

Schreiber

ספר

נוראות הרב

חלק שלשה עשר

שיעורים על תקיעת שופר בראש השנה וביובל

והלכות תשובה

דרשות על קדושת יום הכפורים ותשובה

מאת מרן רבנו יוסף דוב הלוי סלובייציק זצלה"ה

Prepared and Edited by:

B. David Schreiber

©
B. David Schreiber, Esq.
September, 2000
Copyright Pending

Wholesale distribution of this and prior volumes is handled by Rabbi Yaakov Levitz
(718) 377-0047.

Preface

Included in this volume are five *Shiurim*: two *Shiurim* dealing with *Shofar*, two *Drashos* dealing with *Teshuva* and a translation of the 1964 *Teshuva Drasha*. These were delivered by Rabbi Joseph B. Soloveitchik *Zt"l* (reverently referred to as the *Rav* by his countless students and admirers) in different years.

I have divided the *Shiurim* and *Drashos* into numbered paragraphs, and provided them with appropriate headings. A Table of Contents of these headings is found at the beginning of this volume.

In response to suggestions from readers, I have translated all citations from the *Gemara* and Commentaries, as well as terms of art employed therein. These translations appear in italics. The translations are generally not literal and, particularly so in this Volume, contain additional insights which clarify succeeding discussions. They should, therefore, be read carefully, even by those already familiar with the cited texts. In addition, parenthetical comments made by the *Rav* and my suggestions for further references appear as footnotes at the bottom of each page. Since the *Drashos* refer to the הלכות שמיטה ויובל as well as to one of the Chapters of רמב"ם הלכות תשובה, I have appended the full text thereof from the Bar Ilan CD-Rom.

I am most grateful to the following individuals who invested enormous amounts of time and effort in typing and formatting this work: Estee Friedman, Malky Salomon, and Elke Schonfeld.

I wish to express my gratitude to Golda and Danny Gross for painstakingly revising the 1964 *Teshuva Drasha* and to Sam Bergman for meticulously editing the *Drashos*.

I cannot adequately express my boundless appreciation to both my father, Dr. Aaron Schreiber שיחי, and my mother, Mrs. Rivka Schreiber שתחי. My parents invested so many countless hours on my *Torah* education, that it is impossible for me to ever begin to repay them.

The audiocassettes for the *Shiurim* were supplied by Mr. Milton Nordlicht who, single handedly, has collected and disseminated hundreds of audio tapes of the *Rav*. The material included in this volume appear as Tapes 3AA, 3DD (1-3) and 4CC (1-2). These and other tapes may be obtained through him at (718) 261-7770 or mnordl@aol.com.

Finally, I must express my admiration and gratitude to my wife, Ricki, for her constant support in all of my endeavors, and to my children, Baila, Yitzy and Naomi, who graciously sacrificed their quality time to allow me to prepare this work.

Since this transcription reflects my limited understanding of the *Shiurim* and *Drashos*, I implore all readers to attribute any errors or omissions to me.

I was most encouraged by the overwhelming reception accorded to the twelve prior volumes of נוראות הרב, and hope that this volume will be similarly received. The beauty of all the *Shiurim*, now in its 13th Volume, is that one develops a love for the *Rav's Torah*, especially by studying the recurring themes that re-enforce prior *Shiurim* and *Drashos*. It allows the student/reader the opportunity to enhance his understanding of the *Rav's* fundamental thought processes.

It is my foremost hope that I have portrayed the *Drashos* and *Shiurim* in the best possible light, and that I be able to release other *Drashos* and *Shiurim* of the *Rav* in the very near future.

New York, New York
September, 2000
Elul, 5760

B. David Schreiber
(212) 480-0594
(212) 480-0890 FAX
bdschreiber@pipeline.com

שיעור על מצות תקיעת שופר בראש השנה ויובל
אלול, תש"ל
מאת הגרי"ד הלוי סולובייציק זצלה"ה
נרשם ונערך על ידי ברוך דוד שרייבר

Paragraph		Page
1	Introduction.	1
2-3	The <i>Shofar</i> of <i>Yovel</i> is sounded both by the <i>Sanhedrin</i> and by each individual.	4
4-7	The principle of שומע כעונה does not apply to the <i>Mitzvah</i> of sounding the <i>Shofar</i> on <i>Yovel</i> nor to the <i>Mitzvah</i> of וידוי מעשרות.	6
8-14	The <i>Mitzvah</i> of sounding the <i>Shofar</i> on <i>Yovel</i> is the medium by which the <i>Sanhedrin</i> consecrates the <i>Yovel</i> .	10
15	The <i>Sanhedrin</i> must first sound the <i>Shofar</i> followed by each <i>Bais Din</i> and every individual throughout <i>Eretz Yisroel</i> .	17
16-17	The <i>Sanhedrin</i> must actively ensure that each Jew sound the <i>Shofar</i> on <i>Yovel</i> .	18
18-20	Sounding the <i>Shofar</i> by individuals on <i>Yovel</i> constitutes a <i>Kiyum Bais Din</i> .	19
21-22	The קביעת שנת היובל is effected through the <i>Shofar</i> sounded by the <i>Sanhedrin</i> in concert with each individual.	21
23-28	A stolen <i>Shofar</i> is not disqualified for use under the principle of בעבירה מצוה הבאה בעבירה since the <i>Shofar</i> is not the instrument of the <i>Mitzvah</i> .	23
29-30	A stolen <i>Shofar</i> is disqualified for use on <i>Yovel</i> since the <i>Shofar</i> of <i>Yovel</i> is the instrument of the <i>Mitzvah</i> .	28

שיעור בענין תקיעת שופר על סדר הברכות
אלול, תשכ"ט
מאת הגרי"ד הלוי סלובייציק זצלה"ה
נרשם ונערך על ידי ברוך דוד שרייבר

Paragraph	Page
1 Introduction.	33
2 According to the <i>Rif</i> , שלשים קולות need not be sounded during the <i>Shemoneh Esrei</i> since it would protract the service.	35
3 The <i>Baal Hamaor</i> justifies the change in <i>Minhag</i> based upon <i>R' Hai Gaon's</i> opinion that all תרועות are equally acceptable.	35
4-5 The <i>Ramban</i> explains that the change in <i>Minhag</i> is based upon the more relaxed requirements of the notes required to be sounded during <i>Shemoneh Esrei</i> .	36
6-7 The <i>Ramban</i> seems to view the תקיעות דמיושב as attenuating the תקיעות דמעומד.	38
8-9 There are two aspects inherent in the <i>Mitzvah</i> of <i>Shofar</i> derived from זכרון תרועה and יום תרועה.	39
10-12 The <i>Kiyum</i> of זכרון תרועה requires the use of a curved <i>Shofar</i> .	41
13-14 The requirement to sound the <i>Shofar</i> על סדר הברכות is predicated upon the <i>Kiyum</i> of זכרון תרועה.	43
15 The controversy between the <i>Rambam</i> and the <i>Ramban</i> is whether the sounding of the <i>Shofar</i> during <i>Brachos</i> embraces the יום תרועה component of the <i>Mitzvah</i> of <i>Shofar</i> .	45
16 According to the <i>Rambam</i> , the <i>Shofar</i> of יום תרועה is required to be sounded על סדר הברכות.	45
17-18 According to the <i>Ramban</i> , only a <i>Shofar</i> of <i>Tefillah</i> need be sounded על סדר הברכות.	46

19-22	The <i>Rambam</i> and <i>Ramban</i> disagree if the merger of <i>Shofar</i> and <i>Tefillah</i> is a <i>Kiyum Tefillah</i> or a <i>Kiyum Shofar</i> .	47
23-24	The <i>Shofar</i> is sounded על סדר הברכות in the תפילת ציבור since the <i>Kiyum Tefillah</i> of זכרון תרועה is obtained only in a תפילת ציבור.	51
25-28	The <i>Rav</i> opined that the תקנה of <i>R' Abahu</i> qualified all three variations of תרועה as constituting the תרועה specified in the <i>Torah</i> .	52
29-30	The <i>Rif</i> and <i>Baal Hamaor</i> disagree whether one may converse following the תקיעות דמיושב.	55
31-35	The <i>Baal Hamaor</i> and <i>Rif</i> disagree whether a ברכת המצוה relates solely to the commencement of a <i>Mitzvah</i> or to the entirety of the <i>Mitzvah</i> .	56
36-38	The chronology of the various <i>Minhagim</i> instituted for the תקיעות דמעומד.	60
39-40	The ערוך was the first to introduce מאה קולות.	62
41-44	The גר"ח would sound the <i>Shofar</i> during the תפילה בלחש.	63

כינוס תשובה
 תשרי, תשכ"ה
 מאת הגרי"ד הלוי סולובייציק זצלה"ה
נרשם ונערך על ידי ברנך דוד שרייבר

Paragraph	Page
1 Introduction.	67
2-4 The קל ארך אפים is preceded either by the paragraph of קל מלך יושב or by the paragraph of י"ג מדות.	67
5 Man's persona is comprised of the <i>Nefesh</i> , <i>Ruach</i> and <i>Neshama</i> .	70
6 The <i>Nefesh</i> is the life force found in all creatures.	71
7 The <i>Ruach</i> is man's intellectual capacity.	72
8-10 The <i>Nefesh</i> allows man to experience G-d; the <i>Ruach</i> allows man to understand G-d.	73
11 The <i>Mitzvah</i> of קידוש השם is predicated upon the emotions of the נפש.	75
12-14 <i>Yahadus</i> requires both the <i>Mesorah</i> of the <i>Nefesh</i> as well as the <i>Mesorah</i> of the <i>Ruach</i> .	77
15 The <i>Teshuva</i> of the <i>Nefesh</i> exhausts itself in <i>Viduy</i> ; the <i>Teshuva</i> of the <i>Ruach</i> requires a more elaborate process.	80
16-19 The <i>Teshuva</i> of the <i>Nefesh</i> parallels the stage of אנינות.	81
20-23 The <i>Teshuva</i> of the <i>Ruach</i> parallels the stage of אבילות.	85
24-26 On <i>Yom Kippur</i> the עינויים are designed to motivate the נפש to <i>Teshuva</i> .	89
27-30 The <i>Neshama</i> purifies the <i>Nefesh</i> and the <i>Ruach</i> .	91

דרשה על קדושת יום כפור
אלול, תשל"ד
מאת הגרי"ד הלוי סולובייציק זצלה"ה
נרשם ונערך על ידי ברוך דוד שרייבר

Paragraph	Page
1 Introduction.	95
2 <i>Yom Kippur</i> enriches the entire year.	95
3 <i>Yom Kippur</i> is both a day of awe and a day of joy and renewal.	97
4 The goal of <i>Yom Kippur</i> is reconciliation with G-d.	98
5-7 The <i>Shacharis</i> of <i>Yom Kippur</i> contains a tri-faceted שירה to G-d.	100
8-12 <i>Yom Kippur</i> is also a day of <i>Selichos</i> , a day in which man acknowledges his culpability.	104
13 <i>Yom Kippur</i> night stresses man's guilt.	107
14-15 The relationship between <i>Teshuva</i> and בחירה.	108
16-18 Causalistic <i>Teshuva</i> is unrelated to בחירה.	111
19 There can be no imperative to engage in <i>Causalistic Teshuva</i> .	114
20 <i>Personalistic Teshuva</i> results from the exercise of בחירה.	115
21-25 <i>Personalistic Teshuva</i> transforms the sinner's behavior.	116
26-29 Man projects two different images, the ideal and the empirical.	119
30 <i>Personalistic teshuva</i> results from the ideal image of man.	122
31-33 <i>Yom Kippur</i> is the day in which man's two images are reconciled.	123

שיעור בעניני תשובה
אלול, תשכ"ט
מאת הגרי"ד הלוי סולובייציק זצלה"ה
נרשם ונערך על ידי ברוך דוד שרייבר

Paragraph	Page
1 Introduction.	127
2-4 The interrelationship between <i>Karbanos</i> and <i>Teshuva</i> .	127
5-7 One who sins because he plans on performing <i>Teshuva</i> after the sin, is punished by a limited removal of his <i>בחירה חפשית</i> .	130
8-12 One who sins believing that he will be forgiven on <i>Yom Kippur</i> , will not be provided with the unique <i>Kapparah</i> of <i>Yom Kippur</i> .	132
13-15 The punctuation of the phrase ' לפני ה' can be interpreted in a manner consistent with both <i>R' Akiva</i> and <i>R' Elazar</i> .	135
16-17 A thief can not be expiated without full restitution.	137
18-19 According to <i>R' Elazar Ben Azariah</i> , one who is not pardoned by the victim will not receive <i>Kapparah</i> for all other violations as well.	139
20-21 Non-violent theft is expiated merely through restitution.	141
22-24 <i>Yom Kippur</i> , unlike <i>Teshuva</i> , requires <i>ריצוי</i> , that the prior friendship be restored.	142
25-26 The <i>Passuk</i> of ' תטהרו לפני ה' represents the <i>Teshuva</i> undertaken by the sinner upon his own initiative.	145
27-31 The <i>Passuk</i> of ' וזרקתי עליכם מים טהורים represents the <i>Teshuva</i> which is prompted by <i>Hakadosh Baruch Hu</i> .	146
32-35 The <i>Passuk</i> of ' ישראל ה' מקוה represents the <i>טהרה</i> extended by <i>Hakadosh Baruch Hu</i> to one who formulates a program of <i>Teshuva</i> .	149
36-38 Some sinners are forgiven even if they repent only privately.	152
39-42 The definition of <i>יסורין</i> and its role in purging the effects of <i>חטא</i> .	154
43-46 <i>יסורין</i> denote frustration and is an integral part of the <i>Teshuva</i> process.	155

47	<i>Yom Kippur</i> provides total <i>Kapparah</i> only for violations of negative precepts.	158
48-50	The components of חילול השם.	158
51-54	חילול השם is engendered whenever the scholar behaves inappropriately.	160
55	A <i>Talmid Chacham</i> must be extremely sensitive to avoid <i>Chillul Hashem</i> among lay people.	162
56-58	Orthodox Jews must command the respect of secular Jews.	163
59-61	To avoid <i>Chillul Hashem</i> one must lead a moral life.	165

כינוס תשובה
תשרי, תשכ"ה
מאת הגרי"ד הלוי סלוביציק זצלה"ה
נרשם ונערך על ידי ברוך דוד שרייבר

INTRODUCTION.

(1) In this *Shiur*, the *Rav* utilized a discussion of the disparity between the קל מלך יושב and קל ארך אפים paragraphs recited in *Selichos* as a springboard for an analysis of the definition, power and forces behind *Teshuva*. The *Rav* first explained the dynamics of the נפש ונשמה, רוח, contained in man. While the *Nefesh* component of man is based in man's physical being, and the *Ruach* of man is rooted in his intellect, it is the *Neshama* which plays the defining role as the ultimate and underlying propellant to *Teshuva*. The *Rav* concluded by comparing the אבינו and אבינו phases of the mourning period with the different aspects and stages of *Teshuva*.

THE *קל ארך אפים* IS PRECEDED EITHER BY THE PARAGRAPH OF *קל מלך יושב* OR BY THE PARAGRAPH OF *קל מלך יושב*.

(2) The *Selichos* recited from before *Rosh Hashanah* through *Yom Kippur* commence with the prayer of שומע תפילה followed by the recital of the *קל מלך יושב*. Prior to the first recital of the *קל מלך יושב*, the following paragraph is introduced:

קל ארך אפים ובעל הרחמים נקראת ודרך תשובה הורית.
You are the G-d of infinite patience. You are described as possessing infinite mercy. You have taught us the methodology of repentance.

However, prior to each other recital of the *קל מלך יושב*, the following paragraph is introduced:

קל מלך יושב על כסא רחמים, מתנהג בחסידות מוחל עונות עמו,
מעביר ראשון ראשון...
You are the G-d who sits on the throne of mercy. You exhibit charity and benevolence by forgiving the sins of Your people. You inspect the deeds of each one individually and mete out judgment in accordance with each person's deeds.

The obvious question is: What is the distinction between these two paragraphs, and why is it that the paragraph of קל ארך אפים is recited only prior to the first of the י"ג מדות, while the paragraph of קל מלך יושב precedes each other recitation?

(3) In order to understand the distinction between these paragraphs and their placement in the liturgy, it is necessary to analyze the unique nature and process of *Teshuva* reflected in these two paragraphs.

The קל ארך אפים paragraph is essentially an introductory paragraph that defines the concept, ability, and uniqueness of *Teshuva*. It describes the gift of *Teshuva* from a G-d of infinite patience.¹ It depicts the great charity bestowed by G-d in allowing mankind to be rejuvenated. In this paragraph, we recognize the special powers of *Teshuva* and express our gratitude to G-d for extending to sinners the potential to repent, recreate themselves and become purified. It tells us that, inexplicably, G-d accepts the repentant sinner who has defiled himself and contaminated his being. Most importantly, it describes ודרך תשובה הורית, *G-d has taught mankind the methodology of Teshuva and the concept and power of Teshuva*. In this paragraph, G-d does not extend mercy, nor even exercise judgment. He is not yet sitting on His throne of judgement, since man has not yet performed *Teshuva*; the sinner has not yet repented. This קל ארך אפים paragraph is recited only once at the commencement of the *Selichos*, precisely because it introduces the notion that *Teshuva* is a viable possibility.

¹ G-d is referred to as קל ארך אפים since He is willing to wait until the sinner repents. ארך אפים denotes G-d's infinite patience in waiting for the sinner to reform his ways. See also ספר נוראות הרב ח"ח עמ' 104 - 99.

Only after the concept of *Teshuva* is introduced and acknowledged, can we recite the second and oft repeated קל מלך יושב paragraph, which describes a G-d who sits in judgment on sinners who engage in *Teshuva*. This paragraph defines the סליחה and מחילה aspects of *Teshuva* and describes how G-d ultimately purifies the sinner. In this paragraph, G-d sits on the כסא רחמים, *the merciful throne*, and is מתנהג בחסידות, *exercises charity and benevolence toward the Jewish people*. This is the G-d to whom we call repeatedly throughout the days of *Selichos* with the hope that we be the worthy recipients of His mercy through His gift of *Teshuva*.

(4) The obvious and crucial question thus becomes: What exactly is *Teshuva*, and how does this power operate? What are the forces at work behind this gift of G-d? The *Rambam* states² that the sinner declares to G-d, אני אחר, *I am someone else*. I am not the same person who sinned against you. *Teshuva* teaches that a person has the power to overcome his natural tendencies. His sins can be converted to *Mitzvos*. Effectively, he can transcend himself and be reborn. The defiled can become pure; the sinner can become righteous. How and why is this possible?

The answer is that *Teshuva* is possible because it was and is ingrained in the very nature of all people. Every person has within himself the ability to recreate himself. *Teshuva* is intrinsic to the core of the sinner's persona,³ and its potential resides in the very essence of the individual.

² פרק ב' מהלכות תשובה הלכה ד'

³ Though non-Jewish people can perform *Teshuva* and be returned to their aboriginal state, Jews are obligated to engage in *Teshuva*. Because of this added obligation, a Jew's soul must contain the additional elements described below.

MAN'S PERSONA IS COMPRISED OF THE NEFESH, RUACH AND NESHAMAH.

(5) The *Gaonim*, *Kabbalists*, as well as the early *Chassidic* masters, teach that each person is comprised of three basic and distinct components. These are known as: (i) נפש (ii) רוח and (iii) נשמה.

The *Zohar*⁴ defines and describes these elements of man as follows:

נפש אינה אתערותא תתאה דאתדבקה ביה בגופא, כגוונא
דנהורא דבוצינא, דנהורא תתאה דאינהי אוכמא אתדבקה
בפתילה, ולא אתפרש מנה, ולא אתתקנת אלא בה.

וכד אתתקנת בפתילה אתעבידת כרסייא לנהורא עלאה
חורא, דשריית על ההוא נהורא אוכמא. והיא אתערותא
דלעילא.

לבתר כד מתתקן תרווייהו אתעבידת ההוא נהורא חורא
כרסייא לנהורא סתימאה דלא אתחזי ולא אתיידע מה דשרא על
ההוא נהורא חורא. וכדין נהורא שלים. וכך הוא בר נש דאיהו
שלים בכלא, וכדין איקרי קדוש... דא היא נשמה דאינהי סתימא
דכל סתימין.

Nefesh is defined as נהורא אוכמא, a dark light that is
rooted in one's physical being. The *Nefesh* is the source of
man's emotion. It relates to one's lowest level, to the physical
body. This light is merely a source of heat. It is not an
illuminative light; it is a dark light.

Ruach is categorized as a spark, a נהורא חורא, a white
light. It operates on a higher level than the *Nefesh*. The
Ruach is the source of man's intellect and relates to his
spiritual persona. This light provides illumination as well as
heat.

Neshama operates on an even higher, more esoteric level,
and is defined as the נהורא סתימאה, the hidden light. Man's
limited intellectual capacity cannot fathom nor comprehend
the mystery of the *Neshama*. It is thus a hidden light, the
ultimate mystery. While man can perceive the *Nefesh* and
Ruach, the *Neshama* remains a נהורא סתימאה, an enigma.

The demarcation of *Nefesh*, *Ruach* and *Neshama* is derived from the following

Passuk which depicts all three:

ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה.⁵

⁴ Rather than offering a literal translation, I have summarized the *Zohar*'s description.

And G-d breathed into his nostrils a soul, a spirit of life, and man became a living being.

Teshuva is possible only because of the *Neshama*, the נהורא סתימאה. It is the incorruptible and absolute power of the נהורא סתימאה, the *Neshama*, that provides the primary, underlying force for *Teshuva*. However, in order to comprehend and appreciate the significance of the *Neshama*, it is first necessary to have a better understanding of the *Nefesh* and the *Ruach*.

THE NEFESH IS THE LIFE FORCE FOUND IN ALL CREATURES.

(6) In truth, the *Rambam* describes and defines these components of man as well, albeit with different terminology. He writes:⁶

נפש כל בשר היא צורתו שנתן לו הקל. והדעת היתירה המצויה
בנפשו של אדם, היא צורת האדם השלם בדעתו. ועל צורה זו
נאמר בתורה (בראשית: א', כ"ו) נעשה אדם בצלמנו כדמותנו.
כלומר, שתהי' לו צורה היודעת ומשגת הדעות שאין להם גולם,
כמו המלאכים שהם צורה בלא גולם, עד שידמה להן. ופעמים
רבות תקרא זאת הצורה נפש ורוח.

ואינו אומר על צורה זו הניכרת לעינים שהיא הפה והחוטם
והלסתות ושאר רושם הגוף שזו תואר שמה. ואינה הנפש המצויה
לכל נפש חיה שבה אוכל, ושותה, ומוליד, ומרגיש, ומהרהר. אלא
הדעה שהיא צורת הנפש, ובצורת הנפש הכתוב מדבר בצלמנו
כדמותנו.

Nefesh, the soul of each creation, is the form which was given to it by G-d. The additional intellectual capacity found in mankind is the form of the ideal and perfect man. It was in respect of the latter capacity that the Torah describes that G-d stated: We shall create man in Our form and in Our likeness (Genesis: 1, 26). In other words, man shall have a form endowed with intellect that permits him to comprehend the intellectual forms of celestial angels and other heavenly creatures.

We do not regard man's visible form, such as his mouth, nose and cheeks, as comprising the ultimate form of the ideal man. Nor is it the soul or life force of all other creatures which enables them to eat, drink, procreate, experience and think, the ultimate form. Rather, it is the intellect which is the

⁵ בראשית: ב', ז'.

⁶ ספר מורה נבוכים ח"א פי"ע. פרק ד' מהלכות יסודי התורה הלכה ח' See also the *Rambam's* formulation in פי"ע and the explanation thereof proposed in:

צפנת פענח עה"ת (במדבר: כ"ז, ט"ז); צ"פ מהדו"ת דף פ"ט טור ד; שו"ת צפנת פענח (דווינסק) ח"ב סימן כ"ז אות ג'.
[Editor's Note]

ultimate form of the soul, and it is the intellect which was created in G-d's image and in His form. In Talmudic literature, the intellect is referred to either as Nefesh or Ruach.

The *Rav* explained that, according to the *Rambam*, the *Nefesh* component of man contains man's biological and instinctive life forces. The *Nefesh* is the emotional component of all creatures. It is the repository of all feelings and drives. The *Nefesh* is the force common to both humans and animals, which compels all creatures to eat, drink, procreate, and grope instinctively to obtain their physical needs. Its goal is pleasure. Actions of the *Nefesh* are self-gratifying and are not necessarily for its betterment. Its benefits are usually short-lived. In a word, it acts as בקשת החמדה. Since it radiates only heat and lust and merely pursues its biological needs, it is referred to as the נהורא אוכמא, *the black light*.⁷

THE *RUACH* IS MAN'S INTELLECTUAL CAPACITY.

(7) Conversely, the *Ruach* aspect of man constantly seeks a higher truth. The *Ruach* constitutes man's intellect. It has the ability to decipher the spiritual enigmas that plague man and reveal to him the secrets of the universe. The *Ruach* enhances man's existence since this power illuminates and enlightens. In a word, it acts as בקשת השכל. The *Ruach* is thus denominated as the נהורא חוורא, *the illuminating, white light*.

In truth, man requires both the *Nefesh* and the *Ruach*. Man cannot exist without both components; both are necessary for the service of G-d. The *Nefesh*

⁷ For example, the *Gemara (Kedushin: 81a)* describes that *R' Amram* once gave shelter to a beautiful refugee woman. So as to avoid questions of יתורד, she was placed in the attic of his home. The attic was accessible only by a ladder which was so heavy that it could be moved only by a group of strong men. The ladder was removed before *R' Amram* retired for the night. *R' Amram* caught a glance of the refugee during the night and, though of feeble strength, grabbed the ladder and moved it to the entrance of the attic. As he began to ascend the ladder, he realized what he was doing and screamed, "fire, fire!" The analogy is to the fire of the נהורא אוכמא, *the black light*, which radiates lustful heat and does not provide constructive illumination.

requires that the person be physically endowed with all five senses. One who lacks any of the senses is unable to experience G-d in His totality. A blind person cannot see the beauty and majesty of the world; a deaf person is unable to hear the song of the birds, their שירה to G-d. One who lacks any of these senses is defective. He lacks a substantial component of life. He lacks the full complement of the *Nefesh*. He cannot fully experience G-d and is, therefore, disqualified in certain respects from serving G-d.⁸ The *Ruach*, on the other hand, is crucial in elevating our service by knowing and understanding G-d. In seeking a greater knowledge of G-d, we are better able to serve Him.

THE NEFESH ALLOWS MAN TO EXPERIENCE G-D; THE RUACH ALLOWS MAN TO UNDERSTAND G-D.

(8) *Yahadus* wants man to experience G-d through the force of his *Nefesh*, his emotions. *Yahadus* also requires that man understand G-d by utilizing his *Ruach*, his intellect. Although *Yahadus* requires both of these components, which to some extent are co-dependent, these components still serve separate and distinct functions and often operate independently. At times the experience of the *Nefesh* is required; at other times the intellectual comprehension of the *Ruach* is required.

(9) This can be better understood by utilizing the *Halachic* ruling of עד מפי עד. In this instance, the *Nefesh*, the experiential element of man, is vital and *Halachically* preferred. The *Halacha* permits only the one who actually witnessed an event to testify about that event. He is disqualified from testifying if his testimony is derived second-hand. The rationale for this is predicated upon the answer provided

⁸ According to *R' Yehuda (Megillah 24a)* a blind person is exempt from the performance of all *Mitzvos*. A deaf-mute is likewise exempt from the performance of *Mitzvos*. The latter is unable to experience the beauty of that שירה offered by nature, so eloquently described in the *Passuk* of השמים מספרים כבוד קל.

by the *חובת הלבבות*⁹ to the question of how, in general, is one permitted to testify in court that he witnessed a fellow Jew committing a sin? Isn't that violative of the injunction against *מסירה*, which enjoins one from revealing another's iniquities? This is particularly troubling given that that witness may also be guilty of that iniquity or a similar iniquity; after all, no person is totally pure.

The answer provided is that the one who personally witnesses an event is so overwhelmed by that powerful experience that he feels compelled to run to *Bais Din* and testify about it. It is the experiential impact of his physical observation, rooted in his *Nefesh*, that compels and allows him to testify. This is, in fact, the essence of the *Nefesh's* role. It is this impulsion of the *Nefesh* that gives license to a first-hand witness to testify, and it is the absence of this that precludes a second-hand witness from testifying.

(10) The *Nefesh-Ruach* dichotomy of הרגשה and ידיעה is also evidenced by the *Rambam's* formulation of the *Mitzvah* of אמונה, *belief in G-d*.

In the *Sefer Hamitzvos*,¹⁰ the *Rambam* formulates the *Mitzvah* of belief in G-d in terms of להאמין, *to believe*. He writes:

מצות עשה להאמין האלקות... שיש שם עלה וסבה הוא פועל לכל
הנמצאות.
*There is an affirmative obligation to believe that there is a
First Being who supervises the world.*¹¹

However, in *Mishnah Torah*, the *Rambam* defines the *Mitzvah* of belief in G-d in terms of לידע, *knowledge*.¹²

⁹ שער ה' פרק ה'.

¹⁰ ספר המצוות עשה א' 1. See, however, 1 הערה שם הערה 1 who questions the accuracy of such translation. He maintains that the Arabic word should be translated as לידע. [Editor's Note]

¹¹ (והאמין בה' ויחשבה לו צדקה (בראשית: ט"ו, ו').

¹² הקדמה להלכות יסודי התורה; פרק א' מהלכות יסודי התורה הי"ד.

מצות עשה לידע שיש שם אלו-ה.
*There is an affirmative obligation to know that there is a G-d who supervises the world.*¹³

The belief in G-d formulated in the *Sefer Hamitzvos* stems from the power of the senses. It is rooted in the *Nefesh*. One who believes in G-d experiences both a closeness to G-d and a sense of joy in that communion. Likewise, he is saddened when he is removed and alienated from G-d. As *Dovid Hamelech* exhorts:¹⁴

טעמו וראו כי טוב הי'...
Sense and see that G-d is good...

Experiencing, feeling and sensing denote something different from knowledge. One must experience that G-d is good; he need not understand that this is so. *Dovid Hamelech* formulates his assertion in terms of the emotional effect of experiencing G-d, and not as ידע וראו. This is because man's limited intellectual capacity precludes him from fully understanding G-d. Thus, *Yahadus* demands that the belief in G-d be derived from one's emotions, from his senses, from the *Nefesh*.

THE MITZVAH OF קידוש השם IS PREDICATED UPON THE EMOTIONS OF THE נפש.

(11) For example, the *Rambam*¹⁵ writes with respect to the *Mitzvah* of

קידוש הי':

כל בית ישראל מצווין על קדוש הי' הגדול הזה שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל.

All Jews are obligated to [sacrifice their lives (under certain circumstances) in order to] consecrate the name of G-d. As the Passuk writes, "And I shall be consecrated amidst the Jewish People."

¹³ See 195 - 200 for a detailed discussion of this distinction. In that and other *Shiurim*, the *Rav* explained that the formulation of the *Mitzvah* in terms of לידע means that the belief in G-d should be in the foreground of one's consciousness to such an extent that he must at all times be conscious of G-d's existence and His bounty to him. [Editor's Note]

¹⁴ תהלים: ליד, טי.

¹⁵ פרק הי' מהלכות יסודי התורה הלכה א.

In truth, throughout history only a select few understood the writings of the *Rambam*. Only a limited number were well versed in *Talmudic* Law. How then did the simple people throughout the generations derive the willingness, stamina and courage to sacrifice their lives על קידוש ה' ? How did lay people, women and children, uneducated in *Talmudic* lore, nonetheless, rise to the occasion and sacrifice their lives rather than abandon their religion?¹⁶

The *Rav* answered that sacrifice and מסירת נפש are derived after experiencing G-d; they are not necessarily predicated upon understanding G-d. On the contrary, in order to sacrifice one's life, one must absorb, sense and feel G-d. Only this emotion can compel him to sacrifice his life. Mere knowledge and understanding of G-d will not always provide the emotional stimulus to sacrifice one's life על קידוש השם. The obligation to sacrifice one's life על קידוש השם is derived from the strength and fortitude of sensing a belief and אמונה in G-d. The actions of those who gave up their lives were dictated by the religious sentiments of the *Nefesh*, by the אמונה which permeated their physical senses. Similarly, the injunction against gossip, and the obligations to practice kindness and charity are all derived from the *Nefesh*, and not from the *Ruach*, from הרגשה and not from ידיעה.

In contrast, the *Rambam*'s other formulation of the *Mitzvah* of אמונה as לידע ג-ד, dictates the intellectual knowledge of G-d rooted in man's *Ruach*. The *Ruach* component of man transcends his physical and emotional facets. The imperative consists of attempting to understand and comprehend the majesty of G-d's

¹⁶ The *Rav* often quoted the חכם יעב"ץ who comments that in Fourteenth Century Spain, it was the uneducated and simple people who chose to go into exile rather than abandon their religion. Unfortunately, many of the scholars and Jewish philosophers were able to rationalize becoming Marranos and paying lip service to Christianity. Though they possessed the intellectual knowledge of G-d, they lacked the experiential awareness of G-d. They, therefore, did not sense the compulsion to sacrifice their worldly possessions rather than betray their G-d. [Editor's Note]

infinity with one's higher intellectual faculties. It commands man to utilize his intellect to enlighten him to an understanding of G-d and His ways. This knowledge is derived from the *Ruach*, from the נהורא חוורא, *the illuminating light*.

YAHADUS REQUIRES BOTH THE MESORAH OF THE NEFESH AS WELL AS THE MESORAH OF THE RUACH.

(12) Both the “dark” and “illuminating” lights are fundamental to the *Mesorah* of *Yahadus*. The *Torah* itself defines a *Mesorah* of the *Nefesh* as well as a *Mesorah* of the *Ruach*. It dictates the *Mesorah* of הרגשה as well as that of ידיעה. The *Mesorah* of the *Nefesh* teaches how one should experience joy in performing *Mitzvos* and observing the *Yomim Tovim*. It imparts the emotional experiences of every day Jewish life, how to wake up in the morning and rush to *Shul*, how to conduct oneself during *Tefillah* and sense שויתי ה' לנגדי תמיד every minute of one's life. The *Mesorah* of the *Nefesh*, of the emotions, is reflected in the *Passuk's* description of the relationship between *Yaakov* and *Binyamin*¹⁷ as based in their respective *Nefesh*:

ונפש קשורה בנפשו.

His Nefesh is intertwined with his Nefesh.

This denotes the *Mesorah* of the *Nefesh*. *Yaakov* imparted to *Binyamin* a tradition of how to experience and feel the presence of G-d, and, thereby, commune with G-d. On the other hand, the *Passuk* describes *Moshe's* transmission of the *Mesorah* of the תורה שבעל פה, the *Mesorah* of the נהורא חוורא, the *Ruach* to *Yehoshua*:¹⁸

קח את יהושע איש אשר רוח בו.

Take Yehoshua, a man who has within him the Ruach of G-d.

¹⁷ בראשית: מ"ד, ל'.

¹⁸ במדבר: כ"ז, י"ח.

Additionally, we find with respect to *Eliyahu* and *Elisha*, the *Passuk*:¹⁹

נחה רוח אליהו על אלישע.

The Ruach of Eliyahu rested on Elisha.

The *Mesorah* of the *Ruach* comprises the transmission of knowledge, the teachings of תורה שבעל פה, which is rooted in, and requires an in-depth knowledge of, the *Talmud* and its commentaries.

Similarly, with respect to the dual nature of the *Mesorah* process, the *Torah* prescribes:²⁰

והודעתם לבניך ולבני בניך יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך
בחורב...וההר בער באש עד לב השמים.

And you shall advise and teach your children and grandchildren the lessons which you learned by standing in front of G-d at Har Sinai and witnessing the mountain enveloped by flames rising up to the heavens.

The *Passuk* commands us to teach our children not only the laws of the *Aseres Hadibros*, but to relate to them a complete account of the climate and physical experience of this awesome event, replete with descriptions of the flames and darkness. This one *Passuk* contains both the *Mesorah* of the *Nefesh* as well as the *Mesorah* of the *Ruach*.

(13) The *Rav* added that the practice of קריאת התורה evinces both the *Mesorah* of the *Ruach*, expressed by learning *Torah*, as well as the *Mesorah* of the *Nefesh*, expressed by experiencing the fear and awe which the Jews experienced at *Har Sinai*. קריאת התורה is a replica of the מעמד הר סיני, of the time when the *Torah* was transmitted to the Jews at *Har Sinai*. As both the *Mesorah* of the *Nefesh* and the *Ruach* are represented by this event, the controversy among the *Rishonim* whether or not to stand during קריאת התורה is itself rooted in whether one should grant primacy

¹⁹ מלכים ב': ב', ט"ו.

²⁰ דברים: ד', ט.

to the intellectual *Ruach* component or to the emotional/experiential *Nefesh* component of the transmission of the *Torah* at *Har Sinai*. Those *Rishonim* who insist on standing during קריאת התורה require that one listen to that reading with fear and awe and thereby replicate the manner by which the Jewish people also stood in fear at *Har Sinai*. קריאת התורה is, thus, a commemoration of the *Nefesh's* physical experience at *Har Sinai*. On the other hand, those who rule that one may sit during קריאת התורה grant primacy to the *Ruach's* intellectual experience at *Har Sinai*. This *Mesorah* of the *Ruach* is expressed through the study of *Torah*, and the study of *Torah* is best accomplished by sitting comfortably and paying attention.²¹

Ultimately, *Kllal Yisroel* depends on both *Mesorahs*. Both the נהורא אוכמא and the נהורא חורא are vital to our service of G-d and to the continuity of the Jewish people. Without the *Mesorah* of the *Nefesh*, the נהורא אוכמא, *Kllal Yisroel* would have ceased to exist. The *Mesorah* of the נהורא אוכמא is the chair on which the נהורא חורא rests. Without the נהורא אוכמא of the *Nefesh*, the נהורא חורא of the *Ruach* would disappear.

(14) The *Rav* related his own emotional experiences in the presence of his grandfathers during the ימים נוראים. He noted that in prior generations when the congregants would answer אמן after the שהחיינו recited on *Yom Kippur* eve, they would express both their fear and longing for the entry of the יום הדין, and for the rapture which they anticipated enjoying by becoming closer to G-d throughout *Yom*

²¹ See טוואר"ח סימן קמ"ו [אות ז'].

Likewise, when describing the *Mitzvah* of הקהל, of having the King read the *Torah* to the people מוצאי שמיטה, the *Rambam* defines that reading as a replica of מעמד הר סיני. See מהלכות פ"ג חגיגה ה"ז.

Kippur. This ecstasy constitutes the very origin of *Tefillah*. The עבודה שבלב is realized by experiencing G-d through one's *Nefesh*. The *Rav* related how he could still picture the fervor and fear with which *Rav Chaim* recited the *Brachos* of *Malchiyos* on *Rosh Hashanah*, or how his maternal grandfather, *Rav Eliyahu Prozhaner*, recited the וידוי on *Yom Kippur*. He recalled vividly the emotions displayed by his father's congregants on the eve of *Rosh Hashanah*, the coronation night of G-d, as they uttered the words, מלוך על כל העם כולו בכבודך. They regarded themselves as actively crowning the העולמים.²² This is the *Mesorah* of the *Nefesh*. It is a different world and is more difficult to transmit than the *Mesorah* of the *Ruach*.

THE *TESHUVA* OF THE *NEFESH* EXHAUSTS ITSELF IN *VIDUY*; THE *TESHUVA* OF THE *RUACH* REQUIRES A MORE ELABORATE PROCESS.

(15) The following question highlights the different aspects and inconsistencies in the *Rambam's* description of *Teshuva*. The *Rambam* describes the *Teshuva* process as follows:²³

כיצד מתודין אומר אנה השם חטאתי עויתי פשעתי לפניך ועשיתי כך וכך והרי נחמתי ובושתי במעשי ולעולם איני חוזר לדבר זה. וזהו עיקרו של וידוי. וכל המרבה להתודות ומאריך בענין זה הרי זה משובח ע"כ.

How does one confess his sin? He pleads, "Please G-d, I have sinned and done evil by engaging in such and such acts. I regret and am ashamed of my behavior, and I will never return to this mode of conduct." This is the substance of confession. One who engages in confession at length and elaborates on this theme is praiseworthy.

In other *Shiurim*, the *Rav* explained the use of the טעם עליון on *Shavuos* as based upon *Chazal's* desire to replicate מעמד הר סיני on *Shavuos*. Thus, the *Passukim* are converted to דברות through the use of the טעם עליון. See מסורה חוברת אי עמוד י"ז [Editor's Note]

²² The *Mesorah* of the *Nefesh*, of experiencing G-d, is expressed in *Halachic* terms by the *Rama* who rules (אורח חיים: תרי"ט, א) that one may not alter the liturgy and tunes used by one's Congregation on the High Holidays. The liturgy and the tunes employed by each community affect one's emotional response to the High Holidays and constitute the *Mesorah* of the *Nefesh*.

²³ פרק אי מהלכות תשובה ה"א

The essence of *Teshuva* consists of וידוי הארוד. Likewise, in other chapters²⁴ the *Rambam* elaborates extensively on the five phases of *Teshuva*: (i) חרטה, regretting the violation, (ii) קבלה להבא, resolving not to repeat evil, (iii) בושה, experiencing shame over his sins, (iv) עזיבת החטא, abandoning thoughts of sin, and (v) יעיד עליו זה, achieving a state of having G-d, who knows the secrets and innermost thoughts of man, testify that man truly regrets his sins and truly resolves not to repeat them.

The *Gemara*, however, writes that by merely stating אבל אנחנו ואבותינו חטאנו, one satisfies the *Mitzvah* of *Teshuva*.²⁵ The recitation of that one phrase satisfies the requirements of the *Viduy* confession. *Teshuva* seemingly exhausts itself in the recital of the single sentence אבל חטאנו which contains only הכרת החטא, *the sinner's acknowledgement of his iniquities*. Similarly, even the crucial *Viduy* of the *Kohen Gadol* on *Yom Kippur* is comprised of the single phrase ...אנא ה' חטאתי... and the appendage, אנא ה' כפר נא.

What then constitutes *Teshuva*? Does *Teshuva* exhaust itself in the simple confession of אבל אנחנו ואבותינו חטאנו, or does it require the complex five step process?

THE *TESHUVA* OF THE *NEFESH* PARALLELS THE STAGE OF אנינות.

(16) The *Rav* explained that in truth *Teshuva* must be practiced by both the נהורא אוכמא of the *Nefesh* as well as the נהורא חורא of the *Ruach*. The *Ruach* must know and understand in the abstract the corruption resulting from sin; the *Nefesh* must actively experience that defilement. *Teshuva* must comprise both the *Teshuva* of ידיעה as well as the *Teshuva* of הרגשה.

²⁴ פרק ב' מהלכות תשובה ה"ב.

The *Rav* compared this dual nature of sin by drawing a parallel between it and the two stages of mourning denominated as אבילות and אנינות. He stressed that since sin causes man to be separated from G-d, this fissure, in effect, causes man to be classified as a מנודה לשמים, *one who is removed from G-d*. Thus, just as a מנודה must observe אבילות,²⁶ so, too, every sinner must observe אבילות. Experiencing the corruption of sin (i.e. the *Teshuva* of הרגשת החטא of the *Nefesh*) is akin to אנינות. Understanding the depths of sin's corruption (i.e. the *Teshuva* of ידיעת החטא of the *Ruach*) is identical to אבילות.

(17) What is אנינות? The *Gemara*²⁷ defines an אונן as מי שמתו מוטל לפניו, *one who has not yet buried his deceased relative*. At this point, the אונן feels the pain of death, of the loss of part of his existence. However, his *Ruach* is in a state of shock. His *Ruach* does not function. Thus, the אונן does not understand the reality of death. His *Nefesh* experiences death. His *Nefesh* fears death, but his *Ruach* does not fully grasp it intellectually. The אונן undergoes הרגשת המות but not ידיעת המות. Since the אונן lacks a functional *Ruach*, he is incapable and exempt from the performance of all *Mitzvos*, including the laws of אבילות. An אונן cannot comprehend; he is confused. His *Ruach* is in a state of turmoil, in a state of paralysis. He becomes mute just as *Aharon* did upon suffering his sons' death, וידום אהרן.²⁸ The אונן cannot speak. His *Ruach* has been silenced. The *Passuk* relates that איוב sat

²⁵ מסכת יומא דף פ"ז ע"ב.

²⁶ A מנודה is one who was excommunicated by *Bais Din*. He may not mingle with people and must observe all of the laws of אבילות. Likewise, one who sins is classified as a מנודה לשמים. He can no longer, so to speak, mingle with G-d and must therefore also observe אבילות.

²⁷ מסכת ברכות דף י"ז ע"ב.

²⁸ ויקרא: י, ג.

for three days and nights and did not utter a word because of his great pain.²⁹ An אונן does not observe the *Mitzvos* of אבילות since, during this period, his intellectual capacity is inoperative. אנינות is marked by chaos, by בלבול הרוח. This is the אנינות of the *Nefesh*. He experiences death, resignation, fear and discord, but does not comprehend death.³⁰

(18) After the burial, the mourner's mind settles. His reaction to death is no longer marked by chaos and confusion, and his *Ruach* regains its powers of reason. At this point, the אבל understands death. The אבל undergoes ידיעת המות. His intellect regains its discipline. He comprehends that he must recite *Kaddish*, sit on the ground for *Shivah* and practice the *Halachos* of אבילות. He recognizes that he must accept נחמה. After the burial, the אבילות of the *Ruach* commences. An אונן cannot be comforted since he lacks דעת and the intellectual capacity to appreciate נחמה. Only an אבל may be comforted since, after the burial, the אבל regains the *Ruach's* נהורא חוורא. He must, because man cannot exist in a prolonged state of אנינות.

(19) The *Gemara*³¹ relates that following the destruction of the *Bais Hamikdash* some Rabbis wished to impose the laws of אנינות on the people to mark that destruction. *R' Yehoshua* disagreed. He maintained that if Jews would engage in excessive אנינות mourning for the *Bais Hamikdash* they would not marry nor bear children, and the Jewish people would disappear. *R' Yehoshua* understood that practicing אנינות would so dominate the *Nefesh* as to prevent it from properly

²⁹ איוב: ב, י"ג.

³⁰ The *Rav* did not doubt that the foregoing is consistent with the view of the *Rambam* who maintains that an אונן is exempt from performing the *Mitzvos*. See פרק ד' מהלכות קריאת שמע הלכה ז'. However, *Tosfos* (מסכת ברכות דף י"ז ע"ב ד"ה ואינו) maintains that an אונן is enjoined from performing *Mitzvos*. *Tosfos* is of the opinion that demonstrating that one does not perform *Mitzvos* constitutes a *Kiyum* of המות as expressed by the *Passuk* "האנק דום".

³¹ מסכת בבא בתרא דף ס' ע"ב.

functioning. He realized that the world cannot exist without the biological operation of the *Nefesh*. *R' Yehoshua* explained that it would be appropriate to impose the laws of אבילות but not that of אנינות. Jews should not mourn instinctively through the נהורא אוכמא of the *Nefesh*. Rather, they must mourn intellectually through the נהורא חוורא of the *Ruach*.

"המקום ינחם אותך בתוך ינחם אותך בתוך This also explains the custom to relate to a mourner שאר אבלי ציון וירושלים". The phrase שאר אבלי ציון וירושלים informs the mourner that just as, throughout the centuries, generations of Jews have mourned ציון and ירושלים through their *Ruach*, so, too, he must mourn his loss with his *Ruach* and not with his *Nefesh*. Just as all Jews utilize their intellectual comprehension and discipline to understand the destruction of the *Bais Hamikdash* and derive the appropriate lessons therefrom, so, too, the mourner must practice אבילות and not אנינות. He must abandon his instinctive and biological reaction to death, represented by אנינות, and adopt the disciplined, cognitive, orderly approach of אבילות, as advocated by the *Ruach*.³²

³² The *Rav* is quoted as explaining the use of the term המקום when addressing the mourner, in that the word המקום represents the relationship of G-d who appears to be removed from this world. The *Rav* explained that when *Yeshayahu* witnessed G-d, he heard the angels reciting "קדוש, קדוש, קדוש ה' מלא כל הארץ כבודו". *Yeshayahu* saw G-d in His glory, replete with miracles, at a time when the relationship between G-d and Jew was palpable and obvious. G-d is therefore described as "מלא כל הארץ כבודו". The presence of G-d is seen throughout the world. *Yechazkel*, on the other hand, witnessed G-d after the destruction of the *Bais Hamikdash*. At that time the relationship between G-d and the Jews was not visible. Only the discerning few could see the hand of G-d molding Jewish history. *Yechazkel* relates that he heard the angels chanting "מקומו, מקומו של עולם". G-d is described as מקומו של עולם. He, so to speak, resides in His place, in His מקום, but His hand is not blatantly visible. The presence of G-d is not palpable. It must be discovered.

Similarly, the mourner feels that G-d is removed from him, that G-d has punished him. He cannot experience G-d. We therefore tell the mourner "המקום ינחם אותך." G-d whom you feel is removed from you, will nonetheless comfort you. You will eventually realize that G-d is everywhere, that your view of G-d will transform from המקום to that of הארץ מלא כל הארץ. See מסורה חוברת ט"ו עמוד כ"ז. [Editor's Note]

In other words, the *אנינות* experience of the *Nefesh* must be temporary. It must be replaced by the *אבילות* of the *Ruach*. With knowledge and liberation, the *Ruach* can resolve the dilemma of the mourner. The return of the *Ruach* is what dictates the practice of the laws of *אבילות*.

THE *TESHUVA* OF THE *RUACH* PARALLELS THE STAGE OF *אבילות*.

(20) The *Rav* added that the methodology of *Teshuva* parallels the stages of *אנינות* and *אבילות*. Just as *אנינות* and *אבילות* comprise the two stages of mourning, so too they represent the two phases of the *Teshuva* process. The *אנינות* stage of *Teshuva* is attained when the sinner suddenly realizes that he is a failure. He recognizes that all of his days were spent in meaningless pursuits, that he has not accomplished anything by his evil ways. He experiences the sentiment of *כי כשלת* *בעוניך*. He realizes that he has sunk to the lowest levels of depravity. He experiences frustration and despair.³³ His life has been a waste.

When *אביגיל* approached *נבל* to advise him to reform his ways, she was unable to speak to him. The *Passuk*³⁴ describes that he was inebriated. However, the *Passuk* continues *ויהי בבקר*, *when morning broke*, and *נבל* realized the baseness of his ways, *וימת לבו*, *his heart stopped beating*. He recognized instantly that though he was endowed with riches, he had failed; his life was worthless. This initial shock parallels *אנינות*. A person suddenly realizes that his pursuit of lust, money and material possessions was in vain and meaningless. He cannot speak. His pain is too great. He is confused. His entire world and purpose have shattered in front of him. He has nothing to answer; he has nothing to say. He has no justification. He is confused and

³³ The *Rav* pointed out that the advice of modern psychologists who caution man against being caught in a web of hopelessness and frustration is only partially sound.

³⁴ שמואל א': כ"ה, ל"ז.

depressed and can scream out only one word, "חטאתי. I have failed! I have sinned! I have accomplished nothing!"

Just as the אונן whose deceased relative lies in front of him can do nothing to alleviate his fear and pain, so, too, the sinner is overcome by his overwhelming sense of failure. Just as the mourner can only rip his clothes and tearfully recite ברוך זיין האמת, so too, the sinner can only cry out, "חטאתי." He can do no more. He can say nothing else. He cannot yet engage in the other complex processes of *Teshuva*. He cannot yet express his regret over his sins. He cannot formulate his resolve never to repeat the sin nor can he enter into a dialogue with G-d so that G-d will affirm the integrity of his resolve. He is not yet ready. He can do nothing but scream in pain, "I have failed!"

(21) A similar scene is depicted by the *Passuk* which describes that when נתן הנביא approached *Dovid* after the incident with *Batsheva*,³⁵ he castigated *Dovid*:

מדוע בזית את דבר ה' לעשות הרע בעיניו?
Why have you disgraced the word of G-d and committed evil?

Dovid Hamelech was overcome by emotion. He responded with only two words, "חטאתי לה'." After those words, in the middle of that *Passuk*, a פתוחה, a *break*, is inserted. The *Passuk* stops, and the rest of the line is left blank. The *Passuk* continues again only on the next line with נתן's response to *Dovid* that G-d has forgiven him:

גם ה' העביר חטאתך, לא תמות.
G-d has forgiven your sin; you shall not die.

What happened in that interval between *Dovid's* confession and *Nassan's* response? The גר"א explains that the reason for the blank space following *Dovid's* declaration of

³⁵ שמואל ב': י"ב, טו.

חטאתי לה' is that *Dovid* broke down in tears upon confessing his sin. *Dovid* could not utter any justification. He could not provide any excuses. He broke down and cried. Overwhelmed and despondent by his sin, he could not utter another word. He too was rendered mute.

The גר"א explains that this is why *Dovid's Teshuva* was accepted, whereas *Shaul's Teshuva* was rejected. *Shaul*, when criticized by *Shmuel* for disobeying his instruction to exterminate the entire nation of *Amalek*, including its animals, rationalized and defended his act:³⁶

הקימתי את דבר ה'.

I have complied with the word of G-d.

He offered excuses for not having killed the animals. His *Teshuva*, when he finally did confess, was therefore rejected. *Dovid*, on the other hand, immediately confessed and acknowledged his sin. His *Teshuva* was therefore accepted and in fact *Dovid* became the paradigm for proper and complete *Teshuva*.

Dovid's Teshuva began with הכרת החטא, the recognition of sin that marks the תשובה phase of *Teshuva*. This phase is the *Teshuva* of the *Nefesh*, when the senses can only cry out חטאתי,³⁷ just as the אונן can only declare, "ברוך דיין האמת." These words are the shrieks of the *Nefesh*.

(22) After the catastrophe of תשובה passes, after the shock of death wanes, the stage of אבילות commences. The *Teshuva* of the *Ruach*, the *Teshuva* of ידיעת, is ushered in. This stage *Halachically* encompasses the וידוי הארון which

³⁶ שמואל א': ט"ו, י"ג.

³⁷ The *Rav*, in his eloquent *Yiddish*, expressed this as follows:

צוויין געבראכען. דער גאנצער לעבען מיינער איז געווען א דורכפאל.
It means to be broken up, and to realize that my entire life was happenstance, was not directed, was wasted.

expresses עזיבה וחרטה, קבלה להבא, הכרת החטא, as well as all of the other stages of *Teshuva* formulated by the *Rambam*.³⁸

This is further reflected in *Tehillim*, where *Dovid* transcribes the וידוי הארוך which he recited after his encounter with נתן. That chapter commences with the phrase:³⁹

מזמור לדוד בבוא אליו נתן הנביא כאשר בא אל בת-שבע...
*A hymn composed by Dovid after being rebuked by Nassan for
sinning with Batsheva.*

The lengthy chapter expresses *Dovid's* regret and his resolve never to sin again. It marks the *Teshuva* of the *Ruach*. It follows *Dovid's* initial response of shock, failure and despondency of חטאתי לה', which reflects the *Teshuva* of the *Nefesh*, the life force of experiential response. After *Dovid* became more composed and recovered from his initial fright, he offered the *Teshuva* of the *Ruach*, the intellectual response.

(23) This understanding of the sequential process of *Teshuva* helps explain the seeming disparity in the *Rambam's* formulations of *Teshuva*. The primary component of *Viduy* consists of the mere statement of, אבל אנחנו ואבותינו חטאנו, *we and our fathers have sinned*. However, that וידוי הקצר represents only the *Teshuva* of the *Nefesh*, the אנינות phase of *Teshuva*. The וידוי הארוך, however, comprises the complex five phase formulation of the *Rambam*. That represents the אבילות phase of *Teshuva*, the *Teshuva* of the *Ruach*. Only after the *Nefesh* has been assuaged, can the *Ruach* assert itself and analyze the loss and depth of sin. Just as אבילות follows אנינות, just as the mourner must wait until his *Ruach* is able to compose itself and understand the depth of its loss, so too it is with *Teshuva*. The *Nefesh's* initial

³⁸ פרק ב' מהלכות תשובה הלכה ב'.

³⁹ פרק נ"א.

shrieking and inarticulate reaction to sin (represented by the וידוי הקצור) must yield to the contemplative, considered *Teshuva* of the אבילות of the *Ruach*. Only then can the sinner analyze and compose an appropriate and intelligent response consisting of the וידוי הארוך and the five phases of the *Teshuva* process.

ON YOM KIPPUR THE עינויים ARE DESIGNED TO MOTIVATE THE נפש TO TESHUVA.

(24) On *Yom Kippur*, the *Torah* places the emphasis on חטאתי, on הרגשת החטא, on the *Teshuva* of the *Nefesh*, on the אנינות phase of *Teshuva*. The *Torah* does not write רוחכם את ועניתם. The *Torah* does not subject the *Ruach* to עינוי. Rather, the *Torah* emphasizes:⁴⁰

"מקרא קודש יהיה לכם ועניתם את נפשותיכם..."
Yom Kippur is a holiday in which one's Nefesh must be deprived.

The *Nefesh* is restricted with עינויים in order to motivate it and allow it to experience the enormity of its sins.⁴¹ By denying the *Nefesh* the physical pleasures it seeks and requires on *Yom Kippur* (i.e. חמדה and the lust for material pleasures), the *Nefesh* is prompted to הרגשת החטא, to acknowledge its sins. The penalty for a *Nefesh* which violates the required עינוים and thus denies itself the opportunity for *Teshuva* is:

ונכרתה הנפש ההיא.
That Nefesh will be lost forever.

(25) Just as אבילות follows אנינות, so, too, after the initial reaction of the *Nefesh*, the *Ruach* reasserts itself, and the stage of ידיעת החטא commences. The *Ruach* recognizes and understands the severity and magnitude of the sin. The *Ruach*

⁴⁰ ויקרא: כ"ג, כ"ז.

⁴¹ Similarly, the *Rav* pointed out that the *Torah* ascribes sin to the *Nefesh* and not to the *Ruach*. Thus, it writes נפש כי תחטא (ויקרא: ד', ב'). [Editor's Note] See 144 עמי.

then engages in the וידוי הארוך, in the complex process of analyzing its iniquities and formulating a program of *Teshuva*.

(26) The *Rav* added that one of the stages of אבילות is that of ניחום אבלים, *comforting the mourners*. The ניחום אבלים of *Teshuva* is, in effect the מחילה, the granting of G-d's pardon.⁴² The *Navi* writes:⁴³

לכו ונשובה אל ה' כי הוא טרף וירפאנו, יך ויחבשנו.
Come, we will return to G-d. Though He has lacerated us, He will heal us. He has smitten us and will bandage us.

The מטורה notes that the word טרף is also employed when the *Torah* describes the return of the יונה to *Noach*. The *Torah* writes that the יונה returned to *Noach* in the evening time with עלה זית טרף בפיה.⁴⁴ After the flood covered the land and destroyed all vegetation, the יונה returned with a small ripped olive branch. Though ripped, it represented a remnant of the vegetation which had not been destroyed by the Flood. Similarly, the *Navi* exhorts the people, "Return to G-d even though there is טרף, even though you have been shredded by your sin."⁴⁵ Though you are replete with corruption, though your humanity has almost been eviscerated, you still retain a small spark of holiness, an עלה זית, and from that spark can grow a large olive tree."

The נחמה offered by the *Navi* is that תשובה הורית. Only after the *Nefesh* experiences the sin, and only after the *Ruach* understands the enormity of its

⁴² The *Rav* added parenthetically that, on *Yom Kippur*, the *Halacha* permits the engagement in קניבת הירק, *preparing food on which to break the fast* (מסכת שבת דף קט"ו עמוד א') which is a שבות. He explained that in order to effect the transition from אנינות to אבילות, the *Nefesh* is permitted to violate certain שבותים in order to assuage its feelings and to effect a נחמה. This causes the *Nefesh* to become subdued and allows the *Ruach* to assert itself.

⁴³ הושעו, א.

⁴⁴ בראשית: ח', י"א.

⁴⁵ The *Rav* invoked the *Yiddish* word צופליקט to explain the *Hebrew* word טרף. The צפת פענה עה"ת (שם) advances a novel interpretation of the word טרף as denoting that the olive branch originated in גן עדן. [Editor's Note]

corruption, will G-d console the sinner by extending the נחמה of הורית, the comfort that deep within his being lies an incorruptible core of purity, an עלה זית which can never be defiled, and which emerges to purify the sinner. The אמונה of the sinner and his acknowledgement of the נחמה of הורית enables him to evolve from the *Teshuva* of the *Nefesh* to the *Teshuva* of the *Ruach* and receive the טהרה of the *Neshama*.

Experiencing נחמה, the final stage of *Teshuva*, is inextricably bound with the ultimate טהרה provided by G-d of תטהרו. לפני ה' תטהרו. Just as one who comes into contact with טומאת מת must be cleansed through the הזאת מי חטאת, so too, one defiled by sin, must receive the טהרה of תטהרו.

THE NESHAMA PURIFIES THE NEFESH AND THE RUACH.

(27) The *Mishnah* writes:

אמר ר' עקיבא אשריכם ישראל לפני מי אתם מטהרים ומי מטהר אתכם? אביכם שבשמים. שנאמר וזרקתי עליכם מים טהורים, ואומר מקוה ישראל ה'. מה מקוה מטהר את הטמאים אף הקב"ה מטהר את ישראל (מסכת יומא דף פ"ה ע"ב).
R' Akiva said, "Fortunate are you the Jewish people. Before whom can you receive purification and who purifies you? As the Passuk declares, "I shall sprinkle on you the purifying waters." The Passuk also declares, "G-d acts as the purification bath for the Jews." Just as a bath purifies those who are unclean, so too G-d purifies the Jews.

The implication is that G-d acts as a *Mikvah*, and the obvious question is what is the analogy between G-d and the *Mikvah*? Although an unclean person descends into the *Mikvah*, immerses himself and is automatically purified and cleansed, it is not actually the *Mikvah* that provides the purification. Immersing in the *Mikvah* is a condition precedent, a necessary final step to becoming purified. Where, however, do we find that the Jews immerse themselves in a *Mikvah*, or in G-d, so to speak, who serves as a *Mikvah*?

(28) The answer is that *R' Akiva* refers, not so much to the immersion into the *Mikvah*, as to the הזאת מי חטאת of the טהור on the טמא. He refers to the sprinkling of the מי חטאת on the Jews. The *Navi* writes:⁴⁶

וורקתי עליכם מים טהורים וטהרתם מכל טמאותיכם ומכל
גלוליכם אטהר אתכם.
*I will sprinkle you with the pure waters. I will cleanse you
from all your sins and will purify you from all your
abominations.*

The sinner is inculcated with the corruption of a טומאה, and, like a טמא, requires טהרה from a טהור.

Who is the טהור who sprinkles the holy waters on the sinner?

The טהור who performs the sprinkling is the person himself who repents from his evil sin. The sinner is at once both the טמא and the טהור. He is the one who sprinkles the מי חטאת on himself. This power, this supernatural force, to purify oneself, originates with the *Neshama*, the נהורא סתימאה which resides deep within the persona of the sinner.⁴⁷ Though sin can defile the *Nefesh* and *Ruach*, it cannot obliterate the *Neshama*, which is חלק אלוקי ממעל.

The *Zohar* recognizes that in addition to the נהורא אוכמא and in addition to the נהורא חוורא there is the נהורא סתימאה, the נר ה' and נשמת האדם which is incorruptible and intrinsic in each man. A person may be able to defile and corrupt his *Nefesh* and the *Ruach*; he may compel them to do or think good or evil. However, the sinner has no control over his *Neshama*. The נשמה טהורה שנתת בי lies deep within the inner recesses of the individual and can never be corrupted. The נהורא סתימאה, that unfathomable spark of the divine light, the סתימין, can

⁴⁶ יחזקאל: ליו, כ"ה

⁴⁷ This theme is also developed by the *Rav* in 147 עמוד זיכרון עמוד. [Editor's Note]

never be defiled. It is this incorruptible נשמה טהורה which suddenly emerges to sprinkle the purifying waters on the corrupted *Nefesh* and *Ruach*, and elevate them to repent and return to G-d. It is the נשמה טהורה that purifies the טומאה of the *Nefesh* and the *Ruach* and implements זורקתי עליכם מים טהורים.

(29) Thus, the paragraph of קל ארך אפים describes the process of דרך תשובה הורית, the נחמה of the נהורא סתימאה, *the incorruptible light*, which emerges to sprinkle the מים טהורים on the *Ruach* and the *Nefesh* and compel them to *Teshuva*. It reflects G-d's infinite patience in waiting for this process to commence. The paragraph of קל מלך יושב על כסא רחמים refers to the situation which prevails after the כסא רחמים, the enigmatic *Neshama*, has stimulated the sinner to *Teshuva*, to return to G-d.

ארך אפיים סתימא דכל סתימין.
His infinite patience, through the Neshama, cannot be discerned.

The *Neshama*'s power is absolute. It is never lost; it is only hidden, a נהורא סתימאה. It is, כביכול, that enigmatic part of G-d which resides in man and propels him to *Teshuva*. It is the underlying force behind the *Nefesh* and *Ruach*.

(30) The *Passuk* of ה' ה' קל רחום וחנון is interpreted by the *Gemara*⁴⁸ as:

אני ה' קודם שיחטא ואני ה' לאחר שיחטא האדם ויעשה תשובה.
I am G-d, both before and after one sins.

There are two aspects of G-d which are necessary for the טהרה process. First is אני ה' קודם שיחטא. This is represented by the *Nefesh* and *Ruach* which are present at the time that the person sins and which become corrupted and defiled by sin. However, there is אני ה' לאחר שיחטא, the spark of divinity which resides deep within the

⁴⁸ מסכת ראש השנה דף י"ז ע"א.

recesses of his persona, the נהורא סתימאה, the pure *Neshama*, which sprinkles the מים טהורים on the sinner and stimulates the *Nefesh* and *Ruach* to *Teshuva*.

תושלב"ע

דרשה על קדושת יום הכפורים ובחירה תפשית
אלול, תשל"ד
מאת הגרי"ד הלוי סולובייציק זצלה"ה
נרשם ונערך על ידי ברוך דוד שרייבר

INTRODUCTION.¹

(1) The תפילה זכה describes *Yom Kippur*, not only as a holy day endowed with intrinsic sanctity, but as a powerful day as well. It states:

לכן ברחמך הרבים נתת לנו יום אחד בשנה, יום אדיר וקדוש, יום הכפורים הזה...

Because of Your love for us, You have provided us with one day in the year, a powerful and holy day of expiation and Kapparah.

Yom Kippur is a day of reconciliation between G-d and man, between eternity and temporality. This reconciliation is puzzling. How can the sinner undo his past? How can one who has become defiled and completely alienated suddenly regain his past status? This mystery is the topic of this *Shiur*.

YOM KIPPUR ENRICHES THE ENTIRE YEAR.

(2) The impact of *Yom Kippur* on the individual, as well as on the community as a whole, is unimaginable. The Jew of old³ would survive the entire year from the spiritual riches which he accumulated on *Yom Kippur*, on the שבת שבתון. As far as I am concerned, *Yom Kippur* has always been the day which enriches my life, arouses in me mysterious yearnings, stimulates my drive to transcend my present reality and reach out for something mysterious, something which is more beautiful and better and thus become redeemed. As a child, I would be

¹ In order to preserve the flavor of this *Shiur* I have retained the first person tense employed by the Rav. [Editor's Note]

² The תפילה זכה, customarily recited on *Yom Kippur* eve, was written by the author of the ספר חיי אדם.

³ I speak about the traditional Jew whom I met as a child.

both awe-stricken by the spiritual power of *Yom Kippur*, particularly by the *Kol Nidrei* night, and at the same time by the ecstatic mood generated by that mysterious day. *Yom Kippur* imbued in me a mixture of fear and joy, tension and serenity. I must admit that my philosophy of *Yahadus* is the product, not of my *Talmudic* studies or of my philosophical training, but of my childhood *Yom Kippur* memories and reminiscences. I still can actively feel the flavor of that powerful day, replete with the dialectical symbolism of man, his fate and destiny, of man confronted by eternity and temporality by infinity.

It is quite strange that the *Piyutim* recited on *Yom Kippur* played a significant role in the formation of my religious personality. My father and grandfather taught me the beauty and grandeur of *Yom Kippur*. For them the *מחזור* was not just a prayer book. It was more than that. It was a book of knowledge. I do not know whether modern linguists would subscribe to the philological excursions made by my father and me in the *מחזור*. They might consider them obsolete. Regardless of the philology, however, the essence of the liturgy, with its lofty *Aggadic* and *Halachic* aspects, became suddenly inspirational and experiential. All of the *Halachic* and *Aggadic* teachings which I absorbed as a young child have remained with me until this day.

A friend recently asked me how I had spent *Rosh Hashanah* and if I had a “good” Holiday. When I asked him to define a “good” *Rosh Hashanah*, he did not know what to answer. I explained to him that the goodness of *Rosh Hashanah* is measured by the degree of exultation and ecstasy which one achieves in his prayer. *Rosh Hashanah* and *Yom Kippur* are *ימי תפילה*, *days of prayer*. That is why we read *Chana's* story on *Rosh Hashanah*. It is not only because *Shmuel* was born on *Rosh*

Hashanah.⁴ It is much more than that. The story of *Chana* established the foundation of structured prayer. *Chazal*⁵ tell us that if not for *Chana* we would not know how to formulate properly our prayers. Thus, a “good” *Rosh Hashanah* means a day in which one has prayed with ecstasy and rapture, a day in which one feels that he has taken even one step closer to his Maker, to G-d Almighty.

YOM KIPPUR IS BOTH A DAY OF AWE AND A DAY OF JOY AND RENEWAL.

(3) What impresses me the most about *Yom Kippur* is its dialectic. The antithetic assumptions about man, with which the liturgy and *Piyut* are replete, are both impressive and inspiring. This antinomy is rooted in the *Kedushas Hayom* of *Yom Kippur*, the sanctity and the power of the day, or, in the lexicon of *Chazal*, in the עיצומו של יום. In other words, *Yom Kippur* is a dialectical holiday. It is a holiday that portrays two contradicting philosophies, opinions and outlooks on life, and then attempts to resolve this contradiction.

This contradiction manifests itself *Halachically* as well. On the one hand, *Yom Kippur* is a *Yom Tov*; מקרא קודש, *a day of solemn assembly*; a day on which all work comes to a halt. The *Torah* inserts *Yom Kippur* among the holidays on which rejoicing is required⁶ (i.e. *Pesach*, *Shavuot*, *Succos* and *Rosh Hashanah*). Thus, the principle of שמחת יום טוב, which is applicable to the *Shalosh Regalim*, the three basic festivals, extends also to *Yom Kippur*. *Halachically*, שמחה arises from man's closeness to G-d. שמחה does not mean merely to rejoice and enjoy life. That would be a waste of energy. Both *Halachically* and philosophically, שמחה is expressed by one's becoming closer to G-d than he was a day before or even an hour before.

⁴ מסכת ראש השנה דף י"א ע"א.

⁵ מסכת ברכות דף ל"א ע"א.

⁶ פרשת אמור (ויקרא: כ"ג, כ"ו).

Becoming closer to G-d is, in itself, the source of joy that stimulates man and gives him a sense of happiness.

The *Halachic* ruling that אבילות, *mourning*, is not observed on any holiday, and that *Yom Kippur*, *Rosh Hashanah* and the *Shalosh Regalim* suspend the observance of אבילות, is predicated upon the notion that joy denotes that G-d's companionship is extended to man and that man becomes closer to G-d and exults in His presence. ושמחת לפני ה' is the essence of each holiday. Mourning, on the other hand, denotes complete alienation from G-d, when man is removed from the presence of G-d, or when G-d departs from man. Since these ideas are mutually exclusive, אבילות cannot be observed on a holiday. Likewise, the שמחת יום טוב of *Yom Kippur* expresses itself in the notion that *Yom Kippur* is a day of atonement, a day of reconciliation between man and G-d, a day upon which man finds himself standing before Him, a day upon on which man's estrangement from G-d comes to an end, and the friendship between the Eternal and man is renewed. The immediate result of such a renewal of friendship is joy. The שמחה required on *Yom Kippur* celebrates this renewed friendship and rejoices in it.

THE GOAL OF YOM KIPPUR IS RECONCILIATION WITH G-D.

(4) In other words, the essence and objective of *Yom Kippur* is not only *Kapparah*, atonement, forgiveness or annulment of sin. It is much more than that. The essence of *Yom Kippur* marks man's reunion with the Almighty. *Yom Kippur* is the celebration of this reconciliation. As long as there is sin, there cannot be any reconciliation between man and G-d. The sinner is removed and isolated from G-d. As the *Navi* states:⁷ "Your sins have separated you from Me." Once man's sins are

⁷ ישעיהו: נ"ט, ב

forgiven and *Kapparah* and atonement granted, the renewal of the great friendship between G-d and man is consummated. That is the essence of *Yom Kippur*. It is not merely *Kapparah*. *Kaparrah* is the means leading to the ultimate goal. The ultimate goal is man's renewal of his friendship with G-d.

This is the meaning of *R' Akiva's* statement:⁸

אשריכם ישראל לפני מי אתם מטהרין ומי מטהר אתכם? אביכם
שבשמים.

*Blessed are you Yisroel. Before whom are you purified, and
who provides you with purity? Your Father Who is in heaven.*

R' Akiva expresses the notion that the objective of *Yom Kippur* is not just *Kapparah*. Rather, the objective of *Yom Kippur* is to effect a reconciliation between man and G-d. *Kapparah* is the means which lead to this objective.

If one is defiled and in captivity, he can not renew his friendship with G-d. However, once his sins are removed and his stains washed away, he becomes pure. The objective of *Yom Kippur* is the reunion between man and G-d, when man meets G-d after a long period of alienation and estrangement. This is certainly sufficient reason for rejoicing and feeling happy on *Yom Kippur*.

Many *Rishonim* of the Ninth, Tenth and even Eleventh Centuries, were of the opinion that *Yom Kippur* is equal to the *Shalosh Regalim* with respect to the *Mitzvah* of שמחה.⁹ Many communities would incorporate the שמחה motifs of the *Shalosh Regalim* within the *Tefillos* of *Yom Kippur*. They would recite:

ותתן לנו ה' אלוקינו באהבה מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון
את יום הכפורים הזה.

⁸ מסכת יומא דף פ"ה ע"ב.

⁹ ראש פי"ד דמסכת ראש השנה סימן י"ד.

They would conclude the *Bracha* of היום קדושת היום with a petition for the grant of joy:

והשיאנו ה' אלוקינו את ברכת מועדיך... או"א מחול לעונותינו
ביוה"כ הזה.

THE *SHACHARIS* OF *YOM KIPPUR* CONTAINS A TRI-FACETED שירה TO G-D.

(5) The מקרא קודש aspect of *Yom Kippur*, the source of the joy and ecstasy experienced by Jews on *Yom Kippur*, is reflected in the *Piyutim* containing hymns and שירה recited throughout the חזרת הש"ץ of *Shacharis*.¹⁰

The initial portion of the חזרת הש"ץ of *Shacharis* on *Yom Kippur* contains very little petition.¹¹ It consists primarily of hymns extolling and praising G-d in the most beautiful and majestic manner. The *Piyutim* are saturated with ecstasy, rapture, enthusiasm and love for the Almighty. Only great and inspired men could have authored such majestic *Piyutim*. Following a small number of *Selichos* containing petitions for expiation and *Kapparah*, the *Piyut* of מעשה אלוקינו is recited.

Initially, the *Piyut* of מעשה אלוקינו¹² contrasts מעשה אנוש with מעשה מעשה, mortal man with the infinite G-d. It commences with the phrase:

אין מי בשחק יערך לו.

No creature can compare itself to G-d.

The exaltedness of G-d is above everything. We then immediately recite the *Piyut* of אשר אומץ תהלתך ורצית שבח, *In spite of Your unlimited power, You prefer the praise of frail man*. Despite His majesty, despite His infinity and remoteness from us, despite His embrace of the entirety of the world, G-d still prefers to associate with

¹⁰ By definition, *Piyut* consists either of hymns, שירה or *Halachic* instruction. *Selichos*, on the other hand, is comprised of *Viduy*, petition and supplication.

¹¹ The final portion of *Shacharis* contains petition, *Selichos* and *Viduy*.

¹² חזרת הש"ץ שחרית.

man and be close to man.¹³ These *Piyutim* reflect the affirmation of man and represent the transition from *Majestas Dei* to *Modesta Dei*, from G-d's majesty to G-d's modesty. He prefers the association of and friendship with man. When the Almighty told *Moshe* to build a sanctuary, a small structure, *Moshe* became frightened and said:¹⁴

הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך אף כי הבית הזה אשר
בנית.
*Not even the heavens can contain Thee, and certainly not this
small structure which I have built.*

The Almighty answered:¹⁵

לא כשם שאתה סובר [אני סובר]... [אם אני רוצה אני] אצמצם
שכינה שלי ואשכון ביניהם.
*My thoughts are different from yours. If I wish, I can limit
Myself and dwell among the Jews.*

If I want, I am infinity itself. No one, not even the cosmos, not even the endless boundless universe can contain Me. I contain the universe. However, if I wish, I can limit Myself, and even a little house will be sufficient to contain Me.

Likewise, the other *Piyutim* contrast the infinity of G-d and the humility of G-d. אמרו לאלוקים reflects *Majestas Dei*. G-d is great, and man is worthless. On the other hand, אשר אומץ תהילתך expresses that, in spite of everything, G-d wants man as His friend. G-d wishes to befriend man since He prefers man to the angels. Even though man is mortal, man is frail, is here today and gone tomorrow, while the angels are immortal, powerful and eternal, G-d still prefers the company of man.

(6) Having established both *Majestas Dei* and *Modestas Dei*, that G-d is at once eternal but enjoys the company of man over all other celestial beings, the

¹³ אמרו לאלוקים and מעשה אלוקים are recited by most communities; the *Piyut* אשר אומץ תהילתך is recited by only a minority of communities.

¹⁴ This paraphrases the *Tefillah* offered by *Shlomo* in מלכים א': ח, כ"ו.

Piyutim then express the next phase, namely, that G-d prefers the covenantal community, *Knesses Yisroel*, over all other human beings. Thus, the next *Piyut* states:

ובכן תנו עוז לאלוקים על ישראל גאותו.
Thus, give strength unto G-d since His majesty is manifested upon the Jewish people.

If G-d were remote, transcendent, hiding in the recesses of infinity, if finitude would be consumed by association with the infinity, then we would be unable to speak about the covenantal community and the personal relationship between G-d and *Yisroel* inasmuch as G-d does not associate with any human beings. But once the *Piyut* describes *Humiliatus Dei*, אשר אומץ תהלתך ורצית שבח, *that in spite of Your unlimited power, You prefer the praise of frail, weak, helpless man*, then we remind ourselves that, in addition to the universal relationship in which every human being shares, there is a special relationship between the Jewish people and G-d. This is first expressed by the *Piyut* of:

ובכן תנו עוז לאלוקים על ישראל גאותו.
Thus, give strength unto G-d since His majesty is manifested upon the Jewish people.

We then sing the hymns אין כמודך באדירי מעלה, האדרת והאמונה לחי עולמים, ובכן, the subject matter of which is the special relationship between G-d and *Yisroel*.

Thus, the *Yom Kippur Shacharis* commences with a few *Selichos* petitioning G-d for מחילה. But then we sing שירה to G-d because, when man is close to G-d, when man is in the presence of G-d, he is obligated to sing a hymn to the Almighty. This שירה is divided into three distinct stages. In the first part, we sing שירה to G-d as the sovereign of the cosmos, of the many universes and worlds, and as the sovereign of infinity itself. G-d, as the source of the cosmic dynamics, as the creator,

¹⁵ See מדרש תנחומא פרשת כי תשא סימן י"א.

master and bearer of reality, is unapproachable. Thus, the *Piyut* of אמרו לאלוקים describes G-d as transcendent, as being above and beyond everything. This is the theme of *Majestas Dei*. This is followed by the second phase of אשר אומץ תהילתך. Instead of majesty, the key theme of these hymns is the humility of G-d.

כל מקום שאתה מוצא גבורתו של הקב"ה שם אתה מוצא
ענוותנותו.¹⁶
*Wherever you notice the majesty of G-d, you also
automatically find the humility of G-d.*

Humiliatus Dei expresses itself when G-d descends from the transcendental recesses, from infinity into finitude. He comes close to us and knocks on our door, on our gate.¹⁷ Once G-d is not only the majestic awe inspiring king, but is also a close friend of ours who seeks to establish His residency among us, then the third stage emerges, namely, the covenant with the Jews. If G-d has a special relationship with man, then He certainly has an even more unique and special relationship with *Knesses Yisroel*. Thus, we recite על ישראל גאותו and so forth.

(7) All of the singing, all of the praises, all of the hymns lead up to *Kedusha*, the greatest שירה of all. The outstanding element of *Kedusha* is that G-d is not satisfied with the hymns of the angels. The *Gemara*¹⁸ writes that the angels are not permitted to sing hymns to G-d before *Yisroel* is ready to join in. We therefore recite in *Kedusha*:

כתר יתנו לך ה' מלאכים המוני מעלה עם עמך ישראל קבוצי
מטה. יחד כולם קדושה לך ישלשו.
*G-d, Your crown is presented to You by both the heavenly
angles and Your nation of Israel. Jointly, they offer hymns
extolling Your sanctity.*

¹⁶ See מסכת מגילה דף ל"א ע"א.

¹⁷ We find this picture of G-d knocking on the gate of man in *Shir Hashirim*. The *Passuk* writes:
פתחי לי אחותי רעיתי יונתי... (שיר השירים : ה', ב').

¹⁸ מסכת חולין דף צ"א ע"ב.

Kedusha represents the stage where man in general, and the Jew in particular, reaches his pinnacle. The Jew rises so high that the angels have no right to approach G-d and sing the hymns without *Knesses Yisroel* joining in. Thus, שירות and *Piyutim* generally culminate in *Kedusha*. *Kedusha* is the sequel to hymn singing since in *Kedusha* man rises to the greatest, dizzying heights. He transcends the angels.

This is the first aspect of *Yom Kippur*, the aggrandizement of man, his rise to great heights and the unique relationship between the covenantal community and the Almighty.

YOM KIPPUR IS ALSO A DAY OF SELICHOS, A DAY IN WHICH MAN ACKNOWLEDGES HIS CULPABILITY.

(8) There is, however, another aspect of *Yom Kippur*. *Yom Kippur* is not only a *Yom Tov*. It is not only a מקרא קודש, with all the implications and accoutrements inhering in the concept of מקרא קודש, such as joy, closeness to G-d, the establishment of a relationship between G-d and man, in general, and *Yisroel* in particular. *Yom Kippur* is the paramount תענית ציבור, par excellence. A תענית ציבור is characterized by *Teshuva*, *Viduy* and *Selichos*.¹⁹ *Yom Kippur* is a day of *Selichos*. *Yom Kippur* is a day of תחנון, *Tefillah*, and supplication. *Yom Kippur* is the day upon which the י"ג מדות הרחמים, *the thirteen principles of mercy*, were revealed to *Moshe Rabbeinu*. According to the *Gaonim*, one must repeat the י"ג מדות thirteen times during *Shacharis*, three times during *Mussaf* and seven times during *Mincha*. Since the י"ג מדות are always preceded by a *Selicha*, the *Gaonim* would recite thirteen different *Selichos* during *Shacharis*.

¹⁹ Regretfully, most communities omit the bulk of *Selichos* on *Yom Kippur* and recite only the final portion consisting of *Viduy*. Apparently, so many *Piyutim* and other beautiful hymns and songs were authored that the *Chazanim* preferred to recite the *Piyutim* and omitted the *Selichos*. In Germany, most congregations would recite the entire *Selichos* in each *Tefillah* of *Yom Kippur*.

(9) The difference between *Piyutim* and *Selichos* is that *Piyutim* consist either of hymns or of *Halachic* instruction. *Piyutim* are never petitional. *Piyutim* either are descriptive, explaining the holiday in *Halachic* or *Aggadic* terms, or consist of hymns of song and exultations. *Selichos*, on the other hand, contain petitions for forgiveness. The motto of *Selichos* is not the greatness or the aggrandizement of man, of man's unique position in nature. On the contrary, the theme of *Selichos* is the worthlessness of man, his transience and his nihilism. The center of gravity in *Selichos* is *Viduy*. In order to ask for forgiveness, one must first plead guilty. If a person refuses to plead guilty, he will not be pardoned.

What is the plea of guilty? הכרת החטא, which the *Halacha* defines very strictly. For example, the וידוי הקצר commences with the phrase: אלוקינו ואלוקי אבותינו אנא תבא לפניך תפילתנו.. אשמנו, בגדנו, גולנו. It runs through the alphabetic order of אשמנו, בגדנו, etc. The gist of this *Viduy* is that man is totally guilty with no extenuating circumstances. Often man advances excuses and mitigating factors. He claims that he was busy and ignorant. He was brought up in a secular home. He comes from an agnostic background. It was not his fault, and even if it were his fault, he was only partially to blame. There are so many excuses and apologies for sins. However, none of those apologies is contained in the *Viduy*, and certainly not in the וידוי הקצר. Rather, man must unequivocally admit that he is inexcusably guilty. Likewise, this *Viduy* does not contain any petition for forgiveness. It is only in the יהי רצון, after acknowledging the multitudes of על חטא, that we recite מלפניך שתכפר לנו על כל חטאותינו. However, the וידוי הקצר, the basic *Viduy*, does not contain a single petition for forgiveness, pardon, or divine clemency. Any petition would be considered arrogant. The first step must consist of man's complete surrender to the Almighty. In *Selichos*, man ruthlessly downgrades himself,

condemns himself and pronounces himself guilty even before he gives the Almighty a chance to convict him.

(10) The *אנא תבא לפניך תפילתנו* commences with the phrase, *אנא, please, allow our prayers to come before you*. This form of petition is not found in other segments of the *Tefillah*. For example, in *Shemoneh Esrei* we say *שמע קולנו* and not *אנא שמע קולנו*. Why is the *אנא* inserted at the commencement of the *וידוי הקצר*? Since we have no right to approach the Almighty even to plead guilty. *אנא* means, "Please do not reject us; at the very least, please listen to our confession." Basically, the *וידוי הקצר* consists of *הכרת החטא* and *צידיק הדין*; whatever happens is justifiable. The distress we experience is justified because we are guilty. Man proclaims himself to be a sinner, a rebel and a traitor. He concedes that he has defiled himself, corrupted his soul and deserves punishment.

In a word, man on *Yom Kippur* views himself as *ממעמקים*, *in the depths*, in the narrow straits. He sees himself suspended in mid-air, at an endless distance from the Almighty. Whenever man is so distant from his origin, from his source, he forfeits his relative worth. He feels lonely, and this feeling of loneliness crushes him completely.

(11) Thus, the theme of *Selichos* is the exact opposite of the *Piyut's* theme of the exaltation of man, his elevation to great heights, as depicted in *אמרו לאלוקים* and *על ישראל גארתו*, and culminating in *Kedusha*. Inexplicably, the motif of man's downgrading and condemnation, though primarily contained in the *Selichos* recited after the *Piyutim*, is also found in the *Selicha* which precedes the *Piyut* of *מעשה אלוקינו*. That *Selicha* proclaims *לך לתשובה* לו. It states:

אנוש מה יזכה. וצבא דוק לא זכו בעיניך.
*What is man that he should be vindicated when even the
heavens are guilty in Your eyes?*

It continues:

ימי חייו תהו, ולילותיו בהו ועניניו הבל, כחלום מהקיץ נדמה.
*The days of his life are emptiness. His nights are worthless.
His labor is vanity. His life is as temporal as a dream.*

This paragraph contains the motif of *Selichos*, which is later taken up at the conclusion of the חזרת הש"ץ.

(12) In other words, the two images of man as both a sublime creature and as a worthless creature are reflected by the *Piyutim*, on the one hand, and the *Selichos* on the other. The *Piyutim* describe man as the great being elected by the Almighty, culminating in *Kedusha*, כתר יתנו לך, which describes how man joins the angels in offering שירה to G-d. This is the culmination, the high mark, of the positive philosophy of man as a companion of the Almighty.

On the other hand, man as a worthless being, lowly, guilty and defiled, finds its culmination in *Viduy*. All *Selichos* gradually lead up to *Viduy*, in which man simply declares himself as guilty, unworthy and undeserving of life. Our *Machzor* has retained only a few paragraphs comprising the themes of *Selichos*. However, the ancient *Machzorim* contained many paragraphs of *Selichos* prior to that of זכור רחמיך, the general motif of which is that man is low, worthless and culpable.

YOM KIPPUR NIGHT STRESSES MAN'S GUILT.

(13) In my opinion, the service on *Yom Kippur* night revolves around the motif of man as a guilty and worthless creature. Thus, the central *Selicha* on *Yom Kippur* night is that of:

כי הנה כחומר ביד היוצר.
We are as formless matter in the hands of the artisan.

This conveys man's complete dependence on G-d, his weakness and helplessness. On *Yom Kippur* night, we also recite:

ראה עמידתנו דלים ורקים.
Behold how we stand before You, poor and devoid of good deeds.

We also recite the *Selichos* of רבו אשמותינו לב and אתה מבין תעלומות לב, both of which contain a complete condemnation of man.²⁰ The *Piyut* of תפילה שומע recited at the commencement of each *Selichos* service, sets the tone that man is a worthless being. It states הנשמה לך והגוף שלך. On *Yom Kippur* night we do not recite any *Piyutim* which describe man's preeminent position.²¹

As a matter of fact, these two contradictory views of man are also expressed in a single sentence in נעילה, namely:

מה אנו מה חיינו...הלא כל הגבורים כאין לפניך...ומותר האדם
מן הבהמה אין כי הכל הבל.
What is man? What is the value of his life? The preeminence of man over animal, over the brute, is vanity because man is worthless.

This is consistent with the first motif and is one of the most pessimistic statements about the philosophy of man. Yet, in the very next sentence, we contradict ourselves and proclaim that, nonetheless,

אתה הבדלת אנוש מראש ותכירהו לעמוד לפניך...
You have chosen man on the day of creation. You have recognized him as worthy of standing before You.

This is consistent with the second motif. Thus, the *Kedushas Hayom* of *Yom Kippur* fluctuates between אתה הבדלת אנוש מראש and כי מותר האדם מן הבהמה אין.

THE RELATIONSHIP BETWEEN *TESHUV*A AND בחירה.

(14) The *Rav* explained that these two visions of man, as both a great being and a guilty being, in fact emanate from the very essence of man's persona and

²⁰ This is one of the oldest *Piyutim*. It is mentioned in the *Gemara* (*Yuma* 87b).

²¹ The *Rav* did not explain in this *Shiur* the reason why the motif of the *Piyutim* was not introduced at night. See, however, 246 - 249 עמוד ח"ו נראות הרב ח"ו עמוד where the *Rav* explained that nighttime is generally reserved for *Selichos* since man is more helpless and insecure at night. [Editor's Note]

directly affect the type of *Teshuva* which he can obtain. In order to explain the foregoing, the *Rav* first discussed the relationship between *Teshuva* and בחירה, which is then followed by an analysis of how the type of *Teshuva* which one performs is derived from the image which man projects.

(15) The greatness of man manifests itself in the fact that man is a free being and can do right and wrong. As a matter of fact, the *Krias Hatorah* read prior to *Rosh Hashanah* consists of פרשת נצבים since the principle of בחירה, *free choice*, is therein formulated. The *Torah* commands man to choose life. It prescribes:

ראה נתתי לפניך את החיים ואת הטוב... ובחרת בחיים...²²
I have given you the option of choosing life and good...you should select life...

If the *Torah* so commands man, then apparently the *Torah* believes that man is capable of choosing life.

The question arises: Does *Teshuva* depend upon בחירה or not? Can *Teshuva* be obtained even without בחירה?²³ The *Rambam*²⁴ commences the laws of *Teshuva* with the following statement:

כל מצות שבתורה בין עשה בין לא תעשה אם עבר אדם על אחת מהן בין בזדון ובין בשגגה כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות לפני הקל ברוך הוא.
One who wishes to repent of any positive or negative precept which he has violated, whether intentionally or unintentionally, must confess that violation before G-d.

The *Rambam* does not mention בחירה in this chapter. In the second, third and fourth chapters, he provides a definition of *Teshuva*. He explains the levels of regret and

²² דברים: ל', ט"ו.

²³ The subject is also exhaustively discussed by the *Rav* in: ספר על התשובה עמוד 191 וספר הררי קדם סימן ל"ז.

[Editor's Note]

²⁴ פרק א' מהלכות תשובה ה"א.

what comprises the penitential decision. He goes on to provide an exhaustive list of the attitudes which preclude *Teshuva*, and details those people whose *Teshuva* cannot be accepted. He does not mention the principle of בחירה anywhere in those chapters.

The *Rambam* first discusses בחירה in the fifth and sixth chapters. He writes:²⁵

רשות לכל אדם נתונה אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק, הרשות בידו. ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע, הרשות בידו.
Every man has the option of being good or being bad. If he wishes to engage in good deeds, he has the ability to do so; if he wishes to commit evil, he is capable of doing so.

There is no power in the world which compels man to act one way or the other. Man is a free being. He can rise to the heights of *Moshe* or sink in the abyss of crime and sin. The *Rambam* devotes those two chapters to a discussion of the principle of בחירה.²⁶ Suddenly, in the seventh chapter, the *Rambam* again resumes the thread of *Teshuva* describing the links between *Teshuva* and בחירה. He writes:

הואיל ורשות כל אדם נתונה לו ישתדל אדם לעשות תשובה ולהתודות בפיו מחטאיו ולנעור כפיו מחטאיו כדי שימות והוא בעל תשובה ויזכה לחיי העולם הבא.
Since man is endowed with free will, he should make an effort to repent, to confess, and shake sin from his hands, in order that when he die be awarded with a share in the world to come.

The balance of the chapter is devoted to the immediate impact which *Teshuva* has on man and to the manner by which man's personality is transformed through *Teshuva*.

This chapter contains the famous statement:²⁷

²⁵ פרק ה' מחלכות תשובה הי"א.

²⁶ The *Rambam* divides *Hilchos Teshuva* into ten Chapters. The *Rav* at this point commented that he once heard from his father, in the name of my grandfather, that this was done so that each Jew study one of the Chapters on each day of the *Aseres Yemei Teshuva*. Knowing *Hilchos Teshuva* by heart is helpful in many different respects.

²⁷ שם הלכה ז'.

אמש היה זה מובדל מה' צועק ואינו נענה... והיום הוא מודבק
בשכינה.

*Last night the sinner was hated; this morning he is loved.
Last night his prayers were ignored; this morning G-d waits
for him to pray. Last night he was alienated from G-d; this
morning he is a friend of G-d. Last night, his Mitzvos were
rejected; this morning, G-d waits and accepts what he does.*²⁸

This chapter is a hymn, an ode, to the *Baal Teshuva*, to the one who repents and admits his sins. It describes how the change is sudden and quick and how one alienated from G-d the night before can become an associate and friend of the Almighty the very next day.

CAUSALISTIC TESHUVA IS UNRELATED TO בחירה.

(16) The obvious question is: why does the *Rambam* explain all of the laws of *Teshuva* in the first four chapters without mentioning the principle of בחירה? Furthermore, why does he then insert his philosophy of the freedom of will in the next two chapters and, following this, in the seventh chapter, suddenly associate *Teshuva* with בחירה, describing the status of a *Baal Teshuva* as higher than that of the Saint who has never sinned, and extolling the *Baal Teshuva* in glorious and poetic phraseology?

Apparently, the *Rambam* was concerned with two kinds of *Teshuva*. The *Teshuva* described in the first chapter is completely independent of בחירה, while the *Teshuva* discussed in the seventh chapter is a result of בחירה. The kind of *Teshuva* discussed in the first chapter is what I call “*involuntary causalistic Teshuva*,” the type of *Teshuva* which is performed in response to events. Though this response is usually of a progressive nature, it may also be sudden and lightning like. This type of *Teshuva* is in the framework of causality, motivation, stimulus, or response. The

²⁸ The *Rav* provided this poetic and free translation.

Rambam, however, is also concerned with another kind of *Teshuva*, namely, the free, intentional, inspirational *Teshuva*, in which the initiative is seized by the sinner.

(17) The human being is basically a utilitarian being. He is pragmatic, business conscious and profit-oriented. He is primarily motivated by profit and loss. *Chazal's* perception of man as profit-oriented, plays an important role in *Halacha*. The *Halacha* states:²⁹

אין אדם חוטא ולא לו.
A man will not perjure himself unless he expects to directly benefit from it.

A normal human being will tell a lie only because he expects a benefit to accrue from that lie. Man sins because he is interested in profit. He expects to be compensated or rewarded for his immoral or criminal deed. Sometimes man's compensation consists of money. At other times, it consists of hedone or carnal pleasure. Sometimes, his compensation is of a social nature; he sins in order to attain social prominence. Sometimes the anticipated compensation is of a political nature; man expects power and influence. The *Yetzer Hara* has a variety of names. He offers a varied amount of compensation. Sometimes he appears in the guise of a politician; at other times he appears as a great scholar or as a socialite.

The common denominator of all this is that whenever the individual commits a sin, he expects to be rewarded. If, in spite of his optimistic expectation, the performance proves to be a failure, if instead of obtaining a profit, he incurs a loss, the individual experiences frustration, disappointment, regret and anger. This feeling of regret and anger may in certain instances culminate in *Teshuva*, in a decision to

²⁹ מסכת בבא מציעא דף ה' ע"ב.

change.³⁰ The first element of *Teshuva* is regret, חרטה. If the performance is of an immoral nature, that sense of regret is classified as an act of *Teshuva*. Nonetheless, the decision to change is, per se, of a pragmatic and not of a moral nature. This kind of *Teshuva* is completely independent of the doctrine of בחירה.

For example, one cheats another person. He thought that by doing so he would earn a million dollars. His crime is discovered, he is put into jail, and loses a million dollars. Of course he regrets his conduct. Indeed his regret may express itself in a decision not to engage in this type of conduct in the future. After all, man is a being who can be educated. He is sensitive and learns from experiences. This experience may completely change him and transform him into an honest business man. However, this is not classified as בחירה חפשית, *free will*. His transformation is within the framework of causality, of motivation. His conversion was precipitated by an outside agent. At times this external agent is a specific organic condition.³¹ At other times it is an economic factor. At other times, it is society or even respect for public opinion. All of these are extraneous factors leading to *Teshuva*. The causal nexus is uninterrupted in such cases.

The complaint raised by philosophers charging that the concept of *Teshuva* is of a theological nature is false. All of the programs of rehabilitation and reform, which form the basis of modern criminology, are based upon the belief that the criminal's behavior may be changed. Modern liberals claim that punishment is an educational process. They believe that rehabilitation may be achieved through incarceration. Likewise, *Teshuva* sometimes can be achieved, not only through

³⁰ This is true even of a legitimate performance. One who fails in an undertaking, experiences regret and anger.

³¹ Sickness completely changes a person and induces him to become a *Baal Teshuva*.

supernatural events, through a miracle, but through events which lie in the realm of causality and motivation. Apparently, the assumption that “once a murderer, always a murderer” is not correct.

(18) I know many people who became *Baalei Teshuva* simply by responding to certain events. There was no initiative on their part to search and discover. They merely responded to certain impetuses, mostly to environment and friends. Often, a non-observant Jew will take a position with a company consisting of religious Jews. He will observe their way of life. He will realize that there is meaning to their lives and that many of the problems which bother him do not bother them or that, on the contrary, they rejoice in certain experiences more so than he does. Though he may decide to become observant, nonetheless, his decision is not based or associated with בחירה חפשית. He was motivated, and he responded to that motivation. His reformation is within the causal nexus. To say that all *Teshuva* is a supernatural phenomenon or a theological or metaphysical performance is completely incorrect. The most potent factors which may change a person’s way of life is companionship, environment and society.

THERE CAN BE NO IMPERATIVE TO ENGAGE IN CAUSALISTIC TESHUVA.

(19) It is this type of *Teshuva*, the causalistic, almost involuntary, mechanically motivated *Teshuva*, the *Teshuva* of cause and effect, that is discussed by the *Rambam* in the first chapter. He does not write חייב לעשות תשובה, that man is obligated to repent through *Teshuva*. Rather, he writes:³²

³² In fact, there is a whole *Halachic* literature whether there is a *Mitzvah* to engage in *Teshuva* or whether the *Mitzvah* of *Teshuva* consists only of reciting *Viduy*. This arose because the *Rambam* writes:

כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות.

When one repents he must confess his sins aloud.

Apparently, the *Mitzvah* exhausts itself in the recital of *Viduy*, and not in the obligation to repent. Why does the *Rambam* not obligate the sinner to repent? The מנחת חינוך (שס"ד, א) answers that, according to the *Rambam*, the performance of *Teshuva* does not constitute a *Mitzvah*. Rather, the *Mitzvah* of

כל מצות שבתורה בין עשה בין לא תעשה אם עבר אדם על אחת מהן, בין בזדון ובין בשגגה, כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות לפני הקל ברוך הוא.

One who wishes to repent of any positive or negative precept which he has violated, whether intentionally or unintentionally, must confess that violation before G-d.

Why does the *Rambam* not write that it is incumbent upon the sinner to repent and confess his sins? Why does he formulate the *Mitzvah* of *Teshuva* as the obligation to recite *Viduy* by one who wishes to reform his ways? Doesn't this imply that there is no obligation, per se, to perform *Teshuva* and alter one's behavior?

The answer is that this type of *Teshuva* is barely voluntary. It is a response. Man cannot possibly create the factors to which he will respond. Rather, if one does respond to certain factors or motives, and if he should thereby happen do *Teshuva*, then he must recite *Viduy*. However, this type of *Teshuva* is a mere mechanical performance. It is almost an involuntary response. That is why the *Rambam* writes כשיעשה תשובה חייב להתודות. He deals with the *Teshuva* which was forced upon the sinner. He therefore tells us that in those circumstances the *Mitzvah* of *Teshuva* expresses itself in *Viduy*. Since *Teshuva*, so to speak, was imposed upon the sinner, the principle of בחירה is out of context, and the *Rambam* could not discuss it in this chapter.

PERSONALISTIC TESHUVA RESULTS FROM THE EXERCISE OF בחירה.

(20) However, in the seventh chapter, the *Rambam* introduces a different type of *Teshuva*. He writes there:

הואיל ורשות כל אדם נתונה לו ישתדל אדם לעשות תשובה ולהתודות בפיו מחטאיו ולנער כפיו מחטאיו כדי שימות והוא בעל תשובה ויזכה לחיי העולם הבא.

Teshuva exhausts itself in the recital of *Viduy* by any sinner who seeks to repent. Though this answer was accepted by the ספר עבודת המלך, it was rejected by the *Rav*. See, ספר על התשובה עמוד 38. See also ספר משנת יעבץ חאו"ח סימן נ"ד; פירוש הגר"י"פ לשה"מ לרס"ג ח"ג עמוד קפ"ח [Editor's Note]

Since man is endowed with free will, he should make an effort to repent, to confess and shake sin from his hands, in order that he be blessed with his share in the world to come.

In this chapter, the *Rambam* does not discuss *Teshuva* merely in terms of *Viduy*. Rather, he describes the *Mitzvah* to perform *Teshuva*. This chapter does not refer to "*Situational Teshuva*," to *Teshuva* which is a mechanical response to a situation. Rather, this chapter refers to voluntary, free and "*Personalistic Teshuva*."

PERSONALISTIC TESHUVA TRANSFORMS THE SINNER'S BEHAVIOR.

(21) There is one important difference between *Situational Teshuva* and *Personalistic Teshuva*. *Situational Teshuva* only alters the sinner's behavior and conduct. The sinner does not sin any more. He has learned his lesson. He has changed his actions and has abandoned his hedonistic lifestyle. He may be very sincere, and his *Teshuva* may be permanent and not merely transient. But the *Teshuva* originated in external factors. The sinner responded to an outside agent. This *Teshuva* reforms the sinner's actions but does not affect his personality. This type of *Teshuva* affects the sinner's behavior but has no impact upon the sinner's persona. In the seventh chapter however, the *Rambam* discusses *Personalistic Teshuva*. *Personalistic Teshuva* results not only in a change in the sinner's behavior and personal conduct, but at this level causes a metamorphosis of the sinner's personality. The sinner's very identity, his very "I-awareness," is transformed. Though psychologists discredit this form of *Teshuva*, I know from my experience that it does exist. I know of many people who underwent *Personalistic Teshuva* and actually changed, not only their behavior, but their very personality as well. *Personalistic Teshuva* is the miracle of trans-humanization or trans-figuration. One cannot imagine *Yom Kippur* without that miracle of trans-humanization.

(22) This metamorphosis is not due to external causes. It is not the result of a situation in which one found himself changing. Rather, the renewal of the spirit comes from within. Unlike *Causalistic Teshuva*, *Personalistic Teshuva* is not necessarily bound up with a feeling of guilt or the awareness of a specific sin. The renewal of the spirit, the secret of transfiguration, is an integral part of the human existential awareness. Man is capable of changing his identity if he wishes to.

(23) בחירה plays an important role in *Personalistic Teshuva*. בחירה is the power given to man to transform himself at will. It is a result of man's being not only a natural being, but a metaphysical being as well. This is fundamentally the great grace which G-d has bestowed upon man by being in communication with him.

(24) *Tanach* provides us with many episodes of transhumanization, in which a man changes his identity. For example, when *Shaul* was anointed by *Shmuel*, the *Passuk*³³ states:

ונהפכת לאיש אחר.

You will be transformed into a different person.

Shaul underwent transfiguration. Similarly, when describing the process which one undergoes to obtain prophecy, the *Rambam* writes³⁴:

ובעת שתנוח עליו הרוח, תתערב נפשו במעלת המלאכים ויהפך לאיש אחר ויבין בדעתו שאינו כמות שהיה אלא שנתעלה על מעלת שאר בני אדם החכמים, כמו שנאמר בשאול והתנבית עמו ונהפכת לאיש אחר.

When the spirit of G-d will descend upon the prophet, he will join the angels (who are called separate intelligences). He will be transformed into a different person and understand that he is no longer the person he once was. As the Passuk describes, Shaul was transformed into a different person.

³³ שמואל אי: י, ו'.

³⁴ פי"ז מיסודי התורה הייא.

Thus, the word נביא denotes one who has been transformed into a different personality. This is also the story of *Elisha*. The *Passuk* describes *Elisha* prior to *Eliyahu's* appearance as a selfish overseer who tended his farms, supervised his slaves strictly and was generally cruel. The very moment that *Eliyahu* took off his coat and threw it upon *Elisha*, he became a different person. *Elisha* forgot about his father and mother, his farm and everything else which he had cherished. ³⁵ וילך אחר אליהו. He joined the lonely *Eliyahu*, the anonymous person. *Elisha* shed his old personality and assumed another identity. He became a famous saint and prophet. The prophetic identity is an exalted ecstatic identity, one that is blessed with clairvoyance, visionary capacity and power.

The same transformation occurs with a *Baal Teshuva*. The great miracle which graces an individual, who rises suddenly and unexpectedly from an ordinary existence to an ecstatic prophetic existence, also occurs to the *Baal Teshuva*, who repents, not in response to external conditions, but to an inner call which addresses itself to him.

(25) What makes man shed one identity and assume another one? What made *Shaul* shed his old identity? What did *Shaul* experience when he met the חבל הנביאים, *the band of prophets*? What did he hear and see?

To answer this one must discern the nuances of *Tanach*. The *Passuk*³⁶ speaks of musical instruments, of נבל, תוף, חליל, וכנור, *a cymbal, pipe and harp*. The *Passuk* details those instruments since, as soon as *Shaul* heard the sounds of the instruments outside, he also experienced an internal rendition of mysterious music deep within the recesses of his soul. The music symbolized *Shaul's* state of mind after

³⁵ מלכים א': י"ט, כ"א

³⁶ שמואל א': י', ה'

he met the נביאים. He was suddenly enchanted by an inner mysterious music, rich with living joy. He experienced something which he had never experienced previously. He experienced a harmony or a reconciliation of man within himself. In order for man to reconcile himself with G-d, he must first reconcile the contradictory components of his persona. After *Shaul* experienced this internal harmony, he began to prophesize.

MAN PROJECTS TWO DIFFERENT IMAGES, THE IDEAL AND THE EMPIRICAL.

(26) Let me explain what I have in mind when I say that man must reconcile one portion of his self with the other portion. This is not mere homiletics; it is a philosophical interpretation. The *Passuk* states.³⁷

ויחלם והנה סלם מצב ארצה וראשו מגיע השמימה והנה מלאכי
אלוקים עלים וירדים בו.
*He dreamt and beheld a ladder resting upon the earth with its
top reaching the heavens. He beheld the angels of G-d
ascending and descending the ladder.*

The *Talmud* is puzzled with this description. Angels are generally preoccupied with the service of G-d. Why did they bother to walk up and down the ladder? They must have had some objective. Their ascending and descending the ladder was apparently meaningful and important. Why was it so important?

The *Gemara*³⁸ provides a very strange answer:

עולין ומסתכלין בדיוקנו של מעלה, ויורדין ומסתכלין בדיוקנו של
מטה [שדמות יעקב חקוקה בכסא הכבוד].
*They climbed up to heaven to take a look at the image of
Yaakov engraved in the celestial throne. They then descended
the ladder to take a second look at the image of Yaakov who
rested tired and exhausted on the cold stones.*

³⁷ בראשית: כ"ח, י"ב.

³⁸ מסכת חולין דף צ"א ע"ב.

The angels were engaged in a comparative study of whether these two images are identical or not.

(27) In other words, the *Gemara* tells us that the angels noticed that man projects two images. One is engraved in the divine throne, and the other is projected by man on earth. There is an ideal image of man, and there is an empirical image of man. At times, when we speak about man, we refer to the ideal man, to man the way G-d created him, to man endowed with *צלם אלוקים*, who reflects the glory of G-d. At other times when we speak of man, we refer merely to mundane and physical man.

The dual image of man is not the figment of our *Aggadic* fantasy. As far as I am concerned, it is a reality. Though most of the time we are worried and restless, often unnecessarily, at other times, we experience short and rare intervals of a certain serenity or quietude of the spirit. On a personal note, I must confess that I am always tense. I have never taken a vacation. The best relaxation for me is to teach. Nonetheless, at certain short intervals, this state of constant tension and worry suddenly comes to a stop, to a close, and I suddenly experience a serenity and quietude of the spirit, a certain peace of mind and feeling of contentment. Such moments come suddenly and unexpectedly, and not because I have accomplished something. At those times I feel that I have found myself. The duality in man, between the *דמות דיוקנו חקוקה על כסא הכבוד*, *between the image projected on the celestial throne*, and the image projected on earth merge and join to form one image.

This duality is also portrayed in *Tehillim*,³⁹ in *מזמור לדוד, הי רעי לא אחסר*. The latter also portrays one who is not afraid.

גם כי אלך בגיא צלמות לא אירא רע כי אתה עמדי.
*G-d is my shepherd; I shall not want. Even I cross the valley
of death, I will not be afraid of evil, for You are with Me .*

³⁹ תהלים כ"ג.

This *Passuk* beautifully describes man who has achieved the unity of the two images, the דיוקנו של מעלה and the דיוקנו של מטה. It describes how the ideal man is the companion of G-d. He is not merely the friend of G-d but G-d's companion as well. A companion is a higher state than a friend. One can be another's friend without being his companion. One experiences a greater degree of closeness with G-d by being His companion.

(28) I usually experience this harmony on *Rosh Hashanah* and *Yom Kippur* when I recite the *Bracha* of *Malchiyos*.⁴⁰ The *Bracha* of *Malchiyos* is beautifully written. Rudolf Otto, the famous philosopher of religion, writes that the literature of וּבְכֵן תֵּן פְּחָדֶךָ has not been matched by any religious community as far as exaltedness, awe and majesty of expression are concerned. The sweep of its vision is unparalleled. When I recite these *Tefillos*, I experience this kind of serenity.

(29) *Personalistic Teshuva* is thus the genuine *Teshuva*, the *Teshuva* which is bound up with בחירה חפשית and which is not in response to situational events or motivated by outside factors. This form of *Teshuva* comes about by itself. Unlike *Situational Teshuva* where the sinner does not initiate anything, where he merely responds to situations, experiences, and outside agents, *Personalistic Teshuva* does not result from external agents. No one pressures the sinner; no one addresses himself to the sinner. Rather, from within, somehow a new person emerges; the two images join and the unity of the personality is obtained.

How is this attained?

⁴⁰ The *Rav* stated, "Please do not consider it as vanity when I describe my religious sentiments. I can not draw upon other's religious experiences. I can only describe my own experiences."

(30) According to *Yahadus*, חטא does not contaminate the entire personality. Had חטא contaminated man's entire personality, if both images were involved in חטא, if both images were defiled, if both images were alienated, it would be impossible for the *Baal Teshuva* to assert himself. Where would a *Baal Teshuva* find that Archimedian fulcrum from which to move, if not the world, at least himself? According to *Chazal*, the person corrupted by חטא is empirical man. However, ideal man, whose image is engraved in the כסא הכבוד, never becomes defiled. The trouble with חטא is that it causes man to identify himself with the wrong personality in him. The two terms נידחים and אובדים are described by *Yeshayahu*:⁴¹

והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול ובאו האובדים בארץ אשור
והנידחים בארץ מצרים, והשתחוו לה' בהר הקדש בירושלים.
*On that great day a great horn shall be sounded. Those who
were lost in the land of Assyria and those who were prisoners
in the land of Egypt shall return and prostrate themselves
before G-d in Yerushalayim.*

Prima facie, this *Passuk* refers to political prisoners and political captives. On a deeper level, however, it refers to the personalistic captives as well, represented by man who identifies himself, not with his ideal image, but with his empirical image, by man who pursues the wrong identification. Whenever man is aroused to *Teshuva*, when he is aroused by himself, the process of גאולה occurs; he initiates a process of redemption. Whom does he redeem? He redeems himself. Where was this genuine self? In captivity. It was lost somewhere in the labyrinth of modern living. But no matter what occurred, man's genuine self was not involved with sin and did not identify with sin. Man rejected his genuine self, man denounced his ideal persona, and became a captive, a prisoner, in a far off land.

⁴¹ י"ג כ"ז, י"ג כ"ז. ישעיהו: 53 עמוד 146; ספר נוראות הרב ח"ט עמוד 53. [Editor's Note]

משנה תורה להרמב"ם, רמב"ם הלכות שמיטה ויובל פרק י

פרק י

הלכה א

מצות עשה לספור שבע שבע שנים ולקדש שנת החמשים שנאמר וספרת לך שבע שבתות שנים וגו' וקדשתם את שנת החמשים ושתי מצות אלו מסורין לבית דין הגדול בלבד:

הלכה ב

ומאימתי התחילו למנות מאחר ארבע עשרה שנה משנכנסו לארץ שנאמר שש שנים תזרע שדך ושש [שנים תזמור כרמך עד שיהיה כל אחד מכיר את ארצו ושבע שנים עשו] בכבוש הארץ ושבע שנים בחילוק נמצאת אומר בשנת שלש וחמש מאות ואלפים ליצירה מר"ה מאחר מולד אדם הראשון שהיא שנה שניה ליצירה התחילו למנות ועשו שנת עשר וחמש מאות ליצירה שהיא שנת אחת ועשרים משנכנסו לארץ שמטה ומנו שבע שמתות וקדשו שנת החמשים שהיא שנת ארבע וששים משנכנסו לארץ:

הלכה ג

שבעה עשר יובלים מנו ישראל משנכנסו לארץ ועד שיצאו ושנה שיצאו בה שחרב הבית בראשונה מוצאי שביעית היתה ושנת שש ושלישים ביובל היתה שארבע מאות שנה ועשר שנים עמד בית ראשון כיון שחרב הבית בטל מנין זה משבטלה נשארה הארץ חרבה שבעים שנה ונבנה בית שני וארבע מאות ועשרים שנה עמד ובשנה השביעית מבניינו עלה עזרא והיא הביאה השנייה ומשנה זו התחילו למנות מנין אחר ועשו שנת י"ג לבנין בית שני שמטה ומנו שבע שמתות וקדשו שנת החמשים אעפ"י שלא היתה שם יובל בבית שני מונין היו אותו כדי לקדש שמיטות {השגת הראב"ד} שבעה עשר יובלין מנו ישראל א"א זהו לדעת ר' יהודה דאמר שנת חמשים עולה לכאן ולכאן דאילו לרבנן בצרי להו שבע שכבשו ושבע שחלקו אלא שיעור יובלות קאמר ומאי דאמר שנת שש ושלישים היתה זהו לדעת רבנן דאילו רבי יהודה שנת שלש היתה ביובל:

הלכה ד

נמצאת למד שהשנה שחרב בה הבית באחרונה שתחלתה מתשרי שאחר החרבן כשני חדשים שהרי מתשרי הוא המנין לשמיטים וליובלות אותה השנה מוצאי שביעית היתה ושנת ט"ו מן היובל התשיעי היתה ולפי חשבון זה שנה זו שהיא שנת אלף ומאה ושבע לחרבן שהיא שנת שמנים ושבעה ואלף וארבע מאות למנין שטרות שהיא שנת שש ושלישים ותשע מאות וארבעת אלפים ליצירה היא שנת שמיטה והיא שנת אחת ועשרים מן היובל:

הלכה ה

אבל כל הגאונים אמרו שמסורת היא בידיהם איש מפי איש שלא מנו באותן השבעים שנה שבין חרבן בית ראשון ובנין בית שני אלא שמתות בלבד בלא יובל וכן משחרב באחרונה לא מנו שנת החמשים אלא שבע שבע בלבד מתחלת שנת החרבן וכן עולה בגמרא ע"ז חשבון זה שהוא קבלה:

הלכה ו

ושנת השמטה ידועה היא ומפורסמת אצל הגאונים ואנשי א"י וכולן לא מנו אלא לשני חורבן משליכין אותן שבע שבע ולפי חשבון זה תהי שנה זו שהיא שנת שבע ומאה ואלף לחרבן מוצאי שביעית ועל זה אנו סומכין וכפי החשבון זה אנו מורין לענין מעשרות ושביעית והשמטת כספים שהקבלה והמעשה עמודים גדולים בהוראה ובהן ראוי להתלות:

{השגת הראב"ד} ושנת השמטה ידועה היא וכו' עד וכן בכל כו'

א"א הגאונים שאמרו שאין מונין משנת החרבן אלא שבע אולי ג"כ קודם החרבן כי יש מפרשים דסבירא להו כרבי יהודה דאמר שנת חמשים עולה לכאן ולכאן וסומכין את דבריהם למה שאמרו בגמרא דע"ז ונשקול מכל מאה תרתי ונשדי אפרטי כי אמרו אלו המפרשים לא יתכן לחשב אחר החרבן זכר לבנין חשבון אחר זולתי החשבון הראשון מ"מ אני איני סובר לא כדבריהם ולא כדבריו ואיני מפרש נשקול מכל מאה תרתי ונשדי אפרטי על דרך פירושם אלא לומר שאינם נותנים ליזבל אחר חרבן שם זכר קדושה אלא כשאר שני שבוע שהם חול מ"מ חמשים חמשים הם מונין דלא כר' יהודה כמו שהיו מונין בתחלה ואולי דעת הגאונים כך הוא

הלכה ז

שנת יובל אינה עולה ממנין שני השבוע אלא שנת תשע וארבעים שמטה ושנת חמשים יובל ושנת חמשים ואחת תחלת שש שנים של שבוע וכן בכל יובל ויובל:

הלכה ח

משגלה שבט ראשון ושבט גד וחצי שבט מנשה בטלו היובלות שנאמר וקראתם דרוך בארץ לכל יושביה בזמן שכל יושביה עליה והוא שלא יהיו מעורבבין שבט בשבט אלא כולין יושבים כתקנן בזמן שהיובל [נוהג בארץ] נוהג בחו"ל שנאמר יובל היא בכל מקום בין בפני הבית בין שלא בפני הבית:

הלכה ט

ובזמן שהיובל נוהג נהג דין עבד עברי ודין בתי ערי חומה ודין שדה חרמים ודין שדה אחוזה ומקבלין גר תושב ונוהגת שביעית בארץ והשמטת כספים בכל מקום מן התורה ובזמן שאין היובל [נוהג] אינו נוהג אחד מכל אלו חוץ משביעית בארץ והשמטת כספים בכל"מ מדבריהם כמו שביארנו:

הלכה י

מצות עשה לתקוע בשופר בעשירי לתשרי בשנת היובל ומצוה זו מסורה לבית דין תחלה (שנאמר והעברת שופר תרועה) וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע שנאמר תעבירו שופר ותוקעין בשופר תשע כדרך שתוקעין בר"ה ומעבירין שופר בכל גבול ישראל:

הלכה יא

שופר של יובל ושל ראש השנה אחד הוא לכל דבר ואחד ראש השנה ואחד היובל לתקיעות אלא שביובל תוקעין בין בב"ד שקדשו בו את החדש בין בב"ד שלא קדשו בו את החדש וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע כל זמן שבית דין יושבין ושלא בפני בית דין:

הלכה יב

ובר"ה שחל להיות בשבת לא היו תוקעין אלא בבית דין שקדשו בו את החדש ואין כל יחיד ויחיד תוקע אלא בפני בית דין:

הלכה יג

שלשה דברים מעכבין ביובל תקיעה ושלוש עבדים והחזקת שדות לבעליהן וזו היא שמיטת קרקע:

הלכה יד

מר"ה עד יוה"כ לא היו עבדים נפטרים לבתיהן ולא מתשעבדין לאדוניהן ולא השדות תוזרות לבעליהן אלא עבדים אוכלין ושותים ושמחים ועטרותיהם בראשיהם כיון שהגיע יום הכפורים תקעו בב"ד בשופר נפטרו עבדים לבתיהן וחזרו שדות לבעליהן:

הלכה טו

דין היובל בשביעת הארץ ודין השמטה אחד הוא לכל דבר כל שאסור בשביעית מעבודת הארץ אסור בשנת יובל וכל שמותר בשביעית מותר ביובל ומלאכות שלוקין עליהן בשביעית לוקין עליהן ביובל ודין פירות שנת יובל באכילה ובמכירה ובביעור כדין פירות שביעית לכל דבר:

הלכה טז

יתירה שביעית על היובל שהשביעית משמטת כספים ולא יובל ויותר יובל על השביעית שהיובל מוציא עבדים ומשמיט קרקע וזהו דין מכירת שדות האמורות בתורה והיא מצות עשה שנאמר גאולה תתנו לארץ יובל משמיט קרקע בתחלתו ושביעית אינה משמטת כספים אלא בסופה כמו שביארנו:

שיעור על מצות תקיעת שופר בראש השנה ויובל
אלול, תש"ל
מאת הגרי"ד הלוי סולובייציק זצלה"ה
נרשם ונערך על ידי ברוך דוד שרייבר

INTRODUCTION.

(1) In a prior *Shiur*, transcribed in the first volume of הרב, the *Rav* discussed at length the view articulated by the *Rambam* that the *Mitzvah* of *Shofar* on *Rosh Hashanah* is realized through שמיעה, and not through תקיעה.¹ The *Rambam* thus rules:

¹ In that *Shiur*, the *Rav* also explained the *Rambam's* theory that *Shofar* contains an element of *Tefillah*. *Tosfos* and other *Rishonim* also allude to this conjunction, albeit parenthetically. For example, *Tosfos* writes:

[ואע"פ] דאמרינן דכמה דכייף איניש דעתיה טפי עדיף היינו דווקא בראש השנה שהתקיעה לתפלה ולזכרון... (מסכת ראש השנה דף כ"ז עמוד ב' ד"ה של).

Similarly, *Rashi* (ibid.) writes:

תקיעות ביובל לא לתפלה ולא לזכרון... ובראש השנה לתפלה ולהזכיר עקידת יצחק בא...

The *Gemara* implies this as well by stipulating that the shape of the *Shofar* must mirror the optimum posture which one must adopt while praying (i.e. it depends on whether man should adopt an upright posture or a curved posture during prayer).

The *Rav* stressed that he would have preferred the *Rambam* to have formulated the *Mitzvah* of *Shofar* in terms of תקיעה since that would have accommodated the *Tefillah* component of the *Shofar*. The act of תקיעה, being a physical concrete action, is more analogous to prayer than is the passive sensation of שמיעה. The passive שמיעה is a more circuitous approach to *Tefillah*. That is why neither *R' Shimon Hagadol* nor *R' Elazer Hakalir* mention שמיעה in the *Piyutim* of *Rosh Hashanah*. They write תוקע לך היום and בשופר אפתנו. The *Paytanim* were concerned with the element of *Tefillah* which is expressed in *Shofar*. The act of תקיעה better comports with *Tefillah*. שמיעה, thus, is not articulated by the *Paytanim*.

Had the *Rambam* been silent, the *Rav* would have concluded that the תקיעות דמיושב are primarily aimed at the שמיעה component of the *Mitzvah* of *Shofar*, while the תקיעות דמעומד focus on the תקיעה facet of the *Mitzvah*. However, the *Rambam* formulates the תקיעות דמעומד in terms of שמיעה as well. He writes: הצבור חייבין לשמוע התקיעות על סדר הברכות (פי"ג משופר הי"ז). He employs the term שמיעה, not only vis a vis the תקיעות דמיושב in general, but also vis a vis the תקיעות דמעומד. Likewise, in פי"ג מהלכות תשובה הי"ד the *Rambam* stresses that the *Mitzvah* of *Shofar* is the response to the *Shofar* (i.e. the שמיעה).

What is perplexing is that the תקיעות דמעומד seem to constitute a *Mitzvah* of תקיעה, as opposed to שמיעה. For example, the *Bracha* of *Shofros* concludes with the phrase כי אתה שומע קול שופר. Since G-d is the one who hears the sounds of the *Shofar*, we must conclude that it is the ציבור who sounds the *Shofar*. See עמ' 137-152 where the *Rav* eloquently elaborates on this theme to explain that the *Shofar* represents a dialogue between each person's good and evil inclinations. See also ספר הררי קדם סימן ה' [Editor's Note]

מצות עשה לשמוע תרועת השופר בראש השנה.²
There is an affirmative obligation to hear the sounds of the Shofar on Rosh Hashanah.

The *Rambam*³ proves that this is so from the common practice of having only one person (i.e. the בעל תוקע) actually sound the *Shofar*. Yet, the other members of the congregation discharge the *Mitzvah* of *Shofar* simply by listening to that sound.⁴ He reasons that if the *Mitzvah* of *Shofar* would exhaust itself in תקיעה and the *Mitzvah* of *Shofar* would require the physical action of sounding the *Shofar*, one would not be able to discharge the *Mitzvah* by merely hearing the sounds of the *Shofar* produced by

² See *עשה לשמוע תרועת השופר בראש השנה*. Interestingly, in the Preamble to this Chapter, the *Rambam* formulates this *Mitzvah* differently. He writes: [מצות עשה] לשמוע קול שופר באחד תשרי. The text varies from the Preamble in two ways. The Preamble describes the *Mitzvah* as קול שופר rather than as תרועת השופר. Furthermore, it establishes the date for the performance of the *Mitzvah* as the first day of *Tishrei*, rather than on *Rosh Hashanah*. See 137 עמי in which the *Rav* explains that the Preamble focuses on the מעשה מצוה, the technical performance of hearing the sounds of the *Shofar*. This technical performance must be implemented on the first day of *Tishrei*. The text, on the other hand, expresses the *Kiyum Mitzvah* of זכרון תרועה which is in essence a *Kiyum Tefillah*. This *Kiyum* is performed on the *Holiday* of ראש השנה, the *Coronation Day of G-d*.

In other *Shiurim*, the *Rav* theorized that this formulation addresses the issue which arose whenever *Rosh Hashanah* was observed in the *Bais Hamikdash* for two days, such as when the witnesses arrived after *Minchah* (See ביצה דף די ע"ב). The question was raised: On which of the two days was the *Shofar* sounded? The *Rambam* in the Preamble implies that in such cases the *Shofar* was sounded only on the second day of *Rosh Hashanah*, since that day is established as the first day of *Tishrei* (even though both days are observed as *Rosh Hashanah*). The פ"א מיו"ט הכ"ב, פ"ג צפנת פענה פ"א מיו"ט הכ"ב, פ"ג takes the same approach but for different reasons. See, also, תוספתא פ"ב דראש השנה ה"ז; ספר הררי קדם סימן ל"א. [Editor's Note]

³ See שו"ת הרמב"ם (פאר הדור) סימן נ"א (מק"נ סימן קמ"ב); שו"ת מהר"ם אלאסקר סימן ח' The text of this letter appears in Appendix A.

⁴ The literature developed by the *Achronim* explains this phenomena (and the correlative principle of שומע כעונה) in one of two ways. It may be asserted that the תקיעה is deemed to have been performed by each of the congregants (in the same manner that the actions of an agent are deemed to have been performed by the principal). Alternatively, it may be asserted that the congregants discharge the *Mitzvah* of *Shofar* by hearing the sounds produced by the תוקע. However, they are not deemed to have actually produced the תקיעה. According to the first interpretation, the congregants are deemed to have actually sounded the *Shofar*, while according to the latter interpretation, they are not. See, e.g.: ספר נוראות הרב ח"א עמ' 121; ספר קהלות יעקב למס' פסחים סימן ז' וסימן מ"ה (מהדו' שניה), ולמסכת מגילה סימן ד'; ספר בד קודש ח"ד סימן א'; ספר הר צבי חאו"ח ח"א סימן נ"ז; ספר זכרון שמואל סימן י"ח; חזון איש חאו"ח סימן י"ט אות א' וסימן כ"ט אות א'-ד'; ספר משנת יעבץ חאו"ח סימן כ"ו אות א' וסימן נ"ה אות ב'.

Some *Achronim* debate whether the practice of listening to the *Shofar* sounded by the בעל תוקע is based upon the principle of שומע כעונה insofar as שומע כעונה may only apply to מצות אמירה, *Mitzvos* which consist of recitation, and not to *Mitzvos* marked by action. See, e.g.:

ספר נוראות הרב ח"א עמ' 121-137; ספר חזון איש חאו"ח סימן כ"ט אות ד'; וספר הררי קדם סימן י"ג. [Editor's Note]

another. Rather, each individual would be obligated to sound the *Shofar* personally just as each individual is obligated to shake a *Lulav* personally. Just as one may not discharge the *Mitzvah* of *Lulav* by having another person shake a *Lulav* on his behalf,⁵ likewise, one would be unable to discharge the *Mitzvah* of *Shofar* by having another sound the *Shofar* on his behalf. The *Rambam*, therefore, concludes that the *Mitzvah* of *Shofar* exhausts itself in שמיעה (i.e. in hearing the sounds of the *Shofar*) and not in תקיעה (i.e. in producing the sound).

With respect to the *Mitzvah* of sounding the *Shofar* on *Yovel*, however, the *Rambam* does not formulate the *Mitzvah* in terms of לשמוע קול שופר as he does with respect to *Rosh Hashanah*. Rather, in both the ספר המצות⁶ and in *Mishnah Torah*⁷ the *Rambam* formulates the *Mitzvah* of *Shofar* on *Yovel* in terms of תקיעה, of sounding the *Shofar*. The *Rav*, therefore, inferred that the *Rambam* maintains that the *Mitzvah* of *Yovel* exhausts itself in תקיעה and not in שמיעה. Each Jew must personally sound the *Shofar* in *Yovel*.⁸

⁵ See the seminal discussion of why שליחות is ineffective for מצות שבגופו in א' קפ"ב, א' in ספר קצות החושן: קפ"ב, א' in מצות שבגופו as based either upon this theory is elaborately explained by the גר"ח in גר"ח as based either upon the fact that (i) שליחות is inoperative when the person must become the מצוה של מצוה; or (ii) שליחות is inapplicable whenever the person does not exert a proprietary interest in the action to be performed; or (iii) שליחות is ineffective whenever the action does not result in the attainment of a goal (i.e. when it exhausts itself in the mere performance of an act).

See also דרכי משה (דהק"ט) שמעתתא ד' פ"ט; חדושי הגר"ח והגר"י, הוספות, סימן ה' [Editor's Note]

⁶ מצוה קל"ז. See ספר צפנת פענח פ"א משופר הי"ב who equates the *Mitzvah* of sounding the *Shofar* on *Yovel* with the obligation to sound the *Shofar* in the *Bais Hamikdash* on *Rosh Hashanah*, in that both constitute a *Mitzvah* of תקיעה rather than of שמיעה. [Editor's Note]

⁷ פ"י משמיטה ויובל הי"י.

⁸ Although the *Rav's* distinction between *Rosh Hashanah* and *Yovel* is accepted by some *Achronim* (See, e.g. ספר צפנת פענח פ"א משופר הי"ב), other *Achronim* maintain that *Yovel* and *Rosh Hashanah* are identical. Both exhaust themselves in שמיעה, and both may be discharged by hearing the sounds produced by another. They explain that the *Rambam* generally formulates each *Mitzvah* in accordance with the manner in which the *Passukim* express that *Mitzvah*. Since *Rosh Hashanah* is referred to by the *Passuk*, passively, as יום תרועה, the *Rambam* formulates that *Mitzvah* in terms of שמיעה. However,

This *Shiur* will discuss the parameters of the *Mitzvah* of sounding the *Shofar* on *Yovel*. It will then demonstrate that the demarcation between שמיעה and תקיעה directly impacts upon the application of the principle of מצוה הבאה בעבירה to these two *Mitzvos*.

THE SHOFAR OF YOVEL IS SOUNDED BOTH BY THE SANHEDRIN AND BY EACH INDIVIDUAL.

(2) The *Rambam*⁹ articulates the *Mitzvah* to sound the *Shofar* on *Yovel* as follows:

מצות עשה לתקוע בשופר בעשירי לתשרי בשנת היובל. ומצוה זו מסורה לבית דין תחילה, שנאמר והעברת שופר תרועה (ויקרא: כ"ה, ט').

וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע שנאמר תעבירו שופר בכל ארצכם
... (שם)

ומעבירין שופר בכל גבול ישראל.

*There is an affirmative obligation to sound the Shofar on the tenth day of Tishrei of the Yovel. This obligation is initially imposed upon the Sanhedrin. As the Torah writes: "You shall sound the Shofar."*¹⁰

since *Yovel* is referred to in the active form of תרועה, he formulates that *Mitzvah* in terms of תקיעה. See, e.g.

ספר עמק ברכה עמ' ע"ט; ערוך השולחן העתיד (הלי יובל) סימן ל"א סעיף ד'; משנת יעבץ חאו"ח סימן נ"ב אות א'.
[Editor's Note]

⁹ *Ibid.*

¹⁰ The *Torah* expresses this obligation in the singular (i.e. והעברת). The ספר החינוך (מצוה של"א) writes that this *Mitzvah* must be discharged by the *Sanhedrin Hagadol*. Presumably, this is based upon the *Gemara's* statement: שופר מסורה לבית דין (מסכת ראש השנה דף ט' ע"ב), which implies that the *Shofar* be sounded by the *Sanhedrin HaGadol*. This view is shared by most commentators. See e.g.

חידושי הריטב"א למסכת ראש השנה דף ל' ע"א; ביאור הגר"י לפ"ה לר"ס"ג עשה ס"ג (עמוד 546 ד"ה ומעתה ועמוד 549 [מאזרות ר"ג]: "תעבירו שופר לשרור" (כלומר: להשרים דהיינו סנהדרין הגדולה)).

It is also the view articulated by the *Rav*, *infra* Paragraph 10, who equates the *Mitzvah* of sounding the *Shofar* in *Yovel* with that of קידוש שנת היובל, which is within the exclusive jurisdiction of the *Sanhedrin Hagadol*. It seems, however, that this *Passuk* may also impose an obligation on each local *Bais Din* to sound the *Shofar* after the *Sanhedrin* sounds it.

The *Achronim* explain that whenever the *Torah* articulates a *Mitzvah* in the singular it means to impose that *Mitzvah* upon the *Sanhedrin* (See (מהגר"א) דרכי אליהו דף צ"ה). Insofar as the *Passuk* of שמיעה is formulated in the singular, it, too, is imposed only upon the *Sanhedrin* and not upon the individuals. See, however, ספר ערוך השולחן העתיד (הלי יובל) סימן ל"א סעיף ד', who rules that the imperative והעברת refers to each *Bais Din* throughout the land, and that the imperative תעבירו refers to each individual.

Moreover, each individual must sound the Shofar. As the Passuk writes: "The Shofar must be sounded throughout the land."¹¹

The Shofar is sounded in all Jewish communities.¹²

This ruling contains two elements. First, the *Mitzvah* of *Shofar* is imposed not only upon the *Sanhedrin* but upon every individual as well. Secondly, each individual must personally blow the *Shofar*. He may not rely on a בעל תוקע. The ritual practiced on *Rosh Hashanah*, whereby the בעל תוקע sounds the *Shofar* and the others attend to that sound, could not be observed on *Yom Hakippurim* of *Yovel*.

In sum, there are two *Mitzvos* as far as the *Shofar* of *Yovel* is concerned. One *Mitzvah* is restricted to the *Sanhedrin*, and the second embraces every individual.

(3) The question arises. The *Rambam* should have written:

וכל יחיד ויחיד חייב במצוה זו.
*Every individual is obligated to perform the foregoing Mitzvah
(of sounding the Shofar).*

Why does he emphasize לתקוע ויחיד ויחיד חייב? What does the *Rambam* gain by repeating that the *Mitzvah* consists of תקיעה?

The *Rav* answered that the *Rambam* emphasizes that not only is every individual obligated in the *Mitzvah* of *Shofar* on *Yovel*, but that each individual must

Mitzvos formulated in the singular are imposed upon the *Sanhedrin* since certain *Mitzvos* (such as קידוש החדש) must be performed by the Jewish nation as a whole, and not by individuals. In those instances, the *Sanhedrin* acts as the representatives of the Jewish people. See, e.g.: קובץ חידושי תורה עמ' נ"ב; ח"י מרן רי"ז הלוי על הרמב"ם פ"ה מסנהדרין ה"א; ספר חוק ומשפט (להר"י גרשונז) עמ' רי"ז; ספר משנת יעבץ חיו"ד סימן כ"ה אות ה'.

[Editor's Note]

¹¹ As the *Ritva* explains (חידושי הריטב"א למסכת ראש השנה דף ל"א ע"א) this *Passuk* is formulated in the plural, thereby obligating each individual throughout the entire *Eretz Yisroel* to sound the *Shofar*.

¹² The *Achronim* debate whether the *Shofar* need be sounded in the Diaspora, based upon their interpretation of the ירושלמי מסכת ראש השנה פ"ד ה"א. See, e.g., ספר ערוך השולחן העתיד, הלכות יובל סימן ל"א סעיף ד'; מנחת חינוך מצוה של"א אות ד'; הגהות ר"ח העליר ל"סח"מ מצוה קל"ז הערה 6; אור שמח פ"י משמיטה ויובל ה"ב.

[Editor's Note]

personally sound the *Shofar* on *Yovel*. He may not merely hear the sounding by another. Unlike *Rosh Hashanah*, where the obligation of *Shofar* is limited to שמיעה, and the physical act of תקיעה is not required, the obligation on *Yovel* includes תקיעה as well. Performing the physical action of תקיעה and producing the requisite number of notes is an integral facet of this *Mitzvah*. Thus, one who only hears the *Shofar* on *Yovel* does not discharge the *Mitzvah* at all.

THE PRINCIPLE OF שומע לעונה DOES NOT APPLY TO THE MITZVAH OF SOUNDING THE SHOFAR ON YOVEL NOR TO THE MITZVAH OF וידוי מעשרות.

(4) The *Rav* pointed out that the *Rambam* employs the identical syntax with respect to the *Mitzvah* of וידוי מעשר שני.¹³ In that הלכה, he first introduces the *Mitzvah* and then not only states that each individual is obligated to perform that *Mitzvah*, but also repeats what that activity consists of. Thus, the *Rambam* writes:¹⁴

וידוי זה נאמר בכל לשון, שנאמר ואמרת לפני ה' אלוֹקִיךָ, בכל לשון שאתה אומר.

וכל אחד ואחד אומרו בפני עצמו.

ואם רצו רבים להתודות כאחד מתודין.

This confessional text may be recited in any language. As the Passuk writes: "You shall recite it (i.e. the text) in the presence of G-d" (which implies in the language with which the reader is familiar).

Each individual must recite the text separately.

If a group of people wish to recite the text simultaneously, they may do so.

¹³ One recites וידוי מעשרות in the *Bais Hamikdash* on the last day of *Pesach* of the fourth and seventh years (פ"א ממעשר שני ה"ה). The text of this וידוי consists of the *Passukim* commencing with בערתי הקודש מן הבית (דברים: כ"י, י"ג), the content of which is that the reader affirms that he has distributed all of his required תרומות and מעשרות. It concludes with the petition of וכו' קדשך וכו'.

The nomenclature וידוי מעשרות, as opposed to מקרא ביכורים, and the seemingly inexplicable employment, at times, of the term וידוי ביכורים, is discussed in:

ספר קול יהודה (להר"י גרשוני ז"ל) עמי שמי"ז; ספר משנת יעבץ האו"ח סימן כ"ה אות א'.

[Editor's Note]

¹⁴ פ"א ממעשר שני ה"ה.

In this instance the *Rambam* also stresses ואחד ואחד אומר. The *Rambam* could have expressed this differently. He could have written:

וכל אחד ואחד חייב במצוה זו.

Why does he repeat the אמירה component of the *Mitzvah*?

The *Rav* inferred from this formulation that וידוי מעשרות must be recited by each individual personally; the principle of שומע כעונה is inapplicable thereto.¹⁵ Unlike all מצות אמירה, such as *Megillah* and the like, one may not discharge the *Mitzvah* of וידוי מעשרות by listening to another person's recital. This is also in contrast to the similar *Mitzvah* of מקרא בכורים, in which one person recites the required text for a large group of people and the principle of שומע כעונה applies to enable all of the listeners to discharge their obligation.¹⁶ Since this phrase parallels the phrase of וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע employed with respect to *Yovel*, one can likewise infer that the *Rambam* maintains that each individual must himself sound the *Shofar* on *Yovel* and, unlike *Rosh Hashanah*, may not rely on a תוקע.¹⁷

(5) The question arises. Why can one not recite וידוי מעשרות on behalf of others? Why can one not merely pay attention to another's recital and thereby

¹⁵ See תר"י, י"ד who questions the origin of this ruling. The *Rav* did not know the source for this ruling.

See, however, ספר משנת יעבץ חא"י ס"מ כ"ו אות א' וסימן נ"ה אות ב', who explains that the *Rambam* maintains that שומע כעונה merely enables the listener to discharge his obligation. The listener, however, is not deemed to have actually recited the text. Since וידוי apparently requires the personal articulation of each individual, it can not be discharged through שומע כעונה. This characterization of the *Rambam's* view is, however, disputed by other *Achronim*. See, e.g., ספר קהלות יעקב למסכת פסחים סימן מ"ה (מהדו' שניה).

[Editor's Note]

¹⁶ The *Mishnah* (ביכורים: ג', ז') writes: מי שאינו יודע מקרין אותו. התקינו שיהיו מקרין כל אחד כדי שלא לבייש מי שאינו יודע. See Appendix B for parenthetical remarks made by the *Rav* regarding the application of שומע כעונה to ברכת כהנים and מקרא ביכורים and the difference between ברכת כהנים and מקרא ביכורים.

¹⁷ This is in addition to the *Mitzvah* imposed upon *Bais Din* to sound the *Shofar* on *Yovel*.

discharge his obligation? Why should וידוי מעשרות differ from *Megillah* and מקרא ביכורים?

The *Rav* tentatively answered that the content of the text recited for וידוי מעשר is not confessional. On the contrary, unlike the standard וידוי in which the reader confesses that he did not do whatever is required of him, the reader of מעשרות וידוי affirms that he did in fact perform all required actions. Yet the *Mishnayos* denominate this text as וידוי.¹⁸ The principle of שומע כעונה seemingly does not apply to וידוי. Each person must personally recite וידוי. A person can only confess to sins which he committed and not to sins committed by others. It may therefore be suggested that this text is constituted as וידוי so that the principle of שומע כעונה not be applied to it, just as שומע כעונה does not apply to the standard וידוי. Thus, just as each person is required to recite וידוי privately to himself on *Yom Kippur*,¹⁹ so, too, each and every person must recite the וידוי מעשרות individually. שומע כעונה would not apply to the text of מעשרות וידוי. The *Rav*, however, was not completely satisfied by this suggestion.²⁰

¹⁸ The questions the use of this term. The *Rav*, however, was not satisfied with his response. See, however, 221 עמי זכרון, where the *Rav* noted that a closer reading of the text suggests that the text is in fact not complimentary. The *Talmudic Encyclopedia* (volume 11, page 455) provides other reasons for the use of this term.

¹⁹ The *Rav* noted that the וידוי recited by the *Kohen Gadol* is recited on *Kllal Yisroel's* behalf. (See ברכה אחת (פ"א מהלכות תשובה ה"ב: כה"ג מתודה על לשון כל ישראל and not by the rule of שומע כעונה. The *Rav* explained in other *Shiurim* that the וידוי of the *Kohen Gadol* was directed at communal sins committed by the nation as a whole, rather than private sins. See חזרת השי"ץ during the וידוי recited during the תשובה עמוד 80. This is replicated nowadays by the וידוי recited during the תשובה עמוד 80.

See, who quotes the *Tur*, סימן תר"ז, ספר משנת יעבץ חאו"ח סימן נ"ה אות ב' וסימן כ"ו אות א' (ה') and many *Gaonim* who do apply שומע כעונה וידוי. Thus, for example, the השי"ץ may recite וידוי on *Erev Yom Kippur* in order to accommodate those who are illiterate. He concludes, however, that the *Rambam* disagrees with the *Tur*. See, *supra*, Footnote 15. [Editor's Note]

²⁰ Attendees at the *Shiur* suggested to the *Rav* that any time that a person is called upon to describe his specific individual conduct he must do so personally. He is not permitted to rely on another's recital. Thus, שומע כעונה can not be justified for מעשרות וידוי insofar as each person must detail his own private conduct.

(6) The *Rav* parenthetically discussed the next sentence of the *Rambam* which states:

אם רצו רבים להתודות כאחד מתודין.
If a group of people wishes to recite the text simultaneously they may do so.

The *Rav* noted that the *Mishnah* states that מקרא ביכורים must be read בקול רם, *in a loud voice*, while וידוי מעשרות is recited בלחש, *silently*. The *Gemara*²¹ explains that מקרא ביכורים is recited aloud since the text consists of גנאי, *derogatory information concerning the reader*.²² On the other hand, וידוי מעשרות contains שבח, *complimentary remarks about the reader*. It should, therefore, be recited in a subdued manner, in an undertone. The *Rambam* points out that reading the text by many people simultaneously is acceptable even though that means that the recital will not be silent. Thus, the phrase is directed at simultaneous readings (and not to an individual recital on behalf of the group). He concedes that כאחד ואם רצו רבים להתודות כאחד מתודין, *If a group (of many readers) wishes to recite the text simultaneously they may do so*. Though in such case everybody recites the same text and is aware of the contents of all others' וידוי, and though the cumulative effect of such communal reading will be that the collective וידוי will be recited aloud, nonetheless, they may recite the וידוי together. Apparently, the requirement that וידוי be read בלחש, *in an undertone*, is not indispensable.

(7) In sum, the *Rambam* does not sanction the use of שומע כעונה by וידוי מעשרות. Each person must himself recite the text. The same is also true of the

²¹ מסורה חוברת ה' עמ' Inexplicably, the *Rambam* omits this feature. See also, who notes that the principle of publicly declaring one's embarrassing history has universal application and is practiced in the *Haggadah* as well. [Editor's Note]

²² Namely, the reader mentions that ארמי אובד אבי, his great grandfather was a wicked *Aramaite*. See, however, מסורה חוברת ט"ו עמ' כ"ג where the *Rav* explains that ארמי refers to אברהם. The *Passuk* means that our father, אברהם, was אובד, a wanderer. [Editor's Note]

Mitzvah of *Shofar* on *Yovel*. Each individual must personally sound the *Shofar* on *Yovel*. One may not rely on others. The *Rambam*, therefore, emphasizes וכל יחיד ותקיעה לתקוע.²³

THE MITZVAH OF SOUNDING THE SHOFAR ON YOVEL IS THE MEDIUM BY WHICH THE SANHEDRIN CONSECRATES THE YOVEL.

(8) Why does *Yovel* differ from *Rosh Hashanah*? After all, the *Mishnah* states that the תקיעות of *Rosh Hashanah* and *Yovel* are identical in all respects. Why, then, does the *Rambam* introduce such a basic exception to this equation, which goes to the heart of the very definition of the *Mitzvah*? Why does he rule that the *Mitzvah* on *Rosh Hashanah* exhausts itself in שמיעה, while the *Mitzvah* on *Yovel* is defined as תקיעה?

(9) The *Rav* answered this question by analyzing the purpose of sounding the *Shofar* on *Yovel*. The *Shofar* on *Yovel* is first sounded by the *Sanhedrin*.²⁴ The *Passuk* states:

והעברת שופר תרועה בחודש השביעי (ויקרא: כ"ה, ט').
You shall sound the Shofar on the seventh month.

The *Gemara*²⁵ writes:

זו (תקיעת שופר) מסורה לבית דין, וזו (שילוח עבדים) אינה מסורה לבית דין.
Sounding the Shofar is exclusively within the domain of the Bais Din; freeing the slaves, on the other hand, is not within Bais Din's control.

Prima facie, the *Mitzvah* to sound the *Shofar* on *Yovel* is imposed upon each individual member of the *Sanhedrin*. Each member must sound the *Shofar*. This is

²³ The *Rav* again emphasized that he reached this conclusion only because of the *Rambam's* letter (contained in Appendix A) which stresses that if the *Mitzvah* of *Shofar* (on *Rosh Hashanah*) would consist of תקיעה, each person would be obligated to sound the *Shofar* personally.

²⁴ *Supra*, Footnote 10.

²⁵ מסכת ראש השנה דף ט' ע"ב.

seemingly peculiar. There is no other performance which is originally applicable solely to the individual members of the *Sanhedrin*. The *Sanhedrin* is, of course, composed of individuals. Nonetheless, whenever the *Sanhedrin* acts, it acts as a group, as one entity. The *Sanhedrin* does not act as a group of individuals. Its actions constitute the discrete actions of the entity. Thus, matters dealing with verdicts, משפט, or juridical decisions are rendered by the *Sanhedrin* (or any other *Bais Din*) acting collectively as a group. A single directive on behalf of the *Sanhedrin* is issued. This action transcends the individual members. However, *Mitzvos* such as *Tefillah* or *Shofar* can never be imposed exclusively on the members of the *Sanhedrin* in their status as members of the *Sanhedrin*. That would be a nonsequitor. To say that the individual members of the *Sanhedrin* are primarily obligated to sound the *Shofar* is akin to saying that those members must sit in the *Succah* or take a *Lulav*. How then can the *Torah* direct the members to engage in what is seemingly an individualistic *Mitzvah* unrelated to the entity of the *Sanhedrin*?

(10) In truth, R' Saadya Gaon and many other מוני המצות classify the *Taryag Mitzvos* into three distinct groups:

<i>Affirmative Obligations</i>	מצות עשה -
<i>Negative Precepts</i>	מצות לא תעשה -
<i>Communal Imperatives</i>	פרשיות המסורות לציבור -

R' Saadya Gaon includes the *Mitzvah* to sound the *Shofar* on *Yovel* among the פרשיות המסורות לציבור. He writes:²⁶

וקדשתם שנת הדרור בהעברת שופר.
To designate the year as the Yovel by sounding the Shofar.

²⁶ See פירוש ר' ירוחם פערלא לשה"מ לרס"ג עשה: See the exhaustive essay in: ספר המצות לרס"ג פרשה ל"ח (ח"א עמוד רע"ג - רע"ה) who theorizes that the *Sanhedrin* sounds the *Shofar* in order to consecrate the year as *Yovel*. On the other hand, the individuals sound the *Shofar* in order to free the slaves. [Editor's Note]

Apparently the חיוב שופר on *Yovel* is related to the *Sanhedrin* acting as an entity, and not to each individual member of the *Sanhedrin*. The *Sanhedrin Hagadol* acting collectively, as a composite single unit, must sound the *Shofar* in order to herald in the *Yovel*. Sounding the *Shofar* is not a חובת הגברא imposed upon each individual member of the *Sanhedrin*. Rather, sounding the *Shofar* is a חובת בית דין. The *Sanhedrin* as an entity is charged with the duty of קידוש היובל, of designating that year as the *Yovel*. This קידוש is effected by the *Sanhedrin* sounding the *Shofar*.²⁷

The same is true of the *Mitzvah* of ספירת שנת היובל and קידוש שנת היובל. When the fiftieth year arrives, the *Sanhedrin Hagadol* announces "מקודשת השנה," just as they do each month on *Rosh Chodesh*.²⁸ Thus, the *Rambam* formulates the *Mitzvos* of ספירת השנים and of קידוש שנת היובל at the beginning of that same Chapter as follows:²⁹

מצות עשה לספור שבע שנים ולקדש שנת החמשים, שנאמר
וספרת לך שבע שבתות שנים וקדשתם את שנת החמשים.

ושתי מצות אלו מסורין לבית דין הגדול בלבד.

There is an affirmative obligation to count each seven year period and thereafter designate the fiftieth year as Yovel. The Passuk states: "You shall count each seventh year and designate the fiftieth year as the Jubilee."

These two obligations are within the exclusive jurisdiction of the Sanhedrin Hagadol.

In other words, the only difference between ספירת השנים and קידוש היובל is that, with respect to *Yovel*, in addition to vocalizing the קידוש היובל orally, the

²⁷ Interestingly, *Rashi* explains that the words מסורה לבית דין mean ...לצוות לשלוחם לתקוע... to direct their agents to sound the *Shofar*.

²⁸ See, e.g. *Rashi* who writes:

כששנת היובל נכנסת, מצוה על הבייד לומר מקודשת השנה (מסכת ראש השנה דף ח' ע"ב ד"ה שנים).
See also חידושי רבינו חיים הלוי על הרמב"ם פ"י משמיטה ויובל ה"ה who maintains that this pronouncement is indispensable. Other *Achronim* disagree. See, e.g. סימן כ"ד [Editor's Note]

Sanhedrin must also sound the *Shofar*. However, sounding the *Shofar*, being a component of קידוש היובל, is related to the *Sanhedrin* as an entity. It is not related to its individual members.

(11) The *Rav* added that the *Mitzvah* of sounding the *Shofar* on *Yovel* is inextricably linked with the *Mitzvah* of designating the year as *Yovel* to such an extent that *Yovel* is not fully established until the *Shofar* is first sounded by the *Sanhedrin* on *Yom Kippur* of *Yovel*. He inferred this from the *Gemara*³⁰ which discusses a controversy between *R' Yishmael* and the *Rabbanan* as to whether the *Yovel* commences on *Yom Kippur* of *Yovel* or on the first day of *Tishrei*. The *Gemara* states:

[אמר רבי ישמעאל] וקדשתם את שנת החמשים שנה. מה ת"ל?
לפי שנאמר "ביוה"כ", יכול לא תהא מתקדשת אלא מיוה"כ
ואילך? תלמוד לומר וקדשתם את שנת החמשים, מלמד
שמתקדשת מתחילתה.

The Torah writes, "...And you shall consecrate the fiftieth year." This Passuk requires Bais Din to establish the fiftieth year as Yovel. This Passuk is necessary since one would have assumed that Yovel is consecrated on the Tenth day of Tishrei (since the Torah writes that the Shofar is sounded on Yom Kippur) and not on the first day of Tishrei. The Torah, therefore, stresses, that the laws of Yovel commence on the First day of Tishrei.

The *Gemara*'s original assumption that, absent the additional *Passuk* of וקדשתם, one would have assumed that *Yovel* does not commence until *Yom Kippur* is, apparently, predicated upon the simple fact that the *Shofar* is first sounded on *Yom Kippur* of the fiftieth year. Thus, one would have reasoned that the *Kedusha* of *Yovel* can not be imparted in the absence of the *Shofar*, and the *Kedusha* of *Yovel* must, therefore, first commence on *Yom Kippur*, and not on *Rosh Hashanah*.

²⁹ פ"י משמיטה ויובל הי"א.

³⁰ מסכת ראש השנה דף ח' ע"ב.

In other words, sounding the *Shofar* on *Yovel* actually determines the commencement of the *Yovel*. The *Shofar* of *Yovel* is not just a *Mitzvah*; it is the instrument of קביעות היובל. The קידוש שנת היובל is effected through the *Shofar*.

(12) *R' Yishmael* maintains that the *Passuk* of וקדשתם teaches that, nevertheless, the *Kedusha* of *Yovel* commences on *Rosh Hashanah*, even though the *Shofar* is not sounded until *Yom Kippur*. The קדושת היובל vests on *Rosh Hashanah* even before the *Shofar* is sounded; however, קיום מצותיה, the implementation of the *Mitzvos* of *Yovel*, namely, the freeing of the slaves and the returning of the fields, is dependant upon *Shofar*. *Shofar* completes the קביעת היובל. Accordingly, the slaves were only partially freed on *Rosh Hashanah*. Complete freedom was not granted to them until after the *Shofar* was sounded on *Yom Kippur*. They were in a state of suspension.³¹

Likewise, the *Rambam* rules as *R' Yishmael* that the *Sanhedrin* establishes the year as *Yovel*. Thus, his statement that ומצוה זו מסורה לבית דין תחילה, the *Mitzvah* (of sounding the *Shofar*) is initially imposed upon the *Sanhedrin*, does not pertain to the mere act of sounding the *Shofar*. The *Mitzvah* to sound the *Shofar* on *Yovel* is not a mere *Mitzvas Shofar* as on *Rosh Hashanah*. Rather, the *Mitzvah* in substance is קביעת שנת היובל, just as ספירת השנים and קידוש שנת היובל. Sounding the *Shofar* on *Yovel* is the means by which the קביעת שנת היובל is accomplished. The *Shofar* sounded on *Yovel* is the instrument through which the final קביעת שנת היובל is implemented.

³¹ The *Gemara* describes this interim state as follows:
מרי"ה עד יוהכ"פ לא היו העבדים נפטרין לבתיהן ולא משתעבדין לאדוניהם, אלא אוכלין ושותין... כיון שהגיע יוהכ"פ תקעו ביד בשופר נפטרו עבדים לבתיהן.

(13) The *Rav* pointed out that the *Rambam* expresses this linkage at the end of that Chapter as well. The *Rambam* writes:³²

שלושה דברים מעכבין ביובל: תקיעה, שלוח עבדים, והחזרת שדות לבעליהן.

The implementation of all the following three items is a condition precedent to the establishment of the Yovel: x) sounding the Shofar; y) freeing the slaves; and z) returning the fields.

The *Sanhedrin* establishes the *Yovel* by declaring the year מקודשת and by sounding the *Shofar* on *Yom Kippur*. Similarly, *Rashi* writes:³³

ותקיעתו ביובל לא לתפלה ולא לזכרון אלא לסימן שילוח עבדים והשמטת שדות.

Sounding the Shofar on Yovel is not a prayer but a signal that all slaves must be freed and all fields returned.

Likewise, the *Rambam*³⁴ stresses:

וידוע כי התקיעה הזאת ביובל אמנם היא לפרסם החרות ושהוא מין הכרזה... ואין ענינה כענין תקיעת ראש השנה כי היא זכרון לפני ה' וזו להוציא את העבדים.

It is clear that the purpose of sounding the Shofar on Yovel is to publicize that the slaves have been freed. Sounding the Shofar is a public declaration of freedom. It, therefore, differs from Rosh Hashanah in which the Shofar is sounded as a form of prayer and supplication.

The word להכרזה denotes קביעת שנת היובל. In other words, the תקיעה on *Yovel* is the מעשה המצוה, *the physical performance*. It is not the *Kiyum Hamitzvah*. The תקיעה is the means, the medium, the instrument, by which *Bais Din* completes the establishment of the היובל. The *Kiyum Hamitzvah* of *Shofar* is קידוש שנת היובל.

Since the מעשה תקיעה, *the act of sounding the Shofar*, is what completes the establishment of the *Yovel*, an actual תקיעה is required in order to declare that the

³² פ"י משמיטה ויובל ה"יג.

³³ מסכת ראש השנה דף כ"ב ע"ב.

³⁴ ספר המצות עשה קל"ז.

year has been designated as the *Yovel*. On *Rosh Hashanah*, the *Shofar* is a component of *Tefillah* and *Teshuva*. Thus, the *Kiyum Mitzvah* may be realized through שמיעה. On *Yovel*, on the other hand, the *Shofar* proclaims וקראתם דרור לכל יושביה and finalizes the designation of that year as *Yovel*. The *Shofar* acts as הכרזה and קביעת היובל. These components may be effected only through תקיעה, by actively producing the sounds of the *Shofar*. שמיעה does not fit within this frame of reference.

(14) The obvious question is that the *Mishnah*³⁵ equates the *Mitzvah* of *Shofar* on *Rosh Hashanah* with that of *Yovel*. Yet, according to the *Rambam* the two are radically different in that the *Mitzvah* of *Shofar* on *Rosh Hashanah* is realized through שמיעה, while the *Mitzvah* of *Shofar* on *Yovel* exhausts itself in תקיעה.

Even more perplexingly, the *Gemara*³⁶ questions this equation since the *Brachos* recited on *Rosh Hashanah* contain the statement זה היום תחילת מעשיך. Since that phrase can not be recited on *Yom Kippur* of *Yovel*, it infers that the equation is not precise. According to the *Rambam*, however, the *Gemara* did not need to focus on an isolated sentence recited in *Tefillas Mussaf* to demonstrate that the equation is not precise. The *Gemara* could have analyzed the *Mitzvah*, per se, and exhibited the discrepancy between *Yovel*, in which the *Mitzvas Shofar* is rooted in תקיעה, and *Rosh Hashanah*, in which the *Mitzvas Shofar* is realized through שמיעה. The *Rav* did not know the answer to this question.

³⁵ מסכת ראש השנה דף כ"ו ע"ב: "שוה היובל לראש השנה לתקיעות ולברכות"

³⁶ דף כ"ז ע"א.

THE SANHEDRIN MUST FIRST SOUND THE SHOFAR FOLLOWED BY EACH BAIS DIN AND EVERY INDIVIDUAL THROUGHOUT ERETZ YISROEL.

(15) Interestingly, with respect to the *Mitzvah* of sounding the *Shofar* on *Yovel*, the *Rambam* writes:³⁷

ומצוה זו מסורה לבית דין תחלה.
The Sanhedrin is obligated to sound the Shofar initially.

Yet, with respect to designating the year as *Yovel*, he writes:³⁸

ומצות אלו מסורין לבית דין הגדול בלבד.
These two obligations are within the exclusive jurisdiction of the Sanhedrin Hagadol.

The *Rav* explained that designating the year as *Yovel* is solely performed by the *Sanhedrin*. Sounding the *Shofar* on *Yovel*, on the other hand, merely originates with *Sanhedrin*. With respect to ספירת השנים and קידוש שנת היובל, only the *Sanhedrin Hagadol* performs the *Mitzvah*. Once the *Sanhedrin* sanctifies the year as *Yovel* and pronounces מקודשת השנה מקודשת, no individual may voice his confirmation or dissent. The pronouncement of the *Sanhedrin Hagadol* is final. Thus, the *Rambam* writes בלבד ומצוה זו מסורין לבית דין הגדול בלבד. It is within the exclusive domain of the *Sanhedrin*.

The same is not true with respect to sounding the *Shofar* on *Yovel*. Admittedly, the *Sanhedrin* is the first to sound the *Shofar*³⁹ just as they pronounce that year as *Yovel*. Following that, however, each *Bais Din* and then each individual sounds the *Shofar* throughout *Eretz Yisroel*. The *Sanhedrin* acts initially but not

³⁷ פ"י משמיטה ויובל ה"י.

³⁸ פ"י משמיטה ויובל ה"א.

³⁹ The *Sanhedrin's* obligation to sound the *Shofar* was, apparently, in addition to that imposed upon each local *Bais Din*. The *Gemara* (*Rosh Hashanah* 30a) and the *Rambam* (פ"י משמיטה ה"י"א) both write that it is sounded by both את החדש שקדשו בו את החדש, ובית דין שלא קדשו בו את החדש. This seemingly applies to every *Bais Din*, and not just to the *Sanhedrin*. The *Ritva* (*Rosh Hashanah* 30a) explains that the *Sanhedrin* initiated the sounding of the *Shofar*. Thereafter, each individual Jew throughout *Eretz Yisroel* was obligated to sound the *Shofar* until חצות of that day of *Yom Hakippurim* of *Yovel*. See, infra, Footnote 43. [Editor's Note]

exclusively. Thus, the *Rambam* writes תחילה מסורה לבית דין. The *Mitzvah* is initially performed by the *Sanhedrin* but is then implemented by all other Jews as well.

THE SANHEDRIN MUST ACTIVELY ENSURE THAT EACH JEW SOUND THE SHOFAR ON YOVEL.

(16) After detailing the *Mitzvah* imposed upon the *Sanhedrin* to sound the *Shofar*, as well as that imposed upon each Jew individually, the *Rambam*⁴⁰ concludes the sentence with the following enigmatic phrase:

ומעבירין שופר בכל גבול ישראל.
The Shofar is sounded in all Jewish communities (throughout Eretz Yisroel).

What does this add to his prior sentence that both the *Sanhedrin*, as well as all individuals, must sound the *Shofar*? Furthermore, the word מעבירין means to sound the *Shofar*. Yet, the *Rambam* does not define who, in fact, discharges this facet of the *Mitzvah*.

(17) The *Rav* explained that, with respect to *Rosh Hashanah*, the *Sanhedrin* is not specifically directed to supervise תקיעת שופר. Admittedly, the *Sanhedrin* supervises all *Mitzvos*, but there is no specific בית דין חובת to ensure that all Jews sound (or hear) the *Shofar* on *Rosh Hashanah*. The *Sanhedrin* has a general obligation to enforce compliance with all *Mitzvos*. The same is not true of *Yovel*. On *Yovel*, the *Sanhedrin* is specifically charged with a duty to enforce compliance with this particular *Mitzvah* of *Shofar*.

Apparently, with respect to *Yovel*, each *Bais Din* (in every city) must ensure that the תקיעת היחידים be implemented and carried out. Thus, the phrase מעבירין

⁴⁰ פרק יי מהלכות שמיטה ויובל היי.

יחיד ויחיד means that each *Bais Din* must see to it that every יחיד, wherever he lives, sound the *Shofar*.

Why is this so?

SOUNDING THE *SHOFAR* BY INDIVIDUALS ON *YOVEL* CONSTITUTES A *KIYUM BAIS DIN*.

(18) The special obligation imposed upon the *Sanhedrin* (and by extension each *Bais Din*) to ensure that the individuals conform and comply with the *Mitzvah* sheds light on the תקיעת יחידים, on the obligation of each individual to sound the *Shofar* on *Yovel*. It is not that each individual has a separate obligation, a separate *Mitzvah*, to sound the *Shofar* on *Yovel*. Rather, the תקיעת יחידים constitutes a *Kiyum Bais Din*. The *Sanhedrin* is responsible for תקיעת היחידים by virtue of the *Passuk* of חובת בית דין.⁴¹ Sounding the *Shofar* by the individuals is part of the חובת בית דין as well. Obviously, with respect to the *Mitzvah* of *Shofar* on *Rosh Hashanah*, such an obligation does not exist.

(19) The *Rav* expounded on the exact interplay between the חובת בית דין and the חובת יחידים by analyzing the next sentence in which the *Rambam* restricts the time frame during which the *Shofar* of *Yovel* may be sounded.

The *Rambam* writes:

וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע כל זמן שבית דין יושבין ושלא בפני בית דין.
On Yovel each person must sound the Shofar as long as Bais Din is in session, even outside the physical presence of Bais Din.

The *Rambam* maintains that the *Passuk* תעבירו שופר בכל ארצכם teaches that the *Shofar* must be blown on *Yovel* only as long as the *Bais Din* is in session (even

⁴¹ This *Passuk* is formulated in the plural and, therefore, imposes the *Mitzvah* of *Shofar* on each individual.

outside the immediate presence of *Bais Din*). Since *Bais Din* generally recesses at חצות, *noontime*, תקיעת שופר on *Yovel* can only take place until noon.

Some commentators explain that this is so since *Yovel* always occurs on *Yom Kippur*. Thus, the גזירה דרבה would preclude performing the *Mitzvah* of *Shofar* except בזמן שבית דין יושבין, just as whenever *Rosh Hashanah* occurs on *Shabbos*, the *Shofar* is sounded only in the presence of *Bais Din*.⁴² That explanation is, however, incorrect. When *Rosh Hashanah* occurs on *Shabbos*, the גזירה דרבה is suspended solely בפני בית דין, in the actual presence of *Bais Din*, and not until חצות. One may not sound the *Shofar* on the *Shabbos* of *Rosh Hashanah* outside of *Bais Din*'s chambers even prior to חצות. The reason for this is that one who is in the presence of *Bais Din* will be so much in awe of the *Bais Din* that he will not forget and carry the *Shofar* home (and will certainly not carry the *Shofar* from his house to *Bais Din*). With respect to *Yovel*, however, the reverse is true. בפני ב"ד, the *physical presence of Bais Din*, is not required; only בזמן בית דין, *the time during which the Sanhedrin is in session*, is dictated.

What is the basis for this distinction?

(20) The *Ritva*⁴³ explains that מדאורייתא the *Shofar* may be blown on *Yovel* only as long as the *Sanhedrin* is in session (i.e. until חצות). On *Yovel* the

⁴² מסכת ראש השנה דף כ"ט ע"ב. The גזירה דרבה was imposed whenever *Rosh Hashanah* occurs on *Shabbos* and enjoins the sounding of the *Shofar* except in the physical presence of *Bais Din*. The *Rishonim* discuss whether that exception is limited to the *Sanhedrin* or not. See the classic exposition of the *Rif* and *Baal Hamaor* to that text.

⁴³ See (עמי רפ"ט) who explains that the *Passuk* of תעבירו שופר is formulated in the plural in order to impose the obligation on each individual to sound the *Shofar* on *Yovel*.

He adds, however, that the *Passuk* of תעבירו שופר is preceded by the *Passuk* of והעברת שופר, (formulated in the singular) which imposes an obligation on the *Sanhedrin* to sound the *Shofar*. Thus, the *Sanhedrin* must first initiate *Tekias Shofar*, and subsequently the individuals must then each sound the *Shofar*. The *Ritva* concludes that the arrangement of those two *Passukim* also dictates that individuals may blow the *Shofar* only as long as the *Sanhedrin* is in session (i.e. בזמן בית דין). The

requirement that individuals blow בזמן בית דין, while the *Sanhedrin* is in session, is not predicated upon the גזירה דרבה. The גזירה דרבה does not apply to *Yovel*. The גזירה דרבה only precludes the sounding of the *Shofar* whenever *Rosh Hashanah* occurs on *Shabbos*. On *Yom Kippur* of *Yovel*, the *Shofar* must be sounded regardless. However, מדאורייתא, that *Mitzvah* terminates at חצות when the *Sanhedrin* recesses.

THE קביעת שנת היובל IS EFFECTED THROUGH THE SHOFAR SOUNDED BY THE SANHEDRIN IN CONCERT WITH EACH INDIVIDUAL.

(21) The *Rav* explained the rationale for this limitation. There is a significant difference between the *Mitzvah* to sound the *Shofar* on *Yovel* and the *Mitzvah* to sound the *Shofar* on *Rosh Hashanah*. On *Rosh Hashanah*, sounding the *Shofar* is a חובת יחיד. It is not dependent upon *Bais Din*'s actions. Whenever *Rosh Hashanah* occurs on *Shabbos*, the גזירה דרבה, which normally precludes תקיעת שופר on *Shabbos*, is suspended solely in the physical presence of the *Bais Din*. The *Shofar* may be sounded בזמן בית דין, in the physical presence of *Bais Din*, since it was felt that the *Bais Din* will prevent the people from violating and desecrating the *Shabbos*. However, on an ordinary *Rosh Hashanah*, in which carrying is permitted, *Bais Din* plays no role with respect to the *Mitzvah* of *Shofar*.

The same is not true with respect to *Yovel*. On *Yom Kippur* of *Yovel*, the חובת יחיד is an integral component of the חובת בית דין. Both performances constitute one Kiyum of קביעת שנת היובל. The יחידים, the *Kllal Yisroel*, are קובע שנת היובל together

Torah deliberately arranged the *Passukim* so that the *Passuk* imposing the obligation on the part of the *Sanhedrin* precedes the *Passuk* imposing the obligation on the part of individuals, in order to teach that the latter is dependent upon the former. Since the latter is practiced throughout *Eretz Yisroel*, while the former is practiced only in the לשכת הגזית, this dependency is marked by limiting the individual *Tekios* to such time as the *Sanhedrin* is in session (i.e. חצות).

The *Ritva* expresses this insight as follows:

וז"ל: "משמע דתלוינה תקיעת יחידים בשל בית דין. ובב"ד ממש ליכא למימר (משום דנוהגת בכל גבול ישראל), הא אין לך לומר אלא בזמן שבית דין יושבין."

[Editor's Note]

with that of the *Sanhedrin* and each *Bais Din*. It is not that the *Mitzvah* of the יחיד merely differs from that of the *Sanhedrin*. If this were so, there would be no common denominator between those two *Mitzvos*, since one *Mitzvah* would consist of the *Sanhedrin* designating the *Yovel* (i.e. קביעת שנת היובל), and a second *Mitzvah* of individuals sounding the *Shofar* on *Yovel*. There must be a transition from the חובת חובת דין בית דין to the חובת יחיד, a common theme. Thus, the *Rav* concluded that the חובת יחיד on *Yom Kippur* does not exhaust itself in sounding the *Shofar*, per se. Rather, the חובת יחיד is an integral component of the *Mitzvah* of קביעת יובל implemented by *Sanhedrin*. The sounding of the *Shofar* by the individual is related to and comprises one unity with the קביעת היובל effectuated when both the *Sanhedrin* and each individual sound the *Shofar*. Because of this unity of interests, the individuals may sound the *Shofar* only as long as the *Sanhedrin* is still in session.

This is what the *Rambam* means by the phrase, ומעבירין שופר בכל גבול ישראל. The *Sanhedrin* must see to it that *Kllal Yisroel* sound the *Shofar* on *Yovel* since the קביעת שנת היובל is effected through the sounding of the *Shofar* by both the *Sanhedrin* and each individual.

(22) In other words, the תקיעת יחיד is not a mere *Kiyum Shofar*. Rather it is a *Kiyum* of קביעת היובל, just as the *Shofar* blown by the *Sanhedrin* is a *Kiyum* of קביעת היובל. Accordingly, individuals may sound the *Shofar* on *Yovel* of *Yom Kippur* only as long as the *Sanhedrin* is in session. This limitation is מדאורייתא, insofar as the תקיעת היחידים constitutes one unit together with the תקיעת בית דין. Both together designate the year as *Yovel*.

To assert otherwise, one would have to introduce into the תקיעות of *Yom Kippur* a duality of two different concepts, namely that תקיעת בית דין expresses itself

as a *Kiyum* of קביעת היובל, while the תקיעת יחיד is similar to that of *Rosh Hashanah*. Since the *Kiyum Mitzvah* on *Yovel* asserts itself, not just as a *Kiyum Shofar*, but as תקיעה, the medium of קביעת שנת היובל is not the שמיעה, but the תקיעה. Accordingly, *Rashi* and the *Rambam* stress that the תקיעת יובל differ from תקיעת ראש השנה.⁴⁴

A STOLEN SHOFAR IS NOT DISQUALIFIED FOR USE UNDER THE PRINCIPLE OF מצוה הבאה בעבירה SINCE THE SHOFAR IS NOT THE INSTRUMENT OF THE MITZVAH.

(23) The *Rav* added that the *Rambam* derives yet another *Halacha* from the fact that the *Mitzvah* of *Shofar* on *Rosh Hashanah* exhausts itself in שמיעה, and not in תקיעה. The *Rambam* writes:⁴⁵

שופר הגזול שתקע בו יצא שאין המצוה אלא בשמיעת הקול, אף על פי שלא נגע בו ולא הגביהו השומע יצא, ואין בקול דין גזל.⁴⁶
One who utilizes a stolen Shofar discharges the Mitzvah insofar as the Mitzvah of Shofar exhausts itself solely in hearing the sounds of the Shofar. Even one who does not touch nor raise the Shofar, discharges the Mitzvah by merely hearing the sounds of the Shofar. Sounds can not be stolen (and are, thus, not disqualified).

⁴⁴ The גרייפ (סה"מ לרס"ג עשה ס"ג) disputes the *Rav's* contention that the *Rambam* maintains that the *Mitzvah* of sounding the *Shofar* is a component of קביעת שנת היובל. He points out that in the Preamble to the *Rambam* links the *Mitzvah* of *Shofar* with that of freeing the slaves. He writes: הלי שמיעה ויובל לתקוע בשופר כדי לצאת עבדים חפשי. The *Mitzvah* of לקדש שנת החמישים is listed separately. Since the *Rambam* does not list שלוח עבדים as a separate *Mitzvah*, the גרייפ concludes that, according to the *Rambam*, the *Mitzvah* of sounding the *Shofar* on *Yovel* is the means by which the slaves are freed and is unrelated to the *Mitzvah* of קביעת שנת היובל.

The גרייפ asserts, however, that *R' Saadya Gaon* merges the *Mitzvah* of קידוש שנת היובל with תקיעת יחידים, and combines the *Mitzvah* of freeing the slaves with the תקיעת בית דין. [Editor's Note]

⁴⁵ פרק א' מהלכות שופר הי"ג.

⁴⁶ See the lengthy discussion of this distinction by the *Rav* and other *Achronim* contained in the following works:
 ספר בד קודש ח"א סימן א'; ספר משנת יעבץ חאו"ח סימן נ"א; ספר קהלות יעקב למס' ראש השנה סימן כ"ב (מהדו' שניה); חידושי הגר"מ הלוי פ"א מהל' שופר הי"ג; רשימות שיעורים למסכת סוכה (עמוד קכ"א); מסורה חוברת ב' עמוד ט"ז; ספר הררי קדם סימן ח"י.

[Editor's Note]

This assumption is based upon the *Yerushalmi*⁴⁷ which discusses the rationale for the ruling that a stolen *Shofar* is not disqualified even though a stolen *Lulav* is disqualified. The *Yerushalmi* states:

שופר הגזול כשר, לולב הגזול פסול. מה בין שופר ללולב? אמר ר' אלעזר, התם [בלולב] בגופו הוא יוצא, ברם הכא [בשופר] בקולו הוא יוצא.

Why is the use of a stolen Lulav invalidated as a מצוה הבאה בעבירה, while the use of a stolen Shofar is not likewise disqualified? R' Elazar answers that one requires the actual Lulav in order to discharge the Mitzvah. However, one does not require the corpus of a Shofar to discharge the Mitzvah. One merely requires the sounds produced by the Shofar.

What does it mean that *Lulav*, with which יוצא הוא, is subject to the disqualification of מצוה הבאה בעבירה, whereas *Shofar*, in which יוצא הוא בקולו, is not subject to מצוה הבאה בעבירה?⁴⁸

(24) The גר"מ⁴⁹ explains that the *Rambam*'s opinion is predicated upon the *Gemara*'s ruling⁵⁰ that מצוה הבאה בעבירה does not serve to disqualify a סוכה הגזול. Thus, the *Gemara* states that a thief who forcibly evicts the owner of a *Succah* and then eats his meal in that *Succah* discharges the *Mitzvah* of *Succah* (even though he violates לא תגזול). The *Gemara* reasons that since קרקע אינה נגזלת (i.e. land can

⁴⁷ מסכת סוכה פ"ג ה"א.

⁴⁸ Interestingly, the *Yerushalmi* also provides the following answer adopted by the *Ravad*:
תמן ולקחתם לכם משלכם, הכא יום תרועה יהיה לכם, מכל מקום.

The חידושי הריטב"א למסכת ראש השנה דף כ"ח ע"א (עמוד רס"ז) ולמסכת סוכה דף כ"ט ע"ב (עמוד ר"ע). The does not distinguish between *Shofar* and *Lulav*. He reasons that since both *Shofar* and *Lulav* are instruments of ריצוי, *petition and supplication*, each is disqualified if obtained through the commission of an עבירה (i.e. if the performance of the *Mitzvah* effects the thief's acquisition of the object). However, the *Ritva* concedes that if the object was acquired prior to the performance of the *Mitzvah* (i.e. through יאוש ושינוי רשות) the subsequent performance of the *Mitzvah* is not disqualified as a מצוה הבאה בעבירה. The *Rav* explained that apparently the *Ritva* classifies the *Shofar* as the מצוה של חפצא. Thus, a stolen *Shofar* is disqualified as a מצוה הבאה בעבירה. This is more elaborately discussed in ספר ארץ הצבי סימן ג' אות י"ג [Editor's Note]

⁴⁹ See חידושי הגר"מ הלוי להלכות שופר; רשימות השיעורים למסכת סוכה עמ' קכ"ה-ו' [Editor's Note]

⁵⁰ מסכת סוכה דף ל"א ע"א.

never be stolen since it is not portable), the *Succah* is not deemed to have been stolen. It is deemed to have been merely loaned to the squatter and is classified as a סוכה שאולה.⁵¹

The *Rishonim* question this ruling. How can the *Gemara* treat one who forcibly evicts the owner of the *Succah* as having borrowed the *Succah* from the owner (i.e. as a סוכה שאולה)? After all even if קרקע אינה נגזלת, nonetheless, one who forcibly removes the owner from his land violates a לא תגזול of לאו. The principle of קרקע אינה נגזלת simply means that the land is not deemed to have been transferred to the thief since land, unlike personal property, can not be transported from place to place. This principle thus affects only the transferability of title to the land (i.e. it is not acquired by the miscreant through קניני גזילה since it is not deemed to have ever been stolen). However, as far as the thief's deed, his performance, is concerned, his action constitutes a מעשה גזילה.⁵² The rule of קרקע אינה נגזלת is limited to קניני גזילה (i.e. the thief does not acquire a proprietary interest in the land); it does not suspend the לא תגזול of איסור. Why then should a סוכה גזולה not be disqualified based upon the principle of מצוה הבאה בעבירה?

(25) The *Gemara* answers that if one commits an עבירה, and because of that commission he is able to perform a *Mitzvah*, the performance is not, necessarily, disqualified as a מצוה הבאה בעבירה. If the principle of מצוה הבאה בעבירה would disqualify any *Mitzvah* which was obtained through the commission of an עבירה, then the *Gemara* which permits the use of סוכה גזולה based upon the rule of קרקע אינה נגזלת

⁵¹ The *Gemara* writes: התוקף את חבירו והוציאו מסכותו [כשר משום] שקרקע אינה נגזלת וסוכה שאולה היא. Unlike *Lulav*, a סוכה שאולה may be used on the first day of *Succos* as well. See *Passuk* of: who derives this ruling from the *Passuk* of:

כל האזרח בישראל ישבו בסוכות, מלמד שכל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת.

⁵² See רמב"ם פ"ז מהלכות מגניבה הי"א who writes:

would not be understandable insofar as a מעשה גזלה did in fact occur. Rather, the *Gemara* simply means that in order for a *Mitzvah* to be disqualified as a מצוה, the הבאה בעבירה, the very חפצא של מצוה, *the instrument of the Mitzvah*, must be classified as גזול. Whether or not the *Mitzvah* was preceded by, or made possible through, the commission of an עבירה is irrelevant. Even though one was able to perform the *Mitzvah* only because of his prior commission of an עבירה, the *Mitzvah* is still acceptable as long as the instrument of the *Kiyum Mitzvah* (i.e. the חפצא של מצוה) is not classified as a גזול.⁵³

The *Gemara*, thus, applies this rationale and validates a סוכה גזולה. The inquiry focuses on whether the land (and, by extension, the *Succah*) is classified as גזולה. It is irrelevant that the thief violated לא תגזול by evicting the owner. Rather, the question is whether the instrument of the *Mitzvah* is intrinsically classified as גזול. The *Gemara* concludes that since קרקע אינה נגזלת, the *Succah* is not classified as a גזול and is, therefore, not disqualified for use under the principle of מצוה הבאה בעבירה.⁵⁴

המסיג גבול רעהו, אם בחזקה עשה הרי זה גזול, ואם הסיג בסתר הרי זה גנב.

⁵³ The גר"ח apparently maintains that the principle of מצוה הבאה בעבירה only disqualifies the use of stolen objects (i.e. items which are classified as גזול). It does not apply to a מצוה של חפצא which is used for another עבירה (with the exception of עבודה זרה). See:

רשימות שיעורים למסכת סוכה עמ' קכ"א ועמ' קכ"ה; ספר ארץ הצבי סימן ג' אות י' וסימן ד' אות ו'.

[Editor's Note]

⁵⁴ According to the גר"מ, the סוכה constitutes the חפצא של מצוה. However, insofar as the סוכה is not classified as גזול (since it is not deemed to have been stolen) it can not be disqualified as a מצוה הבאה בעבירה.

The גר"מ implies that the סוכה גזולה is not disqualified since the סוכה does not constitute the חפצא של מצוה. He writes:

שהסוכה אינו יוצא בגופה ובקרקע עולם הוא יושב ... אבל בלולב בגופו הוא יוצא... ועיין מה שאמרו בתלמוד המערב שופר בקולו הוא יוצא ע"כ.

See also ספר בד קודש ח"א סימן א'; ספר משנת יעבץ חאו"ח סימן נ"א who maintain that there are two levels of disqualification engendered through מצוה הבאה בעבירה. On the first level a מצוה של חפצא is disqualified. Thus, anything which is not classified as a חפצא של מצוה avoids this level of disqualification. However, the other component of מהבי"ע derived from the *Passuk* of אלה המצות, ואין הוצאת גופה ובקרקע עולם הוא יושב, invalidates מצות קיום מצות made possible through the commission of an עבירה. In ספר ארץ הצבי, עבירה מצות, this is posited as the rationale for those who maintain that a שופר הגזול is unacceptable,

The גר"מ concludes that the same is not true of a stolen *Lulav*. A לולב הגזול is disqualified insofar as the *Lulav* constitutes the חפצא של מצוה. The *Lulav* is something tangible, something concrete, and is classified as a stolen object (גזול). It is, therefore, invalidated as a מצוה הבאה בעבירה. This is what the *Yerushalmi* means when it describes *Lulav* as תמן בגופו הוא יוצא. The very instrument of the *Mitzvah* (i.e. the *Lulav*) was stolen, and a חפצא של מצוה which is stolen is disqualified because of מצוה הבאה בעבירה.

(26) *Shofar* is not similarly treated. A שופר הגזול is acceptable. The *Yerushalmi* reasons that as far as the גברא is concerned, his actions were culpable. He did commit a מעשה עבירה of גזילה. However, unlike *Lulav*, the *Shofar* is not the instrument of the *Kiyum Mitzvah*. It is not a חפצא של מצוה. If the *Shofar* were a חפצא של מצוה, then a שופר הגזול would be disqualified as a מצוה הבאה בעבירה in the same manner as a לולב הגזול is so disqualified. However, the *Shofar* is not the instrument of the *Mitzvah*. The חפצא של מצוה of *Shofar* is the sound (the קול) of the *Shofar*, and אין בקול דין גזל. Something abstract, something non-tangible, something which is not concrete, can not be stolen. Semantically, sound can not be classified as being stolen, a קול גזול. A *Lulav* can be stolen; a sound can not be stolen.

(27) The *Rambam* conveys the same thought, namely, that the *Shofar* is not the חפצא של מצוה. The חפצא של מצוה of the *Mitzvah* of *Shofar* is the notes, the קול. The *Shofar* is merely a medium through which the *Mitzvah* is obtained. Unlike *Lulav* which is a חפצא של מצוה, a *Shofar* is not the instrumentality of the *Mitzvah*. The *Shofar* is merely the means by which the *Mitzvah* of *Shofar* is discharged.

namely, that the *Shofar* is regarded as the חפצא על מצוה with respect to the מעשה מצוה, even though it is not classified as the חפצא של מצוה with respect to the קיום מצוה. [Editor's Note]

(28) The *Rav* provided the following analogy. One who steals a saw and ax in order to pick an *Esrog* may use that *Esrog* to discharge the *Mitzvah* even though, had he not stolen the saw and ax, he would have been unable to have taken the *Esrog*. The rationale for not disqualifying the *Esrog* as a מצוה הבאה בעבירה is that the saw and the ax, which are the stolen items, are not classified as the חפצא של מצוה. The *Shofar* is similar to the saw and ax. The *Shofar* is merely a medium through which the *Mitzvah* is obtained. It is not the חפצא של מצוה. The *Yerushalmi*, therefore, concludes תמן בגופו הוא יוצא; the *Lulav* constitutes a חפצא של מצוה and is, therefore, disqualified. On the other hand, הכא בקולו הוא יוצא. The *Shofar* does not constitute the חפצא של מצוה. The instrumentality of the *Mitzvah* of *Shofar* is the קול, and the sound does not lend itself to the adjective of גזול. A שופר הגזול is, therefore, acceptable.

A STOLEN SHOFAR IS DISQUALIFIED FOR USE ON YOVEL SINCE THE SHOFAR OF YOVEL IS THE INSTRUMENT OF THE MITZVAH.

(29) The *Rambam* adds that this is true only if the *Mitzvah* of *Shofar* exhausts itself in שמיעה. However, if the *Mitzvah* exhausts itself in תקיעה then the *Shofar* becomes the חפצא של מצוה. Thus, on *Yovel*, a שופר הגזול is disqualified.

The *Rambam* underscores this as follows:

שאין המצוה אלא בשמיעת הקול אף על פי שלא נגע בו ולא הגביהו יצא.

Even one who does not touch nor raise the Shofar discharges the Mitzvah by merely hearing the sounds of the Shofar. Sounds can not be stolen (and are, thus, not disqualified).

He stresses that, with respect to *Rosh Hashanah*, if one produces sound through the *Shofar* without holding it, it is sufficient. The simile between not touching the *Shofar* and not picking up the *Shofar* confirms that the *Shofar* itself is nothing but a means, a medium, which helps one produce the sound. This is so since the *Mitzvah* is realized

through שמיעה, by hearing that sound. However, with respect to *Yovel*, the *Mitzvah* of *Shofar* expresses itself through תקיעה. Thus, the *Shofar* is raised to the level of a חפצא של מצוה, just as *Lulav*, *Succah* and the like. A שופר הגזול is, therefore, disqualified for use on *Yovel*.⁵⁵

(30) In conclusion, whether the *Mitzvah* of *Shofar* is defined in terms of שמיעה or תקיעה directly affects the use of a שופר הגזול. If the *Mitzvah* of *Shofar* requires תקיעה (i.e. that one sound the *Shofar*), then the *Mitzvah* of *Shofar* would be similar to the *Mitzvah* of *Lulav*. The *Shofar* would be classified as a חפצא של מצוה and would be disqualified if it was stolen. However, since the *Mitzvah* of *Shofar* requires only שמיעה (i.e. that one merely hear the sounds produced by the *Shofar*), the *Shofar* is nothing but a means, a medium, and is not classified as a חפצא של מצוה. It would therefore be acceptable even if stolen.

תושלביע

⁵⁵ See also ספר צפנת פענח פ"א משופר ה"ב; משנת יעבץ חאו"ח סימן נ"ב אות ב'; ספר הררי קדם סימן ט"ז [Editor's Note]

השאלה הכ"ד שאלה מה ההבדל בין לשמוע קול שופר ובין על תקיעת שופר?

התשובה+נה' ברכות פ"א הי"א, ועי' ה' מילה פ"ג ה"א, ועי' ת' ר' נטרונאי בה"פ מה"ג סי' קע"א ושם סי' קע"ג ת' ר' שרירא, ות' ר' עמרם הובא' ברי"ץ גאות שערי שמחה ח"א כ"ו ובעיטור ה' שופר ות' ר' האי בשערי תשובה סי' רצ"ו הובא' במנהיג ר"ה סי' ט' וברי"ץ שם, ועי' צונץ ריטוס ע' כ"ה וגניצברג גש"ב ע"א, פ"ן והשווה רש"י ז"ל, המועדים בדלכה, עמ' מ - מ"א+ ההבדל ביניהם גדול מאד. וזה שהמצוה המחוייבת אינה התקיעה, אלא שמיעת התקיעה, והיוצא מזה, שאלו היתה המצוה המחוייבת היא התקיעה, היה חייב כל אדם ואדם מן הזכרים לתקוע, כמו שחייב כל אדם ואדם לישוב בסוכה וליטול לולב, והשומע, שלא תקע, לא היה יוצא ידי חובתו, והיה גם כן התוקע, שלא שמע, יוצא ידי חובתו, כגון אם סתם אזניו תכלית הסתימה ותקע, היה יוצא, משום שתקע. ואין הדבר כן, אלא המצוה היא השמיעה, לא התקיעה, ואין אנו תוקעין, אלא כדי לשמוע, כמו שהמצוה היא ישיבת הסוכה, לא עשייתה, ואין אנו עושין, אלא כדי לישוב, ולכן נברך לישוב ולא נברך לעשות, ונברך לשמוע קול שופר, ולא נברך על תקיעת שופר.

** Please treat this text with respect / Responsa Project Bar Ilan University **

APPENDIX B

The ראשית הביכורים⁵⁶ had ruled that a *Kohen* who cannot pronounce the text of the *Birchas Kohanim* may, nonetheless, discharge the *Mitzvah* by asking another *Kohen* to pronounce the words on his behalf, and, thus, discharge the *Mitzvah* of *Birchas Kohanim* pursuant to the principle of שומע כעונה. The בית הלוי⁵⁷ disagrees. He maintains that the principle of שומע כעונה is ineffective with respect to *Birchas Kohanim*. Each *Kohen* must himself recite the entire text of the *Birchas Kohanim* and may not discharge the *Mitzvah* merely by attending to another *Kohen's* recital. The בית הלוי explains that *Birchas Kohanim* differs from *Tefillah* insofar as *Birchas Kohanim* also requires קול רם, that the text be pronounced in a loud tone. One may apply the principle of שומע כעונה only to the actual recital of a text; however, שומע כעונה can not supply the requirement of קול רם. It can not be said that the one who listens to that recital is also deemed to have recited it aloud. The קול רם requirement will still be lacking. The principle of שומע כעונה is not superior to the recital of *Birchas Kohanim* in an undertone and is, thus, inapplicable.

The נצי"ב⁵⁸ disagrees with the בית הלוי. He points out that the *Mishnah* rules that מקרא ביכורים is subject to שומע כעונה even though מקרא ביכורים requires קול רם. According to the rationale of the בית הלוי, all מקרא ביכורים should be excluded from the realm of שומע כעונה because it too requires קול רם. Thus, the נצי"ב concludes that שומע כעונה would apply to *Birchas Kohanim* as well. Apparently, שומע כעונה means that one who listens to another's recital stands in the reader's

⁵⁶ See ראשית הביכורים חאו"ח סימן כ'. שו"ת ראשית הביכורים סימן כ'.

⁵⁷ See ספר בית הלוי עה"ת, חידושים על חנוכה (עמוד 64).

⁵⁸ See שו"ת משיב דבר ח"א סימן מ"ו (הערות לסימן קכ"ח). The נצי"ב agrees with the ruling for other reasons. See also: ספר משנת יעבץ חאו"ח סימן כ"ו אות ב'. [Editor's Note]

shoes. He is deemed to have actually pronounced the words בקול רם. This controversy is exhaustively discussed by many other *Achronim*.⁵⁹

⁵⁹ See, e.g. חזון איש או"ח סימן י"ט וסימן כ"ט; קהילות יעקב למי פסחים סימן מ"ה. These *Achronim* opine that collateral requirements such as קריאה מתוך הכתב or קול רם are dischargable under שומע כעונה provided that the reader (the משמיע) satisfies those requirements. The recital (with all of its accouterments) is deemed to apply to the שומע. [Editor's Note]

שיעור בענין תקיעת שופר על סדר הברכות
אלול, תשכ"ט
מאת הגרי"ד הלוי סלובייציק זצלה"ה
נרשם ונערך על ידי ברוך דוד שרייבר

INTRODUCTION.

(1) The *Torah* formulates the *Mitzvah* of *Shofar* in terms of תרועה. Thus, it describes *Rosh Hashanah* as תרועה יהיה לכם¹ and as זכרון תרועה יהיה לכם.² The *Torah*, however, does not define the term תרועה. The *Braisa*³ writes that a תרועה is comprised of three protracted groaning type sounds (referred to nowadays as שברים). The *Mishnah* maintains that the תרועה is comprised of shorter staccato type notes (referred to nowadays as תרועות). Yet other תנאים maintain that a תרועה is comprised of a combination of both the longer and shorter type notes (referred to nowadays as שברים-תרועה).⁴

Additionally, the *Gemara*⁵ derives from various *Passukim* that each תרועה must both be preceded and followed by a תקיעה, and that three תרועות must be sounded on *Rosh Hashanah*. Thus, a total of תשע קולות, *nine notes*, must be sounded (i.e. three sets of תקיעה, תרועה, תקיעה).

In order to accommodate the various positions, *R' Abahu*⁶ instituted that each of the three variations of תרועה be sounded. He, therefore, instituted that three sets of

¹ במדבר: כ"ט, א.

² ויקרא: כ"ג, כ"ב.

³ The *Mishnah* (מסכת ראש השנה דף ל"ג ע"ב) writes: שיעור תרועה כשלוש יבבות. The *Braisa* offers a different methodology: שיעור תרועה כשלושה שברים. The length and form of the תרועה was further expounded on by the *Rav* in 19 עמוד ט' חלק ט' עמוד 19. [Editor's Note]

⁴ In truth, the term תרועה is confusingly utilized nowadays as referring to תר"ת. It would have avoided confusion had the specific תרועה (of תר"ת) been called "יבבא" and the שברים (of תש"ת) been labeled "ייללה".

⁵ *Ibid.* ... ומנין שפשוטה לפניו ופשוטה לאחריה.

⁶ מסכת ראש השנה דף ל"ד ע"א:

תקיעה be blown, each preceded and followed by a תקיעה. This is then followed by three sets of שברים, each of which is preceded and followed by a תקיעה, and concludes with three sets of תרועות, each of which is also preceded and followed by a תקיעה. Thus, a total of שלשים קולות is sounded. Apparently, it was *R' Abahu* who also originated the concept of זמיושב, of having the *Shofar* sounded prior to *Mussaf*.

Finally, the *Gemara*⁷ rules that the תשע קולות must be sounded during *Mussaf* על סדר הברכות. This means that a תרועה (preceded and followed by a תקיעה) must be sounded during חזרת השי"ץ, following the recitation of each of the *Brachos* of *Malchiyos*, *Zichronos* and *Shofros*. It would, therefore, seem most appropriate that, in conformance with *R' Abahu's* institution, each of the *Brachos* be followed by the sounding of a תשריית ותריית, so that each variation of תרועה be represented after each *Bracha* (for a total of שלשים קולות). In this manner, three תרועות will definitely be sounded after the *Brachos* regardless of which is the correct variation.

Though this custom was prevalent in many communities, nonetheless, it was abandoned during the *Gaonic* period. The new custom advocated that תשריית be sounded after *Malchiyos*, תשיית after *Zichronos* and תשיית after *Shofros*. The new custom is, however, puzzling since it does not comply with the requirement that a תרועה be sounded after each *Bracha*, given that only one of the variations is correct. The reason for the change in custom is discussed elaborately by the *Rif*, the *Baal Hamaor* and the *Ramban*. This *Shiur* will focus on their respective explanations.

אתקין רבי אבהו בקסרי תקיעה, שברים תרועה תקיעה... ותקיעה שברים תקיעה... ותקיעה תרועה תקיעה.

⁷ Whether this requirement is of *Pentateuchal* or of *Rabbinical* origin, is the subject of controversy. See e.g. 292 עמי חיי הרב חיי עמי 292. רשי"י על הפסוק זכרון תרועה; רמב"ן שם; ספר נוראות הרב חיי עמי 292.

ACCORDING TO THE RIF, שלשים קולות, NEED NOT BE SOUNDED DURING THE SHEMONEH ESREI SINCE IT WOULD PROTRACT THE SERVICE.

(2) The *Rif* explains as follows:⁸

ובדין הוא שיהו תוקעין אותן על סדר הברכות כסדר שתקעו כשהן יושבין. אלא כיון שהברכות אין מעכבות את התקיעות הרי יצאו ידי חובתן באותן שתקעו כשהן יושבין. ודי להם לתקוע תשריית תש"ת על סדר הברכות פעם אחת שלא להטריח את הציבור.

*In truth, the congregation should sound all thirty notes during the Shemoneh Esrei, just as thirty notes are sounded prior to Mussaf. However, insofar as the Mitzvah of Shofar is discharged by the Shofar sounded prior to Mussaf, it was not deemed necessary to impose upon the congregation and prolong the service by sounding all notes during the Shemoneh Esrei.*⁹

THE BAAL HAMAOR JUSTIFIES THE CHANGE IN MINHAG BASED UPON R' HAI GAON'S OPINION THAT ALL תרועות ARE EQUALLY ACCEPTABLE.

(3) The *Baal Hamaor*¹⁰ explains the rationale for the new custom based upon the classic exposition of *R' Hai Gaon*. *R' Hai Gaon* had explained that, in truth, all forms of תרועה are acceptable, whether they be composed of what is currently termed as שברים-תרועה or שברים or תרועה. Thus, *R' Abahu's* institution was solely intended to instill uniformity among all congregations so that people should not mistakenly believe that only one of the practices complies with the *Mitzvah*. The *Baal Hamaor* applies this rationale to explain the change in custom of not sounding תשריית ותשריית, תש"ת for each of *Malchiyos*, *Zichronos* and *Shofros*. He reasons that since all variations of the תרועה are equally acceptable, it is not necessary to sound all such variations following each *Bracha*. The change in the custom to sound only one of the variations of תרועה following each *Bracha* was therefore not rejected. As he

⁸ מסכת ראש השנה דף י"ע"ב מדפי הרי"ף.

⁹ This explanation was also adopted by the *Rambam* (פרק ג' משופר הי"ב).

¹⁰ המאור הקטן למסכת ראש השנה דף י"א ע"א מדפי הרי"ף ד"ה ונשתנו.

points out, there has been much fluidity in many of the customs that have originated in respect of the *Tefillos* of *Rosh Hashanah*.

THE RAMBAN EXPLAINS THAT THE CHANGE IN MINHAG IS BASED UPON THE MORE RELAXED REQUIREMENTS OF THE NOTES REQUIRED TO BE SOUNDED DURING SHEMONEH ESREI.

(4) The *Ramban*¹¹ provides an entirely different explanation for the change

in custom. He writes:

ואני אומר שטעמו של רבינו [הרי"ף] בטורח הציבור הוא אמת, ועיקר הדברים מיוסד על פי מה שפירשנו שתיקנו חכמים להיות תוקעין ומריעין כשהן יושבין ויוצאים ידי חובתן, ותקנו שיהיו תוקעין ומריעין כשהן עומדין על סדר הברכות. שהברכות הללו מלכיות, זכרונות ושופרות כל עיקרן בהתרועות ניתקנו וכן בתענית ובשעת מלחמה שמוסיפין שש ברכות ובהן נמי זכרונות ושופרות ומתריעין עליהן... [ואם] נתמנה להן שופר ותקע ואחר כך נתמנה להן מברך, חוזרין ותוקעין על סדר הברכות דומיא דתעניות, שאף על פי שאין היחיד חייב בתקיעות [מכל מקום] תוקעין הציבור על סדר הברכות. ושם אמרו במסכת תענית [בברכה אחת] תקעו [ובברכה שניה] הריעו.

למדנו דכיון שאין כל יחיד ויחיד חייב בתקיעות ותרועות אלא חובת הברכות הוא שמתריעין, די להן בתקיעה כל שהוא כדי שיתעלה תפלתנו בשופר. הלכך בראש השנה נמי, כיון שיצאנו ידי חובת תקיעות של תורה ואין כל יחיד ויחיד חייב בתקיעות לא נשאר לנו אלא חובת ברכות שתקנו בהן תקיעות כדי שיעלה זכרונינו לטובה בשופר והוה ליה כתעניות. ובתקיעה כל שהוא יצאו ידי התרעה של ברכות, הלכך לא רצו להטריח שלא לצורך.

I believe that the rationale provided by the Rif, to avoid an undue imposition on the congregation, is correct. This is further based upon my theory that the Rabbis dictated that one must sound the Shofar prior to the Shemoneh Esrei and that such sounding of the Shofar discharges the Mitzvah of Shofar. They further instituted that the Shofar be sounded during the recital of the Shemoneh Esrei insofar as the Brachos recited in the Shemoneh Esrei are analogous to the Shemoneh Esrei recited on a Taanis, both of which require that they be accompanied by the sounding of the Shofar as additional supplication. However, individuals may not sound the Shofar during their private Shemoneh Esrei. The merger of Shofar and Brachos is a communal function both on Rosh Hashanah and on a Taanis.

In other words, the obligation to merge the Shofar with the Shemoneh Esrei is a function of the Taanis element inherent in the Tefillah of Rosh Hashanah. This merger enhances that

¹¹ מלחמות ה' למסכת ראש השנה דף י"א מדפי הרי"ף ד"ה ועוד

Shemoneh Esrei and is a communal obligation and not an individual imperative. Since the merger is a function of Taanis, the notes produced need not conform with the specific Rosh Hashanah requirements which govern תרועה. All notes are equally satisfactory. Accordingly, since the individuals have satisfied their primary Rosh Hashanah obligation of blowing Shofar prior to the Shemoneh Esrei, and they are no longer obligated to individually sound the Shofar during their private Shemoneh Esrei, the only obligation which remains is the communal obligation to merge the Shemoneh Esrei with the Shofar, as is the case on a Taanis. This latter feature can be satisfied with the production of any sound, however constituted.

(5) A simple reading of the *Ramban* indicates that the *Ramban* answers that the *Mitzvah* of *Shofar* on *Rosh Hashanah* requires that it be sounded during the *Brachos*. Moreover, *Rosh Hashanah* is treated as a תענית ציבור with respect to the requirement that the *Brachos* of *Mussaf* must each be punctuated by the sounds of the *Shofar*.¹² Since we are unsure which of the תרועה variations is accurate, it would be appropriate that one set of תשריית תשיית and תריית (i.e. תשע קולות) be sounded after each of the *Brachos Malchiyos, Zichronos* and *Shofros* (for a total of שלשים קולות). This would ensure that at least one accurate תרועה is sounded after each *Bracha*.¹³ However, since *R' Abahu* also instituted that each of the תשע קולות

¹² The *Torah* imposes the *Mitzvah* to sound the תוצרות in terms of distress. It writes: וכי תבאו מלחמה... על הצר הצורך אתכם והרעותם בחצוצרות ונזכרתם לפני ה' אלוהיכם (במדבר: י', טו). This obligation, known as זעקה, was interpreted as requiring that six different *Brachos* be added to the חזרת השייך recited during a תענית צבור instituted in the wake of national calamities. After the recital of each *Bracha*, the תוצרות was sounded (See מסכת תענית דף ט"ו ע"א).

However, *Chazal* assumed that any note produced by the trumpet is adequate. It need not comply with the elaborate requirements of תרועה.

This *Mitzvah*, and its application nowadays, is discussed at length by numerous *Achronim*. See, e.g. מגן אברהם: תקעו, א; ספר מנחת חינוך מצוה שפ"ד (אות י"א); שו"ת אבני נזר חאו"ח סימן תכ"ה; אמבוהא דספרי עמ' 260; ספר קול צופיך עמ' קפ"ג; ספר משיב מלחמה ח"ב עמ' רס"ד-רס"ו; ספר קול יתודה עמ' קס"ט. [Editor's Note]

¹³ The *Ramban* apparently disagrees with *R' Hai Gaon's* suggestion that each of the תרועה variations is acceptable. The *Ramban* maintains that, in fact, only one of the variations is accurate. Thus, all three תרועות must be practiced. Likewise, the *Ramban* disputes *R' Hai Gaon's* position as well. See פיג מהלכות שופר ה"ב.

be blown three times prior to the recitation of the *Shemoneh Esrei*, during the תקיעות דמיושב, the primary *Mitzvah* of *Shofar* is discharged thereby. The only remaining *Kiyum* which is not satisfied through the תקיעות דמיושב is the *Kiyum* of זעקה of תעניות which requires that the *Shofar* be sounded during the recital of *Mussaf*. This latter *Kiyum* of זעקה, however, does not require a תרועה. It is satisfied with any קול שופר. Thus, it is not necessary to sound the full complement of all variations of the תרועה during the recitation of the *Brachos*. Either of תשריית or תשיית or תריית is sufficient.

In other words, once the תקיעות דמיושב are performed, the תקיעות על סדר הברכות are reduced to a skeleton. They need no longer comply with the complex regulations of a תרועה.¹⁴

THE RAMBAN SEEMS TO VIEW THE תקיעות דמיושב AS ATTENUATING THE תקיעות דמעומד.

(6) The *Ramban's* view is subject to a number of difficulties. According to him, *R' Abahu's* institution of the תקיעות דמיושב effectively does away with the need to sound the תרועה על סדר הברכות. Having heard the תקיעות דמיושב, the only *Kiyum* remaining is that of זעקה, for which a תרועה is not required. Why, then, did *R' Abahu* introduce a *Takanah* which effectively precludes one from realizing the *Kiyum* of תרועה על סדר הברכות with the result that only a skeleton *Mitzvah* is realized על סדר הברכות? Why did *R' Abahu* have to introduce the תקיעות דמיושב at all? Why did he not merely require that all שלשים קולות be sounded על סדר הברכות?

¹⁴ The *Ramban* adds that, technically, on תעניות it is unnecessary to blow a תקיעה before and after each תרועה. The custom arose to bracket each תרועה with תקיעות in order to conform with *R' Yehuda's* opinion (*Succah* 53 b) that the תקיעה, תרועה, ותקיעה, together, constitute only one note, and unless all three notes are produced simultaneously it is not *Halachically* categorized as a note (i.e. it is not even deemed to constitute a קול שופר). Thus, the custom arose to produce a תקיעה, תרועה, תקיעה by תעניות as well. Technically, however, the *Ramban* accepts the view of the *Chachamim* who dispute *R' Yehuda's* position. Thus, any sound, however constituted, is acceptable for a זעקה קיום.

(7) The problem is even more complex. *Prima facie*, it would have been more logical for the *Ramban* to have answered that the *Mitzvah* of *Shofar* has two distinct components, the first being the requirement that a תרועה be produced and the second consisting of the קיום זעקה common to all תעניות which requires that a קול שופר be sounded על סדר הברכות. In that case, the *Ramban's* opinion would have been that *Mitzvas Shofar* is discharged with the תקיעות דמיושב, and the קיום זעקה is satisfied with the תקיעות דמעומד. Thus, even if one did not blow *Shofar* during the תקיעות דמיושב, the obligation of sounding the *Shofar* על סדר הברכות would not be one of *Shofar*, but only of the קיום זעקה of תעניות.¹⁵

Yet, the *Ramban* does not advance that view. He seems to emphasize that the optimum *Mitzvah* of *Shofar* is obtained by producing all variations of תרועה during the *Brachos*. However, once the תקיעות דמיושב were instituted, the primary *Mitzvah* of *Shofar* is satisfied. The remaining *Kiyum* of על סדר הברכות can be satisfied with a mere קול שופר (in compliance with the תעניות).

THERE ARE TWO ASPECTS INHERENT IN THE *MITZVAH* OF *SHOFAR* DERIVED FROM יום תרועה AND זכרון תרועה.

(8) In order to answer this question, it is first necessary to analyze the precise *Mitzvah* of *Shofar*. The *Rav* explained that the *Mitzvah* of *Shofar* consists of two distinct *Kiyumim*. The first *Kiyum* is the technical performance of sounding the *Shofar*. This *Kiyum* is akin to shaking the *Lulav* or eating *Matzah* and is derived from the *Passuk* of יום תרועה.¹⁶ The *Passuk* of יום תרועה merely dictates that the notes of

¹⁵ In the lexicon of the *Rav*, the *Ramban* should have written as follows:

שאינ מצות שופר בראש השנה שייכת לברכות. שמצות ראש השנה הוא יום תרועה ולא יום תרועה עם ברכות. אלא שתוקעין בראש השנה כמו שתוקעין בתעניות שהרי בזה מתפללין והוי קיום זעקה. ובתקיעות כאלו אין מדקדיקין בין תרועה לתקיעה וכ"י.

¹⁶ במדבר: כ"ט, א'.

a *Shofar* be produced. The sounds serve no other purpose. The second *Kiyum* of sounding the *Shofar* is a *Kiyum* of *Tefillah*, derived from the *Passuk* of זכרון תרועה.¹⁷ The *Passuk* of זכרון תרועה teaches that the *Shofar* is sounded in order to yield זכרון, a term synonymous with *Tefillah*. Thus, *Rashi* writes¹⁸ that the purpose of *Shofar* is:

לתפלה ולהזכיר עקידת יצחק.
For prayer and as a reminder of Yitzchak's sacrifice.

In other words, the *Passuk* of זכרון תרועה requires שיעלה זכרוניכם לפני על ידי זכרון תרועה¹⁹ (i.e. that the *Shofar* be employed as an instrument of prayer). In the lexicon of the *Rav*, the day of *Rosh Hashanah* should become יום של זכרון להקב"ה על ידי התרועה.

(9) Those two *Kiyumim* have *Halachic* consequences as well. For example, there are conflicting *Mishnayos* regarding the species of animal horns which may be employed for the *Mitzvah* of *Shofar*. One *Mishnah*²⁰ states that the *Shofar* utilized on *Rosh Hashanah* must be that of a יעל פשוט, the straight horn of a mountain goat. The *Braisa*,²¹ however, states:

בראש השנה היו תוקעין בשל זכרים כפופין.
On Rosh Hashanah one must utilize the curved horns of male sheep.

Many *Rishonim*²² maintain that using a curved *Shofar* is required only לכתחילה, as a *matter of preference*. However, בדיעבד, as a *matter of last resort*, all *Shofros* (even

¹⁷ ויקרא: כ"ג, כ"ד.

¹⁸ שם דף כ"ג ע"ב.

¹⁹ See מסכת ראש השנה דף ט"ז ע"א.

²⁰ משנה דף כ"ג ע"ב.

²¹ Ibid.

²² See e.g. תוספות דף כ"ג ע"ב ד"ה של.

straight *Shofros*) are acceptable. The *Rambam*²³ maintains that a curved *Shofar* is indispensable. A straight horn is disqualified even בדיעבד.

Why should this be? Why do some *Rishonim* maintain that a curved *Shofar* is only a matter of preference? What is the basis of this controversy?

THE KIYUM OF זכרון תרועה REQUIRES THE USE OF A CURVED SHOFAR.

(10) The *Rav* answered by quoting the *Gemara* which explains that the controversy of whether the *Shofar* must be curved or straight depends upon the controversy regarding the proper posture which one must adopt for *Tefillah*. It states:²⁴

מר סבר בראש השנה כמה דכייף איניש דעתיה טפי מעלי. ומר
סבר בראש השנה כמה דפשיט איניש דעתיה טפי מעלי.
*There are two opinions regarding the question of how man
should act during Tefillah. What spiritual state of mind must
man strive for during Tefillah? One opinion maintains that
man should stand with confidence. The other opinion
maintains that man should be despondent and in despair.*²⁵

The *Rav* inferred that there are two *Kiyumim* inherent in *Shofar*. One *Kiyum* in *Shofar* is that of the תרועה יום. This *Kiyum* exhausts itself in the mechanical act of

See the elaborate theory developed in זכרון תרועה עה"פ (כ"ד) עה"פ אמור (כ"ג, כ"ד) עה"פ who explains that the requirement of כפוף was imposed only after the *Bais Hamikdash* was destroyed. When the *Bais Hamikdash* existed, the component of *Shofar* represented by איניש דעתיה טפי מעלי, was of primary importance. This facet advocates that a straight *Shofar* be used since man should be confident during his prayers. He reasons that the אפרו של יצחק was an integral component of the *Bais Hamikdash*. Thus, the עקידה was remembered by G-d merely by virtue of the various *Karbanos* offered in the *Bais Hamikdash*. It was therefore, unnecessary to further remind G-d of the עקידה by using a שופר של איל. However, now that the *Bais Hamikdash* no longer exists, it is necessary to remind G-d of the עקידה יצחק on *Rosh Hashanah*. This is represented by utilizing a שופר של איל which is curved and reminds G-d of the עקידה. Thus, nowadays, man's corresponding position during his prayers should be כמה דכייף איניש דעתיה טפי מעלי (i.e. man should be humble during *Tefillah*). [Editor's Note]

²³ See א' מהלכות שופר ה"א.

²⁴ מסכת ראש השנה דף כ"ו ע"ב.

²⁵ *Rashi* quotes the *Gemara* (*Yevamos* 105a) who cites two conflicting *Passukim* regarding man's posture during *Tefillah*. One *Passuk* states (ג', ט', ג') (מלאכים א': ט', ג') This denotes despair and despondency and would thus require that the *Shofar* should be curved. The other *Passuk* states: (ג', מ"א): נשא לבבנו אל כפים (איכה: ג', מ"א): that man be confident during *Tefillah*, and, likewise, that the *Shofar* be straight.

hearing the sound of the *Shofar*. With respect to that *Kiyum*, both curved and straight horns are acceptable. However, sounding the *Shofar* also constitutes a *Kiyum Tefillah*, a *Kiyum* of זכרון תרועה. This *Kiyum Tefillah* requires כפוף, *the curved horns of a ram*, in order to commemorate the עקידת יצחק.

The controversy among the *Rishonim* whether a שופר פשוט, *straight Shofar*, is acceptable, בדיעבד, *as a matter of last resort*, is predicated upon the question of whether the *Mishnah* and the *Braisa* are in disagreement or whether they are supplementary.

Tosfos maintains that they are supplementary. The *Mishnah* which rules כל כשרין addresses the השופרות כשרין situation, while the *Braisa* which rules מצוה addresses the לכתחילה performance. Thus, one may discharge the יום תרועה component of *Shofar* without also fulfilling the *Mitzvas Tefillah* of *Shofar* (i.e. without complying with the *Kiyum* of the זכרון תרועה). The two *Kiyumim* of *Shofar* are not dependent upon one another. They are independent. If one employs a שופר כפוף he obtains both *Kiyumim*. If, however, he utilizes a שופט פשוט, he obtains only the *Kiyum* of יום תרועה and lacks the *Kiyum* of זכרון תרועה. A שופר פשוט satisfies the *Mitzvah* of יום תרועה even though it does not comply with the זכרון תרועה requirements.

(11) The *Rambam* rules that a שופר הכפוף is indispensable. He maintains that the *Mishnah* and *Braisa* are in disagreement. He rules as the *Braisa* that one cannot sever the *Shofar* of *Rosh Hashanah* (i.e. the *Kiyum* of יום תרועה) from the *Shofar* of *Tefillah* (i.e. the *Kiyum* of זכרון תרועה). Thus, since a שופר פשוט does not comply with the זכרון תרועה requirements, it also does not satisfy the *Kiyum* of יום תרועה and is, therefore, disqualified.

(12) It is important to note, however, that even according to *Tosfos* who maintains that the two *Kiyumim* are distinct, one who first employs a שופר הפשוט, in compliance with the יום תרועה component, need not make the effort to locate a שופר תכפוף in order to discharge the זכרון תרועה component. Once the *Kiyum* of יום תרועה is obtained, the *Kiyum* of זכרון תרועה dissipates and may no longer be realized.²⁶ The reason for this is that the *Shofar* of *Tefillah* (of the זכרון תרועה) may only be implemented by one who is also obligated to perform the *Mitzvah* of יום תרועה. One who has already performed the *Mitzvah* of יום תרועה is not obligated to sound the *Shofar* of *Tefillah* of זכרון תרועה. The חיוב מצוה of the יום תרועה converts the *Shofar* into an instrument of *Shofar* of *Tefillah*. Once the *Kiyum* of יום תרועה has been realized, the *Kiyum* of זכרון תרועה can no longer be activated.

THE REQUIREMENT TO SOUND THE SHOFAR על סדר הברכות IS PREDICATED UPON THE KIYUM OF זכרון תרועה.

(13) Likewise, the merger of *Shofar* and *Brachos* relates solely to the special aspect of the *Mitzvas Shofar* which constitutes a *Kiyum Tefillah* (i.e. to the זכרון תרועה). It bears no relationship to the יום תרועה component of *Mitzvas Shofar*. The יום תרועה component exhausts itself in the mechanical production of the sounds of the *Shofar*. It has no more affinity to *Tefillah* than does the *Mitzvah* of *Matzah*. The unity of *Shofar* and *Brachos* belongs into the realm of זכרון תרועה, into the *Shofar* of *Tefillah*.

(14) The *Rav* advanced other proofs for the contention that the *Mitzvah* of *Shofar* also constitutes a *Kiyum Tefillah*.²⁷ As noted, the *Kiyum Shofar* is equated

²⁶ According to the *Rambam*, one may not discharge the *Kiyum* of יום תרועה without simultaneously discharging the *Kiyum* of זכרון תרועה.

²⁷ This concept was elaborately developed by the *Rav* in ספר הררי 105; ועמוד 1 ועמוד 105; ספר נוראות הרב ח"א עמוד 1 ועמוד 105; קדם סימן ז' [Editor's Note]

with the *Kiyum Tefillah* and the shape of the *Shofar* must parallel the optimum posture which one should adopt during *Tefillah*. Likewise, we recite כי אתה שומע קול שופר and ומאזין תרועה. This is identical with the *Passuk* of שומע תפילה עדיך כל בשר יבאו and again underscores the link between *Tefillah* and *Shofar*.

Moreover, if *Shofar* did not constitute a *Kiyum Tefillah*, the combination of *Shofar* with the recital of *Shemoneh Esrei* would not be understandable. One does not eat *Matzah* during *Tefillah*. There is absolutely no relationship, no transition, between *Matzah* and *Tefillah*.

Thus, the זכרון תרועה provides that the *Shofar* sounded during the *Shemoneh Esrei* on *Rosh Hashanah* constitutes a *Kiyum Tefillah*. If the *Shofar* of *Rosh Hashanah* constitutes a *Kiyum Tefillah*, then the *Shofar* of תעניות (sounded exclusively during *Shemoneh Esrei*) certainly constitutes a *Kiyum Tefillah*.²⁸ They are both classified as a *Shofar of Tefillah*. The point of departure between them is that on *Rosh Hashanah*, in addition to being a *Kiyum Tefillah*, the *Kiyum Shofar* is also a *Kiyum* of יום תרועה. This latter *Kiyum* must comply with the rigorous requirements of תרועה. The *Shofar* of תעניות, on the other hand, is defined exclusively as a *Kiyum Tefillah*. It does not contain any of the elements engendered by the יום תרועה.

In other words, the *Mitzvah* of *Shofar* on *Rosh Hashanah* was introduced both as a *Shofar* of יום תרועה and as a *Shofar* of *Tefillah* (i.e. a זכרון תרועה). The *Shofar* of תעניות, on the other hand, lacks the יום תרועה quality. The *Kiyum Shofar*, per se, the mechanical sounding of a *Shofar* outside the realm of *Shemoneh Esrei*, does not exist on a תענית. The *Shofar* on תעניות was introduced exclusively as a *Shofar* of

²⁸ *Rashi* writes that on *Rosh Hashanah* the *Kiyum Shofar* exhausts itself in *Tefillah*, but that the *Kiyum Shofar* of *Yovel* contains no *Kiyum Tefillah* at all. *Rashi* writes:

הלכך בראש השנה דלתפילה ולהזכיר עקידת יצחק בא, בעינן כפופין. ויובלות שהן לקרוא דרור בעינן פשוטין (מסכת ראש השנה דף כ"ו ע"ב ד"ה כמה).

Tefillah: ונזכרתם לפני ה' אלקיכם.²⁹ The *Shofar* sounded on a תעניות exhausts itself in the *Kiyum* of זעקה (and, thus, any קול שופר is satisfactory).

THE CONTROVERSY BETWEEN THE *RAMBAM* AND THE *RAMBAN* IS WHETHER THE SOUNDING OF THE *SHOFAR* DURING *BRACHOS* EMBRACES THE יום תרועה COMPONENT OF THE *MITZVAH* OF *SHOFAR*.

(15) The question arises. What is the nature of the *Mitzvah* which requires that the *Shofar* be sounded during the *Brachos* of the *Mussaf* of *Rosh Hashanah*? Is only the specific *Shofar* of *Rosh Hashanah*, which complies with all of the requirements of both יום תרועה and זכרון תרועה, required to be sounded during the *Mussaf*? Or is any *Shofar* of *Tefillah*, even one which complies merely with the requirements of a *Shofar* of תעניות, sufficient for the merger with the *Brachos*? As noted, in order to satisfy both the יום תרועה and זכרון תרועה components required of a *Shofar* of *Rosh Hashanah*, one must comply with the rigorous requirements of תרועה, both as to length and as to form. On the other hand, in order to obtain a *Kiyum Shofar* of תעניות, one need merely produce any קול שופר. A תרועה is not required.

ACCORDING TO THE *RAMBAM*, THE *SHOFAR* OF יום תרועה IS REQUIRED TO BE SOUNDED על סדר הברכות.

(16) The *Rambam* writes.³⁰

הצבור חייבין לשמוע התקיעות על סדר הברכות.
The Congregants are obligated to listen to the sounds of the Shofar following the recital of each of the Brachos.

The *Rav* inferred from this sentence that, according to the *Rambam*, only a *Shofar* of *Rosh Hashanah* (i.e. one which complies with both the dictates of יום תרועה as well as with the זכרון תרועה) may be merged with the *Brachos*. If one would blow just a תקיעה or just a תרועה during the *Brachos*, he would not realize any *Kiyum* at all.

²⁹ See במדבר: ט', ט'.

³⁰ פרק ג' מהלכות שופר ה"ז.

Though any notes suffice for the *Kiyum* זעקה of a *Shofar* of תעניות, that has no application to *Rosh Hashanah*. On *Rosh Hashanah*, the *Shofar* of *Tefillah* which must be sounded after each of the *Brachos* must conform in all respects with the rigorous requirements of יום תרועה. On *Rosh Hashanah*, the *Shofar* of *Tefillah* must consist solely of a *Shofar* of *Rosh Hashanah*. The *Kiyum* of זכרון תרועה is governed by the יום תרועה. Thus, the *Mitzvah* to sound the *Shofar* על סדר הברכות is satisfied only with the שלשים קולות conforming to the dictates of יום תרועה.

ACCORDING TO THE RAMBAN, ONLY A SHOFAR OF TEFILLAH NEED BE SOUNDED על סדר הברכות.

(17) The *Ramban* disagrees. He dismisses the *Rambam's* suggestion that the תקנה dictates that only a *Shofar* of *Rosh Hashanah* be combined with *Malchiyos*, *Zichronos* and *Shofros*. Rather, the *Ramban* maintains that merely a *Shofar* of *Tefillah* need be merged with the *Brachos* of *Malchiyos*, *Zichronos* and *Shofros*. The *Ramban* adds, however, that the תקנה dictates that one who has not satisfied the *Mitzvas Shofar* on *Rosh Hashanah* (for example, one who did not blow the תקיעות דמיושב) must merge the *Brachos* with a *Shofar* of *Rosh Hashanah* (i.e. one which complies with the dictates of the יום תרועה). He may not utilize a *Shofar* of תעניות. He would, therefore, be required to blow תשריית, תשיית, תריית after each of the *Brachos*. However, once one has completed the תקיעות דמיושב and has satisfied the *Mitzvas Shofar* dictated by the יום תרועה, he may discharge the *Kiyum* of merging the *Brachos* with *Shofar* even with a *Shofar* of תעניות. In such event any קול שופר, even תשריית or תריית, is adequate.

It must be stressed, however, that the *Kiyum* realized by merging the *Shofar* with the *Brachos* is not more perfect nor more exalted if one utilizes a *Shofar* of *Rosh Hashanah* than if he utilizes a *Shofar* of תעניות. This is so since the merger of *Shofar*

with *Brachos* requires only a *Shofar* of *Tefillah*. It is just that a *Shofar* of *Tefillah* is defined differently on *Rosh Hashanah* than on a תענית. With respect to *Rosh Hashanah*, a *Shofar* of *Tefillah* can not be engendered by a *Shofar* of תעניות except by one who has already discharged the *Mitzvah* of *Shofar* (i.e. the יום תרועה component as well).

(18) In the lexicon of the *Rav*, the *Halacha* was formulated as follows:

מצוה שישמע ויצטרף האדם שופר של תפילה עם הברכות.

But, on *Rosh Hashanah* there are two different types of *Shofros* of *Tefillah*. One is the *Shofar* of *Rosh Hashanah* and the other is the *Shofar* of תעניות. The תקנה was that as long as one is still obligated to hear the *Shofar*, he must employ a *Shofar* of *Rosh Hashanah* על סדר הברכות. However, once one has discharged the *Mitzvah* of *Shofar*, he may merge any *Shofar* of *Tefillah* with the *Brachos*. The *Shofar* of תעניות, thus, emerges only after the *Shofar* of *Rosh Hashanah* is eliminated. Once the *Shofar* of *Rosh Hashanah* has been satisfied following the performance of the תקיעות דמיושב, any *Shofar* of *Tefillah* is sufficient.

THE RAMBAM AND RAMBAN DISAGREE IF THE MERGER OF SHOFAR AND TEFILLAH IS A KIYUM TEFILLAH OR A KIYUM SHOFAR.

(19) The *Rav* added that the *Rambam* and *Ramban* disagree on a more fundamental level. On *Rosh Hashanah*, *Tefillah* is expressed in two ways, through both the *Brachos* and the *Shofar*. The question is whether the combination of *Brachos* and *Shofar* is a *Kiyum* of *Tefillah* or is it also a *Kiyum* in the *Mitzvah* of *Shofar* (i.e. that the *Mitzvas Shofar* is enhanced when sounded על סדר הברכות).

If the merger of *Brachos* and *Shofar* is a *Kiyum* in the *Mitzvah* of *Shofar* (i.e. the *Mitzvah* of *Shofar* is more exalted when sounded during the recital of *Mussaf*) then a *Shofar* of *Rosh Hashanah* is required. If, however, the merger is a *Kiyum*

Tefillah and not a *Kiyum Shofar* (i.e. the *Tefillah* is enhanced by sounding the *Shofar*, but the *Mitzvah* of *Shofar* is not enhanced by such merger), then any *Shofar* of *Tefillah* would be sufficient, even a *Shofar* of תעניות. If it is the *Brachos* which require the sounding of a *Shofar*, there is no difference as to which form of *Shofar* is provided, whether it be a *Shofar* of *Rosh Hashanah* or a *Shofar* of תעניות.

(20) According to the *Ramban*, the merger of *Shofros* and *Brachos* is only a *Kiyum Tefillah*. The merger enhances the *Tefillah*; it is unrelated to the *Mitzvah* of *Shofar*. Thus, the תקנה of *R' Abahu* dictates that only a *Shofar* of *Tefillah* need be combined with *Malchiyos*, *Zichronos* and *Shofros*. The *Kiyum* of יום תרועה need not be so combined. According to the *Ramban* it is not that the *Kiyum Shofar* is deficient unless performed על סדר הברכות; rather, the *Brachos* are enhanced when merged with a *Shofar*. As the *Ramban* stresses:

אלא חובת ברכות הוא שמתריעין בהן.
It is these special Brachos which require that they be recited together with the sounds of a Shofar.

The *Brachos* require and culminate in *Shofar*. Thus, it is irrelevant which *Shofar* one employs, whether it be a *Shofar* of *Tefillah*, a *Shofar* of *Rosh Hashanah* or a *Shofar* of תעניות. However, it is not up to the individual to dictate whether to employ a *Shofar* of *Rosh Hashanah* or a *Shofar* of תעניות. As long as one is obligated to sound a *Shofar* of *Rosh Hashanah*, he must merge only a *Shofar* of *Rosh Hashanah* with the *Brachos*. Once he has discharged the *Mitzvah* of *Shofar* of *Rosh Hashanah*, he may merge the *Brachos* even with a *Shofar* of תעניות.

(21) According to the *Rambam*, however, the merger of *Malchiyos*, *Zichronos* and *Shofros* with the תקיעות is a *Kiyum* which enhances, not only the *Tefillah*, but the *Mitzvas Shofar* as well. The *Mitzvas Shofar* on *Rosh Hashanah* is realized fully only if performed על סדר הברכות. It is not the *Kiyum Brachos* which

require *Shofar*. It is not that if one recites the *Brachos* without also sounding the *Shofar*, his *Tefillah* is deficient. Rather, if one blows *Shofar* without reciting the *Brachos*, his *Mitzvas Shofar* is defective. The יום תרועה component of *Shofar* will not be realized.³¹ Thus, according to the *Rambam*, one must always employ a *Shofar* of *Rosh Hashanah* during the *Shemoneh Esrei* of *Mussaf*, and תשריית, תשיית ותריית is required.³² The *Rambam*, therefore, stresses:

הציבור חייבין לשמוע התקיעות על סדר הברכות.
*The congregants are obligated to sound the Shofar during the
 Mussaf Shemoneh Esrei.*

The congregation must merge the *Shofar* with the *Brachos*. The *Mitzvas Shofar* dictates that it be sounded during the *Shemoneh Esrei*, and not the reverse. Had the *Rambam* concurred with the *Ramban* that the merger of *Shofar* and *Brachos* constitutes a *Kiyum Tefillah*, he would have expressed himself differently. He would have written:

הציבור כשהם מברכים תוקעין על כל ברכה וברכה. וחייבים
 להתפלל מוסף ולתקוע אחר כך.
*When the congregation recites the Brachos, they must also
 sound the Shofar.*

Since he did not do so, he must maintain that the *Mitzvas Shofar* itself is more enhanced when sounded על סדר הברכות.

³¹ In this respect, the *Rambam* is consistent with his previously noted view that a שופר הכפוף is indispensable for both the תקיעות דמיושב as well as the תקיעות דמעומד, since the יום תרועה is defined by and inextricably linked with the זכרון תרועה. The *Kiyum* of both יום תרועה and זכרון תרועה can not be severed. Thus, a שופר הכפוף is required for the תקיעות דמיושב and שלשים קולות are required for the תקיעות דמעומד. [Editor's Note]

³² The *Rambam* adopts the *Rif's* rationale that the reason why the *Minhag* changed to sound תשריית after *Malchiyos*, תשיית after *Zichronos* and תריית after *Shofros*, and not תשריית תשיית תריית following each of the *Brachos*, is that since the *Mitzvah* of *Shofar* is discharged with the תקיעות דמיושב, the *Rabbis* did not want to duly impose an additional burden on the congregants to hear all of the thirty *Kolos* which would otherwise be required. The obvious inconsistency which this answer raises is resolved *infra* Paragraph 25. As noted, this rationale is hotly debated by the *Baal Hamaor* and the *Ramban*. [Editor's Note]

(22) In conclusion, both the *Rambam* and the *Ramban* concede that two distinct *Kiyum Mitzvos* inhere in the *Mitzvah* of *Shofar*, one represented by the יום תרועה and the other by זכרון תרועה. The latter is a *Kiyum Tefillah*, and it is this *Kiyum* which dictates the merger and combination of תקיעות with *Brachos*. The link between *Shofar* and *Tefillah* is not related to the *Shofar* of יום תרועה but to *Shofar* of זכרון תרועה. The only question is whether the *Halacha* dictates that the *Kiyum Shofar* is defective without *Tefillah* or whether the *Halacha* stipulates that the *Kiyum Tefillah* is defective without the *Shofar*. The practical distinction between those two views is whether one may utilize a *Shofar* of תעניות in order to consummate the *Kiyum* engendered by the merger. If the merger is a חובת ברכות, then a *Shofar* of תעניות would be sufficient. If, however, the merger is not only a חובת ברכות, but it also completes or supplements the *Mitzvas Shofar*, then only a *Shofar* of *Rosh Hashanah* (i.e. one which complies with the rigorous requirements of the יום תרועה) would be acceptable.

Moreover, according to the *Rambam*, even one who hears the תקיעות דמיושב, is nonetheless still required to sound a *Shofar* of *Rosh Hashanah* during the תקיעות דמעומד (i.e. the תשע קולות must comprise a proper תרועה). On the other hand, according to the *Ramban*, the merger of *Shofar* and *Brachos* requires only a *Shofar* of *Tefillah*. However, one who has not heard the תקיעות דמיושב may not sound a mere *Shofar* of תעניות during *Mussaf*. He must first accord priority to the *Shofar* of *Rosh Hashanah*, and must blow תשע קולות properly. One who has discharged the *Kiyum Shofar* of *Rosh Hashanah* (with the תקיעות דמיושב), may utilize a *Shofar* of תעניות during the *Brachos* insofar as the *Kiyum* of *Rosh Hashanah* has been satisfied. In the latter instance, any קול שופר will be adequate.

Finally, according to the *Ramban*, *Rosh Hashanah* is a יום זעקה since it is a יום דין. It is not only a *Yom Tov* for which שמחה is required, but, at the same time, it is a יום זעקה and a יום דין.³³ This combination of two mutually exclusive attributes is unique to *Rosh Hashanah*.

THE SHOFAR IS SOUNDED על סדר הברכות IN THE ציבור SINCE THE Kiyum TEFILLAH OF זכרון תרועה IS OBTAINED ONLY IN A ציבור.

(23) The *Rav's* interpretation of the controversy between the *Ramban* and the *Rambam*, which regards the תקיעות דמעומד as constituting a combination of *Shofar* of *Tefillah* and *Brachos*, also explains why *Shofar* and *Brachos* were introduced only for a ציבור and not for individuals.³⁴

According to the *Ramban*, this is understandable since this obligation is identical with the obligation to merge the *Brachos* with a *Shofar* on a תעניות. This takes place only during the חזרת השי"ץ. Though individuals must fast when faced with personal tragedy,³⁵ however, זעקה and the merger of *Brachos* and *Shofar* were imposed solely with respect to communal calamities, על כל צרה שלא תבוא על הצבור. However, even the *Rambam* who maintains that the combination requires, not only a *Shofar* of תעניות, but also a *Shofar* of *Rosh Hashanah*, concedes that this merger is dictated by the *Kiyum* of זכרון תרועה and not by that of יום תרועה. This latter *Kiyum* was introduced only בציבור, and not privately, as is the case on a תענית ציבור.

(24) In other words, with respect to the *Kiyum* of יום תרועה, there is no difference between an individual and a ציבור, just as with regard to the *Mitzvah* of

³³ Some *Gaonim* required that people fast on *Rosh Hashanah* since it is a יום זעקה.

³⁴ The *Rambam* implies that an individual may practice תקיעות על סדר הברכות, however, it is not required. (See מהלכות שופר הי"ב.) Most *Rishonim*, including the *Ramban*, imply that an individual may not practice this.

³⁵ This is referred to as a תענית יחיד.

Lulav there is no difference between a ציבור and an individual. However, with respect to the *Kiyum* of תרועה, the *Kiyum Tefillah* dictated by that *Passuk* can only be realized in the presence of a ציבור. The *Kiyum* of תפלה בציבור is qualitatively different than the *Kiyum* of תפלה ביחיד. Thus, the תקיעות דמעומד require a *Shofar* of *Tefillah*, and this *Kiyum Tefillah* may be obtained only during תפילת יחיד and not during תפילת הציבור.

THE RAV OPINED THAT THE תקנה OF R' ABAHU QUALIFIED ALL THREE VARIATIONS OF תרועה AS CONSTITUTING THE תרועה SPECIFIED IN THE TORAH.

(25) The *Rav* advanced his own answer to the age old question of why the custom changed so that תשר"ת תש"ת ותר"ת is no longer sounded after each of the *Brachos*. He quoted *Tosfos*³⁶ who writes:

צריך לדקדק באותן שלשים קולות שאנו תוקעין בישיבה, דכשמסיימים השלשה תשרתיים ומתחיל התש"ת או כשמסיימים התש"ת ומתחיל את התר"ת, למה לי שני תקיעות זו אחר זו? ממ"נ יפטר בתקיעה אחת, דאי גנח ויליל, הרי יצא בשלשה תשר"ת. ואי גנח לחוד, אותה התקיעה אחרונה של תשר"ת תעלה לו למנין תש"ת. וכן אם יליל, אותה תקיעה אחרונה של תש"ת [האחרון] תעלה לו למנין תר"ת?

Tosfos raises the question as to why thirty notes are required. Shouldn't the final Tekiah of each set be applied as the first Tekiah of the succeeding set? Thus, only twenty eight notes should be required. Why can we not eliminate the final Tekiah of each of the תשר"ת and תש"ת sets and apply it to the succeeding set? Given that one out of the three sets is acceptable, it should not be necessary to blow a Tekiah as the final note of one set and then blow a Tekiah as the first note of the next set. For example, if תשר"ת is the proper set, the final Tekiah is applied to תשר"ת. However, if תשר"ת is erroneous, and תש"ת is the appropriate set, then it should automatically apply to תש"ת, etc.

Tosfos answers:

ושמא כיון שעשו התקיעה לשם פשוטה שאחר התרועה, לא רצו שתעלה לשם פשוטה שלפניה.

³⁶ מסכת ראש השנה דף ל"ג ע"ב ד"ה שיעור

One may answer that once the Tekiah was produced as the final note of one set, the Rabbis did not wish to allow it to serve also as the first note of the next set.

(26) What does *Tosfos* mean? Why can the final *Tekiah* of each set not serve as the first *Tekiah* of the next set? Only one of the sets is the correct one. Only one of the sets complies with the definition of תרועה. Why, then, can we not stipulate that the final *Tekiah* will apply solely to the correct set (i.e. as either the final note of the first set or as the first note of the succeeding set)? Finally, what does it mean לא רצה, that *Chazal* did not want the *Tekiah* to apply to one of the two sets?

(27) The *Rav* explained that *Tosfos* apparently accepts *R' Hai Gaon's* contention that each of the different variations of תרועה is equally acceptable. The difference between them is that *R' Hai Gaon* advances his theory on the level of the דאורייתא, while *Tosfos* limits it to the practice after the תקנה of *R' Abahu* was introduced. *R' Abahu* did not introduce a תקנה that one should be meticulous about all three possibilities, so that one set out of the three will satisfy the requirement of תרועה dictated by the *Torah*. Had *R' Abahu* introduced such a תקנה, *Tosfos'* question would be correct since one should be able to manipulate the final תקיעה of each set by stipulating that it relate only to the correct set. Rather, *R' Abahu's* תקנה had a different orientation. *R' Abahu* stipulated that one must hear all שלשים קולות, not to eliminate doubt, but as an independent requirement. The שלשים קולות must be sounded ודאי בתורת ודאי. One must blow שלשים קולות as if each were required by the *Passuk*. Admittedly, all קולות are satisfactory. Thus, מדאורייתא one is obligated to hear only תשע קולות. However, *R' Abahu* instituted that מדרבנן one is obligated to hear all שלשים קולות. *R' Abahu* stipulated that, instead of תשע קולות, one must hear שלשים קולות. Once *R' Abahu* introduced the תקנה to sound תשריית as well as תשיית

and תר"ת, that automatically entailed that תשר"ת must be blown three times independently, תש"ת must be blown three times independently and תר"ת must be blown three times independently. מדרבנן, one must hear all three variations of the תרועה in its entirety; a full set of the שברים-תרועה, the שברים, and the תרועה must each be produced.

Tosfos, therefore, reasons that since each set must be sounded ודאי, as if it constitutes the authentic תרועה, all of the קולות must be produced for each set. One can not stipulate that one קול apply to one of the two sets, since the sets are not sounded בתורת ודאי but בתורת ספק.

(28) In other words, the תקנה was not introduced because they were in doubt as to the authenticity of the תרועה. Had there been such a doubt, there would be no need for *R' Abahu* to have introduced a special תקנה. The general principle of ספק דאורייתא לחומרא would have dictated that all three תרועות be produced. The fact that *R' Abahu* instituted a תקנה, as opposed to a directive, suggests that *R' Abahu* introduced something new, something which would otherwise not have been practiced (i.e. something which is not predicated upon ספק) namely, that each of the variations is deemed to constitute the תרועה specified in the *Torah*; the תשר"ת is deemed to constitute a תרועה. Likewise, the שברים is deemed to constitute a תרועה, and the תרועה is deemed to constitute a תרועה. *R' Abahu* added that since each variation constitutes a תרועה, they must all be performed in their entirety. Thus, the תקיעה can not be manipulated since both sets are required.

The *Rav* concluded that, by the same token, since מדרבנן שברים-תרועה is deemed to constitute a תרועה, even though מדאורייתא it may not necessarily be the authentic תרועה, the Rabbis were willing to rely, with respect to על סדר תקיעות,

הברכות, on the theory that each variation constitutes a genuine תרועה. The Rabbis permitted different תרועות to be utilized for each *Bracha* insofar as each תרועה was legitimized by *R' Abahu* as constituting the authentic תרועה.³⁷

THE RIF AND BAAL HAMAOR DISAGREE WHETHER ONE MAY CONVERSE FOLLOWING THE תקיעות דמיושב.

(29) The next issue discussed in this *Shiur* relates to the age old question of whether one may converse between the תקיעות דמיושב and דמעומד. The *Rif*³⁸ writes:

שאלו מקמי ריש מתיבתא, המברך בראש השנה על תקיעת שופר
בטר ספר תורה והשיח [האם] צריך לברך על תקיעות שעל סדר
הברכות? ואהדר להו, הכין קא חזו רבנן שגוערין בזה ששח עד
שלא יתקע על סדר הברכות, אבל לחזור ולברך אינו חוזר.

The following question was presented to the Head of the Academy. Must one who conversed following the sounding of the thirty notes of the Shofar (performed prior to Shemoneh Esrei) recite an additional blessing prior to sounding the Shofar during the recital of the (communal) Shemoneh Esrei? The response was that although the person should be reprimanded, a new Bracha is not required.

The very inquiry suggests that the תקיעות דמיושב are not complete without the תקיעות דמעומד. Had the *Rif* (and the one posing the question) maintained as the *Ramban* that once the תקיעות דמיושב have been completed, all that is required is a *Shofar* of תעניות, then it is obvious that a new *Bracha* need not be recited (just as a *Bracha* is not recited on a תענית prior to sounding the *Shofar* during the *Shemoneh Esrei*).

The *Baal Hamaor* disagrees with the *Rif*. He suggests that conversation may be engaged following the תקיעות דמיושב and prior to the דמעומד.

³⁷ See 5 עמוד שליטי"א) (בהערת ר' צבי שכטר שליטי"א) (אלול, תשכ"ה) where the *Rav* added that this approach was adopted by the *Rambam* as well and therefore explains why the *Rambam* accepts the new *Minhag*. He pointed out that the *Rambam* stresses (פ"ג הי"ג) which indicates that nowadays all thirty notes must be sounded בתורת ודאי. Thus, since each variation was legitimized by *R' Abahu* any variation may be sounded after the *Brachos*. [Editor's Note]

What is the basis of this controversy?

(30) The *Rav* pointed out that the *Baal Hamaor* also concedes that the *Shofar* sounded during the *Shemoneh Esrei* must constitute a *Shofar* of *Rosh Hashanah*. Otherwise he could not have justified the *Minhag* that did away with תשר"ת, תש"ת ותרי"ת following each *Bracha* as predicated upon *R' Hai*'s opinion that all forms of תרועה are equally acceptable. Thus, the תקיעות דמיושב are in fact related to the תקיעות דמעומד and both comprise the *Mitzvah* of *Shofar*.

Apparently the controversy between the *Baal Hamaor* and the *Rif* is predicated upon the question of whether one who has already commenced the performance of a *Mitzvah*, but has not yet completed that performance, may engage in conversation prior to completing the *Mitzvah*. According to the *Baal Hamaor*, once one commences the performance of a *Mitzvah*, there is no longer an איסור הפסק. The injunction against הפסק only precludes conversation following the recital of the *Bracha* prior to the commencement of the *Mitzvah*. However, once the *Mitzvah* commences, conversation is not enjoined even though the *Mitzvah* is not yet completed. The *Rif* disagrees. He maintains that the איסור הפסק applies to the entire *Mitzvah*. One may not converse until the entire מעשה המצוה has been completed and consummated in full.

THE BAAL HAMAOR AND RIF DISAGREE WHETHER A ברכת המצוה RELATES SOLELY TO THE COMMENCEMENT OF A MITZVAH OR TO THE ENTIRETY OF THE MITZVAH.

(31) The controversy, however, goes further than that. The disagreement is, conceptually, whether a *Bracha* relates to the entire *Mitzvah*, or whether a *Bracha* relates solely to the התחלת המצוה, with the result that the balance of the *Mitzvah* does not require any *Bracha*. For example, one recites the *Bracha* of המוציא לחם

³⁸ רבינו אלפס למסכת ראש השנה, דף י"א ע"א מדפי הרי"ף.

before eating bread. He is certainly permitted to converse between the *Bracha* and the dessert eaten at the conclusion of the meal. It is not only that the *Bracha* of המוציא does not relate to the other dishes of the meal and to the dessert. It is more than that. The recital of the *Bracha* of המוציא suspends the חובת ברכות, *the obligation to recite a Bracha*, with respect to the balance of the meal. The same applies to *Mitzvos* as well. Once one recites the *Bracha* and then sounds the תקיעות דמיושב, the תקיעות דמעומד no longer require a *Bracha*. Accordingly, the *Baal Hamaor* maintains that one is permitted to converse between the תקיעות דמיושב and the תקיעות דמעומד in the same manner that one is permitted to converse during a meal.³⁹

The *Rif* disagrees. The *Rif* maintains that there is a distinction between ברכות הנהנין and ברכות המצוה. Once one recites a ברכת הנהנין on food, that *Bracha* suspends the חובת ברכה from all other foods consumed during that meal. The same is not true of ברכות המצוה. The *Bracha* recited on the first portion of the *Mitzvah* does not exempt the balance of the *Mitzvah* from a חובת ברכות. Rather, the *Bracha* relates itself to the entire *Mitzvah*. Thus, as long as the *Mitzvah* has not been completed, one may not converse. Since the *Mitzvah* of *Shofar* is completed only after the תקיעות דמעומד, one may not converse prior to that point.

(32) The *Rav* cautioned, however, that the *Baal Hamaor* has a limited definition of what constitutes the commencement of a *Mitzvah*. He explained that the *Baal Hamaor* was referring to *Mitzvos* which are divided into different phases and not to *Mitzvos* in which the various performances are nonetheless classified as a single action. An example of the latter is the *Mitzvah* of reading the *Megillah*. The *Baal Hamaor* concedes that one may not converse at any point during the reading of the

Megillah. This is so since the *Mitzvah* of *Megillah* is not realized at all unless it is read in its entirety. Reading a portion of the *Megillah* does not constitute even a partial *Mitzvah*. A *Mitzvah* is deemed to have started (with the result that a *Bracha* recited on such partial performance suspends the balance of the *Mitzvah* from a חובת (ברכות) only if that partial performance is significant and is regarded as an accomplishment. Once a partial performance is realized, the balance of the *Mitzvah* enjoys the privilege of being performed without a *Bracha*. However, the partial performance must be significant. It must constitute a מעשה מצוה. This does not apply to *Megillah* insofar as reading only a portion of the *Megillah* is meaningless. The entire text must be read. If a portion is deleted, the *Mitzvah* has not been realized even in part. Thus, conversation is enjoined until after the entire text is completed.

(33) Another example is *Matzah*, *Koreich* and *Afikoman*. Once one eats a morsel of *Matzah*, he realizes a *Kiyum Mitzvah*. A second *Kiyum* is then realized after he eats the *Koreich* or *Afikoman*. The *Bracha* of על אכילת מצה need not relate itself to *Koreich* since a מעשה מצוה is obtained after one eats the first morsel of *Matzah*. Once the *Bracha* establishes itself, once the *Bracha* is related to something complete and tangible, the balance of the *Mitzvah* does not require a *Bracha*.

The same is true of the מעומד and תקיעות דמיושב. Even if we regard the מעומד as the completion of the מיושב, nonetheless, one performs a מעשה המצוה by hearing the דמיושב, even though the perfect *Kiyum* would consist of hearing the דמעומד as well. Accordingly, the *Bracha* relates itself to the מעשה המצוה of the דמיושב, with the result that the דמעומד do not require a *Bracha*. They are actually two מעשה מצות.

³⁹ See the elaborate discussion of this controversy contained in ספר ארץ הצבי סימן ג' הערה 7. [Editor's Note]

(34) On the other hand, the *Baal Hamaor* concedes that if one converses prior to hearing the final תרועה of the דמיושב, the entire דמיושב is disqualified, and he has not accomplished anything. It is similar to conversing during *Hallel* prior to the paragraph מן המצר קראתי קה or conversing during the reading of the *Megillah* prior the *Passuk* of וישם מלך אחשורוש מס וכי. In either case the person did not accomplish anything with the partial performance. No מעשה מצוה was realized. In order for the final portion of the *Mitzvah* to be released from the חובת הברכה, it must have been preceded by the performance of a קיום מצוה. That *Kiyum* is not obtained in certain *Mitzvos*, such as *Hallel* and *Megillah*, until after the entire *Mitzvah* has been completed. The same is true of the תקיעות דמיושב. Accordingly, even according to the *Baal Hamaor*, one may not converse until after the completion of the תקיעות דמיושב.

(35) According to the *Ramban*, however, one may converse prior to the completion of the דמעומד תקיעות since he maintains that the primary *Mitzvah* of *Shofar* is completed with the תקיעות דמיושב. The remaining *Kiyum* implemented by the דמעומד is a *Kiyum Tefillah*. It is not at all related to the *Bracha* of לשמוע קול שופר.

Interestingly, the *Ramban* defends the *Gaonim* and the *Rif* with respect to every facet of the *Mitzvah* of *Shofar*. Yet he does not take a stand regarding the issue of conversing between the תקיעות דמיושב and the דמעומד תקיעות, even though this was a major controversy in the days of the *Gaonim*. The *Ramban* suffers from this dilemma since according to his opinion that the דמעומד תקיעות may be fulfilled with

a *Shofar* of תעניות, and it is only a *Kiyum Tefillah*, one should be permitted to converse after the דמעומד תקיעות.⁴⁰

THE CHRONOLOGY OF THE VARIOUS *MINHAGIM* INSTITUTED FOR THE תקיעות דמעומד.

(36) Chronologically, it appears that in the days of the *Amoraim* the custom was to sound תשריית for *Malchiyos*, תשיית for *Zichronos* and תריית for *Shofros*.⁴¹ As a matter of fact the ancient text of ארשת שפתינו recited following the *Bracha* of *Malchiyos* as well as after *Zichronos* concludes with the words לקול תקיעתנו. However, the text of ארשת שפתינו recited following the *Bracha* of *Shofros* concludes with the words לקול תרועתנו. Some *Rishonim* infer from this change that the *Amoraim* (who presumably authored that text) sounded תריית following the *Brachos* of *Shofros*, and, therefore, conformed the text accordingly. The *Rav* opined that לקול תרועתנו is recited following the *Bracha* of *Shofros* since the *Bracha* of *Shofros* concludes with the phrase כי אתה שומע קול תרועת עמו ישראל ברחמים.

(37) *Rabbeinu Tam* introduced תשריית following each of the *Brachos*. The *Rav* recalled that all Jews in Northern Lithuania, inclusive of the city of Vilna, adhered to *Rabbeinu Tam*'s suggestion. The *Rama* notes that this was also the practice in Germany, France, Poland and Prussia.⁴² *Rabbeinu Tam* gave preference to תשריית since it encompasses all of the views. On the other hand, Jews in Bavaria, Southern Lithuania, including White Russia and Southwestern Germany followed the ancient *Minhag* of תשריית for *Malchiyos*, תשיית for *Zichronos* and תריית for *Shofros*. The *Shulchan Aruch* gives preference to the ancient *Minhag* as well.

⁴⁰ See חידושי הריטב"א למסכת ראש השנה דף ל"ד ע"א ד"ה ודברי רבינו (עמוד שלי"ה) who expresses this quite explicitly. He writes: לכתחילה רשאי לשוח.

⁴¹ Most *Rishonim* disagree with the *Baal Hamaor*'s suggestion that the תקיעות דמישב were first introduced in the latter portion of the *Gaonic* period.

The *Shulchan Aruch* also quotes the *Minhag* of the חכמי קבלה living in צפת in his day to blow three times תשרי"ת for *Malchiyos*, three times תשי"ת for *Zichronos* and three times תרי"ת for *Shofros*. This *Minhag* is perplexing. The *Mitzvah* is not to blow שלשים קולות for each *Bracha*. Rather, the proper שלשים קולות must be integrated within three *Brachos*.

Our custom to blow תשרי"ת תשי"ת תרי"ת for each of *Malchiyos*, *Zichronos* and *Shofros* is the most logical since it disperses a set of שלשים קולות within the *Brachos*. Thus, no matter which variation is the more commendable, the required number of תרועות will inevitably be integrated within the three *Brachos*. On the other hand, if one blows three תשרי"ת for *Malchiyos*, three תשי"ת for *Zichronos* and three תרי"ת for *Shofros*, then, if תשרי"ת is the most commendable, nothing was blown for *Zichronos* and *Shofros* and vice versa. This would not be an improvement over the old *Minhag* of blowing תשרי"ת for *Malchiyos*, תשי"ת for *Zichronos* and תרי"ת for *Shofros*.

(38) The *Vilna Gaon* abandoned the practice of תשרי"ת advanced by *Rabbeinu Tam* and advocated our *Minhag* of sounding תרי"ת, תשי"ת, תשרי"ת after each of the *Brachos*. This *Minhag* originates with the ערוך as the practice in Rome. *Tosfos*⁴³ quotes the ערוך and advocates that practice as well. The *Gaon's* suggestion spread throughout the entire of Lithuania. The *Chassidim*, particularly the בעל התניא, promoted it in White Russia. That is how this *Minhag* became the dominant one, even though it is not mentioned in *Shulchan Aruch*. It is the more commendable practice.

⁴² שו"ע סימן תקצ"ב סעיף ב'.

⁴³ See תוספות דף ל"ג ע"ב ד"ה שיעור.

מאה קולות WAS THE FIRST TO INTRODUCE ערוך.

(39) The *Piyut* on *Rosh Hashanah* speaks, not of מאה קולות, but of ארבעים קולות. Thus, שלשים קולות were sounded during the תקיעות דמיושב, and עשר קולות were sounded during the תקיעות דמעומד (i.e. תשר"ת for *Malchiyos*, תש"ת for *Zichronos* and תר"ת for *Shofros*). The ערוך introduced three innovations. Firstly, he introduced the practice to blow תשר"ת, תש"ת תר"ת for each of *Malchiyos*, *Zichronos* and *Shofros*. He also introduced the practice of מאה קולות, which was unknown before the ערוך.⁴⁴ He explained that the מאה קולות correspond to the one hundred wails emitted by the mother of סיסרא.⁴⁵ Thirdly, he introduced תקיעות בלחש. The ערוך is the only *Rishon* who advocates merging the *Tekios* with the *Brachos* recited by the congregation silently (i.e. תפילה בלחש). Most *Chassidim* have adopted this practice as well.⁴⁶ Those *Rishonim* who maintain that only ארבעים קולות are necessary maintain that if the *Shofar* were to be sounded during the תפילה בלחש it would be an extraneous קול and would violate the שבות of קול. However, the מנהג אשכנז is to sound מאה קולות following *Krias Hatorah* (as the תקיעות דמיושב)⁴⁷ and שלשים קולות within the חזרת הש"ץ. After עשר קולות they blow an additional שלשים קולות and conclude with the final קולות.

⁴⁴ Some scholars claim that they have located fragments of a *Yerushalmi* which mentions the מאה קולות. The *Baal Hamaor* interprets כשהן עומדין as requiring additional *Tekios*, but does not mention מאה קולות.

⁴⁵ See מאה קולות who provides a novel rationale for the מאה קולות. He quotes the *Medrash* which states that women in labor emit one hundred sounds. Insofar as היום הרת עולם, *Rosh Hashanah* is the day upon which the world was delivered, it is appropriate that one hundred sounds be produced. [Editor's Note]

⁴⁶ See, however, שו"ת אבני נזר חא"ח סימן תמו"ה who discourages this practice. [Editor's Note]

⁴⁷ See the discussion in מעומד and מיושב as to the use of the nomenclature מיושב and מעומד. See also ספר נוראות הרב ח"א עמ' 145 for the *Rambam*'s practice to sit during the מיושב. [Editor's Note]

prior to לרוד ה' אורי. In essence, the שלשים קולות sounded after the *Shemoneh Esrei* are wasted since they are not blown על סדר הברכות.

The ערוך, therefore, suggests that שלשים קולות be sounded during the תפילה תפילה, *the silent Shemoneh Esrei*, and that the final קולות עשר be sounded in *Kaddish* prior to תתקבל.

(40) The *Rishonim* were hesitant to introduce שלשים קולות during the תפילה תפילה since, as the מגן אברהם writes,⁴⁸ it tends to confuse the congregants. In large congregations, many members are often not trained nor disciplined. They, therefore, do not wait after each *Bracha* to hear the *Shofar*. Moreover, if they do wait, they tend to engage in conversation. This practice requires a very disciplined and intelligent crowd who know to pause after each *Bracha* of *Malchiyos*, *Zichronos*, and *Shofros*, wait for the בעל תוקע to blow the *Shofar* and not engage in conversation during the pause. It is a terrible *Chillul Hashem* to converse during *Shemoneh Esrei*.

תפילה בלחש WOULD SOUND THE SHOFAR DURING THE תפילה בלחש.

(41) The גר"ח was of the opinion that, technically, the ערוך is correct, and that the *Shofar* should be blown during the תפילה בלחש. The גר"ח did not understand how the תפילה בלחש of *Malchiyos*, *Zichronos* and *Shofros* could be recited in the absence of the *Shofar*. He maintained that the *Shofar* must be sounded each time that the *Brachos* of *Malchiyos*, *Zichronos* and *Shofros* are recited. It must, therefore, be sounded both during the תפילה בלחש as well as during the חזרת הש"ץ. Initially, the גר"ח, on *Rosh Hashanah*, attended the large Synagogue in Brisk. He advised against blowing the *Shofar* during the תפילה בלחש because it was impossible to control the crowd. In his later years, he no longer attended the large Synagogue on *Rosh*

⁴⁸ ריש סימן תקצ"ב.

Hashanah and convened a private *Minyan* in his home. In that *Minyan*, he sounded the *Shofar* during the תפילה בלחש as well.

(42) The *Rav* pointed out that his custom is to sound one hundred and two קולות. He sounds שלשים קולות during each of the תפילה בלחש and תקיעות דמיושב, חזרת הש"ץ. He then blows twelve קולות following אין כאלוקינו. He explained that there is an age old controversy whether the תשר"ת requires נשימת אחת or שתי נשימות (i.e. whether one must produce a שברים-תרועה with one breath or whether he must catch his breath following the שברים and thereafter blow the תרועה.) Preferably, one should practice both views. The *Rama*⁴⁹ rules that each תשר"ת should be produced with two breaths. The *Gaon* rules that each תשר"ת should be produced in one breath. Accordingly, the *Rav* followed both views. He produced the first ninety קולות with one breath because that is the majority opinion. However, for the final קולות, he blew three times תשר"ת with two breaths (for a total of twelve קולות).

The *Rav* noted that had the *Minhag* of מאה קולות not been introduced, everyone would adhere to the ancient *Minhag* of sounding just forty קולות (i.e. thirty during the מיושב and ten during the חזרת הש"ץ). The גר"ח would not have dared to sound the *Shofar* during the תפילה בלחש insofar as most *Rishonim* are opposed to the השמעת שבות of תפילה בלחש view and maintain that extraneous תקיעות are violative of the קול. However, since the *Minhag* is to blow one hundred קולות anyway, it is preferable to produce them during תפילה בלחש in order to realize the *Kiyum* of תקיעות על סדר הברכות therein.

⁴⁹ ספר נוראות הרב ח"ח עמ' 21. See also אורח חיים סימן תקי"ז ענין י"י.

(43) The paragraph of אוחילה לא-ל is not a נטילת רשות for the שליח ציבור.⁵⁰ The ש"ץ requests permission to approach G-d prior to *Malchiyos*, during the *Piyut* of עם פיפיות או"א היה. Rather, אוחילה לא-ל constitutes a נטילת רשות for each individual to recite *Malchiyos* and declare the *Ribono Shel Olam* as his King. Who is man that he should have the effrontery to crown G-d? It is paradoxical and absurd. Each person, therefore, requires a special נטילת רשות, a special license to approach G-d. Even after this נטילת רשות, crowning G-d, per se, borders on human arrogance.

(44) The גר"ח theorized that the text of אוחילה לא-ל was erroneously deleted in our text of the תפילה בלחש. He theorized that in many communities the *Brachos* of *Malchiyos*, *Zichronos*, and *Shofros* were not recited during the תפילה בלחש of *Mussaf*. The תפילה בלחש would consist of the ordinary *Mussaf* of *Yom Tov*. These additional *Brachos* were only recited during the חזרת הש"ץ. Since the people did not recite the *Brachos* of *Malchiyos*, *Zichronos* and *Shofros*, they also did not recite the Paragraphs of היום הרת עולם or of אוחילה לא-ל. They had no occasion to ask for permission nor to recite היום הרת עולם which has nothing in common with *Mussaf* per se, and is related solely to *Malchiyos*, *Zichronos*, and *Shofros*. Later, after people became more literate, those *Brachos* were reinstated in the תפילה בלחש. Unfortunately, even though the *Brachos* of *Malchiyos*, *Zichronos* and *Shofros* were reinstated, these paragraphs were neglected. Thus, many communities still do not recite them during the תפילה בלחש. The גר"ח did recite היום הרת עולם in the תפילה בלחש as well as אוחילה לא-ל.⁵¹

תושלבי"ע

⁵⁰ See, however, [אות ז'] who disputes this. [Editor's Note]

⁵¹ Likewise, the *Rambam* incorporates them in the text contained in his *Siddur*.

YOM KIPPPUR IS THE DAY IN WHICH MAN'S TWO IMAGES ARE RECONCILED.

(31) What happens on *Yom Kippur*? Man re-identifies himself, not with his empirical self, but with the ideal self, with the image engraved in the כִּסֵּא הַכְבוֹד. The ideal image suffers greatly from frustration. According to modern day existentialists, frustration is not just incidental; it is part of the human living experience. Frustration is experienced not only by man who fails in business. Even the most successful man, who has succeeded at all levels of human existence, is frustrated.

The tragedy of *Koheles* is frustration. *Koheles* was extremely successful in terms of material success. Yet, he still philosophied. Why? Because he was frustrated. Frustration is a result from this schism in the human personality.

(32) When we are frustrated, what do we dream of?⁴² When we feel frustrated, we automatically wish that our children become what we have not succeeded in becoming. A father sees himself in his son or in his daughter. But, he does not want his son to be his empirical self, G-d forbid. Since the father is frustrated, since he is lost and disenchanted with life, he wants to see in his son the self of his dreams, the self of his hopes, the self of his ambitions, the self of his imagination, the self of his expectations. Who is that self which he wants to find in his son? His ideal self engraved in the celestial throne. The ideal self is never involved in sin. The "mysterious I" is never tainted nor defiled. It remains clean and immaculate. The "empirical I" is the sinner; the ideal I remains pure.

For example, immigrant parents who came to the United States demonstrated an unusual understanding for education. No other generation has displayed such appreciation. Fathers and mothers who were themselves illiterate, who could barely

⁴² On *Erev Yom Kippur*, *Viduy* is performed since it cleanses the mind and restores man's self-confidence and faith.

sign their names, spent days and nights in sweat shops in order to provide an excellent education to their children. It is true that Jews have always had respect for intellectual children. However, we are not talking about immigrant scholars. We are speaking about Jews who were as primitive as the peasants of the last century in Russia. The immigrants mostly originated from small towns and villages. They were primitive in their original environment, and they remained primitive in the United States. Yet they had so much appreciation for education, for the promotion of their children, that at times I am awe stricken. They sacrificed their best years. Mothers would clean floors and wash laundry for others, serve as domestics, in order to make it possible for their son or daughter to get a college degree or to be trained in a certain profession. Why is it? Because they were frustrated in life. They saw the ideal self of their dreams in their children.

(33) The greatness of the day of *Yom Kippur* is that man finds himself, and once he finds himself, the process of trans-humanization is initiated. Then, he does not have to ask for pardon since he has not sinned. The repentant who responds to situational factors must ask for pardon because he has sinned. He is the same person. He has changed his actions, but he has not changed his personality. He must beg and petition *Hakadosh Baruch Hu* for pardon. *סליחה* is an act of grace which the Almighty bestows upon man. He is a sinner, but G-d cleanses him. He is a sinner, but G-d removes the stain. He is a sinner, but G-d forgives him. He is a sinner, but G-d in His grace, simply pardons him. This is as far as the first *Teshuva* is concerned.

However, as far as the second *Teshuva* is concerned, there is no need for *תשובה*, for G-d's grace. One who performs *Personalistic Teshuva* is automatically vindicated without falling back on G-d's grace. There is no need for an act of grace on the part

of the Almighty in order to pardon him because there is no need for pardon. On *Yom Kippur*, the sinner finds himself, and once he finds himself he changes his identity. The identity of the *Baal Teshuva* at the end of the day of *Yom Kippur* is one who has never sinned, has never been involved in חטא. His identity is pure, clean and innocent.

(34) This is why man is great. He can recreate himself. He can accomplish the miracle of trans-humanization and trans-figuration. *R' Akiva* expresses this beautifully:

אשריכם ישראל לפני מי אתם מטהרים ומי מטהר אתכם.⁴³
*Fortunate are you, Yisroel before Whom are you purified and
Who purifies you?*

R' Akiva does not ask מי מכפר לכם, *who grants you atonement*. G-d need not declare the sinners to be טהורים. G-d need not pardon them. He need not declare the sinner innocent. Rather, G-d acquits the sinner because the person who entered on *Erev Yom Kippur* is the empirical self, but at the end of the day, at נעילה, after reciting אתה פניך prays נעילה, and the ideal self does not require pardon. He is טהור from the very beginning.

The greatness of the day of *Yom Kippur* is that it stimulates man, it inspires man to seek himself, to find himself, and, by seeking and finding himself, the *Baal Teshuva* ultimately finds the Almighty.

תושלביע

⁴³ מסכת יומא דף פ"ה ע"ב.

שיעור בעניני תשובה
אלול, תשכ"ט
מאת הגרי"ד הלוי סולובייציק זצלה"ה
נרשם ונערך על ידי ברוך דוד שרייבר

INTRODUCTION.

(1) This *Shiur* analyzes the *Mishnah*¹ which describes the efficacy of *Teshuva* with respect to the commission of different types of violations.

THE INTERRELATIONSHIP BETWEEN *KARBANOS* AND *TESHUVA*.

(2) The *Mishnah* explains that one who violates a precept, the penalty for which is the offering of a *Karban*, receives expiation as soon as he offers that *Karban*. It writes: חטאת ואשם ודאי מכפרין.²

Rashi comments:

ומסתמא תשובה איכא שאם לא היה מתחרט לא היה מביא קרבן.

Presumably, the donor has repented from his sins. Otherwise, he would not have offered a Karban.

Rashi is troubled by the obvious question of why the *Mishnah* does not expressly state that a *Karban* provides *Kapparah* only if the donor also engages in *Teshuva*. *Rashi* implies that, historically, people would sin, offer a *Karban* and then repeat that same violation. The *Navi* writes: למה לי רוב זבחיכם³. These people were not capable of changing, repenting, or amending their ways. Yet, they experienced some feelings of

¹ מסכת יומא דף פ"ה ע"ב.

² The *Torah* specifies five types of אשמות. They are: אשם מצורע (v) and אשם נזיר (iv); אשם שפחה חרופה (iii); אשם מעילות (ii); אשם גזילות (i).

The adjective, "ודאי", refers to אשמות הבאות על החטא (i.e. to אשמות offered in response to the commission of a חטא). The term אשם ודאי can not refer to the אשם נזיר or the אשם מצורע since those אשמות are not offered for expiation. Furthermore, the term אשם ודאי, which implies that an אשם ספק offered under such circumstances has different consequences, can not refer to either אשם נזיר or אשם מצורע, since an אשם תלוי can not be offered by a נזיר or a מצורע. A אשם ספק offered by a נזיר is treated as an אשם ודאי. Thus, The *Mishnah* refers to the first three אשמות. It is, therefore, unclear why *Rashi* writes that the *Mishnah* refers to אשם גזילות and אשם מעילות and not to אשם שפחה חרופה. The *Rav* did not provide an answer to this question in this *Shiur*.

³ ישעיהו: א', י"א.

guilt, and in order to salve their conscience would offer a *Karban*. *Rashi*, therefore, points out that even such *Karbanos* provide *Kapparah* since the donors are in fact genuinely regretful. Even though they do not have the resolve to amend their ways, nonetheless, the mere fact that they offered a *Karban* denotes the requisite level of *חרטה*. Their *Karban* is, therefore, accepted and *Kapparah* is obtained.

(3) The *Rambam* requires that those offering a *Karban* must first perform *Teshuva*. He writes:⁴

בעלי חטאות ואשמות בעת שמביאין קרבנותיהן אין מתכפר להן
בקרבתם עד שיעשו תשובה.
*Those who offer Karbanos in expiation of their sins, are not
provided with Kapparah unless they first repent and engage in
Teshuva.*

Similarly, the *Gemara* often states:

אי דלא עביד תשובה, זבח רשעים תועבה.⁵
*If the donor does not repent, his Karban is not accepted by
G-d. It is an abomination.*

This indicates that one offering the *Karban* must in fact engage in *Teshuva* in order to obtain *כפרת קרבן*. As a matter of fact, the concept of *Viduy* is first mentioned by the *Torah* with regard to the offering of an *אשם גזילות*.⁶ Why, then, does *Rashi* assume that people offering *Karbanos* are always regretful and that they obtain *Kapparah* even though they do not perform concrete acts of *Viduy* and *Teshuva* to demonstrate their remorse?⁷

(4) The *Rav* answered that the *Mishnah* writes with respect to more severe

⁴ פרק א' מהלכות תשובה ה"א

⁵ See, e.g. מסכת שבועות דף י"ב ע"ב.

⁶ והתודו את חטאתם אשר עשו (במדבר: ה', ז')

⁷ This question is raised by the *Achronim* and many other *Achronim*. See, e.g., שו"ת מקור ברוך ח"ב סימן יט. [Editor's Note]

types of violations that:

מיתה ויום הכיפורים מכפרין עם התשובה.
Death and Yom Kippur provide Kapparah only for those who performed Teshuva during their lifetime.

Death occurs unexpectedly; *Yom Kippur* arrives uninvitedly. Thus, if the sinner did not previously engage in *Teshuva*, there is nothing to indicate that he is worthy of *Kapparah*. A *Karban*, on the other hand, is voluntarily offered by the sinner. The sinner must go through the lengthy process of selecting an animal and transporting it to *Yerushalayim*. If the sinner were totally unconcerned, he would not have gone through the trouble of offering a *Karban*. Obviously, something bothered the sinner and troubled his mind. He was concerned, but he was incapable of translating that feeling of guilt into complete *Teshuva*, into חרטה and עזיבת החטא. He merely experienced הרהור תשובה, a spark of repentance. There is a large gulf separating הרהור תשובה from complete *Teshuva*. הרהור תשובה means that the sinner is troubled by the sin. His guilt keeps him awake at night. Yet, *Rashi* maintains that even הרהור תשובה enables the donor of a *Karban* to obtain the כפרת קרבן.

In sum, according to *Rambam*, a *Karban* provides *Kapparah* only if it is accompanied by *Teshuva* and *Viduy*. *Teshuva* as a thought, as an attitude, is insufficient. *Teshuva* must be verbalized and formulated. According to *Rashi*, however, הרהור תשובה is sufficient and the act, per se, of offering the *Karban* evidences הרהור תשובה. Though his חרטה does not measure up to the standards of *Teshuva*, nonetheless, the fact that he offered the *Karban* reflects הרהור תשובה. The *Karban*, therefore, provides *Kapparah*.

ONE WHO SINS BECAUSE HE PLANS ON PERFORMING *TESHUVA* AFTER THE SIN IS PUNISHED BY A LIMITED REMOVAL OF HIS *בחירה חפשית*.

(5) The *Mishnah*⁸ continues:

האומר אחטא ואשוב אחטא ואשוב, אין מספיקין בידו לעשות תשובה.

One who continues to sin and salves his conscience by promising to repent in the future, will not be provided with the opportunity to perform Teshuva.

One who sins thinking that he will anyway be forgiven on Yom Kippur, will not be forgiven by virtue of the power of Yom Kippur.

The syntax of these two sentences is peculiar. Basically they both portray the same *Halacha*, namely, that one who sins in reliance either on the cure of *Teshuva* or that of *Yom Kippur* will not be provided with *Kapparah*. Yet, the first sentence, regarding one who relies on *Teshuva*, states: אין מספיקין בידו לעשות תשובה, while the latter, regarding one who relies on *Yom Kippur*, states, אין יוהכ"פ מכפר. What is the difference between these two penalties?

(6) Apparently, with regard to *Yom Kippur*, the *Halacha* has been strictly formulated that *Yom Kippur* does not extend *Kapparah* to one who sins in reliance on the *Kapparah* of *Yom Kippur*. Thus, אין יוהכ"פ מכפר, *Yom Kippur* does not provide him with *Kapparah*. He is excluded from the divine beneficence of *Yom Kippur*. On the other hand, one who sins in anticipation of doing *Teshuva* in the future, will, theoretically, be able to perform *Teshuva* and receive *Kapparah*. However, he will be punished in that G-d will make that performance difficult for him. His *בחירה* will be limited. Though one always retains his *בחירה חפשית*, nonetheless, at times, *בחירה חפשית* is easily exercisable while at other times it is not. Often, a sinner who decides to reform does not encounter any difficulties. He immediately resolves never to

⁸ *Ibid.*

repeat that sin, and *Kapparah* is granted (depending on the level of the sin). At other times, however, בחירה חפשית is very difficult to exercise. The sinner's path to *Teshuva* is fraught with obstacles. All of the circumstances surrounding the sinner, and all of the realities which he encounters, direct him to violate the norm instead of observing and abiding by it. The penalty of לעשות תשובה אין מספיקין בידו denotes that the sinner will find it difficult to be motivated to perform *Teshuva*.

For example, ויחזק ה' את לב פרעה. G-d did not totally eliminate *Pharoah's* בחירה. G-d merely made the choice difficult for *Pharoah*. *Pharoah* knew that a slave society is a prosperous society. There are no strikes, no lockouts, no wage increases. To take a slave society and convert it into a free labor society became a very difficult decision for *Pharoah* to make. He, therefore, could not resolve to permit the Jews to leave.

Similarly, the penalty of לעשות תשובה אין מספיקין בידו means that the resolve to engage in *Teshuva* will become a painful and difficult decision. The sinner will be punished in that *Teshuva* will seem to be an impossibility. He will be overwhelmed by the enormous effort and sacrifices which *Teshuva* will require of him. Nonetheless, if he has the heroic quality to decide in favor of the good, and to act contrary to the evil advice, he will be able to do so. *Teshuva* will be not ruled out. The difficulty will be found in the circumstances surrounding the sinner and not in *Hakadosh Baruch Hu*.

(7) At times, the exercise of בחירה חפשית in favor of the correct alternative, and contrary to the evil alternative, is difficult because *Teshuva* is in conflict with the sinner's self interests. That is what the *Rambam*⁹ and the *Ramban*¹⁰

⁹ פרק ו' מהלכות תשובה הי"ג.

¹⁰ פירוש על התורה שמות: ז, ג.

refer to when they write that if one continuously sins and sins, he will be punished by having his *בחירה חפשית* removed from him. They do not mean it in the literal sense, that one's drive for evil or for sin becomes so invincible and so indomitable that it totally forecloses the possibility of his being able to repent and engage in *Teshuva*. *בחירה חפשית* can never be entirely eliminated. *בחירה חפשית* is always an option. Man can always overcome his evil desire. *Chazal*¹¹ interpret *בחירה חפשית* as originating in the *צלם אלוקים*. Man can always exercise his freedom of choice. However, sometimes, to surmount a hurdle takes only a limited effort. At other times, to act against opposition takes a supreme effort.

This is exactly what *אין מספיקין בידו לעשות* as well as *ויחזק ה' את לב פרעה* mean. When the sinner will finally resolve to do *Teshuva*, he will find himself so much enmeshed in *חטא* and weakness, that he will lose his fortitude, his vigor. He will find it very difficult to make the final decision to change his life. However, both theoretically and practically, the possibility of *Teshuva* is always extant.

**ONE WHO SINS BELIEVING THAT HE WILL BE FORGIVEN ON YOM KIPPUR
WILL NOT BE PROVIDED WITH THE UNIQUE KAPPAH OF YOM KIPPUR.**

(8) *Chazal* take a different approach with regard to one who sins believing that his sins will be forgiven on *Yom Kippur*. The *Mishnah* writes that *Yom Kippur* will not provide *Kapparah* for one who relies on it. His *Teshuva* will be ignored. *אין יורחב"פ מכפר*, *Yom Kippur* will not extend *Kapparah* to him.

Why is this so? Why are those sinners treated so differently?

(9) The *Rav* explained that this treatment is quite logical and, as a matter of fact, the reverse is unthinkable. To deprive *Teshuva* to a person, is to deny his very existence. *Hakadosh Baruch Hu* will not do this to anyone. *Teshuva* is something

¹¹ See, e.g. פרק ה' מחלכות תשובה ה"א.

that *Hakadosh Baruch Hu* has promised will never be taken away from the sinner, no matter how severe his guilt is and no matter how hypocritically he has acted. Man must always have the chance to perform *Teshuva*, whether it be more difficult or more complex. Thus, if the sinner engages in *Teshuva*, he will be accepted.

On the other hand, if one sins believing that he will be forgiven on *Yom Kippur* even without doing *Teshuva*, then the *Yom Kippur* upon which he relies will not provide him with any *Kapparah*. Even if he later repents on that *Yom Kippur* and acknowledges how foolish he was and how stupidly he had acted, nonetheless, he will be penalized in that such sin will not be washed off nor forgiven. There will be no *Kapparah* for that violation as far as the special טהרה of *Yom Kippur* is concerned. Of course, his *Teshuva* will be accepted, but he will not receive the unique *Kapparah* of *Yom HaKippurim* vis a vis that violation. He will have to wait until the next *Yom Kippur*.

(10) The *Rambam* seemingly disagrees with the foregoing. He writes¹²:

ארבעה ועשרים דברים מעכבין את התשובה. ארבעה מהן עון גדול והעושה אחד מהן אין הקביה מספיק בידו לעשות תשובה לפי גודל חטאו. ואלו הן... והאומר אחטא ואשוב ובכלל זה האומר אחטא ויום הכיפורים מכפר.

There are twenty four sins which preclude Teshuva. Four of those sins are so severe that violators are penalized by being deprived of the ability to engage in Teshuva. These are...one who sins in reliance of being able to repent in the future. This also includes one who sins in reliance of his being expiated on Yom Kippur.

Generally speaking if one has the correct resolution and the appropriate decision, the *Ribbono Shel Olam* will assist him. Once the sinner takes the first step, the *Ribbono Shel Olam* guides him. However, just as one can guide a blind person across the street only if the blind person is capable of walking, similarly, *Hakadosh*

¹² פרק די מהלכות תשובה הי"א

Baruch Hu can not drag the sinner along the path of *Teshuva*. He can merely guide the sinner only after the sinner takes the initial step. The same is not true of the דברים המעכבין את התשובה. The *Ribbono Shel Olam* does not provide such sinners with any assistance. He does not help such sinners engage in *Teshuva*.

(11) *Prima facie*, one may infer that, according to the *Rambam*, both אחטא and ואשוב are treated equally. Both are penalized by אין מספיקין בידו לעשות תשובה. Yet, at the end of that Chapter, the *Rambam* writes:¹³

כל אלו הדברים וכיוצא בהן אף על פי שמעכבין את התשובה אין מונעין אותה. אלא אם עשה אדם תשובה מהן הרי זה בעל תשובה ויש לו חלק לעולם הבא.

Even though the foregoing conduct normally precludes one from engaging in Teshuva, nonetheless, such conduct does not totally foreclose one's ability to engage in Teshuva. Thus, the Teshuva of one who, despite such conduct, sincerely repents from his sins, will be accepted, and he will be awarded a share in the World to Come.

In other words, the *Rambam* maintains that the penalty of מעכבין את התשובה means that G-d will make it difficult for that person to engage in *Teshuva*. He will trip many times before he will arrive at the שערי תשובה. Nonetheless, if the sinner overcomes the hurdles, if he has so much stamina and so much courage that he finally performs *Teshuva*, he will be forgiven. The *Rav*, however, asserted that the *Rambam* concedes that the sinner who relies on *Yom Kippur* will not obtain the unique *Kapparah* of *Yom Kippur* vis a vis the sin in question.

(12) The *Rav* concluded that the scenario of האומר אחטא ויוהכ"פ מכפר refers to one who relies on the efficacy of *Yom Kippur* while still engaged in that sin. The sinner calculates that he can continue to sin since he will anyway be forgiven on *Yom Kippur*. Such a person is punished by not receiving the *Kapparah* extended by

¹³ שם, הלכה ו'.

Yom Kippur. However, one who sins and then begs *Hakadosh Baruch Hu* for forgiveness, may receive *Kapparah* by virtue of the power and force of the day of *Yom Kippur*.

THE PUNCTUATION OF THE PHRASE 'ה' לפני CAN BE INTERPRETED IN A MANNER CONSISTENT WITH BOTH R' AKIVA AND R' ELAZAR.

(13) The *Mishnah* continues:

עבירות שבין אדם למקום יום הכפורים מכפר. עבירות שבין אדם לחבירו אין יום הכיפורים מכפר עד שירצה את חבירו. את זו דרש ר' אלעזר בן עזריה: מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו (ויקרא: ט"ז, ל), עבירות שבין אדם למקום יוהכ"פ מכפר, עבירות שבין אדם לחבירו אין יוהכ"פ מכפר עד שירצה את חבירו.

אמר רבי עקיבא אשריכם ישראל-ל לפני מי אתם מטהרין ומי מטהר אתכם! אביכם שבשמים וכו' שנאמר וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם. ואומר מקוה ישראל ה', מה מקוה מטהר את הטמאים, אף הקב"ה מטהר את ישראל.

Sins committed against G-d are expiated on Yom Kippur. Sins committed against one's fellow man are not expiated on Yom Kippur unless the sinner is first pardoned by the one whom he offended. R' Elazar Ben Azariah derives this from the Passuk which states: "You shall be purified from all sins committed against G-d." Yom Kippur atones for sins committed against G-d. However, sins committed against one's fellow man must first be pardoned by the offended party.

R' Akiva remarks, "How fortunate are you, the Jewish people. Before whom are you purified and who purifies you? Your Father in Heaven." As the Passuk states: "I will sprinkle you with the pure waters and purify you." The Passuk also states, "G-d is the ritual bath of the Jews." Just as a ritual bath cleanses the filthy, so, too, G-d purifies the Jews.

(14) The *Passuk* cited by R' Elazar Ben Azariah reads as follows:

כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו.

On this day you will be forgiven and purified from all of your sins before G-d; you shall purify yourselves.

The phrase 'ה' לפני is a qualifying clause which can be combined either with the previous part of the sentence or with the latter part of the sentence. According to R' Elazar Ben Azariah, the phrase 'ה' לפני qualifies and defines the previous words מכל

יכפר עליכם מכל חטאתיכם לפני ה' חטאתיכם. He interprets the *Passuk* as follows: only sins committed against G-d are expiated by *Yom Kippur*. Sins committed against one's fellow man are not expiated. Thus, the punctuation of the words לפני ה' should be an *אתנחטא*, a *comma*, separating the לפני ה' from the next word תטהרו, which is read on its own. The word תטהרו is, thus, an exhortation for all sinners to repent.

R' Akiva disagrees. He merges the words לפני ה' with the succeeding word תטהרו. The first portion of the *Passuk* (יכפר מכל חטאתיכם) thus denotes that *Yom Kippur* provides *Kapparah* for all of one's sins. The consequence of this *Kapparah* is expressed by the latter portion of the *Passuk*, namely, לפני ה' תטהרו, *man will be purified before G-d*. According to *R' Akiva*, the words מכל חטאתיכם should be punctuated with a *זקף קטן*, to indicate a pause, and the words לפני ה' with a *מרכא*, to indicate a transition insofar as לפני ה' is to be read with the succeeding word, תטהרו.

In other words, *R' Akiva* and *R' Elazar* disagree if the words לפני ה' modify the prior word, חטאתיכם, or the succeeding word, תטהרו.

(15) The בעל הטעמים, not wishing to take a position in the controversy between *R' Akiva* and *R' Elazar*, left it to the discretion of the reader. He, therefore, punctuates the words לטהר אתכם with an *אתנחטא* to sever it from the following words מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו. He then punctuates the words מכל חטאתיכם לפני ה' with a *זקף קטן*, a *pause*, in accordance with the view of *R' Akiva* that these words are not qualified by the succeeding phrase לפני ה'. Finally, he punctuates the words לפני ה' with a *מרכא טפחא*, which indicates both a transition and a pause. Thus, the לפני ה' is in suspense. It is a qualifying clause which may be combined either with the first portion of the sentence (i.e. מכל חטאתיכם) or with the next portion of the sentence

מכל (i.e. תטהרו).¹⁴ Accordingly, the reader can either interpret the *Passuk* as מכל (i.e. as *R' Elazar*, that only עבירות committed against G-d are expiated) or can interpret the *Passuk* as לפני ה' (i.e. as *R' Akiva* that G-d purifies the Jews from all sins).¹⁵ Both interpretations are accepted by the *Halacha*.

A THIEF CAN NOT BE EXPIATED WITHOUT FULL RESTITUTION.

(16) *R' Elazar Ben Azariah* derives his ruling that one must obtain pardon from the person whom he has injured from the *Passuk* of לפני ה' מכל חטאתיכם לפני ה'. This *Passuk* implies that *Yom Kippur* provides *Kapparah* only for sins committed against G-d (i.e. לפני ה'), as opposed to crimes committed against one's fellow man. Other *Mishnayos*,¹⁶ however, derive this principle from a different *Passuk*. It states:

אע"פ שהוא נותן לו אינו נמחל לו עד שיבקש ממנו, שנאמר ועתה השיב את אשת האיש הזה כי נביא הוא ויתפלל בעדך וחיה (בראשית: כ, ז).

Even if he reimburses the injured party, he is not forgiven until the injured party pardons him. As the *Passuk* writes: "Return this woman to her husband so that he will pray on your behalf."

G-d told *Avimelech* that he must first ask *Avraham* for forgiveness. G-d would not forgive him until after *Avraham* pardoned him. The *Gemara* writes:

אפילו מביא כל אילי נביות שבעולם אין נמחל לו עד שיבקש ממנו (מחילה).

¹⁴ Interestingly, the *אנתחתא*, *a period*, under the words מכל חטאתיכם, לטהר אתכם, and not under the words מכל חטאתיכם with an *אנתחתא*, it would have been severed completely from the words, לפני ה'. However, by inserting an *אנתחתא* under the phrase מכל חטאתיכם, לטהר אתכם, and punctuating the *מכל חטאתיכם* with a *זקף קטן*, he does not sever the phrase מכל חטאתיכם from לפני ה'.

¹⁵ Another example of punctuation used as a compromise position is found in the following *Passuk*: בחר לנו אנשים וצא הלחם בעמלק מחר אנכי נצב על ראש הגבעה ומטה האלוקים בידי (שמות: י"ז, ט). The phrase וצא is punctuated with a *טפחא* and the words הלחם בעמלק are punctuated with an *אנתחתא*. The word מחר is punctuated with a *רביעי* which places it in suspense. One could interpret the *Passuk* that the word מחר defines the next phrase נצב (מחר), or as qualifying the prior phrase הלחם (בעמלק מחר). The *Gemara* (מסכת יומא דף נ"ב ע"ב) notes that the meaning of this *Passuk* is unclear.

¹⁶ מסכת בבא קמא דף צ"ב ע"א.

Even if he offers all of the Karbanos in the world, he will not be forgiven unless the injured party also forgives him.

The *Rambam* writes:¹⁷

אין התשובה ולא יום הכפורים מכפרין אלא על עבירות שבין אדם למקום... אבל עבירות שבין אדם לחבירו, כגון החובל את חבירו או גוזלו אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו וירצהו. אע"פ שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו צריך לרצותו ולשאול ממנו שימחול לו.

Teshuva and Yom Kippur provide Kapparah solely with respect to violations committed against G-d. However, sins committed against one's fellow man are not expiated until the sinner reimburses the victim and appeases him. The sinner must assuage the victim's feelings as well as reimburse him.

Prima facie, the *Rambam* rules as *R' Elazar Ben Azariah*. However, unlike the *Mishnah*, the *Rambam* adds the obligation of restitution. The *Mishnah* does not emphasize restitution since it is so self-evident and elementary that there is no need to mention it. Without restitution, there can not be any *Kapparah*. Why, then, does the *Rambam* include it?

(17) The *Rav* answered that the *Rambam* wishes to emphasize that, without restitution, the thief can not receive *Kapparah* even though the thief is precluded from refunding the monies through no fault of his own. For example, the thief may wish to return the stolen funds, but he is poor and does not have the financial wherewithal to do so. He sincerely promises that as soon as he earns money he will refund the stolen monies. One would not classify this thief as טובל ושרץ בידו. He is sincere about returning the stolen money. He simply cannot return it at this time. However, once he earns it, he will return it. The *Rambam*, therefore, stresses that, nonetheless, אינו נמחל עד שיתן. Under no circumstances will the thief receive *Kapparah* until he refunds the money. If he cannot do this, he must beg the owner and obtain a waiver

¹⁷ פ"ב מתשובה ה"ט

from him. No matter what kind of apology or excuse he will invent, the *Passuk* dictates *ועתה השב את אשת האיש*, the thief must return the stolen item.¹⁸

ACCORDING TO R' ELAZAR BEN AZARIAH, ONE WHO IS NOT PARDONED BY THE VICTIM WILL NOT RECEIVE KAPPARAH FOR ALL OTHER VIOLATIONS AS WELL.

(18) In another location, the *Rambam* rules:¹⁹

אבל החובל בחבירו אע"פ שנתן לו חמשה דברים אלו אין מתכפר לו ולא נמחל עונו עד שיבקש מן הנחבל וימחול לו.
One who injures another does not receive Kapparah, even after paying for the damages, until the injured party pardons him.

These two rulings correspond to the two cited *Mishnayos*.²⁰ The obvious question, though, is why does *R' Elazar Ben Azariah* introduce a new *Passuk* of *מכל חטאתיכם* to support his contention that crimes committed against one's fellow man are not expiated until the injured party pardons the assailant. That concept is derived by the other *Mishnah* from the *Passuk* of *ועתה השב את אשת האיש*.

Some *Achronim* answer that *R' Elazar Ben Azariah* seeks to express that, not only does one not receive *Kapparah* for injuring another until the injured party forgives him, but that he does not receive *כפרת יום הכיפורים* at all, even for *עבירות* until pardoned by the other party.

כפרת יום הכיפורים is not a relative term. Either one obtains complete *Kapparah*, or he does not. The *Passuk* writes מכל חטאתיכם, *all sins are expiated on Yom Kippur*. If, for any reason, one does not receive *Kapparah* from מכל חטאתיכם, then he is not forgiven for all other *עבירות* as well. *לפני ה' תטהרו* is an all or nothing proposition. It is inconceivable that some sins will be forgiven and not others. It is

¹⁸ It is unclear why the *Rambam* does not quote that *Passuk* to support this ruling.

¹⁹ פ"ה מחובל ומזיק הי"ט.

²⁰ מסכת יומא דף פ"ה ע"ב ומסכת בבא קמא דף צ"ב ע"א.

impossible that certain עבירות such as non-kosher foods will be forgiven, *Chillul Shabbos* will be forgiven, *Avoda Zara* will be forgiven, but that גזילה will not be forgiven. Piecemeal טהרה is an oxymoron. The exhortation of מקוה ישראל-ל-ה' is that Jews be completely purified, just as a טמא who immerses in a *Mikvah* is completely purified. One cannot be half טמא and half טהור. One is either טמא or טהור. Similarly, with respect to *Teshuva*, one who has committed multiple עבירות and performs *Teshuva* only with respect to one of them, receives the benefits of *Teshuva* vis a vis that particular עבירה. That particular עבירה will be forgiven, erased and eliminated. However, this is not the case with respect to the *Kapparah* of *Yom Kippur*. *Yom Kippur* provides *Kapparah* only for all עבירות in totality. The *Passuk* says מכל חטאתיכם תטהרו. The qualification is תטהרו. An item can not, at the same time, be both partially טהור and partially טמא. Thus, when *R' Elazar Ben Azariah* rules that עבירות שבין אדם לחבירו אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חבירו, he means that *Yom Hakippurim* will not provide *Kapparah* for any עבירות unless he first obtains a pardon from the injured party. Otherwise he will not obtain כפרת יום כפרת יום at all. He will remain desolate in front of *Hashem*.

(19) In other words, according to *R' Elazar Ben Azariah*, *Yom Kippur* provides טהרה from all עבירות at one time. G-d simply removes all filth and sin from the גברא. *Yom Kippur* provides טהרה, and טהרה can not be provided piecemeal. On the other hand, *Teshuva* is not a מטהר; *Teshuva* is a מכפר. One can obtain *Kapparah* for individual עבירות since עבירות are not interdependent.

NON-VIOLENT THEFT IS EXPIATED MERELY THROUGH RESTITUTION.

(20) The *Rambam*, with respect to *Yom Kippur*, writes that one who damages another's property (or steals his property) must engage in *Teshuva* in addition to compensating the victim. He writes:²¹

וכן החובל בחבירו והמזיק ממונו אע"פ ששילם לו מה שהוא חייב לו, אינו מתכפר עד שיתודה וישוב מלעשות כזה לעולם.
One who injures another or damages his property is not forgiven unless he repents and resolves not to commit such crime.

Yet, when discussing the general rules of גזילה, he implies that only restitution, and not *Teshuva*, is required. Thus, he writes as follows:²²

אינו דומה מזיק חבירו בגופו למזיק ממונו. שהמזיק ממון חבירו כיון ששילם מה שחייב לשלם נתכפר לו. אבל החובל בחבירו אע"פ שנתן לו חמשה דברים אלו אין מתכפר לו ולא נמחל עונו עד שיבקש מן הנחבל וימחול לו.
One who damages another or robs from another²³ need only compensate the victim or refund the money to him. He need not beg his pardon. One who injures another, however, will not be forgiven until the victim pardons him.²⁴

In yet a third location,²⁵ however, he rules that a thief will not obtain *Kapparah* unless, in addition to *Teshuva* and restitution, he obtains both ריצוי and מחילה. He writes:

אין התשובה ולא יום הכפורים מכפרין אלא על עבירות שבין אדם למקום... אבל עבירות שבין אדם לחבירו, כגון החובל את חברו או גזולו אינו נמחל עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו וירצהו. אע"פ שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו צריך לרצותו ולשאול ממנו שימחול לו.

²¹ פ"א מהלכות תשובה ה"א

²² פ"ה מחובל ומזיק ה"ט

²³ גזילה with מזיק ממונו The *Rav* inferred that the *Rambam* seemingly equates

²⁴ The difference between גזול חבירו and גזול חבירו is that the word גזול means that he did not inflict any physical harm; he merely took away the other's money. As soon as he returns the money, the other is made whole, and he will not have lost anything. Thus, there is nothing to forgive. However, if he inflicts bodily injury, he causes anxiety and anguish as well.

²⁵ פ"ב מהלכות תשובה ה"ט

Teshuva and Yom Kippur provide Kapparah solely with respect to violations committed against G-d. However, sins committed against one's fellow man are not expiated until the sinner reimburses the victim and appeases him. The sinner must assuage the victim's feelings as well as reimburse him.

(21) Some *Achronim*²⁶ explain the difference in treatment as depending upon the theft in question. If one holds up another and causes him anxiety, fear, aggravation and distress, it is treated as *חבלות שבגופו*, *bodily injury*, and the thief must obtain that person's pardon (in addition to refunding the money and engaging in *Teshuva*). On the other hand, if one merely snatches something from another, and the victim is unaware of the loss (or is aware and is unconcerned) then once he returns the stolen item, there is nothing to forgive. Once the money is replaced and the victim compensated, there is no need for pardon (and presumably no need for *Teshuva*).

Thefts are treated as *חבלות שבגופו* only if they affect the victim's peace of mind, his serenity. These are not inferior to the case of *מקניטו בדברים*, for which *מחילה* is required. If one makes a remark and another is unwittingly slighted by that remark, the offending party must ask for *מחילה* on *Erev Yom Kippur*, even though he did not intend to hurt nor insult the aggrieved party. *Yom Kippur* is governed by different rules, by different *Halachos*. Superficially, the one who made the unwitting remark should not be required to crave the pardon of one who took insult at that comment. He did not know that the person would feel insulted. He certainly did not intend to insult him. Yet, to receive the *Kapparah* of *Yom Kippur*, he must beg the aggrieved's pardon.

YOM KIPPUR, UNLIKE TESHUVA, REQUIRES ריצוי, THAT THE PRIOR FRIENDSHIP BE RESTORED.

²⁶ לחם משנה פי"ה מחובל ומזיק הי"ט

(22) The *Rav* added that, with respect to גזילה, the *Halacha* merely requires מחילה, that the victim forgive the thief (עד שיבקש מחבירו וימחול לו). It does not require ריצוי. With respect to *Yom Kippur*, however, the *Halacha* requires עד שירצה חבירו.

There is a difference between מחילה and ריצוי. The term מחילה denotes that the one who bears a grudge eliminates the grudge. ריצוי means that the relationship is restored. For example, one insults another and then approaches him and asks for forgiveness. The second party may forgive him. But, that does not mean that their previous friendship has been restored. It does not mean that their relationship has been completely redeemed and has regained its warmth. There may be some stain that remains which separates them forever. All year round, מחילה is sufficient. However, with respect to *Yom Kippur*, ריצוי is required. The offending party must beg the aggrieved party to restore their old friendship. ריצוי denotes that nothing has been lost. All is forgiven and forgotten. The parties will be as friendly now as they were before the incident occurred.²⁷

The same is true of גזילה. Even if the theft did not cause the victim any anguish, nonetheless, the theft, per se, casts a shadow upon their friendship. If one should discover that his friend has stolen a dollar from him, he will probably not be very upset about it since the amount is minute. However, their friendship will be affected. The thief is forgiven as soon as the money is returned. However, *Yom Kippur* requires ריצוי, and ריצוי is obtained only after their friendship is restored.

The *Piyut* states:

יום עזיבת איבה ותחרות. יום שלום ורעות....

²⁷ See also ספר הררי קדם סימן ל"ט [Editor's Note]

*A day in which we abandon enmity, competition and envy. A day of peace and friendship.*²⁸

(23) *R' Elazar Ben Azaria* requires עד שירצה חבירו. Though one has a right to ask another's pardon (מחילה), one may not simply ask for ריצוי. With respect to ריצוי, one must make an attempt to restore the other's previous sentiments for him. On *Erev Yom Kippur* it is not sufficient for one to ask another for מחילה. He must also ask for his friendship, for his camaraderie. To obtain the *Kapparah* of *Yom Kippur*, he must insist on more than מחילה. He must engage in ריצוי. He must ask that the relationship be restored and that it regain its old crystal clear qualities.

(24) Likewise, the *Rambam* writes with respect to one who injures another and then asks his pardon.²⁹

ואסור לנחבל להיות אכזרי ולא ימחול...
The victim should not be cruel and withhold this pardon...

Yet, with respect to *Yom Kippur*, he writes:³⁰

אסור לאדם להיות אכזרי ולא יתפייס אלא יהא נוח לרצות...
ומוחל בלב שלם ובנפש חפיצה.
One must not be cruel nor refuse to be appeased...he must pardon the aggressor with a full heart and eager soul.

It appears that the victim may not only withhold מחילה, he may not deprive the assailant of ריצוי as well. The phrase ונפש חפיצה denotes that the victim be disposed to ריצוי.

²⁸ סליחה can not be performed by a human being. A human being can not be a סולח. He only can be a ספר על מוחל. The word מוחל is a legal term which denotes the cancellation of indebtedness. See also עמוד 263 התשובה עמוד.

²⁹ פיה מחובל ומזיק היי.

³⁰ לא ירצה חבירו למחול לו... [גי פעמים] מניחו והולך לו. פ"ב מהלכות תשובה הי"י, as opposed to רצה לרצות לו. One would have assumed that the assailant does not obtain *Kapparah* without ריצוי. The *Rambam*, therefore, stresses that he does obtain *Kapparah* even without מחילה if the victim stubbornly withholds his pardon.

THE PASSUK OF תטהרו לפני ה' REPRESENTS THE TESHUVA UNDERTAKEN BY THE SINNER UPON HIS OWN INITIATIVE.

(25) The Rav then analyzed the dissenting view of R' Akiva cited by the

Mishnah. It writes:

אמר רבי עקיבא אשריכם ישראל לפני מי אתם מטהרין ומי מטהר אתכם? אביכם שבשמים וכו' שנאמר וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם. ואומר מקוה ישראל ה', מה מקוה מטהר את הטמאים, אף הקב"ה מטהר את ישראל.

R' Akiva remarks, "How fortunate are you, the Jewish people. Before whom are you purified and who purifies you? Your Father in Heaven." As the Passuk states: "I will sprinkle you with the pure waters and purify you." The Passuk also states, "G-d is the ritual bath of the Jews." Just as a ritual bath cleanses the unclean, so, too, G-d purifies the Jews.

The literal translation of מקוה ישראל ה' is that G-d is the hope of Yisroel. R' Akiva translates מקוה in terms of a reservoir of water. Apparently, R' Akiva also relies on the Passuk of תטהרו לפני ה' which was quoted previously by R' Elazar Ben Azariah.³¹ R' Akiva, however, quotes the additional Passukim of מקוה ישראל and וזרקתי עליכם מים טהורים.

R' Akiva maintains that all three Passukim are necessary. Why is he not satisfied with the Passuk of תטהרו לפני ה'? What does he add by employing the other Passukim?

(26) The Rav explained that R' Akiva employs three Passukim since he postulates three different forms of Teshuva, each of which corresponds to a different Passuk.

The first phase of Teshuva is expressed by the Passuk of תטהרו לפני ה'. In this phase, the initiative is taken by the sinner. It is his decision to repent, his בחירה בחפז, made hard or easy, complex or simple. He realizes that Hakadosh Baruch Hu will neither encourage nor discourage him. The Passuk of תטהרו לפני ה' implies that

³¹ It must be pointed out that R' Akiva does not expressly reject R' Elazar Ben Azariah's reference to the Passuk of תטהרו לפני ה'. The Mishnah writes: אמר רבי עקיבא אשריכם ישראל and not אמר רבי עקיבא אשריכם ישראל. R' Akiva adds a different perspective; he does not, however, dispute the prior assumption.

there is nothing extraneous which imparts טהרה to the טמא. Rather, the טמא is
 מטהר את עצמו. There is nobody else. This approach to חטא is initially to receive no
 help from anybody, not even from *Hakadosh Baruch Hu*. Though מסייעין
 הוא לטהר, nonetheless, the טמא must take the initiative and act as the מטהר. If he does
 not take the initiative, *Hakadosh Baruch Hu* will not intervene at all. This is
 represented by the *Passuk* of לפני ה' תטהרו. If one wishes to come close to the
Ribbono Shel Olam, תטהרו, it is his duty to perform *Teshuva* and approach Him.³²
 Likewise, the *Rambam* writes:³³

הכל חייבים לעשות תשובה ולהתודות ביום הכפורים... שהוא
 זמן תשובה לכל.
*All are obligated to repent and engage in Teshuva on Yom
 Kippur, since Yom Kippur is the time designated for Teshuva.*

*Rabbeinu Yonah*³⁴ emphasizes that this *Passuk* is the origin for the *Mitzvah* that one
 engage in *Teshuva* on *Yom Kippur*.³⁵

**THE PASSUK OF מים טהורים וזרקתי עליכם מים טהורים REPRESENTS THE TESHUVA
 WHICH IS PROMPTED BY HAKADOSH BARUCH HU.**

(27) The *Passukim* of וזרקתי עליכם מים טהורים and that of מקוה ישראל-ל correspond to the other facets of *Teshuva* in which *Hakadosh Baruch Hu* takes the
 initiative and purifies the sinner, just as the טמא is purified by the טהורים or by
 immersing in a *Mikvah*. Just as a טמא מת requires both חטאת מי חטאת as well as

³² As will be demonstrated later, this *Passuk* also requires one who is prompted by G-d to engage in *Teshuva* to take additional steps to complete the *Teshuva* process.

³³ פרק ב' מהלכות תשובה ה'.

³⁴ שערי תשובה שער ב' אות י"ד.

³⁵ Whether the stage of לפני ה' is the first stage or the second stage is a different issue. It represents the stage in which man commences (or pursues) the process on his own, without receiving assistance from G-d.

immersion in a *Mikvah*, so too, the *Ribbono Shel Olam* provides complete *Kapparah* to the sinner. He provides both the *מי חטאת* as well as the *Mikvah*.

(28) There is a difference, however, between the *טהרה* received through the *הזאת מי חטאת* and that received through a *Mikvah*. With respect to the *הזאת מי חטאת*, there is an encounter between two people. The one who sprinkles the water is the *מטהר*; the one on whom the water is sprinkled is the *מיטהר*. The *Halacha* requires *כוונה*, *intent*, to perform the *הזאה*.³⁶ Likewise, neither a minor nor a *טמא* may sprinkle the water. Finally, with respect to *טהורים מים זריקת* the *טמא* does not take an active role in the *טהרה* process; he merely accepts the purifying water.

On the other hand, one who immerses in a *Mikvah* obtains *טהרה* all by himself. He is simultaneously a *מטהר* and a *מיטהר*. The *טמא* plays an active role. Similarly, *Hakadosh Baruch Hu* acts in both roles. Firstly, He serves in the role of *מטהר*.³⁷ Secondly, *Hakadosh Baruch Hu* serves as *מקור ישראל*, the waters of the *Mikvah* which provide *טהרה*.

(29) These stages and their various parameters and nuances were examined extensively by the *Rav*. He cited the *חובות הלבבות*³⁸ who describes the process through which one who is submerged in *חטא* extricates and pulls himself out of his rut. He explains that the sinner suddenly experiences *הערה לתשובה*. A certain urge, whether rational or not, grabs the sinner's attention. The *הערה* is that drive in the person which compels him to shed the corruption of *חטא*. It is the first push which the person experiences, the first feeling of dissatisfaction, guilt or despair. The *חובות*

³⁶ מסכת יומא דף מ"ד ע"א.

³⁷ The *Medrash* writes: *ספר תורה שלמה* אות ר"י: *והזהה הטהור על הטמא, חקב"ה מטהרו (מדרש חדש חוקת)* (ובהערה).

³⁸ *שער שביעי (שער התשובה) הקדמה ופרק ו'.*

adds that without this drive, many sinners would be unable to engage in *Teshuva*. The first feeling of guilt, the first sensation of being defiled and contaminated, of feeling contempt for oneself because he is submerged in חטא, the הערה השכלית, originates with *Hakadosh Baruch Hu*. If the *Ribbono Shel Olam* would neglect the sinner, he would remain a sinner forever. Someone must push him, drive him, pull him out, and make him able to distinguish between טומאה and טהרה, between the חטא and the sacred life. The חובות הלבבות terms this לעשות היכולת. Man has the ability to pull himself out. This ability is a divine blessing, מחסדי הבורא.

(30) The foregoing stage corresponds to the *Passuk* of וזרקתי עליכם מים טהורים. Even after the זריקה, the sinner is still classified as a טמא. Nonetheless, the sinner already senses the effects of the מים טהורים. The sinner begins to experience a different life. Somehow, in his imagination, he sees a more beautiful life, a cleaner life, a life of meaning and sense. He begins to compare his old corrupt life with something pristine and beautiful. It is a dream. The זריקה arouses in him the longing for the *Ribbono Shel Olam*.

Of course the הערה is faint, the spark is not strong. Man's longing for טהרה, man's nostalgia for a pure life, is not a powerful experience. It is a faint yearning originating with *Hakadosh Baruch Hu*. Nonetheless the spark of G-dliness and its consistent ability to awaken man can never be extinguished. Though the spark is generally suppressed or hidden under mountains of ashes, nonetheless, the spark glows deep within the human personality. The human personality can never reach a stage in which the entire flame is extinguished and all that remains is ashes. That

flame always glows.³⁹ The הערה defines this ability as the חובות הלבבות. It is the זרקתי עליכם מים טהורים⁴⁰ and represents the stage of התחלת תשובה.

(31) In other words, the חסדי הקבי"ה is demonstrated both by accepting the sinner's *Teshuva* and by motivating the sinner to repent. A murderer who does *Teshuva* would not be pardoned by a civil court. Yet, *Hakadosh Baruch Hu* not only accepts the *Teshuva* of one who was wicked throughout his entire life,⁴¹ but also prompts him to repent.

THE PASSUK 'מקוה ישראל ה' REPRESENTS THE טהרה EXTENDED BY HAKADOSH BARUCH HU TO ONE WHO FORMULATES A PROGRAM OF TESHUVA.

(32) The third stage in the process of *Teshuva* is represented by the *Passuk* of מקוה ישראל-ל ה'. At this stage, *Teshuva* not only results in מחילה, it also results retroactively in טהרה.

(33) In the third stage of מקוה ישראל-ל ה' the sinner regains his previous purity and beauty. When man is submerged in a life of חטא, the חסדי הבורא arouses in him a feeling of guilt, nostalgia, and yearning. The sinner, however, must translate that spark. We all know of people who were radicals in their youth and who become nostalgic as they grow older. They come to *Shul* to *daven* and listen to a *Shiur*. But it remains nostalgia. They do not translate the הערה into a logical program of *Teshuva* which can result in טהרה. One completes the *Teshuva* process only by implementing

³⁹ See כינוס תשובה (תשכ"ה) for an in depth analysis of the origin of the הערה.

⁴⁰ *Chassidus* also picks up on this theme, with only one difference. *Chassidus* refers to this prompting as הארה, while the ספר הלכות הלבבות refers to it as הערה. Semantically, they both have similar meanings; grammatically they are two different terms. הארה means illumination. Even though man is in darkness, some ray of light penetrates to him. Some distant light actually leads him to his destination. הערה means to arouse, to call attention, to feel an urge. The *Rambam* does not speak of the הערה. The *Rambam* maintains that it is totally up to the sinner to get out of the darkness. He does not speak about חסד in general. According to the *Rambam*, *Teshuva* is not חסד. It is plain justice. As noted, the חובות הלבבות disagrees.

⁴¹ As the *Rambam* writes:

the *הערה* into deed, into his daily life, into a program of *טהרה*. But, the *חוטא* cannot grant *טהרה* to himself. The *חוטא* requires a *Mikvah*. He submerges himself in *Hakadosh Baruch Hu*, and *Hakadosh Baruch Hu*, in turn, purifies him and restores him to a pristine state.

One who has completed the stage of *Teshuva* corresponding to *זריקת מים* knows that he is still a *טמא*. He has received only the first sprinkling of the *טהורים*. He, must thereafter develop a program of *Teshuva*. Just as the *טמא* must again undergo a second *הזאה*, so too, the sinner must implement a program of *Teshuva*. Only after formulating that program, can he immerse himself in the *Mikvah* and become *טהור*.⁴² This obligation constitutes the imperative of *ה' תטהרו*. Obtaining this *טהרה* is completely up to man.

The first and second *הזאות* are not *מטהר*. Only the *Mikvah* is *מטהר*; only the *זריקת עליכם* is *טבילה*. But getting to the *Mikvah* is a lengthy process. From the setting in of the process of *Teshuva*, from the *טהורים*, from the *הערה*, from the formulation of a full program of *Teshuva*, requires much time and effort. *Teshuva* does not exhaust itself in *הרהור תשובה*. *Teshuva* is not just a thought which quickly shoots through one's mind and is then forgotten. It is more than that. *Teshuva* requires implementation. The program of *Teshuva* must become an obsession with the sinner. This is the obligation of *Teshuva* itself, *ה' תטהרו*. This imperative to complete the *Teshuva* process is derived from the *Passuk* of *ה' תטהרו*. The sinner has the chance to become close to *Hakadosh Baruch Hu*, but *ה' תטהרו*, it is up to him. During the early stages of *Teshuva* the sinner is not yet a

אפילו עבר כל ימיו ועשה תשובה ביום מיתתו ומת בתשובתו כל עונותיו נמחלין (פ"ב מתשובה ה"א).

⁴² As noted, any form of *Teshuva* which requires the sinner's efforts, whether they be initiated by the sinner or encouraged by G-d, are derived from the imperative of *ה' תטהרו*.

טהור. The טהרת הגברא, the complete change of the sinner's personality, comes only through *Hakadosh Baruch Hu*, מקוה ישראל-ל-הי.

(34) In conclusion, the relationship between *Hakadosh Baruch Hu* and the חוטא manifests itself in three stages. The first initiative, the first push, the drive, the urge for *Teshuva* is חסד הקב"ה. The טמא himself is so dull. He is so insensitive to חטא, to evil, to the filth which defiles him, that he would never extricate himself from that stage. He would simply be in a rut. He would remain stagnant. So *Hakadosh Baruch Hu* takes him and gives him the impetus to start moving ahead. This is what the הערה terms חובות הלבבות. The sinner experiences תשובה. He begins to reflect upon his wasted life.

The next stage constitutes the transition from the הערה ויכולת התשובה to the formulation and implementation of a program of *Teshuva*. This is a psychological process. The sinner is confronted with the obvious question. The sinner has been a חוטא for so long, for the last twenty five, thirty or forty years, how, then, can he change his past? Admittedly, there are (or were) extenuating circumstances. Nonetheless, how can he replace or compensate for all the years which he wasted? This again is the חסד of *Hakadosh Baruch Hu*. *Hakadosh Baruch Hu* simply renews the sinner and engenders a renaissance of the sinner's personality. This is מקוה ישראל-ל-הי.

(35) In truth, *Chazal* did not change the meaning of the word מקוה. The word מקוה means both hope and מטהר. The חסד of *Hakadosh Baruch Hu* manifests itself not only by forgiving the sinner, but by renewing His relationship with the sinner. *Hakadosh Baruch Hu*, כביכול, accepts ריצוי. He restores His friendship with the sinner. After one immerses himself in a *Mikvah*, nothing of the טומאה remains. Likewise, the חוטא who implements a program of *Teshuva* and immerses himself in

Hakadosh Baruch Hu sheds all of the corruption of his sins. His corrupt soul is restored to its pristine pure qualities. There is a reconciliation between the sinner and *Hakadosh Baruch Hu* and not even the scar tissue remains. The sinner obtains a complete *רצינו*, *reconciliation*, with *Hakadosh Baruch Hu* as if he had never sinned.

Similarly, the *Rambam* writes:⁴³

כמה מעולה מעלת התשובה! אמש היה זה מובדל מהי... והיום
הוא מודבק בשכינה.
*How glorious are the benefits of Teshuva! Yesterday the
sinner was alienated from G-d; today he enjoys the company
of G-d.*

The *Rambam* stresses that the sinner's relationship with G-d is enhanced and made even more glorious as a result of *Teshuva*.⁴⁴ The *טומאה* is completely washed off, and the person becomes *טהור*.

SOME SINNERS ARE FORGIVEN EVEN IF THEY REPENT ONLY PRIVATELY.

(36) The *Gemara*⁴⁵ describes three types of violations, each of which requires a different degree of *Kapparah*. The first stage is described as follows:

עבר על עשה ושב אינו זז משם עד שמוחלין לו שנאמר שובו בנים
שובבים (ירמיהו: ג', יד)
*One who violates an affirmative precept and repents will not
take a step until he is forgiven. As the Passuk writes: "Repent
my disobedient sons."*

What does the expression *לא זז משום* indicate? What does it mean that the sinner does not take a single step or move from the spot until he is forgiven?

Interestingly, the *Rambam* employs the *Passuk* of *שובו בנים שובבים* in connection with a different facet of *Teshuva*. He writes:⁴⁶

⁴³ פ"ז מהלכות תשובה הי"ז.

⁴⁴ This depends upon the controversy whether or not *Baalei Teshuva* are superior to *Tzaddikim*. See *Brachos* 34b and פ"ז מהלכות תשובה הי"ד.

⁴⁵ מסכת יומא דף פ"ו ע"א.

⁴⁶ פרק ג' מהלכות תשובה הי"ד.

כל הרשעים והמומרים שחזרו בתשובה בין בגלוי בין במטמוניות מקבלין אותן שנאמר שובו בניי שובבים. אע"פ שעדיין שובב הוא, שהרי בסתר שב ולא בגלוי, מקבלין אותו בתשובה.
All wicked people who repent, whether they repent and amend their ways publicly, demonstratively or privately, are accepted as sincere repentants. As the Passuk writes: "Repent my wayward children". Even though the repentant still appears wayward, since he has only repented privately, he is still forgiven.

The *Rambam* interprets the *Passuk* of שובו בניי שובבים as referring to a sinner who is not publicly marked as a *Baal Teshuva*. Though the sinner has repented, he is nonetheless still classified and categorized under the heading of שובו בניי שובבים, *a wayward*. The *Gemara* apparently interprets שובו בניי שובבים in the same manner as the *Rambam*. The sinner is forgiven even though his contrition is not known to others. Even though the sinner did not go so far as to publicize his change, and even though no one has noticed anything new in his behavior, nonetheless, he is forgiven. The phrase לא זו משם thus denotes that the sinner is forgiven even though he did not publicize his remorse.

(37) Had the *Gemara* employed the phrase מיד מוחלין לו, it would have merely implied that the sinner is pardoned even prior to *Yom Kippur*. The phrase מיד מוחלין לו would denote that the sinner must first be tested to determine whether his resolve is sincere and whether he is, in fact, actually ready to abandon his sinful course of conduct. The term מיד would be interpreted in the relative sense, as meaning prior to *Yom Kippur*. It would not be interpreted in the sense of immediately. מיד would merely imply that the sinner need not wait until *Yom Kippur* in order for his *Teshuva* to be accepted. However, מחילה would not necessarily be granted immediately.

Halachically, a repentant is not accepted until after he has proven his sincerity. For example, a gambler is disqualified from bearing witness. It is insufficient for a gambler to merely acknowledge his crime and say חטאתי. His word alone will not be accepted. In order for him to be deemed rehabilitated and be accepted as a witness, he must first publicly break his gambling equipment.⁴⁷ Likewise, the phrase מיד מוחלין לו would have a similar connotation. Admittedly, the sinner's *Teshuva* will be accepted prior to *Yom Kippur*, however, it will not be accepted until the *Teshuva* is first tested, publicized and substantiated.

(38) In conclusion, the phrase לא אז משם עד שמוחלין לו denotes that *Hakadosh Baruch Hu* takes the sinner's word for it. He trusts the sinner and pardons him even before the sinner has been put to test. On the other hand, the phrase מיד מוחלין לו, only indicates that the sinner need not wait until *Yom Kippur*. He would be required, however, to be tested before מחילה would be extended.

THE DEFINITION OF יסורין AND ITS ROLE IN PURGING THE EFFECTS OF חטא.

(39) The *Braisa* formulates the second stage as follows:

עבר על לא תעשה ועשה תשובה, תשובה תולה ויוהכ"פ מכפר.
One who violates a negative precept and repents, obtains a suspension of punishment until Yom Kippur. The punishment is abated, however, only on Yom Kippur.

(40) What does the *Braisa* mean that תשובה תולה, *the punishment is suspended*? Why doesn't the *Braisa* merely state עד שיבא יוהכ"פ? What does the word תולה add?

(41) The *Rav* answered that *Teshuva* results both in מחילת העונש, *abatement of punishment*, and in מירוק, *in purgation and elimination of the*

⁴⁷ See, e.g. פרק י"ב מהלכות עדות ה"ו.

contamination of the sin. A sinner is accustomed to a routine, to an evil way of life. Even after *Teshuva*, the חטא would ordinarily leave its traces. One would not be able to merely rid himself of the חטא completely. Yet, *Hakadosh Baruch Hu* assists the sinner. He restores their previous relationship and provides the sinner with a sense of טהרה, with the purity and innocence which the sinner had previously experienced. This reversal is obtained only through יסורין.

(42) The *Rav* explained⁴⁸ that the term יסורין does not necessarily refer to חלאים רעים, *painful diseases*. Rather, *Chazal* explain:⁴⁹

היכן תכלית היסורין? נתכוונו למזוג לו בחמין ומזוג לו בצונן.
יסורין is defined as the sensation experienced by one who is served with cold water instead of hot water.

One who requests hot coffee but is given chilled coffee is deemed to have suffered יסורין. The *Gemara* provides other examples, such as if one puts on his shirt inside out, if he rips his button, or if he reaches into his wallet to remove a dollar and instead removes only half a dollar. *Chazal* understood יסורין in the sense of frustration, as any annoying experience. יסורין does not necessarily entail pain nor disaster. It is more a question of frustration. Any kind of failure, even a small failure, constitutes יסורין.

יְסוּרִין DENOTE FRUSTRATION AND ARE AN INTEGRAL PART OF THE TESHUVA PROCESS.

(43) The word תכלית (היסורין) is used in the conventional sense, as the purpose or the objective of יסורין. Thus, *Chazal* note that *Hakadosh Baruch Hu* does not wish for man to experience physical pain. Rather, He merely requires man to suffer יסורין, and יסורין is obtained whenever man realizes that the goal which he

⁴⁸ See also 195 עמי ח"יו הרב נוראות. [Editor's Note]

⁴⁹ מסכת ערכין דף ט"ז ע"ב.

pursued will not be attained, whenever man experiences a sense of frustration and failure. *Teshuva* is incomplete without this type of יסורין. If one is very proud, he can not perform *Teshuva*. If he does not experience any sense of failure, his *Teshuva* will be incomplete. Even the term חטא is derived from the *Passuk*: קלע באבן אל, ⁵⁰השערה ולא יחטא, *to fail to hit the target*. חטא, which is in essence misdirection, can only be expiated by one who experiences failure, a sense of frustration. This is the concept of יסורין.

(44) *Chazal* also teach us how one should treat such experiences. Modern people do not like it when even small things go wrong. They get excited. This is an incorrect approach. Any kind of frustration, such as failing an exam, or any disappointment, such as traveling to a resort in anticipation of a fun time, but being bored, all those minor frustrations and annoyances should be regarded as מכפרים. Man should acknowledge that if those episodes occurred to him, then, apparently, he deserved it.

The *Rambam* writes that most people regard any thing which occurs to them as קרי or טבעו של עולם.⁵¹ They attribute small disappointments to forgetfulness, and regard disaster as part of the ordinary course of events. Man should not consider simple frustration as forgetfulness on his part. Nothing is accidental. The word קרי does not only apply to disaster, disease or war. One who encounters even small insignificant episodes, which are unpleasant or uncomfortable, should treat them as מכפרים, as part of the divine design to provide him with a relatively painless source of *Kapparah*. He should acknowledge that *Hakadosh Baruch Hu* wants it this way and he, therefore, must accept it.

⁵⁰ שופטים: כ', ט"ז.

(45) All יסורין should be treated by the human being as *Karbanos*. Sometimes one offers a *Karban* voluntarily, as was the case when a *Karban* was brought to the *Bais Hamikdash*. Sometimes, even nowadays, one engages in sacrificial action in the service of G-d. For example, he refuses to work on *Shabbos* knowing that he will lose his job. Such sacrifice is treated as a *Karban*. In the days of the *Bais Hamikdash* if one refused to offer an obligatory *Karban*, *Bais Din* would foreclose on his assets. The same is true nowadays. If man is not ready to donate a *Karban*, if man is unwilling voluntarily to sacrifice something, *Hakadosh Baruch Hu* will take it involuntarily. Sometimes He takes a very important *Karban*, unfortunately. Many times, however, *Hakadosh Baruch Hu* is satisfied with causing man discomfort. At times, *Hakadosh Baruch Hu* forecloses on one's property in the sense that man is confronted with an unpleasant experience. Sometimes man is insulted or humiliated by others. But, discomfort serves as a מכפר only if man treats it as such. יסורין provide *Kapparah* only if man understands that this represents a *Karban* which he was not ready to offer, that *Hakadosh Baruch Hu*, without consulting him, demanded a *Karban* and imposed that discomfort upon him. Everything should be classified in the category of involuntary *Karbanos*.

(46) The *Braisa*, thus, teaches that *Teshuva* and *Kapparah* are not obtained without יסורין, without one offering a *Karban*. Sometimes, the very act of *Teshuva* itself serves as a *Karban*, since חרטה and הכרת החטא are not very pleasant experiences. חרטה means realizing what kind of a failure man was and being ashamed and embarrassed by it. חרטה must be real and genuine. Additionally, *Teshuva* requires בושה. The sinner must feel humiliated by his חטא, just as a former

רמב"ם פ"א מהלכות תענית ה"ג ע"א

יסורי prisoner is embarrassed when reminded of his imprisonment. Those constitute discomfort and inconvenience, and thus also provide *Kapparah*.

YOM KIPPUR PROVIDES TOTAL KAPPARAH ONLY FOR VIOLATIONS OF NEGATIVE PRECEPTS.

(47) The third stage is described as follows:

עבר על כריתות ומיתות בית דין ועשה תשובה, תשובה ויוהכ"פ תולין ויסורין ממרקין.

One who violates any of the precepts which are punishable by death, is not forgiven until after he has performed Teshuva, observed Yom Kippur, and has suffered pain.

Thus, the holiest day of the year, *Yom HaKippurim*, provides *Kapparah* only for violations of *לא תעשה*. As far as an *עשה* is concerned, *Yom Kippur* is not required. As far as *כריתות ומיתות בית דין* are concerned, *Yom Kippur*, in and of itself, is ineffective. It is, therefore, peculiar that the *Torah* describes *Yom Kippur* as the day which provides *Kapparah* for all sins, *מכל חטאתיכם*, *כי ביום הזה יכפר עליכם*. The *Rav* did not provide an answer to this question during this *Shiur*.

THE COMPONENTS OF חילול השם.

(48) The *Braisa* concludes:

מי שיש חילול השם בידו אין כח לא בתשובה לתלות ולא ביוהכ"פ לכפר.

One who has desecrated G-d's name can not escape punishment even through Teshuva and Yom Kippur.

The *Gemara*⁵² comments:

היכי דמי חילול השם? אמר רב כגון רב אנה אי שקילנא בישרא מטבחא ולא יהיבנא דמי לאלתר.

What constitutes a desecration of G-d's name? Rav answered (on a personal level) that if he purchases meat from the store on credit and does not pay in cash, that constitutes a Chillul Hashem.

⁵² מסכת יומא דף פ"ו ע"א

The *Chillul Hashem* involved here will be that the storekeeper will suspect that *Rav* does not intend to pay him. *Chillul Hashem* does not mean to commit an *עבירה*. If one purchases on credit because he does not have cash, he does not commit an *עבירה*. There is not the slightest iota of sin or thought of sin. Yet in *Rav's* case it constitutes a *Chillul Hashem* since it gives people the opportunity to misinterpret his actions or motives.

(49) The *Rambam* interprets *Chillul Hashem* differently. He writes:⁵³

יש דברים אחרים שהן בכלל חילול השם. והוא שיעשה אותם אדם גדול בתורה ומפורסם בחסידות דברים שהבריות מרננים אחריו בשבילם. ואע"פ שאינן עבירות הרי זה חילול את השם. כגון שלקה ואינו נותן דמי מקח לאלתר. והוא שיש לו ונמצאו המוכרים תובעין והוא מקיפן.

There are other items which constitute a desecration of G-d's name. For example, if a renowned scholar does something which reflects poorly on him, such as not paying for merchandise and compelling merchants to repeatedly demand money from him.

The *Rambam* explains that a *Chillul Hashem* arises only if the scholar has the money but simply does not pay his bills. There are many people who can not part with money. They leave the money in their accounts rather than paying their bills. Peculiarly, they take pleasure in pushing off creditors and telling them to come another time. As the *Passuk* states:

אל תאמר לרעידך לך ושוב ומחר אתן ויש אתך.⁵⁴
Do not tell your creditor to return tomorrow for payment, if the money is available today.

(50) *Rashi* interprets the *Gemara* in yet another fashion. He writes:

כשאני מאחר לפרוע, הוא אומר שאני גולן. וילמד ממני להיות מזלזל בגזל.
When I delay paying him, he regards me as a thief. He will, therefore, learn from me to make light of theft.

⁵³ פ"ה מהלכות יסודי התורה הי"א.

⁵⁴ משלי: ג', כ"ח.

According to *Rashi*, *Chillul Hashem* is defined as conduct which is subject to misinterpretation and which might lead the other to suspect that he has, in fact, committed a crime. It is חשד שמביא לידי מעשה in that it may cause others to break the law as well.

חילול השם IS ENGENDERED WHENEVER A SCHOLAR BEHAVES INAPPROPRIATELY.

(51) The *Gemara* then provides another example of *Chillul Hashem*. It writes:

אמר רב נחמן כגון דאמרי אינשי, שרא ליה מריה לפלניא.
Rav Nachman explains that Chillul Hashem is engendered whenever a Talmid Chacham is rumored to have committed a sin causing people to remark that G-d should excuse his conduct.

If the rumor is true, then it is more than just *Chillul Hashem*. But even if the rumor is untrue, nonetheless, the *Talmid Chacham* is responsible for שם רע. *Chazal* state:⁵⁵

מלקין על לא טובה השמועה
Bais Din administers מלקות even for rumors of misdeeds.

If the rumor is correct, *Bais Din* will punish him for the act itself, and not just for the rumor. It seems that any rumor, any gossip, even though completely false, originates because the person is not pure. He is, therefore, responsible even though he is technically innocent. If he were cautious and would not act hastily, on the spur of the moment, he would not give occasion for a rumor to rise or circulate about him. People who remark about a *Talmid Chacham* ליה למריה שרא may not even know what kind of sin the *Talmid Chacham* has committed. But, they do know that something is amiss. He is, therefore, responsible for his lack of caution.

⁵⁵ מסכת קדושין דף פ"א ע"א.

In contradistinction to the first example of buying meat on credit, people will not learn anything from the scholar's actions. They will not imitate him. On the contrary, they will be very critical of him; they will disapprove of him. But, such disapproval itself results in *Chillul Hashem*, because people who observe the *Talmid Chacham's* actions will conclude that this is what learning *Torah* accomplishes.⁵⁶

(52) In other words, in the prior example provided by *Rav*, *Chillul Hashem* denotes one who מכשיל את הרבים, he misleads others (albeit unintentionally) by not being careful. He is penalized severely since the results of his actions are irreversible. The people who sinned because they observed and watched him, because he set the example, will never do *Teshuva* properly.⁵⁷

(53) Interestingly, the *Mishnah*⁵⁸ writes: המחטיא את הרבים אין מספיקין. This refers to one who misleads the public intentionally. He wants people to deviate from the righteous path. The example provided is that of ירבעם בן נבט. He wanted people to worship *Avoda Zara*. He was a מסית and, therefore, forfeited his share in the World to Come.⁵⁹

The case provided by *Rav* is a different kind of הכשלת הרבים. He does not want people to be misled. But because of his lack of caution and lack of foresight, others were misled. He has, therefore, caused a *Chillul Hashem*. He will be unable to obtain *Kapparah* until his death since the results are such that he will never be able to

⁵⁶ The *Kotzker Rebbe Z"l* would often ask: פאר וואס לערנט זיך נישט אויס פון די גמרא? Why don't *Talmeidi Chachamim* learn proper conduct from the *Gemara*?

⁵⁷ This interpretation was advanced by רבינו יונה and by the חובת הלבבות.

⁵⁸ מסכת אבות פ"ה מ"ח.

⁵⁹ In ספר מורה נבוכים ח"י פ"י, the *Rambam* classifies as a מסית anyone who causes people to violate any type of עבירה. A מסית is not limited to *Avoda Zara*. He adds that an entire city will be classified as an עיר הנדחת if they all commit any type of עבירה, such as desecrating *Shabbos* or eating non-Kosher food. In הלכות עו"י, the *Rambam* limits מסית ומדיח to violations of *Avoda Zara*.

undo the wrong and correct the harm that he engendered. It is not *Chillul Hashem* verbatim. The people will not criticize him. They will simply imitate him.

(54) The *Rav* added that, unfortunately, there are many *Talmidei Chachamim* who engage in *Loshon Hara* and circulate gossip. They accept a portion of the *Shulchan Aruch* but reject the balance. The half which is rejected belongs under the category of אין יוהכ"פ מכפר עד שירצה את חבירו. Such disregard of *Halacha* also results in *Chillul Hashem*. People cannot respect and revere *Torah* if *Talmidei Chachamim* do not act appropriately. The *Rav* was very pained that contemporary standards of morality among *Talmidei Chachamim* are so low. Many are פורקי עול as far as רכילות, gossip, respecting *Talmidei Chachamim* and *Torah* are concerned.

A TALMID CHACHAM MUST BE EXTREMELY SENSITIVE TO AVOID CHILLUL HASHEM AMONG LAY PEOPLE.

(55) The *Rav* added that there is a specific injunction against a *Talmid Chacham* causing a *Chillul Hashem* vis a vis the masses and against a Jew creating a *Chillul Hashem* vis a vis non-Jews. *Chillul Hashem* is always on the part of minority vis a vis the majority, be it within the Jewish community or not. Orthodox Jews are presently a very small minority. Originally, *Chillul Hashem* was imposed only upon *Talmidei Chachamim* because even simple Jews were devout. Thus, the minority consisted of *Talmidei Chachamim* and the majority of all other Jews. Nowadays it is imposed, not only upon *Talmidei Chachamim*, but upon all Orthodox Jews. Every observant Jew must be meticulous about מצות שבין אדם לחבירו. Orthodox Jews are constantly blamed for violations committed by other individual Orthodox Jews. Any immoral gesture on the part of an Orthodox Jew, any action which is subject to criticism or which is of a dubious character, comes under the heading of *Chillul Hashem*. This applies both vis a vis assimilated Jews as well as non-Jews insofar as

non-observant and assimilated Jews have adopted the standards of non-Jews and their secular frame of reference. Unfortunately, assimilated Jews comprise a majority of Jews. For the first time in Jewish history, observant Jews constitute only a small minority within the Jewish community; the majority of Jews nowadays are non-observant. It is a very tragic situation. The situation is even more acute in *Eretz Yisroel* where the country is smaller and people live more compactly. Acrobatics on the part of *Tzaddikim* reflect unfavorably upon the Jewish community as a whole. The negative remarks made by non-religious Jews regarding the Orthodox are very sad and tragic since they are often based upon conduct on the part of the Orthodox.

ORTHODOX JEWS MUST COMMAND THE RESPECT OF SECULAR JEWS.

(56) The Orthodox Jew will never command the love of the non-Orthodox Jews. Love is very hard to command. Love can not be forced. Attempts to elicit love from another or arouse in him a feeling of love are unusually unsuccessful.

On the other hand, Orthodox Jews can command the respect of assimilated Jews. One can cause another to respect him, willy nilly. One's most bitter enemy can be made to respect him if one always acts nobly and with dignity. A *Talmid Chacham* must strive to command the respect of the non *Talmid Chacham*, the Orthodox Jew of the assimilated Jew, and the Jew of the Gentile. Failure to do so constitutes *Chillul Hashem*.

(57) The *Tefillos* on *Rosh Hashanah* do not state אֲהַבָּה לעמך. ובכך תגן ה' אֲהַבָּה. We do not pray that the Gentiles should love us. We do not make any claims to their love. עשו שונא את יעקב. Gentiles do not like Jews because Jews are different, and one cannot like a person who is different. *Kedushas Yisroel* expresses itself in Jews being distinct and distinctive, in our being unique. We celebrate different holidays. We read from right to left. We have a different calendar. Jews are a distinct unity.

People like uniformity. People believe that all differences should be leveled off. People want all others to eat, entertain and pray in the same fashion. There is something mysterious about the Jew. No one can dissuade a Gentile that some Jew, somewhere on this planet, does not use blood to bake *Matzos*. A Jew is surrounded by mystery. Likewise, the assimilated Jew does not understand the Orthodox.

It is for this reason that all Gentiles, be they good or bad, are opposed to *Eretz Yisroel*. Why, they ask, should a group of Jews be different than the rest of mankind? Why should there be a unique community? It makes no sense sociologically or otherwise. Gentiles maintain that Jews should assimilate with them. *Eretz Yisroel*, being the most powerful weapon against assimilation, is therefore resented. Without *Eretz Yisroel* there would be a tidal wave of assimilation. The *Rav* added that this is the main value which he ascribes to the State of Israel. Despite all of his criticism of the Israeli Government and its policies, the *Rav* always acknowledged that the State of Israel is the most powerful dam against the uncontrollable tide of *שמד* which would have occurred without it. Gentiles do not and can not understand the commitment of the Jews to *Eretz Yisroel*.

(58) For Jews, *ובכן תן אהבה הי לעמך* is an impossibility. Before the Messianic vision will be realized, there will be no *אהבה* towards Jews. Jews only have the right to command respect from the Gentiles. The *Tefillos* thus contain the petition, *ובכן תן כבוד הי לעמך*, *Give Your people the respect that they deserve*. This message is important for Orthodox Jews vis a vis the non-Orthodox community. It is also important for the *Talmid Chacham* vis a vis non-*Talmidei Chachamim*, and it is particularly important for the Jew vis a vis the Gentile.

TO AVOID CHILLUL HASHEM ONE MUST LEAD A MORAL LIFE.

(59) In conclusion, there are three phases of *Chillul Hashem*. Firstly, in the relationship between the *Talmid Chacham* and the non-*Talmid Chacham* community, as set forth in the *Gemara*. Secondly, in the relationship between the observant and the non-observant community, in the relationship between a minority vis a vis a majority. Thirdly, is the classic *Chillul Hashem* between the Jew and the non-Jew.⁶⁰ It does not merely mean that one should not steal from a non-Jew. It is much more than that. It means that a Jew must lead a moral life and set an example of morality vis a vis the non-Jew. The non-Jew can appreciate morality.

(60) This is one of the mistakes that the early Zionists made. They maintained that Jews will command respect from the non-Jews by being distinguished in the scientific field. They spoke about Jews being אור עולם. This was the main slogan of secular Zionism. Orthodox Jews, on the other hand, speak about *Eretz Yisroel* in *Halachic* terms and in terms of אמונה. In terms of אמונה the whole problem is shifted into a different frame of reference, and all of the questions pertaining to *Eretz Yisroel* are not as troubling. In the frame of reference of logic, all of the questions raised by sociologists and political scientists in Israel are insoluble. Secular Jews are, therefore, very pessimistic about the fate of Israel.⁶¹

(61) The *Rav* asserted that the solution to all problems relating to *Eretz Yisroel* lies in the realm of אמונה, *faith*. Most Secularists refuse to concede this. They are very stubborn. Their secularism has become an ultimate commitment, and they have become as obstinate as the religious Jew. Secularists speak in mythological

⁶⁰ This is exemplified by the episode of *R' Pinchas Ben Yair* whose conduct inspired the Gentile to praise the G-d of the Jews. See ירושלמי פ"א דמאי ה"ג.

⁶¹ Interestingly, Moshe Dayan, at the conclusion of a speech delivered after the Six Day War spoke in terms of faith about the Israeli Arab conflict. He said הוא בתורם האמונה הפתרון הוא בתורם האמונה.

terms. This, however, is pure nonsense. If one believes and has faith in the *Ribbono Shel Olam*, then the commitment to *Eretz Yisroel* and to *Kedushas Eretz Yisroel* makes sense. But if one does not have faith in the *Ribbono Shel Olam*, then rationalizing the existence of *Eretz Yisroel* becomes pure mythology and nonsensical.

אור עולם does not mean that Jews should become scientifically advanced. It is important that Israel be a scientifically developed country. It is important for reasons of security and even prestige.⁶² But אור עולם is not defined by scientific accomplishments. Rather, אור עולם means that Jews must be superior to non-Jews morally. Jews must live a more sacred life. Saintliness commands respect. Jews should not care whether they are loved or hated, as long as they are respected. Sometimes, love goes hand in hand with contempt. That is why one must be very careful about *Chillul Hashem*. Engaging in *Kiddush Hashem* and avoiding *Chillul Hashem* are the two principals and criteria by which a Jew must be guided.

תושלביע

תהא נשמתו צרורה בצרור החיים

⁶² One of the gravest mistakes that Zionists made is that science nowadays is not dependant upon the individual genius. In the sixteenth and seventeenth centuries, the individual genius made breakthrough discoveries. Nowadays, scientific development is a massive effort on the part of hundreds of thousands of scientists internationally. It has nothing to do with one person. Whatever is accomplished nowadays, is as a result of a collective effort. The collective effort depends upon one thing, money. The more money one has, the more people one can train, the larger and more sophisticated laboratories one can construct, and the more experiments he can conduct. The obsession with scientific development by the Zionists merely aroused envy among non-Jews.

משנה תורה להרמב"ם, רמב"ם הלכות תשובה פרק א
רמב"ם הלכות תשובה

פרק א

הקדמה

הלכות תשובה מצות עשה אחת והוא שישוב החוטא מחטאו לפני ה' ויתודה:

וביאור מצוה זו ועיקרים הנגזרים עמה בגללה בפרקים אלו:

הלכה א

כל מצות שבתורה בין עשה בין לא תעשה אם עבר אדם על אחת מהן בין בזדון בין בשגגה כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות לפני האל וכן הוא שנאמר איש או אשה כי יעשו וגו' והתודו את חטאתם אשר עשו זה וידוי דברים וידוי זה מצות עשה כיצד מתודין אומר אנא השם חטאתי עויתי פשעתי לפניך ועשיתי כך וכך והרי נחמתי ובושת במעשי ולעולם איני חוזר לדבר זה וזהו עיקרו של וידוי וכל המרבה להתודות ומאריך בענין זה הרי זה משובח וכן בעלי חטאות ואשמות בעת שמביאין קרבנותיהן על שגגתן או על זדונן אין מתכפר להן בקרבנם עד שיעשו תשובה ויתודו וידוי דברים שנאמר והתודה אשר חטא עליה וכן כל מחוייבי מיתות בית דין ומחוייבי מלקות אין מתכפר להן במיתתן או בלקייתן עד שיעשו תשובה ויתודו וכן החובל בחבירו והמזיק ממונו אף על פי ששילם לו מה שהוא חייב לו אינו מתכפר עד שיתודה וישוב מלעשות כזה לעולם שנאמר מכל חטאות האדם:

הלכה ב

שעיר המשתלח לפי שהוא כפרה על כל ישראל כהן גדול מתודה עליו על לשון כל ישראל שנאמר והתודה עליו את כל עונות בני ישראל שעיר המשתלח מכפר על כל עבירות שבתורה הקלות והחמורות בין שעבר בזדון בין שעבר בשגגה בין שהודע לו בין שלא הודע לו הכל מתכפר בשעיר המשתלח והוא שעשה תשובה אבל אם לא עשה תשובה אין השעיר מכפר לו אלא על הקלות ומה הן הקלות ומה הן החמורות החמורות הן שחייבין עליהם מיתת בית דין או כרת ושבועת שוא ושקר אף על פי שאין בהן כרת הרי הן מן החמורות ושאר מצות לא תעשה ומצות עשה שאין בהן כרת הם הקלות:

הלכה ג

בזמן הזה שאין בית המקדש קיים ואין לנו מזבח כפרה אין שם אלא תשובה התשובה מכפרת על כל העבירות אפילו רשע כל ימיו ועשה תשובה באחרונה אין מזכירין לו שום דבר מרשעו שנאמר רשעת הרשע לא יכשל בה ביום שובו מרשעו ועצמו של יום הכפורים מכפר לשבים שנאמר כי ביום הזה יכפר עליכם:

הלכה ד

אל"פ שהתשובה מכפרת על הכל ועצמו של יוה"כ מכפר יש עבירות שהן מתכפרים לשעתן ויש עבירות שאין מתכפרים אלא לאחר זמן כיצד עבר אדם על מצות עשה שאין בה כרת ועשה תשובה אינו זו משם עד שמוחלין לו ובאלו נאמר שובו בנים שובבים ארפא משובתיכם וגו' עבר על מצות לא תעשה שאין בה כרת ולא מיתת בית דין ועשה תשובה תשובה תולה ויום הכפורים מכפר ובאלו נאמר כי ביום הזה יכפר עליכם עבר על כריתות ומיתות בית דין ועשה תשובה ויוה"כ תולין ויסורין הבאין עליו גומרין לו הכפרה ולעולם אין מתכפר לו כפרה גמורה עד שיבואו עליו יסורין ובאלו נאמר ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עונם במה דברים אמורים בשלא חילל את השם בשעה שעבר אבל המחלל את השם אל"פ שעשה תשובה והגיע יום הכפורים והוא עומד בשעה שעבר אבל המחלל אינו מתכפר לו כפרה גמורה עד שימות אלא תשובה יוה"כ ויסורין שלשתן תולין ומיתה מכפרת שנאמר ונגלה באזני ה' צבאות וגו' אם יכופר העון הזה לכם עד תמותן:

משנה תורה להרמב"ם, רמב"ם הלכות תשובה פרק ב

פרק ב

הלכה א

אי זו היא תשובה גמורה זה שבא ליזו דבר שעבר בו ואפשר בידו לעשותו ופירש ולא עשה מפני התשובה לא מיראה ולא מכשלון כח כיצד הרי שבא על אשה בעבירה ולאחר זמן נתייחד עמה והוא עומד באהבתו בה ובכח גופו ובמדינה שעבר בה ופירש ולא עבר זהו בעל תשובה גמורה הוא ששלמה אמר וזכור את בוראך בימי בחורותיך ואם לא שב אלא בימי זקנותו ובעת שאי אפשר לו לעשות מה שהיה עושה אף על פי שאינה תשובה מעולה מועלת היא לו ובעל תשובה הוא אפילו עבר כל ימיו ועשה תשובה ביום מיתתו ומת בתשובתו כל עונותיו נמחלין שנאמר עד אשר לא תחשך השמש והאור והירח והכוכבים ושב העבים אחר הגשם שהוא יום המיתה מכלל שאם זכר בוראו ושב קודם שימות נסלח לו:

הלכה ב

ומה היא התשובה הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד שנאמר יעזוב רשע דרכו וגו' וכן יתנחם על שעבר שנאמר כי אחרי שובי נחמתי ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם שנאמר ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו וגו' וצריך להתודות בשפתיו ולומר עניינות אלו שגמר בלבו:

הלכה ג

כל המתודה בדברים ולא גמר בלבו לעזוב הרי זה דומה לטובל ושרץ בידו שאין הטבילה מועלת לו עד שישליך השרץ וכן הוא אומר ומודה ועוזב ירוחם וצריך לפרוט את החטא שנאמר אנא חטא העם הזה חטאה גדולה ויעשו להם אלהי זהב:

הלכה ד

מדרכי התשובה להיות השב צועק תמיד לפני השם בבכי ובתחנונים ועושה צדקה כפי כחו ומתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו ומשנה שמו כלומר אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים ומשנה מעשיו כולן לטובה ולדרך ישרה וגולה ממקומו שגלות מכפרת עון מפני שגורמת לו להכנע ולהיות עניו ושפל רוח:

הלכה ה

ושבח גדול לשב שיתודה ברבים ויודיע פשעיו להם ומגלה עבירות שבינו לבין חבירו לאחרים ואומר להם אמנם חטאתי לפלוני ועשיתי לו כך וכך והריני היום שב ומתנחם וכל המתגאה ואינו מודיע אלא מכסה פשעיו אין תשובתו גמורה שנאמר מכסה פשעיו לא יצליח בד"א בעבירות שבין אדם לחבירו אבל בעבירות שבין אדם למקום אינו צריך לפרסם עצמו ועזות פנים היא לו אם גילם אלא שב לפני האל ברוך הוא ופורט חטאיו לפניו ומתודה עליהם לפני רבים סתם וטובה היא לו שלא נתגלה עונו שנאמר אשרי נשוי פשע כסוי חטאה:

{השגת הראב"ד} במה דברים אמורים בעבירות שבין אדם לחבירו

א"א וכן עבירות המפורסמות ומגולות אף על פי שאינן עם תבירו שכמו שנתפרסם החטא כך צריך לפרסם התשובה ויתבייש ברבים:

הלכה ו

אע"פ שהתשובה והצעקה יפה לעולם בעשרה הימים שבין ראש השנה ויום הכפורים היא יפה ביותר ומתקבלת היא מיד שנאמר דרשו ה' בהמצאו במה דברים אמורים ביחיד אבל צבור כל זמן שעושים תשובה וצועקין בלב שלם הם נענין שנאמר כה' אלהינו בכל קראנו אליו:

הלכה ז

יוה"כ הוא זמן תשובה לכל ליחיד ולרבים והוא קץ מחילה וסליחה לישראל לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתודות ביום הכפורים ומצות וידוי יום הכפורים שיתחיל מערב היום קודם שיאכל שמא יחנק בסעודה קודם שיתודה ואף על פי שהתודה קודם שיאכל חוזר ומתודה בליל יוה"כ ערבית וחוזר ומתודה בשחרית ובמוסף ובמנחה ובנגילה והיכן מתודה יחיד אחר תפלתו ושליח צבור באמצע תפלתו בברכה רביעית:

הלכה ח

היודי שנהגו בו כל ישראל אבל אנחנו חטאנו (כולנו) והוא עיקר היודי עבירות שהתודה עליהם ביום הכפורים זה חוזר ומתודה עליהן ביוה"כ אחר אע"פ שהוא עומד בתשובתו שנאמר כי פשעי אני אדע וחטאתי נגדי תמיד:

הלכה ט

אין התשובה ולא יום הכפורים מכפרין אלא על עבירות שבין אדם למקום כגון מי שאכל דבר אסור או בעל בעילה אסורה וכיוצא בהן אבל עבירות שבין אדם לחבירו כגון החובל את חבירו או המקלל חבירו או גוזלו וכיוצא בהן אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו וירצהו אף על פי שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו צריך לרצותו ולשאול ממנו שימחול לו אפילו לא הקניט את חבירו אלא בדברים צריך לפייסו ולפגע בו עד שימחול לו לא רצה חבירו למחול לו מביא לו שורה של שלשה בני אדם מריעיו ופוגעין בו ומבקשין ממנו לא נתרצה להן מביא לו שניה ושלישית לא רצה מניחו והולך לו וזה שלא מחל הוא החוטא ואם היה רבו הולך ובא אפילו אלף פעמים עד שימחול לו:

הלכה י

אסור לאדם להיות אכזרי ולא יתפייס אלא יהא נוח לרצות וקשה לכעוס ובשעה שמבקש ממנו החוטא למחול מוחל בלב שלם ובנפש חפוצה ואפילו הצר לו וחטא לו הרבה לא יקום ולא יטור וזהו דרכם של זרע ישראל ולבם הנכון אבל העובדי כוכבים ערלי לב אינן כן אלא ועברתן שמרה נצח וכן הוא אומר על הגבעונים לפי שלא מחלו ולא נתפייסו והגבעונים לא מבני ישראל המה:

הלכה יא

החוטא לחבירו ומת חבירו קודם שיבקש מחילה מביא עשרה בני אדם ומעמידן על קברו ויאמר בפניהם חטאתי לה' אלהי ישראל ולפלוני זה שכך וכך עשיתי לו ואם היה חייב לו ממון יחזירו ליורשים לא היה יודע לו יורשין יניחנו בבית דין ויתודה:

משנה תורה להרמב"ם, רמב"ם הלכות תשובה פרק ג

פרק ג

הלכה א

כל אחד ואחד מבני האדם יש לו זכויות ועונות מי שזכויותיו יתירות על עונותיו צדיק ומי שעונותיו יתירות על זכויותיו רשע מחצה למחצה בינוני וכן המדינה אם היו זכויות כל יושביה מרובות על עונותיהן הרי זו צדקת ואם היו עונותיהם מרובין הרי זו רשעה וכן כל העולם כולו:

הלכה ב

אדם שעונותיו מרובין על זכויותיו מיד הוא מת ברשעו שנאמר על רוב עונך וכן מדינה שעונותיה מרובין מיד היא אובדת שנאמר זעקת סדום ועמורה כי רבה וגו' וכן כל העולם כולו אם היו עונותיהם מרובין מזכויותיהן מיד הן נשחיתין שנאמר וירא ה' כי רבה רעת האדם ושקול זה אינו לפי מנין הזכיות והעונות אלא לפי גודלם יש זכות שהיא כנגד כמה עונות שנאמר יען נמצא בו דבר טוב ויש עון שהוא כנגד כמה זכויות שנאמר והוטא אחד יאבד טובה הרבה ואין שוקלין אלא בדעתו של אל דעות והוא היודע היאך עורכין הזכויות כנגד העונות:

{השגת הראב"ד} אדם שעונותיו מרובין על זכויותיו מיד הוא מת ברשעו א"א לא כמו שהוא סובר שכשאמרו רשעים נחתמין לאלתר למיתה שמיד מתים ואינו כן כי יש רשעים חיים הרבה אלא נחתמין לאלתר שלא ימלאו ימיהם שני הדור שנגזרו עליו ועיקר דבר זה ביבמות (נ):

הלכה ג

כל מי שניחם על המצות שעשה ותהה על הזכויות ואמר בלבו ומה הועלתני בעשייתן הלואי לא עשיתי אותן הרי זה איבד את כולן ואין מזכירים לו שום זכות בעולם שנאמר וצדקת הצדיק לא תצילנו ביום רשעו אין זה אלא בתוהה על הראשונות וכשם ששוקלין זכויות אדם ועונותיו בשעת מיתתו כך בכל שנה ושנה שוקלין עונות כל אחד ואחד מבאי העולם עם זכויותיו ביום טוב של ראש השנה מי שנמצא צדיק נחתם לחיים ומי שנמצא רשע נחתם למיתה והבינוני תולין אותו עד יום הכפורים אם עשה תשובה נחתם לחיים ואם לאו נחתם למיתה:

הלכה ד

אע"פ שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב רמז יש בו כלומר עורו ישינוים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה וזכרו בוראכם אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן ושוגים כל שנתם בהבל וריק אשר לא יועיל ולא יציל הביטו לנפשתיכם והטיבו דרכיכם ומעלליכם ויעזבו כל אחד מכם דרכו הרעה ומחשבתו אשר לא טובה לפיכך צריך כל אדם שיראה עצמו כל השנה כולה כאילו חציו זכאי וחציו חייב וכן כל העולם חציו זכאי וחציו חייב חטא חטא אחד הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף חובה וגרם לו השחתה עשה מצוה אחת הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות וגרם לו ולהם תשועה והצלה שנאמר וצדיק יסוד עולם זה שצדק הכריע את כל העולם לזכות והצילו ומפני ענין זה נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמעשים טובים ולעסוק במצות מראש השנה ועד יום"כ יתן מכל השנה ונהגו כולם לקום בלילה בעשרה ימים אלו ולהתפלל בבתי כנסיות בדברי תחנונים ובכיבושין עד שיאור היום:

הלכה ה

בשעה ששוקלין עונות אדם עם זכויותיו אין מחשבין עליו עון שחטא בו תחלה ולא שני אלא משלישי ואילך אם נמצאו עונותיו משלישי ואילך מרובין על זכויותיו אותם שתי עונות מצטרפים ודנין אותו על הכל ואם נמצאו זכויותיו כנגד עונותיו אשר מעון שלישי ואילך מעבירים כל עונותיו ראשון ראשון וכשבד נמחלו השנים וכן הרביעי הרי הוא ראשון שכבר נמחל השלישי וכן עד סופן בד"א ביחיד שנאמר הן כל אלה יפעל אל פעמים שלש עם גבר אבל הצבור תולין להן עון ראשון שני ושלישי שנאמר על שלשה פשעי ישראל ועל ארבעה לא אשיבנו וכשמחשבין להן על דרך זה מחשבין להן מרביעי ואילך הבינונים אם היה בכלל מחצה עונות שלהן שלא הניח תפילין מעולם דנין אותו כפי חטאו ויש לו חלק לעולם הבא וכן כל הרשעים שעונותיהן מרובים דנין אותן כפי חטאיהם ויש להן חלק לעולם הבא שכל ישראל יש להם חלק לעולם הבא אע"פ שחטאו שנאמר ועמך כולם צדיקים לעולם יירשו ארץ ארץ זו משל כלומר ארץ החיים והוא העולם הבא וכן חסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא:

{השגת הראב"ד} בשעה ששוקלין עונות אדם אין מחשבין עליו עון שחטא בו תחלה א"א זה מן הערוב שמערבב הדברים זה בזה ומדמה בדעתו שהן אחדים והם זרים ונפרדים מאד לפי שראה בראש השנה רוב חסד מטה כלפי חסד ותנא דבי ר"י מעביר

ראשון ראשון וכך היא המדה וראה ביומא רבי יוסי ברבי יהודה אומר אדם חוטא פעם ראשונה ושנייה ושלישית מוחלין לו רביעית אין מוחלין לו סבר בדעתו שהן ענין אחד והן רחוקים מאד דההיא דרבי ישמעאל היא ליום הדין ולהציל הבינונים מגיהנם כדברי בית הלל ואין שם זכר למחילת עון אבל הא דרבי יוסי ברבי יהודה בעולם הזה ובתחלת מעשיו של אדם מימי עונשו ואילך שחטא הראשון והשני והשלישי שיזדמנו לידו אם עשה מהם תשובה אף על פי שהם מן החמורים שצריכין יסורין ויום הכפורים למרק אלו הראשונים אינן צריכין שהם מחולין לגמרי זו היא הצעת הדברים ועיקרן ואין הפרש בגמרא בין יחיד לצבור ולא ידעתי מאין מצאו:

הלכה ו

ואלו הן שאין להן חלק לעולם הבא אלא נכרתים ואובדין ונידונין על גודל רשעם וחטאתם לעולם ולעולמי עולמים:

המינים והאפיקורסים והכופרים בתורה והכופרים בתחיית המתים ובביאת הגואל המורדים ומחטיאי הרבים והפורשין מדרכי צבור והעושה עבירות ביד רמה בפרהסיא כיהויקים והמוסרים ומטילי אימה על הצבור שלא לשם שמים ושופכי דמים ובעלי לשון הרע והמושך ערלתו:

הלכה ז

חמשה הן הנקראים מינים:

האומר שאין שם אלוה ואין לעולם מנהיג והאומר שיש שם מנהיג אבל הן שנים או יותר והאומר שיש שם רבון אחד אבל שהוא גוף ובעל תמונה וכן האומר שאינו לבדו הראשון וצור לכל וכן העובד כוכב או מזל וזולתו כדי להיות מליץ בינו ובין רבון העולמים כל אחד מחמשה אלו הוא מין:

{השגת הראב"ד} והאומר שיש שם רבון אחד אלא שהוא גוף ובעל תמונה א"א ולמה קרא לזה מין וכמה גדולים וטובים ממנו הלכו בזו המתשבה לפי מה שראו במקראות ויותר ממה שראו בדברי האגדות המשבשות את הדעות

{השגת הראב"ד} וכן האומר שאינו לבדו הראשון א"א כאותו שאמר אלהיכם צייר גדול היה אלא שמצא לו סמנים גדולים תהו ובהו חושך ומים ורוח ובהם עשה מה שעשה:

הלכה ח

שלשה הן הנקראים אפיקורסין:

האומר שאין שם נבואה כלל ואין שם מדע שמגיע מהבורא ללב בני האדם והמכחיש נבואתו של משה רבינו והאומר שאין הבורא יודע מעשה בני האדם כל אחד משלשה אלו הן אפיקורסים שלשה הן הכופרים בתורה:

האומר שאין התורה מעם ה' אפילו פסוק אחד אפילו תיבה אחת אם אמר משה אמרו מפי עצמו הרי זה כופר בתורה וכן הכופר בפרושה והוא תורה שבעל פה והמכחיש מגידה כגון צדוק ובייתוס והאומר שהבורא החליף מצוה זו במצוה אחרת וכבר בטלה תורה זו אע"פ שהיא היתה מעם ה' כגון ההגרים כל אחד משלשה אלו כופר בתורה:

הלכה ט

שנים הם המומרים מישראל:

המומר לעבירה אחת והמומר לכל התורה כולה מומר לעבירה אחת זה שהחזיק עצמו לעשות אותה עבירה בזדון והורגל ונתפרסם בה אפילו היתה מן הקלות כגון שהחזיק תמיד ללבוש שעטנז או להקיף פאה ונמצא כאלו בטלה מצוה זו מן העולם אצלו הרי זה מומר לאותו דבר והוא שיעשה להכעיס מומר לכל התורה כולה כגון החוזרים לדת העובדי כוכבים בשעה שגוזרין גזרה וידבק בהם ויאמר מה בצע לי להדבק בישראל שהם שפלים ונרדפים טוב לי שאדבק באלו שידם תקיפה הרי זה מומר לכל התורה כולה:

{השגת הראב"ד} לכל התורה כולה כגון החוזר לדת העובדי כוכבים א"א ומי שחוזר לדת העובדי כוכבים הנה הוא מודה באלהיהם והרי הוא מין:

הלכה י

מחטיאי הרבים כיצד אחד שהחטיא בדבר גדול כגון ירבעם וצדוק ובייתוס ואחד שהחטיא

בדבר קל אפילו לבטל מצות עשה ואחד האונס אחרים עד שיחטאו כמנשה שהיה הורג את ישראל עד שיעבדו עבודת כוכבים או שהטעה אחרים והדיחם:

הלכה יא
הפורש מדרכי צבור ואף על פי שלא עבר עבירות אלא נבדל מעדת ישראל ואינו עושה מצות בכללן ולא נכנס בצרתן ולא מתענה בתעניתן אלא הולך בדרכו כאחד מגויי הארץ וכאילו אינו מהן אין לו חלק לעולם הבא העושה עבירות ביד רמה כיהויקים בין שעשה קלות בין שעשה תמורות אין לו חלק לעולם הבא וזהו הנקרא מגלה פנים בתורה מפני שהעיז מצחו וגילה פניו ולא בוש מדברי תורה:

הלכה יב
שנים הם המוסרין:

המוסר חבירו ביד עכ"ם להורגו או להכותו והמוסר ממון חבירו ביד עכ"ם או ביד אנס שהוא כעכ"ם ושניהם אין להם חלק לעוה"ב:

הלכה יג
מטילי אימה על הצבור שלא לשם שמים זה הרודה צבור בחזקה והם יראים ומפחדים ממנו וכוונתו לכבוד עצמו וכל חפציו שלא לכבוד שמים כגון מלכי העכ"ם:

הלכה יד
כל אחד ואחד מעשרים וארבעה אנשים אלו שמנינו אף על פי שהן מישראל אין להם חלק לעוה"ב ויש עבירות קלות מאלו ואעפ"כ אמרו חכמים שהרגיל בהן אין להם חלק לעוה"ב וכדי הן להתרתק מהן ולהזהר בהן ואלו הן:

המכנה שם לחבירו והקורא לחבירו בכינויו והמלבין פני חבירו ברבים והמתכבד בקלון חבירו והמבזה תלמידי חכמים והמבזה רבותיו והמבזה את המועדות והמחלל את הקדשים במה דברים אמורים שכל אחד מאלו אין לו חלק לעוה"ב כשמת בלא תשובה אבל אם שב מרשעו ומת והוא בעל תשובה הרי זה מבני העולם הבא שאין לך דבר שעומד בפני התשובה אפילו כפר בעיקר כל ימיו ובאחרונה שב יש לו חלק לעולם הבא שנאמר שלום שלום לרחוק ולקרוב אמר ה' ורפאתיו כל הרשעים והמומרים וכיוצא בהן שחזרו בתשובה בין בגלוי בין במטמוניות מקבלין אותן שנאמר שובו בנים שובבים אל'פ שעדין שובב הוא שהרי בסתו שב ולא בגלוי מקבלין אותו בתשובה:

משנה תורה להרמב"ם, רמב"ם הלכות תשובה פרק ד

פרק ד

הלכה א

ארבעה ועשרים דברים מעכבין את התשובה ארבעה מהן עון גדול והעושה אחד מהן אין הקדוש ברוך הוא מספיק בידו לעשות תשובה לפי גודל חטאו:

ואלו הן:

הלכה ב

(א) המחטיא את הרבים ובכלל עון זה המעכב את הרבים מלעשות מצוה הלכה ג
(ב) והמטה את חבירו מדרך טובה לרעה כגון מסית ומדיח הלכה ד
(ג) הרואה בנו יוצא לתרבות רעה ואינו ממחה בידו הואיל ובנו ברשותו אילו מיחה בו היה פורש ונמצא כמחטיאו ובכלל עון זה כל שאפשר בידו למחות באחרים בין יחיד בין רבים ולא מיחה אלא יניחם בכשלונם הלכה ה
(ד) והאומר אחטא ואשוב ובכלל זה האומר אחטא ויום הכפורים מכפר:

הלכה ו

ומהן חמשה דברים הנועלים דרכי התשובה בפני עושיהן ואלו הן:

הלכה ז

(א) הפורש מן הצבור לפי שבזמן שיעשו תשובה לא יהיה עמהן ואינו זוכה עמהן בזכות שעושין הלכה ח
(ב) והחולק על דברי חכמים לפי שמחלוקתו גורמת לו לפרוש מהן ואינו יודע דרכי התשובה הלכה ט
(ג) והמלעיג על המצות שכיון שנתבזו בעיניו אינו רודף אחריהן ולא עושן ואם לא יעשה במה יזכה הלכה י
(ד) והמבזה רבותיו שדבר זה גורם לו לדחפו ולטרדו כגחזי ובזמן שנטרד לא ימצא מלמד ומורה לו דרך האמת הלכה יא
(ה) והשונא את התוכחות שהרי לא הניח לו דרך תשובה שהתוכחה גורמת לתשובה שבזמן שמודיעין לו לאדם חטאיו ומכלימין אותו חוזר בתשובה כמו שכתוב בתורה זכור ואל תשכח ממרים הייתם ולא נתן ה' לכם לב עם נבל ולא חכם וכן ישעיהו הוכיח את ישראל ואמר הוי גוי חוטא ידע שור קונו מדעתי כי קשה אתה וכן צוהו האל להוכיח לחטאים שנאמר קרא בגרון אל תחשוך וכן כל הנביאים הוכיחו לישראל עד שחזרו בתשובה לפיכך צריך להעמיד בכל קהל וקהל מישראל חכם גדול וזקן וירא שמים מנעוריו ואהוב להם שיהא מוכיח לרבים ומחזירן בתשובה וזה ששונא את התוכחות אינו בא למוכיח ולא שומע דבריו לפיכך יעמוד בחטאתיו שהם בעיניו טובים:

הלכה יב

ומהם חמשה דברים העושה אותן אי אפשר לו שישוב בתשובה גמורה לפי שהם עונות שבין אדם לחבירו ואינו יודע חבירו שחטא לו כדי שיחזיר לו או ישאל ממנו למחול לו ואלו הן:

הלכה יג

(א) המקלל את הרבים ולא קלל אדם ידוע כדי שישאל ממנו כפרה הלכה יד
(ב) והחולק עם גנב שלפי שאינו יודע גניבה זו של מי היא אלא הגנב גונב לרבים ומביא לו והוא לוקח ועוד שהוא מחזיק יד הגנב ומחטיאו הלכה טו
(ג) והמוצא אבדה ואינו מכריז עליה עד שיחזירה לבעליה לאחר זמן כשיעשה תשובה אינו יודע למי יחזיר הלכה טז
(ד) והאוכל שור עניים ויתומים ואלמנות אלו בני אדם אמללין הם ואינן ידועים ומפורסמים וגולים מעיר לעיר ואין להם מכיר כדי שידע שור זה של מי הוא ויחזירנו לו הלכה יז
(ה) והמקבל שותד להטות דין אינו יודע עד היכן הגיע הטייה זו וכמה היא כחה כדי שיחזיר שהדבר יש לו רגלים ועוד שהוא מחזיק יד זה ומחטיאו:

(השגת הראב"ד) והאוכל שור עניים וכו'

א"א דומה שהוא שונה שור בר"ש ואינו שוד בדל"ת כלומר שהוא דוחק אותו בחובו עד שמחליטין קרקעותיהן בפחות או המטלטלין שלהן ואומר שלי אני נוטל:

הלכה יח

ומהן חמשה דברים העושה אותן אין תזקתו לשוב מהן לפי שהם דברים קלים בעיני רוב האדם ונמצא חוטא והוא ידמה שאין זה חטא ואלו הן:

הלכה יט

- (א) האוכל מסעודה שאינה מספקת לבעליה שזה אבק גזל הוא והוא מדמה שלא חטא ויאמר כלום אכלתי אלא ברשותו הלכה כ
- (ב) המשתמש בעבוטו של עני שהעבוט של עני אינו אלא כגון קורדום ומתרישה ויאמר בלבו אינן חסדים והרי לא גזלתי אותו הלכה כא
- (ג) המסתכל בעריות מעלה על דעתו שאין בכך כלום שהוא אומר וכי בעלתי או קרבתי אצלה והוא אינו יודע שראיית העינים עון גדול שהיא גורמת לגופן של עריות שנאמר ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם הלכה כב
- (ד) המתכבד בקלון חבירו אומר בלבו שאינו חטא לפי שאין חבירו עומד שם ולא הגיע לו בושת ולא ביישו אלא ערך מעשיו הטובים ותכמתו למול מעשה תבירו או חכמתו כדי שידאה מכללו שהוא מכובד וחבירו בזוי הלכה כג
- (ה) והחושד כשרים אומר בלבו שאינו חטא לפי שהוא אומר מה עשיתי לו וכי יש שם אלא חשד שמא עשה או לא עשה והוא אינו יודע שזה עון שמשים אדם כשר בדעתו כבעל עבירה:

הלכה כד

ומהן חמשה דברים העושה אותם ימשך אחריהם תמיד וקשים הם לפרוש מהן לפיכך צריך אדם להזהר מהן שמא ידבק בהן והן כולן דעות רעות עד מאד ואלו הן:

רכילות ולשון הרע ובעל חימה ובעל מחשבה רעה והמתחבר לרשע מפני שהוא לומד ממעשיו והן נרשמים בלבו הוא שאמר שלמה ורועה כסילים ירוע וכבר בארנו בהלכות דעות דברים שצריך כל אדם לנהוג בהן תמיד קל וחומר לבעל תשובה:

הלכה כה

כל אלו הדברים וכיוצא בהן אע"פ שמעכבין את התשובה אין מונעין אותה אלא אם עשה אדם תשובה מהן הרי זה בעל תשובה ויש לו חלק לעולם הבא:

משנה תורה להרמב"ם, רמב"ם הלכות תשובה פרק ה

פרק ה

הלכה א

רשות לכל אדם נתונה אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק הרשות בידו ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע הרשות בידו הוא שכתוב בתורה הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע כלומר הן מין זה של אדם היה יחיד בעולם ואין מין שני דומה לו בזה הענין שיהא הוא מעצמו בדעתו ובמחשבתו יודע הטוב והרע ועושה כל מה שהוא חפץ ואין מי שיעכב בידו מלעשות הטוב או הרע וכיון שכן הוא פן ישלח ידו:

הלכה ב

אל יעבור במחשבתך דבר זה שאומרים טפשי אומה"ע ורוב גולמי בני ישראל שהקב"ה גוזר על האדם מתחלת ברייתו להיות צדיק או רשע אין הדבר כן אלא כל אדם ראויו לו להיות צדיק כמשה רבינו או רשע כירבעם או חכם או סכל או רחמן או אכזרי או כלי או שוע וכן שאר כל הדעות ואין לו מי שיכפהו ולא גוזר עליו ולא מי שמושכו לאחד משני הדרכים אלא הוא מעצמו ומדעתו נוטה לאי זו דרך שירצה הוא שירמיהו אמר מפי עליון לא תצא הרעות והטוב כלומר אין הבורא גוזר על האדם להיות טוב ולא להיות רע וכיון שכן הוא נמצא זה החוטא הוא הפסיד את עצמו ולפיכך ראוי לו לבכות ולקונן על חטאיו ועל מה שעשה לנפשו וגמלה רעה הוא שכתוב אחריו מה יתאוונ אדם חי וגו' וחזר ואמר הואיל ורשותנו בידינו ומדעתנו עשינו כל הרעות ראוי לנו לחזור בתשובה ולעזוב רשענו שהרשות עתה בידינו הוא שכתוב אחריו נחפשה דרכינו ונחקורה ונשובה וגו':

הלכה ג

ודבר זה עיקר גדול הוא והוא עמוד התורה והמצוה שנאמר ראה נתתי לפניך היום את החיים וכתוב ראה אנכי נותן לפניכם היום כלומר שהרשות בידיכם וכל שיחפוץ האדם לעשות ממעשה בני האדם עושה בין טובים בין רעים ומפני זה הענין נאמר מי יתן והיה לבבם זה להם כלומר שאין הבורא כופה בני האדם ולא גוזר עליהן לעשות טובה או רעה אלא הכל מסור להם:

הלכה ד

אילו האל היה גוזר על האדם להיות צדיק או רשע או אילו היה שם דבר שמושך את האדם בעיקר תולדתו לדרך מן הדרכים או למדע מן המדעות או לדעה מן הדעות או למעשה מן המעשים כמו שבודים מלבם הטפשים הוברי שמים היאך היה מצוה לנו על ידי הנביאים עשה כך ואל תעשה כך הטיבו דרכים ואל תלכו אחרי רשעכם והוא מתחלת ברייתו כבר נגזר עליו או תולדתו תמשוך אותו לדבר שאי אפשר לזוז ממנו ומה מקום היה לכל התורה כולה ובאי זה דין ואיזה משפט נפרע מן הרשע או משלם שכר לצדיק השופט כל הארץ לא יעשה משפט ואל תתמה ותאמר היאך יהיה האדם עושה כל מה שיחפוץ ויהיו מעשיו מסורים לו וכי יעשה בעולם דבר שלא ברשות קונו ולא חפצו והכתוב אומר כל אשר חפץ ה' עשה בשמים ובארץ דע שהכל כחפצו יעשה ואף על פי שמעשינו מסורין לנו כיצד כשם שהיוצר חפץ להיות האש והרוח עולים למעלה והמים והארץ יורדים למטה והגלגל סובב בעיגול וכן שאר בריות העולם להיות כמנהגן שחפץ בו ככה חפץ להיות האדם רשותו בידו וכל מעשיו מסורין לו ולא יהיה לו לא כופה ולא מושך אלא הוא מעצמו ובדעתו שנתן לו האל עושה כל שהאדם יכול לעשות לפיכך דנין אותו לפי מעשיו אם עשה טובה מטיבין לו ואם עשה רעה מריעין לו הוא שהנביא אומר מידכם היתה זאת לכם גם המה בחרו בדרכיהם ובענין זה אמר שלמה שמח בחור בילדותך ודע כי על כל אלה יביאך האלהים במשפט כלומר דע שיש בידך כח לעשות ועתיד אתה ליתן את הדין:

הלכה ה

שמה תאמר והלא הקדוש ברוך הוא יודע כל מה שיהיה וקודם שיהיה ידע שזה יהיה צדיק או רשע או לא ידע אם ידע שהוא יהיה צדיק אי אפשר שלא יהיה צדיק ואם תאמר שידע שיהיה צדיק ואפשר שיהיה רשע הרי לא ידע הדבר על בוריו דע שתשובת שאלה זו ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים וכמה עיקרים גדולים והררים רמים תלויים בה אבל צריך אתה לידע ולהבין בדבר זה שאני אומר כבר בארנו בפ' שני מהלכות יסודי התורה שהקב"ה אינו יודע מדיעה שהיא חוץ ממנו כבני אדם שהם ודעתם שנים אלא הוא יתעלה שמו ודעתו אחד ואין דעתו של אדם יכולה להשיג דבר זה על בוריו וכשם שאין כח באדם להשיג ולמצוא אמתת הבורא שנאמר כי לא יראני האדם וחי אין כח באדם להשיג ולמצוא דעתו של בורא הוא שהנביא אמר כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי וכיון שכן הוא אין בנו כח לידע היאך ידע הקדוש ברוך הוא כל הברואים והמעשים אבל נדע בלא ספק שמעשה האדם ביד האדם ואין הקב"ה מושכו ולא גוזר עליו לעשות כך ולא מפני קבלת הדת בלבד נודע דבר זה אלא בראיות ברורות מדברי החכמה ומפני זה נאמר בנבואה שדנין את האדם על מעשיו כפי מעשיו אם טוב ואם רע וזה הוא העיקר שכל דברי הנבואה תלויין בו:

{השגת הראב"ד} וכיון שכן הוא אין בנו כח לידע היאך ידע הקדוש ברוך הוא כל הברואים ומעשה ידיהם
א"א לא נהג זה המחבר מנהג החכמים שאין אדם מתחיל בדבר ולא ידע להשלימו והוא החל בשאלות קושיות והניח הדבר בקושיא והחזירו לאמונה וטוב היה לו להניח הדבר בתמימות התמימים ולא יעורר לבם ויניח דעתם בספק ואולי שעה אחת יבא הרהור בלבם על זה ואף על פי שאין תשובה נצחת על זה טוב הוא לסמוך לו קצת תשובה ואומר אם היו צדקת האדם ורשעתו תלויים בגזירת הבורא ית' היינו אומרים שידיעתו היא גזירתו והיתה לנו השאלה קשה מאד ועכשיו שהבורא הסיר זו הממשלה מידו ומסרה ביד האדם עצמו אין ידיעתו גזירה אבל היא כידיעת האצטגנינים שיודעים מכח אחר מה יהיו דרכיו של זה והדבר ידוע שכל מקרה האדם קטן וגדול מסרו הבורא בכח המזלות אלא שנתן בו השכל להיותו מחזיקו לצאת מתחת המזל והוא הכח הנתון באדם להיותו טוב או רע והבורא יודע כח המזל ורגעיו אם יש כח בשכל להוציאו לזה מידו אם לא וזו הידיעה אינה גזירה וכל זה איננו שוה:

משנה תורה להרמב"ם, רמב"ם הלכות תשובה פרק ו

פרק ו

הלכה א

פסוקים הרבה יש בתורה ובדברי נביאים שהן נראין כסותרין עיקר זה ונכשלין בהן רוב האדם ויעלה על דעתן מהן שהקב"ה הוא גוזר על האדם לעשות רעה או טובה ושאינו לבו של אדם מסור לו להטותו לכל אשר ירצה והרי אני מבאר עיקר גדול שממנו תדע פירוש כל אותן הפסוקים בזמן שאדם אחד או אנשי מדינה חוטאים ועושה החוטא חטא שעושה מדעתו וברצונו כמו שהודענו ראוי להפרע ממנו והקדוש ברוך הוא יודע איך יפרע יש חטא שהדין נותן שנפרעים ממנו על חטאו בעולם הזה בגופו או בממונו או בבניו הקטנים שבניו של אדם הקטנים שאין בהם דעת ולא הגיעו לכלל מצות כקניינו הן וכתוב איש בחטאו ימות עד שיעשה איש ויש חטא שהדין נותן שנפרעין ממנו לעולם הבא ואין לעובר עליו שום נזק בעולם הזה ויש חטא שנפרעין ממנו בעולם הזה ולעולם הבא:

הלכה ב

במה דברים אמורים בזמן שלא עשה תשובה אבל אם עשה תשובה התשובה כתריס לפני הפורענות וכשם שהאדם חוטא מדעתו וברצונו כך הוא עושה תשובה מדעתו וברצונו:

הלכה ג

ואפשר שיחטא אדם חטא גדול או חטאים רבים עד שיתן הדין לפני דין האמת שיהא הפרעון מזה החוטא על חטאים אלו שעשה ברצונו ומדעתו שמונעין ממנו התשובה ואין מניחין לו רשות לשוב מרשעו כדי שימאן ויאבד בחטאו שיעשה הוא שהקב"ה אמרע"י שיעוהו השמן לב העם הזה וגו' וכן הוא אומר ויהיו מלעיבים במלאכי האלהים ובזוים דבריו ומתעתעים בנביאיו עד עלות חמת ה' בעמו עד לאין מרפא כלומר חטאו ברצונו והרבו לפשוע עד שנתחייבו למנוע מהן התשובה שהיא המרפא לפיכך כתוב בתורה ואני אחזק את לב פרעה לפי שחטא מעצמו תחלה והרע לישראל הגרים בארצו שנאמר הבה נתחכמה לו נתן הדין למנוע התשובה ממנו עד שנפרע ממנו לפיכך תזק הקדוש ברוך הוא את לבו ולמה היה שולח לו ביד משה ואומר שלח ועשה תשובה וכבר אמר לו הקב"ה אין אתה משלח שנאמר ואתה ועבדיך ידעתי וגו' ואולם בעבור זאת העמדתך כדי להודיע לבאי העולם שבזמן שמונע הקדוש ברוך הוא התשובה לחוטא אינו יכול לשוב אלא ימות ברשעו שעשה בתחילה ברצונו וכן סיחון לפי עונות שהיו לו נתחייב למונעו מן התשובה שנאמר כי הקשה ה' אלהיך את רוחו ואמץ את לבבו וכן הכנענים לפי תועבותיהן מנע מהן התשובה עד שעשו מלחמה עם ישראל שנאמר כי מאת ה' היתה לחזק את לבם לקראת המלחמה עם ישראל למען החרימם וכן ישראל בימי אליהו לפי שהרבו לפשוע מנע מאותן המרבים לפשוע תשובה שנאמר ואתה הסבות את לבם אחורנית כלומר מנעת מהן התשובה:

נמצאת אומר שלא גזר האל על פרעה להרע לישראל ולא על סיחון לחטוא בארצו ולא על הכנענים להתעב ולא על ישראל לעבוד עכו"ם אלא כולן חטאו מעצמן וכולן נתחייבו למנוע מהן התשובה:

הלכה ד

וכענין זה שואלין הצדיקים והנביאים בתפלתם מאת ה' לעזרם על האמת כמו שאמר דוד הורני ה' דרכך כלומר אל ימנעוני חטאי דרך האמת שממנה אדע דרכך ויחוד שמך וכן זה שאמר ורוח נדיבה תסכמני כלומר תניח רוחי לעשות תפצץ ואל יגרמו לי חטאי למונעני מתשובה אלא תהיה הרשות בידי עד שאחזור ואבין ואדע דרך האמת ועל דרך זו כל הדומה לפסוקים אלו:

הלכה ה

ומהו זה שאמר דוד טוב וישר ה' על כן יורה חטאים בדרך ידרך ענוים וגו' זה ששלח נביאים להם מודיעים דרכי ה' ומחזירין אותן בתשובה ועוד שנתן בהם כח ללמוד ולהבין שמדה זו בכל אדם שכל זמן שהוא נמשך בדרכי החכמה והצדק מתאוה להן ורודף אותם והוא מה שאמרו רז"ל בא לטהר מסייעין אותו כלומר ימצא עצמו נעזר על הדבר והלא כתוב בתורה ועבדום וענו אותם הרי גזר על המצריים לעשות רע וכתוב וקם העם הזה וזנה אחרי אלהי נכר הארץ הרי גזר על ישראל לעבוד כו"ם ולמה נפרע מהן לפי שלא גזר על איש פלוני הידוע שיהיה הוא הזונה אלא כל אחד ואחד מאותן הזונים לעבוד כו"ם אילו לא רצה לעבוד לא היה עובד ולא הודיעו הבורא אלא מנהגו של עולם הא למה זה דומה לאומר העם הזה יהיה בהן צדיקים ורשעים לא מפני זה יאמר הרשע כבר נגזר עליו שיהיה רשע מפני שהודיע למשה שיהיו רשעים בישראל כענין שנאמר כי לא יתדל אביון מקרב הארץ וכן המצריים כל אחד ואחד מאותן המצריים והמריעים לישראל אילו לא רצה להרע להם הרשות בידו שלא גזר על איש ידוע אלא הודיעו שסוף זרעו עתיד להשתעבד בארץ לא להם וכבר אמרנו שאין כח באדם לידע היאך ידע הקב"ה דברים העתידין להיות:

{השגת הראב"ד} והלא כתוב בתורה ועבדום וענו אותם וכו'
א"א אלה הם אריכות דברים שאינן מתובלים וחיי ראשי כמעט אני אומר שהם דברי
נערות יאמר הבורא לזונים למה זנית ואני לא הזכרתיך בשם כדי שתאמר שעליך גזרתי
יאמרו לו הזונים ועל מי תלה גזרתך על אותן שלא זנו הנה לא נתקיימה גזרתך אבל וקם
העם הזה וזנה כבר אמרנו שאין בענין הזה ידיעת הבורא גזירה וכו"ש בכאן שאף משה אמר
כי השחת תשחיתון הן בעודני חי עמכם ואף כי אחרי מותי וכו"ש הבורא שהיה יכול לומר
כן בלא גזירה וענין המצרים אינה שאלה משני פנים האחד כי הדבר ידוע שאין הבורא נפרע
מאדם רע אלא ברע ממנו ואחר שיפרע מזה יחזור ויפרע מן הרע ממנו ברשעו וכן הוא
אומר הוי אשור שבט אפי כהתימך שודד תושד פי' מפני רשעך וגודל לבך והתפארך עלי
והמצרים ג"כ רשעים היו וראויים למכות ההם ואילו שמעו למשה בתחלה ושלחו את
ישראל לא היו לוקים ולא טבעו בים אבל זדונו של פרעה ובזותו את הבורא יתברך לפני
שלוחו הוא גרם לו והשני כי הבורא אמר וענו אותם והם עבדו בהם בפרך והמיתו מהם
וטבעו מהם כענין שנאמר אני קצפתי מעט והם עזרו לרעה לפיכך נתחייבו:

משנה תורה להרמב"ם, רמב"ם הלכות תשובה פרק ז

פרק ז

הלכה א

הואיל ורשות כל אדם נתונה לו כמו שבארנו ישתדל אדם לעשות תשובה ולהתודות בפני מחטאיו ולנעור כפיו מחטאיו כדי שימות והוא בעל תשובה ויזכה לחיי העולם הבא:

הלכה ב

לעולם יראה אדם עצמו כאילו הוא נוטה למות ושוא ימות בשעתו ונמצא עומד בחטאו לפיכך ישוב מחטאיו מיד ולא יאמר כשאזקין אשוב שמה ימות טרם שיזקין הוא ששלמה אמר בחכמתו בכל עת יהיו בגדיך לבנים:

הלכה ג

אל תאמר שאין תשובה אלא מעבירות שיש בהן מעשה כגון זנות וגזל וגניבה אלא כשם שצריך אדם לשוב מאלו כך הוא צריך לחפש בדעות רעות שיש לו ולשוב מן הכעס ומן האיבה ומן הקנאה ומן ההתול ומרדיפת הממון והכבוד ומרדיפת המאכלות וכיוצא בהן מן הכל צריך לחזור בתשובה ואלו העונות קשים מאותן שיש בהן מעשה שבזמן שאדם נשקע באלו קשה הוא לפרוש מהם וכן הוא אומר יעזוב רשע וגו':

הלכה ד

ואל ידמה אדם בעל תשובה שהוא מרוחק ממעלת הצדיקים מפני העונות והחטאות שעשה אין הדבר כן אלא אהוב ונחמד הוא לפני הבורא כאילו לא חטא מעולם ולא עוד אלא ששכרו הרבה שהרי טעם טעם החטא ופירש ממנו וכבש יצרו אמרו חכמים מקום שבעלי תשובה עומדין אין צדיקים גמורין יכולין לעמוד בו כלומר מעלתן גדולה ממעלת אלו שלא חטאו מעולם מפני שהן כובשים יצרם יותר מהם:

הלכה ה

כל הנביאים כולן צוו על התשובה ואין ישראל נגאלין אלא בתשובה וכבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הן נגאלין שנאמר והיה כי יבאו עליך כל הדברים וגו' ושבת עד ה' אלהיך ושב ה' אלהיך וגו':

הלכה ו

גדולה תשובה שמקרבת את האדם לשכינה שנאמר שובה ישראל עד ה' אלהיך ונאמר ולא שבתם עדי נאם ה' ונאמר אם תשוב ישראל נאם ה' אלי תשוב כלומר אם תחזור בתשובה בי תדבק התשובה מקרבת את הרחוקים אמש היה זה שנאו לפני המקום משוקץ ומרוחק ותועבה והיום הוא אהוב ונחמד קרוב וידיד וכן אתה מוצא שבלשון שהקדוש ברוך הוא מרחיק החוטאים בה מקרב את השבים בין יחיד בין רבים שנאמר והיה במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם יאמר להם בני אל חי ונאמר ביכניהו ברשעתו כתוב את האיש הזה ערירי גבר לא יצלח בימיו אם יהיה כניהו בן יהויקים מלך יהודה חותם על יד ימינו וגו' וכיון ששב בגלותו נאמר בזרובבל בנו ביום ההוא נאם ה' צבאות אקחך זרובבל בן שאלתיאל עבדי נאם ה' ושמתיך כחותם:

הלכה ז

כמה מעולה מעלת התשובה אמש היה זה מובדל מה' אלהי ישראל שנאמר עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלהיכם צועק ואינו נענה שנאמר כי תרבו תפלה וגו' ועושה מצות וטורפין אותן בפניו שנאמר מי בקש זאת מידכם רמוס חצרי מי גם בכס ויסגר דלתים וגו' והיום הוא מודבק בשכינה שנאמר ואתם הדבקים בה' אלהיכם צועק ונענה מיד שנאמר והיה טרם יקראו ואני אענה ועושה מצות ומקבלין אותן בנחת ושמחה שנאמר כי כבר רצה האלהים את מעשיך ולא עוד אלא שמתאווים להם שנאמר וערבה לה' מנחת יהודה וירושלם כימי עולם וכשנים קדמוניות:

הלכה ח

בעלי תשובה דרכן להיות שפלים וענוים ביותר אם חרפו אותן הכסילים במעשיהם הראשונים ואמרו להן אמש היית עושה כך וכך ואמש היית אומר כך וכך אל ירגישו להן אלא שומעין ושמחים ויודעין שזו זכות להם שכל זמן שהם בושים ממעשיהם שעברו ונכלמים מהן זכותם מרובה ומעלתם מתגדלת וחסא גמור הוא לומר לבעל תשובה זכור מעשיך הראשונים או להזכירן לפנינו כדי לביישו או להזכיר דברים וענינים הדומין להם כדי להזכירו מה עשה הכל אסור ומוזהר עליו בכלל הונויית דברים שהזהירה תורה עליה שנאמר ולא תנונו איש את עמיתו:

משנה תורה להרמב"ם, רמב"ם הלכות תשובה פרק ח

פרק ח

הלכה א

הטובה הצפונה לצדיקים היא חיי העולם הבא והיא החיים שאין מות עמהן והטובה שאין עמה רעה הוא שכתוב בתורה למען ייטב לך והארכת ימים מפי השמועה למדו למען ייטב לך לעולם שכולו טוב והארכת ימים לעולם שכולו ארוך וזהו הוא העולם הבא שכל הצדיקים הוא שיזכו לנועם זה ויהיו בטובה זו ופרעון הרשעים הוא שלא יזכו לחיים אלו אלא יכרתו וימותו וכל מי שאינו זוכה לחיים אלו הוא המת שאינו חי לעולם אלא נכרת ברשעו ואבד כבהמה וזהו כרת הכתובה בתורה שנאמר הכרת תכרת הנפש ההיא מפי השמועה למדו הכרת בעולם הזה תכרת לעולם הבא כלומר שאותה הנפש שפירשה מן הגוף בעולם הזה אינה זוכה לחיי העולם הבא אלא גם מן העולם הבא נכרתת:

הלכה ב

העולם הבא אין בו גוף וגויה אלא נפשות הצדיקים בלבד בלא גוף כמלאכי השרת הואיל ואין בו גויות אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא דבר מכל הדברים שגופות בני אדם צריכין להן בעולם הזה ולא יארע דבר בו מן הדברים שמארעין לגופות בעולם הזה כגון ישיבה ועמידה ושינה ומיתה ועצב ושחוק וכיוצא בהן כך אמרו חכמים הראשונים העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא תשימש אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהן ונהנין מזיו השכינה הרי נתברר לך שאין שם גוף לפי שאין שם אכילה ושתיה וזה שאמרו צדיקים יושבין דרך חידה אמרו כלומר הצדיקים מצויין שם בלא עמל ובלא יגיעה וכן זה שאמרו עטרותיהן בראשיהן כלומר דעת שידעו שבגללה זכו לחיי העולם הבא מצויה עמהן והיא העטרה שלהן כענין שאמר שלמה בעטרה שעטרה לו אמו והרי הוא אומר ושמחת עולם על ראשם ואין השמחה גוף כדי שתנוח על הראש כך עטרה שאמרו חכמים כאן היא הידיעה ומהו זהו שאמרו נהנין מזיו שכינה שיודעים ומשיגין מאמתת הקב"ה מה שאינם יודעים והם בגוף האפל השפל:

{השגת הראב"ד} העוה"ב אין בו גוף

א"א דברי האיש הזה בעיני קרובים למי שאומר אין תחיית המתים לגופות אלא לנשמות בלבד וחיי ראשי לא היה דעת חז"ל על זה שהרי אמרו כתובות (דף ק"א) עתידין צדיקים שיעמדו בלבושיהן ק"ו מחטה וכו' וכן היו מצוין לבניהם (שבת ק"ד) אל תקברוני בכלים לבנים ולא בשחורים שמא אזכה וכן אמרו (סנהדרין צ"ב) שלא ישובו הצדיקים לעפר אלא עומדין בגוייתם וכן אמרו (שם צ"א) במומם עומדין ומתפאין וכל אלה מוכיחים כי בגוייתם הן עומדין חיים אבל אפשר שהבורא ישים גוייתם חזקות ובריאות כגוית המלאכים וכגוית אליהו זכור לטוב ויהיו העטרות כמשמען וכפשוטן ולא יהיה משל:

הלכה ג

כל נפש האמורה בענין זה אינה הנשמה הצריכה לגוף אלא צורת הנפש שהיא הדעה שהשיגה מהבורא כפי כחה והשיגה הדעות הנפרדות ושאר המעשים והיא הצורה שביארנו ענינה בפרק רביעי מהלכות יסודי התורה היא הנקראת נפש בענין זה חיים אלו לפי שאין עמהם מות שאין המות אלא ממאורעות הגוף ואין שם גוף נקראו צרור החיים שנאמר והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים וזהו השכר שאין שכר למעלה ממנו והטובה שאין אחריה טובה והיא שהתאוו לה כל הנביאים:

הלכה ד

וכמה שמות נקראו לה דרך משל הר ה' ומקום קדשו ודרך הקדש וחצרות ה' ונועם ה' ואהל ה' והיכל ה' ובית ה' ושער ה' וחכמים קראו לה דרך משל לטובה זו המזומנת לצדיקים סעודה וקורין לה בכל מקום העולם הבא:

{השגת הראב"ד} וחכמים קראו לה בדרך משל לטובה זו המזומנת לצדיקים סעודה

א"א ואם זו היא הסעודה אין כאן כוס של ברכה וטובה היתה לו השתיקה:

הלכה ה

הנקמה שאין נקמה גדולה ממנה שתכרת הנפש ולא תזכה לאותן החיים שנאמר הכרת תכרת הנפש ההיא עונה בה וזה האבדון הוא שקורין אותו הנביאים דרך משל באר שחת ואבדון ותפתה ועלוקה וכל לשון כלייה והשחתה קוראין לו לפי שהיא הכלייה שאין אחריה תקומה וההפסד שאינו חוזר לעולם:

הלכה ו

שמה תקל בעיניך טובה זו ותדמה שאין שכר המצות והיות האדם שלם בדרכי האמת אלא להיותו אוכל ושותה מאכלות טובות ובוועל צורות נאות ולובש בגדי שש ורקמה ושוכן באהלי שן ומשתמש בכלי כסף וזהב ודברים הדומים לאלו כמו שמדמין אלו הערביים

הטפשים האוילים השטופים בזמה אבל החכמים ובעלי דעה ידעו שכל הדברים האלו דברי הבאי והבל הם ואין בהם תועלת ואינה טובה גדולה אצלנו בעולם הזה אלא מפני שאנו בעלי גוף וגויה וכל הדברים האלו צרכי הגוף הם ואין הנפש מתאוה להם ומחמדתן אלא מפני צורך הגוף הגוף בטלים הטובה הגדולה שתהיה בה הנפש בעולם הבא אין שום דרך בעולם הזה להשיגה ולידע אותה שאין אנו יודעים בעולם הזה אלא טובת הגוף ולה אנו מתאוין אבל אותה הטובה גדולה עד מאד ואין לה ערך בטובות העולם הזה אלא דרך משל אבל בדרך האמת שנערוך טובת הנפש בעולם הבא בטובות הגוף בעולם הזה במאכל ובמשתה אינו כן אלא אותה הטובה גדולה עד אין חקר ואין לה ערך ודמיון הוא שאמר דוד מה רב טובך אשר צפנת ליראיך וגו':

הלכה ז

וכמה כמה דוד והתאוה לחיי העולם הבא שנאמר לולא האמנתי לראות בטוב ה' בארץ חיים כבר הודיעונו החכמים הראשונים שטובת העולם הבא אין כח באדם להשיגה על בוריה ואין יודע גדלה ויפיה ועצמה אלא הקדוש ברוך הוא לבדו ושכל הטובות שמתנבאים בהם הנביאים לישראל אינן אלא לדברים שבגוף שנהנין בהן ישראל לימות המשיח בזמן שתשוב הממשלה לישראל אבל טובת חיי העולם הבא אין לה ערך ודמיון ולא דמוה הנביאים כדי שלא יפחתו אותה בדמיון הוא שישעיהו אמר עין לא ראתה אלהים זולתך יעשה למחכה לו כלומר הטובה שלא ראתה אותה עין נביא ולא ראה אותה אלא אלהים עשה אותה האלהים לאדם שמחכה לו אמרו חכמים כל הנביאים כולן לא ניבאו אלא לימות המשיח אבל העולם הבא עין לא ראתה אלהים זולתך:

הלכה ח

זה שקראו אותו חכמים העולם הבא לא מפני שאינו מצוי עתה וזה העולם אובד ואחר כך יבא אותו העולם אין הדבר כן אלא הרי הוא מצוי ועומד שנאמר אשר צפנת ליראיך פעלת וגו' ולא קראוהו עולם הבא אלא מפני שאותן החיים באין לו לאדם אחר חיי העולם הזה שאנו קיימים בו בגוף ונפש וזהו הנמצא לכל אדם בראשונה:

{השגת הראב"ד} זה שקראו וכו'

א"א נראה כמכחיש שאין העולם חוזר לתהו ובהו והקב"ה מחדש עולמו ואמרו שיתא אלפי שנים הוי עלמא וחד חרוב ונמצא שהוא עולם חדש:

משנה תורה להרמב"ם, רמב"ם הלכות תשובה פרק ט

פרק ט

הלכה א

מאחר שנודע שמתן שכרן של מצות והטובה שנזכה לה אם שמרנו דרך ה' הכתוב בתורה היא חיי העולם הבא שנאמר למען ייטב לך והארכת ימים והנקמה שנוקמים מן הרשעים שעזבו ארוחות הצדק הכתובות בתורה היא הכרת שנאמר הכרת תכרת הנפש תהיה עונה בה מהו זה שכתוב בכל התורה כולה אם תשמעו יגיע לכם כן ואם לא תשמעו יקרה אתכם כך וכל אותן הדברים בעולם הזה כגון שובע ורעב ומלחמה ושלוש ומלכות ושפלות וישיבת הארץ וגלות והצלחת מעשה והפסדו ושאר כל דברי הברית כל אותן הדברים אמת היו ויהיו ובזמן שאנו עושים כל מצות התורה יגיעו אלינו טובות העולם הזה כולן ובזמן שאנו עוברין עליהן תקדאנה אותנו הרעות המונעים והאל"פכך אין אותן הטובות הם סוף מתן שכרן של מצות ולא אותן הרעות הם סוף הנקמה שנוקמין מעובר על כל המצות אלא כך הוא הכרע כל הדברים הקדוש ברוך הוא נתן לנו תורה זו עץ חיים היא וכל העושה כל הכתוב בה ויודעו דעה גמורה נכונה זוכה בה לחיי העולם הבא ולפי גודל מעשיו ורוב חכמתו הוא זוכה והבטיחנו בתורה שאם נעשה אותה בשמחה ובטובת נפש ונהגה בחכמתה תמיד שיסיר ממנו כל הדברים המונעים אותנו מלעשותה כגון חולי ומלחמה ורעב וכיוצא בהן וישפיע לנו כל הטובות המחזיקות את ידינו לעשות התורה כגון שובע ושלוש ורובי כסף וזהב כדי שלא נעסוק כל ימינו בדברים שהגוף צריך להן אלא נשב פנויים ללמוד בחכמה ולעשות המצוה כדי שנזכה לחיי העולם הבא וכן הוא אומר בתורה אחר שהבטיח בטובות העולם הזה וצדקה תהיה לנו וגו':

וכן הודיענו בתורה שאם נעזוב התורה מדעת ונעסוק בהבלי הזמן כענין שנאמר וישמן ישורון ויבעט שדין האמת יסיר מן העוזבים כל טובות העולם הזה שהן חזקו ידיהם לבעוט ומביא עליהם כל הרעות המונעים אותן מלקנות העולם הבא כדי שיאבדו ברשעים הוא שכתוב בתורה תחת אשר לא עבדת את ה' וגו' ועבדת את אויביך אשר ישלחנו ה' בך נמצא פירוש כל אותן הברכות והקללות על דרך זו כלומר אם עבדתם את ה' בשמחה ושמרתם דרכו משפיע לכם הברכות האלו ומרחיק הקללות מכם עד שתהיו פנויים להתחכם בתורה ולעסוק בה כדי שתזכו לחיי העולם הבא וייטב לך לעולם שכולו טוב ותאריך ימים לעולם שכולו ארוך ונמצאתם זוכין לשני העולמות לחיים טובים בעולם הזה המביאים לחיי העולם הבא שאם לא יקנה פה חכמה ומעשים טובים אין לו במה יזכה שנאמר כי אין מעשה וחשבון ודעת וחכמה בשאול ואם עזבתם את ה' ושגיתם במאכל ובמשתה וזנות ודומה להם מביא עליכם כל הקללות האלו ומסיר כל הברכות עד שיכלו ימיכם בבהלה ופחד ולא יהיה לכם לב פנוי ולא גוף שלם לעשות המצות כדי שתאבדו מחיי העולם הבא ונמצא שאבדתם שני עולמות שבזמן שאדם טרוד בעולם הזה בחולי ובמלחמה ורעבון אינו מתעסק לא בחכמה ולא במצות שבהן זוכין לחיי העולם הבא:

הלכה ב

ומפני זה נתאוו כל ישראל נביאיהם וחכמיהם לימות המשיח כדי שינוחו ממלכיות שאינן מניחות להן לעסוק בתורה ובמצות כהוגן וימצאו להם מרגוע וירבו בחכמה כדי שיזכו לחיי העולם הבא לפי שבאותן הימים תרבה הדעה והחכמה והאמת שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' ונאמר ולא ילמדו איש את אחיו ואיש את רעהו ונאמר והסירותי את לב האבן מברכם מפני שאותו המלך שיעמוד מזרע דוד בעל חכמה יהיה יתר משלמה ונביא גדול הוא קרוב למשה רבינו ולפיכך ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה' ויבואו כל הגוים לשומעו שנאמר והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים וסוף כל השכר כולו והטובה האחרונה שאין לה הפסק וגרעון הוא חיי העולם הבא אבל ימות המשיח הוא העולם הזה ועולם כמנהגו הולך אלא שהמלכות תחזור לישראל וכבר אמרו חכמים הראשונים אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבור מלכיות בלבד:

משנה תורה להרמב"ם, רמב"ם הלכות תשובה פרק י

פרק י

הלכה א

אל יאמר אדם הריני עושה מצות התורה ועוסק בחכמתה כדי שאקבל כל הברכות הכתובות בה או כדי שאזכה לחיי העולם הבא ואפרוש מן העבירות שהזהירה תורה מהן כדי שאנצל מן הקללות הכתובות בתורה או כדי שלא אכרת מחיי העולם הבא אין ראוי לעבוד את ה' על הדרך הזה שהעובד על דרך זה הוא עובד מיראה ואינה מעלת הנביאים ולא מעלת החכמים ואין עובדים ה' על דרך זה אלא עמי הארץ והנשים והקטנים שמחנכין אותן לעבוד מיראה עד שתרבה דעתן ויעבדו מאהבה:

הלכה ב

העובד מאהבה עוסק בתורה ובמצות והולך בנתיבות החכמה לא מפני דבר בעולם ולא מפני יראת הרעה ולא כדי לירש הטובה אלא עושה האמת מפני שהוא אמת וסוף הטובה לבא בגללה ומעלה זו היא מעלה גדולה מאד ואין כל חכם זוכה לה והיא מעלת אברהם אבינו שקראו הקב"ה אוהבו לפי שלא עבד אלא מאהבה והיא המעלה שצונו בה הקדוש ברוך הוא על ידי משה שנאמר ואהבת את ה' אלהיך ובזמן שיאהוב אדם את ה' אהבה הראויה מיד יעשה כל המצות מאהבה:

הלכה ג

וכיצד היא האהבה הראויה הוא שיאהב את ה' אהבה גדולה יתירה עזה מאוד עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה' ונמצא שוגה בה תמיד כאלו חולה חולי האהבה שאין דעתו פנויה מאהבת אותה אשה והוא שוגה בה תמיד בין בשבתו בין בקומו בין בשעה שהוא אוכל ושותה יתר מזה תהיה אהבת ה' בלב אוהביו שוגים בה תמיד כמו שצונו בכל לבבך ובכל נפשך והוא ששלמה אמר דרך משל כי חולת אהבה אני וכל שיר השירים משל הוא לענין זה:

הלכה ד

אמרו חכמים הראשונים שמא תאמר הריני למד תורה בשביל שאהיה עשיר בשביל שאקרא רבי בשביל שאקבל שכר בעולם הבא תלמוד לומר לאהבה את ה' כל מה שאתם עושים לא תעשו אלא מאהבה ועוד אמרו חכמים במצותיו חפץ מאד ולא בשכר מצותיו וכן היו גדולי החכמים מצוים לנבונת תלמידיהם ומשכיליהם ביחוד אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב וכו' אלא מפני שהוא הרב ראוי לשמשו כלומר עבדו מאהבה:

הלכה ה

כל העוסק בתורה כדי לקבל שכר או כדי שלא תגיע עליו פורענות הרי זה עוסק שלא לשמה וכל העוסק בה לא ליראה ולא לקבל שכר אלא מפני אהבת אדון כל הארץ שצוה בה הרי זה עוסק בה לשמה ואמרו חכמים לעולם יעסוק אדם בתורה ואפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה לפיכך כשמלמדין את הקטנים ואת הנשים וכלל עמי הארץ אין מלמדין אותן אלא לעבוד מיראה וכדי לקבל שכר עד שתרבה דעתן ויתחכמו חכמה יתירה מגלים להם רז זה מעט מעט ומרגילין אותן לענין זה בנחת עד שישגוהו וידעוהו ויעבדוהו מאהבה:

הלכה ו

דבר ידוע וברור שאין אהבת הקב"ה נקשרת בלבו של אדם עד שישיגה בה תמיד כראוי ויעזוב כל מה שבעולם חוץ ממנה כמו שצוה ואמר בכל לבבך ובכל נפשך אינו אוהב הקדוש ברוך הוא אלא בדעת שידעוהו ועל פי הדעה תהיה האהבה אם מעט מעט ואם הרבה הרבה לפיכך צריך האדם ליחד עצמו להבין ולהשכיל בחכמות ותבונות המודיעים לו את קונו כפי כח שיש באדם להבין ולהשיג כמו שבארנו בהלכות יסודי התורה:

{השגת הראב"ד} דבר ידוע וברור וכו'

א"א זה השגיון לא ידענו לאי זה דבר כיון ואנו מפרשים אותו בשני ענינים לשון שיר כמו שגיון לדוד וענין אחר בעבור אהבתה תשיג בעניניך שלא תשים אליהם לב :

נגמר ספר ראשון והוא ספר המדע:

