanding the דרשה of the “שתהא ספירה לכל אחד ואחד” is stated in the לבוש לבוא. He writes that the דרשה is coming to teach that one must count for himself (like a מצוה שבגופו) and cannot fulfill his obligation through someone else via שומע כעונה. Rav Yisrael Toplin in ספר תאריך ישראל סימן כד discusses these opinions (and others who support one side or another) and assumes that the דרשה of תוספות would imply that ספירת העומר is an individual חיוב while the דרשה of the לבוש is more about a technical requirement for performance of the מצוה but does not speak to the overall obligation of being of an individual vs. a communal nature. Ultimately, he states that neither understanding is truly dispositive around the nature of the חיוב.

Non-Contiguous Count

One of the potential issues when crossing the dateline if the traveler were to assume the count of the traveled-to locale, is that the traveler's count is no longer a contiguous 49 days. There are the days he counted prior to the trip, some aberration of time, followed by the count from arrival until completion of ספירת העומר. Can a non-contiguous pair of countings be joined to be a halachically acceptable count?

assures no ambiguity that there should be 49 days of counting followed by the 50th day as *יום טוב* (as opposed to 48 days of counting with the 49th being *יום טוב* or 50 days of counting and the 51st being *יום טוב*). The *מלבי"ם* cites this *מדרש* and states that we learn from the word *תמימות* that *ספירת העומר* needs to be *בלא חסרון ובלא תוספת* – without missing or additional [days]. Based on this, Rav Stern notes that *תמימות* requires that the count be a full 49 days (no more / no less) but does not mandate that those days are continuous.

Halachic Precedent

Eastbound Travel

The *ספר משמרת שלום* (ר' שלום מקאדינינו) *סימן לו* discusses how the בני חוץ לארץ counted *ספירה* during the time when they were dependent on messengers coming from ארץ ישראל to inform them of when ראש חודש was declared. The *מנהג* of celebrating two days of *יום טוב* originated because people living further than 14 days' travel from ירושלים would not know by the 15th of תשרי or ניסן exactly when ראש חודש had been. Thus, two days of *יום טוב* were observed. The 15th would be the correct first day if the previous month was חסר and the 16th would be correct if the previous month was declared to be מלא. The *משמרת שלום* assumes that they probably did not count 2 different counts for *ספירת העומר* (one beginning the night after the 15th and the other beginning after the 16th). Rather, he assumes that it was more likely they counted from after the 15th and, if they would later learn that the previous month was מלא, they would adjust their count at that point.

Rav Stern notes (*שו"ת בצל החכמה חלק ה סימן צו*) that the case of crossing the dateline in an eastbound direction exactly parallels the circumstance of בני חוץ לארץ beginning to count on the night they originally believed to be the 15th and later learning that the prior month had been found to be מלא. If the prior month was מלא, then the day they originally thought was the 15th was actually only the 14th. When they adjust their calendars (and their *ספירת העומר* based on when the עומר was actually brought) they are essentially jumping backwards a day. For example, if they learned the correct day of ראש חודש on the day after Pesach, the day they had thought was כג ניסן, the prior evening they would have counted as the 8th day of *ספירה*. However, that day turned out to really be כב ניסן and, based on when the עומר was actually הוקרב, the next day is the 8th day of *ספירה* and the בני חוץ לארץ would

6 If the *פסוק* had only stated 7 weeks, one might have erred and thought that the 49th day is *יו"ט*; if it had only stated 50 days, one could have erred and thought 50 days of counting and the 51st day is *יו"ט*

count the 8th night again in the evening at the start of the “real” כג ניסן. This is perfectly analogous to the person who counts before leaving a locale west of the dateline and lands in a locale where, the evening after landing, they are counting the number he counted before leaving. Rav Stern assumes that it is unlikely that that the בני חוץ לארץ were not able to be מקיים the מצוה of ספירת any time אדר was determined to be מלא, so this change must not nullify one’s ability to continue the corrected count.

Westbound Travel

discusses the circumstance where witnesses did not come on the 29th of a month and the month was declared מלא, but then subsequently witnesses arrived claiming they saw the new moon on the 29th (which would mean the month should have been חסר). רמב"ם states that the witnesses are subject to very aggressive scrutiny and questioning but, if they remain firm and their testimony is found to be consistent, the prior month is retroactively changed back to being a חדש חסר. In subsequent הלכות, he states that this holds true even for תשרי and ניסן and even if those witnesses came after the 15th of the month (i.e., after סוכות or פסח).

Rav Stern discusses the possibility that this case can be a paradigm for a westbound traveler. Consider what happens when בית דין retroactively converts אדר from being מלא to חסר. When that occurs, dates jump forward by a day, i.e., it is one day later in ניסן than previously thought. Using the example above, consider כג ניסן; once it turns out that ניסן started a day earlier than thought, the day suddenly becomes כד ניסן, i.e., everyone jumps forward one day, just like the westbound traveler crossing the dateline who leaves on Tuesday night (which is halachically Wednesday) and lands on Thursday. After some consideration, Rav Stern concludes that this is probably not analogous to the westbound traveler. In the case of ד"ד retroactively changing ניסן, ראש חדש ניסן, Rav Stern concludes that although the calendar date changes, the counting of ספירה probably did NOT change. As stated earlier, שבועות is not tied to a specific calendar date; it is fixed based on the הקרבת העומר. The פסוק states that from the time of bringing the עומר קרבן עומר one counts עד ממחרת השבת השביעת תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לה' (ויקרא כג:טז). Once the עומר was brought (irrespective of whatever calendar date that winds up becoming after the change of ראש חדש), the count of 49 days followed by שבועות and the day of the הלחם שתי הלחם on day 50 becomes fixed.

Maintain Individual Count

The Lubavitcher Rebbe understood the דרשה of *לכל אחד ואחד* to mean that the מצוה of ספירת העומר is very literally an individual חיוב and in no way a communal obligation. He writes in *ח"ב סימן ריט* (the emphasis is from the published text, not this author's):

כי ספירת העומר אינה מצוה המוטלת על כלל ישראל, אלא היא מצוה על כל יחיד בפני עצמו לספור הימים כפי חשבונו, כמה ימים עברו אצלו משהתחיל הוא לספור ספירת העומר.

For Sefiras Ha'omer is not an obligation upon the nation of Israel, rather it is a Mitzvah on each individual by himself to count days according to his reckoning, how many days passed for him from the time he began counting Sefiras HaOmer.

The Lubavitcher Rebbe asserts that one crossing the dateline continues to count sequentially and not adopt the count of the people at his destination. In the examples at the start of the article, the traveler from Los Angeles would count the 14th day after arriving (though the local populace in Sydney is counting the 15th day). The traveler from Shanghai would count 14th day after arriving though others in Los Angeles are counting the 13th day.

As a result of maintaining his own count, the traveler will reach שבועות a day earlier (in the case of the eastbound traveler) or a day later (in the case of the westbound traveler) than the local community. Given that שבועות is tied to ספירת העומר and not to a calendar date, the Lubavitcher Rebbe states that one celebrates שבועות based on his personal count and not based on the local population.⁸

This opinion avoids the issues of discontinuous counting or potential lack of תמימות.

Adopt the Local Count

The opinion that one keeps his own count when crossing the dateline is a minority opinion. The overwhelming majority of פוסקים assume that though there may be some individual components to the מצוה of ספירת העומר, there still is a communal component and there cannot be individual counts and

⁷ This section is not intended to provide an actual פסק הלכה for the reader; any individual facing this situation should consult their פוסק.

⁸ Interestingly, he notes that one cannot say זמן מתן תורתנו if he is celebrating שבועות on a day other than *ו' סיון* since the commemoration of that event is tied to the specific date and not the ספירה. The linkage to מתן תורה is not mentioned in the שבכתב as being an element of שבועות so omitting its mention in no way undermines the חג.

individual timing of the *שבועות*.⁹ Therefore, one must figure out how to best address the change in dates / counts when crossing the dateline.

Rav Beztalet Stern's הלכה פסקי seem to be the general paradigm followed by (and quoted by) many contemporary פוסקים. Rav Stern states in *בצל החכמה* that an eastbound traveler who encounters the scenario described earlier re-counts the 13th without a ברכה on the evening after landing. On the following night he counts the 14th night with a ברכה and continues the count along with the local populace, celebrating *שבועות* the same day as the local residents. He bases this פסק on (a) the assertion that the discontinuity caused by the extraneous second 13th day does not fundamentally undermine his counting,¹⁰ (b) there is no lack of תמימות since 49 days were counted by joining days 1-13 prior to departure and days 14-49 after arrival, and (c) this scenario matches that of the בני גולה learning of אדר having been מלא after טוב יום טוב.

In *סימן צו*, Rav Stern discusses westbound travel and argues that this represents a more problematic scenario. In the example earlier, the traveler had counted the 13th day prior to his departure. When he lands, it is daytime of the day for which the local residents had counted 14th day the evening prior. Rav Stern states that he should count without a ברכה as soon as he possibly can after crossing the dateline (when, for him, it switches from being the 13th day of *ספירה* to the 14th day). From that point forward, he counts per the local count (i.e., 15th day at nightfall) but without a ברכה. Because he did not have the end of the 13th day or the night beginning the 14th day (which is the *עיקר מצוה*) it is as if he missed a part of the 49 days.¹¹ Rav Stern advises against travel across the dateline in the westbound direction during *ספירה* if possible.

Rav Shlomo Zalman Auerbach is quoted by Rav Yerachmiel Fried in *מעדני שלמה* as giving the identical פסק for an eastbound traveler. However, Rav Shlomo Zalman allows a westbound traveler to count whatever day it is for the local populace (without a ברכה) on arrival and then to continue counting with a ברכה beginning with the nightfall after arriving at his destination. When asked how the traveler can continue to count with a ברכה even though

⁹ *שהא ספירה לכל* understands the different approaches to *משנה ברורה* א"ח תפט ס"ק ה. אחד ואחד. When quoting the opinion that it is addressing whether or not it is an obligation of ב"ד, he states: (emphasis added) דלא נימא דמצוה זו אבית דין **לכד** קאי ... אלא קאי אציבור. He understands the דרשה to be teaching that *ספירת העומר* it is not EXCLUSIVELY a command for בית דין, but it is also an obligation for the people in addition to ב"ד. It is not stating that it is an obligation on the people only in lieu of בית דין.

¹⁰ Rav Stern even suggests that if he accidentally misses the second 13th day count that he can still continue counting the next night with a ברכה.

¹¹ He presents a number of sources to show that the halachic principle of *מקצת היום ככולו* – *part of a day is considered as the whole day* – can only be used on the first or last day of a series.

he did not have a complete 49 days, Rav Shlomo Zalman is recorded to have replied:

דאזלינג בתר ימים שלו, וכיון שזוה היום שיש לו, שפיר חשיב תמימות, ולדינא רשאי אחר כך להמשיך לספור עם ברכה.

We follow his "days", and since this is the day that he experienced, it is acceptable to consider the days as Temimos and he is allowed afterwards to continue and count with a Beracha.

Another possible reason to allow the westbound traveler to continue counting with a ברכה is suggested in ספר ישראל והזמנים (ר' ישראל דוד הארפענעס) פרק יג. He notes that the reason we do not allow one to continue counting if they have missed a day is because we are חושש for the opinion of the ספירה בה"ג that the entirety of ספירה is a single מצוה and therefore a single missed day invalidates the entire מצוה. Though we are מחמיר for this opinion, many disagree¹² and understand that each day constitutes an independent מצוה. Therefore, in the case of a traveler whose "miss" of a day is less clear-cut, ישראל והזמנים suggests that we do not apply the חומרא of being חושש for the שיטה of the בה"ג.

A very interesting הערה is noted by Rav Mordechai Gross in ספר תורת הגיגה in גמרא תפס ס"ק ד – מצוה לממני יומא ומצוה לממני שבועי יז ע"ב states *there is a Mitzvah to count days and there is [also] a Mitzvah to count weeks*. The אברהם סימן תפס ס"ק ד states in the name of the טור that if one counts only the weeks, he is still יוצא the מצוה of ספירת העומר. Therefore, suggests Rav Gross, one should avoid "losing" the night on which the full week is counted as that may allow him to be מקיים the מצוה even if he misses a day because of travel over the dateline.

May we all be זוכה for our next flight to take us somewhere other than Sydney or Los Angeles as we travel על כנפי נשרים with גואל צדקינו.

12 See אורח חיים סימן תפס on בית יוסף אות ח.

13 In section of שאילת ותשובה סימן ב.

Why the קרבן העומר Gets No Respect?

Michael and Menachem Gewirtz



When important events or periods of time occur, the beginning of those occasions is usually marked with a meaningful start, such as the Three Weeks, which starts with a fast on בתמוז. שבעה עשר בתמוז. The ספירה period is no different and begins with the קרבן העומר. קרבן העומר is brought in order to be מתיר, permit, the new grains that had just begun to be harvested. Without a המקדש בית we obviously don't get to experience the offering that started the 49 days leading to שבועות. But what is peculiar is that we don't find it mentioned in our davening at all.

Will the Real קרבן העומר Please Stand Up?

First, if you were to examine the תפילת מוסף of שבועות, at the beginning of the paragraph mentioning the special קרבנות brought on שבועות, you would find mention of the שתי הלחם. That grain sacrifice brought at the end of the ספירה period permits new grains in the מקדש. However, if you look at the paragraph for the מוסף of the second day of פסח, the first day of חול המועד in ארץ ישראל, there is no mention of the קרבן העומר in the מוסף davening at all. In fact, the special insert for the מוסף of פסח is the same for days two through seven. Thus, question number one is why does the שתי הלחם get mentioned in our מוסף while the עומר does not?

Question number two is regarding הלל. There is a well-known גמרא ערכין י גמרא ערכין י"ב that explains that the reason we say הלל on each day of סוכות is because there is a different מוסף brought on each of the days of סוכות. This is not the case on פסח where we say הלל חצי, the abridged version, because the קרבן מוסף, brought on days two through seven does not change. But is that really true?

The following article served as the basis for Menachem's Bar Mitzvah Drasha this year.

He was born, five weeks early, on the 16th of Nissan. Michael Gewirtz is in Risk Management at Canadian Imperial Bank of Commerce. Michael and Lauren, and their children Menachem, Hannah, and Daniella joined BKNW in 2005. Menachem is a seventh grade student at Yeshiva Ketana of Long Island.

What about the קרבן עומר that we brought anew on the 2nd day of פסח? Why didn't חז"ל institute a full הלל on the second day of פסח as the קרבנות of the day are unique as they include the קרבן העומר?

The Case of the Two Curious Rambams

The answer to these two questions might be found by looking into some peculiarities found in Rambam's formulation. רמב"ם tells us:

ביום שני של פסח שהוא יום ששה עשר בניסן מקריבין יתר על מוסף של כל יום
כבש לעולה עם עומר התנופה והיא מנחה של צבור. (הל' תמידים ומוספים זג)
*On the second day of Pesach, which is the 16th of Nissan, we
bring an addition Mussaf above every other day, a sheep as
an Olah with the Omer that is waved, and it is a communal
Mincha.*

רמב"ם, who was particular with his words, seems to be uncharacteristically repeating something that he already spelled out in הלכות מעשה הקרבנות יבג where he explained that there are three types of מנחות של ציבור, grain offerings brought on behalf of ישראל, כלל, first, the קרבן העומר, second, the שתי הלחם, and third, the weekly לחם הפנים. Why does רמב"ם repeat the fact that it is a מנחה של ציבור when discussing the קרבן העומר on its own? What makes the addition by קרבן העומר even more curious, is that רמב"ם makes no such addition by שתי הלחם when he discusses it on its own in the following chapter of הלכות תמידים ומוספים.

The second related issue we find in רמב"ם's formulation, is that when discussing the division of priestly gifts during the רגלים, the holidays, he says:

כל המשמרות שוים ברגלים בקרבנות הרגלים ובחילוק לחם הפנים ובחילוק שתי
הלחם של עצרת (הל' כלי המקדש ד:ד)
*All of the mishmaros were equal on the holidays, for the
korbanos of the holidays, dividing the Lechem Hapanim, and
dividing the Shtei Halechem on Shavuos.*

Once again the שתי הלחם gets a different treatment than the קרבן העומר. The קרבן העומר goes to the משמר, the group of כהנים on call that week, while the שתי הלחם is divided amongst all the כהנים because it is a קרבן הרגל. Why isn't the קרבן העומר divided amongst all the כהנים like the שתי הלחם?

Our Preconceived Notion and משנת יעבץ

These two questions in Rambam's formulation, first, why does רמב"ם go out of his way to superfluously mention that קרבן העומר is a מנחה של ציבור, and second, why doesn't it get divided equally amongst all the priests are answered by

Rabbi Betzalel Zolte in the משנת יעבץ (see אור החיים כ"ה). משנת יעבץ suggests that we have a preconceived notion that the קרבן העומר is connected to פסח and is brought specifically because it is the second day of פסח. And while רמב"ם told us that it is brought ביום שני של פסח, it is the next calendar description that רמב"ם provides that is truly extra and needs explanation. That is, he details: "שהוא יום ששה עשר בניסן" - it is the 16th day of ניסן. Why? Don't we know the second day of פסח is the 16th day of ניסן?

יעבץ explains that רמב"ם was trying to tell us that the Korban's sole purpose was to be a מתיר, to permit the new grains and the fact that it is brought on the Second Day of פסח is merely coincidental and in fact it has no connection to פסח. That is why רמב"ם goes out of his way to stress that it is a מנחה של ציבור, because he wanted to make it clear that the קרבן העומר has no other purpose and is not part of the קרבנות of the פסח holiday. This is in stark contrast to the שתי הלחם which is also a מתיר for grains, but it also has a second aspect, being part of the קרבנות of שבועות.

Rabbi Betzalel Zolte proves this distinction between the קרבן העומר which is a solely a מתיר and the שתי הלחם which has a dual role as both מתיר and קרבן הרגל by explaining the second הלכה mentioned earlier that the שתי הלחם gets divided by all the כהנים like other קרבני הרגל, but the קרבן העומר only goes to that week's משמר. The קרבן העומר which is a קרבן brought on the 16th day of ניסן has no material connection to the פסח holiday and therefore the priestly gift falls to those כהנים whose responsibilities fall out on that week. On the other hand, the שתי הלחם and its dual role as מתיר and קרבן הרגל is divided by all כהנים present at the בית המקדש just like all other extra קרבנות brought for the שבועות holiday.

Got it Right חז"ל

Now the original two questions can be understood as to why there is no mention of the קרבן העומר found in the תפילת מוסף of פסח, but we do find the קרבן העומר by שבעות, as well as why the גמרא discounted the קרבן העומר and left the second day of פסח with a חצי הלל despite the unique קרבן brought that day that would seemingly differentiate it from all the other days of פסח. As explained by יעבץ, the purpose of the קרבן העומר is solely to be a מתיר for the grain and only coincidentally occurs on the second day of פסח. Therefore, when we mention the special קרבנות of the day in our תפילת מוסף of פסח we make no mention of it because it is not part of the קרבני הרגל that we are detailing. Similarly, the fact that there is an extra קרבן on the second day of פסח has no bearing on and does not enter into Chazal's calculation of whether or not the second day of פסח has a distinct number of קרבנות because

the fact that the קרבן is being brought does not derive from the fact that it is the second day of פסח, but from the unrelated fact that it is the 16th day of ניסן.

The Message of Animal Feed

To conclude, there is one final question which begs itself. Why is the קרבן solely a מתיר with no connection to the רגל of פסח, but the שתי הלחם is able to attain the dual status of הרגל and מתיר?

The answer to this question may provide an insight into the ספירה time period and the קרבנות themselves. The קרבן העומר and שתי הלחם each have a defining characteristic that make them unique. The קרבן העומר is brought from barley which is a deviation from the normal practice of bringing wheat for grain offerings. The שתי הלחם on the other hand, which is made of wheat, is required to be חמץ while all other מנחות were made as מצה. Why these unique characteristics?

The story of יוחנן of חקוק who went out to some villages to inspect the crops. Upon his return he was asked, "Has the wheat crop been successful?" "The barley crop has been successful," he replied. They retorted, "Go out and tell it to the horses and donkeys." In other words, barley is an animal food, while wheat is appropriate for man to consume.

The grain offerings of the עומר and the שתי הלחם improve from crops fed to animals to grains that man enjoys. But this upgrade goes further because the first offering is unleavened while שתי הלחם is brought from the finest wheat flour and baked as חמץ. The insight of משנת יעבץ provides another way the שתי הלחם was an improvement on the קרבן העומר, in that it is both a מתיר and קרבן הרגל while the עומר has just one pragmatic job, to be a מתיר for the new grains.

But still the question is why? What does the improving nature of the קרבנות tell us? Perhaps we can suggest an answer as follows. The גמרא יומא כא explains that during the ספירה time period a farmer does not feel at ease. The ill effects of unstable weather on his crops cause him constant worry. The גמרא describes the harmful effects of different winds. "The north wind benefits wheat when it has grown to one third of its usual height, and is bad for olives when they are budding; the south wind is bad for wheat which has grown one third of its normal size and good for olives when they are budding." So the same wind can benefit some crops but cause damage to others. One can imagine that a farmer in the time of the בית המקדש takes off time to be עולה לרגל but cannot help but be nervous about the crops still growing back at home. So while he may have celebrated the סדר and seen himself as if he was being brought out of מצרים, the next day his mind returns

to his season's work left out in the fields. *Hashem* recognizes this and wants בני ישראל to learn a valuable lesson, the same lesson the Jews leaving מצרים had to learn; to trust in *Hashem*.

We don't show up to bring the קרבן on the second day of פסח, we show up, as the פסוק in ויטו: כג:טו in פסוק tells us: ממחרת השבת - *from the morrow after the day of rest*, the 16th of ניסן, having already forgotten the message from the previous day because we are too worried that if we are not around then our hard work could go to waste. So *Hashem* does not want an extravagant קרבן הרגל, but a simple offering made from animal feed that is unleavened. We bring the עומר to remind us that we have forgotten the message of the original עומר. When בני ישראל complained, demanding food right after leaving מצרים, *Hashem* provided each person an עמר of מן (here used as a measurement). This original עומר, the עומר of מן that *Hashem* provided us in the מדבר is remembered and repeated over the next 49 days through our counting of ספירת העומר as we are reminded that *Hashem* is the one who provides us with everything, whether He makes it obvious and drops food from heaven or controls the weather so we can have a successful season.

As we continue to reinforce that message over the ספירה period and build our trust in Him, we are able to come to the בית המקדש on שבועות and bring a קרבן that is not only a מתיר but is also infused with the spirit of the חג. A קרבן that is not made of animal feed but leavened wheat. We are able to see the השם in all that we do and have the proper אמונה that He will take care of His Chosen People.

בענין שומע כעונה וביסוד מצות ספירת העומר

Shamshi Szlafrok



As we all well know, counting the ספירה for 49 straight days is not an easy task. All too often we get sidetracked on a given day (sometimes even on the second סדר night, the first night of ספירה!) and miss counting on that particular night. But perhaps all is not lost! Maybe through different halachic mechanisms there are ways in which we can continue to perform the מצוה in an optimal fashion. One such mechanism through which we may be able to accomplish this is that of שומע כעונה. In this article I would like to give a short introduction to the concept of שומע כעונה, and through that, attempt to show whether this innovative Halachic concept suffices to allow us to discharge our obligation of counting ספירת העומר. In order to do this, we will discuss what the מצוה of ספירת העומר actually is, and through clarifying that we may be able to understand many more details of the מצוה.

שומע כעונה

states: *on the ע"ב לח רש"י*

וכן למתפללין בציבור ושליח ציבור אומר קדושה או יהא שמייה רבא ישתקו
בתפילתן וישמעו בכוונה והרי הן כעונין.

And also when davening with a minyan and the shaliach tzibur says kedusha or yehei shmei rabbah, they should be silent from their davening and listen with intent and it is like they answered.

רש"י suggests that if someone is in the middle of his עשרה and the שמונה reaches ציבור, he can simply stop his davening and listen to the חזן and take ברכות כא ע"ב on תוספות in ר"י and רבינו תם. with what the חזן says. יוצא issue with *רש"י* and hold that one may not do this and that if one does so it will be considered a הפסק in his עשרה.

Shamshi Szlafrok is an attorney. He and his wife Meira and children Shua and Niti moved to North Woodmere in September 2014.

How are we to understand this מחלוקת? Rav Bezalel Zolty in 'משנת יעבץ ס' explains that, according to רש"י, the principle of שומע כעונה doesn't mean that when a person hears something from somebody else that it is as if he himself said it. Rather, רש"י holds that the listener merely discharges his obligation through hearing the ברכה or statement of the speaker. In Brisker terms, his קיום is accomplished through the מעשה מצוה of somebody else.¹ Therefore, according to רש"י, there is no issue of הפסק with one stopping his עשרה in order to listen to the שליח ציבור, since שומע כעונה is not considered speaking at all, but is rather just a mechanism for someone who is otherwise unable to discharge their obligation to attach themselves to someone else and through that to discharge their personal obligation.

ר"י and רבינו תם, on the other hand, assume that שומע כעונה means that when the listener hears it is as if he actually made the statement himself. Therefore, listening in the middle of עשרה is not advisable since it will constitute a הפסק in the עמידה.

As Rav Asher Weiss points out in an article on the topic of שומע כעונה, these two understandings can be found in the different אחרונים as well.²

The הלוי states that a כהן cannot discharge his obligation of ברכה through שומע כעונה because there is a requirement that ברכה כהנים be said "בקול רם" – *with a loud voice*.³ The או"ח כ"ט:ג in חזון איש explains that ר"י holds like רבינו תם and ר"י, that שומע כעונה means that the listener is considered to have actually spoken through hearing the speech of another. However, that will not be enough to consider it בקול רם. In fact, it is not בקול at all! On the other hand, Rav Bezalel HaKohen MiVilna in שו"ת ד' assumes that other כהנים may discharge their obligation of ברכה through שומע כעונה, apparently holding like רש"י, that the listener is considered to, in a way, attach himself to the statement of the speaker, and therefore discharges his obligation in the same way, and with the same details, as the speaker.

An interesting middle ground is suggested by Rav Zolty to explain the opinion of the רמב"ם. The הלכות ברכות א:יא states:

כל השומע ברכה מן הברכות מתחלתה ועד סופה ונתכוון לצאת בה ידי חובתו יצא ואע"פ שלא ענה אמן וכל העונה אמן אחר המברך הרי זה כמברך.
One who hears any bracha, from beginning to end, and has kavana to discharge his obligation through it, he is yotzei, even

¹ The topic of whether speech is actually considered an action or not is a complicated one and well beyond the purview of this article. See מפרשים and סנהדרין סה ע"א there.

² <http://www.torahbase.org/?p=3782>.

³ בית הלוי עה"ת בענין שומע כעונה בברכת כהנים.

if he didn't answer amen. And if one answers amen it is as if he made the bracha himself.

The *משנה* asks: *ממה נפשך* - clearly we are speaking here of a case in which the individual had the intent to be *יוצא*. Once the *רמב"ם* says that you can be *יוצא* even without saying *אמן*, what is he adding when he says that one who answers *אמן* is as if he himself made the *ברכה*? The *כסף משנה* answers that when one has *כוונה* but does not answer *אמן*, he discharges his obligation, but he is not considered to have made the *ברכה* himself. However, when he answers *אמן* he is considered to have actually made the *ברכה* on his own.

Rav Zolty explains that in principle the *רמב"ם* holds like *רש"י*, that one who hears a *ברכה* from someone else simply discharges his obligation through the hearing but is not considered to have made the *ברכה* himself. However, the *רמב"ם* adds a wrinkle, that where one answered *אמן* to the *ברכה* it is as if he is affirming what the *מברך* himself said and is therefore considered to have made the *ברכה* himself.

ספירת העומר

In order to understand how the concept of *שומע כעונה* applies to *ספירת העומר*, we must first try to understand what exactly the *מצוה* of *ספירת העומר* entails. Rav Moshe Taragin suggests the following *חקירה* - Is there a formal declarative element to *ספירת העומר*, an obligation to mark each day as its own individual entity within the 50 day period, or is the requirement that we keep count of the days until *שבועות*, without the actual need for a particular declaration?⁴

The *וספרתם לכם* of *ויקרא כג:טו* in *פסוק* quotes *גמרא* *מנחות סה ע"ב* and interprets it to mean *שיהא ספירה לכל אחד ואחד* - that each individual must personally count for himself. The question becomes: what is the requirement that the *תורה* demands of each individual - are we simply required to keep count of the days between the second day of *פסח* and ensure that 50 days later will be the first day of *שבועות*, or is there an actual obligation for each individual to verbally count off the days?

שכל אחד states that what the *תורה* is demanding here is *אחד* *ב* *רש"י*. Apparently, according to *רש"י*, the *תורה* here is requiring an actual verbal counting on the part of each individual in order to be *יוצא* the *מצוה* of *ספירת העומר*. This obligation stands in stark contrast to the counting of the *שמיטה* years towards *יובל*, where the *תורה* states *לך* (singular), which the *גמרא* interprets to mean that only *בית דין* must count, but not individuals.

This understanding of *רש"י* is also shared by the *ר"ן* cited by the *ט"ז או"ח* by the *ט"ז תעג*. The *ר"ן* distinguishes the countings of *יובל* and *זבה* with the counting of

⁴ <http://www.vbm-torah.org/shavuot/shv71mt.htm>.

ר"ן says that the בעלי המסורה had a tradition that the counting of ספירת העומר requires "ספירה ממש" whereas יובל and זבה do not. Clearly, the ר"ן holds that there is a specific declarative element to ספירת העומר.

in תוספות asks, why is there a ברכה for ספירת העומר and no ברכה for the counting of a זבה? תוספות answers that since the count of a זבה is subject to reversal (if she sees discharge during the seven-day counting period) there is no ברכה, as opposed to ספירת העומר where this is not the case.⁵ Now, it is clear that in the context of counting the days of זיבה that there is no declarative element and the requirement is simply that the woman keeps count of the days. So why did תוספות not answer simply that there is no ברכה on the counting of זיבה because there is no declarative element, as opposed to ספירת העומר where there is an obligation clearly is a declarative one? Clearly תוספות, against the opinion of the ר"ן, is of the opinion that ספירת העומר and the counting of a זבה are not different in this sense, strongly implying that תוספות does not require a declarative element for ספירת העומר either.

ספירת העומר and שומע כעונה

Perhaps now we can put everything that we have seen together and gain a better understanding of how the global idea of שומע כעונה applies to the ספירת העומר.

The מגן אברהם או"ח תעגב: is unsure as to whether one can fulfill his obligation of ספירת העומר through שומע כעונה. The ר"ץ גאות, on the other hand, assumes that one can certainly fulfill their obligation through שומע כעונה.

Perhaps through the above discussions we can better understand the ספק of the מגן אברהם: According to רש"י it would seem that one would not be able to fulfill his obligation of counting עומר through שומע כעונה. As we have seen, in ברכות רש"י understands שומע כעונה to simply be another fashion in which one can fulfill a מצוה שבדיבור, a commandment with a verbal element. While one normally fulfills such an obligation through expressing the speech himself, there is an additional possibility of fulfilling the obligation through simply hearing the text from another. However, in the case of ספירת העומר, the statement of רש"י in מנחות requires that each individual person must count himself - שכל אחד חייב לספור. Thus, there must be an actual counting. Therefore, since רש"י does not believe that שומע כעונה works as an alternative form of דיבור, but rather as an alternative method of fulfilling the מצוה, it will not work in the context of ספירת העומר.

⁵ It seems clear from this comment of תוספות that they are of the opinion that ספירת העומר is actually forty nine distinct מצוות, unlike the understanding that many have in the opinion of קיומי מצוה with 49 individual מצוות ספירת העומר בה"ג.

However, according to ר"י and the ר"ת, who hold that through שומע כעונה the listener is considered to have actually spoken himself, it would seem that שומע כעונה would suffice for ספירת העומר also.

Furthermore, the question of whether שומע כעונה is sufficient for ספירת העומר may hinge on the nature of the מצוה itself. If the requirement is to have an actual formal declaration of the day, as ר"ן and ר"ש seem to hold, then only according to the opinion of תוספות would שומע כעונה work by ספירת העומר. However, if the obligation is that one must merely keep a count of the days leading up to שבועות, perhaps simply hearing someone else's count (or even simply thinking about the day) would be sufficient even according to the opinion of תוספות.

כתיבה כדיבור

A fascinating exchange of letters between R' Akiva Eiger and his uncle R' Wolf Eiger is recorded in שו"ת רעק"א יט-כב. Rabbi Wolf Eiger writes that he believes that one should not be able to fulfill his obligation of counting ספירת העומר through writing down the day of the עומר. R' Akiva Eiger suggests that one should be able to fulfill his obligation through writing. He suggests that writing the ספירת העומר should be considered like one who is considered to have spoken but not to have heard what he said. Therefore, for the purpose of ספירת העומר where there is no obligation to hear yourself count, you can be יוצא through writing. However, since we assume that לכתחילה that one is required to make a ברכה so that he is able to hear it (משמיע לאוזניו), it would seem that the ברכה for ספירה should not, and perhaps cannot, be done through writing.⁶

Perhaps based on the above discussion we can understand this מחלוקת as well: Rabbi Wolf Eiger seems to hold that ספירת העומר requires a certain formula to be stated, and therefore one cannot be יוצא through writing down the day of ספירה unless writing is considered speaking. However, if the requirement of ספירת העומר is to simply keep count of the days leading up to שבועות, there is no reason to differentiate writing down the day from actually speaking it out.

A Modest Proposal

Based on the above, perhaps we can suggest a way for one to continue counting ספירת העומר, perhaps even at close to the ideal level, even after having missed a night.

⁶ Clearly the requirement of משמיע לאוזניו by ברכות is only בדיעבד, because otherwise, as discussed above, even within the תוספות of שיטה who hold that שומע כעונה functions in such a way that the listener is considered to have spoken, it would not suffice to consider the listener to have spoken in such a way that he is משמיע לאוזניו.

According to the opinion of רש"י that שומע כעונה functions by allowing the listener to fulfill his obligation through, and on the same level as, the speaker, perhaps, ironically, it would be better for one to listen to someone else say the תוספות rather than counting it oneself as an אינו מצווה ועושה. According to תוספות, that the listener is considered to have spoken himself through listening to the speaker, one would be better of counting the ספירה himself than listening to someone else count.⁷

Furthermore, as an אינו מצווה ועושה, it might be advisable, within the opinion of תוספות, for the listener to have לצאת שלא כוונה when hearing the ברכה from the speaker since otherwise he will be considered to have made the ברכה himself and it may be considered a לבטלה.⁸

7 Although שומע כעונה literally means that “one who hears is like one who has spoken”, I heard once from Rav Asher Weiss that it does not really mean that, and that listening is in fact a lower level קיום than speaking.

8 It is not clear whether there would be an issue of לבטלה in this case, since it is possible to suggest that the only time לבטלה is an issue is where there is actually a ברכה being made לבטלה. The תוספות ראש קסד on חבצלת השרון posits that this is the opinion of ראש תוספות ראש, whereas the רמב"ם הלכות ברכות א:ט, השנה לג. ד"ה הא ברכה שאינה צריכה איסור would hold that the ברכה, which would seem to apply in the case of מציאות also. ואכמ"ל.

#EpicFail: The Behavior of Rabbi Akiva's Students and Lessons for Today's Culture of Schadenfreude

Scott J. Farrell



During the days of ספירה, we observe certain מנהגי אבלות, customs of mourning, which are attributed (in part) to the deaths of the תלמידים, students, of Rabbi Akiva.¹ Ask any schoolchild and he or she will tell you that Rabbi Akiva's students died because they were not nice to each other. The most frequently quoted source for this explanation is found in the גמרא which states:

שנים עשר אלף זוגים תלמידים הוו לו לרבי עקיבא מגבת עד אנטיפרס וכולן מיתו
– בפרק אחד מפני שלא נהגו כבוד זה לזה...תנא כולם מתו מפסח עד עצרת –
*Rabbi Akiva had twelve thousand pairs of disciples extending
from Gevas to Antiparis, and they all died during one period
because they did not treat each other with respect...it is taught
they all died from Pesach until Shavuos.*

This account of the story gives a rather broad classification of the failure of the עקיבא ר' – תלמידי ר' – a general failing to “show respect” for one another, which can have any number of specific applications. In בראשית רבה סא:ג, the מדרש offers a slightly more nuanced account of the failure: אחד

¹ The nature of such מנהגים, and conflicting opinions over which days of ספירה such מנהגים are observed “is not our topic for tonight.” (Quote ascribed to BKNW's Gavri Butler, said at every single Friday night Chaburah he has ever given).

Scott J. Farrell, Esq. is Of Counsel at Miller Law Offices, PLLC, where his practice consists of civil litigation and corporate law in New York, as well as corporate and securities class action litigation, shareholder derivative matters, and counseling the firm's clients on complex electronic discovery matters. Scott and his wife Estee are founding members of BKNW, have three children, Dovid, Chavi and Dina, and are God willing expecting their fourth (בשעה טובה) this Spring. As Secretary of BKNW, Scott endeavors (sometimes unsuccessfully!) to inject a bit of levity in his emails to the Shul, and he asks that readers familiar (and unfamiliar) to his style of writing pardon any such humor herein.

אלו באלו – "and they all died during one period. Why? Because they were "stingy" (עיניהם צרה) with each other."

These opinions do not necessarily conflict.² Rav Chaim Friedlander, the 20th century משגיח of the Ponovizh Yeshiva, explains in שפתי חיים that the lack of respect shown by one student to another stemmed from their internal stinginess (not financial stinginess). Specifically, Rabbi Akiva's students felt that the accomplishments of others in תורה learning detracted from their own advancement, rather than recognizing their group efforts as a collaboration toward a greater collective goal.^{3 4}

אחדות as ספירת העומר

The מאור ושמש, authored by Rav Kalonynous Kalman Epstein (a תלמיד of Reb Elimelech of Lizhensk), provides a similar perspective on the matter. At the end of פרשת אמר, he examines the timing of the mass tragedy:

ונראה דימי ספירה הן מורים על האחדות כדאיתא בספרים הקדושים ולכן מתו תלמידי ר' עקיבא בין פסח לעצרת מפני שהימים אלו מורין על האחדות והן לא נהגו כבוד זה לזה.

And it appears that the days of Sefirah are identified by the state of unity as stated in the Holy Seforim, and therefore the Talmidim of Rabbi Akiva died between Pesach and Shavuot, for these days are identified by unity and they did not demonstrate respect one for another.

In other words, the failure was not just demonstrated on an individual level, but rather, there was an entire culture which undermined unity.

Supporting the explanation, Rav Kalonynous Kalman Epstein quotes an important Midrash from ויקרא רבה כה:ג that states:

שבע שבתות תמימות אימתי הן תמימות בזמן שישראל עושין רצונו של מקום.
The passuk says seven complete weeks, the word 'temimos' does not only mean complete (weeks) but rather means perfect. This state of perfection exists when the Bnei Yisrael do the will of Hashem.

² It should be noted that there are some discrepancies in the other elements of the story, including the number of students and precise location of the עקיבא ר' תלמידי.

³ Indeed, communal efforts in Torah should be encouraged... stay tuned for Ohr HaTzafon Volume 3.

⁴ This discussion should not be confused with the principle set forth in ע"א כבא בתרא – jealousy / competition amongst Torah scholars generates more Torah wisdom in the world (i.e., the forces of free market competition at work) because this principle presumes there is no degradation, God forbid, of other תלמידי חכמים or personal hard feelings in the process. It simply advocates for greater devotion amongst תינוקות in the quest of the goal of bringing more Torah and greater Torah wisdom into the world.

When is this achieved? When they display a perfect אחדות that is כאיש אחד, “like one person with one heart” as we did at the end of ספירה at Mount Sinai, enabling us to accept the תורה.

Schadenfreude in Today’s World

Fast forwarding to today, the digital age we live in reveals a social collaboration of a different sort. A search on YouTube reveals “about 10,100” videos indexed by the hashtag #EpicFail. To the uninitiated, an epic failure is when one spectacularly falls flat in an endeavor, preferably involving embarrassment, painful injury or both, such as the father who is hit by his son’s wiffle ball bat; the unsuspecting pedestrian who trips over what should be a readily apparent obstacle, etc.⁵ In today’s world, such misfortunes are not limited to that ubiquitous website, sadly elevated to the level of entertainment, where the failures of others are both celebrated and laughed at. This culture of schadenfreude, or “pleasure derived from the misfortunes of others” is on the rise, gaining rapid popularity in modern culture. It also seems to resemble, in some fashion, the behavior that the students of Rabbi Akiva lost their lives over.

The Torah advises against delighting in the failure of others. The פסוק in פינחס states: “בנפול איבך אל תשמח ובכשלו אל יגל לבך” – *“When your enemy falls do not be happy and when he stumbles do not let your heart rejoice.”* Certainly we should not delight in the misfortunes of our brothers. It would be an epic failure, as we approach ספירה, to ignore the lesson of עקיבא ר’ תלמידו, for they died as punishment for their lack of respect or emotional stinginess towards one another and their failure to come together as one. We are now exposed -- in our everyday lives -- to a יצר הרע, an evil inclination, to be entertained by the downfall of others. It is my fervent hope that, as we count down the days towards ספירה, שבועות, may we only have cause to celebrate the successes of our fellow man, our community, and of the entire ישראל, as we reach that state of unity of אחד בלב אחד.

⁵ The author is of course, דן לכף זכות, judging people meritoriously, that the majority of such viewership is due to: (a) those researching #EpicFail videos for a local Torah anthology, and/or (b) those who identify and laugh *with* the victim, rather than *at* the victim.

Capitalizing on The Unique Opportunity of ספירת העומר

Moshe Buchbinder



At first glance, the size of the מצוה of העומר seems small. Reciting the עומר on each of the 49 nights between פסח and שבועות takes less than one minute, and the hardest part seems to simply be remembering to do it at all. However, below the surface of this simple מצוה is a tremendous קדושה that affords each of us with an annual opportunity to actively apply ourselves and achieve a stratospheric spiritual uplift – an עליית הנשמה that can only be accomplished during ספירת העומר. In short, ספירת העומר is an amazing opportunity that cannot be wasted. The purpose of this article is to summarize the specific calls to action, the manner in which we achieve the עליית הנשמה, the relevance of the powerful תפילות we say each night of ספירה, and some implications for the הלכות of the מצוה itself. It is my hope that this article inspires each of us to capitalize on the opportunity of העומר.

Debunking the Misconception of ספירה as a Passive “Waiting Period” to מתן תורה

Some people think of ספירה as a countdown (count-up) from יציאת מצרים to תורה in which we just need to “wait out” the clock until שבועות arrives. There is a kernel of truth to this, but there is much more to it. The רמב”ם writes:

הנה שבועות הוא יום מתן תורה ולהגדיל היום ההוא נמנו הימים מן המועד הראשון אליו כמי שממתין בו הנאמן שבאוהביו. (מורה נבוכים ג:מג)
Behold Shavuot is the day of Matan Torah and in order to show grandeur to that day we count the days from the first holiday like one who waits for the closest of his loved ones.

Similarly, the ספר החינוך explains:

נצטוינו למנות ממחרת יום טוב של פסח עד יום נתינת התורה להראות בנפשנו

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

החפץ הגדול אל היום הנכבד הנכסף לבבנו. (מצוה שו)

We are commanded to count from the day after the (first) day of the holiday of Pesach to show the tremendous desire in our souls for the revered day for which our heart yearns.

The מתן תורה and the ספר החינוך both focus on the counting up to רמב"ם as the core purpose of the ספירה. However, reading the language it is clear that each is trying to highlight that it is incumbent upon us not simply to count, but to demonstrate an emotional attachment to and eager anticipation for מתן תורה. That is why the רמב"ם highlights the feelings of impassioned love and the חינוך stresses the tremendous desire of our soul. The “lip service” (literally) of counting is the essential element as prescribed by the תורה, but it is not the only mandate. The לשונות suggest we are also trying to exhibit an emotion. How can this be accomplished?

The תלמידים of Rav Eliyahu Lopian report in his name that the תלמידים of Reb Yisrael Salanter adopted a practice that on each day of ספירה they would act on one of the 48 methods for acquiring תורה that are enumerated in the 6th פרק of פרקי אבות (which is referred to as “פרק קנין תורה”).¹ The והתורה נקנית בארבעים ושמונה דברים ואלו הן - בתלמוד בשמיעת האזן בעריכת משנה states: *And the Torah is acquired with 48 factors and these are - learning, listening, enunciating, etc.* They followed all 48 protocols, one per day for the first 48 days of ספירה, and then they would devote day 49 to repeating all 48 methods. Through this practice, they very much fulfilled the טעם המצוה by demonstrating through their actions a real emotional desire for קנין תורה.²

The מנחת אשר suggests that he too thinks the fact that there is a missing 49th way to acquire תורה to parallel the 49th day of the עומר is not a coincidence.³ He provides a different insight into the עבודה of the missing day of ספירה. He quotes the גמרא נדה ע"ב ע"ב which records that the people of Alexandria posed a question to ר' יהושע בן חנניה as follows:

מה יעשה אדם ויחכם? א"ל ירבה בישיבה וימעט בסחורה. א"ל הרבו עשו כן ולא עלתה בידם? א"ל יבקש ממי שהחכמה שלו.

1. לב אליהו פרשת אמר מאמר א 1.

2. Rav Eliyahu Lopian also observes that the משנה is exact in its wording that these 48 methods are the components for acquiring the תורה, as it says “נקנית”. There is a meaningful difference between the separate ideas of acquiring תורה and knowing תורה. While of course the whole point of receiving the תורה is to be מקיים it, the time period of ספירה is one in which we show that we want to be מקבל – acquire it, as we did on סיני הר סיני. Hence, the application of the מ"ח דברים שבהם התורה נקנית to the ימי הספירה is quite appropriate. Other חז"ל focus on maximizing ידיעה.

3. מנחת אשר שיחות על מועדים עמ' רלב 3.

How can one become wise? He answered, maximize learning and minimize business endeavors. They countered, but many have done that and it has not worked for them? He answered, one should request it from He who the wisdom belongs (Hashem).

The גמרא then concludes that indeed both the effort and the תפילות are necessary. Rav Asher Weiss therefore suggests that the first 48 days of ספירה are about putting in the hard work necessary to acquire the תורה. And then, on ערב שבעות, having done our השתדלות, we are left to be מתפלל that Hashem grants us the חכמה of תורה that we have worked so hard to earn.

Thus we see that we can be doing something other than counting to demonstrate our anticipation: we can be actively working in 48 different ways as well as davening for a robust חלק in תורה.

The Bigger Picture – תיקון העולמות and תיקון מידות

The אריז"ל states:

גם טוב לאדם לכוין במ"ט ימים אלו לתקן כל אשר חטא בכל הז' ספירות.
*It is also good for an individual to have Kavana during these 49 days to repair all of the sins within the seven Sefiros.*⁴

In other words, during the period of ספירת העומר we are tasked with a cosmic mandate of repairing the flaws we created in the universe. That is a tall order. How do we do that?

Without attempting to explore (and then certainly fail to do any level of justice to) the complicated Kabbalistic concepts of the ספירות, we may simplify as follows. When הקב"ה created all of what we call "Existence," which includes not only earth and our universe but even the higher עולמות which contain the מלאכים and נשמות etc., He did so in a way that we can comprehend so that we may fulfill the חיוב of ידיעת השם, knowing God. Had He done so in one fell swoop, our human minds could never comprehend His actions, undermining any possibility that we could truly understand Him. Thus, הקב"ה created Existence using 10 ספירות, attributes, which we could better comprehend. The three highest ספירות represent divine forms of intelligence, while the lower seven ספירות of יסוד ומלכות provide the mechanisms of הנהגה.⁵

The אריז"ל explains that each one of the seven weeks of the עומר is a time period for rectifying a ספירה. Thus for example, the first week of ספירה we

⁴ שער הכוונות ענין פסח דרוש א'
⁵ עיין כללי מלחמות משה (רמח"ל) 5

rectify חסד and during the second week we rectify גבורה. Furthermore, within each week, we have seven days, in which we rectify the seven sub-elements of each ספירה. So for instance, on week #1 day #1, we rectify שבחסד חסד and on day #2 גבורה שבחסד. (Some סידורים identify which specific מדה is rectified on each day.) By being מתקן our own מידות during the period of העומר, not only do we improve ourselves and prepare ourselves for קבלת התורה, but we actually repair the fabric of the universe.

רב חיים עזרא הכהן שליט"א, known as the חלבן, elucidates the details of our עבודה and in the process explains why the double-layer analysis is necessary.⁶ During week-1 of the עומר, we focus on improving our מדה of חסד. Standing independently, חסד means kindness, and thus if oversimplified to layer one, one would simply need to just “be kind” to check the box. However, this would not provide much introspection or growth at all, thereby failing the main goal of facilitating a true תיקון הספירות by performing a meaningful עבודה on our part. In order to do so, we delve deeper by looking at the first of the seven sub-categories of חסד. On day #1, we therefore focus on חסד שבחסד – how the inner חסד of our חסד can be improved. At first, this sounds rather esoteric, but the חלבן explains in a very tangible way.

When we do חסד, often our emotional reaction is, “I am a good person because I gave of my own time/money/talent/etc. to help someone else.” But the reality is that such a reaction actually has a bit of גאווה in it. After all, it ascribes our time/money/talent to our own development and ownership, when in reality it all comes from *Hashem*. A better approach to חסד – what we might consider the חסד שבחסד, would be a deeper appreciation for how our own acts of חסד are actually just the chosen vehicle to facilitate the רצון השם which includes caring for בני ישראל. One who acts with this selfless mentality demonstrates a higher order of altruism which better expresses a pure חסד – that is, חסד שבחסד.

To provide one more example, גבורה שבחסד is day #2 of the עומר. The חלבן explains that גבורה שבחסד is exhibited by demonstrating גבורה, a relentless force, applied into the מדה of חסד. This גבורה שבחסד manifests when one performs חסד with such zeal that he or she is capable of surmounting even the highest obstacles to perform an act of kindness.

By using the double layer analysis, at the end of seven days, we have scrutinized every nook and cranny of our החסד מדה and hopefully uplifted it through seven different approaches. And after seven weeks, having examined each of the seven מידות through the seven sub-מידות, the total introspection

ספר טללי חיים אנא בכח עמ' שנט 6

is deep and penetrating and thereby capable of generating a huge uplift to our overall מידות and by extension our השם עבודת השם. With this significant level of uplift, we now understand how this seven-pronged systematic approach to תיקון המידות produces real results that can truly be מתקן the fabric of the universe.

Tremendous אורות הקדושה

One overlooked characteristic of the ימי ספירה is what actually happens to our נשמות during this critical time. It is a period of tremendous elevations as can be seen through various different perspectives.

For one, the days of ספירה are characterized as days of טהרה, purification, that was necessary to enable קבלת התורה. The זוהר הקדוש writes:

ואינון חמשין יומין דדכיו לאעלא לרזא דעלמא דאתי ולקבלא אורייתא... ואלין חמשין מ"ט אינון כלל אנפי אורייתא דהא ביומא דחמשין איהו רזא דאורייתא ממש (פרשת אמר צ"ז):

These fifty days of purification are to facilitate a rise to the Sod of Olam Habah (which refers to Bina that has fifty She'arim) and to accept the Torah. 49 days represent the 49 dimensions of the totality of Torah (which can be explained in 49 ways), and day fifty represents the essence of Torah itself.

One might ask, but that was then, during the real 49 days leading up to the actual / original מתן תורה. What does the special טהרה that בני ישראל then received then have to do with our experience of ספירה nowadays?

רמח"ל, known as the רב משה חיים לצאטו, was a towering early 18th century and philosopher who is best known for authoring the מסילת ישרים, but was also the author of many other very important ספרים. The רמח"ל explains in his seminal work on philosophy, דרך השם, an extremely important יסוד in our annual experience of the מועדים, as follows:

שכל תקון שנתקן ואור גדול שהאיר בזמן מהזמנים בשוב תקופת הזמן ההוא יאיר עלינו אור מעין האור הראשון ותחדש תולדת התיקון ההוא במי שקבלו (חלק ד' פרק ז')

For every spiritual rectification and great spiritual light that radiated during a specific significant time, when that time returns (e.g., annually), a remnant of that earlier light shines upon us once again and renews the products of that original rectification for anyone who accepts it.

In other words, we do not just practice the ימים טובים for nostalgic purposes or a celebration of the past. Rather, our נשמות actually re-experience

a portion of the original spiritual energies that כלל ישראל experienced during the actual event.

With this approach we can understand why ספירת העומר is so critical nowadays.⁷ Each year, when we experience the days of ספירה we are actually receiving a vestige of those incredibly powerful אורות of קדושה that existed in the מדבר when הקדוש ברוך הוא was elevating our status from the 49th level of all the way up to the apex of attainable קדושה in which we were ראי to be מקבל the תורה. It is therefore no wonder why the time is so opportune for action, be it קנין תורה or תיקון מידות. The temporal environment is saturated with growth-oriented אורות of קדושה.

אלקים יחננו and אנא בכח – That Catapult Our נשמות to Higher Levels תפילות
Another way we can appreciate the עילוי הנשמות that we receive is by understanding the two תפילות that we say after reciting the ספירת העומר each night. First, we recite כו פרק which is תהילים פרק כו למנצח בנגינות מזמור שיר אלקים יחננו is Second, we recite the תפילה of תפילה ימינך, אנא בכח גדולה ימינך, a תפילה containing the 42 letter name of Hashem. Before delving into their significance, it is worth pausing to understand a bit more about אנא בכח in particular to highlight its extreme קדושה.

רבי נחוניא בן הקנה תנא אלקי was written by the רבי נחוניא בן הקנה. While he is only referenced a handful of times in all of ש"ס on halachik matters, רבי נחוניא - the undisputed head of the תנאים within the realm of נסתר - the "ראש המקובלים" according to the בני איש חי.⁹ In the פרקי היכלות רבתי authored by רנב"ה of תלמיד and כהן גדול the famous רבי ישמעאל בן אלישע taught many of the great תנאים how to ascend to the higher עולמות.¹⁰ The formidable list of giants includes רבי עקיבא, ר"א, יונתן בן עוזיאל, רבי רשב"ג, ר"א, יונתן בן עוזיאל, רבי עקיבא and others. So to provide some objective benchmark for his greatness (though clearly we cannot), he was the רבי of some the greatest תנאים of all-time. In fact, רבי נחוניא בן הקנה is known to have personally frequented the higher עולמות using some of the most advanced methods of doing so (which are unavailable to us today). He was also the author of several key pre-זוהר books of קבלה including ספר הבהיר. In short, the holiness and greatness of רבי נחוניא בן הקנה is simply beyond measure. He was the author of אנא בכח. The greatness of its author gives us a glimpse into the power of the תפילה.

The תפילה contains 7 פסוקים of 6 words each, the acrostics of which

⁷ Notwithstanding the מחלוקת ראשונים whether nowadays the מצוה is מדרבנן or מדאורייתא.

⁸ Much of this section has been sourced from חלבן, ספר טללי חיים אנא בכח, עמ' נ"ה, ע-ע"ב, פ"ב.

⁹ דעת ותבונה of פתיחה ראשונה.

¹⁰ פרק ט"ו וט"ז.

comprise the שם מ"ב. This תפילה is so holy that the אריז"ל writes we must recite שם ברוך after reciting אנא בכח (as we do) just like we would after uttering a שם השם. The שם ברוך must also be said quietly, like after קריאת שמע since it too involves a lofty level of השם אחדות. Furthermore, we also recite the 6 words of each פסוק in three groups of two each, because they reflect the structure noted in the מעשה מרכבה which states: בשתיים יכסה פניו ובשתיים יכסה רגליו ובשתיים יעופף.¹¹ These unique characteristics demonstrate the tremendous קדושה instilled in the תפילה of אנא בכח.

The שם מ"ב appears hidden in the first 42 letter of בראשית. The reason for this is that the שם מ"ב is closely related to the שם אלקים and the מדה הדין which Hashem used in creating the world. However, a related second reason as to why it specifically was used to create the world is that the שם מ"ב reflects motion and force – גבורה. This Supreme Force manifests itself in ways that we can relate to in the physical world, as demonstrated by its use in the world's initial creation. However, it also plays a critical role in spiritual ways which are pertinent for the ענין of העומר.

The אריז"ל explains: אין שום עליה בעולמות אלא על ידי שם מ"ב – *There is no way to elevate through the higher worlds other than through the 42-letter name.*¹² In other words, the שם מ"ב functions as a spiritual catapult, facilitating the elevation of our נשמות from lower levels to higher ones. Since this is the function of the שם מ"ב, it follows that the text of אנא בכח (the meaning and power of which is incredibly difficult for us to even remotely understand) serves the function of the name found in its acrostic, and facilitates the transition of our נשמות from one plane to a higher plane.¹³ The אריז"ל therefore explains elsewhere that we recite אנא בכח following the nightly recitation of עומר (focusing each night on one of the 6 words and then on the 7th night on the 6-word line as a whole) in order to facilitate the tremendous עילוי האדם that we receive each day of ספירה.¹⁴

Likewise, the מזמור of יחננו also stands out as incredibly powerful. The מזמור is often found written into the shape of the 7 pronged מנורה, and its potency is discussed by the מהרש"ל in מנורת זהב טהור. The מזמור has 49 words, each one corresponding to one of the days of the עומר, and additionally, its פסוק of ישימחו וירגנו לאמים contains 49 letters. We focus each night on the corresponding

11 ישעיהו ה'ב.

12 שער הכוונות דרושי הקדיש א.

13 This also explains why we say אנא בכח each day during קרבנות, as we transition from being עולם the lowest of עשיה to the פסוקי דזימרה in which our תפילות are מתקן the next higher עולם of יצירה. We also say אנא בכח during שבת קבלת as our נשמות experience a major עליה in קדושה from חול to קודש שבת.

14 חלבן עמ' פה quoted by דרושי פסח דרוש יא-יב.

night's word and letter, respectively. Here too ארז"ל reports that the ר' חיים וויטל was: ¹⁵מקפיד וזהיר מאד לומר אחר ספירת העומר מזמור אלקים יחנונו וכו' כולו מעומד.

ראש השנה **Done Right – One Can Be “Absolved” from ספירה**

The preeminent Halachik מקובל in Rav Shalom Sharabi, known as the רש"ש, makes a strikingly powerful statement regarding the potency of one's actions during the days of ספירה. He writes:

כי פסח וימים אלו ימי ספירת העומר הם שורש לכל ימות השנה ובדרך שהולך בהם בה מוליכין אותו כל ימות השנה.¹⁶

These days of Pesach and Sefiras Haomer are the root of the entire year and the way that one goes about within them will determine how he is directed throughout the entire year.

This statement essentially posits that פסח and ספירה determine the outcome of one's subsequent year, against the conventional view that ראש השנה is the determinant.¹⁷ How are we to understand this ש"ש?

Rav Moshe Shapiro שליט"א suggests that even though it is true that the גור דין is written on ראש השנה, nevertheless there is a prerequisite. During ימים we say: *and inscribe for a good life all the children of your covenant*. But in order to be inscribed, one must have already established themselves as a member of the covenant, and that כריתת ברית on the תורה takes place during the periods of פסח and ספירת העומר.¹⁸

Halachik Observations from the “Activity Mandate” of ספירת העומר

As thus far established, ספירת העומר is not a waiting period for שבועות, but rather a time filled with opportunity, expectation and activity. It would therefore not be surprising if some of the unique Halachik elements of ספירת העומר could be explained by this observation.

ספירה לכל אחד ואחד: #1 הלכה

ספירה לכל to mean לספרתם לכם פסוק that darshens the גמרא מנחות סה ע"ב The ספירת העומר personally count each of us has the requirement to personally count - אחד ואחד. ¹⁹ If the purpose was merely to have a “communal calendar” for when שבועות falls out, it would not be necessary to have each individual count. It would be perfectly suitable for בית דין alone to bear that responsibility. However, now

¹⁵ See ספר וספרתם לכם from Rav Daniel Frisch and the chapter devoted to both אנא בכח and the מזמור.

¹⁶ Quoted from ספר וספרתם לכם עמ' כא by נהר שלום דף לב ע"ג דפו"י.

¹⁷ See also זוהר הקדוש פרשת תצוה דקפג ע"ב.

¹⁸ אפיקי מים ענין ג' עמ' מז.

¹⁹ Note there is a מחלוקת ראשונים whether this applies only to males or to females as well.

that we have established that ספירת העומר is an individual call to action, we better understand why this חיוב is מוטל on each individual.

שומע כעונה: #2 הלכה

Based on the above גמרא, the שלחן ערוך Paskins: צריך לספור לעצמו - One must count (ספירת העומר) for himself.²⁰ The מגן אברהם clarifies the פסק that one may be שומע כעונה with the ברכה of the שליח ציבור based upon the principle of שומע כעונה but must still recite the daily enumeration (...היום) by himself. At first, this may seem like an odd פסק-split. But now perhaps we understand that ספירה should be personally counted because it is a personal call to action. Each of us has our own עבודה during the period of ספירת העומר which cannot be piggybacked on another individual using the principle of שומע כעונה. Thus, while the ערבות that allows for שומע כעונה on the ברכת המצוה remains intact, that same ערבות simply cannot excuse one from reciting ספירה which is the catalyst for and necessarily entangled with responsibilities that are בגופו.

#3: Counting in a language one understands

The מגן אברהם also writes:

ודוקא בלשון שמבין ואם אינו מבין בלשון הקודש וסיפר בלשון הקודש לא יצא
דהא לא ידע מאי קאמר.

and specifically [one must count Sefiras Haomer] in a language that he understands, and if does not understand Lashon Hakodesh but counts in Lashon Hakodesh he is not yotzei because he does not know what he is saying.

An interesting question is why should ספירת העומר require one's understanding while many other מצוות שבדיבור do not? Again, the answer lies in the fact that ספירת העומר is all about catalyzing action, and therefore one must fully understand (a) that he is counting and (b) the specific point in time on a defined schedule. Failure to have this basic awareness of the overall framework of the מצוה by not understanding what one is saying would undermine the linear steps one should be taking to prepare for קבלת התורה. Thus, one would not be יוצא if they recite ספירת העומר in לשון הקודש without understanding what they are saying.

In Conclusion

May we all be זוכה to experience an active and uplifted ספירת העומר.

²⁰ ס' תקט ס"ב 20

דברי תורה

בעברית



יש להקשות מדוע הביא הטור את שתי סברות האילו ומה ההבדל ביניהם. ואפשר שיסוד המחלוקת בין הרשב"ם והבה"ג היא גם כן נפקא מינא לגבי איטר יד. שהרשב"ם לשיטתו וכמו שפסק שלא נשתנות הפרטים והפטורים של מצות הסיבה לגבי אישה ובעלה ולא סמכינן על מנהג המקום ואורח ארעא ומצות הסיבה היא חפצא של מצות ד' כוסות ומצה, כך מי שהוא יד איטר צריך לאכול על הימין כי צריך השמאל לאכול. אבל לפי סברת הראב"ן והגרי"ז מצות הסיבה לא נובא מחיוב אכילת המצה ושתיית הד' כוסות והעיקר היא לראות כבני מלאכים וכמו שרוב מלכים מיסובבים על שמאלו מחשש שמא יקדים קנה לוושט כך כל איש ואפילו מי שהוא יד איטר צריך להסיב על שמאלו.

וראיה לסברת זו היא כשהרמב"ם הביא הלכה זו הביא בפשטות (הלכות חמץ ומצה הלכה ח) הסיבת ימין אינה הסיבה, וכן המיסב על ערפו או על פניו אין זו הסיבה. ולא הביא שום ספק לגבי יד איטר או הסברא של שמא יקדים כי לפי שיטתו מצות ההסיבה לא שייך כלל לגוף המצוה דמצה וד' כוסות אלא שחייב אדם לראות עצמו כאלו יצא ממצרים כמו שכתוב הגרי"ז.
יהי רצון שכאנו קיימים מצות הסיבה בשנה זה וכיונים לראות את עצמנו כמלאכים שיוצאים משעבוד מצרים כן תגאלינו משעבוד גלות זו ומכל צרה.

אכילת מצה וד' כוסות לא איכפת מה שהמלכים ושרים עושים היום כי כל מה שתיקן רבנן קבוע ולא יכול לשנות רק אם יש בית דין שגדול בחכמה ובמנין. ואפשר שמטעם זה הביא הטור את שיטת הראב"ן רק בשם האבי העזרי ולא פסק כמותו שכתוב (א"ח ס' תעב ס' ב) ויכין מקום מושבו שישב בהסיבה דרך חירות וכתב אבי העזרי בזמן הזה שאין רגילות בארצינו להיסב יושב כדרכו ואין צריך להיסב. והמחבר לא הזכיר את שיטת הראב"ן אפילו בשם יש אומרים.

משמעות שיטת הראב"ן לדיני הסיבת אשה

הגמ' מפרש (פסחים דף קח עמוד א) אשה אצל בעלה לא בעיא הסיבה ואם אשה חשובה היא צריכה הסיבה. ובטור (א"ח ס' תעב ס' ד) הויה שתי דעות למה נשים פטור מהסיבה: ופירש רשב"ם מפני שאימת בעלה עליה ולפ"ז אלמנה וגרושה בעו הסיבה ובה"ג כתב משום דלאו אורח ארעא דאשה למזגא ולפ"ז כל אשה אינה צריכה הסיבה. ויש להקשות מה גרע בסברת הרשב"ם שהבה"ג לא רצה לומר סברא כמותו? וכן להפך מה גרע בסברת הבה"ג שהרשב"ם לא רצה לומר סברא כמותו? ואפשר דבשיטת הראב"ן פליג. הבה"ג סומך לשיטת הראב"ן וכמו שפרטי הדינים של מצות הסיבה יכול לשנות מזמן לפי העדפות של המלכים ושרים כך אם אין אורח ארעא לאישה להסבב גם היא פטורה ממצות הסיבה. אבל הרשב"ם לא הכיר את שיטת הראב"ן ואם כן מה גרע האשה מהאיש לפוטרת עלו ממצות הסיבה. אם היא חייבת במצות מצה וד' כוסות מדוע היא פטורת ממצות הסיבה. לכן הרשב"ם הציג שאם האישה היסב הו' חיסרון בקיום מצות ההסיבה של בעלה, כי הבעל צריך להסיב כמו מלך וכמו שהמלך מיטל אימה לכל מלכותו כך הבעל ליליל הסדר מיטל אימה לכל בית, לכן החכמים תקנו שהאשה פטורה ממצות הסיבה.

וכדאי להביא מה שכתב רב משה פיינשטיין בענין נשים בזמן הזה והסברא שנשים פטורות מדין הסבה מטעם אימת בעלה. הוא כתוב (שו"ת אנרות משה אורח חיים חלק ה סימן כ. אות לג) וגם אין זה דבר טוב לפני הבעל שיקפיד על אשתו, כדחזינו שכמה מאות בשנים שלא מקפידין על זה, כדאיאתא בב"ב בשם הר"י בשם התוס', שכל הנשים חשובות הן וצריכות הסיבה, וגם מהמרדכי הביא כן. ולא שייך לפרש שכל הנשים נעשו חשובות ממש, דהבעל צריך לכבדן אף מדרך העולם. אלא בהכרח שהוא מצד שהכירו במשך הזמן שאין להאינשי במה להתגאות נגד נשותיהן, והנשי הכירו צורך הגדול שיש להאינשי בהן. ונראה מסברא זו שגם לשיטה דנשים פטורות מדין הסבה מטעם אימת בעלה יכול לשתנות הדין בכל דור ודור.

משמעות שיטת הראב"ן לדיני הסיבת פרקדן והסיבת ימין

בגמ' איתא (מסכת פסחים דף קח עמוד א) פרקדן לא שמיא הסיבה, הסיבת ימין לא שמה הסיבה, ולא עוד אלא שמא יקדים קנה לוושט ויבא לידי סכנה. והסבר הרשב"ם (שם ד"ה הסיבת) שהרי בימינו הוא צריך לאכול. ולפי זה הטור נלמד (אורח חיים הלכות פסח ס' תעב ס' ג) דלפי זה איטר יד יטה על ימינו. ויש להקשות לפי פירוש זו מדוע הביא הגמ' שתי סברות כנגד הסיבת ימין. ונראה שהרשב"ם למד שהסברא של שמא יקדים עולה רק על הפרקדן כמו שכתוב הרשב"ם בשם רבינו שלמה (שם ד"ה שמא יקדים) אפרקדן קאי שמתוך שצוארו שוחה לאחוריו שפוי כובע הסותם את פי הקנה נפתח ומתקפל למעלה וקנה פושט למעלה והמאכל נכנס לתוכו ונחנק. אבל הרא"ש פירש (מסכת פסחים פרק י סימן כ) ולאידך פירושא שמא יקדים קנה לוושט קאי אהסיבת ימין אין חילוק בין אטר לאחא. והטור גם מביא את שיטת זו (שם) ורש"י פי' הטעם שלא יקדים קנה לוושט ולפ"ז אין חילוק בין אטר לאחא. ונראה שהטעם של שמא יקדים היא סברת הפסול בין לפרקדן ובין להסיבת ימין.

אבל מורינו הרב שלמה וואהרמאן (ר"י דמתיבתא דנסאו קאונטי) בספורו אורות הפסח (סימן לא דף קכה) הקשה על שיטת הרמב"ם דאם הסיבה היא מצוה בפני עצמו ואינה תנאי בקיום מצות מצה וד' כוסות אמאי לא תקנו חז"ל ברכה על מצות הסיבה דמאי שנא משאר מצות דרבנן? וביאר דכיון דהמצוה אינה בעצם מעשה ההסיבה והעיקר שעל ידי ההסיבה יגיע לתכלית הנרצה שהוא שייראה את עצמו כבן חורין וכאילו הוא בעצמו יצא ממצרים. ולפי זה לא תקנו חז"ל ברכה שלא תקנו ברכה רק כשמעשה המצוה היא כל המצוה כבאכילת מצה ושתית ד' כוסות מה שאין כן מצות הסיבה דאף שהיא מצוה בפני עצמה מכל מקום ליכא שום קיום מצוה בעצם מעשה הסיבה. והרב משה שטרנבוך בספרו מועדים וזמנים (כרך א סימן רנז דף קלו) הביא ראייה לשיטת הגרי"ז מלשונו של הרמב"ם ששינה לגבי מצות הסיבה "צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות", הרי פירוש בהסיבה לשון צריך ולא חייב ותיכף באותה הלכה מסיים "וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין". ואף שתרוייהו מצות, המצוה של הסיבה לא נובע מהחייב של ד' כוסות אלא ד' כוסות והסיבה נובע מהחייב שחייב על האדם לראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים. אבל אף שגם החייב של ד' כוסות והסיבה בגדר לראות את עצמו החכמים תיקנו על ד' כוסות חייב דרבנן ממש מה שאין כן במצות הסיבה.

מי ששכח להסב

ואפשר שתוס' נסתפק בין שתי השיטות אלו שכתוב (דף ק"ח עמוד א ד"ה כולו) וכל ד' כוסות צריכים הסיבה בשעת שתיה וצ"ע אם שכח ולא היסב אם יחזור וישתה וכן אם בכוס שלישי לא היסב אם יכול לחזור ולשתות בהסיבה אף על גב דבין שלישי לרביעי לא ישתה. כי לפי סברת הגרי"ז בשיטת הרמב"ם אחרי ששתה בלי הסיבה שוב אינו יכול לקיים מצות הסיבה בכוס זו כי כבר יצא החייב של ד' כוסות. אבל שיטת הטור היא כמו הרא"ש (במסכת פסחים הלכות פסח בקצרה) שמי ששתה בלא הסיבה צריך לחזור ולשתות עוד הפעם כמו שכתוב לגבי כוס ראשון (א"ח ס' תעג ס"ב) ושותה בהסיבה לא היסב צריך לשתות פעם אחרת בהסיבה, וגם בכוס שלישי (א"ח ס' תעג ס"ב) ואם שתה בלא הסיבה צריך לשתות פעם אחרת בהסיבה, וגם בכוס רביעי (א"ח ס' תעט ס"א) ושותה כוס ד' בהסיבה בלא ברכה ומברך אחריו על הגפן ואם שתהו בלא הסיבה צריך לשתות פעם אחרת בהסיבה ומברך לפניו בורא פרי הגפן לפי שהסיח דעתו מלשתות עוה. ופסק הדרכי משה כמו הטור וכתוב (א"ח ס' תעב ס"ד) ולכן נראה דבין הכוסות הראשונות כיון שיכול לשתות ביניהם כמו שירצה יכול לחזור ולשתות בהסיבה אבל בין כוס שלישי לרביעי לא יחזור ויסמוך על דעת ראבי"ה ומיהו באכילה יחמיר על עצמו ויחזור. ולפי דבריו נראה שמעיקר הדין צריך לחזור בכל הכוסות אם שתה בלא הסיבה אבל בכוס שלישי מטעם חשש שנראה כמוסיף על הכוסות יש סניף להקל בכוס אלה. והשו"ע גם כן פסק (א"ח ס' תעב ס"ז) כל מי שצריך הסיבה אם אכל או שתה בלא הסיבה לא יצא וצריך לחזור לאכול ולשתות בהסיבה.

שיקול שינוי מנהג העולם ושיטת הראב"ן בענין הסיבה בזה"ז

שיטת הראב"ן נמצא בהמרדכי (הסדר בקצרה במס' פסחים) כתב ראב"ן [בימיהם] היו נוהגין לישב על המטות ולשכב ולהסב בהסבת שמאל דרך תענוג לכך היו חייבין לאכול בהסבה אבל אנו שאין אנו רגילין בכך יוצאין שלא כדרך הסבה ואין לנטות ימין ושמאל. ואולי יש לומר דבר חדש דשיטת הראב"ן יכול לומר רק עם לומד מצות הסיבה אליבא להרמב"ם כמו שנתבאר הגרי"ז. כי יסוד ההסבה היא קיום במצות שרואים אנחנו כבני מלכים ושרים. ובזמן שהמלכים ושרים אוכלים בלי הסיבה גם אנו אין צריך להסב. אבל לפי שיטת הטור והשו"ע שמצות הסיבה היא פרט ממצות

בענין הסיבה

יונתן זאב קירשנער



כ טוב במשנה במס' פסחים (דף צט עמוד ב) ערב פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך. אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב. והירושלמי מסבר סברת מצות הסיבה (פסחים פ"א ה"א) אמר רב לוי ולפי שדרך עבדים להיות אוכלין מעומד וכאן להיות אוכלין מסובין להודיע שיצאו מעבדות לחירות. ופרוש הראשונים טעם הדבר כדי להודיע שיצאו מעבדות לחירות והרי זה זכר לציאת מצרים, מפני שבאותו יום נהיינו בני חורין, כדי שירמוז סימן לחירות וגאולה ויתעורר לשבח מי שגמלנו טובה בגאולה וחירות משעבוד קשה ומגונה. ועכשו צריך לבאר מהותו של המצוה.

טעם המצוה ודרך קיומה לפי שיטת הרמב"ם ע"פ מרן הגריז מפשטות המשמעות של הגמ' נראה שהחייב של הסיבה היא פרט מהמצוות של המצה והיין. וכמו שחייב לשתות יין שעריבה לשתות מטעם שרואים אנחנו כבני מלכים ושרים שאינן שותים מים חי. ועל דרך זה פסק הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ט: ארבעה כוסות האלו צריך למזוג אותן כדי שתהיה שתיה עריבה הכל לפי היין ולפי דעת השוטה, ולא יפחות בארבעתן מרביעית יין חי, שתה ארבעה כוסות אלו מיין שאינו מזוג יצא ידי ארבעה כוסות ולא יצא ידי חירות, שתה ארבעה כוסות מזוגין בבת אחת יצא ידי חירות ולא יצא ידי ארבעה כוסות, ואם שתה מכל כוס מהן רובו יצא. הכא נמי כשמקיימים מצוות המצה והיין צריך להיסב בלילה הזה בדרך חירות וכבני מלכים. וכמו כן כתוב הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"יז) בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים שנאמר ואתנו הוציא משם וגו', ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה וזכרת כי עבד היית כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית. לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב בדרך חירות. ומבואר מזה לפום ריהטא שכל דין הסיבה אינו אלא דין בשעת הסעודה וחלק ממצות אכילת מצה ושתית היין. אמנם הגאון רב יצחק זאב סאלאווייציק (בחינושי הגרי"ז על הרמב"ם שם) מביא לשון הרמב"ם ומסיק דמצות הסיבה בליל הסדר יסודה מפני שחייב אדם לראות עצמו כאלו יצא ממצרים ולכן נוהג הלילה דרך חירות וקבעו האי מעשת מצוה של הסיבה בזמן שמקיים מצות מצה וד' כוסות אבל לא שייך כלל לגוף המצוה דמצוה וד' כוסות. ולכן לשיטת הרמב"ם לפי פירוש הגרי"ז נראה דיוצאין מצוה וד' כוסות גופא בלי הסיבה רק חיסר ענין אחרת של חירות. וביותר נראה דלא שייך לדידיה לומר דלא יצא מצות חירות וצריך לאכול מצה עוד פעם בהסיבה כי כבר קיים מצות מצה, ודומה למי שמצא אתרוג מהודר אחרי שנטל אתרוג כשר בלי הידור מפני שכבר קיים עצם המצוה רק חסר בענין כללי ששיך בעשיית למצוה.

Yoni Kirschner is a controller at The Melohn Group. Yoni and Michele, and their children Rayla, Dovid and Netanel joined BKNW in 2012.

קיים ומשום הך סברא מודו כ"ע דבעינן שאפשר לקיימו ע"י שליח דומיא דבני גד ובני ראובן וכו. עכ"ל התוס'. נמצא לדעת התוס', דבעי' שיהא בעלים על המעשה כדי שתהא אפשר להתנות עליו. עוד יש להקדים דברי הגר"א וסרמן בקובץ שיעורים (חלק ב סימן לג), שכ' בענין בל תוסיף ח"ל: וי"ל דדוקא למ"ד מצות צריכות כוונה אינו עובר בבל תוסיף בלא כוונה משום דמצוה בלא כוונה להך מאן דאמר הוי חצי מעשה אבל למ"ד מצות אי"צ כוונה מעשה בלא כוונה היא מעשה שלימה והגריעותא אינו במעשה המצוה אלא בקיום המצוה, עכ"ל. פי', דלפי המאן דאמר מצות צריכות כוונה, הכוונה היא חלק מעצם מעשה המצוה, ולכן אם לא נתכוין בשעת עשיית המצוה לא עשה אלא חצי מעשה וא"א לצאת יד"ח. אבל למ"ד מצות אי"צ כוונה המעשה מצוה היא מעשה בפני עצמה ואין הכוונה חלק ממנה כלל.

ועפ"י צירוף יסוד הגר"א וסרמן עם מש"כ התוס' לגבי תנאי יש לבאר מש"כ בדעת המגן אברהם. המחבר ס"ל דמצות צריכות כוונה, ולכן אפשר לספור ספירת העומר על תנאי, דכדי להתנות בעי' בעלות על המעשה מצוה. וכיון דכונתו חלק מהמעשה מצוה, ממילא אית ליה בעלות על ספירתו ושפיר מהני התנאי. אבל לפי שיטת המג"א דלא אמרי' מצות צריכות כוונה במצות דרבנן, וקיי"ל דמצות ספירת העומר בזמן הזה מדרבנן, אין כונתו ודעתו חלק מעיקר מעשה המצוה, ולא מהני תנאי. ואף דאפשר לכוין במפורש שלא לצאת, אי"ז חלק מעצם מעשה המצוה אלא דחיית ומניעה בקיום המצוה כמוש"כ הגר"א וסרמן עיין שם. ולכן לא מהני ע"י תנאי אלא דוקא כדאית ליה כוונה הפכית בהחלט שלא לצאת.

ב"י סימן תפט הביא דעת הרא"ה דלמ"ד אין צריכות כוונה אפי' אמר בפירוש דלא רצה לצאת מ"מ יצא אבל לא קי"ל כותיה.

ולענ"ד דבריו דחוקים מאד ואין זה כונת המג"א. מ"מ מכח דוחק תירוצו נראין תוקף הקשיא נגד המג"א.

וג"ל דיש לתרץ דברי המגן אברהם בפשיטות דיש לחלק בין כוונה שלא לצאת בהחלט ובין תנאי שאם נתקיים (או לא נתקיים) אינו רוצה לצאת, דכדי שלא לצאת בעי' שיתכוין בפירוש שאינו רוצה לקיים המצוה כלל. אבל הכא, כשסופר בבין השמשות, כיון דחושש שמא ישכח ולא יספור פעם שנית אחר צאת הכוכבים אין לו דעת בהחלט שלא לצאת בספירתו הראש', ולא מהני כוונה שלא לצאת אי לאו דקי"ל דמצות צריכות כוונה.

ויגעתי ומצאתי שכן כ' הגרצ"פ פראנק בתשובותיו (הר צבי או"ח ב סימן פו) וז"ל: והאדר"ת עשה תקנה שיתכוין על תנאי, שאם הדין הוא כהגאונים אינו רוצה לצאת בראשונה. ולי הדבר צ"ע, דבשלמא למ"ד מצות צריכות כוונה מסתבר דמהני תנאי, אבל למ"ד מצות א"צ כוונה הרי גם בסתמא הוא יוצא יד"ח המצוה, אלא אם כן שיש לו כוונה הפכית שהוא מתכוון בהחלט שלא לצאת, ומסתברא דלא נקראת כוונה הפכית אלא כוונה ברורה והחלטית שלא לצאת. אבל לא כשהוא מכיון על תנאי ומשאיר פתח בכוונתו לצאת יד"ח בתקיעות אלו, שאין כאן כוונה ברורה והחלטית שלא לצאת ואין זה נקרא כוונה הפכית. ובכגון זה אפשר שהוא יוצא למ"ד מצות א"צ כוונה... וחתן בני הר"י כהן שיחי' הביא ראיה לדברי, מדברי המג"א (סימן תפט ס"ק ז) לענין ספירת העומר, שתמה שם על מה שכתב המחבר בסעיף ג המתפלל עם הצבור מבעוד יום מונה בלא ברכה. ואם יזכור בלילה יברך ויספור, והמג"א שם תמה על ה"ב' הרי תקנתו קלקלתו דשמא יצא בראשונה ואסור שוב לברך וכמ"ש הרשב"א (סימן רלה) וז"ל דאם מתירא שמא ישכח בספירה ויסמוך על ספירה זו כמו בק"ש של ערבית א"כ כבר יצא ידי ספירה זו וכשחוזר ומברך הוי ברכה לבטלה ותירץ המג"א שהמחבר אזיל לשיטתו שכתב בסימן ס סעיף ד דמצות צריכות כוונה, וא"כ יכוין בלבו אם אזכור בלילה אין אני מכיון לצאת בספירה זו, עכ"ל. הנה מדגיש המג"א שרק משום שהמחבר הוא לשיטתו דמצות צריכות כוונה ישנה תקנה זו שיכוין על תנאי, ולכאורה קשה הרי גם למ"ד מצות אין צריכות כוונה הוא יכול לכוין על תנאי שאם יזכור בלילה הוא מתכוין שלא לצאת בספירה זו, וכשיש כוונה הפכית הרי לכו"ע לא יצא, וע"כ שלא נקרא כוונה הפכית אלא כשהיא ברורה והחלטית לא לצאת, וכל שהוא על תנאי אין כאן כוונה ברורה והחלטית ולא נקרא כוונה הפכית וכנ"ל. והמחצית השקל שם נדחק בכוונת המג"א במה שכתב שהמחבר הוא לשיטתו וכי'. ולפי דברינו דברי המג"א מדוקדקים, שרק משום שהמחבר הוא לשיטתו דמצות צריכות כוונה ישנה תקנה זו שיכוין על תנאי. והרשב"א שאומר שאין בזה תקנה משום שהוא סובר כמ"ד מצות אין צריכות כוונה כמו שכתב הר"ן בשמו בפרק ראוהו בית דין, עכ"ל. ואף דשיטת המגן אברהם מבואר באר היטיב, עדיין צ"ע בסברת החילוק, דמאי שנא דבעי' כוונה הפכית בהחלט ולא סגי בתנאי בעלמא, ומאי שנא אי אמרי' מצות צריכות כוונה דסגי בתנאי כדי שלא לצאת. ולענ"ד הביאור תלוי בהגדרת תנאי ובהבנת מהות הענין דמצות צריכות כוונה.

איתא במסכת כתובות (עד.) מכדי כל תנאי מהיכא גמרינן? מתנאי בני גד ובני ראובן, תנאה דאפשר לקוימיה ע"י שליח כי התם הוי תנאיה תנאה, דלא אפשר לקוימיה ע"י שליח כי התם לא הוי תנאה. והקשו בתוס' (ד"ה תנאי) וא"ת ומה סברא יש כאן דלא גמרינן מהתם אלא לענין מה שהוא סברא דהא לא ילפינן מהתם דלא מהני תנאי אלא בנתינת קרקע וי"ל דהיינו טעמא דהואיל והמעשה כל כך בידו שיכול לקיימו ע"י שליח סברא הוא שיהא כמו כן בידו לשוויי ביה תנאה אבל חליצה שאין בידו לקיימה ע"י שליח לא הוי בידו נמי למירמי ביה תנאה ואפילו לא יתקיים התנאי יהיה המעשה

לשיטתו שפסק בסי' ס' ס"ד דמצות צריכות כוונה, וא"כ יכוין בלבו אם אזכור בלילה אין אני מכוין לצאת בספירה זו וכן משמע מלשון רמ"א שכ' אם היה דעתו שלא לצאת וכו', עכ"ל. וכדי להבין כונתו נקדים דבריהם בענין מצות צריכות כוונה.

נחלקו האמוראים אם מצות צריכות כוונה או לא. ומהי נקראת כוונה, כ' רש"י (ברכות יג. ד"ה שמע) שיהא מתכוין לשם מצות. פי', ודאי שכל העושה מצוה חייב לכוין על המעשה שהוא עושה דאם לא כן חשיב כמתעסק בעלמא, אלא דכל א' חייב לכוין שהוא עושה המעשה לשם מצוה. אבל אי"צ לכוין עוד כוונה בפרטי או בטעמי המצוה חוץ מכמה מצות כגון ציצית, תפילין, סוכה ותפילה שהכוונה מיוחדת לתכלית המצוה היא פרט בעצם קיום המצוה.

ובמה שנחלקו האמוראים גם נחלקו הראשונים ושני הדעות מובאין בשו"ע סימן ס' סעיף ד' וז"ל: י"א שאין מצות צריכות כוונה, וי"א שצריכות כוונה לצאת בעשיית אותה מצוה, וכן הלכה. הרי אף שרבו הדעות אי מצות צריכות כוונה, קיי"ל להלכה דצריכות כוונה ומשמע דכן הוא בכל המצות. אבל המגן אברהם (ס"ק ג) העיר אדברי המחבר: דוקא במצות דאורייתא אבל מצות דרבנן אי"צ כוונה (רדב"ז ח"א ב' ומ"צ ח"ב ס"ב כ"ה סי' תקפ"ט). הנה המג"א פסק כשיטת הרדב"ז דאי"צ כוונה במצות דרבנן, ובביאור שיטתיה איכא ב' אפשרויות:

כיון דאיכא דעות בין הראשונים אי אפשר לפסוק דין זה בהחלט ולכן אולינן בתר כללי הספק שבכל התורה כולה. בדינים דאורייתא אולי' לחומרא ובעינן כוונה כדי לצאת ובמצות דרבנן יש להקל דאי"צ כוונה.

אפשר לחלק בין מצות דאורייתא ובין מצות דרבנן בעיקר החפצא דמצוה, אף דשניהם הוו חיוב גמור על הגברא, אין המצוה דרבנן חיוב בעיקר החפצא דמצוה, ולא שייך למימר דבעינן כוונה כדי להשוות מעשה למעשה המצוה. אבל מצות דאורייתא, מלבד דאיכא חיוב גמור על הגברא לקיים המצוה, יש בגוף המעשה מצוה איכות כחפצא של מצוה. ולכן שפיר שייך ליבעי כוונה לשם מצוה בשעת עשיית המצוה כדי לקיימה. (ועיין בדברי המשך חכמה לספר דברים פרק יז פסוק יא, ואכ"מ להאריך.)

וע"ש במשנה ברורה (ס"ק י) שכ': כתב המ"א בשם הרדב"ז דזה דוקא במצוה דאורייתא אבל במצוה דרבנן אי"צ כוונה. ולפ"ז כל הברכות שהם ג"כ דרבנן לבד מבהמ"ז אם לא כיון בהם לצאת יצא בדיעבד אך מכמה מקומות בשו"ע משמע שהוא חולק ע"ז וכן מבאור הגר"א בסימן תפ"ט משמע ג"כ שאין לחלק בין מצוה דאורייתא למצוה דרבנן, עכ"ל. נמצא לפי דעת המ"ב אין כונת המחבר לחלק בין מצות דאו' ודרבנן, ולא קיי"ל כשיטת הרדב"ז. ובאמת כן כ' המגן אברהם עצמו בסוגיין שכ' דדעת המחבר והרמ"א אויל לשיטתייהו דמצות צריכות כוונה. פי', מצות צריכות כוונה אפילו במצוה דרבנן, דהא קיי"ל כדעת רוב הראשונים דספירת העומר בזמן הזה דרבנן, ורק חוששין לשיטת הרמב"ם וסופרים אחר צאת הכוכבים כל מה דאפשר. מ"מ, לדידיה, דס"ל דמצות דרבנן אי"צ כוונה אין להתנות כמוש"כ המחבר והרמ"א, דתנאי אינו מועיל במצוה דרבנן. אבל בעיקרן דברי המגן אברהם תמוהים עד מאד. הרי בכל התורה כולה קיי"ל דאפי' למ"ד

מצות אי"צ כוונה, מהני כוונה שלא לצאת כדי שלא יקיים המצוה. ומאי שנא הכא דצ"ל מצות צריכות כוונה כדי להתנות שלא לצאת במצות ספירת העומר. וכן הקשה הפרי מגדים (אשל אברהם שם) וז"ל: וקשה אי נמי מצות אין צריכות כוונה נמי כל שמונה על תנאי שפיר לא יצא, וצ"ע קצת, עכ"ל. אכן נ"ל דצ"ע ג. וע"ש עוד במחצית השקל שכ' בביאור דעת המג"א: והיינו שתמא דלא יצא וה"ה אפי' הו"ס"ל להרב ב"י דאין צריכות כוונה הוי מצי למימר שמתכוון שלא לצאת דלכו"ע לא יצא אפי' למ"ד אין צריכות כוונה אלא שהמ"א האמת כתב דהרב ב"י ס"ל דצריכות כוונה. גם הרב

ולענין פסק הלכה כ' המחבר בשו"ע (תפט:א-ב) וז"ל: בליל שני אחר תפלת ערבית מתחילין לספור העומר, ואם שכח לספור בתחלת הלילה הולך וסופר כל הלילה. ומצוה על כל אחד לספור לעצמו. וצריך לספור מעומד ולברך תחלה. וסופר הימים והשבועות. כיצד, ביום הראשון אומר: היום יום אחד (בעומר), עד שמגיע לשבעה ימים ואז יאמר: היום שבעה ימים שהם שבוע אחד (בעומר), וביום שמיני יאמר: היום שמונה ימים שהם שבוע אחד ויום אחד (בעומר), וכן עד שיגיע לארבעה עשר יאמר: היום ארבעה עשר ימים שהם שני שבועות (בעומר), ועל דרך זה מונה והולך עד מ"ט יום. (סעיף ב) אם טעו ביום המעונן וברכו על ספירת העומר, חוזרים לספור כשתחשך. והמדקדקים אינם סופרים עד צאת הכוכבים, וכן ראוי לעשות, עכ"ל המחבר.

ועלינו לדייק בתחילת לשונו שכ' דמתחילין דוקא אחר תפילת ערבית, אבל בסעיף ב' הוסיף דהמדקדקים אינם סופרים עד צאת הכוכבים. דמשמע ג' כ' בריש דבריו משמע דממתנינים עד ודאי לילה, כמוש"כ היעב"ץ בספר מור וקציעה (תפט ד:ה בטור), וז"ל: באמת מן הדין היה ראוי לספור קודם התפילה, דספירת העומר דאורייתא. ואף לפמ"ש הר"ן בשם יש מפרשים שהסכימו דהשתא אינה אלא מדרבנן, מ"מ יש לה עקר מפורש בתורה, משא"כ תפילה שאין לה אלא רמז בדרך אסמכתא, פשיטא דספירת העומר קדמה, אע"ג דתפילה תדירה אפי"ה ספירה יש לה דין קדימות בלי ספק, דהיא עכ"פ כמו דאורייתא והיא כי מקודש ותדיר לגבי תפילה, אלא משום דכבר נהגו להתפלל ערבית מבעוד יום לכן סדרו תפילת ערבית קודם ספירת העומר כדי שתפגע ספירת העומר בעונתה האמיתית, ואעפ"כ אין מנוס מלהקדימה כל האפשר מיד בהתחלת הלילה וכדמסיק הטור וזמן הספירה בתחילת הלילה, עכ"ל.

משמע מדברי היעב"ץ דדעת המחבר דמתפללין ערבית תחילה כדי לאחר ספירת העומר עד זמנה בודאי לילה.

אכן החק יעקב (ס"ק טז) חולק עליו וכ' דחייבין להתפלל ערבית ולקרות ק"ש בזמנה, שהוא תדיר וקודם לספירה. ולדעתו, המחבר פסק דאין צריך להמתין עד ודאי לילה כדי לספור העומר. ומש"כ המחבר דדוקא המדקדקים ממתינים עד צאת הכוכבים אינו ראייה לשיטת החק יעקב, דמ"מ יש להתפלל ערבית קודם הספירה אפילו למי שאינו מדקדק כל כך כדי לספור בלילה דמיות טוב אל תקרי רע. מ"מ, עיקר משמעות השו"ע היא דאין חייבין להמתין עד צאת הכוכבים לספור, רק מנסין בכל מה דאפשר לספור בלילה.

כ' המחבר בסעיף ג': המתפלל עם הצבור מבעוד יום, מונה עמהם בלא ברכה. ואם יזכור בלילה יברך ויספור. והוסיף הרמ"א: ואפילו ענה אמן על ברכת הקהל, אם היה דעתו שלא לצאת, יחזור ויברך ויספור בלילה. וצ"ע בדעת השו"ע מהו נקרא מבעוד יום. י"ל דמיירי במי שרוצה לספור אחר צאת הכוכבים אבל בציבור מונים בבין השמשות, וכן הוא דעת הט"ז (ס"ק ו) שכ' דלא עסקינן ברשיעי שסופרים קודם בין השמשות, אלא מיירי כשסופרים בספק חשיכה והוא רוצה להמתין עד צאת הכוכבים, וכ"כ בבאור הגר"א (ס"ק ה), והמ"ב (שעה"צ ס"ק כא) כ' דאפשר דכן הוא דעת המגן אברהם.

אכן יש לבאר כונת השו"ע והרמ"א במש"כ מותר לספור מבעוד יום בלי ברכה ולחזור ולספור בלילה בברכה. ופי' המגן אברהם (ס"ק ז) וכן הסכים המשנה ברורה (ס"ק טז) דדעת המחבר שיתנה בשעת הספירה שאם יזכור אחר צאת הכוכבים שאינו רוצה לצאת בספירה זו ויתחייב לספור אח"כ בברכה. אבל אם ישכח לספור בלילה כונתו לצאת בספירה זו אף שלא בירך. ובהכי אפשר ליה לדקדק לספור אחר צאת הכוכבים בלי החשש שישכח ויפסיד הספירה לגמרי. ואף דדברי השו"ע מבוארים היטיב, לשון המג"א צע"ג, שכ' בתוך דבריו: ונראה לי דאזיל

תנאי וכוונה במצות ספירת העומר

הרב יהודה בלסים



כ טוב בתורה (ויקרא כג:טו) וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עמר התנופה שבע שבתות תמימות תהיינה. ודרשו חז"ל (מנחות סה:): דמיירי דוקא במחרת יו"ט ראשון של פסח, ולא במחרת השבת ממש, ע"ש. ותלה הכתוב תחילת מצות ספירת העומר בתחילת מצות הבאת קרבן העומר. ונחלקו הראשונים במצות ספירת העומר בזמן הזה אי הוה מדאורייתא או מדרבנן.

כתב הרמב"ם הלכות תמידין ומוספין (ז:כד) מצוה זו על כל איש מישראל ובכל מקום ובכל זמן, ונשים ועבדים פטורין ממנה, עכ"ל. ולפשוט מלשונו דמצות ספירת העומר מדאורייתא אפילו בזמן שאין בית המקדש קיים וליכא קרבן העומר. אבל דעת ספר החינוך (מצוה שו) אינו כן שכ': ונהגת מצות ספירת העומר מדאורייתא בכל מקום בזכרים, בזמן הבית שיש שם עומר, ומדרבנן בכל מקום ואפילו היום שאין עומר קרב בעוונותינו. בעל החינוך מסיק דספירה בזה"ז אינה אלא מדרבנן.

ומחלקת זו כבר מצאנו בדברי הגמ' מס' מנחות (סו):

גופא, אמר אביי מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי. רבנן דבי רב אשי מני יומי ומני שבועי. אמר מני שבועי, אמר זכר למקדש הוא.

משמע, דדעת הרבנן דבי רב אשי דחייבין למנות השבועות כיון דספירת העומר בזה"ז דאורייתא אבל אממר ס"ל דספירה אינה אלא זכר למקדש, דהיינו חיוב דרבנן, ולכן לא תקנו אלא למנות הימים ולא השבועות. וכן משמע בלשון רש"י (ד"ה אממר) שכ', האי מניינא דהשתא לאו חובה הוא דהא ליכא עומר אלא זכר למקדש בעלמא הוא הלכך ביומי סגני. אכן אפשר לפרש דכונת רש"י דכו"ע מודים דספירת העומר בזה"ז דרבנן, אלא דהרבנן דבי רב אשי ס"ל דתקנו החכמים מצות ספירת העומר כעין דאורייתא וכמו בזמן הבית דחייבין למנות השבועות יחד עם הימים כן חייבין בזה"ז. אבל אממר סבר דספירה בזה"ז אינה אלא זכר בעלמא ולא תקנה גמורה מדרבנן, לכן לא תקנו כל פרטי המצוה כעין דאורייתא.

אבל הרמב"ם ביאר הגמ' כמוש"כ בתחילה דהרבנן דבי רב אשי ס"ל דספירת העומר מדאורייתא וקיי"ל כותיהו, דיחיד ורבים הלכה כרבים. וכן כתב הר"ן (פסחים כח. בדפי הרי"ף) והכסף משנה בהבנת שיטת הרמב"ם.

וכדעת החינוך הסכימו רוב הראשונים, ובתוכן תוספות (מנחות סו. ד"ה זכר), הר"ן (שם) והרא"ש (פסחים פרק י סימן מ).

ועיקר הנ"מ המובא בכל הראשונים הנ"ל הוא אם אפשר למנות בבין השמשות. וה"ל התוס', נראה דבספק חשיכה יכול לברך ואין צריך להמתין עד שיהא ודאי לילה כיון שהוא ספיקא דרבנן וכו. וכן איכא בכל הראשונים דס"ל דהוה דרבנן. אבל לדעת הרמב"ם ליכא למימני עד דהוי לילה ממש דאין לסמוך על ספק לילה במצוה דאורייתא.

אמנם שמעתי דברים נפלאים ואמיתיים בשם הגר"ד סלוביץ' יק"צ ל שאף הרמב"ם יודה בזמנינו שמותר ואולי אף ראוי לעמוד בשעת קריאת עשרת הדברות. בקריאת עשרת הדברות יש שני מיני טעמי המקרא, טעם עליון וטעם תחתון. טעם עליון מחלק הפסוקים לפי דברות ולא לפי פסוקים, וטעם תחתון מחלקם לפי פסוקים ולא לפי דברות. המג"א כתב (וגם בחזקוני כתב כן) שראוי לקרות בטעם תחתון כשקוראים בתורה בפרשת יתרו ובאתחנן, וראוי לקרות בטעם עליון כשקוראים ביו"ט של שבועות. והסברא פשוטה – טעם תחתון הוא קריאה בבחינת תורה וקוראים הדברות בפרשת יתרו ופרשת ואתחנן כחלק של שאר התורה. אבל טעם עליון הוא קריאה בבחינת דברות ודוקא קוראים הדברות ביו"ט של קבלת התורה כדי להזכיר העמידה הנוראה של קבלת התורה, ולכן ראוי לקרות בתורת דברות. ולכאורה מסתבר לעמוד כשקוראים בטעם עליון דוגמת עמידה בהר סיני, ולישב כשקוראים בטעם תחתון דוגמת קריאת שאר כל התורה. שיטת הרמב"ם היא שלעולם קוראים בטעם תחתון (אף ביום טוב של שבועות) שהרי לא הזכיר הרמב"ם כלל המנהג לקרות בטעם עליון, וממילא מובן למה הקפיד הרמב"ם שלא לעמוד בשעת קריאת הדברות, אבל מנהגינו הוא דלא כהרמב"ם ודלא כהמג"א, אלא לקרות תמיד בטעם עליון, וממילא ניחא מנהגינו לעמוד בשעת קריאת עשרת הדברות. ועיין בכל זה בספר הררי קדם סימן קיח ובס' שיעורי הרב על עניני תפלה וקר"ש סימן לג.

יה"ר שנזכה לקבל התורה באימה ביראה ברדת ובזיעא, באהבה ובאחדות לנו ולכל ישראל.

שמע, אבל השולחן ערוך בסימן א' הביא שטוב לומר עשרת הדברות בכל יום, והרמ"א שם העיר דהיינו דוקא ביחיד שאין שם חשש כל כך שיאמרו דשאר התורה אינה מן השמים ח"ו. על פי הך מימרא בגמרא כתב הרמב"ם בתשובה סימן מו ח"ל המנהג שהנהיג הרב שישבו בעת קריאת עשרת הדברות נכון הוא וכל ראיותיו ראיות טובות ונכוחות כפי מה שנראה מן הדין וכו' ואין להוסיף עליהם וכן ראוי לעשות שבכל מקום שמנהגם לעמוד שיבטלו מנהג זה ויהיו יושבים מפני שלא ימשך מזה הפסד האמונה וכו' אין מן הראוי לעשות שום הפרש וחשיבות בעשרת הדברות יותר מכל שאר התורה ומה שטען החכם ואמר שבבבל הם עומדים וכן בקצת ארצות, אין ראייה מזה כלל לפי שאם נמצא מקצת אנשים חולים לא מפני זה ראוי להחליא את שאר העם עד שיהיו כולם חולים אלא אדרבה ראוי לבקש רפואת כל חולי שישמע לדברינו עד שיבריא עכ"ל. ובתשובת יחוה דעת חלק א' סימן כט כתב הגר"ע יוסף זצ"ל בשם השו"ת אהלי יעקב סימן לג שמינים ואפיקורסים כאלה מצויים גם בזמן הזה שאומרים כן בפירוש, לכן יש להחמיר בזה גם בזמנינו.

מאידך כתב הלבוש שבזמנינו אין צריך לחשוש לתרעומת המינין. והאחרונים הביאו טעמים שונים לשיטה זו שאין צריך להקפיד על זה בזמן הזה, מאחר שלכאורה היא מוסתרת מגמרא מפורשת שהבאנו:

א' – כתב הרב שטרנבוך בתשובות והנהגות ח"א סימן קמד וז"ל ונכון לדקדק בעשרת הדברות לעשות כן מפני שכיון שנתפשט המנהג לעמוד בעשרת הדברות ובאופן שמקדימים מעט קודם עשרת הדברות אין חשש תרעומת המינים מנהגי ישראל קדום הם וח"ו לבטלם. ועיין במטה יהודה סימן א' אות ו' שהביא מבית יעקב והיד אהרן המנהג לעמוד וכתב לישב המנהג שאין בזה חשש תרעומת המינין משום שהכל יודעין שהם ניתנו בקול ובפרסום גדול ומה שמצינו שאסור לקרוא עשרת הדברות בסדר התפילה שלא יאמרו המינים אין תורה אלא זה התם הקפידא בזה רק על עצם הקריאה שלא יקראו דוקא זה ולא על אופן הקריאה עכ"ל, הרי שהביא ב' יישובים למנהג העולם. ראשון שמאחר שנהגו לעמוד למקצת פסוקים קודם עשרת הדברות גם כן, אינו נראה כמו שעמד דוקא לפסוקים אלו. ועוד שכל קפידת הגמרא הוא אם לאומרו אם לאו, אבל מעולם לא הקפידו חז"ל על אופן אמירת איזה דבר שודאי צריך לאומרו.

ב' – כתב המהרש"ל בתשובה סד שכל קפידת הגמרא הוא דוקא לכוללו בקריאת שמע, אבל במקרים אחרים אין שום הקפדה שלא לקרות דוקא עשרת הדברות. וכמו כן כתב בשו"ת אגרו"מ או"ח ח"ד סימן כב שאין לדמות גזירות להדדי.

ג' – עוד כתב האגרו"מ שם שמאחר דנהגו לעמוד גם לשירת הים ולא רק לעשרת הדברות ממילא אינו נראה כמזלזל בשאר התורה דהא אין ההקפדה על עשרת הדברות דוקא, אלא לחלקים מסוימים של תורה שבביל טעמים מסוימים. וכן כתב בספר הליכות שלמה ח"א דפים קנ-קנא בשם הגרש"א זצ"ל וז"ל נראה דבזמננו שהכל יודעים שאין זה אלא לזכר המעמד הנבחר בהר סיני אין בזה חשש, וגם הרי עומדים בעוד קריאות כגון שירת הים וכיו"ב עכ"ל.

ד' – לפי הביאורים הנ"ל צריך ליישב למה נהגו שלא כדעת הרמב"ם, וכולם רק מתרצים מנהגינו לפי דברי הגמרא, אבל עדיין לא ניחא מנהגינו לשיטת הרמב"ם. ואף אם נאמר כעצת הרב שטרנבוך להתחיל מקצת פסוקים קודם עשרת הדברות, לכאורה הרמב"ם אינו מודה לזה דאי היה ניח"ל להרמב"ם לעשות כן היה מזכיר עצה זו בעצמו. ואפילו לפי האגרו"מ דאין להקפיד כלל מאחר שנהגו לעמוד גם לשירת הים, לא יודה הרמב"ם לזה דהא עדיין מדגישים ב' חלקי תורה יותר משאר כל התורה.

הרא"ש שהוא דרך מינות לעמוד מאחר שכבר פירש הגמרא בסוטה שעמידה הנזכרת בפסוק קאי על שתיקה ולא על עמידה ממש. דוגמא לדבר שהוא דרך מינות לפרש דברי תורה כמו שהצדוקים מפרשים ולעשות כדבריהם אף לחומרא, דאין לנו אלא פירושים המקובלים מדברי חז"ל, וכמו שתקנו חז"ל דברים מסויימים "להוציא מלבן של צדוקים". ג' – עוד כתב שם בשו"ת בצל החכמה דמאחר שסבר האריז"ל לישב נחשב כיוהרא לעמוד. הרי לטעם המשנה ברורה אין הקפדה מיוחדת לישב אלא עצה טובה לעשות כן למי שקשה לו העמידה, אבל לטעמים שהביא הבצל החכמה נראה שיש הקפדה מיוחדת דוקא לישב בשעת הקריאה, או משום מינות או משום יוהרא.

ג. הלכה.

להלכה כתב המחבר סימן קמו סעיף ד' וז"ל אין צריך לעמוד מעומד בעת שקורין בתורה עכ"ל, והוסיף הרמ"א "ויש מחמירין ועומדין וכן עשה מהר"ם". אז נראה בפשטות שאין לבני ספרד להקפיד לעמוד בשעת קריאת התורה, אבל לבני אשכנז הוא מנהג יפה. ומנהגים אלו עולים יפה עם דברי הרמ"ע מפאנו שכל טעם העמידה הוא משום שצריך לעמוד בשעת ברכו, מאחר שספרדים אינם מקפידים לעמוד בשעת אמירת ברכו אין שום טעם להקפיד על עמידה בשעת הקריאה, אבל לבני אשכנז שפוסקים דודאי צריך לעמוד בשעת אמירת ברכו ראוי להחמיר לעמוד גם בשעת קריאת התורה פן ישב גם באמירת ברכו.

האחרונים הביאו בשם האריז"ל שנהג לישב בשעת קריאת התורה, אבל לא ברור מדבריהם אם היה מקפיד האר"י ז"ל דוקא לישב או שרק סבר האריז"ל דאין צריך להקפיד לעמוד. עיין שדה חמד שהביא דעות לכאן ולכאן.

נחלקו הפוסקים במי שנוהג לעמוד בשעת קריאת התורה, אם מותר לנהוג כן במקום שכולם נוהגים לישב. כתב בשו"ת קול אליהו סימן ה' (לרב אליהו בן ר' משה חבירו של החיד"א) שאסור לעמוד כשמתפלל במקום שהציבור יושבים דמחזי כיוהרא. אמנם כתב הרב שטרנבוך שליט"א בתשובות והנהגות חלק א' סימן קמא וז"ל ואע"ג דבעלמא מייחזי כיוהרא כשאחרים לא מחמירים והוא מחמיר אבל כאן אין מוכח שעומד משום חומרא שהלא בלאו הכי יש עומדים ולא מייחזי כיוהרא וע"כ הנוהג לעמוד אין לו לחשוש כלל וכל אחד כמנהגו נוהג עכ"ל. ושמעתי פעם ממו"ר הגר"צ שכטר שליט"א שמי שמתפלל בבית הכנסת שהרב אינו מקפיד לעמוד, אסור לו להקפיד משום יוהרא.

ה. עשרת הדברות.

בהרבה מקומות נוהגים שכל הציבור עומדים לקריאת מיוחדות כמו שירת הים ועשרת הדברות. ולכאורה נראה שיש בעיה מיוחדת להדגיש חלקים מסויימים על פני אחרים דהא איתא בגמרא ברכות דף יב ח"ל וקורין עשרת הדברות שמע והיה אם שמעו ויאמר אמת ויציב ועבודה וברכת כהנים. אמר רב יהודה אמר שמואל: אף בגבולין בקשו לקרות כן, אלא שכבר בטלום מפני תרעומת המינין. תניא נמי הכי, רבי נתן אומר: בגבולין בקשו לקרות כן, אלא שכבר בטלום מפני תרעומת המינין. רבה בר בר חנה סבר למקבעיניהו בסורא, אמר ליה רב חסדא: כבר בטלום מפני תרעומת המינין. אמימר סבר למקבעיניהו בנהרדעא, אמר ליה רב אשי: כבר בטלום מפני תרעומת המינין עכ"ל. ופירש רש"י שם ח"ל שלא יאמרו לעמי הארץ אין שאר תורה אמת ותדעו שאין קורין אלא מה שאמר הקדוש ברוך הוא ושמעו מפיו בסיני. הרי מבואר בגמרא שאין לחייב קריאה מיוחדת של עשרת הדברות דנראה כמו שאר התורה אינה חשובה כמו עשרת הדברות וח"ו אינה מן השמים. ראוי להעיר שהגמרא הנ"ל דנה דוקא בענין קריאת עשרת הדברות בזמן קיום מצות קריאת

מקפידים כל כך בדבר. אמנם להלכה נראה שבני אשכנז צריכים להקפיד לעמוד בשעת אמירת ברכו ואחינו בני עדות המזרח אינם צריכים לעמוד בשעת אמירת ברכו.

ובענין אם צריך לעמוד בין גברא לגברא כתב המשנה ברורה סימן קמ"ט כ' ו' ובין גברא לגברא לכו"ע שרי לישב עכ"ל. ולא מצינו מי שחולק בזה, אף שנחלקו הפוסקים אם מותר לדבר בדברי תורה בין גברא לגברא.

ולענין עמידה בשעת קריאת התורה עצמה איתא בגמרא סוטה דף לט. ו' ל' אמר רבא בר רב הונא כיון שנפתח ספר תורה אסור לספר אפילו בדבר הלכה שנאמר (נחמיה ח:ה) וכפתחו עמדו כל העם, ואין עמידה אלא שתיקה עכ"ל. הרי מבואר בגמרא שצריך "עמידה" בשעת הקריאת, אבל אין פירושו עמידה ממש אלא שצריך לשתוק. ונראה מסוגית הש"ס דאין שום קפידא לעמוד ממש בשעת קריאת התורה. וכן כתב הטור סימן קמו בשם רב שר שלום ו' ל' ולא ראינו מי שנוהג כך (לעמוד כל זמן שקוראים בתורה) דמה שכתוב וכפתחו עמדו כל העם אותה עמידה שתיקה היא אבל לעמוד מפני ס"ת עד שעונין אמן יהא שמייה רבא לא שמענו עכ"ל. אמנם הט"ז סימן קמו ס"ק א' חולק וכתב דודאי העמידה היה כפשוטה אלא דאותה העמידה צריכה להיות בשתיקה גם כן דאל"כ קשה מה דאמרין בפרק שבועות העדות בשעת גמר דין צריכים בעלי דינים להיות בעמידה דכתיב ועמדו שני האשנים ה"נ נימא דא"צ להיות מעומד אלא בשתיקה. הרי הבנת הט"ז בדברי הגמרא הוא שמלבד החיוב לעמוד כפשוטו, גם צריך להיות בשתיקה. ולכן הכריע הט"ז דראוי לנו לנהוג כן לעמוד בשעת קריאת התורה.

ב. טעמים לכאן ולכאן.

הפוסקים הביאו סברות וראיות שונות בענין זה אם יש להקפיד לעמוד בשעת קריאת התורה. ויש ג' סברות לכאן וג' לכאן:

הסברות לעמוד דוקא בשעת קריאת התורה הם: א' – המשנ"ב סימן קמו ס"ק יט הביא בשם הב"ח דראוי להדר ולעמוד מפני שצריך האדם להעלות בדעתו כששומע הקריאה מפי הקורא כאלו קבלה אותה שעה מהר סיני ובהר סיני היו כל ישראל עומדין כדכתיב אנכי עומד בין ה' וביניכם. ב' – כתב בשו"ת רמ"ע מפאנו סימן צא דבזמנים קדמונים רק עמדו לאמירת ברכו מאחר שרק העולה הראשון היה אומר ברכו, אבל עכשיו שנהגו שכל ז' קרואים אומרים ברכו ומברכים ברכת התורה כדאיתא בגמרא פ"ג דמגילה שתקנו כן מפני הנכנסים והיוצאים, לדברי הכל טוב ויפה לעמוד כל זמן הקריאה דלמא משתלי וייתיב גם בשעת ברכו. הרי לפי הרמ"ע מפאנו אין ענין מיוחד לעמוד בשביל קריאת התורה עצמו, אלא הוי כעין גזירה שמא ישב גם בשעת אמירת ברכו. ג' – כתב הג"ר משה שטרנבוך שליט"א בתשובות והנהגות חלק א' סימן קמא ו' ל' בשם מרן הגרי"ז ס"ז צ"ל שמעתי שחשש בקריאת התורה שכיון שצריך עשרה היינו מפני שדינו כדבר שבקדושה ובדבר שבקדושה צריך לעמוד, והיינו מפני שכבוד התורה בעמידה ומדינא צריך ללמוד בעמידה אף שיטלו משמת ר"ג חובת עמידה מפני חולי שיריד לעולם כדאיתא במגילה דף כא. בקריאה בעשרה דהוי דבר שבקדושה ראוי לחשוש שלא ביטלו כמאז וצריך לעמוד מפני כבוד התורה... עכ"ל. הרי לדעת הגרי"ז צריך לעמוד משום דהוי כעין דבר שבקדושה וגם שהוא כבוד התורה ללמוד בעמידה.

אמנם מצינו בפוסקים ג' טעמים שונים דוקא לישב בשעת קריאת התורה. א' – המשנה ברורה סימן קמו ס"ק יט הביא שקל יותר לכוון כראוי בישיבה, ובפרט כשהוא איש חלש וקשה לו לעמוד וע"ז אין דעתו מיושבת לכוון היטב לקול הקורא יש לו לישב. ב' – כתב הרב בצלאל שטערן ז"ל בספרו שו"ת בצל החכמה ח"ה סימן א' בשם ספר המחכים לרבי נתן ב"ר יהודה בן דורו של

בענין עמידה לקריאת התורה בכלל ולקריאת עשרת הדברות בפרט

הרב אריה ליבוביץ



”ויצא משה את העם לקראת האלהים מן המחנה ויתיצבו בתחתית ההר” (שמות יט:ז)
”אנכי עמד בין ה’ וביניכם בעת ההוא להגיד לכם את דבר ה’ כי יראתם מפני האש ולא עליתם בהר
”לאמר” (דברים ה:ה)

נה בשעה שקבלו ישראל את התורה בהר סיני עמדו בתחתית ההר. אכן בכל פעם שבני ישראל
מתאספים בבתי כנסיות מזכירים הרגעים האלו של קבלת התורה, ולכן קוראים בתורה על
ידי סרסור כדאיתא בתוס’ בבא בתרא דף טו. ד”ה שמנה פסוקים. ונתתי אל לבי לעיין אם
ראוי להקפיד לעמוד בשעת קריאת התורה דוגמת הר סיני, וגם אם יש הקפדה מיוחדת לעמוד בשעת
קריאת עשרת הדברות כמו שנהגו בהרבה קהלות.

ואפשר דאף אם אין דין עמידה מטעם קבלת התורה, יש דין עמידה מטעם אחר דהא עוד
מצינו ענין עמידה של כבוד במקרים שונים. לדוגמא, עומדים בשביל עושי מצוה כמו שמצינו במס’
ביכריום פ”ג מ”ג ג”ג “וכל בעלי אומניות שבירושלם עומדים לפניו ושואלין בשלוםס.” וגם מצינו דין
עמידה בשעת אמירת ברכות המצוות כדאיתא בבית יוסף הלכות ציצית ריש סימן ח’. ועוד מצינו
עמידה לכבוד אדם חשוב או ספר תורה כמו החיוב לעמוד בפני אביו ואמו ובפני רבו.

א. שלשה חלקים מובחנים של קריאת התורה

שעת קריאת התורה, יש שלשה חלקים מובחנים: א’ – שעת אמירת ברכו, ב’ – בין גברא לגברא,
ג’ – שעת הקריאה עצמה. ויש דינים שונים לכל אחד מהם.

כתב המשנה ברורה סימן קמו ס”ק יח דבשעת אמירת ברכו וענית ברוך ה’ הלע”ו לכו”ע
צריכין לעמוד דהוא דבר שבקדושה. וכעין זה מצינו בשו”ת רמ”ע מפאנו סימן צא וז”ל ועיניך
רואות היושבים בשעת קריאת התורה שהן אחד מהם לא קם ולא זע בשעת ברכה הא-ל הטוב יכפר
בעדם עכ”ל. ולכאורה פשוט הוא שצריך לעמוד בשעת אמירת ברכו כמו שצריך לעמוד לכל דבר
שבקדושה דבעי עשרה ובעי עמידה. אמנם איתא ברמב”ם הלכות תפילה פרק ט הלכה ט שכתב
וז”ל בערב כל העם יושבין והוא עומד ואומר והוא רחום כו’ ברכו את ה’ המבורך וכו’ והם עונים
ברוך ה’ המבורך לעולם ועד וכו’ עכ”ל, משמע מדבריו שנהגו לישב בשעת אמירת ברכו. וגם מצינו
בכף החיים סימן קמו סעיף קטן כ’ שהמנהג הוא לישב בשעת קריאת התורה ואף בשעת אמירת
ברכו. ואף מצינו בין האשכנזים שמשמע דלא הקפידו כל כך על עמידה בשעת ברכו דהא כתב החיי
אדם כלל לא סעיף ג’ וז”ל ומכל מקום בשעה שהמברך אומר ברכו שהוא דבר שבקדושה ראוי
לעמוד עכ”ל. ומדקדוק לשונו “ראוי” לעמוד, ולא “חייב” לעמוד או “צריך” לעמוד, משמע שאין

תוכן עינים



בענין עמידה לקריאת התורה בכלל ולקריאת עשרת הדברות בפרט
הרב אריה ליבוביץ

193

תנאי וכוונה במצות ספירת העומר
הרב יהודה בלסים

187

בענין הסיבה
יונתן זאב קירשנער

181

אור

חוברת תורני

הצפון



כרך א:ב • ניסן תשע"ה • בית כנסת נורט' וודמיר