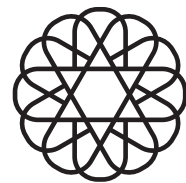


Soul Food

Lunch and Learn with Rabbi Felicia Sol



Community House
Middle Room

Tuesdays

January 7, 14, 21, 28

February 4, 18, 25

March 3, 17, 24, 31

April 7

May 5, 12, 19, 26

June 2, 9

B'NAI
JESHURUN

Parashat Vayera

January 6, 1940

וידבר אלקים אל משה ויאמר אליו אני ד'. וידבר משה כן אל בני ישראל ולא שמעו אל משה מקוצר רוח ומעבודה קשה. וידבר משה לפני ד' לאמר הן בני ישראל לא שמעו אלי ואיך ישמעני פרעה ואני ערל שפתים. וידבר ד' אל משה ואל אהרן ויצום אל בני ישראל ואל פרעה מלך מצרים להוציא את בני ישראל מארץ מצרים. (שם ו, ב-יג)
ופרש"י (שם יג ד"ה ויצום) צוה עליהם להנהיגם בנחת ולסבול אותם.

וצריך להבין מה שייכות זה לזה, שמפני שבני ישראל לא שמעו מצרות פרעה לכן ינהיג משה ואהרן אותם בנחת, ומה יועיל הנהגתם בנחת אם פרעה חס וחלילה עוד יענם.

אבל אנו מתפללים "ותתננו לחן ולחסד ולרחמים בעיניך ובעיני כל רואנו", מתחילה חן ואח"כ חסד ואח"כ רחמים.

כי חן הוא למי שראוי חס וחלילה שלא להנצל גם כן, כמו שאמרו (סנהדרין קח). ובראשית רבה פרשה כט, פיסקא א) על הפסוק (בראשית ו, ח) "ונח מצא חן", שגם נח לא היה כדאי להנצל אלא שמצא חן, וחסד נודע שהוא כולו חסד גם למי שאינו ראוי, רק רחמים הוא כבר מעורב בדין, לא רק בדין ולא חסד לגמרי למי שאינו ראוי, רק שיהיה ראוי קצת וברחמים.

לכן אנו מתפללים בסדר הזה דייקא, כי לא מיבעי שאי אפשר לבא לדין לבד מתוך היסורים והצרות שנעשה את כל אשר עלינו לעשות, עד שנהיה ראויים בדין לכל טוב, רק גם לרחמים שנהיה קצת ראויים אי אפשר לנו לבא מתוך היסורים, רק ותתננו מקודם לחן ולחסד שאף כשאין ראויים תושיענו ואז נוכל לבא אל "הרחמים", שעל כל פנים קצת נהיה ראויים.

ולא בלבד שמפני שמתוך הצרות קשה לנו לעסוק בתורה ולעשות ככל אשר עלינו לעשות, אך גם מה שעושים, בלא רוח חיים עושים, רק בשבירה בנפילה, ובלא שמחה רחמנא ליצלן.

לכן כשאמר משה רבינו "למה הרעותה לעם הזה למה זה שלחתני" (להלן ה, כב), והשיבו ד' "וידבר אלקים אל משה ויאמר אליו אני הויה" (שם ו, ב), שמזה יבואו לבחינת הויה רחמים, כי על ידי קישוי השעבוד יקדימו לצאת כידוע.

"ולא שמעו אל משה מקוצר רוח ומעבודה קשה", פי' אם יבואו אל הרחמים מעבודה קשה אז יהיה בקוצר רוח, בלא רוח חיים. ולא שמעו וכו' - מקוצר רוח מפני הקוצר רוח, כיון שהוא מעבודה קשה.

לכן "וידבר הויה ויצום אל בני ישראל", מתחילה כתיב "וידבר אלקים וכו'" ואח"כ "אני הויה", ועתה "וידבר הויה" מתחילה הויה רחמים, וזה ויצום אל בני ישראל, ופירש רש"י צוה עליהם להנהיגם בנחת וכו' שכל הנהגה עמהם לא תהא מתחילה דין ואח"כ רחמים רק כולה גם מתחילה תהא בנחת.

"God (Elohim) spoke to Moses, saying to him, 'I am YHVH. I revealed Myself to Abraham, Isaac, and Jacob as God Almighty (El Shaddai), and did not allow them to know Me by My name YHVH. I also made My covenant with them, promising to give them the land of Canaan, the land of their sojourn, where they lived as foreigners. . . ."

"Moses related this to the Israelites, but because of their shortness of breath and their hard work, they could not hear him.

"God (YHVH) spoke to Moses, saying, 'Go, speak to Pharaoh, king of Egypt, and he will let the Israelites leave his land.' Moses spoke, interrupting the revelation. 'Even the Israelites will not listen to me,' he said. 'How can I expect Pharaoh to listen to me? I have no self-confidence to speak.'

"God (YHVH) then spoke to Moses and Aaron. He commanded them regarding the Israelites and Pharaoh, king of Egypt, so they would be able to get the Israelites out of Egypt." (Exodus 6:2-13)

Rashi (ibid.) explains: "God commanded Moses and Aaron to lead the Jewish people gently, to sustain them."

We need to understand how the events described in the text follow one another. If the Jewish people did not listen to Moses because of the suffering they endured under Pharaoh, why then should Moses and Aaron have to be commanded to lead them gently? Furthermore, what was to be gained from leading them gently, if Pharaoh was still torturing them, God forbid?

In the morning service, in the blessings over the Torah, we pray, "Grant us today and every day grace, loving-kindness, and mercy in Your eyes and in the eyes of all who look at us, and bestow beneficent kindness upon us. Blessed are You, God, Who bestows beneficent kindness upon His people Israel."

We seek grace first because grace is given without regard to merit, even to someone who, God forbid, does not deserve to be saved, as it is written (*Sanhedrin* 108a; *Genesis Rabbah* 29:1), "And Noah found grace in the eyes of the Lord." (*Genesis* 6:8) Noah was not worthy of salvation, but nonetheless he found grace in the eyes of God.

After grace we ask for loving-kindness, for as we know, loving-kindness is boundless, extending equally to the undeserving as to those who are deserving of it. Mercy, however, contains an element of judgment. Mercy is not made up entirely of judgment, nor is it all boundless forgiveness that embraces the undeserving. Mercy is extended only to someone who is at least partially deserving of it.

We need to pray in this particular order because it is obvious that we ourselves are quite undeserving. Not only are we unable, because of the trouble we are in, to bear examination by a judgmental eye and expect any deserved reward, but even under examination in a merciful light our lives are so undeserving that we must resort to begging grace and freely given kindness. All of this is because of the terrible suffering we endure. So we pray first for grace and loving-kindness, which will save us from the agony that makes it impossible for us to reach any level of entitlement. Only then will we have the resources to become deserving of at least a little mercy. Not only does the profound suffering of our current circumstances make it impossible for us to busy ourselves with Torah and do everything that we are supposed to do, but even the duties we do perform are devoid of living spirit. They are done cheerlessly, grudgingly, and without joy, God forbid.

When our teacher Moses said to God, “O Lord, why do You mistreat Your people? Why did You send me? As soon as I came to Pharaoh to speak in Your name, he made things worse for the people. You have done nothing to save Your people,” (Exodus 6:1) God (*Elohim*, the attribute of Judgment) answered, saying “I am God (*YHVH*, Mercy).”

In this verse God of Judgments speaks to Moses, saying that as the God of Mercy He is foretelling that the Jews will be treated mercifully, that the severity of their suffering has earned them a reprieve, and that their exile will end earlier than originally ordained, as is well known. The verse is telling us that even God of Judgments had to admit that the Jews had earned some remission, in the form of Mercy mixed with Judgment.

When Moses conveyed God’s message to the Jews, however, the Jews would not listen to Moses “because of their shortness of spirit and their hard work.”

Their response was cheerless and joyless. This explains why they needed to be led with a more gentle hand. Whenever the Jews earned God’s mercy only through suffering, their response was always “short of spirit,” and devoid of life. This is why they could not hear Moses: because of the lack of spirit that affected everything they did. Therefore, “God (*YHVH*, Mercy) spoke to Moses and Aaron. He commanded them regarding the Israelites.”

Earlier in the chapter it was God (*Elohim*, Judgment) Who first spoke, saying, “I am God (*YHVH*, Mercy).” In the second part of the text, however, it is God—Merciful—Who speaks right from the outset, saying, “He commanded them regarding the Israelites.” And so, Rashi explains, “God commanded Moses and Aaron to lead the Jews gently.” It was imperative to change the order of things. At this time the order could not be Judgment followed by Mercy, because the Jewish people had to be led gently right from the beginning.

Parashat Bo
January 13, 1940

ויאמר ד' אל משה בא אל פרעה כי אני הכבדתי
את לבו ואת לב עבדיו למען שתי אתתי אלה
בקרב. ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר
התעללתי במצרים ואת אתתי אשר שמתי בם
וידעתם כי אני ד'. (שמות י, א-ב)
ופרש"י על התעללתי, שחקתי.

ואפשר כי בים שרצו מלאכי השרת לומר שירה אמר הקדוש ברוך הוא
"מעשי ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה", כי אין הקדוש ברוך
הוא שמח במפלתן של רשעים (סנהדרין לט:), וכאן התעללתי שחקתי במפלתן.
כי שם כתיב (להלן יד, ב-ד) "דבר אל בני ישראל וישבו ויחנו וכו' וידעו מצרים
כי אניד' ויעשו כן", וכאן "וידעתם", שישאל ידעו כי אני ד'.
הרבה פעמים יש שישאל מתיסרים כדי לנקותם ולעורר בהם יראת ד',
ואז כשנתקרבו להגאל, אמר ד' שמחה ושחוק הוא לפני כשאיסר ואכה את
המצרים ולא ישראל, ועל ידי זה ישיגו ישראל ידיעת ד'.
משא"כ בים שהיה כדי שידעו מצרים כי אני ד', וכידעתם את ד' אין
כל כך שמחה לפניו יתברך כי ידיעת המצריים מד' לא כך כך תשוקת ד'
היא, כידיעת ישראל אותו יתברך, שעל זה היתה עיקר הבריאה "בגין
דישתמודעין ליה" כנודע [בכדי שיכירו אותם], (על זוהר ח"ב מב:), ובפרט שבין
כך ובין כך לא היו ישראל כבר מתיסרים בשעה זו לכן אין הקדוש ברוך
הוא שמח במפלתן.

ובזה מובן הא ששאלו קדמונינו זצוק"ל ועי' שמונה פרקים לרמב"ם פרק ח' למה
נענש פרעה הא לא היתה לו בחירה "כי אני הכבדתי את לבו" (שמות י, א).
ולפי הנזכר לעיל אם ישראל נענשים כמה פעמים אף שפשפש ולא מצא
רק כדי להוסיף בהם ידיעת ויראת ד', היה יכול גם פרעה להתיסר כדי שידעו
ישראל כי אני ד'.

בא אל פרעה וכו', ואם תחשב איך יתיסר הלא אין לו בחירה, כי אני הכבדתי
וכו', למען שתי וכו', התעללתי, שמחה וכו', וידעתם כי אני ד' לכן גם
בלא בחירה יכול פרעה להתיסר, ושמחה לפניו יתברך שישאל לא יתיסרו
וגם יוסיפו לדעת מד'. – [יתר דברינו בזה איני זוכר - המחבר].

"God said to Moses, 'Come to Pharaoh. I have made him and his advisors stubborn, so that I will be able to demonstrate these miraculous signs among them. You will then be able to relate to your children and grandchildren how I made a mockery of Egypt, and how I performed miraculous signs among them. Then you will know that I am God.'" (Exodus 10:1)

Rashi explains that the words "how I made a mockery of Egypt" mean "how I played and toyed with the Egyptians."

In a well-known Midrash (*Megillah* 10b) we learn the following: That night, while the Egyptians were drowning in the Red Sea and the ministering angels in heaven wanted to sing their established song, the Holy Blessed One said, "The works of my hands drown in the sea, and you want to sing?" And so, on that day, the angels were forbidden to sing, because God does not rejoice in destruction, even when it involves the downfall of the wicked. So how can it be that in our text God is saying, "You will tell your children and grandchildren how I made a mockery of Egypt, and laughed at their downfall?"

The answer might be found in God's words to Moses by the sea: "Speak to the Israelites and tell them to turn back and make camp. . . . I will triumph over Pharaoh and his entire army, and Egypt will know that I am God." (Exodus 14: 1-4)

At the Red Sea, we read, "Egypt will know that I am God," whereas in the verse previously quoted (Exodus 10:1) it is written, "You will know that I am God," meaning "Israel will know that I am God."

Perhaps God does not refrain from rejoicing in the downfall of the wicked if the downfall also conveys an important lesson to Israel.

Throughout history, Jewish people have suffered so much anguish, on so many occasions, simply so that they would be purified in the process, and aroused to the fear of God. But during the Exodus from Egypt, as the Jewish people approached redemption, God said, "This time, it is My great pleasure and joy to bring awareness and knowledge of Myself to the Jewish people, through tormenting and afflicting plagues upon the Egyptians, and not the Jews."

The situation at the sea, however, was different. There the Jews were told, "Turn back and make camp. . . . I will triumph over Pharaoh and his entire army, and Egypt will know that I am God." In this case God did not rejoice, because His desire for the Egyptians to know Him is nothing like His yearning to be known by the Jewish people. In our tradition it is well known that the world was created because of God's yearning to be known by the Jewish people—"Because I want them to know Me." As well, God did not rejoice in the drowning of the Egyptians in the sea, because by the time the Jews had reached this point, they were no longer being tortured.

With this we can answer the question posed by our early sages, of blessed memory: Why was Pharaoh punished for being stubborn, when the text tells us plainly that he had no free will? God often says of Pharaoh, "I have hardened his heart, so that he will not obey." But now we can understand it without too much difficulty. If the Jewish people can be punished, tormented, and abused so often without any fault to be found in them, but simply in order to make them aware of God and to awaken in them the fear of Him, then Pharaoh also can suffer a little, so that Israel may know that "I am God."

"Come to Pharaoh . . ." says God, "And if you are wondering how I can punish Pharaoh when he really has no free will, as it is written, 'I have made him and his advisors stubborn,' then let me tell you. I will demonstrate these miraculous signs among them, and then you will be able to tell your children and grandchildren that I am God. And I do it with such glee and take such joy in Egyptian suffering, because through it I am teaching you and your children something new, for you will know that I am God." From this it follows that Pharaoh can be punished regardless of his lack of free will.

I am unable to recall any more of my words on this matter.

Parsahat Beshalah **January 20, 1940**

וד' הולך לפניהם יומם בעמוד ענן לנחותם הדרך
ולילה בעמוד אש להאיר להם ללכת יומם ולילה. לא
ימיש עמוד הענן יומם ועמוד האש לילה לפני העם.
(שמות יג, כא-כב)

הנה עד הפסוק הזה, הפסוקים נאמרים בלשון עבר, "ויהי בשלח פרעה את
העם" (יג, יז), "ויקח משה את עצמות יוסף עמו" (יג, יט), "ויסעו מסכות
ויחנו באתם" (יג, כ), רק פסוק הזה בלשון הווה נאמר וד' הולך וכו'.

פי וד' - הוא ובית דינו, (בראשית רבה פרשה נא, פסקא ב), ואיזה דין נעשה בזה,
האש שהוא דין, היתה לטובתם להאיר להם בחשכה, והנה רש"י פי' על
"ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם" (שמות כא, א), שיהיה כשלחן הערוך
לפניהם, היינו לפי ערך שכלם.

וזה וד' הולך לפניהם, הוא ובית דינו הולך לפניהם לפי ערך צרכי ישראל,
שגם האש יהיה להאיר להם בחשכתם, וכל הדין יהיה לטובתם, וגם אנו צריכים
לשמש (להשתמש) בהדין והצרות לעבודת ד', ללכת יומם ולילה, שזה כבר קאי
על ישראל שהם ילכו יומם ולילה.

ולפי הנזכר לעיל הרמז בזה, שלא רק בשעה שטוב לנו נלך בדרכי ד' מעלה
מעלה רק בצר וחושך חס וחלילה לנו. כשהאיש שרוי בטובה יקל לו לעבוד
בשמחה אהבה והתלהבות, וכשחס וחלילה הוא בצרה ישמש במצבו זה ויעבוד
את ד' בשבירת הלב והשתפכות הנפש.

רבי יוסי כשהתפלל בחורבה אחת מחורבות ירושלים שמע הבת קול (ברכות
ג), ולמה לא שמע כשהתפלל בבית הכנסת, הלא גם כשישראל נכנסים
בבתי כנסיות הקדוש ברוך הוא וכו' (שם)¹, רבי יוסי אין לנו השגה, אבל לנו
רמז הוא מפני שהתפלל בחורבה מחורבות ירושלים ונשבר לבו יותר לכן שמע.
וכן פשוט כשהמסחרים מתבטלים חס וחלילה, הן רע ומר מאוד כי עמך
ישראל צריכים פרנסה, אבל בין כך ובין כך לא נבטל הזמן, אין לנו מה לעשות
נלמד ונאמר תהלים וכו', "ללכת יומם ולילה", וד' המרחם ירחם ויהפוך גם
את הדין לטובתנו "וד' הולך לפניהם" לפי צרכיותיהם.

ובזה אפשר לתרץ איזה קושיא, כי נודע שהמן הורה ספיקות ומריבות כשרבו
על עבד של מי הוא ראו חלק המן של העבד אצל מי נפל וכדומה
(וימא עה.)², ולמה לא נזכרו בעמוד הענן ועמוד האש את ספקות בין
השמשות, כל זמן שעמוד הענן היה יום, וכשבא עמוד האש לילה, ומעתה
יכולים לדעת על תמיד כמה זמן משקיעת החמה עוד יום הוא ומתי הלילה
מתחיל.

אבל לפי הנזכר לעיל וד' הולך לפניהם יומם וכו', לא רק כל זמן שבאמת
יום הוא היה עמוד הענן, ועמוד האש לא בא, רק לפניהם לפי צרכיהם ויוכל
להיות שעוד באמת יום היה רק כיון שלא ראו ישראל כ"כ מפני שירד היום,
כבר בא עמוד האש להאיר להם.³

“And God goes before them—by day, with a pillar of cloud, to guide them along the way, and by night, with a pillar of fire providing them with light—to travel day and night. Neither the pillar of cloud by day nor the pillar of fire at night leave their station in front of the people.” (Exodus 13:21)

Until this verse, all the preceding text is stated in the past tense, as in: “When Pharaoh let the people leave . . .” (Exodus 13:17); “Moses took Joseph’s remains with him . . .” (ibid. 19); “They traveled on from Sukkoth . . .” (ibid. 20). But this verse, “And God goes before them . . .”, is the first place in which the text speaks in the present tense.

We learn in the Midrash (Genesis Rabbah 51:2) that the phrase “And God” always connotes “God and His court of law.” And so we ask: What aspect of judgment was hinted at in the verse “And God goes before them . . .”? The fire (judgment) was for the Jewish people’s own good, since it lit up the darkness for them. What then is so judgmental about the text, connoting God and His court of law?

Rashi explains that the verse “And these are the laws that you must set before them,” (Exodus 21:1) means that the laws should be set out like a table laid before them, so that each individual should find the Torah arranged plainly and clearly for him according to the level of his intelligence. This is also what is meant by the words of our text above, “And God goes before them.” God and His court of law are “before them,” adjusting and setting the judgments according to the level of need of each individual Jew. This is why the fire—i.e., the judgment—is plainly and clearly beneficial, lighting the darkness for each person.

We must always use the judgments and suffering we endure properly, utilizing them to worship God, to keep going day and night. We learn this from that part of the text that speaks in the present tense and refers to the necessity for the Jewish people to keep going, day and night. Furthermore, from what we have already said the deeper implication becomes plain and clear: Not only when the going is soft and easy must we go in God’s ways, climbing higher and higher spiritual heights, but also when, God forbid, we are in pain and darkness. For when a person enjoys generous good fortune, it is easy for him to worship God joyously, passionately, and with love. Nevertheless, when he is suffering, God forbid, he must take advantage of that situation also, to worship God with his broken heart and with an outpouring of the soul.

We learn in the Talmud (*Berachoth* 3a): “When R. Jose entered one of the ruined houses of Jerusalem in order to pray, he heard a heavenly echo.” In the same Talmudic passage we learn that R. Jose was told by the Prophet Elijah that the heavenly voice speaks not only in the ruins, but whenever Jewish people go into synagogues anywhere, in order to pray. Why then did R. Jose not hear this echo when praying in his own synagogue?

We do not presume to understand the essence of R. Jose's experience, but the lesson in it for us is this: It was precisely because R. Jose was praying amidst the ruins of Jerusalem, because his heart was broken in response to the destruction around him, that he was able to hear the heavenly echo. And so it must be with us, when commerce is brought to a standstill and businesses are closed, God forbid. It may indeed be a very sad and bitter reality—for, after all, the Jewish people need and deserve a livelihood. Nevertheless, regardless of the reason for our having so much free time, let us not waste the time or the opportunity. If there is nothing for us to do, then let us recite the Psalms, and so forth. Let us keep going, day and night. And God Who is merciful will have mercy, and will turn the judgments around so that they become entirely beneficial, "going before them," to meet each individual need.

With this, we may possibly answer another question. It is taught in the Talmud that the manna that fell from heaven was used to judge arguments and disputes that occurred among the Jewish people. For instance, we learn in the Talmud (*Yoma* 75a): "If two men both claimed to own the same slave, the issue was decided by watching to see into which litigant's house the slave's portion of manna fell."

Why was it, then, that we did not determine the halachic (legal) time of changeover from day to night simply by looking to see whether we were following a pillar of cloud or a pillar of fire? It should have been obvious which pillar we were following. From this observation we should have been able to calculate the period between sunset and nightfall to the exact satisfaction of all the legal requirements. Why is it, then, that the precise moment of nightfall is still legally undetermined?

As we have learned, the phrase above, "God goes before them by day . . ." means not only that when it is really daytime the pillar of cloud is there and the pillar of fire is not, "before them" means "according to their needs." And so it is possible that there were times when the Jewish people for one reason or another could not see so well, although it was still daytime, and so the pillar of fire came to light the way for them.

Parashat Mishpatim
(Shabbat Shekalim)
February 14, 1942

ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם. (שמות כא, א)

דהנה איתא בברכות (ג) "אמר רבי יוסי פעם אחת הייתי מהלך בדרך ונכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים להתפלל בא אליהו זכור לטוב ושמר לי על הפתח עד שסיימתי תפילתי לאחר שסיימתי תפילתי אמר לי שלום עליך רבי ואמרתי לו שלום עליך רבי ומורי וכו', ואמר לי בני מה קול שמעת בחורבה זו ואמרתי לו שמעתי בת קול שמנהמת כיונה ואומרת אוי לבנים שבעונותיהם החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתים לבין האומות, ואמר לי חייך וחי ראשך לא שעה זו בלבד אומרת כך אלא בכל יום ויום שלש פעמים אומרת כך, ולא זו בלבד אלא בשעה שישאל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין יהא שמיא הגדול מבורך, הקדוש ברוך הוא מנענע ראשו ואומר אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך מה לו לאב שהגלה את בניו ואוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם, עיין שם. וכבר דקדקנו למה לא שמע רבי יוסי בלתי כשהתפלל בחורבה הלא ג' פעמים ביום אומר הקדוש ברוך הוא כן.

דהנה האיש הישראלי המעונה ביסוריו חושב שרק הוא מצטער, וכאלו כל יסוריו הפרטיים ויסוריו הכלל ישראל אינם נוגעים למעלה חס וחלילה, אבל הפסוק אומר "ובכל צרתם לו צר" (ישעיהו סג, ט), ובגמרא איתא (חגיגה טו): "בזמן שאדם מצטער שכינה מה אומרת קלני מראשי קלני מזרועי", ובספרים הקדושים איתא שהרבה יותר ממה שהאדם מצטער, כביכול הוא יתברך מצטער ביסורי איש הישראלי.

ואפשר שכיון שהוא יתברך בלתי בעל גבול שבשביל זה אינו מושג בעולם, לכן גם צערו יתברך מצרות ישראל הוא בלתי גבול, ולא בלבד שלהצטער בצער גדול כזה לא היה אפשרות לאיש לסבול, רק גם להשיג את צערו יתברך לדעת שמצטער הוא יתברך ולשמוע את קולו יתברך "אוי לי שהחרבתי את ביתי והגליתי את בני", אי אפשר שבשביל שהוא למעלה מגבולות האדם.

ורק כשנכנס רבי יוסי לחורבה מחורבות ירושלים שנתבטל עצמותו יותר, ונחרב יותר בחינת הצמצום וגבול שלו, שמע מקולו של הקדוש ברוך הוא, ורק מעט ממנו שמע כי הוא שמע בת קול מנהמת רק כיונה ובפסוק איתא "ששאו ישאג על נהור" (ירמיהו כה, ל) היינו כשאגת ארי כביכול על חורבן בית המקדש.

והוא גם הדבר שהעולם עומד על עומדו ולא נחרב מצערו וקולו של הקדוש ברוך הוא על עם ד' כי מתסרים ועל ביתו כי נחרב, מפני שצערו הגדול של הקדוש ברוך הוא לא נכנס בו.

וזהו אפשר הענין שאיתא במדרש איכה רבה (פתיחתא אות כד) "באותה שעה נכנסו אויבים להיכל ושרפוהו וכיון שנשרף אמר הקדוש ברוך הוא שוב אין לי מושב בארץ אסלק שכינתי ממנה ואעלה למכוני הראשון וכו', באותה שעה היה הקדוש ברוך הוא בוכה ואומר אוי לי מה עשיתי השריתי שכינתי למטה בשביל ישראל ועכשיו שחטאו חזרתי למקומי הראשון, חס וחלילה שהייתי שחוק לגוים ולעג לבריות, באותה שעה בא מטטרון ונפל על פניו ואמר לפניו רבונו של עולם אני אבכה ואתה לא תבכה, אמר לו אם אין אתה מניח לי לבכות עכשיו, אכנס למקום שאין לך רשות ליכנס ואבכה שנאמר (ירמיהו יג, יז) "ואם לא תשמעוהו במסותרים תבכה נפשי מפני גוה ודמע תדמע ותרד עיני דמעה כי נשבה עדר ד'".

ובתנא דבי אליהו רבה (פי"ז) איתא שאמר המלאך גנאי הוא למלך שיבכה לפני עבדיו, ואם רק מושום גנאי הוא שיבכה לפני עבדיו, היה יכול המלאך ללכת משם, וכבר לא יהיה בפני עבדיו.

ולפי הנזכר לעיל מרמז שאמר המלאך שגנאי הוא לפני עבדיו שיצטרך המלך לבכות, אבל כיון שצער כביכול הוא בלתי בגבול וגדול מן העולם ולכן לא נכנס בעולם ואין העולם מזדעזע ממנו, לכן אמר "אני אבכה ואתה לא תבכה", היינו כיון שאף שהמלאכים הם שליחי ד' שעל ידם הוא יתברך עושה את פעולותיו.

לכן רצה המלאך את בכיית ה"כביכול" לבכות בעולם, ולהביאה בעולם ואז לא יצטרך ה"כביכול" לבכות, כיון שכבר ישמע בעולם קול בכיתו של הכביכול, ישמע העולם ויתפוצץ, ניצוץ צערו כביכול יכנס בעולם ואת כל שונאיו ישרוף, בים אמר הקדוש ברוך הוא "מעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה" (סנהדרין לט:), ועכשיו שישראל טובעים בדם, העולם יתקיים, "אני אבכה ואז אתה לא תבכה" כי כבר לא תצטרך לבכות.

אבל כיון שרצה ד' לכפר על עונות ישראל ולא היה אז עוד עת ישועה, לכן השיב לו "אכנס למקום שאין לך רשות ליכנס ואבכה", עתה הצער גדול עד שאין העולם יכול להכיל אותו ונעלה הוא מן העולם, ויגדיל צערו וכאבו כביכול עוד יותר עד שגם מן המלאך יתעלה וגם הוא לא יראה, ובגמרא חגיגה (ה:): איתא המקום הזה הוא בבתי גואי ששם כביכול יש בכיה לפניו, ובמהרש"א איתא שבתי גואי הוא בחינת בינה עיין שם, לפי הנזכר לעיל כי בינה היא "דקיימא לשאלה ולא למנדע" שהוא למעלה מההשגה, ובזה נסתר צערו כביכול מהמלאך ומכל העולם.

אבל זה החילוק, על התורה טרם נתנה נאמר (שבת פח.) "חמדה גנוזה" לא "בית גניזה", כמו שדיברנו בשבוע העבר מפני שגנוזה היא מפני גודלה, ובשעת החורבן אף שצערנו כביכול נסתר מן המלאכים ומכל העולם ג"כ מפני גדלו, מכל מקום נאמר בה בבתי גואי, בתי - כיון שהכל נמצא כאן בעולם היינו בתורה, וכשניתנה התורה בשבת שנצטמצם הכל לצורך ישראל אז גם הכל על ידי התורה יכול להתגלות בעולם גם מה שנגזר על ידי "בתי", על ידי הכלים המסתירים אותו. בגמרא איתא (תענית טו.) שסדר תעניות היה שהיו מוציאים את התיבה היינו הארון שספר תורה מונח בו לרחובה של עיר, ובזוהר הק' (ח"ג עא.) איתא שבעת צרה רחמנא ליציל גם את ספר התורה בעצמה היו מוציאים, וחזן מהטעם שאיתא בגמרא, מרמז לפי הנזכר לעיל מפני שבתורה יכולים לגלות את כל האורות הגבוהים הנסתרים מן העולם מפני גבהם, אף צער הקדוש ברוך הוא ובכיתו כביכול על צער ישראל, ויתפרדו כל פועלי און וישועתו תתגלה מהרה תיכף ומיד.

ואפשר זה הרמז "אלי אלי למה עזבתני, רחוק מישועתי דברי שאגתי" (תהלים כב, ב), הן בטוחים אנו שתושיענו ולא עזבתנו לגמרי חס וחלילה, אבל בזה עזבתנו, בזה ש"רחוק מישועתי דברי שאגתי", שרחוקה הישועה והצרות נמשכות זמן רב כזה. "ואתה קדוש יושב תהלות ישראל" (שם כב, ד), כי איתא מהרב הקדוש זצוק"ל, ש"קדוש" הוא מלשון "מובדל" ו"מופרש", כמו "לא תזרע כרמך כלאים פן תקדש המלאה הזרע אשר תזרע ותבואת הכרם" (דברים כב, ט), "וישאל את אנשי מקמה לאמר איה הקדשה הוא בעינים על הדרך ויאמרו לא היתה בזה קדשה" (בראשית לח, כא) שפרש"י (ד"ה הקדשה) מקודשת ומזומנת לזנות. וכן ענין קדושה שאומרים להבדיל עליו יתברך הוא שהוא קדוש ומובדל מן כל העולמות, "למה עזבתני", ואתה קדוש מובדל מאתנו, אבל באמת "יושב תהלות ישראל", יושב ונמצא אתה בתורה ותפילה הנקראות "תהלות ישראל" שישאל אומרים לך ואיך זה תסבול בעלבון התורה ובצערן של ישראל אשר מצטערים ומענים אותם רק בשביל שמקיימין את התורה. לכן עלינו ישראל לאחוז בתורה ששם הקדוש ברוך הוא, ועל ידי שנכנסים בה הן בלימוד והן בקיום מצותיה אליו יתברך נכנסים, בכייתו וקולו כביכול על צרותנו תתגלה וכל הרשעה כעשן תכלה, הן מאוד קשה הוא בשעת צרות גדולות ללמוד, וישנם אנשים מישראל שאיזה מצוות לא כל כך קל להם לקיימן, אבל ישראל מלומדים ביסורים מאז, ומכל מקום תמיד לא הרפו מתורה ומצות, ובכלל לא נתנה התורה על תנאים שכשטוב לנו נקיימה וחס וחלילה כשרע לנו נעזבנה חס וחלילה, תמיד ד' אלקינו, ותמיד את תורתו ומצוותיו נעימור.

נחזור להנזכר לעיל על ידי התורה שנלמד ונקיים, גם קול ד' אשר ישאג על בית המקדש וישראל יתגלה והישועה תבוא חיש מהר, מפני שהוא יתברך וקולו שהם במסתרים בבחינת "במסתרים תבכה נפשי" על ידי התורה יתגלו, כיון שגם התורה חמדה גנוזה ונתגלה לישראל, וכל הקודש של מעלה על ידה יכול להתגלות.

ואפשר עוד שלא בלבד שפועלת התורה לגלות קול ד' ובכיתו, רק גם פועלת להמתיק היסורים והדינים, פשוט בשכר, כי כן הבטיחנו (ויקרא כו, ג-ד) "אם בחוקתי תלכו ואת מצותי תשמרו ועשיתם אותם, ונתתי גשמיכם בעתם ונתנה הארץ יכולה ועץ השדה יתן פרי".

אבל חוץ מזה הלא איתא בספרים הקדושים שכל חטא לא בלבד שממשיך הדין מחמת עונש, וכן התורה ומצוות שממשיכות הטובה לא בשביל שכר לבד, רק גם בעצם.

למשל בספר שערי אורה (לרבי יוסף גיטקליא זצ"ל) איתא (בהקדמה) שמי שיודע לכוון כוונות התפילה הרי זה כמי שיש בידו מפתחות של השערים של מעלה, כי כיון שההמשכה והתגלות היא על ידי אותיות והשמות, לכן כשיודע לצרפם מתקן הוא את הצנורות וההשפעה נמשכת, וכן בכל התורה ומצוות לא בשכר לבד באה הטובה, רק גם בעצם, וכן בזה הדבר, חוץ משכרה, גם פועלת התורה לאחד את כל הקולות לקול אחד קול התורה.

כי איתא במדרש (שיר השירים רבה פרשה א, פסקא יג) שקול ד' בקבלת התורה הלך מסוף העולם ועד סופו, וגם איתא במדרש (שמות רבה פרשה ה, פסקא ט) שמכל רוחות העולם שמעו ישראל את קולו יתברך, מן המזרח מן המערב וגו'. חוץ מן הפשוט שבאמת כן היה, מרמז לנו, שלא נחשוב שעולם הגשמי רחוק ומתנגד לתורה, לא כן הוא, מכל העולם קול התורה נשמע, מפני שגם העולם בדבר ד' נברא ודיבורו יתברך הוא עצמותו של העולם, רק שבני האדם משתמשים עם העולם באופן רע ומאבדין את העולם שנברא בעשרה מאמרות של הקדוש ברוך הוא ומי שמשתמש עם העולם לטוב, גם העולם עוזר לו בתורה ועבודה.

ובבבא קמא (עא:) איתא שרב נחמן אמר לרבא "והאי דלא אמרי לך באורתא דלא אכלי בשרא דתורא", הרי דעל ידי שאכל בשר נתוסף לו דעת התורה, וגם פשוט כל אחד מבין דהנפש החיונית שורה בגוף, ושכל האנושי שהיא ראשית משכן הנפש, על בשר המוח שורה, וכשנחלש בשר מוחו קשה לו להשיג בתורה, וכשמתחזק ומוסיף כח על ידי אכילה לפי הצורך, מוסיף לדעת ולהשיג את התורה, נמצא שעל ידי הלחם ובשר הוא שומע את התורה. קול התורה נשמע בשעת קבלת התורה מכל העולם, וגם עתה יכול האיש מן כולם לשמוע את קול התורה, ולא רק מן חלקי העולם אשר נתוספים אליו ונעשים חלקי גופו על ידי מאכל ומשתה, רק גם מן כל העולם אשר חוצה לו.

כי העולם בדבר ד' נעשה והתורה דבר ד' היא, ובאמת הוא יתברך אחד ודיבורו אחד וכל התורה כלולה בעשרת הדברות, וכל עשרת הדברות בדבור אחד נאמרו כמו שמובא בילקוט (מבמדבר רבה פרשה יא, פסקא ז¹), וגם דיבורו יתברך בבריאת העולם ודיבורו יתברך בתורה, אחד הם.

כשמשתלשל למטה נסתעפו לב' בחינות דיבור, להעולם דיבורים של מצוות וציוויים שיברא, ועל פי חוקותיו יתנהג תמיד השמש יאיר ביום והירח בלילה וכו', ולישראל תורה ומצוות לקיים אותם עם העולם, וכשעולים למעלה, כל

עשרת הדברות בדיבור אחד נאמרו, וגם עשרה מאמרות ממאמר אחד יוצאים, וביום הראשון כבר נברא הכל כמו שפרש"י בפ' בראשית (ב, ד),² וכשעולים עוד יותר, אז גם אלו ואלו, עשרה מאמרות ועשרת הדברות קול אחד הם, כי הוא ודיבורו אחד, וכמו שהוא יתברך אחד כן גם כל דיבוריו יתברך אחד הם. והאיש שנתעלה ומתייחד באחדות קול ד' שבתורה, אז גם מכל העולם את קול התורה שומע, מציפופי העופות ומגעיות הפרות ומקולות ורעש בני האדם, מכולם שומע קול ד' שבתורה, בקבלת התורה נאמר "קול גדול ולא יסף" (דברים ה, טו) ומפרש רש"י ולא פסק, שתמיד קול הזה נמשך ומכולם יכולים לשמוע, וממילא כל רע נתעלה לטוב, וכל הדיבורים רעים ודרשות רעות שמדברים שונאי ישראל על ישראל, נתהפך הכל לקול התורה, כיון שגם הם בעולם נמצאים, וחיותם מקול ד' שבתורה שנסתעפו לדיבורים רעים, פשוט שדברי התוכחה שבתורה נתגשמו עד ששונא ישראל זה או זה מדבר להכות ולסר את ישראל בפועל חס וחלילה, וכשמאחדים הכל לתורה עולים הם לקול תורה, וכל רע נמתק.

"ואלה" המשפטים אשר תשים לפניהם" ופרש"י ואלה מוסיף על הראשונים שאף אלו מסיני, היינו שבתורה תתקן את המשפטים שהם בחינת דין, בבחינת "וידברו אתו משפט" (מלכים ב' כה, ו), עד שיהיו לפניהם ולצרכיהם לא נגדם חס וחלילה, כי אף אלו מסיני קול ד' המה רק שנסתעפו עד דין ודיבורים או גם מעשים רעים בשונאי ישראל, ובמדרש תנחומא (פ' כי תשא פרק ג') איתא, "ובפרשת שקלים אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם משאני מת אין אני נזכר, אמר לו הקדוש ברוך הוא חייך כשם שאתה עומד עכשיו ונותן להם פרשת שקלים ואתה זוקף את ראשן, כך בכל שנה ושנה שקוראין אותה לפני כאילו אתה עומד שם באותה שעה וזוקף את ראשן וכו', מנין ממה שקראו בענין "וידבר ד' אל משה לאמר כי תשא את ראש", שא את ראש לא נאמר אלא כי תשא, עכ"ל המדרש. היינו שכשחם וחלילה יש מורא שלא יהיה נגף, אז בקריאת התורה זוקף את ראשן ומהכל נעשה תורה והכל נמתק לטוב.

"And these are the judgments that you must set before them." (Exodus 21:1)

We learn in the Talmud (*Berachoth* 3a); R. Jose said: "I was once traveling on the road, when I entered into one of the ruins of Jerusalem in order to pray. Elijah the Prophet, of blessed memory, appeared and waited for me at the door until I had finished my prayer. Whereupon, he said to me. 'Peace be with you, master!' And I replied, 'Peace be with you master and teacher!' He said to me, 'My son, why did you enter this ruin?' I replied, 'To pray.' . . . He said to me, 'My son, what sound did you hear in this ruin?' I replied, 'I heard a Divine Voice, cooing like a dove, saying, "Woe to Me, that I razed My house, burned My temple, and exiled My children among the Gentiles!"' He said to me, 'By your life and by your head! It is not only now that God exclaims thus, He does so thrice each day! And even more than that, whenever Jews go into synagogues and studyhouses and respond, "May His great name be blessed!" the Holy Blessed One nods His head and says; "Happy is the king who is thus praised in his house! Woe to the father who banishes his children, and woe to the children who are banished from their father's table!"'"

We have previously discussed why R. Jose heard the Divine Voice only when he was praying amidst the ruins, even though the Holy Blessed One speaks thus three times every day. For behold! A Jew, tortured in his suffering, may think he is the only one in pain, as though his individual, personal pain, and the pain of all other Jews, has no affect Above, God forbid. But, as the verse (Isaiah 63:9) says, "In all their pain is His pain," and as we learn in the Talmud (*Hagigah* 15b) in the name of R. Meir, "When a person suffers, to what expression does the *Shechinah* (Divine) give utterance? 'O woe! My head, O woe! My arms.'" In sacred literature we learn that God, as it were, suffers the pain of a Jew much more than that person himself feels it.

Possibly because God is infinite—and hence unknowable in the world—His pain at the suffering of Jewish people is also infinite. Perhaps it is not just impossible for any human to feel such immense pain, it is impossible even to apprehend the level of God's pain, to know that He bears it. Just to hear God's voice saying, "Woe to Me, that I razed My house, burned My temple, and exiled My children among the Gentiles!" is impossible, because it is beyond the boundaries of human comprehension. It was only when R. Jose entered into the devastation of one of the ruins of Jerusalem, letting go somewhat of his self-centeredness, that the boundaries restricting his perception were also destroyed and he was able to hear the voice of God. Even then, he heard only a little of the voice, for, as he said, "I heard a Divine Voice, cooing like a dove," while we know from the verse (Jeremiah 25:30) "God roars, howling over his city," that God roars, as it were, like a lion, over the destruction of the Temple.

And so, the world continues to exist steadfast, it is not obliterated by God's pain and His voice at the suffering of his people and the destruction of His house, because God's pain never enters into the world. This could explain the teaching in the Midrash (Lament. Rabbah, Intro. 24.): "At the hour of the destruction of the Temple, God wept, saying, 'Oh! Woe unto Me, what have I done? I brought my *Shechinah* (Divine Presence) down to dwell below, for Israel's sake, and now I am retreating to My original position, to be the laughingstock of Gentiles, reviled among creatures.' At that moment the angel Metatron appeared, and falling upon his face he begged, 'Master of the Universe, allow me cry, and then You need not cry.' God replied, 'If you do not leave Me to cry now, I will go somewhere you have no permission to enter, and I will cry there, as it is written (Jeremiah 13:17): "For if you listen not, My soul will weep in *mistarim* (concealment).'"

In the Midrash (*Tanna D'bai Eliyahu Rabbah* 17) we learn: "Why does God weep in private? Because it is unseemly for a king to cry in front of his subjects." If the only reason the angel Metatron asked leave to cry in God's stead was because it is unseemly for God to cry publicly, the angel could simply have left God's presence, leaving God to cry privately. But with what we have said above, it may be explained thus. What the angel meant is that it is a shame for his subjects that their king should have to cry at all. But since His pain is, as it were, infinite—pain greater than the world can discern—and consequently cannot enter the world, so the world does not even tremble at it, the angel made his proposal, saying, "Allow me to cry, and then You need not cry." Although angels are messengers of God, through whom God performs

His acts, this is why this angel wanted to be allowed to do God's weeping, as it were, to introduce it into the world, so that God, as it were, would not have to cry: because, no sooner would the world listen to the sound of God's crying, as it were then it would hear and explode! If but a single flash of God's pain, as it were, would enter the world, all His enemies would be scorched. At the Red Sea, the Holy Blessed One said to the ministering angels (Talmud, *Megillah* 10b), "My handiwork drowns in the sea, and you want to sing?" And now, when the Jewish people are drowning in blood, the world continues to exist? "Allow me to cry," said the angel, "and then You need not, because Your crying would no longer be necessary."

At the time of the destruction of the Temple God wanted to atone for the sins of the Jewish people, but it was not yet a time of salvation. So, He said to the angel, "I will go somewhere you have no permission to enter, and I will cry there." Now, the pain is so great, the world cannot contain it; it is so far beyond the world. God's pain and suffering have increased so greatly, they are beyond even the angel's ability to perceive it, even he cannot see God's pain. We learn in the Talmud (*Hagigah* 5b): "The Holy Blessed One has a place for weeping. It is called *Mistarim*. . . . Is there such a thing as weeping before God; has not R. Papa said, 'There is no grief in the presence of the Holy One, blessed be He'? There is no contradiction; *Mistarim* refers to inner chambers, while R. Papa is referring to outer chambers." The Maharsha (ibid.), in his commentary, teaches that the "inner chambers" refer to the *sephirah* of *Binah* (Understanding). It is understandable according to what was said earlier, because the *sephirah* of *Binah* is described in the book of the Zohar (Intro., 1a) as "open to inquiry but closed to comprehension." Because it is beyond the capacity of the mind to comprehend, God's pain is, as it were, hidden from the angel and from the rest of the world.

This, though, is the difference. We spoke last week about the Torah, which, before it was given on Sinai, was referred to as a "hidden treasure," not as a precious object in a treasure house. We explained that it was incomprehensible, hidden by its own greatness. At the time of the destruction of the Temple, even though God's pain was, as it were, hidden even from the angels and from the whole world, it was not incomprehensible due to its immensity. Note the word "chambers"—how the text uses the phrase "inner chambers," because everything exists here in this world, in the Torah. Since, as we explained last week, the Torah was given on the Sabbath because everything had to be compressed and constricted for the sake of the Jewish people, it means that through the Torah absolutely anything can be revealed in the world. This includes even what has been concealed within "chambers," hidden by the vessels containing it.

We learn in the Mishnah (*Ta'anith* 2:1): "What is the order of service for fast days? The ark, which houses the Torah scroll, is taken out into the open space of

the city.” In the holy Zohar (vol. III, 71a) we learn that in times of trouble, may the Merciful One protect us, the Torah scroll was even taken out of its ark. Besides the reason given in the Talmud, to publicize the fast, it may be hinting at what we have said above. Through the Torah we are capable of revealing even the most sublime and concealed Light, even that which is usually hidden from the world because it is so exalted. It can even reveal God’s pain and His weeping, as it were, over the pain of the Jewish people. Then, as it is written (Psalms 94:4), “All who have wrought evil will crumble,” and our salvation will be revealed swiftly, immediately, and forthwith.

It is possible that this is the meaning of the verse (Psalms 22:2) “My God, my God, why have You forsaken me, so far from me, my salvation, the words of my pleading?” Of course, we believe that You will save us, that You have not forsaken us completely, God forbid. But, in feeling “forsaken,” we refer to our salvation that is so far away and the suffering that just goes on and on. The psalm continues, “You are holy; You dwell in the supplications of the Congregation of Israel.”

We learn in the teachings of the holy Rav, R. Shneur Zalman of Liadi, of blessed memory, that *kadosh* (Holy), is an expression of separateness and distinction, as in (Deut. 22:9) “Do not plant different species in your vineyard . . . lest the yield of both the crops be *tukdash* (condemned).” Meanwhile, as Rashi explains on the verse (Genesis 38:21) “There was no *kedesha* (prostitute) here,” *kedesha* means separated and distinguished for a single purpose.

This, then, is the meaning of God’s *Kedusha* (Holiness): that He is separate and distinct from all worlds. Thus, the verse reads, “Why have You forsaken me . . . You who are holy [i.e., separate and distinct]?” But the truth is, “You dwell in the supplications of the Congregation of Israel.” You are to be found in Torah and in the prayers of Jews, which are called “the supplications of the Congregation of Israel.” But how can You bear the humiliation of the Torah and the pain of the Jewish people, who are being tortured only because they observe the Torah?

Therefore, it is incumbent upon us, the Jewish people, to grasp the Torah, wherein is the Holy Blessed One. By entering into the Torah, by learning it and observing its commandments, we are actually entering into God’s presence. Then His weeping and His voice, as it were, which laments our suffering, will be revealed, and all evil, like smoke, will just disappear. It is true that in times of suffering it is very difficult to learn, and there are Jews who find it difficult to observe certain commandments. But the Jewish people have been skilled at suffering for ages, and have never slackened their observance of Torah and its commandments. Speaking generally, the Torah was not given to us on condition that when things go well for us, we will observe it, and when things are bad for us, God forbid, we will abandon it, God forbid. God is always our God, and we will always learn His Torah and observe His commandments.

Let us return to our previous discussion. Through the Torah that we learn and observe, God’s voice, roaring over the destruction of the Temple and the Jewish people, will be revealed and salvation will come hurriedly and swiftly. For He, God, and His voice, which are in *mistarim*—concealment, at the level of “My soul shall cry in *mistarim*”—will be revealed through the Torah, because although the Torah was once a “hidden treasure,” nonetheless it was revealed to the Jewish people. All the holiness of heaven can, likewise, be revealed through the Torah. Furthermore, Torah not only brings about a revelation of God and of His weeping, it also sweetens all the pain and judgments. At the simplest level, the sweetening of judgments is the reward for learning Torah, as is promised (Leviticus 26:3): “If you follow My laws and are careful to keep My commandments, I will provide you with rain at the right time. . . .”

Aside from that, as we learn in sacred literature, sin does not just draw *din* (judgment) down in retribution; sin and *din* are intrinsically connected. Similarly, the good brought about by observing Torah and *mitzvot* (commandments) is not just a reward; goodness is intrinsically and essentially a fact of Torah and *mitzvot*. For example, in the book *Sha'are Orach* (intro.), we learn that anyone who knows how to concentrate upon the meaning of his prayers has the keys to open all the gates of heaven in his hands. Since the flow and revelation happen through the letters and the names of God, when a person knows how to combine them, he is able to repair the conduit and restore the flow of abundance. Similarly, with Torah and *mitzvot*, good does not come only by way of a reward, but happens intrinsically. So it is with this. Aside from the rewards it brings with it, the Torah unifies all the voices into one voice, which is the voice of the Torah.

We learn in the Midrash that God's voice at the giving of the Torah went from one end of the world to the other. We also learn that the Jewish people heard God's voice coming from all directions—east, west, north, and south. Besides the literal explanation, this hints to us that we should not think the physical world too distant from and antithetical to the Torah, for this is not so. We can hear the Torah coming from everywhere in the world because the world was also created at the word of God. His word is the very essence of the world. It seems otherwise only because people utilize the world evilly, destroying thereby the world that was created with ten Divine statements. But he who uses the world to do good finds himself being assisted by the world in his Torah and in his worship.

In the Talmud (*Baba Kamma* 72b) we learn; R. Nachman said to Rava: "The reason why I did not tell you this in the morning was because I had not yet eaten beef." Through eating meat, his knowledge of Torah increased. The simple reason for this is, as everyone understands, the living soul dwells inside the body, while the human mind, which is the seat of the soul, reposes in the brain. When a person's brain is starved, it is difficult for him to acquire Torah, but when he eats as much as he needs, his mind is strengthened and gains the power to comprehend, and it becomes easier to increase his knowledge of Torah. Thus it seems that bread and meat can enable a person to hear the Torah. But at the time of the revelation of the Torah, the voice of Torah was heard from the whole world. Even now, a person can still hear the voice of Torah coming from everywhere in the whole world—not just from those parts of the world that merge with him and become a part of his body, as through eating and drinking, but also from the world that is external to himself.

The world was created at the word of God, and the Torah is the word of God. Truly, He, God, is One, and His word is One. The whole Torah was included in the Ten Commandments, and the Ten Commandments were uttered in one word, as is written in the Midrash (*Yalkut Shimoni* 250). Likewise, God's word at the creation of the world and God's word at the giving of the Torah are the same, one word. With *hishtalshelut*—the process of becoming physical in this world—the word of God separates into two elements, two manifestations of speech. For the world, God's word becomes the *mitzvot* (commandments) to be observed by mankind and commands to the created world to come into existence. At God's decree the sun shines by day and the moon at night, and so forth. For the Jewish people, God's word becomes the Torah and *mitzvot* that sustain them and the world.

When examined at a higher level, the Ten Commandments are one word and the ten statements of creation are one. On the first day, everything was already created, as Rashi explains (Genesis 1:1). When examined at a still higher level, the word of the ten statements and the word of the Ten Commandments are also one word, because He and His word are One. Just as He is One, so all His words are also One.

A person who is elevated and united with the single voice of God in the Torah can hear the voice of the Torah from everywhere in the world—from the twittering of the birds, from the lowing of cattle, and from the voices and cacophony of people. Out of all of these, he hears the voice of God in the Torah. At the revelation of the Torah, it is written (Deut. 5:18), “. . . They heard a great Voice that did not cease. . . .” Rashi (ibid.) says that the Voice giving the Torah never ceased and can always be heard. Because it goes on forever and can be heard from everything, thus all evil is elevated to good. All the evil speech and evil doctrines spoken by the enemies of Israel are transformed into the voice of the Torah, because they also exist in the world. Their vitality is drawn from the voice of God in the Torah, which has branched out into evil words. It is simply that the words of admonishment to be found in the Torah have become physical and manifest to the point where the enemies of Israel—these ones or those ones—can talk of physically beating and inflicting pain on a Jew, God forbid. When everything is unified with the Torah, they also are elevated to become the voice of Torah, and all evil is sweetened.

To return to the verse with which we opened this chapter, “And these are the judgments that you must set before them,” Rashi (ibid.) explains that wherever the phrase “And these” is used in a sentence, it adds something to the previous subject, in that it forms a continuation of it. Here, the phrase “And these” adds these laws to the previous ones. Just as the previous ones, the Ten Commandments, were given at Sinai, so these too are from Sinai. With Torah, we can fix those words that are judgments, as is written (II Kings 25:6): “And they spoke judgments to him.”

The judgments must be set before the people according to their needs, and not, God forbid, in opposition to them. For these judgments also are from Sinai, and they are also the voice of God. It is just that they have branched out into *din* (judgment), into words, and even into the evil deeds of the enemies of Israel. In the Midrash (*Tanchuma*, Exodus, *Ki Thissa* 3) we learn: “Moses said to God, ‘But once I am dead, I will not be remembered.’ God replied, ‘I promise you: Just as you are standing here now, elevating them and teaching them the chapter of the *shekels*, so every year as they read the chapter of *shekels* before Me, it will be though you were standing right here elevating them.’” The Midrash explains that this is why the verse in the Torah does not say “count/raise their heads” but rather “You will count/raise their heads.” (Exodus 30:12) When, God forbid, there is fear lest there be a plague due to the census, their heads can be lifted through reading the Torah, because everything may become Torah, and everything can be sweetened into good.

זכור את אשר עשה לך עמלק בדרך בצאתכם
ממצרים. אשר קרך בדרך ויזנב בך כל הנחשלים
אחריו ואתה עיף ויגע ולא ירא אלקים. והיה בהניה
ד' אלקיך לך מכל איביך מסביב בארץ אשר ד' אלקיך
נתן לך נחלה לרשתה תמחה את זכר עמלק מתחת
השמים לא תשכח. (דברים כה, יז-יט)

הנה אף שבפועל ד' יתברך צריך לקיים עתה "מחה אמחה את זכר עמלק
מתחת השמים" (שמות יז, יד), מכל מקום הא הנה התורה היא בכל מקום
ובכל זמן ובמה עלינו לקיים עתה את ה"תמחה זכר עמלק".
וכן נבין למה הניח משה את ידו על רגע שיהיה חס וחלילה "גבר עמלק"
(שם יז, יא)¹, ומה מלמדנו זאת.

ומה מלמדנו הא שאיננו בגמרא (ראש השנה כט.) "בזמן שישראל מסתכלין
כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים היו מתגברים ואם לאו היו
נופלים", הא גם כשאין מסתכלים כלפי מעלה יכולין לשעבד את לבם לאביהם
שבשמים, ובתפילה אדרבה צריך להיות עיניו למטה (רמב"ם פ"ה מהל' תפילה ה"ד).

אבל יש לדקדק בהפסוקים שאומרים אחר הנחת התפלין "ומחכמתך אל
עליון תאציל עלי, ומבינתך תבינני, ובחסדך תגדיל עלי, ובגבורתך
תצמית אויבי וקמיי", והוא פסוק בתהלים (קמג, יב) אבל שם נאמר "ובחסדך
תצמית אויבי והאבדת כל צוררי נפשי כי אני עבדך", ולמה זה אומרים כאן
"בגבורתך תצמית אויבי", לא כמו שהוא בפסוק, אולי יש פסוק במקום אחר
ששם נאמר "בגבורתך", אבל לא זכרנו פסוק כזה וגם חפשתי ולא מצאתי.

ואפשר כי כשהקדוש ברוך הוא מאבד את הרשעים שונאי ישראל יש שגם
מישראל נתפסים עמהם, דכיון שניתן רשות למשחית אינו מבחין
בין צדיקים לרשע, (בבא קמא ס.), וגם במצרים נאמר "ואתם לא תצאו איש
מפתח ביתו עד בוקר" (שמות יב, כב).

והרבה פעמים ישנן צרות שישראל סובלים, והם רק לאבד את רשעי אומות
העולם, וישראל רק עמהם נתפסים, וכמו שענינו ראו במלחמה הקודמת,
שסבלו ישראל, ואחר זה ראינו שהיתה מן השמים כדי לאבד את מלכות
הרשעה עם הצאר שברוסיה שונא ישראל שלא היה יכול שום איש לחשוב
זאת מקודם, וישראל שסבלו, רק עמהם נתפסו.

לכן ביקש דוד המלך, גם כשתבוא לענוש את הרשעים שונאי ישראל, לא
במדת הגבורה תאבדם כי אז חס וחלילה גם אנשים מישראל יוכלו להתפס
עמהם, והלא גם איש אחד מישראל יקר בעיניך ד', לכן "ובחסדך תצמית אויבי
וקמיי" במדת החסד, ואז לא יתפס חס וחלילה שום איש ישראל עמהם.

כי בשבירת הכלים שמזה נמשך כל דין ועונש, על ידי בחינת החסד היתה,
כמו שכתב בעץ חיים (שער י"א פרק ה, ובהגהות וביאורים שם אות ד'), שלכן בג'
הראשונות לא היתה שבירה רק בז' תחתונות, מפני שג' הראשונות ג"כ חסד,
משא"כ ז' תחתונות שהם של דין, כשבא בהם אור רב ממרום שהוא בחינת
חסד לא יכלו לסבול ונשברו.

וגם מפלגת סנחריב בימי חזקיהו (סנהדרין צה): אמרו חכמינו ז"ל שאת שירת המלאכים שמעו ומתו, וא"כ בחינת "ובחסדך תצמיט אויבי היתה", שאור רב של שירת המלאכים נגלה להם, ולכן לא נתפס שם שום איש ישראל רק ישראל היו ישנים על מטתם ואויביהם נאבדו.

ואפשר זהו רמז כל הפסוק "ובחסדך תצמיט אויבי והאבדת כל צוררי נפשי כי אני עבדך", לא במדת הגבורה רק במדת החסד, "והאבדת כל צוררי נפשי" שהם צוררי נפשי, ולמה הם שונאים את נפשי "כי אני עבדך", בשביל שאני עבדך, לא את גופי בלבד הם שונאים רק בעיקר את נפשי, בשביל שאני עבדך.

לכן אם תאבדם במדת הגבורה בין כך ובין כך הם מרויחים בזה, ראשית באלו אנשים מישראל הקדושים שנתפסים ונאבדים חס וחלילה, והשנית אפילו אותם שהשומר ישראל שומר אותם לבל יגועו, אבל ביסורים כמעט כולם מתיסרים וצרות קשות ומרות מאוד כולם סובלים, הן של עצמם הן של שאר ישראל אשר את כל לב לרססים תקרענה ואת כל החיים מרה תמררנה, וכל איש הולך שחוח נשבר וכפוף עד לארץ מלא עצבות שהיא היפך מתנאי התורה תפילה ועבודת ד', הצריכות התחזקות ושמחה, ובפרט כשהצרות נמשכות, אז גם מי שהיה מחזק את עצמו ואת שאר ישראל מתחילה, ג"כ נלאה מהתחזק ויגע מהתנחם, אף אם ירצה להתאמץ ולאמור איזה דברי נחומים והתחזקות, חסרים לו דבורים כיון שבמשך ימי הצרות הארוכות כבר דיבר ושנה את כל מה שהיה יכול לדבר וכבר נתישנו הדיבורים ולא יפעלו לא עליו ולא על זולותיו השומעים.

ודרך אגב נראה לי גם מן הנסיון, שאף שהאדם צריך לקוות בכל רגע שישיעוהו ד', מכל מקום לא יסמוך את כל עצמו על התוחלת בלבד שמיד תבוא ישועתו, כיון שבאם חס וחלילה עובר איזה זמן ולא באה הישועה נעשה מזה כמו שכתוב בפסוק (משלי יג, יב) "תוחלת ממושכה מחלת לב", ובפרט כשסומכים עצמם על איזה הבטחה או איזה דרך הטבע שעתה כבר תבוא הישועה ולא באה, נופל רוחו ונשבר האיש מזה עוד יותר.

לכן יחד עם התקוה לישועה במהרה, צריכים גם לאמור את דברי עלי הכהן, (שמואל א' ג, יח) "ד' הוא הטוב בעינינו יעשה", כל העולם של הקדוש ברוך הוא, גם אנחנו לא שלנו אנו רק של הקדוש ברוך הוא, אל העולם ברצון ד' באנו וקיומנו ברצונו הוא, אף אל עולם העליון ברצונו יתברך נלך, ומה שהוא יתברך רוצה הוא הטוב, ואין לנו רשות לבעט חס וחלילה ברצונו, צריכים להתפלל ולהתחנן אליו יתברך שיטיב עמנו חסדים טובים, חסדים נגלים.

"Remember what Amalek did to you on the road, on your way out of Egypt. They met you on the road, cutting off those stragglers at the rear, when you were tired and exhausted, and they did not fear God. Therefore, when God gives you peace from all the enemies surrounding you in the land that God your Lord gives you, to occupy as a heritage, you must obliterate the memory of Amalek from under the skies. You must not forget." (Deut. 25:17)

Of course God needs to do now, what He must to fulfill His promise to "obliterate the memory of Amalek from beneath the skies." (Exodus 17:14) But the Torah applies everywhere and all the time, so how can we also, right now, fulfill our obligation to "obliterate the memory of Amalek"?

Examining the narrative of Israel's war with Amalek (Exodus 17:8), let us try to understand how Moses could have lowered his hands even for a moment, when this would mean, God forbid, victory for Amalek? What can it teach us? Similarly, what can we learn from the following talmudic interpretation (*Rosh Hashanah* 29b) of the biblical narrative "When the Jewish people look up toward heaven, and they enslave their hearts to their Father in heaven, they are victorious?" Surely, even when their eyes are not directed heavenward, people may still have their hearts bent upon their heavenly Father? Furthermore, the *Halachah* (Law) states that when praying, a person's eyes ought to be lowered (*Shulhan Aruch, Orach Chaim* 95:2).

Let us examine in some detail the verses we recite as part of the weekday morning liturgy. After donning *T'fillin* (phylacteries), we say, "Imbue me of Your wisdom, Exalted God, and inform me with Your understanding. With Your *chesed* (Loving-Kindness) do greatly with me, and with Your *gevurah* (Judgments) cut down my enemies. . . ." This is taken from a verse in Psalms (143:12), but the actual text of the psalm says, "With Your *chesed* cut down my enemies." Why did the authors of the liturgy choose to ignore the text, substituting the word "judgment" for the word "loving-kindness"? There may be a source elsewhere in Scripture containing the expression "With Your judgment cut down my enemies," but we do not recall such a verse and I have searched for it without success.

Perhaps the word *chesed* is used in the psalm because when God destroys the wicked enemies of the Jewish people, Jews sometimes suffer "collateral damage." As the Talmud says (*Bava Kama* 60a), "Once permission has been given and the destroyer is unleashed, it does not distinguish between the pious and the wicked." This is why Moses warned the Jews in Egypt about a plague intended to smite the Egyptian firstborn. Fearing the "collateral damage" mentioned above, he said (Exodus 12:22), "Let no one leave the door of his house until morning."

The Jewish people have often had to endure calamities whose sole purpose was the destruction of wicked Gentiles. At such times, Jews are imperiled through no fault of their own. We ourselves witnessed this, observing Jews suffering through the war preceding this one. Only afterwards were we able to see that all had been from heaven, in order to rid the world of the enemies of the Jewish people: the Russian czar and his wicked regime. Before the advent of that war, no one could have foreseen such consequences. Nevertheless, Jews who were caught up in the events suffered. This is why King David begs of God, "When You punish the wicked enemies of Israel, please do not use the attribute of *gevurah* (Judgment), lest, God forbid, Jews should also be caught up in the destruction. For even a single Jewish person is precious in Your eyes, O God." Then David prays, "With Your *Chesed* (Loving-Kindness) cut down my enemies," so that no Jew should have to suffer, God forbid.

The *Shevirath HaKelim* (Shattering of the Vessels), from which all judgment and punishment stems, was wrought through the attribute of *chesed*. We learn this from the teachings of R. Isaac Luria (*Etz Chayim*, Gate 11:6, infra iv.). There he explains why there was no shattering in the three supernal *sephirot*. The "Shattering

of the Vessels” occurred only in the seven lower *sephirot*, because the supernal *sephirot* are all *Chesed*. The lower *sephirot* are within the realm of *gevurah*, so when they were inundated with a surfeit of Light from Above, itself a type of *Chesed*, they were incapable of containing it, and so they shattered.

According to our sages, of blessed memory, in the Talmud (*Sanhedrin* 95b), it was *Chesed* that wrought the downfall of Senacherib’s army in the days of King Hezekiah. When Senacherib’s soldiers came to make war against Israel, “they heard the song of the angels, and died.” Their deaths were at the level of “With your *Chesed* destroy my enemies.” The divine and infinite Light that is the song of angels, when revealed to the armies of Senacherib, was sufficient to kill them all without harming a single Jewish person. The people of Israel slept in their beds, while their enemies were destroyed.

This could possibly provide the explanation for the entire verse in Psalm 143:12. “And in Your loving-kindness cut down my enemies, and destroy all those who afflict my soul, for I am Your servant.” King David means: “Please destroy my enemies, but only with the attribute of *Chesed* and not with the attribute of *gevurah*. Destroy all those who hate my soul.” And why do they hate my soul? Precisely “because I am Your servant,” and because I am Your servant, they do not just hate my physical body, they hate my soul even more. So when You destroy them with *gevurah*, they win anyway. First, they win with the death of those holy Jews who are caught up in the destruction, God forbid. And second, even those whom the Guardian of Israel protects from being killed will still be profoundly affected. In a situation such as this, everyone is bound to suffer heavily and everyone endures tremendous pain and bitter anguish, whether the agony is his own or that of all the Jewish people. When a person starts to think about it, his heart is ripped to shreds and his life is embittered and soured. Jews walk around broken in pieces, bent to the ground, and filled with the deepest despair and depression.

All of these emotions are diametrically opposed to the proper conditions for learning Torah, for prayer, or for the worship of God. God’s worship requires strength and *simcha* (joy). This is especially true when the troubles carry on for a long time. For then, even someone who at first was able to brace himself and encourage others, also loses strength, becoming weary of comforting himself and others. Even if he tries to brace himself to console and bolster others, he cannot find the words. He has used and repeated them so often that anything he has had to say is by now old and stale. It no longer has any effect, on either the speaker or his audience.

Incidentally, it seems that this is also part of the test. Although a person needs to hope at every moment to be saved by God, he must not depend entirely upon his hope that the outcome will be immediate salvation. For if he puts all his trust in this hope and, God forbid, time passes and rescue still does not come, he suffers what is described in the verse (Proverbs 13:12) “Expectation long deferred makes the heart sick.” This is especially so when people place all their faith in a prediction they were given or in some natural event, saying, “Ah! Now the salvation must happen.” When rescue does not materialize, the person’s spirit falls even further and he becomes even more broken. Therefore, concomitant with belief in immediate redemption, we must also repeat the words of Eli the High Priest: “He is *Elohim*—God—and will do what’s best in His eyes.” (1 Samuel 3:18)

The entire world belongs to God. Even we belong not to ourselves but to God. We came to this world at the will of God, our existence is at God’s discretion, and we will go to the higher world at His blessed desire. The definition of “good” is what He, blessed God, desires. We have no right to flail, God forbid, at His will. We need to pray and beg Him to treat us with *chasadim tovim* (good loving-kindness), the sort of goodness we can appreciate as *Chesed*, revealed kindness. But if, God forbid, He, blessed be He, does want to torture us, this also we must accept with love, hoping that He will not abandon us, but rescue us and draw us close to Him.

Parashat Vaykhel

March 2, 1940

ויקהל משה את כל עדת ישראל ויאמר אליהם אלה הדברים אשר צוה ד' לעשות אותם. ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי יהיה לכם קודש שבת שבתון לד' כל העושה בו מלאכה יומת.

(שמות לה, א-ב)

ונודע הדיוק בספרים קדושים ועי' אור החיים שמות לא, טו, ותולדות יעקב יוסף פר' וארא ד"ה ששת) למה הוצרך הכתוב לצוות על הששת ימים תעשה מלאכה הא זאת מעצמם יעשו, ורק על השבת היה צריך להם לצוות.

ואפשר לומר כי הגמרא (שבת ע. ושם צא: וברש"י שם) דורשת מאלה הדברים מספר הל"ט מלאכות, דברים תרי, הדברים ג', אלה בגמטריא ל"ו הרי ל"ט. כי הענין שדורשים הגמטריא מאותיות התורה הוא מפני שאין כתב התורה להבדיל כשאר הכתבים שבעולם, בכולם העיקר רק המכוון והמחשבה אשר בהם, אך כיון שאי אפשר לכתוב את המחשבה כמו שהיא, לכן עושים אותיות שהם רק רמזים אשר הסכימו לעשות, ובהם בונים תיבות לרמז בהם על המחשבה והמכוון שרוצים, והאותיות רק רמזים בהסכמה הם כנאמר לעיל, כי מה שהסכימו לעשות אות זה, היו יכולים להסכים לעשותו אות אחר. לא כן הם אותיות התורה הקדושה כל אות דוקא כמו שהוא הוא ולא היה יכול להיות בצורה אחרת, ולא א' ב' ולא ב' א', מפני שלא בלבד מחשבת ושכל התורה אשר בהם קודש, רק גם הכלים והגופים היינו האותיות קדושות הן, הקדושה גם אל הכלים התפשטה, וכשמתפשטת יותר אז גם מילואי האותיות מתמלאים בקדושה, ולא האותיות בלבד רק גם הגימטריא קודש וגם חשבון האותיות מאור התורה שלמדין מהם.

והנה נודע מזהר הק' (ח"ג צד.) החילוק בין שבת ליום טוב, שיום טוב הוא מקרא קודש שקוראים את הקודש ומזמנים אותו, ושבת הוא בעצמו קודש, כמו שכתוב (שמות לא, יד) "כי קודש הוא לכם". וגם זאת רואין שבשבת אין מצוה לעצמה – כמו בראש השנה השופר, ביום הכפורים הה' עינים, בסוכות הסוכה וד' מינים וכו' – רק בזה שאין עושין מלאכה שעושין בששת ימי המעשה.

כי השבת גם מן ימי החול עושה קדושה, ועוד זאת שגם אל ששת ימי המעשה קדושת השבת נמשכת כנודע עד יום ד' מקבלים משבת העבר, ומן יום ד' ואילך מן השבת הבא (פסחים קו.)¹, היינו שגם הגופים מתקדשים בשבת וגם ימי החול מתקדשים.

וזה אלמלי היו ישראל משמרים ב' שבתות מיד היו נגאלים (שבת קיח:), לפי הנאמר לעיל שבת אחד – השבת, והב' השבת שבימי החול, שנמשך להם קדושת שבת.

"ששת ימים תעשה מלאכה וכו' יהיה לכם קודש שבת שבתון", ב' שבתות כנאמר לעיל, מפני שגם בששת ימי החול תמשכו הקדושה, לכן באזהרה זו רמזה התורה כל הל"ט מלאכות בגימטריא, לרמזו (שכיון) שהכל נתקדש, עד שגם הגמטריא קדושה וגם ממנה תצא תורה.

"Moses assembled the entire community of Israel and said to them, 'These are the words that God has commanded for you to do. You may do work during the six weekdays, but the seventh day must be kept holy as a Sabbath of Sabbaths to God. Whoever does any work on that day shall be put to death. Do not ignite any fire on the Sabbath, no matter where you may live.'" (Exodus 35:1)

A well-known question from the sacred literature asks: Why does the Torah need to command the people to work during the six weekdays, when surely they would work anyway on those days? Why then were we not simply given the commandment regarding the Sabbath?

An explanation may be found in the following text from the Talmud (*Shabbath* 70a). The phrase that Moses used above, *Eleh haDevarim* ("These are the words") hints at the thirty-nine forbidden Sabbath labors taught to Moses at Sinai. Moses' use of the plural, "words" instead of "This is the word of God," implies at least two. By saying "the" words, instead of simply "This is God's word," he implies three. Using the Hebrew letter *heh* attached to the word *devarim*, making it *haDevarim*, is an extension implying a greater number than two—i.e., three. Finally, the Hebrew word for "these," *Eleh*, has the gematria, or numerical value, of thirty-six, thus totaling thirty-nine in all.

We expound gematria in the Torah because the script of the Torah is unlike all other scripts. The main purpose of other scripts is to convey the intention and thought of the writer. Since it is impossible to convey a thought in writing without resorting to depiction and symbol, we have agreed upon certain symbols—the letters of the alphabet with which we build words—to convey our intention and thought. The letters themselves are just symbols, as we have said, and the symbolism arbitrarily agreed upon for a certain letter might just as effectively have been attributed to a different letter. This is not the case, however, with the letters of the holy Torah. Here, each letter is exactly what it is, and could not possibly have any other form. *Alef* cannot be *beth* and *beth* cannot be *alef*, and so forth. This is because it is not only the thoughts and the ideas contained in the words of the Torah that are holy: The vessels and physical shapes that carry these thoughts—the letters—are also holy. The holiness permeates the vessels, until it saturates every facet of their being. Not only are the letters holy, but their filling, *miluy*, is likewise holy.

[Translator's note: *Miluy* is best described as follows. When referring to the tenth Hebrew letter, *yud*, in writing, the Hebrew letters *vav-daleth* are added to the *Y* thus, *y-ud*, to create a word. When the first Hebrew letter *alef* is referred to, *lef*—comprising *lamed feh*—is added to *A* to create the word *alef*. It is understood that all three letters comprising the filling (*miluy*) of the word *yud* share the character of the letter *yud*, etc.]

Not only the letters but also the gematria, the numerical values, of the letters are holy. And because there is something to be learned just from counting the number of letters, then that sum is also holy.

We learn in the holy Zohar (vol. III, 94a); What is the difference between the Sabbath day and a Festival day? The festivals are “called holy” (Exodus 12:16) because we call the holiness upon them by preparing for them and thus sanctifying the day. The Sabbath, however, is intrinsically holy, as it is written, “It is holy for you.” (Exodus 31:14) This is why there is no special commandment to fulfill on the Sabbath itself. On Rosh Hashanah we are commanded to blow the shofar, on Yom Kippur we must take upon ourselves the five hardships of Yom Kippur, and on Sukkoth we are commanded to take the four species and dwell in a *sukkah*; but on the Sabbath all that is required is that we refrain from working. Moreover, it is well known that because the Sabbath is capable of sanctifying the other six days of the week, the holiness of the Sabbath suffuses the six days. Until Wednesday we receive the holiness from the previous Sabbath, and from Wednesday onwards we receive holiness from the Sabbath that is coming. In the same way that physical bodies become holy on the Sabbath, so also are the days of the week sanctified, and this is why the Sabbath requires no special commandment, making us responsible to prepare it for sanctification.

The Talmud (*Shabbath* 118b) says: “If only the Jewish people would keep two Sabbaths, they would be redeemed immediately.” Considering what we have said above, this may be understood to mean that the first Sabbath is the seventh day, while the second Sabbath is that which occurs during the six weekdays. The commandment is to draw the holiness of the Sabbath into the weekdays. So the text with which we began this chapter now reads “Work during the six weekdays, *and* keep Saturday holy as a Sabbath of Sabbaths to God.” Make Sabbath pervade your weekdays, while observing the seventh day as the Sabbath of Sabbaths. This is the meaning of the “two Sabbaths” mentioned in the quote from the Talmud.

In this injunction, the Torah uses gematria to teach the thirty-nine forbidden labors precisely in order to show us the nature of the sanctity of Sabbath. We see how the Sabbath spreads its holiness, pervading even the gematria, and so we realize that there is Torah to be learned even from this.

Parashat Vayikra March 16, 1940

ויקרא אל משה וידבר ד' אליו מאהל מועד.
(ויקרא א,א)
ופרש"י, לכל דברות ולכל אמירות ולכל צווים קדמה קריאה
לשון חבה לשון שמלאכי השרת משתמשים בו שנאמר
"וקרא זה אל זה", עיין שם.

וצריך להבין למה מפרש רש"י זאת בקריאה זו ולא בסנה שנאמר "וירא ד'
כי סר לראות ויקרא אליו אלקים מתוך הסנה ויאמר משה משה
ויאמר הנני" (שמות ג,ד), וכן בקבלת התורה שכתוב "וירד ד' על הר סיני אל
ראש ההר ויקרא ד' למשה אל ראש ההר ויעל משה" (שם יט,כ).

אבל בעקידה כתיב "ויקח את האיל ויעלהו לעולה תחת בנו" (בראשית כב,יג),
וכן הוא בכל הקרבנות, "אדם כי יקריב מכס" (ויקרא א,ב), וקרבנות
הבהמות באים תחת האיש, וכתענית אומרים שמיעוט חלבי ודמי יהא נחשב
כקרבן. ואכן כל היסורים ממרקין עונותיו של אדם מפני שמתישין את כחו
חלבו ודמו, וכל יסורי ישראל מיני קרבנות הם.
לכן מרמז בזה רש"י שבכל עניני קרבנות אפילו באלו ש"אדם כי יקריב
מכס", היינו קרבנות היסורים שמן עצמותו מקריב, נדע שג"כ קריאה של חיבה
של הקדוש ברוך הוא המה.

עוד אפשר כי "וקרא זה אל זה" (ישעיה ה,ג), מתרגמין "ומקבלין דין מן דין"
כמו שאומרים ב-ובא לציון, ואיתא בתיקוני זוהר הקדוש (תיקונא י"ט דף
לט.) שהוא שהמלאכים מקבלים דין מן דין, ישראל גורמין להם, כד מקבלין דא
מן דא בין באורייתא בין בממונא, עיין שם.
ולא רק כשנותנין זה לזה צדקה וגמילות חסדים מקבלין דין מן דין, רק
גם כששומע איש מצרות ישראל ועושה כל מה שיכול לעשות לטובתם, ובכלל
לבו נשבר בקרבו והדם נקפא בגידיו, ומלב נשבר עושה תשובה לד' וגם מתפלל
אליו יתברך בעד ישראל, גם זאת קבלה היא שמקבלין דין מן דין שהוא מקבל
מהם שבירת הלב ותשובה, והם ממנו רחמנות ופעולות טובות שעושה להם,
וגם תפלה שמתפלל בעדם, וגורם בזה למעלה מקבלין דין מן דין.

והנה אנחנו קבלנו מהמלאכים "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", כמו
שאמרו (דברים רבה ה,לה)¹, והמלאכים מקבלין מאתנו את הקריאה
שהיא המקבלין דין מן דין כנוכח לעיל.

ה"ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" שקבלנו מהמלאכים אנו אומרים בלחש, וה"וקרא זה אל זה" שקבלו המלאכים מיישראל, הם קוראים בקול כמו שאמר הכתוב, "וקרא זה אל זה ואמר קדוש קדוש קדוש ד' צבאות מלא כל הארץ כבודו, וינועו אמות הסיפים מקול הקורא" (ישעיה ה, ד).

והיא מפני שה"וקרא זה אל זה" שהיא מקבלין דין מן דין שמקבלין מיישראל, גם מתוך צער ישראל בא שזה תומך לזה, ולבו של זה נשבר מצרות של זה, כנזכר לעיל, והקריאה הבאה מתוך צער וכאב היא בקול, וגם המלאכים צועקים בקול מרחמנות על צער ישראל.

ומה שמקבלים אנו מהמלאכים "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", לא מתוך צער אומרים אותו המלאכים, כי האם טעם כבר מלאך צערו של ישראל בשעה שמכים אותו, או את בשתו בשעה שרודפים אותו ומבזים אותו, או את פחדו, או את ענותו בשעה שאין לו מוזנות חס וחלילה.

וכשאמר ישעיהו הנביא "ובתוך עם טמא שפתים אנכי יושב" (ישעיה ה, ה), לקח המלאך רצפה מעל המזבח ויגע על פיו (שם ה, ו)² וחכמינו

ז"ל אמרו (שיר השירים רבה פרשה א, פ"סקא לה, מובא ברש"י שם) שאמר הקדוש ברוך הוא למלאך רצוף פה שאמר דילטוריא על בני.

ולפי הנזכר לעיל רמז לו ד' שמעת את קול הקורא של המלאכים קול הקורא שקראו זה אל זה בחינת מקבלין דין מן דין, מן ישראל הם מקבלים, והרעש הגדול עד שנועו אמות הספים מצערן של ישראל הוא, ואיך תוכל לאמור עליהם דילטוריא.

והפסוק מרמז עתה בזה שלא בלבד המלאכים מן קריאת ישראל ומן מקבלין דין מן דין שלהם מקבלין את הקריאה ואת המקבלין דין מן דין שלהם, רק כביכול גם הוא יתברך "ויקרא אל משה" קריאת המלאכים של מקבלין דין מן דין, מפני ש"עמו אנכי בצרה" (תהלים צא, טו).

ובמדרש רבה שמות (פרשה ב, פ"סקא ו) איתא על הפסוק "ויקרא אליו אלקים מתוך הסנה ויאמר משה משה" (שמות ג, ד), בלא פסוק טעמא כמו ב"אברהם אברהם ויאמר הנני" (בראשית כב, יא), משל לאדם שנתן עליו משוי גדול וקורא פלוני פלוני קרובי פרוק מעלי משוי זה, עיין שם, שביקש ממשוה רבינו שיפרוק המשווי מעליו כביכול [ומפרק המשוי] מצערן של ישראל.

"God called to Moses and said to him . . ." (Leviticus 1:1)

Rashi (ibid.) explains: "Whenever God commanded, instructed, or spoke to Moses, He always called to Moses first. *Kriah*, 'calling,' is an expression of tenderness and affection. It is an expression used by the ministering angels, as it is written, 'One angel calls another, saying: "Holy, holy, holy is God, Lord of Hosts, the whole world is filled with His glory."' (Isaiah 6:3)

Why does Rashi make this comment about the expression of affection—*Kriah*—when it appears at this point in the Torah text, rather than at an earlier opportunity? For instance, at the burning bush, where it is written, "God called to him from amidst the bush, and said . . ." (Exodus 3:4) or at the revelation on Sinai, where it is written, "God called to him from the mountain, saying . . ." (Exodus 19:3)

When God tested Abraham at the *Akeidah*, the Binding of Isaac, it is written, "He went, took the ram, and sacrificed it as a burnt offering in his son's place." (Genesis 22:14) This is true of every animal sacrifice: It is always in place of a person. The verse quoted above (Leviticus 1:1) continues, "When a man of you brings a sacrifice to God . . ." The verse emphasizes the words "of you" because the animal is really in place of the person himself. On fast days, we pray: "May the fat and blood that I lose as a result of this fast be accepted as a sacrifice upon the altar before You." In fact, suffering per se scours away the sins of a person because it diminishes a person's strength as well as his fat and blood. All the sufferings of the Jewish people are a kind of sacrifice. That is why Rashi chooses this text, which begins the

chapter on animal sacrifices, to make his point. He is telling us that any sacrifice we make, whether like those in the text that follows—with an animal in place of a person—or our own suffering, is God "calling" to us. They are expressions of tenderness toward us from the Holy Blessed One.

There may be another, deeper explanation as well. The verse from Isaiah mentioned above (Isaiah 6:3) is quoted in the liturgy of the morning service, *Uva L'Tzion*: "One angel calls another, saying, 'Holy, holy, holy is God. . . ." An ancient Aramaic translation of this reads: "They receive from one another and say 'Holy, holy, holy. . . ." In this translation from the *Targum* of Yonathan b. Uziel, "calling" is translated as "Receiving." It is taught in the holy book *Tikunei Zohar* (cap. 19) that the Jewish people empower angels to receive from one another. When one Jew learns Torah from another, or receives money or a favor from another Jew, then the angels are empowered to receive from one another.

Angels receive from one another not only when Jewish people give charity and perform acts of kindness for one another: even when one Jew simply listens to the troubles of his fellow Jews, angels are empowered. If a Jew hears of the suffering of others and does what he can to help, and if his heart breaks and the blood congeals in his veins at the story of his friend's troubles, then angels are empowered. If from this broken heart the Jewish person has thoughts of penitence and returns to God, praying to the Holy Blessed One on behalf of the Jewish people, then this also is an instance of Jews receiving from one another. One receives from his fellow a broken heart and thoughts of repentance, while the other receives mercy and favors that may be done for him, as well as the prayers that are offered up in return. With this action below there is a reciprocal action above, and so the angels also receive from one another.

We learn in the Midrash (Deut. Rabbah 2:36): "When Moses was in heaven receiving the Torah, he heard the ministering angels praising God, saying, 'Blessed is the Name of His glorious kingdom for all eternity.'" When Moses came down, he taught this to the Jewish people, who say it quietly in their daily liturgy, *Sh'ma*. Thus we received an important piece of our liturgy from the angels, while in return they received from us the "Calling" that one receives from another. The prayer that we have from the angels ("Blessed is the Name of His glorious kingdom for all eternity") we recite quietly, while the "Calling" that the angels received from the Jewish people is very loud. It is so loud that when it is said, everything moves, as it is written: "One angel calls another, saying, 'Holy, holy, holy is God, Master of Legions, the whole world is filled with His glory.' The doorposts shake at the voice of him that cries, and the house is filled with smoke." (Isaiah 6:3–5) The reason for the difference in volume is this: The angels' calling/receiving from one another, which is empowered by the Jewish people receiving from one another, has in it much of the pain of the Jewish people. This is the pain of one Jew broken by the woes afflicting his fellow and another buttressing his fellow through his pain, as we said above. The calling/receiving that comes from sharing suffering and pain is very loud, and so the angels call out to one another in voices loud with compassion for the suffering of the Jewish people.

The prayer we have from the angels ("Blessed is the Name of His glorious kingdom for all eternity.") does not contain the pain of angels—for was there ever an angel who tasted the pain of a Jew enduring a beating, or his shame at being persecuted and humiliated, or his terror, or his anguish at being without sustenance, God forbid?

The prophet Isaiah said, "Woe is me, for I am ruined! I am a man of unclean lips, dwelling in the midst of a people of unclean lips; for my eyes have seen the King, the Lord of Hosts. Then one of the angels flew to me holding a live coal, which he had taken with tongs from off the altar. He laid it upon my mouth, and said 'Lo, this has touched your lips; and your iniquity is taken away, and your sin is purged.'" (Isaiah 6:5–7) Our sages of blessed memory (*Tanchuma-Genesis, VaYishlachz*) explained this passage to mean the following: "The Holy One, blessed be He, instructed the angel, 'Burn the mouth that defames my children.'"

In light of what we have said above, God was hinting to Isaiah, "You heard the sound of the angels 'calling to/receiving from' one another. All the power they demonstrated was only that given them by the Jewish people, and the great noise you heard, the noise that shook the doorposts, was from the pain of the Jews. How dare you then traduce the Jewish people?"

The first verse from Leviticus that we quoted at the outset, "God called to Moses and said to him . . ." teaches us that it is not just angels who "call/receive" one another, mirroring the "call/receive" that Jews give to one another, as taught in the *Tikunei Zohar* quoted above. Even God, Himself, "called to Moses," as one angel would "Call" to another. And so, God, blessed be He, by calling Moses, received from Moses in the way that one angel calling upon another both receives and gives. This happens because God is connected to man, as it is written (Psalm 91:15), "I am with him, in pain."

In the Midrash (Exodus Rabbah 2:12) we learn, about the verse "God called to him from amidst the (burning) bush," (Exodus 3:4) that God called "Moses Moses!" without a comma punctuating between the repeated name, while at the *Akeidah*, the Binding of Isaac, when God called to Abraham to still his hand from hurting Isaac, God used the comma and called "Abraham, Abraham!" (Genesis 22:11) The Midrash explains this with the parable of a man foundering beneath an unbearable weight. He calls urgently to whomever is nearest, "Hey you come quick. Help me shed this load!" So it was that God called upon Moses to relieve Him, as it were, of His burden, and Moses helped to relieve God of His unbearable burden of Jewish suffering.

ויקרא משה לכל זקני ישראל ויאמר אליהם משכו
וקחו לכם צאן למשפחתכם ושחטו הפסח.
(שמות יב, כא)

ואיתא במדרש (שמות רבה פרשה טז, פיסקא ב) משכו ידיכם מעבודה זרה וקחו
לכם צאן.

ומדייק בספה"ק אמרי אלימלך, וכי לא אמר להם משה רבינו עד עתה
שלא יעבדו עבודה זרה, וכן מביא מ"הפרישה" שמדייק בקדשו על הא ששבת
הזה נקרא "שבת הגדול" ולא שבת רבא כמו צומא רבא (יום הכפורים)¹.

ואפשר כי איתא בגמרא ברכות (לג.) "משל לאדם שמבקשים ממנו כלי
גדול ויש לו, דומה עליו ככלי קטן, קטן ואין לו דומה עליו ככלי
גדול", עכ"ל הגמרא.

והנה ד' יתברך קרוב לאיש הישראלי אף כשהאיש אינו ראוי לו, ו"מי גוי
גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כד' אלו קינו בכל קראינו אליו" (דברים ד, ו),
חוץ מן הפשוט, מרמז גם שאף שאין זכות חס וחלילה לישראל שיהיה ד'
קרוב לו ויושיעו מכל מקום קרוב הוא יתברך לו ומושיעו.
וגם זהו מגדלות ישראל בחינת "ואין לו דומה עליו כגדול", שאף שאין
להם זכות מכל מקום קרובים, נמצא שהקרבות, בחינת אין לו לישראל אז,
הוא בחינת גדול.

והנה רבי מתיא בן חרש היה דורש (מכילתא בא פרשה ה) על הפסוק (יחזקאל
טז, ו) "ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיך ואמר לך בדמיך חיי ואמר
לך בדמיך חיי", ראה הקדוש ברוך הוא בישראל שאין להם זכות שישאלו ונתן
להם דם פסח ודם מילה. נמצא שבשעה שנגאלו, כבר היה להם איזה זכות,
היינו פסח ומילה.
אבל בשבת הזה שקנו עתה הפסח ועוד לא מלו, שלא היה להם זכות,
ומכל מקום נתן להם הקדוש ברוך הוא מצוה זו אשר בעבורה יגאלו, זהו בחינת
"שבת הגדול", כי הוא בחינת אין לו, שהוא גדול.

והנה הפסוק אומר "מגיד דבריו ליעקב חקיו ומשפטיו לישראל, לא עשה
כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום" (תהלים קמז, יט-כ), וצריך להבין למה
כתיב רק "ומשפטים בל ידעום", ולא "חקים ומשפטים בל ידעום".
אבל להאיש נדמה כי מבין כל דבר שכל רק כמו שהוא על פי השכל,
אבל באמת שכל האיש כרוך אחר עצם האיש, וכל אחד מבין כפי שהוא
בעצם, ואפילו גול ורציחה שחשבו תמיד אותם למצוות שכליות בחינת
משפטים, רואים עתה שישנן אומות שממציאות שכליות שצריכים לגזול מכל
איש את הונו, וגם לרצוח נפשות.

ולכן אומר הרמב"ם ז"ל בשמונה פרקים (פרק ו') שחז"ל (ילקוט שמעוני ויקרא רמז תרכו) שדייקו לומר לך "אל תאמר אי אפשי לאכול בשר חזיר אי אפשי ללבוש כלאים אי אפשי לבוא על הערוה אלא אפשי אבל מה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי", היינו במצוות שהם חוקים. ולא אמרו אל תאמר אי אפשי לגזול ולרצוח וכו' כי מי שאומר כך נפשו גרועה היא, עיין שם. היינו שנפש גרועה רוצה גם בגזל וכו' אף שהם ממצוות השכליות, וכל דרך איש ישר בעינו, כי רק מי שנפשו טובה, מבין שאסור לגזול וכו'.

לכן כשהאיש ישראל מקרב את עצמו יותר להקדוש ברוך הוא ולתורה אז גם את מצוות החוקים מבין שכך צריך להיות, לא בשכל אנושי ובשביל טעמים אלו ואלו כי רק דברים שהם זרים ממנו מבינים, רק מפני טעמים, והדברים שהם עצם האיש מבין ומשיג האיש אותם בפשטות כמו שמושיג את עצמו.

וזה "חקיו ומשפטיו לישראל", שגם החקים משפטים להם מפני שהם קרובים בעצם לתורה, "לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום", שגם את החקים יבינו למשפטים "לא עשה כן לכל גוי" - רק לישראל. לכן כשבאו ישראל לקיים מצוה הראשונה קרבן פסח, כי החודש הזה רק משה ואהרן קיימו אז והוא יתברך התקרב אליהם אף שלא היה להם זכות, רמז להם משה רבינו משכו ידיכם מעבודה זרה, שלא תהא עבודת ד' התורה ומצוות זרה לכם רק עצם שלכם תהיה.

“Draw, and take yourselves a sheep . . .” (Exodus 12:21)

The Midrash (*Mechilta*, Bo 11:2) teaches that “draw” in this verse—concerning the commandment to prepare a Paschal Lamb—means “withdraw your hands from idol worship, and then take yourselves a sheep . . .”

In his holy book *Imrei Elimelech* (p. 183) my father asks, “Does this mean that our teacher Moses, up until that moment, did not order the Jewish people to desist from idolatry?” The *Imrei Elimelech*, in the context of this question, also refers to another question posed by the *Prisha*.

The *Prisha*’s commentary on the *Tur*, *Shulhan Aruch*, *Orach Chaim* cap. 402 asks, “Why is the Sabbath before Passover referred to by our sages as *Shabbat HaGadol* and not *Shabbat Rabbah*? If the decision to name this Sabbath specifically was made by the Rabbis of the talmudic era, it should reflect their preference for Aramaic nomenclature. The Hebrew word *gadol* is hardly ever used by the Rabbis to designate something ‘great.’ Hence, Yom Kippur is called *Tzoma Rabbah* (The Great Fast) by the talmudic sages.” The *Prisha* infers that the “greatness” in the name of this Sabbath refers not to a specific miracle, as was previously believed, but to something more classical and general.

A possible explanation may be as follows. In the Talmud (*Berachoth* 33b) we learn; R. Chanina said: “Everything is heaven-sent except the fear of heaven, as it is written (Deut. 10:12), ‘And now, Israel, what does God want of you? Only that you fear God your Lord . . .’” Is the fear of God then such an easily discharged endeavor? Has not R. Chanina taught in the name of R. Simeon b. Yochai that God has nothing in His treasurehouse but His vaunted hoard of the Fear of Heaven, as it is written (Isaiah 33:6), “Fear of God is His treasure.” O Yes! For Moses it was a very small matter indeed. As R. Chanina explained, “A parable: If a man is asked for something big and he has it, it takes on very small dimension; if, on the other hand, he is asked for something small, but does not have it, it grows in stature.”

Behold, God is close to every Jewish person, even when the person is not fit. As it is written (Deut. 4:7), “What nation is so great that they have God close to them, as God our Lord is to us, whenever we call Him?” Besides its commonly accepted meaning, this verse, with its use of the Hebrew word *gadol* for greatness, also hints to us that even though the Jew may, God forbid, not merit God’s closeness and His salvation, nevertheless the Holy One, blessed be He, is close to that person and saves him.

When Moses calls the Jewish people *gadol*—great—he is referring to a particular greatness whereby God is still very close to them even when if asked “Are you close to God?” they would have to answer, “No.” At such times the Jewish person is like anyone who when asked about a small matter that he lacks considers it a great matter, as was illustrated in the parable from R. Chanina above. So Israel’s greatness is that even when they lack closeness to God—and this closeness seems overwhelmingly great to them precisely because they have so little of it—God is still very close to them. God’s closeness is their greatness, and this is what Moses meant when he said, “What nation is so great . . . ?”

There is a famous midrashic teaching (*Yalkut Shimoni* vol. II cap. 355) quoting R. Mathia b. Chairaish: “God saw that a day would come when the Jewish people would not merit redemption. He gave them, therefore, the two blood commandments, the blood of the Paschal Lamb and the blood of their circumcision, as it is written (Ezekiel 16:6): ‘I passed over you and saw you wallowing in your blood and I said to you: “Through your blood shall you live.”’”

From this teaching we learn that by the time the Jewish people were redeemed, they had acquired merit through their observance of the two above-mentioned commandments. But on the Sabbath before Passover, they had not yet acquired any merit, as the two observances were still in their future. Though they were without merit, God was close to them; and they were given the commandments to take a lamb for the Paschal sacrifice and to circumcise themselves. They were bereft of closeness to God, and so they considered it at the level of “a great thing,” as was discussed in the parable above. Therefore this Sabbath is known as the Great Sabbath—*Gadol*, Great—in memory of their closeness to God.

The verse (Psalms 147:19) says: “He teaches His words to Jacob, His statutes and laws to Israel. He did not do this for every nation, nor did He teach them His laws.” We need to understand why the verse says first “His statutes and laws to Israel,” regarding the Jews, while regarding the nations it says only “nor did He teach them His laws.” Why is it not written that God denied the nations knowledge of His statutes as well?

A person may think that he understands logical concepts because of their intrinsic comprehensibility, but he is mistaken. The truth is that the capacity to understand is complicated by one’s personality. One’s essential, individual self puts limits on every attempt at pure intellectual objectivity. Even such “self-evident” laws as those prohibiting robbery and murder are not logical, rational, or natural “laws”—for as we see now, there are nations whose objective and self-evident reality necessitates and clearly proves that it is right to rob any man of his wealth, and even to murder people.

That is why Maimonides, of blessed memory, notes in the sixth chapter of his work “The Eight Chapters,” that our holy sages were very particular in their choice of language when they made the following statement (*Torath Cohanim, Kedoshim*): “A person should not say, ‘I have no desire to eat forbidden mixtures of milk and meat,’ or ‘I have no desire to wear forbidden admixtures of wool and linen,’ or ‘I have no desire for forbidden sexual relationships.’ Rather a person ought to say, ‘I would like to do any of these things, but how can I, when my Father in heaven has forbidden me?’ The sages chose for this dictum only those commandments that are statutes. They did not say that a person ought to say that he desires to rob or murder. Obviously, any person who refrains from robbing and murdering only because he is forbidden to do so, and not because he is repelled by the act itself, is a perverse and corrupt human being.”

A perverse and corrupt person does desire robbery and murder even though they are everywhere considered rationally, logically, or naturally forbidden acts. A corrupt person can justify and rationalize anything. Only someone who is essentially good understands that these acts are intrinsically wrong.

Consequently, when a Jewish person draws himself close to the Holy One, blessed be He, and to Torah, then even those commandments that are statutes, and not intrinsically comprehensible, also begin to seem obvious. This understanding does not come from intellectualizing or from logic or from any particular reasoning. Only those things that are essentially unnatural or counterintuitive are understood through these reasoning processes. Things that are an integral and essential part of a person, however, are understood and grasped with the same kind of simple cognition as that with which a person perceives himself.

Returning to Psalm 147:19, the verse says: “His statutes and laws to Israel.” The “statutes” of the Torah are also natural, logical, and rational “laws” to the Jewish people because the Jewish people are so intrinsically connected to the Torah. The

psalmist goes on to say, "He did not do this for every nation, nor did He teach them His laws," because the nations cannot comprehend that "statutes" are as natural as "laws." Only a Jew has this level of understanding.

Although the actual first commandment in the Torah was "This month shall be the head month to you," (Exodus 12:1) it was observed only by Moses and Aaron at that time. So the first commandment given to the Jewish people was the commandment relating to the Pascal lamb, which is essentially a statute. To understand a statute as naturally as a law, one must become united with the Torah. Therefore, when the Jewish people came to observe their first commandment, and God was drawing very close to the Jewish people even though they did not have any merit, the verse that opens this chapter told the Jewish people, "Withdraw your hands from idol worship." The Hebrew words for "idol worship," *avodah zarah*, may also be translated as "strange worship." Moses was saying, "Let not the worship of God, the Torah, and the commandments be strange to you." They must become part of your essential being.

Pesah **April 23-30, 1940**

מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי אלעזר בן
עזריה ורבי עקיבא ורבי מרפון שהיו מסובין בבני
ברק, והיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה
עד שבאו תלמידיהם ואמרו להם רבותינו הגיע זמן
קריאת שמע של שחרית. (הגדה של פסח)

ונבין נא הא גם מעצמם ראו שכבר הגיע זמן קריאת שמע ואם אפשר לומר
שהיו עוד יושבים ומספרים, מפני שמן התחלת זמן קריאת שמע עד
סופה יש איזה שעות, אזי למה בבוא התלמידים כבר הפסיקו, כי כנראה רק
עד שבאו תלמידיהם ישבו וכשבאו הפסיקו.

ואפשר כי איתא במס' ברכות (כח:) שכשחלה רבי יוחנן בן זכאי נכנסו
תלמידיו לבקרו, כיון שראה אותם התחיל לבכות וכו' אמר להם
אילו הי' מוליכין אותי וכו' ולא עוד אלא שיש לפני שני דרכים וכו'¹.
ונבין נא, אם בשביל זה בכה, א"כ למה רק כיון שראה אותם התחיל לבכות
ולא קודם שראה אותם.

אבל איתא בגמרא מכות (י.) אל ילמוד אדם לתלמיד שאינו הגון, ובגמרא
יומא (פז.) נראה הטעם כדי שלא יהיה הוא בגן עדן ותלמידו בגיהנם², וכן לא
ילמוד מרוב שאינו הגון וכו'.

ונבין נא אם התלמיד אינו הגון, גם כשלא ילמדהו הרב כל שכן שיהא
בגיהנם, ולמה לא ילמד הרב עמו, וכן להיפך שלא ילמוד מרוב שאינו הגון
מטעם זה, דמשמע שזה תוספת רע.

אבל הרבי והתלמידים קשורים בזה ובבא לכן גם למי שהוא בגן עדן
פוגמים כשהאחד הרב או התלמיד הוא בגיהנם חס וחלילה, וזה שלא יהא הוא
בגן עדן ותלמידו בגיהנם, שגם לו בגן עדן יפגום כשיהא תלמידו בגיהנם וכן
להיפך.

והנה רבי יוחנן בן זכאי על עצמו היה עניו ואמר ואיני יודע באיזה דרך
מוליכין אותי אבל את תלמידיו ראה שהם צדיקי עולם, לכן כשראה
אותם התחיל לבכות כיון שעל עצמו אמר שאינו יודע באיזה וכו', א"כ יהיה
לפי ענותנותו הוא וכו' ותלמידיו בגן עדן וגם אותם בגן עדן חס וחלילה יפגע,
לכן כשראה אותם התחיל לבכות משום שאיני יודע באיזה דרך מוליכין אותי.
וכן גם רבי אליעזר ורבי יהושע וכו' כאן, כמה שהיו מספרים ביציאת מצרים
כל אותו הלילה חשבו בענותנותם שעוד לא עשו מאומה, אבל כשראו את
תלמידיהם לפניהם וראו איך הם מאירים אחר אותו הלילה, וגם איך פעלו
רבותיהם בסיפורם ביציאת מצרים על התלמידים, כבר פסקו.

ברוך המקום ברוך הוא, ברוך שנתן תורה לעמו
ישראל ברוך הוא, כנגד ארבעה בנים דברה תורה.
(שם)

להבין מה הוא הברכה שמברכין אותו יתברך על שדברה התורה כנגד
ארבעה בנים.

ואפשר כי כבר דברנו מזה שבאותו הפסוק שרמזה התורה תשובה לבן רשע, רמזה תשובה לשאינו יודע לשאול "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ד' לי בצאתי ממצרים"³ (שמות יג, ח).

פשוט אפשר לומר שבאמת אין כוונת התורה שנרחק אפילו את הבן רשע, רק כיון ששניהם הם בבחינת שאינו יודע לשאול ולפתוח בקדושה, זה שאינו יודע לגמרי לשאול, והרשע יודע ידיעות לא טובות, ואת הטובות אינו יודע לשאול.

לכן לשניהם משיבה התורה בפסוק אחד, איך לפתוח להם בקדושה ואיך לקרבם, רק לשאינו יודע לגמרי די בזהגדת וכו' ובה "את פתח לו", ולהרשע שיש לו ידיעות לא טובות ובשביל זה אינו יודע לשאול בקדושה צריך להיות מקודם "הקהה את שניו" ובה "את פתח לו" ותקרבנהו.

והנה אנו אומרים בואהבה רבה, "אבינו אב הרחמן רחם עלינו ותן בלבנו בינה", כלומר כיון שהקדוש ברוך הוא מקיים את כל התורה, (מדרש רבה משפטים פרשה ל' פיסקא ט', ובירושלמי ראש השנה ז:)⁴ "ולמדתם אתם את בניכם לדבר בם" (דברים יא, יט) ג"כ מצוה בתורה, לכן אבינו שאתה מצווה כביכול במצוה "ולמדתם את בניכם" - תן בלבנו בינה.

וזה שאומרים ברוך המקום וכו' ברוך שנתן תורה וכו' כנגד ארבעה בניו וכו', כי כיון שמצוה מן התורה לשוב ולקרב כל מיני הבנים, חכם תם שאינו יודע לשאול, ואף על הרשע לא אמרה בזה, "אל תען כסיל כאולתו פן תשוה לו גם אתה" (משלי כו, ד), או כמו שאמרה הגמרא סנהדרין (לח:) שלאפיקורס ישראל אסור להשיב⁵, רק את כולם עתה ישובו ויקרבו.

לכן גם הוא יתברך יקיים עתה מצוה זו כי אפילו חס וחלילה מי שהוא רשע, כבר קיימו די בנו "הקהה את שניו" ויקרבנו מעתה אליו יתברך ברחמים. ואפשר שלכן אומרים אח"כ (בהגדה) "מתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותינו, ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו", לומר שכבר היה כך לעולמים שהיו כל כך רחוקים וקרבו המקום לעבודתו.

ונצחק אל ד' אלקי אבותינו, וישמע ד' את קולנו, וירא את ענינו ואת עמלנו ואת לחצנו.

(בהגדה - שמות כו, ו)

כי כשהאיש זוכה ותפילותיו מתקבלות, אז שומע ד' ממנו בתפלותיו את כל צרותיו ועניויו.

לזה אומרים, שאז במצרים היינו במצב נמוך שלא זכינו שתפלותינו תעלה למרום, אבל כיון שבזכות אבותינו שמע ד' רק את קולנו הקול שלנו לבד, ונתקרב לנו, לכן כבר ראה בעצמו את ענינו ואת עמלנו ואת לחצנו והושיענו. על כן אברים שפלגת בנו ורוח ונשמה שנפחת באפינו, הן הם יודו ויברכו וכו' כי כל פה לך יודה וכל לשון וכו'.

(בהגדה - מתפילת נשמת)

אפשר לומר שהוא שמונים בפרטיות כל אחד לעצמם, האברים לעצמם, ורוח לעצמה, ונשמה לעצמה, ואח"כ פה לעצמו ולשון לעצמו וכו', ולא אמר בכלל שאנחנו כולנו יודו ויברכו.

היא לומר שאפילו לאחר חיותו בעולם הזה, שיתפרדו האברים לעצמם ורוח ונשמה לעצמן הפה לעצמו והלשון לעצמו וכו' גם אז אודה את ד', ומסיימן "כל עצמותי תאמרנה ד' מי כמוך", אפילו כשלא ישאר ממני בלתי העצמות גם הן תאמרנה ד' מי כמוך.

It happened that R. Eliezer, R. Yehoshua, R. Elazar b. Azariah, R. Akiba, and R. Tarfon were reclining (at the seder) in B'nei Brak. They discussed the Exodus all that night until their students came and said to them, "Our teachers, it is [daybreak,] time for the reading of the morning Sh'ma." (From the Passover Haggadah.)

Let us try to understand this story. The rabbis could have seen for themselves that it was time for the morning reading of the *Sh'ma*. If we offer the explanation that they continued with their seder, reclining to discuss the Exodus, because they knew that there would still be time to read the morning *Sh'ma*, why then did they stop when their students came to them? It would seem from the text that the rabbis continued talking only until their students came, and that when the students came, they stopped.

One possible explanation could be, as we learn in the Talmud (*Berachoth* 28b): "When R. Yochanan b. Zakkai fell ill, his disciples went in to visit him. When he saw them he began to weep. His disciples said to him, 'Lamp of Israel, pillar of the right, mighty hammer! Why do you weep?' He replied, 'If I were being taken today before a human king who is here today and tomorrow in the grave, whose anger if he is angry with me does not last for ever, who if he imprisons me does not imprison me for ever, who if he puts me to death does not put me to everlasting death, and whom I can persuade with words and bribe with money, I would still be weeping with fear. Now that I am being taken before the supreme King of Kings, the Holy One, blessed be He, Who lives and endures for ever and ever, Whose anger if He is angry with me is an everlasting anger, Who if He imprisons me imprisons me for ever, Who if He puts me to death puts me to death for ever, and Whom I cannot persuade with words or bribe with money—nay more: when there are two ways before me, one leading to Paradise and the other to Gehenna, and I do not know by which I shall be taken—shall I not weep?'"

We need to understand why, if R. Yochanan ben Zakkai was crying because of his fear of the future, did he only begin to weep when his disciples came in to visit him and not before?

Perhaps it may be understood with the following quote from the Talmud (*Makkoth* 10a): "A person should not teach a disciple who is unworthy." Similarly, we learn elsewhere (*Yoma* 87a): "Whosoever causes a community to do good, no sin will come through him." The reason, we are given to understand, is lest he be in Purgatory and his disciples in Paradise. A similar reason is given to explain the following quote (*ibid.*): "Whosoever causes the community to sin, no opportunity will be granted him for repentance," lest he be in Paradise and his disciples in Purgatory. This is why a person should not learn from a teacher who is unworthy.

Let us analyze the text: Surely, if the disciple is unworthy and the teacher does not learn anything with him, then the disciple will most certainly end up in Purgatory. Why then should the teacher refrain from teaching his disciple? Conversely, why should one not learn from an unworthy teacher? How could this possibly make things worse? The answer is that student and teacher are tied to one another, both in this world and the next. Therefore, a person who is in Paradise is damaged when his teacher or his student is in Purgatory, God forbid. This is what the Talmud means when it says, "Lest he be in Paradise and his disciples in Purgatory." The teacher in Paradise will sustain damage when his student is in Purgatory, and vice versa.

R. Yochanan ben Zakkai was tremendously humble about himself, and so he said, “I do not know by which (of the two ways) I will be taken, whether to Paradise or Purgatory.” As soon as his disciples entered, however, it was clear to him that these were saints upon whom the world depends. Therefore, when he saw them he started to cry. Of himself he said, “I do not know by which road I will be taken,” and in his humility he feared that he might go to Purgatory and his disciples to Paradise, and that because of him they would be damaged in Paradise, God forbid.

Returning to our text in the *Haggadah*: Even though R. Eliezer, R. Yehoshua, R. Elazar b. Azariah, R. Akiba, and R. Tarfon had discussed the Exodus from Egypt all night, they thought, in their humility, that they had not even begun. When they saw their disciples before them, however, they saw how their disciples’ faces shone after the seder night, and they realized how much they had affected their disciples with their telling of the Exodus from Egypt. They knew then that they had done enough, and so they stopped.



“Blessed is the Omnipresent; Blessed is He. Blessed is the One Who has given the Torah to His people Israel; Blessed is He. The Torah speaks concerning four sons.” (from the Passover Haggadah)

Let us try to understand why we need to bless God, when the Torah speaks about the four sons. We have already discussed in the past how the response of the Torah to the Wicked Son appears to resemble the response to the One Who Does Not Know How To Ask. The answer to both sons is (Exodus 13:8): “You shall tell your son on that day, saying, ‘It is because of this, that God did so for me when I came out of Egypt.’” It is obvious that the Torah never intended for even the wicked son to be excluded. Both sons are in the category of not knowing how to request, or access, holiness. One son is totally unable to ask—has no idea at all of what to ask—while the wicked son is filled with unhelpful knowledge—and as far as virtues are concerned, he also has no idea of what to ask.

Therefore, the Torah answers both with one verse, for this is how to open them both to holiness, to draw them close. To the one who simply has no idea what to ask, it is enough to say, “It is because of this that God did so for me when I came out of Egypt.” That is why the *Haggadah* precedes his response with the phrase “You should open (the subject) for him.” The wicked son, however, is filled with useless and negative knowledge that prevents him knowing how to open up and ask for holiness, and so, regarding him, the preceding line says “blunt his teeth,” for only then can you open the subject and involve him.

In the morning liturgy (*Shacharis*) we say: “Our Father, merciful Father, Who acts mercifully, have mercy upon us; instill understanding in our hearts.” The Holy Blessed One observes the entire Torah, as we learn in the Talmud (Jerusalem Talmud, *Rosh Hashanah* 7G, and Exodus Rabbah, *Mishpatim* 30:9). “Teaching Torah to one’s children” is a Torah commandment, and so in this prayer we say to God: “Our Father, You are commanded, as it were, with the commandment to ‘teach Your children,’ so please, instill understanding in our hearts.”

This is why in the *Haggadah* we say: “Blessed is the Omnipresent; Blessed is He. Blessed is the One Who has given the Torah to His people Israel; Blessed is He. The Torah speaks concerning four sons.”

It is a scriptural commandment to help all kinds of children—wise, wicked, simple, and those unable to ask—to turn around and draw close to the Torah. Even of the wicked son it is not said “Do not answer the fool,” (Proverbs 26:4) or, as the Talmud (*Sanhedrin* 38b) says, “Do not even respond to a Jewish heretic (*epikoros*) for this will only make his heresy more pronounced.”

On the contrary, with regard to the commandment to teach Torah to our children, all children respond and draw close. This is why God must observe this commandment as well, even reaching out to a person who is, God forbid, wicked. The first part of the commandment, to “blunt his teeth,” has already been sufficiently fulfilled among us. What remains is for God, blessed be He, to draw us close to Him with mercy.

This may be the reason why the *Haggadah* begins with the recitation “Originally our ancestors were idol worshippers, but now the Omnipresent has brought us near to His service.” The reference to the four sons follows immediately. The *Haggadah* is telling us that this has always been the case—that we were so far, far away, and the Omnipresent brought us close to serve Him.



“We cried out to God, the God of our fathers, and God heard our voice and saw our affliction, our burden, and our oppression.” (From the Passover Haggadah)

When a person merits to have his prayers accepted, then God hears in these prayers all the person’s troubles, and all his affliction. In the *Haggadah* we are saying that in Egypt, we were at a very low level and did not merit that our prayers should rise up to heaven, but God listened to our prayers in the merit of our fathers. Once God listened to our voices, however, He drew close to us and could see for Himself our affliction, our burden and our oppression, and He saved us.



“Therefore, the organs that You set within us, and the spirit and soul that You breathed into our nostrils, and the tongue that You placed in our mouth—all of them shall thank and bless, praise and glorify, sing about, exalt and revere, sanctify and declare the sovereignty of Your Name, our King, continuously.” (from the Passover Haggadah)

We enumerate in detail each one of these—the organs, the spirit, the soul, the tongue, the mouth, and so on—individually. The text does not say that we thanked and blessed generally, altogether, because it is telling us that even after a person has lived in this world, when his limbs, spirit, soul, tongue, mouth, and so on have each separated, he will still continue to thank God. We end by saying, “All my bones shall say: ‘God, who is like You?’” That is, even if there is nothing left of me except the bones, they will also continue to say, “God, who is like You?”

Parashat Emor May 11, 1940

וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את
עומר התנופה שבע שבתות תמימות תהיינה.
(ויקרא כג, טו)

וכידוע מגמרא (מנחות סה.) שאין הצדוקים מודים שהכונה הוא ממחרת יום טוב,
ונבין נא מה מרמז לנו בזה שקרא הפסוק כאן "יום טוב" בשם "שבת".

ואפשר כי איתא בגמרא עבודה זרה (כט:) "שאל רבי ישמעאל את רבי
יהושע כשהיו מהלכין בדרך אמר לו מפני מה אסרו גבינות נכרים,
אמר לו מפני שמעמידין אותה בקיבה של נבילה, אמר לו והלא קיבת עולה
חמורה מקיבת נבילה, ואמרו כהן שדעתו יפה שורפה חיה ולא הודו לו, אבל
אמרו אין נהנין ולא מועלין, אמר לו מפני שמעמידין אותה בקיבת עגלי עבודה
כוכבים, אמר לו אם כן למה לא אסרוה בהנאה, השיאו לדבר אחר, אמר לו
ישמעאל אחי היאך אתה קורא "כי טובים דודין מין", או "כי טובים דודין"
(שיר השירים א, ב), אמר לו "כי טובים דודין", אמר לו אין הדבר כן שהרי חבירו
מלמד עליו לריח שמניך טובים".

ואמרו בגמרא שגזרה זו שאסרו גבינות העכו"ם בתוך הי"ב חודש היתה,
וגזרה טרם שנתמלא לה י"ב חודש, אין מגלין טעמה מפני שאפשר יקיל מי
בה כשלא יסכים לטעמה, ואחר י"ב חודש שכבר נתפשטה הגזרה בישראל
כבר מגלין טעמה, והשיאו לדבר אחר שרבי ישמעאל אמר שהקדוש ברוך הוא
אומר לכנסת ישראל "כי טובים דודין מין", ואמר לו רבי יהושע שכנסת
ישראל אומרת להקדוש ברוך הוא "ערבים עלי דברי דודין היינו דברי סופרים
(חכמים) יותר מיינה של תורה" עיין שם (לה:)¹.

ונבין נא אם אין מגלין טעם גזירה קודם י"ב חודש למה שאל רבי ישמעאל
כששמע מגזרה חדשה זו, ואם רק לעצמו שאל ולאחרים לא יגלה,
למה לא אמר לו, כי כמו שמוותר לו לרבי יהושע לדעת מותר לו גם לרבי
ישמעאל לדעת.

ולמה דוקא לפסוק ולדרש זה השיאו, הגמרא אומרת משום שכוונתו היתה
על ראשית הפסוק, "ישקני מנשיקות פיהו", ונבין נא למה אמר לו את סוף
הפסוק ולא את תחילתו.

אבל את מצוות ד' מן התורה אנו עושין בחוקה, אף את המשפטים לא
משום השכל שאנו מבינים בהן עושין רק כדי לקיים את גזרת המלך
כמו שמובא בספרים הקדושים, משא"כ הגזרות דרבנן שהן משמרת למשמרת,
לכאורה רק כאשר יודע האיש את טעמה של הגזרה תהיה עשיתו מצוה, ולא
כשאינו יודע, כיון שעל פי פשוט, היא בעצמה אינה מצוה, ורק כדי לשמור
את המצוה דאורייתא, וכיון שאין הוא יודע טעמה, שהוא כדי להשמר מדבר
של דאורייתא, איך נאמר שיקיים.

אבל זה אינו, כי ד' מלמד תורה לעמו ישראל ולא מלמד לבד רק גם נותן להם התורה, שנתן התורה לישראל עד שמעתה גם ישראל יכולים לעשות מצוות, כי המצוות דאורייתא הן אברין דמלכא, וכיון שישראל נאחזין בגופא דמלכא ו"קודשא בריך הוא ואורייתא וישראל חד" לכן רצונם דעתם וגשמתם כשקשורין בהקדוש ברוך הוא יכולין גם הם להעשות מצוות, וכמו שאמרה הגמרא (ראש השנה כה.) אתם אפילו שוגגין אתם אפילו מוידין².

וגם אמצוות דרבנן מברכין אשר קדשנו במצוותיו, וגם אמרנו כבר שמזה רואין שהגם שמתחילה כשעושין החכמים את הגזרות, בשביל המצוות דאורייתא הן, מכל מקום אחר שצו אותנו הן בעצמן נעשות מצוות, כי ביום שני של גליות אף שעתה אנו בקיאות בקביעת דירחא מכל מקום אנו עושים יו"ט שני ואין מניחים תפילין ביום הזה, שהוא מצוה דאורייתא, מפני שכיון שהחכמים תקנו את היו"ט שני, נעשה בעצמו מצוה, אף שמתחילה רק משום ספיקא דיומא עשהו.

ואפשר זהו ג"כ נרמז בגמרא הנזכרת לעיל, שרבי ישמעאל רצה שיגלה את טעם הגזרה שאסור גבינת העכו"ם, כי באם לא ידעו העם את טעם הגזרה אין מקיימין את המצוה בשלימות כנוצר לעיל, ואמר לו רבי יהושע מהפסוק "כי טובים דודיך מיין" ערבים עלי דברי וסופרים יותר מיינה של תורה, והדברי סופרים לא מפני השמירה לדברי תורה לבד הם מצוות רק מעצמן נעשים מצוות עד שערבים יותר מיינה של תורה לכן גם כשלא ידעו טעמן, מצוה בשלימות הן עושין.

וכן הוא בכל איש ישראל לפי ערכו ומצבו בעבודה, מדעתו רצונו ונפשו נעשה מצוות, ובשם כ"ק אדוני אבי זקני הרה"צ והקדוש זצוקלל"ה ממאגליצא איתא שגם הכוונות שעושה לו איש הישראלי לעצמו לכוון, כוונות טובות הן עכ"ל הק', היינו שמי שאינו יודע לכוון כוונת האר"י זצוקלל"ה כשמכוון מלבו ונפשו לד' כפי דעתו ורצונו כוונות טובות הן, והכל תלוי כפי התבטלותו לד', אם נתבטל אליו יתברך יותר אז נעשה עצמותו יותר אלוהית עד שממנו נעשה מצוות.

לכן כשחם וחלילה נעשה עת צרה ליעקב, ומתפללים אנו איזה טובה יוצא מזה, הלא אדרבה אין עוסקין בתורה כפי שעסקו, ועוד שמצוות אין מכוין לעשות כפי שעשו, אבל כיון שמתבטלין אז יותר להקדוש ברוך הוא, וגם רואין שאין מי שיושיענו בלתי הקדוש ברוך הוא, לכן מההתבטלות הזאת מתקרבים אליו יתברך עד שכל מעשם דיבורם ומחשבותם לד' נעשה מצוות, היינו כשעושים כל מה שאפשר להם לעשות.

והנה גם בכל המצוות אומרים אשר קדשנו במצוותיו, אבל בספירת העומר מקדשין את עצמינו בפרטיות בז' מדות, ובפרטי פרטיות ז' מדות שבכל ספירה, "מצוה למימנא שבועי ומצוה למימנא יומי", ז' הימים שבכל שבוע, והכל לקדשנו.

לכן מזה כל עצם הישראלי נעשה מצוה, ועל זה מרמז שלענין הספירה נקרא יום טוב שבת, יום טוב ישראל מקדשין, ושבת קביעת וקיימא שד' מקדשו, מקדש השבת, ועל ידי התקדשנו בספירה נקרא גם היום טוב שאנו מקדשין בשם שבת.

"You shall then count seven complete weeks after the day following the Sabbath; from the day you brought the omer as a wave offering until the day after the seventh Sabbath, count fifty days." (Leviticus 23:15–16)

There is a well-known teaching in the Talmud (*Menachoth* 65b): "The Sadducees, who rejected the Oral Torah, asserted that according to the text quoted above, the Counting of the *Omer* should always begin on the day after the first Sabbath following Passover. Our Rabbis taught 'the day following the Sabbath' means the day following the first day of the Passover Festival."

We need to understand what the verse is hinting when it calls the Passover Festival "Sabbath."

It is possible, as we learn in the Talmud (*Avodah Zarah* 29b); R. Judah said: "R. Ishmael put this question to R. Joshua as they were on a journey. 'Why,' asked he, 'have they prohibited the cheese of heathens?' He replied, 'Because they curdle it with the rennet of *nevelah* (a nonkosher animal). He retorted: 'But is not the rennet of a burnt-offering more strictly forbidden than the rennet of *nevelah*? [And yet] it was said that a priest who is not fastidious may suck it out raw?' 'The reason then,' [R. Joshua said,] 'is because they curdle it with the rennet from calves sacrificed to idols.' Said he, 'If that be so, why do they not extend the prohibition to forbid any benefit derived from it at all?' He, however, diverted the topic to another matter, saying, 'Ishmael, my brother, how do you read this verse (Cant. 1:2): 'For his love is better than wine,' or do you read it 'For her love is better than wine'? R. Ishmael replied, 'For her love is better than wine.' 'Not so,' he retorted, 'as is proven by the adjacent verse (Cant. 1:3), 'His ointments have a goodly fragrance.'"

It is taught later in the Talmud (*Avodah Zarah* 35a) that R. Joshua "diverted the topic to another matter" because the prohibition against the cheese manufactured by heathens was a new ordinance, about which one should not particularize. When an ordinance was passed in Palestine, its reason was not revealed before a full year passed, lest there be some who might not agree with the rationale and who would therefore treat the ordinance casually.

The Talmud also explains the subtlety in R. Joshua's diversion of the topic to another matter. R. Ishmael interpreted the verse from "Song of Songs" to mean the following: "The Congregation of Israel begs God for more Torah, saying, 'Kiss me with kisses of Your mouth,' adding, 'Because You, God, have said about us, the Congregation of Israel, 'for her love is better than wine.'"

R. Joshua uses the verse to imply that the teachings of the Rabbis, their rulings and prohibitions, are more authoritative than the rulings of the Torah itself. He takes the Hebrew word *dodecha*, usually translated to mean "love," and translates it as "friends." He then interprets the verse as follows: "The Congregation of Israel says about the Holy Blessed One, 'For His friends are better than wine,' i.e., sweeter are the words of His friends, the sages, than the wine of the Written Torah itself."

Let us try to understand. If the reason for a new ordinance is not to be revealed before a full year passes, why did R. Ishmael ask his question immediately upon hearing of the new ordinance? If he was asking only because he personally wanted to know the reason, and did not intend to reveal it to others, why then did R. Joshua not enlighten him? If it was permissible for R. Joshua to know the rationale, should not R. Ishmael also have the right to know? Why, in order to change the subject, did R. Joshua use this particular verse from the "Song of Songs"? The

Talmud (*Avodah Zarah* 35a) says that R. Joshua was actually hinting to the beginning of the verse, “Kiss me with kisses of Your mouth,” saying, “Ishmael, my brother, press your lips one to the other and do not be so eager to ask for an answer.” But if that is so, we still need to understand why he quoted the end of the verse, and not the beginning.

We observe unquestioningly, as statutes, all the commandments of God that are taught in the Torah. Even laws that appear to have a rational explanation are observed not because we understand them but in order to fulfill the decree of the King, as is explained in sacred literature. It might, however be thought otherwise regarding the ordinances of the rabbis, which are a fence around the Torah to guard us from breaking its laws. It might be argued that a person should only fulfill a rabbinical ordinance when he understands the reason for it, because if he does not understand it, its very purpose is defeated. Since its purpose is only ever to guard against infringement of a scriptural commandment, if a person does not understand the reason for the ordinance (to observe the scriptural commandment) how then can we say that he has fulfilled the rabbinical ordinance?

The truth, however, is quite different. God teaches Torah to His people Israel—and not only does God teach it, He actually gives away the Torah to them, giving them the power to enact commandments. Scriptural commandments are segments as it were, of the body of His Majesty the King. Since the Jewish people are connected to the body of the King—the Holy Blessed One, the Torah, and the Jewish people are One—therefore, when they are bound up with the Holy Blessed One, their desire and knowing and soul can also become commandments.

As the Talmud (*Rosh Hashanah* 25a), quoting R. Akiba, says: “The text (Leviticus 22:31, 23:2, and 23:4) repeats the words ‘you,’ ‘you,’ ‘you,’ three times, to indicate that ‘you,’ the Jewish people, determine the Festival dates even if you err inadvertently; ‘you,’ even if you err deliberately, and ‘you,’ even when you are misled.”

And so, we make the blessing, “Blessed are You, God, King of the universe, Who has sanctified us with His commandments . . .” even over rabbinical commandments. We have already discussed how ordinances, although enacted from the outset by the sages in order to put a fence around the Torah, nevertheless become Torah commandments themselves once decreed. An example is the observance throughout the Diaspora of the additional days of Festivals. Even though we know perfectly well how to calculate the calendar, and we know on which day the Festival is observed in the Land of Israel, we still observe the added Festival day. We refrain on those days from donning *t’fillin* (phylacteries) even though *t’fillin* are a Scriptural commandment. Even though it was only enacted as an exigency during a period of difficulty in communicating decisions of the High Court, which adjusted the calendar for Jews living in the Diaspora, once the sages decreed the additional Festival day, the decree itself became a commandment, as we have explained above.

This may be what is being hinted at in the Talmud quoted above: R. Ishmael wanted R. Joshua to reveal the reason for the ordinance forbidding the consumption of the cheese of the heathens, because if people do not know the reason for the ordinance they are not observing the commandment properly, as we said above. R. Joshua answered him with the verse (Song of Songs 1:2) “For His friends are better than wine,” meaning “Sweeter are the words of His friends, the sages, than the wine of the Torah itself.”

The ordinances enacted by the sages are valid not simply because they put a fence around the Torah; they themselves become commandments, and are even sweeter than the wine of the Torah itself. So, even if a person does not understand

the reason for a rabbinical ordinance, and how it creates a fence around the Torah, observance of the ordinance in and of itself fulfills a commandment.

The rule just concluded applies to every Jew, proportionate to his level of worship. His knowing, his desire, and his soul generate commandments.

In the name of his holiness, my teacher, my grandfather, the Rebbe of Magolnitz we have learned the following. “Whatever *kavanot* (meditative intentions) a Jew decides upon for use in his worship of God, those *kavanot* become the proper and appropriate ones.”

Even if a person cannot integrate into his worship the *kavanot* specified by the Arizal (R. Isaac Luria), nonetheless if his thoughts come from his heart and soul to God, at his level of knowing and with his desire, then these are the proper and appropriate thoughts. Everything is dependent upon the level to which he negates and nullifies himself before God. The more he feels the nothingness of himself before God, blessed be He, the more divine his very essence becomes, until divine commandments actually flow from him. This is why when, God forbid, there is a time of suffering, we wonder what good can come of it, for (to the contrary) people are not busy with the Torah as they once were, and even those commandments that are observed are no longer performed with *kavanot* (pure intentions). It is understood however, that at such times the self-abnegation before God is greater, because it is obvious that no one but the Holy Blessed One can save us. So, provided everything that can be done to fulfill our obligations is done, this nullification brings about closeness to Him, until all our deeds and words and thoughts to God become commandments.

Now, even though with the observance of every commandment we say, “Blessed are You, God, King of the universe, Who has sanctified us with His commandments . . .” with the Counting of the *Omer*, our sanctification is special and unique. First of all we sanctify ourselves in the details of each of the seven *Midoth* (Divine Attributes), which are Loving, Fearing, Truth, Beginning, Ending, Joining, and Being (in Hebrew *Gedulah*, *Gevurah*, *Tifferet*, *Netzach*, *Hod*, *Yesod*, and *Malchut*). We sanctify ourselves in each of the *Midoth* during each of the seven weeks of the *Omer*—but we do not stop there, for just as there is a commandment to count weeks there is a commandment to count days, and so we sanctify ourselves in the specifics of all *Midoth*. During the first week, which is the week of the Divine Attribute of Loving, we sanctify all seven facets of Loving: Love of Loving, Fear of Loving, Truth of Loving, Beginning Loving, Ending Loving, Joining of Loving, and the Being of Loving. The second week of the *Omer* is a sanctification of the second of the Divine Attributes, Fearing: Love of Fearing, Fear of Fearing, Truth of Fearing, etc. All of this sanctification makes the Jew so holy that every part of him becomes a commandment.

This explains why the Torah calls the Passover Festival “Sabbath.” Generally speaking, the Jewish Festivals are holy only because the Jewish people sanctify them, making them holy. But the Sabbath is fixed and eternal because God sanctifies the Sabbath, as we say frequently in the Liturgy of the Sabbath, “Blessed are You, God, Who sanctifies the Sabbath.” Through our sanctification with the Counting of the *Omer*, the Festival of Passover that we sanctify also merits to be called “Sabbath.”

Parashat Behar May 18, 1940

וידבר ד' אל משה בהר סיני לאמר.

(ויקרא כה, א)

ופרש"י, מה ענין שמיטה אצל הר סיני והלא כל המצות נאמרו מסיני אלא מה שמיטה נאמרו כללותיה פרטותיה ודקדוקיה מסיני אף בולן נאמרו כללותיה ודקדוקיה מסיני.

כ בשיר השירים אומרים מקודם ב' פעמים "אני לדודי ודודי לי" (שה"ש ה, ג), ואח"כ "אני לדודי ועלי תשוקתו" (שם ז, יא), שעל פי פשוטו היה צריך מקודם לאמר "ועלי תשוקתו", תשוקתו לבדה של הקדוש ברוך הוא עלי, ואח"כ "ודודי לי", שלא בלבד תשוקתו עלי רק גם ודודי, הוא יתברך לי.

אבל כשאיש ישראלי נותן את עצמו להקדוש ברוך הוא, אז אף שאינו ראוי עוד שד' כביכול יתן את עצמו אליו, ואין הוא יתברך משתוקק אליו, מכל מקום נותן את עצמו אליו בשביל הכריתת ברית עם האבות ועמנו בקבלת התורה.

ואם נותן האיש את עצמו אחת ושנים אליו יתברך ואומר "אני לדודי", אז הוא יתברך לא לבד שכביכול מתקרב אליו בשביל הכריתת ברית שהוא יתברך קשור בו, בחינת "ודודי לי", רק גם "ועלי תשוקתו", שגם רוצה ומשתוקק אל איש הישראלי הפרטי הזה.

וכן איש הישראלי אף שעוד אין תשוקתו כל כך ליתן את עצמו להקדוש ברוך הוא מכל מקום יתן ויחזור ויתן עד שגם תשוקתו תתעורר ליתן את עצמו אליו יתברך.

והנה כשישראל חס וחלילה בצרה, ובפרט בצרה כזו שרואים שלא הם בעצמם ולא זולתם יכול להושיעם, רק הוא יתברך בעצמו יכול להושיעם, כבר הם נותנים את עצמם בלב שלם ובתשוקה אליו יתברך.

אבל צריכים לקבוע בזכרוננו ובקרבנו את מצבנו האיום בעת הצרה, ואין אנו משתוקקים עתה בקרבנו לאמור, הלואי שיושיעני ד' ואעבדהו ואתפלל ואעסוק בתורה כל כך וכו', כי לא בשוטים עסקינן שחושבים הלואי שיושיעני ד' ואעשה מסחרים טובים ואוכל יותר, כי הן הוא יתברך צריך להושיע לכל איש ישראל גם בזה, שיעשה מסחרים טובים ויאכל יותר טוב, אבל לא בשביל זה יקוה לישועה, והצרות שד' ענש אותנו לא על זה היו.

צריכים להשתוקק לישועה כדי שנוכל לעבדהו עוד יותר מאשר מקודם, וצריכים את מרירותנו וגודל צרותינו עם תשוקתנו אשר אנו משתוקקים לישועה ולעבדהו, לקבוע בקרבנו על כל ימי חיינו וחיי בנינו.

וזה הרמז שעוד במצרים קודם שיצאנו משם נצטוו לאכול מרור (שמות יב, ח)¹, הגם שמרור זה שאנו אוכלים הוא "על שם שמררו המצרים את חיי אבותינו במצרים. (הגדה של פסח), ואז קודם שיצאו ממצרים לא הוצרכו להזכיר את עצמם כיון שעוד היו במצרים, אבל נצטוו על פי פשוטו לאכול אל קרבם המרירות של אז, כדי שיזכור תמיד גם לאחר שיגאלו, את המרירות וקבלת עול מלכות שמים שקבלו אז על עצמם.

הן ישנם אנשים שחושבים בקרבם לאמור ומה חטאתי ומה אקבל על עצמי יותר, האם חס וחלילה איני מניח תפילין, האם חס וחלילה איני שומר שבת וכו', אבל צריכים לדעת שגם תלוי איך מניחים תפילין, ואיך מתפללים, במה מבלין את השבת, ואיך עוסקים בתורה.

כי רואים שגם על הפרטים "כפה הקדוש ברוך הוא עליהם את ההר כגיגית ואמר להם אם אתם מקבלים התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם" (שבת פח,). ואיתא במדרש תנחומא (פרשת נח פרק ג'), שעל תורה שבעל פה כפה עליהם, אף שכבר הקדימו נעשה ונשמע, מפני שיש בה הרבה דקדוקים².

ואי אפשר לומר שעל תורה שבעל פה המפרשת את מצוות תורה שבכתב הכוונה שהוצרך לכפות עליהם ההר כגיגית, כי זהו תורה שבכתב, כי איך זה נקיים "והיה לך לאות על ידכה" (שמות יג, טז) אם לא יפרשו החכמים בתורה שבעל פה (מנחות לז, ב)³, ואיך אמרו נעשה ונשמע בלא הפשט שלהם, אלא על הגזירות והרחקות שהוסיפו החכמים הכוונה שכפה עליהם וכו' ורואים איך ההקפדה על זה. וכן איתא בספה"ק כמדומני במהרש"א ז"ל, שהגם ששכר מצוה בהאי עלמא ליכא (קידושין לט) מכל מקום מה שהאיש מוסיף על עצמו כגון הרחקות וכדומה יש לו שכר בעולם הזה.

וזה שרמזה התורה על פרטיות ודקדוקי התורה מסיני, היינו לזה שכפה עליהם את הר סיני גם על הפרטים, וכשישמרו גם הפרטים אז התורה מבטיחה "שש שנים תזרע שדך ושש שנים תזמר כרמך ואספת את תבואתה" (ויקרא כה, ג), שתהיה לך שדה כרם ותעבוד ותשבע לחם וכל טוב כי על זה גם בהאי עלמא נותנים שכר.

"God spoke to Moses at Mount Sinai, telling him to speak to the Israelites and say to them: 'When you come to the land that I am giving you, the land must be given a rest period, a Sabbath to God. For six years you may plant your fields, prune your vineyards, and harvest your crops, but the seventh year is a Sabbath of Sabbaths for the land. It is God's Sabbath, during which you may not plant your fields nor prune your vineyards. Do not harvest crops that grow on their own and do not gather the grapes on your untrimmed vines, since it is a year of rest for the land.'" (Leviticus 25:1–5)

Rashi (ibid.) asks, "What has the matter of the *sh'mittah* (sabbatical year) to do with Mount Sinai?" He answers: "Just as all commandments—their general rules and all their specific details—were ordained on Mount Sinai, so, the law of *sh'mittah*, its general rules, specific proscriptions, and minute details, were all ordained on Mount Sinai."

In the "Song of Songs" the verse twice says, ". . . and my Beloved is mine," (Cant. 2:16, 6:3) while a third verse later states, ". . . and His desire is for me." (Cant. 7:11) Surely, it ought to say first, "His desire is for me," the desire of the Holy Blessed One is for me, and only afterwards ". . . My Beloved is mine," not just that His desire is for me, but that He, God, is mine?

When a Jew throws himself upon the Holy Blessed One even though he may not merit that God, as it were, give Himself in return, and even though God was not longing for him, nevertheless God gives Himself to that person. God does

this because of the covenant He made with our fathers and with us at Sinai. But when a person gives himself over to God again and again, saying, "I am my Beloved's . . ." then God, blessed be He, draws close not only because of the covenant that binds Him to the person at the level of "My Beloved is mine," but also because "His desire is for me." God's longing for the individual grows. The same applies to the individual Jew who may not yet feel desire at the level of "His desire is for me." Even though his desire has not yet reached the level of longing to give himself to the Holy Blessed One, nevertheless when he gives and then gives himself again, his longing for God is awakened.

When, God forbid, the Jewish people are suffering, and especially in the agony that currently prevails, when it is apparent that neither they themselves nor anyone else can save them—that only He, blessed be He is able to save them—then it is obvious that they have already given themselves over to God wholeheartedly and with longing.

Nonetheless, we must inculcate into our memories and our very selves remembrance of the awesome situation we are enduring in our distress. We must never forget how we tremble with longing, saying, "If only God would save me, I would worship him, I would pray, and I would learn so much Torah," and so forth. We are not referring to fools who think, "If only God would save me, I might do successful business and eat more." While it is true that God must send salvation to the Jewish people even in matters of commerce and nutrition, it is not for the sake of these things that one longs for salvation. The agony with which God chastises us is not for the purposes of commerce or nutrition. We must long for salvation so that we may worship Him more than before. We need to take the great anguish and bitterness we endure, together with our longing to be saved and to worship, and fasten them inside ourselves, for the rest of our lives and the lives of our children.

This might explain why even before leaving Egypt we ate bitter herbs with the Paschal lamb. Today, in the liturgy of the Passover *Haggadah*, we say that the bitter herbs are in memory of the embittered lives our ancestors led in Egypt, but at first, we were still there in Egypt. Why before leaving Egypt did we need any reminders? The answer is simply this: They who experienced slavery and redemption needed to consume their bitterness, to integrate it into themselves, so that they would remember forever, long after being redeemed, the bitterness they endured and the yoke of heaven to which they submitted at that time.

It is true that there are people who say to themselves, “How have I sinned, and why should I submit to any more? Do I not put on *t’fillin*, God forbid? Or do I not observe the Sabbath, God forbid?” However, we need to remind ourselves that it also depends upon how we put on *t’fillin*, how we pray, how we spend the Sabbath, and how we occupy ourselves with Torah. We must remember that it was also about the fine details of the commandments that God held the mountain like a barrel over the Jewish people, saying, “If you accept the Torah, ’tis well; if not, there shall be your burial.” (Talmud *Shabbath* 88a)

We learn in the Midrash (*Tanchuma*, Noah:2) that when God held the mountain over the Jewish people, His concern was with their committing to strict observance of the Oral Torah, even though they had already announced (Exodus 24:7), “We will do and we will listen.” This was because the Oral Torah contains so many exacting details. Furthermore, God’s holding the mountain over the people cannot have been just about the parts of the Oral Torah that explain the Written Torah in detail, for those are in essence the Written Torah. How would we know how to observe the commandment to “bind them as a sign upon your arm” (Deut. 6:8) if the sages had not explained for us in the Oral Torah that it refers to *t’fillin*? How could we have said “We will do and we will listen,” if a detailed explanation of our obligations was not included? No, it was the decrees and fences the sages added, those not mentioned at all in the Written Torah, that were intended when God held the mountain over the people. We see how strict are the demands about this matter.

The Talmud teaches that in this world, there is no reward given for observing the commandments. But I have seen somewhere in the sacred literature—I seem to remember it was in the writings of the Maharsha, of blessed memory—that a reward is given for those additional fences and barriers around the Torah that a person might take upon himself to observe, in order to protect it.

This is why the Torah hints that all the details and minutiae of the Torah are from Sinai, and it was about these details that Mount Sinai was held over the people like a barrel. If they would observe and fulfill all the details of the commandments, then, the Torah promises, “For six years you will plant your fields, prune your vineyards, and harvest your crops.” The Torah promises field and vineyard, work, sufficient bread, and all good things, because reward is assured in this world for observance of the details.

Shavuot June 12, 1940

יהי נא חסדך לנחמני כאמרתך לעבדך. יבאוני רחמיך
ואחיה כי תורתך שעשעני. (תהלים קיט, עז-עז)

והנה "כאמרתך לעבדך" הפשט הוא, כמו שאמר ד' לדוד המלך על ידי הנביאים, ונבין, הא כל איש ישראלי אומר תהלים ומה הפשט "כאמרתך לעבדך".

אבל כתיב (שמות כ, טו) "וכל העם ראים את הקולות ואת הלפידים ואת קול השופר ואת ההר עשן וירא העם וינעו ויעמדו מרחק", ופירש רש"י (ד"ה רואים את הקולות) "רואין את הנשמע שאי אפשר לראות במקום אחר", ונבין נא למה [לאיזה] ענין הראה ד' להם נס הזה, בשלמא את הלפידים ואת קול השופר ואת ההר עשן, "בעבור תהיה יראתו על פניהם" כמו שאמר הפסוק (שמות כ, יז)¹, משא"כ לראות הנשמע למה.

להשגתנו הקטנה אפשר, כי ד' יתברך הוא המלמד תורה לעמו ישראל, ונתנית התורה לא רק נתינה או אמירה לבדה היתה רק גם לימוד, משה רבינו למד עמהם כל התורה, והוא יתברך למד עמהם עשרת הדברות. ובמדרש (מדרש תהלים מזמור ח) איתא שאמרו על הן הן ועל לאו לאו², וכיון שעשרת הדברות תורה שבכתב הוא, ודברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה (גיטין ס. ותמורה יד:) לכן הראה להם את הקולות ולא יהיה לימוד בעל פה.

נתינת התורה היתה גם לימוד שלמד ד' עמנו, והנה בסוף פרשת נשא פירש רש"י על הפסוק (במדבר ז, פט) "ובבא משה אל אהל מועד לדבר אתו וישמע את הקול מדבר אליו מעל הכפרת אשר על ארן העדות מבין שני הכרבים וידבר אליו", "מדבר - כמו מתדבר כבודו של מעלה לומר כן מדבר בינו לבין עצמו ומשה שומע מאליו, עכ"ל הק'. הענין אפשר על פי פשוט כעין הא שאיתא (מגילה טז.) באחשורוש שמתחילה דיבר אל אסתר על ידי מתורגמן כיון ששמע שהיא מזרע המלוכה דיבר אליה בעצמה³, היינו שאף שלקח אותה לאשה, מכל מקום לדבר אליה בעצמה לא זכתה עד שידע שגם היא מזרע המלוכה.

כי נודע מהבעש"ט זצ"ל על הפסוק "נפשי יצאה בדברו" (שיר השירים ה, ו) שחלק נפש המדבר יוצא בשעה שמדבר, עכ"ל הק'⁴, לכן צריך להיות השתוות עצם נפש המדבר עם עצם המתדבר, כיון שלא דיבורים בלבד יוצאים ממנו רק גם חלק מעצם נפשו, לכן כל זמן שלא ידע שהיא מזרע המלוכה, היינו שלא בלבד שהיא עתה מלכה רק שגם העצם שלה מלכה לא דיבר עמה, וכיון ש"מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא" (זוהר ח"א קצז. וח"ג קעז:) לכן גם בכל גדלות משה רבינו, היה מתדבר בינו לבין עצמו, ומשה שומע מאליו, וזה כבודו של מעלה.

אבל צריכים להבין הא כתיב "דבר אל בני ישראל", "אמור אל אהרן" ואיך אפשר לדבר זאת בינו לבין עצמו.

ואפשר שכמו שהיתה בריאת העולם על ידי התורה (זוהר ח"ב קסא:)⁵, כך גם כל הדיברות למשה רבינו על ידי התורה היו, שכיון שבתורה כתיב "ויאמר

ד' אל משה", "דבר אל בני ישראל וכו'", למד הקדוש ברוך הוא את פסוקים הללו בתורה בינו לבין עצמו ומשה רבינו ישמע מאליו. נמצא שכאשר למד הקדוש ברוך הוא את התורה עם משה רבינו ועם ישראל, אז לא בינו לבין עצמו בלבד דיבר והם שמעו, רק עמהם ואליהם דיבר, כיון שבינו לבין עצמו דיבר רק כשלמד בינו לבין עצמו, משא"כ כשלמד עמהם, עמהם היה מדבר. והיא גודל ההתקשרות בינו יתברך לישראל בקבלת התורה, כיון שאליהם דיבר ונתקשר אליהם עצם המדבר בחינת "אנכי ד'", לא הדיבורים לבד, רק בחינת "אנא נפשי כתבית יהבית" (שבת קה), "נפשי" כביכול נתגלה לישראל על ידי לימוד התורה שלמד ד' עמו.

והנה יש לפעמים שמתגברים המקטרגים חס וחלילה על ישראל וקשה שיושעו ישראל, אז מגלה הוא יתברך את עצמותו ואז אין כל מקטרג יכול לקטרג, כמו במצרים "לכן אמר לבני ישראל אני ד' והוצאתי אתכם מתחת סבלת מצרים והצאתי אתכם מעבדתם וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדלים" (שמות ו, ו).

לכן בשבועות זמן קבלת התורה וכן תמיד כשלומדים תורה הוא עת ישועה, ואין מקטרג יכול לשלוט אז חס וחלילה בישראל, כיון שהוא יתברך מדבר עמו ועצם אנכי מתגלה, וזה "יהי נא חסדך לנחמני כאמרתך לעבדך", לא כמו מתדבר בינו לבין עצמו רק כאמרתך לעבדך, כשאתה מדבר לי וכו' "כי תורתך שעשעי" ואתה מדבר אלי.

שיר למעלות אשא עיני אל ההרים מאין יבא עזרי.
עזרי מעם ד' עושה שמים וארץ.
(תהלים קכא, א-ב)

ונבין מה השאלה "מאין יבא עזרי", הלא יודעים שהוא יתברך המושיע, ולמה התשובה עושה שמים וארץ.

פשוט, הא כשחס וחלילה ישראל בצרה שאין רואים שום מבוא לישועה חס וחלילה, ושואלים "מאין יבא עזרי", אז התשובה "עזרי מעם ד' עושה שמים וארץ", שגם ברא אותם ד' מאין שלא היה שום יסוד ומבוא לבריאתם, כן גם לנו יושיע עתה מאין.

עוד אפשר כי צריך להבין מה "אשא עיני אל ההרים". אבל איתא בגמרא סנהדרין (פא.) דרש רב אחא בר' חנינא מאי דכתיב "אל ההרים לא אכל" (ויחזקאל יח, ה), שלא אכל בזכות אבותיו, עכ"ל הגמרא, וצריך להבין הלא כל תפילותינו היא שבזכות אבות יושיענו ד'.

ואפשר, כי כ"ק חותני הה"ק אדמו"ר מרן זצוקללה"ה אמר בשם צדיק אחד על דברי חז"ל (תנא דבי אליהו רבה פכ"ה) "צריך אדם לומר מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי", ופירש הוא ז"ל, "יגיעו" על כל פנים רק בנגיעה יגיעו, עכ"ל הק'.

לכן מי שאין מעשיו נוגעים אפילו במעשי אבותיו הרי הוא כאילו זכות אבותיו גבוה ממנו כראש ההר ואיגרא-רמה, ואם גם אז אוכל בזכות אבותיו זהו לא טוב, וזה רמז גמרא הנ"ל "אל ההרים לא אכל" שלא אכל בזכות אבותיו היינו הגבוהים ממנו כראשי ההרים.

ובזה אפשר להבין הגמרא (שבת פח. עבודה זרה ב:) כפה עליהם ההר כגיגית וכו' למה דוקא כגיגית, ולמה "כפה" מלשון כופה עליו כלי ולא העלה עליהם ההר.

אבל איתא בזה"ק "ויחן שם ישראל נגד ההר" (שמות יט, ב), ישראל סבא היינו יעקב אבינו, לכן "כפה" דוקא, ו"כגיגית" דוקא, שדפנות ההר נמשכים למטה אליהם כגיגית מהופכת, אם אתם מקבלים את התורה באופן זה שלא ישארו מעשי אבותיכם וזכותם כהר אשר למעלה מכם, רק כגיגית הנמשך לכם ויגיעו מעשיכם למעשי אבותיכם מוטב.

ואומרת הגמרא (שבת שם) "מכאן מודעא רבה לאורייתא, מכל מקום הדר קבלוה בימי אחשורוש" ופרש"י מאהבת הנס, כי הפסוק אומר (דברים לד, ז) "ותחת כי אהב את אבותיך ויבחר בזרעו אחריו ויוצאך בפניו בכחו הגדל ממצרים", וכדי שיגיעו מעשינו למעשי אבותינו צריכים להתפלל שגם מאהבתו יתברך שהראה לאבותינו 'ראה ד' גם לנו, וזה מ"אהבת הנס" שבו, יקבלו את אשר כפה עליהם אז כגיגית, שיגיעו מעשינו למעשי אבותינו.

וזה "אשא עיני אל ההרים", רואה אני את עצמי כל כך רחוק ממעשי אבותי עד שצריך אני לישא עיני אליהם, לכן "מאין יבא עזרי", אני רחוק מהם וגם אהבתו יתברך שלהאבות נסתרה ממני, "עזרי מעם ד' עושה שמים וארץ", שמים לרום וארץ לעומק, אף שכל כך רחוקים זה מזה מכל מקום ברא ד' אותם יחד כמו שאמרו במדרש (בראשית רבה פרשה א, פסקא טו) שבראם כקדירה וכיסוי⁶, כן גם יעזור לנו שיראה לנו אהבתו ויקרב אותנו ברחמים למעשה אבותינו הקדושים.

*"May Your loving-kindness be my comfort, like Your words to Your servant.
May Your mercies come to me, that I may live; for Your Torah is my joy."
(Psalms 119:76–78)*

The phrase "like Your words to Your servant" in this context means God speaking to King David directly or through the prophets. But, since every Jew recites psalms, we need to understand exactly what for us, personally, is the meaning of "like Your words to Your servant."

In the account of the revelation on Sinai, it is written (Exodus 20:15): "And all the people saw the sounds." Rashi explains: "They saw that which should only be heard, which would be impossible on any other occasion."

Let us understand: For what purpose did God show them this miracle? It is easier to understand God's reason for showing fire and smoke, as it is written in the verse (Exodus 20:17), "His fear will then be on your faces." That, however, is not why God showed us what should only be heard.

According to our limited understanding, it might be suggested as follows. God, blessed be He, is the teacher of Torah to His people Israel. The giving of the Torah was not only a giving or a saying, but also a teaching. Our teacher Moses taught the whole Torah, while God, blessed be He, taught the Ten Commandments. As we learn in the Midrash (*Mechilta*, *Yithro* 20:1), when God said "yes" we said "yes" and when He said "no" we said "no." But because the Ten Commandments are the Written Torah, and we know from the Talmud (*Gittin* 60b) that it is forbidden to teach the Written Torah orally, God showed them the sounds so that it would not be an oral teaching.

The giving of the Torah was also a teaching that God learned together with us. This is hinted at in the last verse of *Parshat Naso* (Numbers 7:89), "When Moses came into the Communion Tent to speak with [God], he heard the Voice speaking to him from between the two cherubs on the ark cover over the Ark of Testimony. [God] thus spoke to him." Commenting on the phrase, "He heard the Voice speaking to him," Rashi (*ibid.*) says: "The Hebrew word *medaber* (speaking) in this context is the same as *mitdaber* (spoken), and so the verse reads, 'He heard the Voice spoken.'" "Out of respect for Heaven," the Torah is saying, "God was speaking to Himself and Moses overheard it."

A simple explanation could be, as we learn in the Talmud (*Megillah* 16a) on the verse (Esther 7:5), "Then spoke the King Ahasuerus, and he spoke to Esther the queen." "The word 'spoke' appears twice, because first he spoke to her through an intermediary. This was because he thought Esther was a commoner. When, however, Ahasuerus heard that Esther was a scion of the royal house of King Saul, he spoke to her directly." Even though he had taken her to be his wife and queen, she did not merit being spoken to directly until he discovered that she also was of royal lineage.

There is a teaching from the Baal Shem Tov, of blessed memory, on the verse (Cant. 5:6) "My soul went out when he spoke," that part of the soul of the speaker leaves at the time of speaking. It follows, then, that there must be some reciprocity between the essential soul of the speaker and that of the listener, because it is not just speech that is issuing from the mouth of the speaker, but also part of the essence of his soul. Therefore, so long as Ahasuerus did not know that Esther was of royal lineage, that not only was she a queen now but was quintessentially aristocratic, he did not speak to her. Since temporal royalty is but a reflection of the Heavenly Kingdom, therefore, despite the greatness of our teacher Moses, God was still speaking between Him and Himself, and Moses only overheard Him. This is the explanation of the phrase quoted above, "Out of respect for Heaven . . ."

Often the Torah will begin with the phrase “God said to Moses,” “Speak to the children of Israel,” or “Say to Aaron.” How can God have been speaking to Himself? It may perhaps be as follows: Just as the creation of the world was done through the Torah, so all God’s speech to our teacher Moses was also done through the Torah. So, when the Torah writes, “God spoke to Moses, saying, ‘Speak to the children of Israel,’” and so forth, the Holy Blessed One was repeating these verses in the Torah between Him and Himself, while our teacher Moses overheard it and understood.

This means that there was a difference between those times when God was teaching Moses together with the whole Jewish people and those times when God was learning only with Moses. When the Holy Blessed One learned the Torah with Moses together with the Jewish people, He did not just learn it between Him and Himself, but spoke with them and directly to them. God spoke between Him and Himself for Moses to overhear only when He was learning with Moses alone. When He learned with the people, however, He spoke to them, and herein is the greatness of the connection between God and the Jewish people at the time of the receiving of the Torah. Because God spoke to them, and connected Himself to them, it was the essence of the Speaker connecting with them. It was the very essence of “I” in the phrase “I am God your Lord.” The Hebrew word for “I” in the first of the Ten Commandments is *Anochi* rather than *Ani*. *Anochi* is a *notarikon*, an Aramaic acrostic, reading *Ani Nafshai Katavit Yahavit*, “I My Soul have Written and Given.” God has, so to speak, written and given His Soul. “My soul,” so to speak, is revealed to the Jewish people through the Torah that God taught us.

There are times when the accusers grow strong, God forbid, and overpower the Jewish people, and it is difficult for the Jewish people to be rescued. At such times God, blessed be He, reveals His essence, and all accusations are silenced. This is what happened on the night of the Exodus from Egypt during the Slaying of the Firstborn (Exodus 12:12), when God said, “I will pass through Egypt this night, and I will smite every firstborn in the land of Egypt from man to animal. I will do judgments against all gods of the Egyptians. I am God.”

Therefore, at Shavuoth, the anniversary of the giving of the Torah—and whenever we learn Torah—it is a time of salvation. At such a time, no accuser, God forbid, can overpower Israel, because God, blessed be He, is speaking with us, and the very essence of “I” (*Anochi*) is being revealed. This, then, is the meaning of the verse from Psalms with which we opened the chapter, “May Your loving-kindness be my comfort, like Your words to Your servant.” The phrase, “Like Your words to Your servant” means not as God speaking between Him and Himself, but “as You spoke at the Revelation on Sinai when you spoke to me directly,”—“for Your Torah is my joy,” and You are speaking to me.



“A Song of Ascents. I will lift up my eyes unto the mountains. From where will come my help? My help comes from God, Who made heaven and earth.”
(Psalms 121:1)

Let us try to understand what it means to ask, “From where will come my help?” We know that He, blessed be He, is the One Who saves. Why do we need to qualify the answer with the phrase “Who made heaven and earth?”

The simple meaning is this: When the Jewish people are in danger, God forbid, when they cannot see any opening through which salvation can come, God forbid, they ask, “From where will come my help?” The answer is: “My help comes from God, Who made heaven and earth.” God created heaven and earth out of nothing, and so for them also there was no opening through which, or basis upon which, they could come into being. So now, God can save us out of nothing and nowhere.

It may also be as follows. Why is it written, “I will lift up my eyes unto the mountains”? We learn in the Talmud (*Sanhedrin* 81a) on the verse (Ezekiel 18:6), “But if a man be just, and do that which is lawful and right, and has not eaten upon the mountains . . .” R. Acha b. Hanina said, “The Hebrew word *harim*, ‘mountains,’ can also be read *horim*, ‘ancestors,’ so ‘has not eaten upon the mountains’ means that he did not eat through his forbears’ merit.”

What could this Talmud be teaching, when we pray all the time that God should save us in the merit of our ancestors?

It could be, as I learned from my holy father-in-law, of blessed memory, who repeated a teaching in the name of a *tzaddik* (saint) about the saying of the sages, that every person must say to himself: “When will my deeds reach the level of my ancestors?” He explained that to “reach” is also to “touch.” It is sufficient for your actions to touch upon theirs. (Rebbe Reb Bunim on teaching from *Tana D’bei Eliyahu*, *Rabbah* cap. 25)

The reason for this is because if a person’s actions do not in any way, shape, or form touch upon the deeds of his ancestors, it is as though the deeds of his ancestors are vastly higher, like a mountain peak or a vaulted roof. So if he is eating on their credit, in merit of his ancestors, it is not good. This is what the Talmud quoted above is hinting, that “has not eaten upon the mountains” means that he has not eaten in merit of his ancestors, who are as far above him as mountain peaks.

With this we can understand the Talmud (*Shabbath* 88a): “At Sinai, God covered them with the mountain like a barrel, saying, ‘If you accept the Torah, ’tis well; if not, there shall be your burial.’” Why “like a barrel”? And why say “covered them,” as though with a lid? Why not say “held the mountain above them”? We learn in the holy Zohar, on the verse (Exodus 19:2) “Israel camped opposite the mountain,” that the mountain refers to our ancestor, the Patriarch Jacob.

This is why God covered them (sic.) like a barrel (sic.): He actually hollowed out the mountain and turned it upon them like an overturned barrel. God was saying, “If you accept the Torah in such a way that your ancestors do not remain out of reach like mountains above you but surround you everywhere like this barrel that you can reach out and touch, it is good. If not . . .” The Talmud (ibid.) says: “This furnishes a strong protest against the Torah. Yet even so, they reaccepted it in the days of Ahasuerus.” Rashi (ibid.) explains: “They reaffirmed their prior acceptance of the Torah at Sinai, out of love for the miracle that had just occurred.”

As the verse (Deut. 4:37) says, “It was because He loved your fathers, and chose their children after them, that God Himself brought you out of Egypt with His great power.” For us to touch and connect with the deeds of our fathers, we need to pray that the love that God showed our fathers He should also show us.

When Rashi wrote, “They reaffirmed their prior acceptance of the Torah at Sinai, out of love for the miracle that had just occurred,” he means that with this love shown them by God, they could even accept the mountain being held over them like a barrel. With this love they could reach out and connect to the deeds of their fathers.

This is the meaning of the verse we quoted at the outset, “I will lift up my eyes unto the mountains.” To begin with, I see myself so far from the deeds of my fathers that they are as distant to me as mountains, such that I must “lift up my eyes” to them—and so, “from where will come my help?” I am disconnected from them, and the love that God showed them is hidden from me. Then, “My help comes from God, who made heaven and earth,” heaven above and earth below. For though they are so far apart, God still created them as one, as the Midrash says, “God created heaven and earth like a vessel and its lid.” Similarly, God should show us His love and draw us close with mercy, so that we may reach to the level of the deeds of our ancestors.

Parashat Naso

June 8, 1940

וידבר ד' אל משה לאמר, דבר אל אהרן ואל בניו
לאמר כה תברכו את בני ישראל אמור להם. יברכך
ד' וישמרך. יאר ד' פניו אליך ויחנך. ישא ד' פניו אליך
וישם לך שלום. ושמו את שמי על בני ישראל ואני
אברכם. (במדבר ו, כב-כו)

להבין - מה מרמז לנו הענין "כה תברכו" שהם יברכו, "ויברכך ד'" משמע
שד' יברך, וכן "ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם" משמע
שד' יברך, וכן מה "ושמו את שמי על בני ישראל" הלא כבר כתיב מה יאמרו,
ודברי רש"י ז"ל ידוע: "ושמו את שמי" - יברכם בשם המפורש.

אמנם התוס' שבת (פח. ד"ה כפה) מקשים למה הוצרכו לכפיות ההר כיון
שכבר הקדימו נעשה לנשמע, ומתצנים, שמה יחזרו מפני יראתם
מפני האש, עיין שם.

וצריכים להבין א"כ למה לא כפה עליהם ההר קודם שענו נעשה ונשמע,
שאו ג"כ היה לחשוב שלא ירצו מאשר לחשוב שיחזרו אחר שהקדימו נעשה
לנשמע.

פשוט הוא לפי מצבנו, שרק בקבלת התורה שכבר פסקה זוהמתן (שבת קמז).
ולא היה גופם וכל חיותם נחשב להם לכלום היו יכולים לקבל את
התורה גם כשהיה ההר תלוי ממעל לראשיהם ואיימו אותם ב"אם לאו שם
תהא קבוצתכם".

משא"כ קודם שהגיעו לקבלת התורה שאז פסקה זוהמתן, ועוד היו אנשים,
עד כמה שהיו גם אז צדיקים וגם הקדימו נעשה לנשמע כמלאכים, מכל מקום
לא היו יכולים לקבל את התורה כשאימת מות עליהם, לכן לא כפה עליהם
ההר מתחילה, כיון שאז לא היו יכולים לקבל ולא לשמוע כשאימת מות
עליהם, ורק אח"כ כשפסקה זוהמתן ונתבטלו לגמרי מתורת אנשים ולא היה
הגוף נוגע להם לגמרי היו יכולים לקבל גם בכפיה.

כי כבר דברנו אהא שאיתא בתנא דבי אליהו זוטא (פרק ד') שהתורה היא
בשביל ישראל, כי לא בעשיית המצוה לבדה מתפטר איש הישראלי רק
שהוא יעשה ישראל, "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש" (שמות יט, ו),
זהו העיקר "ואתם תהיו וכו'", לכן צריך איש הישראלי לשמש בכל מדותיו
וטבעו ונמיותיו לקדושה.

ומשל איתא בזאת זכרון מזקני הרה"צ והקדוש מלובלין זצוקללה"ה בשם
המוגיד הגדול והקדוש זצוקללה"ה שכשרוצה האיש לעורר בקרבו אהבה לד'
קודם התפילה יזכיר לו אהבתו לבניו אף לממונו, וכשמתעורר באהבה זו ומזכיר
לו מד' יתברך מגדלותו וטובותיו שעושה לו, אז יתעורר באהבה לו יתברך,
עיין שם.

היינו שגם אהבתו ההדיוטית לממונו מתעלה לאהבת ד', וגם איתא בספרים קדושים רמז בפסוק "וגם מקננו ילך עמנו לא תשאר פרסה כי ממנו נקח לעבד את ד' אלהינו וכו'" (שמות י, כו), שגם מן הבהמיות שבאיש יקח לעבוד את ד', והוא בחינת לאתהפכא חשוכא לנהורא וטעמא מרירא למתקא (זהר ח"א ד), וזה אי אפשר כשהאיש בצרה חס וחלילה.

ועל זה אנו מתפללים לד' שיושיענו בחסדים טובים, וכמ"ש מכ"ק אא"צ הה"צ והק' זצוקל"ה על "ותגמלנו חסדים טובים", כי כל מה שהקדוש ברוך הוא עושה עמנו, חסד הוא עושה, אבל ותגמלנו חסדים שיהיו גם לנו טובים, עכ"ל הק'.

כי אפילו אם נעשה המצוות, אם חס וחלילה אנחנו נהיה מדוכאים, אז העצמיות שלנו אינה עושה, כי האם אפשר לעיין בתורה כשכל ראש לחלי, והאם אפשר להתלהב במדות הלב כשכל לב דוי חס וחלילה, "עזי וזמרת יה ויהי לי לישועה זה אלי אלי ואנוהו אלהי אבי וארמנהו" (שמות טו, ב), כיון ש"ויהי לי לישועה" כפי צרכי שיהיה טוב לי וגם אני ארגיש הישועה, אפשר לי להגיע לבחינת "זה אלי", האל שלי שגם בעצמותי אעבדהו, "אלקי אבי וארוממנהו", שלא אסתפק בקדושה ועבודה שניתנה לי בירושה מהאבות לבדה, רק גם "וארוממנהו".

וזה אפשר דור לפי דורשיו ודורשיו לפי הדור (סנהדרין לח:)¹ שלכן צריך הדורש להיות כפי הדור, כדי שיהיה קרוב להם יותר בנטייתיהם ויוכל להרגיל גם את העצמות שלהם לעבודה, וגם את הישועות שד' משפיע עליהם לא ישארו ממעל להם בענינים רוחניים לבד, רק גם לעצמם וצרכיהם ימשך. כעין שאיתא בספרי כ"ק אדוני אבי מורי הה"ק זצוק"ל, על "אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה בבקשה ממך לך ואמור להם לישראל בבקשה מכם, שאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב שלא יאמר אותו צדיק "ועבדום וענו אותם" קיים בהם "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" לא קיים בהם" (ברכות טו), שלולא זאת היה יכול ד' לקיים את ה"ואחרי כן יצאו ברכוש גדול", בדברים רוחניים, אבל כדי שלא יאמר אברהם אבינו וכו', לכן נתקיים בפועל בכסף וזהב.

וזה "כה תברכו את בני ישראל וכו'", "יברכך ד'", הן ד' יברכם, אבל "ושמו את שמי על בני ישראל" עליהם ממש ולא תשאר ממעל להם מה שטוב בשמים לבד, כיון שהם בני אדם וצריכים ישועה גם גופנית כמו שפרש"י על הברכות בבנים, בממון וכו'.²

*"God spoke to Moses, telling him to speak to Aaron and his sons, saying:
 'This is how you must bless the Jewish people. Say to them:
 'May God bless you and keep watch over you.
 'May God make His presence enlighten you and grant you grace.
 'May God direct His countenance toward you and grant you peace.'
 They will put My name upon the Jewish people and I will bless them.'"*
 (Numbers 6:22–27)

We need to understand what this is hinting to us. Why must Aaron and his descendants bless the Jews with the blessing that God bless them? As the verse states, "They will put My name upon the Jewish people, and I will bless them," it is obviously God Who blesses the people. Furthermore, what is the meaning of "They will put My name upon the Jewish people"? What needed to be added, after the blessing was so specifically spelled out?

Rashi's explanations (ibid.) are well known: "And I will bless them" means "I will give my approval to the priestly blessings." Another explanation quoted from the Talmud (*Hullin* 49a) says, "And I will bless the priests."

The Tosaphists (*Shabbath* 88a) ask: "Why at the giving of the Torah did the Jewish people need to have the mountain held over them, when they had already said 'We will do and we will listen'?" The Tosaphists answer: "Perhaps they might recant, because of their fear at seeing the fire." We need to understand why, if this was so, the mountain was not held over them before they said, "We will do and we will listen." Surely there was more reason to suspect they might not accept the Torah in the first instance, than to recant for fear of the fire, after already having said, "We will do and we will listen"?

A simple interpretation, applicable to our situation, is that it was only during the actual event, at the receiving of the Torah, that their innate corruption, the self-seeking brought about by the original sin of Adam and Eve, was removed. Only at that moment, when their bodies and their lives were as nothing, were they able to fully accept the Torah, even while a mountain was held threateningly over them and they were told, "If you accept the Torah, 'tis well; if not, there shall be your burial." (*Shabbath* 88a) Before the events at Sinai however, because they were not yet relieved of their innate corruption, they were still physical, human beings. No matter how saintly they were, even when saying in the manner of angels, "We will do and we will listen," they were yet unable to accept the Torah when frightened to death. So, God did not hold the mountain over them beforehand. It was only later, when their taint was removed and they were completely nullified as human beings, when their bodies did not matter to them at all, that they were able to accept even as they were being coerced.

We have already spoken about the teaching from the holy book, *Tanna D'Bai Eliyahu*, that says that the Torah is for the sake of Israel. What this really means is that by observing the commandments alone the Jew does not fulfill his obligation. His duty is done only if the observance transforms him into a Jew, as it is written, "And you will be for Me a kingdom of priests and a holy nation." (Exodus 19:6) The real meaning of the verse is that you, your essential self, will be entirely given over to God. This is why the Jewish person must serve God by putting all his attributes, his nature, and his disposition into the service of holiness.

My grandfather, the righteous, holy Rabbi of Lublin, of blessed memory, cites the following parable in his book *Zot Zikharon*, in the name of the Great and Holy Maggid of Mezeritch, of blessed memory. "When a person, before praying, seeks to awaken within himself love for God, he should remind himself of the love that he already has—for example, for his children or his possessions. When he feels his love is aroused, he should remind himself of God, of His greatness and of the goodness of

all that God has done for him, and then his love for God, blessed be He, will also be awakened." This means that even mundane love, such as that which a person has for his material possessions, can be elevated to become love of God.

In the sacred literature on the verse (Exodus 10:26) in which Moses speaks to Pharaoh regarding the livestock of the Jewish people, "We must also take of them to serve God our Lord," we learn that in order to serve God, we must take also from the animal in ourselves, as this transforms darkness into light and bitter into sweet.

It is impossible to do this when we are suffering, God forbid. And this is why we pray to God that He redeem us with loving-kindness.

My holy, sainted father of blessed memory, comments on the verse from the daily liturgy, "Requite us with loving-kindness." "Everything the Holy Blessed One does for us is kindness, but we pray 'Requite us with the sort of kindness that will also seem loving to us.'"

We pray for this because even though we keep commandments, if we are crushed, God forbid, then an essential part of ourselves is not observing the commandment. For how is it possible to study the Torah when every head is stricken? Is it possible to be inflamed with passions of the heart when every heart is broken, God forbid?

"My strength and song is God, and this is my deliverance. This is my God; I will enshrine Him. My father's God; I will exalt Him." ("Song of the Sea," Exodus 15:2) Because He has delivered me totally, because I feel so good and can savor the redemption, it is possible for me to sing, "This is my God," the God whom the essential self of me wants to worship. He is "my father's God; I will exalt Him." At this level of joy and freedom, I am not satisfied with the holiness and worship that was given to me as an inheritance from my fathers, but more than this, "I will exalt Him."

This could be the meaning of the well-known saying: Every generation is appropriate to its leaders, and the leaders are appropriate to the generation. Why must the leader be appropriate to the generation? So that he can be close to them in their desires and needs, in order to help them devote their essential, individual selves to the worship of God. Then the salvation that God causes to flow upon them will not be suspended above their level, pertaining only to spiritual matters, but will become concrete, and appropriate to them and their essential, individual, and physical needs.

As we learn in the writings of my father, (Divrei Elimelech, p. 154) about the talmudic teaching (*Berachoth* 9a) on the verse (Exodus 11:2), "Speak, please, in the ears of the people. Let each person request of his friend vessels of silver and gold," the Holy Blessed One said to Moses: "I beg of you, go and tell the Children of Israel to request from the Egyptians vessels of silver and gold, so that Abraham the Righteous should not have cause to complain, saying, 'You promised that my descendants would be slaves in a strange land, and fulfilled Your promise, but the promise that they would leave with great wealth, You have not kept.'" About this talmudic teaching, my father asked the following: What if Abraham had not complained, would then the Holy Blessed One not have had to keep His promise?" He answers, "God could have given them great wealth without monetary value; it could have been spiritual riches. But because of his promise to our father Abraham, and so that Abraham should not have cause to complain, He also made sure we left Egypt with gold and silver."

Returning to the original text we quoted, "This is how you must bless the Jewish people . . .": It is true that the *cohen* (priests) must bless them, but the blessing must become concrete. So God commanded, "Put My name upon the Jewish people." This was to ensure that the blessings not remain abstract and good only in a heavenly sense, but that they also take care of their physical needs, because they are human and need physical salvation. This is explained by Rashi, in his commentary on this verse: "Bless them with children, bless them with money, etc."

Blessings Before Study

One should say the blessings on the Torah in the morning as if one were once again standing at Sinai receiving the Torah from God.

—JACOB BEN ASHER

The purpose of saying blessings over the Torah is to remind us that study of Torah is not only an intellectual task but also a spiritual one—study of Torah should lead to deeper and deeper spiritual experience. Through Torah study we build the Temple where heaven and earth meet.

—IOEL SIRKES

B'rakhot Before Studying Torah

Barukh atah ADONAI, our God, sovereign of time and space, who has provided us with a path to holiness through the observance of mitzvot and has instructed us to engage with the words of Torah.

Barukh atah Adonai eloheinu melek ha-olam,
asher kid'shanu b'mitzvotav v'tzivanu la-asok b'divrei torah.

May You make the words of Your Torah sweet in our mouths and in the mouths of the house of Israel, Your people, so that we, our children, and all the children of the house of Israel may come to know Your name and study Torah for its own sake.

Barukh atah ADONAI, who teaches Torah to Your people Israel.

Barukh atah ADONAI, our God, sovereign of time and space, who has chosen us from among all peoples, giving us the Torah.

Barukh atah ADONAI, who gives the Torah.

ברכות התורה

ברוך אתה יהוה אלהינו מלך העולם,
אשר קדשנו במצותיו וצונו לעסוק בדברי תורה.
והעריבנא יהוה אלהינו את דברי תורתך בפנינו ובפי
עמך בית ישראל, ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי עמך
בית ישראל כלנו יודעי שמך ולומדי תורתך לשמך.
ברוך אתה יהוה, המלמד תורה לעמו ישראל.

ברוך אתה יהוה אלהינו מלך העולם,
אשר בחר בנו מכל העמים, ונתן לנו את תורתו.
ברוך אתה יהוה,נותן התורה.

TO ENGAGE WITH THE WORDS OF TORAH לעסוק בדברי תורה. The blessing is not phrased "to learn Torah," as if Torah were something fixed that one could acquire. When we "engage" with Torah we become active participants: querying it, drawing out its implications, and incorporating its teachings into our lives.

TO KNOW YOUR NAME יודעי שמך. To know God's name is to act in a holy way—justly, compassionately, truthfully.

Barukh atah Adonai eloheinu melek ha-olam asher kid'shanu b'mitzvotav v'tzivanu la-asok b'divrei Torah.

V'ha'arev na Adonai Eloheinu et divrei Toratkha befinu u'v'fi amkha beit Yisrael, v'nihaye anahnu v'tze'atze'ei amkha beit Yisrael kulanu yod'ei shimekha v'lomdei Toratekha lishmah. Barukh ata Adonai, hamelamed Torah le'ami Yisrael.

Barukh ata Adonai, Eloheinu melek ha-olam, asher bahar banu mikol ha'amim, v'natan lanu et Torato. Barukh ata Adonai, noten haTorah.

Kaddish D'Rabbanan

Many congregations recite Kaddish D'Rabbanan here. Traditionally, Kaddish D'Rabbanan has been recited by mourners and those observing Yahrzeit, but it may be recited by anyone who has read or heard the teaching of a text based on Torah.

May God's great name be exalted and hallowed throughout the created world, as is God's wish. May God's sovereignty soon be established, in your lifetime and in your days, and in the days of all the house of Israel. And we say: *Amen*.

May God's great name be acknowledged forever and ever!

May the name of the Holy One be acknowledged and celebrated, lauded and worshipped, exalted and honored, extolled and acclaimed—though God, who is blessed, *b'rikh hu*, is truly [on *Shabbat Shuvah* we add: far] beyond all acknowledgment and praise, or any expressions of gratitude or consolation ever spoken in the world. And we say: *Amen*.

Grant abundant peace to our people and their leaders, to our teachers and their disciples, and to all who engage in the study of Torah in this land and in all other lands. May you and they be blessed by our creator in heaven with great peace, grace and kindness, compassion and love, and long life, abundance, and deliverance. And we say: *Amen*.

May heaven bestow on us, and on all Israel, life and abundant and lasting peace. And we say: *Amen*.

May the one who creates peace on high mercifully bring peace to us and to all Israel [and to all who dwell on earth]. And we say: *Amen*.

Y'igadal v'yitkadash sh'meih raba, b'alma di v'ra, kiruteih,
v'yamlikh malkhuteih b'haveikhon u-v'yomeikhon u-v'hayei d'khol beit yisrael,
ba-agala u-vizman kariv, v'imru amen.

Y'hei sh'meih raba m'varakh l'alam u-l'almei almayá.

Yitbarakh v'yishtabah v'yitpaar v'yitromam v'yitnasei
v'yitchadar v'yitaleh v'yitchalal sh'meih d'kudsha, b'rikh hu,
l'eila min kol [on *Shabbat Shuvah* we substitute: l'eila l'eila mikol]
birkhata v'shirata tushb'hata v'nehamata da-amiran b'alma, v'imru amen.

Al yisrael v'al rabanan v'al talmideihon, v'al kol talmidei talmideihon,
v'al kol man d'askin b'oraita, di v'atra hadein v'di v'khol atar va-atar,
y'hei l'hon u-l'khon sh'lama raba, jina v'hisda v'rahamin, v'hayin arikhin
u-m'zona r'visha, u-furkana min kodam avuhon di vi-sh'maya, v'imru amen.

Y'hei sh'lama raba min sh'maya, v'hayim tovim aleinu v'al kol yisrael, v'imru amen.

Oseh shalom bimromav hu b'rahamav ya-aseh shalom
aleinu v'al kol yisrael [v'al kol yosh'vei teivell], v'imru amen.

קדיש ד'רבנן

KADDISH D'RABBANAN.
Kaddish D'Rabbanan, recited after the study of sacred texts, contains a special prayer for the well-being of teachers, their disciples, and all who study Torah.

Many congregations recite Kaddish D'Rabbanan here. Traditionally, Kaddish D'Rabbanan has been recited by mourners and those observing Yahrzeit, but it may be recited by anyone who has read or heard the teaching of a text based on Torah.

יְתַנְדֵּל וְיִתְקַדֵּשׁ שְׁמֵהּ רַבָּא,

בְּעֻלְמָא דִּי בְּרָא, בְּרַעֲיוֹתָהּ,

וְיִמְלִיךְ מַלְכוּתָהּ בְּחַיֵּיכוֹן וּבְיוֹמֵיכוֹן

וּבְחַיֵּי דְכָל-בֵּית יִשְׂרָאֵל,

בְּעֻלְמָא וּבְיוֹמָן קָרִיב,

וְאָמְרוּ אָמֵן.

יְהֵא שְׁמֵהּ רַבָּא מְבָרַךְ לְעֻלָּם וּלְעֻלְמֵי עֻלְמֵינָא.

יְחַבְרֵךְ וְיִשְׁתַּבַּח וְיִתְפָּאֵר וְיִתְרוֹמֵם וְיִתְנַשֵּׂא

וְיִתְהַדָּר וְיִתְעַלֶּה וְיִתְהַלָּל שְׁמֵהּ דְקָדְשָׁךְ, בְּרִיךְ הוּא,

לְעֻלְמָא מִן כָּל- [לְעֻלְמָא לְעֻלְמָא מְכַל: *On Shabbat Shuvah* we substitute:

בְּרַבְתָּא וְשִׁירְתָּא הַשְׁתַּבַּחְתָּא וְנִתְמַתָּא דְאָמְרִין בְּעֻלְמָא,

וְאָמְרוּ אָמֵן.

עַל יִשְׂרָאֵל וְעַל רַבָּנָן, וְעַל תַּלְמִידֵיהוֹן וְעַל כָּל-תַּלְמִידֵי

תַּלְמִידֵיהוֹן, וְעַל כָּל-מָאן דְּעַסְקוֹן בְּאוֹרְתָהּ, דִּי בְּאַתְרָא

הָדִין וְדִי בְּכָל-אַתֵּר וְאַתֵּר, יְהֵא לְהוֹן וּלְכוֹן שְׁלָמָא רַבָּא,

חַנּוּא וְחֻסְדָּא וְרַחֲמִין, וְחַיֵּין אֲרִיכִין, וּמְזוּנָא רְדִיחָא,

וּפְרֻקְנָא מִן קֻזָּם אַבוּהוֹן דִּי כְּשִׁמְיָא, וְאָמְרוּ אָמֵן.

יְהֵא שְׁלָמָא רַבָּא מִן שְׁמֵיָא וְחַיִּים טוֹבִים

עֲלֵינוּ וְעַל כָּל-יִשְׂרָאֵל,

וְאָמְרוּ אָמֵן.

עֲשֵׂה שְׁלוֹם בְּמִרְמוֹתֵינוּ הוּא בְּרַחֲמֵינוּ יַעֲשֵׂה שְׁלוֹם

עֲלֵינוּ וְעַל כָּל-יִשְׂרָאֵל [וְעַל כָּל-יִשְׁכְּבֵי תֵבֵל],

וְאָמְרוּ אָמֵן.

