
להבין את התפלה

A Look At the Sources and Structure of the Prayers in the סידור

Part 5- THE MIDDLE ברכות OF שמונה עשרה

TABLE OF CONTENTS

Copyright 2007.

Compiled and Edited by Abe Katz

Table of Contents

Volume Number: 5

Newsletter Number:	Page Number
3-37 THE סדר OF THE MIDDLE ברכות OF עשרה שמונה	6
Translation of sources	8
<i>Supplement:</i> IN DEFENSE OF רש"י'S POSITION.	10
3-38 WORD PATTERNS IN THE MIDDLE ברכות OF עשרה שמונה	12
<i>Supplement:</i> אקדמות ויציב פתגם	14
3-39 סליחה AND תשובה, דעה	22
Translation of sources	24
3-40 חונן הדעת	26
Translation of sources	28
<i>Supplement :</i> הכמה בינה ודעת	30
3-41 THE השיבנו אבינו OF THE ברכה OF נוסח	37
Translation of sources.	39
<i>Supplement :</i> חסיד אשכנז	41
3-42 תשובה שלימה	46
Translation of sources.	48
3-43 סלח לנו אבינו	50
<i>Supplement :</i> THE JEWISH CONCEPT OF תשובה FROM RABBI JOSEPH SOLOVEITCHIK, זצ"ל	52
Translation of sources.	54
3-44 חנון המרבה לסלוח	55
Translation of sources.	57
<i>Supplement :</i> TRACING THE PLACEMENT OF סליחות ON A ציבור תענית	59
3-45 נאולה WHAT TYPE OF נואל ישראל	61
Translation of sources.	63

3-46	THE שמונה עשרה OF 24 ברכות	65
	Translation of sources.	67
	<i>Supplement :</i> WHAT IS THE TEXT OF THE שמונה עשרה OF 24 ברכות	69
3-47	ISSUES WITHIN THE ברכה OF רפאינו	71
	Translation of sources.	73
	<i>Supplement :</i> תשעה באב STUDY ON תורה	75
3-48	WHAT TYPE OF רפואה OF רפאינו	83
	Translation of sources.	85
	<i>Supplement :</i> לזו של שדרה IN RABBINIC LITERATURE	87
3-49	ברך עלינו ה' אלוקינו את השנה הזאת	89
	<i>Supplement :</i> OF SEPHARDIC CHIEF RABBI BAKSHI DORON ON A שאלה CONCERNING טל ומטר בברכת בשנים	91
	Translation of sources.	96
3-50	ותן טל ומטר לברכה	97
	Translation of sources.	99
3-51	WHICH שופר תקע בשופר גדול	101
	Translation of sources.	103
	<i>Supplement :</i> A BRIEF HISTORY OF THE JEWISH EXILES AS DESCRIBED IN MIDRASHIC SOURCES	105
3-52	THE WORDS: מוסף שמונה עשרה לראש השנה IN תקע בשופר גדול	107
	Translation of sources.	109
4-1	THE THEME OF THE ברכה OF שופטינו	111
	<i>Supplement :</i> עת רצון	113
	Translation of sources.	119
4-2	מלך אוהב צדקה ומשפט	120
	Translation of sources.	122
	<i>Supplement :</i> ונתנה תוקף	124
4-3	THE AUTHOR OF THE ברכה of ולמלשינים	129
	Translation of sources.	131
	<i>Supplement :</i> ISSUES WITHIN THE תפלת מוסף IN סדר העבודה OF יום כיפור	133
4-4	WHAT PROMPTED THE COMPOSITION OF ברכת המינים	137

<i>Supplement :</i>	WERE THE אושפיזין ISPIRED BY THE סליחות AND הושענות	139
4-5	THE CENSORING OF THE סידור	145
	Translation of sources.	147
<i>Supplement :</i>	THE HISTORY OF שמחת תורה	149
4-6	וכל עושי רשעה OR וכל הרשעה	155
	Translation of sources.	157
<i>Supplement :</i>	IS THERE A REQUIREMENT EACH DAY TO REMEMBER THE INCIDENT WITH עמלק	159
4-7	THE THEME OF THE ברכה OF על הצדיקים	163
	Translation of sources.	165
<i>Supplement :</i>	A SCHOLARLY LOOK AT ברכת המינים	167
4-8	ועל גירי הצדק "ועלינו"	173
4-9	A CONNECTION BETWEEN שמונה עשרה AND ברכת המזון	175
	Translation of sources.	177
<i>Supplement :</i>	THE ESSENES	179
4-10	A SHORT LESSON IN בית שני HISTORY	187
	Translation of sources.	189
<i>Supplement :</i>	MORE ON THE PERIOD OF THE SECOND TEMPLE	191
4-11	THE WORDS ברכה כסא דוד מהרה לתוכה תכין IN בונה ירושלים	194
	Translation of sources.	196
<i>Supplement :</i>	DATING THE AUTHORSHIP OF THE זוהר	198
4-12	A CONNECTION BETWEEN THE ברכות ההפטרה AND שמונה עשרה	206
	Translation of sources.	208
<i>Supplement :</i>	A SOURCE FOR EACH OF THE ברכות שמונה עשרה	210
4-13	THE אלוקי דויד ובונה ירושלים OF חתימה	214
	Translation of sources.	216
<i>Supplement :</i>	THE THIRD ברכה OF ברכת המזון	218
4-14	כי לישועתך קוינו כל היום	220
	Translation of sources.	222
<i>Supplement:</i>	הנרות הללו ומעו צור	224
4-15	THE THEME OF THE ברכה OF שמע קולינו	227

Translation of sources.	229
<i>Supplement:</i> THE TRAGIC SIDE OF THE <i>הנוכה</i> STORY.	231
4-16 ומלפניך מלכינו ריקם אל תשיבנו.	233
Translation of sources.	235
<i>Supplement:</i> UNDERWHAT CIRCUMSTANCES DOES THE RECITAL OF THE 13 ATTRIBUTES LEAD TO THE <i>עולם של רבנו</i> ANSWERING OUR PRAYERS.	237

שמונה עשרה OF ברכות OF THE MIDDLE OF THE סדר

The following **גמרא** teaches two concepts concerning the middle **ברכות** of **עשרה**:
 תלמוד בבלי מסכת ברכות דף לד' עמ' א' – משנה. העובר לפני התיבה וטעה – יעבור אחר תחתיו, ולא יהא סרבן באותה שעה. מהיכן הוא מתחיל? מתחלת הברכה שטעה זה. . . גמרא. . . אמר רב הונא: טעה בשלש ראשונות – חוזר לראש, באמצעיות – חוזר לאתה חונן, באחרונות – חוזר לעבודה; ורב אסי אמר: אמצעיות אין להן סדר. מתיב רב ששת: מהיכן הוא חוזר – מתחלת הברכה שטעה זה, תיובתא דרב הונא! – אמר לך רב הונא: אמצעיות – כולהו חדא ברכתא נינהו. אמר רב יהודה: לעולם אל ישאל אדם צרכיו לא בשלש ראשונות, ולא בשלש אחרונות, אלא באמצעיות. דאמר רבי חנינא: ראשונות – דומה לעבד שמסדר שבת לפני רבו, אמצעיות – דומה לעבד שמבקש פרס מרבו, אחרונות – דומה לעבד שקבל פרס מרבו ונפטר והולך לו.

What did the **רב אסי** mean when he said: **אמצעיות אין להן סדר**?

רש"י – מסכת ברכות דף לד' עמ' א' – אין להן סדר – ואם דלג ברכה אחת ואחר כך נזכר בה – אומרה, אף שלא במקומה.

Other **ראשונים** disagree:

תוספות מסכת ברכות דף לד' עמ' א' – אמצעיות אין להן סדר – פי' בקונטרס ואם דלג ברכה אחת ואחר כך נזכר בה שלא במקומה אומרה במקום שזכר. ולא נהירא דהא תנן במגילה (פ"ב ד' יז). הקורא את המגילה למפרע לא יצא ותניא (שם) וכן בהלל וכן בק"ש וכן בתפלה לכך נראה כפירוש רשב"ם ורב אלפס דאין להן סדר דקאמר היינו שיתחיל במקום שדלג הברכה ומשם ואילך יאמר הכל על הסדר אבל ודאי לא יתחיל באתה חונן כמו בג' ראשונות וג' אחרונות שחוזר לראש.

What did **רב הונא** mean when he said: **אמצעיות – כולהו חדא ברכתא נינהו**? The **מחלוקת** between **רב** and **רב אסי** is in line with the following **מחלוקת** between **רב** and **רב אסי**, both of whom were the teachers of **רב הונא**, **שמואל**:

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף כח' עמ' ב' – משנה. רבן גמליאל אומר: בכל יום ויום מתפלל אדם שמנה עשרה. רבי יהושע אומר: מעין שמונה עשרה. רבי עקיבא אומר: אם שגורה תפלתו בפיו – מתפלל שמונה עשרה, ואם לאו – מעין שמונה עשרה. . . דף כט' עמ' א' – גמרא – רבי יהושע אומר מעין שמנה עשרה. מאי מעין שמנה עשרה? רב אמר: מעין כל ברכה וברכה, ושמואל אמר: הביננו ה' אלקינו לדעת דרכיך, ומול את לבבנו ליראתך, ותסלח לנו להיות גאולים, ורחקנו ממכאובינו, ודשננו בנאות ארצך, ונפוצותינו מארבע

תקבץ, והתועים על דעתך ישפטו, ועל הרשעים תניף ידיך, וישמחו צדיקים בבנין עירך ובתקון היכלך ובצמיחת קרן לדוד עבדך ובעריכת נר לבן ישי משיחך, מרם נקרא אתה תענה, ברוך אתה ה' שומע תפלה.

It appears that שמואל who holds רב רב holds like רב אסי and שמואל holds like רב הונא that one who recites הביננו as a substitute for the middle ברכות fulfills his obligation to recite the middle ברכות views the middle ברכות as essentially one ברכה. רב who holds that one must recite each ברכה but can do so in an abbreviated manner does not view the middle ברכות as representing one ברכה. רב יהודה who in the earlier גמרא held that: רב הונא appears to agree with רב הונא that the middle ברכות are essentially one ברכה.

How do we conduct ourselves? The שולחן ערוך concludes as follows:

שולחן ערוך אורח חיים סימן קיט'-(ג) אם דילג או טעה בברכה אחת מהאמצעיות, אינו צריך לחזור אלא לראש הברכה שטעה או שדילג, ומשם ואילך יחזור על הסדר.

The משנה ברורה explains what the שולחן ערוך meant by: על הסדר:

משנה ברורה סימן קיט' ס"ק טו'-על הסדר - ואפילו אם לא נזכר עד אחר כמה ברכות צריך לחזור ולומר כולן אחריה שאם יאמר אותה ברכה לבדה במקום שזכר נמצא ששינה סדרן של ברכות ולא יצא ידי חבתו שסדר ברכות הוא מאנשי כנה"ג וסמכו סדרן על המקראות.

The position of the משנה ברורה is based on the following:

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף כח' עמ' ב'-תנו רבנן: שמעון הפקולי הסדיר שמונה עשרה ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה.

That סדר is an important element in עבודת ה' can be seen from the following:

מדרש תנחומא (ורשא) פרשת ויקהל סימן י'-ויעש בצלאל את הארון- אתה מוצא כל מה שהיה במשכן על הסדר היה עשוי. בתחלה עשה את הקרשים וחברם. ואחר כך עשה יריעות עזים שיהא פורש עליהם שנא' ועשית יריעות עזים לאהל על המשכן. ואח"כ עשה את הפרכת שתהא נתלית בפני ארון. משעשה את הארון ועשה אותה עשה כפרת זהב שהיתה נתונה על הארון. אמר ר"א ב"ר יוסי אני ראיתי את הכפרת ברומי וראיתי עליה כמין טפי דם. ושאלתי אותם מה הדם הזה שעל הכפרת? ואמרו לי מדם של יום הכפורים מה שהיה כהן גדול מזה. לפיכך כפרת היתה נתונה על ארון. ולמה נקרא שמה כפרת? שהיתה מכפרת על ישראל. משעשה כפרת עשה את השלחן שהיה לחם הפנים עליו שהיה נתון לפני הארון. משעשה את השלחן עשה את המנורה שתהא מאירה על השלחן הוי כטכסין של מלכים עשה אותה. לפיכך כתיב ויעש בצלאל את הארון עצי שטים, ובצלאל עצמו עשה הכל שכל פעם ופעם הוא אומר ויעש בצלאל.

לעלית נשמת אבי, אליהו בן יוסף הכהן כ"ץ

TRANSLATION OF SOURCES

א' עמ' א' - מִשְׁנָה - MISHNAH. IF ONE WAS PASSING BEFORE THE ARK AND MADE A MISTAKE, ANOTHER SHOULD PASS IN HIS PLACE, AND AT SUCH A MOMENT ONE MAY NOT REFUSE. WHERE SHOULD HE COMMENCE? AT THE BEGINNING OF THE BENEDICTION IN WHICH THE OTHER WENT WRONG . . .

GEMARA-R. Huna said: If one made a mistake in the first three of the Tefillah blessings, he goes back to the beginning; if in the middle blessings, he goes back to 'You graciously grant knowledge (Chonain Ha'Da'At); if in the last blessings, he goes back to the 'Abodah. R. Assi, however, says that in the middle ones the order need not be observed. R. Shesheth cited in objection: 'Where should he commence? At the beginning of the benediction in which the other went wrong'. This is a refutation of R. Huna, is it not? — R. Huna can reply: The middle blessings are all one. Rab Judah said: A man should never petition for his requirements either in the first three benedictions or in the last three, but in the middle ones. For R. Hanina said: In the first ones he resembles a servant who is addressing a eulogy to his master; in the middle ones he resembles a servant who is requesting a largess from his master, in the last ones he resembles a servant who has received a largess from his master and takes his leave.

א' - אין להן סדר - If the prayer leader skipped a Bracha and then remembered later, he can say it at whatever point he is holding and can proceed in order from that point.

א' - אמצעות אין להן סדר - Rashi explained that if the prayer leader skipped a Bracha and then remembered later, he can say it at whatever point he is holding and can proceed in order from that point. But Rashi's position is problematic based on the fact that we learned in Masechet Megilah that one who reads the verses within Megilat Esther out of order does not fulfill his obligation to hear the reading of the Megilah. We further learned there that the same rule applies to reciting Hallel, Kriyat Shema and Shemona Esrei. Therefore the better explanation is the one given by the Rashbam and the Rif that what Rav Assi meant when he said that the middle Brachot had no order is that the Prayer leader who omits a Bracha must return to the place of the skipped Bracha and to continue in order from that Bracha forward. At a minimum, Rav Assi definitely holds that it is not necessary to return to the first of the middle Brachot, Ata Chonain. This is different from what the Prayer Leader does when he makes a mistake in either the first three or last three Brachot in which case he returns to the first of those Brachot..

א' עמ' ב' - מִשְׁנָה - MISHNAH. RABBAN GAMLIEL SAYS: EVERY DAY A MAN SHOULD SAY THE EIGHTEEN BENEDICTIONS. R. JOSHUA SAYS: AN

ABBREVIATED EIGHTEEN. R. AKIBA SAYS: IF HE KNOWS IT FLUENTLY HE SAYS THE ORIGINAL EIGHTEEN, AND IF NOT AN ABBREVIATED EIGHTEEN . . . GEMARA: R. JOSHUA SAYS: AN ABBREVIATED EIGHTEEN. What is meant by 'AN ABBREVIATED EIGHTEEN'? Rab said: An abbreviated form of each blessing; Samuel said: Give us discernment, O Lord, to know Your ways, and circumcise our heart to fear You, and forgive us so that we may be redeemed, and keep us far from our sufferings, and fatten us in the pastures of Your land, and gather our dispersions from the four corners of the earth, and let them who err from Your prescriptions be punished, and lift up Your hand against the wicked, and let the righteous rejoice in the building of Your city and the establishment of the temple and in the exalting of the horn of David Your servant and the preparation of a light for the son of Yishai Your Messiah; before we call may You answer; blessed are You, O Lord, who hearkens to prayer.

שולחן ערוך אורח חיים סימן קיט-If the prayer leader omitted or erred concerning one of the middle Brachot, all he has to do is to return to the Bracha in which he made the mistake or which he omitted. He then continues from that Bracha in order.

משנה ברורה סימן קיט' ס"ק טו'-Even if he did not remember until after reciting several more Brachot, he still must go back and recite all the ones that follow the one he missed. If he were to recite the Bracha that he omitted at the place he remembers and continues from there, he is changing the order of the Brachot. By doing so he is not fulfilling his obligation because the order of the Brachot was established by the Men of the Great Assembly and they created the order based on verses from Tanach.

מדרש תנחומא (ורשא) פרשת ויקהל סימן י'-You find that all the work that was done in the construction of the Mishkan was done in order. First Betzalel fashioned the wood frame and secured it. He then made the curtains out of the hide of goats to put on the frame as the verse says: and you will make the curtains from goat skin to be a cover on the Mishkan. He then made the Parochet that would hang in front of the ark. After constructing the ark he then made a cover for the ark out of gold. Rav Eliezer the son of Rav Yossi said: I saw the Kaporet in Rome and I saw that splattered on the Kaporet were drops of blood. I asked the people in Rome what was the source of the drops of blood. They told me that the drops of blood fell upon the Kaporet while the Kohen Gadol performed the service on Yom Kippur. For this reason the Kaporet was placed over the ark. Why was the cover called a Kaporet? Because it brought Kapparah (forgiveness) for the Jewish people. After making the Kaporet, Betzalel made the Schulchan (table) upon which was placed the Lechem HaPanim which was placed in front of the ark. After making the Schulchan, he made the menorah that lit up the area of the Schulchan which was shaped like the formation of a king's army. That is why the verse tells us: Va'Yaas Betzalel et Ha'Aron Atzei Shittim. Betzalel himself constructed it all. That is why the Torah repeatedly writes: Va'Yaas Betzalel.

SUPPLEMENT

In Defense of רש"י's Position

The פני יהושע defends רש"י's position

פני יהושע מסכת ברכות דף לד' עמ' א' – בתוס' בד"ה אמצעיות כו' ולא נהירא דהא תנן במגילה וכן בהלל וכן בק"ש וכן בתפלה עכ"ל. ואף שכתבתי בסמוך ליישב שיטת רש"י דלא תיקשה הך קושיא דתוספות מ"מ כבר כתבתי שהרשב"א ז"ל בחידושו כתב ויש מן הגאונים שפסקו כמ"ש התוספות כאן בשם רש"י וכן האו"ז כתב דשיטת ר"ת כמ"ש התוספות כאן בשם רש"י וא"כ צריך ליישב סוגיא דמגילה לשיטתם, והרשב"א ז"ל בחידושו תירץ דהא דאמרינן במגילה וכן בתפלה דלמפרע לא יצא היינו לענין אם הקדים האמצעיות לראשונות או אחרונות לאמצעיות אבל באמצעיות גופיהו לא איכפת לן בדיעבד אם הקדים אחד לחברתה כו' ע"ש. ולכאורה נראין דבריו דחוקים דהא בברייתא דהתם סתמא קתני וכן בתפלה ואמרינן נמי בגמרא שם תפלה מנא לן דתניא שמעון הפקולי הסדיר סדר תפלת י"ח לפני ר"ג ביבנה א"כ סתמא דלישנא משמע דאיירי בכולהו י"ח ברכות שהרי לא נזכר שם מענין ראשונות ואמצעיות ואחרונות, ומ"מ נראה לי ליישב דברי הרשב"א משום דבלא"ה יש לדקדק בסוגיא דמגילה בטעמא דמילתא מנא לן דלא יצא אם אמרן למפרע דנהי דשמעון הפקולי הסדיר אותם לפני ר"ג ביבנה מ"מ מצינו למימר דהאי סדרא היינו לכתחלה אבל בדיעבד יצא, ותדע שכן הוא בק"ש ומגילה והלל אע"ג דנאמרו בתורה ובכתובים כל אחד על הסדר אפ"ה בעינן התם למילף מקרא דבדיעבד לא יצא דבק"ש כתיב והיו ובהלל ממזרח שמש עד מבואו ומאינך קראי דמייתי התם ובמגילה ככתבם וכלשונם אם כן משמע דאי לאו הנך קראי הוי משמע דאף שנאמרו על הסדר אפ"ה אם שינה וקרי למפרע יצא וא"כ אמאי פשיטא לן בתפלה דלא יצא אם שינה הסדר ועל כרחך צ"ל דכיון דתפלה ונוסח התפלה לכו"ע הוי מדרבנן לא שייך למילף מקרא אלא מסברא שמעינן לה, ולפי"ז שפיר מצינו למימר דעיקר הסברא היינו בשלש ראשונות דכל אחת מהן רמיזא במזמור הבו לה' שלמדנו ממזמור זה י"ח ברכות כנגד י"ח אזכרות כדררשינן התם [מגילה שם ע"ב] הבו לה' בני אלים זו ברכת אבות וכבוד ועוז זו ברכת אתה גבור וכבוד שמו זו אתה קדוש מש"ה שפיר יש לומר דאם שינה אחת מן חברתה לא יצא וכה"ג בשלש אחרונות שהן עבודה והודאה וברכת כהנים דשייכי בחדא מלתא כדמסקינן התם וכל שכן ברכת שלום שיש לומר בסוף דוקא כדמצינו בהאי מזמור הבו לה' גופא שמסיים ה' יברך את עמו בשלום מש"ה אם שינה לא יצא. ועוד טעם אחר דכיון דג' ראשונות אע"ג דברכות חלוקות הן מ"מ מענין אחד הן שענינם בשבח המקום ומש"ה אם שינה הסדר באותו ענין גופא לא יצא כדאשכחן בק"ש אם קרא למפרע שהקדים בפרשה אחת פסוק

המאוחר למוקדם מקרי למפרע וכה"ג בשלש אחרונות שהם ענין אחד כדאמרינן הכא בסמוך שדומה בהן לעבד שקיבל פרס והווי נמי מענין אחד עבודה והודאה וברכת כהנים כדפרישית מסוניה דמגילה ומש"ה אם שינה לא יצא וכל שכן אם הקדים אמצעיות לראשונות או אחרונות לאמצעיות משא"כ באמצעיות גופייהו שהן שאלות צרכיו וכל אחד ענין שאלת צורך בפני עצמו ועוד דלא מצינן שכולם סדורות זו אחר זו לא במזמור הבו לה' ולא בשום מקום ומש"ה אין סברא לומר שאם שינה ואמרן למפרע לא יצא שהרי אף בק"ש אם הקדים פרשה אחת לחברתה יצא כיון שכל אחד ענין בפני עצמו אם כן כל שכן וה"ה לאמצעיות דתפלה שכל אחד ענין בפני עצמו דאע"ג דאנשי כנסת הגדולה ושמעון הפקולי תיקנו על הסדר אפשר דהיינו לכתחלה. כן נראה לי ליישב שיטת הגאונים וסייעתם דלר"א אמצעיות אין להם סדר כלל בדיעבד. ועוד יש לומר דאף על גב דבמגילה סתמא תניא וכן בתפלה מ"מ מצינו למימר דלא איירי אלא בג' ראשונות וג' אחרונות דשייכי בין בחול ובין בשבתות וימים טובים בכל התפלות משא"כ באמצעיות שאינן בשבתות וימים טובים ובמוספי ר"ה מש"ה לא הווי בסתם לשון תפלה דאיירי במגלה, מיהו שיטת הפוסקים באמצעיות נמי בדיעבד לא יצא אפשר דאתיא לן בק"ו מק"ש והלל ומגילה דשואלין ומפסיקין בהן מפני היראה ומפני הכבוד אפ"ה אם אמרן למפרע לא יצא מכל שכן בתפלה דחמיר לענין הפסקה ולא שני לן בין ראשונות ואחרונות לאמצעיות כל שכן דלמפרע לא יצא. כן נראה לי נכון ליישב שיטת הפוסקים כל אחד לפי שיטתו ודוק היטב:

ברכות אמצעיות WORDS PATTERNS IN THE

אמצעיות – כולו חדא ברכתא נינהו רב הונא. Last week, we learned the position of רב הונא. Support for רב הונא's position can be found in the word symmetry that is found in some versions of עשרה. For example:

- אתה גבור לעולם אד-ני, מחיה מתים אתה, רב להושיע.
- אתה קדוש ושמך קדוש, וקדושים בכל יום יהללוך פלה.
- אתה חונן לאדם דעת, ומלמד לאנוש בינה. חננו מאתך דעת, בינה והשכל.

Here is another pattern:

- אתה קדוש ושמך קדוש, וקדושים בכל יום יהללוך פלה. בי א-ל מלך גדול וקדוש אתה.
- סלח לנו, אבינו, כי חטאנו, מחל לנו, מלכנו, כי פשענו, בי א-ל טוב וסלח אתה.
- ראה נא בענינו, וריבה ריבנו, וגאלנו גאלה שלמה מהרה למען שמך, בי א-ל גואל חזק אתה.
- רפאנו, ה', ונרפא, הושיענו ונושעה, כי תהלתנו אתה, והעלה רפואה שלמה לכל מפותינו בי א-ל מלך רופא נאמן ורחמן אתה.
- בריך עלינו, ה' אלקינו, את השנה הזאת ואת כל מיני תבואתה לטובה, (פקיץ) ותן ברכה (בחרף) ותן טל ומטר לברכה על פני האדמה, ושבענו מטובה, וברך שנתנו בשנים הטובות לברכה, בי א-ל טוב ומטיב אתה, ומברך השנים.
- אב הרחמן, שמע קולנו, ה' אלקינו, חוס ורחם עלינו, וקבל ברחמים וברצון את תפלתנו, בי א-ל שומע תפלות ותחנונים אתה.

Professor Moshe Weinfeld of Hebrew University in his book: הליטורגיה היהודית הקדומה (פרק ט'-א'-לז') נחמיה תפלה that was recited by traces some of these patterns to a תפלה. The pattern of beginning a ברכה with the word: אתה can be traced to the following פסוקים:

- (1) אתה הוא ה' לבדך אתה עשית את השמים שמי השמים וכל צבאם הארץ וכל אשר עליה הימים וכל אשר בהם ואתה מחיה את כלם וצבא השמים לך משתחווים: (2) אתה הוא ה' האל-הים אשר בחרת באברם והוצאתו מאור כשדים ושמת שמו אברהם:

The pattern of including the words: בי א-ל can be traced to the following פסוק:

- (לא) וברחמך הרבים לא עשיתם כלה ולא עזבתם כי א-ל חנון ורחום אתה.

The are are two other word patterns worth noting. The word מְהֵרָה appears in the following ברכות in נוסח ספרד:

- רֵאֵה נָא בְּעֵינַיִנוּ, וְרִיבָה רִיבָנוּ, וּגְאָלֵנוּ גְאָלָה שְׁלֵמָה מְהֵרָה לְמַעַן שְׂמֹד, כִּי אֶל גּוֹאֵל חֶזֶק אָתָּה.
- תִּקַּע בְּשׁוֹפָר גָּדוֹל לְחֵרוּתֵנוּ, וְשָׂא נִס לְקַבֵּץ גְּלִיּוֹתֵינוּ, וְקַבְּצֵנוּ יַחַד מְהֵרָה מֵאַרְבַּע כַּנְפוֹת הָאָרֶץ לְאַרְצֵנוּ.
- הַשִּׁיבָה שׁוֹפְטֵינוּ כְּבְרָאשׁוֹנָה וְיִוַעֲצֵנוּ כְּבַתְחִלָּה, וְהַסֵּר מִמֶּנּוּ יְגוֹן וְאַנְחָה, וּמְלוֹךְ עָלֵינוּ מְהֵרָה אֶתָּה, ה', לְבִדְדָךְ בְּחֶסֶד וּבְרַחֲמִים, וְצַדִּיקֵנוּ בְּצַדִּיק וּבְמִשְׁפָּט.
- וּלְמַלְשִׁינִים אֵל תִּהְיֶה תִקְוָה, וְכָל הַמֵּינִים כְּרָגַע יֵאבְדוּ, וְכָל אוֹיְבֵי עַמְּךָ מְהֵרָה יִכְרְתוּ, וְהַזְדִּים מְהֵרָה תַעֲקֹר וְתִשְׁבֵּר וְתִמְגַּר וְתִכְלֵם וְתִשְׁפִּילֵם וְתִכְנִיעֵם בְּמְהֵרָה בְּיָמֵינוּ.
- וְלִירוּשָׁלַיִם עִירְךָ בְּרַחֲמִים תָּשׁוּב, וְתִשְׁכּוֹן בְּתוֹכָהּ כְּאֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ, וּבְנֵה אוֹתָהּ בְּקִרְוֵב בְּיָמֵינוּ בְּנֵי עוֹלָם, וְכִסֵּא דָוִד עַבְדְּךָ מְהֵרָה לְתוֹכָהּ תִּכֵּן.
- אֶת צִמַח דָּוִד עַבְדְּךָ מְהֵרָה תִצְמַח, וְקִרְנֵו תָרוּם בִּישׁוּעָתְךָ, כִּי לִישׁוּעָתְךָ קָוִינוּ כָּל הַיּוֹם (וּמְצַפִּים לִישׁוּעָה).

The following two ברכות also share textual similarities:

- הַשִּׁיבָנוּ אֲבֵינוּ לְתוֹרָתְךָ, וְקַרְבָּנוּ מִלִּבֵּנוּ לְעִבּוֹדְתְךָ, וְהַחֲזִירֵנוּ בְּתִשׁוּבָה שְׁלֵמָה לְפָנֶיךָ. בְּרוּךְ אַתָּה ה', הַרוֹצֵה בְּתִשׁוּבָה.
- סִלַּח לָנוּ, אֲבֵינוּ, כִּי חָטְאֵנוּ, מְחַל לָנוּ, מִלִּבֵּנוּ, כִּי פָשַׁעְנוּ, כִּי מוֹחֵל וְסוֹלַח אַתָּה. בְּרוּךְ אַתָּה ה', חַנוּן הַמְּרַבֵּה לְסִלַּח.

It is interesting to note that two early versions of the ברכה of הדעת share a similar pattern:

- אֲבֵינוּ הַבִּינֵנוּ דַעַה לְתַלְמוּד תּוֹרַתִּיךָ . . . עֵינַיִנוּ לְשִׁמּוֹר מִצּוֹתֶיךָ, בְּרוּךְ אַתָּה ה' חוֹנֵן הַדַּעַת.
- חֲנִינֵנוּ אֲבֵינוּ דַעַה וּבִינָה וְהַשְׁכַּל מִתּוֹרַתִּיךָ, בְּרוּךְ אַתָּה ה' חוֹנֵן הַדַּעַת.

A CD-ROM search of תנ"ך reveals that the רבונו של עולם is called: אֲבֵינוּ in only three פסוקים:

- יִשְׁעִיהוּ פֶרֶק סד'–ז'–ועתה ה' אֲבֵינוּ אַתָּה אֲנַחְנוּ הַחֲמֵר וְאַתָּה יִצְרָנוּ וּמַעֲשֵׂה יָדַי כָּלֵנוּ.
- יִשְׁעִיהוּ פֶרֶק סג'–טז'– כִּי אַתָּה אֲבֵינוּ כִּי אֲבֵרָהֵם לֹא יִדְעֵנוּ וְיִשְׂרָאֵל לֹא יִכִּירֵנוּ אַתָּה ה' אֲבֵינוּ גְּאָלֵנוּ מֵעוֹלָם שִׁמְךָ.
- דְּבָרֵי הַיָּמִים א' פֶּרֶק כט'–י'– וַיְבָרַךְ דָּוִד אֶת ה' לְעֵינָי כָּל הַקָּהָל וַיֹּאמֶר דָּוִד בְּרוּךְ אַתָּה ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲבֵינוּ מֵעוֹלָם וְעַד עוֹלָם.

SUPPLEMENT

יציב פתגם and אקדמות

The קריאת of תפילות שבועות are unique in that they contain two פיוטים which interrupt קריאת התורה and קריאת ההפטרה respectively; i.e. אקדמות and יציב פתגם. Both פיוטים were authored for the same reason; to ask רשות from הקדוש ברוך הוא to be מתרגם (translate into the venacular; in this case the venacular of the Jews who lived at the time that the פיוטים were authored), קריאת התורה and קריאת ההפטרה respectively. Why was רשות asked only on שבועות? The simple answer is because שבועות marks זמן מתן תורתנו. Today we no longer read the תורה and הפטרה and then translate the verses into Aramaic. However, we still recite these פיוטים to remember a time when we did. Their practice was that the Torah reader would read a few פסוקים and the translator would then translate. This explains why אקדמות was originally recited after the בעל קורא read a few פסוקים and is still the reason why we recite יציב פתגם after the בעל מפטיר reads two פסוקים.

Philip Goodman in his book, The Shavuot Anthology introduces אקדמות as follows:

One of the best-known liturgical hymns is Akdamut Millin ("Introduction"), which is chanted to a traditional melody on the first day of Shavuot. Composed in Aramaic by Meir ben Isaac Neborai, a cantor in Worms during the eleventh century, it is an acrostic of ninety lines. The initial letters of each line of the first half of the piyyut are in a dual alphabetical order. The acrostic of the second part spells out the author's name, followed by a benediction: "Meir son of Rabbi Isaac, may he grow in Torah and in good deeds. Amen. And be strong and of good courage." Each line ends with the syllable ta, the last and first letters of the Hebrew alphabet, symbolizing the continuous cycle of Torah study. On Simhat Torah the Pentateuch is concluded with a reading from Deuteronomy, and the Scroll is turned back immediately to begin anew with Genesis.

Akdamut Millin was originally sung as a prelude to the reading of the Targum (Aramaic translation) on the theophany at Mount Sinai, following the first verse (Exodus 19.1) of the scriptural reading. This accorded with the early practice of translating into Aramaic, once the lingua franca of the Jews, every few verses of the Torah reading. Later the hymn was chanted before the kohen begins the blessing in order not to interrupt the Torah reading.

This piyyut with its mystical aura is a paean to G-d for His creation and for His choosing the people of Israel. It also alludes to the clash between other nations and Israel, who preserve their faith inviolate despite persecutions and the allurements offered to them if they abandon it. It concludes with the promise of rich reward to the faithful in the world to come. This hymn may have been written during the Crusades to counteract the religious disputations which sought to convert Jews.

I have added the following to provide you some of the history behind the fact that קריאת התורה and the הפטרה were translated into Aramaic.

THE STORY OF BIBLE TRANSLATIONS BY MAX L. MARGOLIS

CHAPTER I THE TARGUM

It is not my intention in these pages to add one more reference-work to the many excellent ones which have to do with Bible translations. Bibliographical completeness will not be attempted. I shall confine myself to the Hebrew Scriptures of which alone I may speak with first-hand knowledge, but even so the subject is a vast one. The external or human side needs attention, but the general reader will none the less be interested to learn how the epoch-making translations go with great cultural and religious upheavals and how all of them display certain characteristics which seem to inhere in the oldest and youngest alike.

The Torah which Israel received with joyful readiness at the foot of mount Sinai was in the opinion of the rabbis originally intended for all mankind as a guide to their salvation. G-d spoke not in secret (Isaiah 45. 19), but in the open and free desert, that all men might have access to the revealed Word; indeed the Torah was offered first to the Gentiles, but Esau and Ishmael and other nations were unwilling to forego killing and immorality and stealing which the Decalogue forbids. The rabbis also assert that Joshua had the Torah engraved upon the stones of the altar (Joshua 8. 30-32) not only in the original but also in all the other tongues of the world. Of these translations the nations secured transcripts, but after reading them, they turned their back upon the Torah. Accordingly, the object of the translation would have been to make the Scriptures known to the alien. There is an element of truth in this contention, and we shall come to speak of it in connection with the earliest Greek translation (chapter II). It may suffice for the present to recall the recognition conceded by Maimonides to the two daughter-religions that through them the words of the Torah have been spread to the utmost isles and among many nations. The great Jewish thinker would have accorded unstinted praise to the stupendous efforts of modern Bible societies (chapter VII). Yet for all that the primary object of Bible translation was to serve a need nearer home, that those to whom the original was a sealed book might profit by reading the Scriptures in the language spoken by them.

Just at what time among the Jews of Palestine Hebrew ceased to be the spoken language of the people is a mooted question. The older view has it that the Jews lost their Hebrew speech in the Babylonian captivity whence they brought back with them the Aramaic. Hebrew and Aramaic are sister languages belonging to the group known as Semitic and comprising in addition Arabic, Ethiopic, and Assyro-Babylonian. There is a close resemblance among them all in structure and vocabulary, and Hebrew is related to Aramaic as Low German or Dutch is to High German. The people, of course, have no ear for resemblances often disguised, plain though they may be to the scholar. In the days of Hezekiah Aramaic was understood by the courtiers; to the common soldier it meant an

unintelligible gibberish. Ezra (in the fifth century) is reported to have read the Law to the assembled people 'distinctly' (Nehemiah 8. 8) ; according to the rabbis, he read 'with interpretation,' that is, with an accompanying rendition into the Aramaic. That, of course, may simply imply the carrying of a custom in vogue at a later period back to Ezra, to whom many other institutions are ascribed. It has been urged that the Aramaic spoken in Palestine was a dialect differing from the Babylonian variety and could not have been imported from the East. It has therefore been argued that the change of speech must have occurred in Palestine itself a century or so after Ezra. But we know now that the Jewish military colony, which settled in Egypt long before Cambyses (529-522), spoke and wrote Aramaic in the days of Nehemiah. We must understand that the change in Palestine was gradual, Hebrew succumbing in the North earlier than in the South. For a time indeed both languages were spoken and understood, until at length Hebrew vanished from the mouth of the people. As late as the second century of the current era Hebrew was still spoken in some nook or corner, but in the main it had become a sacred tongue understood by the learned, but unknown to the unlettered who conversed in Aramaic.

But the Word of G-d was to be understood of the people. Just how early the custom arose for the Scriptures, the Torah and the Prophets in particular, to be read on the sabbath in the synagogue is not known. But when these lessons had become a fixed institution, it followed of necessity that a translation into the people's speech should go hand in hand with the reading of the original. The rabbis call all translations Targum, but the name is specifically applied to the Aramaic version. At first the Targum was oral. Beside the reader stood the Targeman (hence the word 'dragoman'), the official interpreter. A verse, or in the case of the Prophets a connected section not exceeding three verses, was read in the Hebrew and immediately translated into Aramaic. Both the original, from the and the translation, from memory, were to be declaimed in the same pitch, and the interpreter was enjoined not to lean against the desk, but in deferential posture to stand some way off. The translation frequently assumed the character of free exposition with a view to inculcating the interpretation which the schools placed upon a law or custom and in general to bringing down the scriptural word to the comprehension of the common people. The prophetic lessons naturally lent themselves to amplification; the interpreter turned preacher, prefacing his remarks with a direct address to the congregation in some such words as 'O my people, sons of Israel,' or 'The prophet saith.' This freedom had its dangers, especially at the time of the rise of the heresies out of which a new religion was born. The Talmud discountenances the practice of certain interpreters who introduce the law Leviticus 22. 28 ('whether it be cow or ewe, ye shall not kill it and its young both in one day') with the homily: 'As our Father is merciful in Heaven, so shall ye be merciful on earth.' The rabbis themselves enjoin the imitation of divine mercy: 'As He is gracious and merciful, so be thou gracious and merciful.' Nevertheless the plea is made that the commandments of the Torah must not be turned into mere ethical prescriptions. The translator must not wander too far from the original. 'He who renders a verse as it reads, with strict literalness, lies; he that makes additions is a blasphemer.' In Leviticus 18. 21 it is

forbidden to give over of one's seed unto Molech; the Mishnah makes mention of a paraphrastic (free) rendering by which the prohibition was made to refer to sacrificing one's offspring through intercourse with a pagan woman. The abominable Molech worship had become a thing forgotten, and the translators thought themselves justified in applying the scriptural condemnation to a regrettable laxity prevalent in their days. Nevertheless such translators were to be silenced with rebuke. The wording of the original was paramount, and a translator who made the slightest error by investing a Hebrew word with an unwonted meaning was publicly corrected. Among the instances cited are the renderings '(plain) herbs' for 'bitter herbs' (Exodus 12. 8) and 'vessel' for 'basket' (Deuteronomy 26. 2). To quote a parallel from another quarter: when the book of Jonah was read in a Christian church in Africa from Jerome's new Latin version (chapter III), there was an uproar, because the miraculous plant (4. 6), which in the older translation based upon the Greek had been rendered 'gourd,' was now identified with the 'ivy.'

The rabbis looked with disfavor upon written Targums. Translation naturally partook of the character of interpretation, and all interpretation was classed with the oral law. It was believed that when Moses delivered the written Law into the keeping of the priests he also instructed his successor Joshua, and Joshua the elders, and the elders the prophets, and the prophets the men of the Great Synagogue, in all the ramifications of each subject by word of mouth. Writing seemed to bestow a measure of sacredness, and nothing was to rival the Scriptures in authority. 'Only the things written might be written; what was handed down by word of mouth must be transmitted orally.' The written Word of G-d, moreover, was held to be capable of more than one sense; to fasten upon it just one was not permissible. However, it was not so much the written copy that was placed under the ban as the public use of it. Written Targums were found in private possession at an early time. Rabbi Samuel son of Isaac (in the fourth century), on entering the synagogue, remonstrated with a scribe who read from a written Targum. At an earlier period it is reported of Gamaliel the Elder that he had a copy of the Targum of the book of Job immured beneath a layer of stones in the Temple. When a fire broke out on the sabbath, such volumes, as indeed copies of any other translation of the Scriptures, were to be saved along with the scrolls of the original; but the former must then be stored away, withdrawn from public use. The ancients had a wonderful memory, but as the traditional lore grew in magnitude and the retentiveness of scholars weakened, the private volumes were produced and successively recast, until at length they became the public property of the Jewish people. Mishnah, Gemara, Targum, all passed through similar stages of growth, each with its Palestinian recension and its Babylonian counterpart. Just as the Babylonian Talmud supplanted the Palestinian in point of authority, so the Babylonian Targums overshadowed those of Palestine out of which they had grown, the Babylonian schools placing their seal of approval upon a form suitable to the needs of the time.

In the foremost rank stands the Babylonian Targum of the Pentateuch which goes by the name of Onkelos. When in the sequel Aramaic had given place to Arabic as the language

spoken by Eastern Jewry, or when in the West the Jews had adopted the speech of the European nations, this Targum continued to be read and studied. On the eve of the sabbath it was customary to read the lesson in advance, twice in the original and once in the Targum. The wording of the translation was as zealously guarded as that of the original. According to the Babylonian Talmud, the version was the work of Onkelos the proselyte under the supervision of Rabbi Eliezer and Rabbi Joshua; but the statement, it has been clearly shown, rests upon a misunderstanding; the parallel statement in the Palestinian Talmud speaks of Aquila (Akylas) who translated the Scriptures into Greek (chapter II). Internal evidence points to the times of Rabbi Akiba in which the earlier layers of the Targum must be sought. Thus the language is but slightly tinged with foreign elements, and those are mainly Greek; where the parallel Targums of Palestinian redaction (see below) make mention of Byzantium or Constantinople, Onkelos speaks of the Romans; where Onkelos indulges in amplification of a legal (halakic) or sermonic (haggadic) character, he reproduces matter taught by Akiba and his school. The homeland of the Targum was certainly Palestine: the Aramaic of its diction is unmistakably of the Western variety, but slightly retouched by Babylonian or Eastern idioms. It was in Babylonia, however, that the Targum became authoritative in home and school.

To the scholars of the Babylonian Talmud this Targum is 'our Targum,' the one in general currency and universally recognized, as opposed to the rendering of this or that scholar operating in his own personal capacity. 'As we translate' is a frequently recurrent mode of citing it. In particular it was Rab Joseph the Blind (died in the year 323) who was familiar with the Targum, although other scholars before and after him quote from it. In the main the Targum ascribed to Onkelos exhibits a marked fidelity to the wording of the original, yet not at the cost of intelligibility; only here and there the literal rendering is given up so as to inculcate a legal point, and in the poetic passages the text is somewhat freely expanded with a view to weaving in a homily of the rabbis. It is certainly free from all the spurious renderings of the kind referred to above, which the rabbis discountenanced. The production apparently was suffered to reach the people only after it had passed muster under the critical eye of the responsible leaders. It is indeed a learned piece of work. It was meant to supersede the ampler and more popular versions upon which it probably rests. In revising the older models the author proved rather editor, excising any feature that seemed objectionable. He gave to the people that which in his opinion they most stood in need of and in a manner suitable to their comprehension.

It is fortunate, however, that the other Targums to which authority was denied did not wholly perish. We have for the Pentateuch a parallel Aramaic translation which is spoken of as the Targum of Jerusalem or the Palestinian. It used to go erroneously by the name of Targum Jonathan; it is therefore frequently referred to as Pseudo-Jonathan. Side by side with the complete text runs a parallel recension extant in a fragmentary condition. In point of redaction this Targum is certainly posterior to Onkelos; in Genesis 21, 21 the names given to Ishmael's wives are apparently those of Mohammed's. On the other hand,

elements of high antiquity are not wanting, as when in Deuteronomy 33. 11 we read: 'The enemies of the high priest Johanan shall not survive.' Moreover, it has preserved traces of an older norm of law (halakah), and points to many variations from the received Hebrew text. In general, the Palestinian Targum embellishes the text with setmonic (liaggadic) expansions; in it are also found objectionable renderings castigated by the rabbis.

Our Targum of the Prophets was, like that of Onkelos, edited in Babylonia, but we possess scanty remains of a Palestinian recension. According to the passage in the Babylonian Talmud which ascribes the Pentateuch Targum to Onkelos, the author of the translation of the Prophets was a disciple of Hillel by the name of Jonathan son of Uzziel. The Babylonian teachers (Amoraim) were well acquainted with it, and here again Rab Joseph is responsible for most of the citations. It naturally contains both older and more recent matter, but it is free from polemics with Christianity. In the Latter Prophets (Isaiah, Malachi) the subject-matter lent itself to paraphrastic embellishment, while in the historical books (Joshua, Kings) there is on the whole a scrupulous adherence to the letter. The Targums to the third section of the Scriptures (the Writings, Ketubim: Psalms -- Chronicles) are peculiar to the Palestinians. They never appear to have received official sanction. Some, like those on the Song of Songs, Ecclesiastes, and one of the three on Esther, partake of the nature of midrashic works, while others, like the translation of the Psalter (contrast, however, the lengthy homily to Psalm 91), are literalistic. The Targum of Proverbs seems to have been taken over from the Christian Syrians (chapter III), as is shown by the language and the points of contact with the Septuagint. In all of them old material stands side by side with later elements, as when in Psalm 83. 7 the Hungarians are mentioned. The Samaritans, likewise, possess an Aramaic translation, naturally confined to the Pentateuch which alone they recognize as Scripture.

The chief importance which attaches to the Aramaic Targum lies in the fact that it enables us to gain an insight into the interpretation of the Scriptures at a time when tradition had not yet wholly died out. Not only those Targums which received official sanction, but also those less authoritative, keep close to the sentiments of the Synagogue, and constitute an invaluable source of information concerning the religious development in post-biblical times. Naturally the ideas which run through the Targum are identical with those which the talmudic-midrashic literature opens up to us; moreover, they have their points of contact with an older period in which the later writings of the biblical collection itself had their origin. When Maimonides engaged in warfare upon the notion which ascribed bodily form to the Deity, he was able to point to the authority of the Targums, of Onkelos in particular. The scholars may full-well know that the prophets indulge in similes likening the Creator to the creature and that the scriptural modes of speech are merely accommodations to the human ear; not so the ordinary folk. For their sake the human traits attributed to the Deity are sedulously toned down. Thus G-d does not smell the sweet savor of an offering, but accepts it with pleasure; on the Passover night He does not pass over the Israelites, but spares them; He does not go before the people, He leads it; instead of G-d hearing or

seeing, it is said that it was heard or revealed before Him; the hand that covers Moses becomes the protecting Word, just as the wind which He blows is the Word which He speaks; the finger of G-d is reduced to a blow from before Him, G-d's feet are His glorious throne, and G-d's staff is the staff wherewith miracles are wrought. Actions unbecoming G-d, as when He meets Moses to slay him (Exodus 4. 24), are ascribed to His angel. Just as G-d must not be humanized, divine appellations may not be used of human beings. Moses is to be to Aaron a master, not a G-d. The sons of G-d who took the daughters of man for wives were not even angels, for angels do not go a-wooing, but sons of rulers. There cannot be any comparison between the Lord and the G-ds. 'Who is like unto Thee among the G-ds? who is like Thee, etc.' (Exodus 15. 11) is made to read: 'There is none beside Thee, for Thou art G-d, O Lord; there is none except Thyself.' All personification of inanimate objects is wiped out. The promised land does not flow with milk and honey, but yields those products; the sword does not come, but murderers with the sword; Ezekiel does not eat the scroll, but listens attentively to its contents; and the proverb: 'The fathers have eaten sour grapes, and the children's teeth are set on edge' is paraphrased into the statement that the fathers have sinned and the children are beaten. Thus in deference to the ordinary intelligence which may take a figure of speech literally all the poetry of the original is sacrificed, and the elevated style of the sacred writers is reduced to commonplace. Where the honor of the Jewish people or of the heroes of biblical times is involved pains are taken that nothing of a derogatory character may adhere to them. Israel is not 'a perverse and crooked generation,' nor 'a foolish people and unwise,' but 'a generation that hath changed its deeds and is become changed, and a people that received the Law and learned not wisdom.' Rachel does not steal her father's household G-ds, she merely takes them; Jacob does not steal Laban's heart, as the Hebrew idiom has it, he just hides from him his departure; indeed he departs, he does not flee; nor does Israel flee from Egypt, he departs. Moses does not marry a Cushite woman, but a beautiful woman; Leah's eyes were pretty, not weak. An extreme case occurs in Genesis 49. 14 f., where the sense of the original is turned into its very opposite. Instead of becoming a servant under taskwork, Issachar, according to the rendering of Onkelos, shall conquer the provinces of nations and destroy their inhabitants, levying tribute upon them that are left over.

In all the points mentioned the Targum carries to an extreme a tendency which we meet with in the other ancient versions; it will therefore be unnecessary to revert to the subject again. The process indeed ascends higher up. A rabbinic tradition enumerates eighteen (or eleven) cases where the scribes 'corrected' the original reading. If Ezra is credited with introducing the corrections, we must bear in mind that in the opinion of the rabbis the ready scribe who headed the Great Synagogue not only collected the sacred writings but also edited their text. As a rule the aim is to wipe out undignified expressions concerning the Deity. To cite one example, the original reading in Habakkuk 1. 12 is said to have been 'Thou die not' in the place of the present correction: 'we die not.' There is doubt in the minds of scholars whether some of the instances adduced by the rabbis may not rest on conjecture. On the other hand, there is reason to believe that the text has been altered in a

much greater number of places. Thus where the sacred writers spoke of cursing G-d the text was made to say 'bless' for 'curse.' It is a euphemism pure and simple. Sometimes the alteration betrays itself by its form, as when in Judges 18. 30 a suspended 'n' marks the transformation of Moses, the ancestor of the Levite who ministered at the idolatrous shrine of the Danites, into Manasseh. And when at length the text had become stable, alterations which no longer could be introduced into the text itself were enjoined upon the reader who tacitly substituted a different word in the reading. Thus words which proved offensive to a more refined taste were eliminated. The culminating point, however, was reached in the translations, official or unofficial. The ancients were rather distrustful of the comprehension of the common people, and fidelity to the letter was readily sacrificed when it was felt that the scriptural truth might be obscured and the Word of G-d be brought into disrepute with the ignorant. If to-day we have largely, though not wholly, outgrown the apprehensions of the ancients, it is because we have a laity trained in a way of looking upon the Scriptures which is itself the outcome of the unremitting efforts of those earlier translators and their authoritative sponsors.

סליחה and תשובה, דעה

Why do the middle ברכות begin with the בקשות for דעה, תשובה and סליחה? In an article entitled: הליטורגייה היהודית הקדומה in his book: שובה וסליחה, Professor Moshe Weinfeld opines that those three themes are among the most ancient prayer themes that are found in תנ"ך. Professor Weinfeld bases his conclusion on חז"ל's decision to incorporate the word: אבינו in the current edition of the ברכות of תשובה and סליחה and in older versions of the ברכה of דעה. For what kind of דעה are we asking in the ברכה of חונן הדעת? Professor Weinfeld finds the answer in another part of תפלת שחרית in which we also describe the אבינו as רבונו של עולם:

אָבִינוּ מִלְכָּנוּ, בְּעִבּוּר אֲבוֹתֵינוּ שֶׁבָּטְחוּ בָךְ, וְתִלְמָדִים חֲקֵי חַיִּים, בֵּן תְּחַנְּנוּ וּתְלַמְּדֵנוּ. אָבִינוּ, הָאֵב הָרַחֲמָן, הַמְּרַחֵם, רַחֵם עָלֵינוּ, וְתֵן בְּלִבֵּנוּ לְהִבִּין וּלְהַשְׁכִּיל, לְשִׁמְעַ, לְלַמֵּד וּלְלַמֵּד, לְשִׁמּוֹר וּלְעֲשׂוֹת וּלְקַיֵּם אֶת כָּל דְּבָרֵי תִלְמוּד תּוֹרָתְךָ בְּאַהֲבָה. וְהָאֵר עֵינֵינוּ בְּתוֹרָתְךָ, וְדַבֵּק לִבֵּנוּ בְּמִצְוֹתֶיךָ, וְיִחַד לְבַבְנוּ לְאַהֲבָה וּלְיִרְאָה אֶת שְׁמֶךָ, וְלֹא נִבּוֹשׁ לְעוֹלָם וָעֶד.

The knowledge that we are seeking is the correct path to follow in life. We seek that path through the study of the תורה. That explains why the early versions of the ברכה of חונן הדעת include seeking knowledge of the תורה:

- אבינו הביננו דעה לתלמוד תורתך... עינינו לשמור מצותיך, ברוך אתה ה' חונן הדעת.
- חנינו אבינו דעה ובינה והשכל מתורתך, ברוך אתה ה' חונן הדעת.

Professor Weinfeld points to the pattern of a בקשה of דעה followed by the בקשות of סליחה and תשובה found in several places in תנ"ך. The most prominent example is the following:

תהילים פרק נ"א- א למנצח מזמור לדוד: ב בוא-אליו נתן הנביא באשר-בא אל-בת-שבע: ג חנני אלקים כחסדך כרב רחמיך מחה פשעי: ד הרב כבסני מעוני ומחטאתי טהרני: ה כִּי־פָשַׁעִי אָנִי אֲדַע וְחַטָּאתִי נִגְדִי תָמִיד: ו לֵךְ לַבְּרֶךְ חַטָּאתִי וְהִרַע בְּעֵינַי עֲשִׂיתִי לְמַעַן־תַּצְדִּיק בְּדַבְרֶךָ תִּזְכֶּה בְּשִׁפְטֶיךָ: ז הֵן־בְּעוֹז חוֹלְלָתִי וּבְחַטָּא יַחַמְתָּנִי אֲמִי: ח הֵן־אָמַת חַפְצֶת בְּטָחוֹת וּבְסֶתֶם חֲכָמָה תוֹדִיעֵנִי: ט תַּחַטָּאִי בְּאִזּוֹב וְאַטְהַר תַּכְּבִּסֵּנִי וּמְשַׁלֵּג אֶלְבִּין: י תִּשְׁמִיעֵנִי שִׁשׁוֹן וְשִׁמְחָה תִּגְלַגֵּלָה עֲצָמוֹת דְּבִיתִ: יא הַסִּתֵּר פָּנַי מִחַטָּאִי וְכַל־עוֹנְתִי מִחָה: יב לֵב טָהוֹר בְּרָא־לִי אֱלֹקִים וְרוּחַ נְכוֹן חִדַּשׁ בְּקִרְבִּי: יג אֶל־תִּשְׁלִיכֵנִי מִלְּפָנֶיךָ וְרוּחַ קְדֹשְׁךָ אֶל־תִּקַּח מִמֶּנִּי: יד הָשִׁיבָה לִי שִׁשׁוֹן יִשְׁעֶךָ וְרוּחַ נְדִיבָה תִּסְמְכֵנִי: טו אֶלְמָדָה פִּשְׁעִים דָּרְכֶיךָ וְחַטָּאִים אֵלֶיךָ יִשׁוּבוּ: טז הַצִּילֵנִי מִדְּמַיִם אֱלֹקִים אֶלְקֵי תִּשׁוּעָתִי תִּרְנָן לְשׁוֹנֵי צְדָקָתְךָ: יז אֲד-נִי שִׁפְתֵי תִפְתָּח וּפִי יִגִּיד תְּהִלָּתְךָ: יח כִּי לֹא־תַחַפֵּץ זָכַח וְאַתָּנָה עוֹלָה

לא תרצה: יט זבחי אלקים רוח נשברה לב-נשבר ונדפה אלקים לא תבזה: כ היטיבה
ברצונך את-ציון תבנה חומות ירושלים: כא אז תחפץ זבחי-צדק עולה וכליל אז יעלו
על-מזבחתך פרים:

It is no accident that the **אל-תשליכני-מלפניך ורוח קדשך אל-תקח ממני**: פסוק that is found in this פרק plays an important role in our תפילות of the ימים נוראים. The מלב"ם interprets the פסוק as representing the same message found in the ברכה of חונן הדעת:

אל-תשליכני-מבקש עוד שאחר שיברא לו ה' לב חדש בל ישוב עוד לכסלה ולא יסור מן הדבקות עם המקום. והדבקות הזוה הוא משני צדדים: האחד הוא מה שהאדם הוא אצל ה', והשני הוא מה שה' הוא אצל האדם. מצד שהצדיק הוא אצל ה' וקשור בידיעתו הוא מושגת ונושע מכל פגעי הזמן, כי הוא אינו תחת הטבע רק תחת ההשגחה, ועל צד זה בקש אל תשליכני מלפניך. ומצד שרוח ה' הוא אצל האדם תנהליהו בדרכי השגת האמתיות ותעזרהו אל שלמות נפשו, ועל זה בקש ורוח קדשך אל תקח ממני, ומפרש נגד מה שאמר אל תשליכני מלפניך.

It should be further noted that the appellation: **אב** describing the **רבונו של עולם** plays an important role in the liturgy of **ראש השנה**, יום הדין, **ראש השנה**. The reference is found in the הפטרה which is read on the second day of **ראש השנה**:

ירמיהו פרק לא' – (א) כה אמר ה' מצא חן במדבר עם שרידי הרב הלוח להרגיעו ישראל:
(ב) מרחוק ה' נראה לי ואהבת עולם אהבתיך על כן משכתיך חסד: (ג) עוד אבנך ונבנית בתולת ישראל עוד תעדי תפיך ויצאת במחול משחקים: (ד) עוד תטעי כרמים בהרי שמרון נטעו נטעים וחללו: (ה) כי יש יום קראו נצרים בהר אפרים קומו ונעלה ציון אל ה' אלקינו: (ו) כי כה אמר ה' רנו ליעקב שמחה וצהלו בראש הגוים השמיעו הללו ואמרו הושע ה' את עמך את שארית ישראל: (ז) הנני מביא אותם מארץ צפון וקבצתים מירכתי ארץ בם עור ופסח הרה וילדת יחדו קהל גדול ישובו הנה: (ח) בבכי יבאו ובתחנונים אובלים אוליכם אל נחלי מים בדרך ישר לא יכשלו בה כי הייתי לישראל לאב ואפרים בכרי הוא:

That the **ברכה** of חונן הדעת is a request that the **רבונו של עולם** help us find the correct path to follow through the study of תורה has an important implication. The Gerer Rebbe in the name of זקנו חידושי הרי"מ says the following:

על התפלה וחננו מאתך חכמה בינה ודעת-שהאדם צריך להאמין בתפלת עצמו, אולי היא נתקבלה, ולנסות ללמוד אחר התפלה, ולפי חוזק אמונתו של אדם בתפילתו כך הוא עושה רושם.

Taking the words of the חידושי הרי"מ one step further, we can conclude that תפלה that is not followed by לימוד תורה is hollow. We cannot expect the **רבונו של עולם** to answer our תפילות if we do not try to find the correct path to follow by spending time learning תורה.

TRANSLATION OF SOURCES

1. תהילים פרק נא' - To the chief Musician, A Psalm of David, 2. When Nathan the prophet came to him, after he had gone in to Bathsheba. 3. Be gracious to me, O G-d, according to your loving kindness; according to the multitude of your mercies blot out my transgressions. 4. Wash me thoroughly from my iniquity, and cleanse me from my sin. 5. For I acknowledge my transgressions; and my sin is always before me. 6. Against you, you alone, have I sinned, and done this evil in your sight; so that you are justified in your sentence, and clear in your judgment. 7. Behold, I was shaped in iniquity, and in sin my mother conceived me. 8. Behold, you desire truth in the inward parts; therefore teach me wisdom in the inmost heart. 9. Purge me with hyssop, and I shall be clean; wash me, and I shall be whiter than snow. 10. Let me hear joy and gladness; that the bones which you have broken may rejoice. 11. Hide your face from my sins, and blot out all my iniquities. 12. Create in me a clean heart, O God; and renew a constant spirit inside me. 13. Do not cast me away from your presence; and do not take your holy spirit from me. 14. Restore to me the joy of your salvation; and uphold me with a willing spirit. 15. Then I will teach transgressors your ways; and sinners shall return to you. 16. Save me from bloodguiltiness, O G-d, you G-d of my salvation; and my tongue shall sing aloud of your righteousness. 17. O Lord, open you my lips; and my mouth shall declare your praise. 18. For you do not desire sacrifice; or else would I give it; you do not delight in burnt offering. 19. The sacrifices of G-d are a broken spirit; a broken and contrite heart, O G-d, you will not despise. 20. Do good in your good will to Zion; build the walls of Jerusalem. 21. Then shall you be pleased with the sacrifices of righteousness, with burnt offering and whole burnt offering; then shall they offer bulls upon your altar.

מלב"ם - אל-תשליכני - Dovid HaMelech further asks that after G-d creates for him a new heart that Dovid HaMelech not repeat his folly and does not swerve away from his closeness to G-d. This closeness has two sides to it. First, there is the closeness that Man feels to G-d. Second, there is the closeness that G-d feels to Man. When Man feels close to G-d, his connection is due to his knowledge that he is being guarded by G-d and is kept safe from afflictions because his life is not governed by natural forces but is ruled by G-d's supervision. It is for that type of relationship that Dovid HaMelech said: Al Tashlicheinu Milphanecha. On the other hand, when G-d feels close to Man, G-d directs Man to a correct understanding and helps man to reach spiritual fulfillment. It is for that relationship that Dovid HaMelech asked: V'Ruach Kadshicha Al Tikach Mimeni. The two halves of the verse complement each other.

1. ירמיהו פרק לא' - Thus says the Lord, The people who survived the sword found grace in the wilderness; when Israel sought for rest. 2. The Lord has appeared to me, far away,

saying, I have loved you with an everlasting love; therefore I have remained true to you.

3. Again I will build you, and you shall be built, O virgin of Israel; you shall again be adorned with your tambourines, and shall go out dancing with those who make merry.

4. You shall yet plant vines upon the mountains of Samaria; the planters shall plant, and shall enjoy the fruit. 5. For there shall be a day, when the watchmen upon Mount Ephraim shall cry, Arise, and let us go up to Zion to the Lord our G-d. 6. For thus says the Lord; Sing with gladness for Jacob, and shout on the hilltops of the nations; proclaim, praise, and say, O Lord, save your people, the remnant of Israel. 7. Behold, I will bring them from the north country, and gather them from the ends of the earth, and with them the blind and the lame, the woman with child and she who labors with child together; a great company shall return there. 8. They shall come weeping, and with supplications will I lead them; I will make them walk by the rivers of waters in a straight way, where they shall not stumble; for I am a father to Israel, and Ephraim is my firstborn.

הידושי הרי"מ -Concerning the Tefila of: V'Chaneinu Mai'Itcha Chochma Bina

V'Da'At-Man has to have confidence in his own prayers; perhaps G-d will accept his prayers. As a result, one should learn Torah after praying. Perhaps the strength of own's confidence in his prayers will have the effect that G-d will answer that prayer.

חונן הדעת

The **ברכה** of **חונן הדעת** is unique among the middle **ברכות** in that it begins with a **שבח**, **סידור אוצר** **עיון תפלה** in the place of a **בקשה**. Why? The **תפלה** in the **סידור אוצר** suggests the following answer:

לפי ששלש ראשונות כלן שבח לכן התחילו גם את האמצעיות בשבח, כדי להסמיך שבח לשבח ולעבור בהדרגה משבח לבקשה (מהרשד"ל). ובשם הגאון ר' אלכסנדר מרגליות ז"ל אמרו שזה נתקן בשביל מוצאי שבת קודש דאמרינן בשבלי הלקט השלם ענין שבת סימן קכ"ט ובאבודרהם ס"ז עמ' ב' וזה לשונם: כשם שאין לו לאדם לעשות מלאכה במוצאי שבת קודש קודם שיבדיל כך אין לו לתבוע צרכיו קודם שיבדיל, ולכך קובע ההבדלה בברכת חונן הדעת שהיא ראש כל הצרכים, והכי איתא בירושלמי אסור לאדם לתבוע צרכיו עד שעה שיבדיל, עכ"ל, ולכך תקנו לנו חכמים להתחיל הברכה בשבח ולהבדיל ואחר כך לבקש וחננו וגו', ומשתקנו נוסח זה במוצאי שבת קודש הניחוהו גם לכל ימות החול.

The explanation by **ז"ל** **אלכסנדר מרגליות** helps us understand why there were early versions of the **ברכה** of **חונן הדעת** that began with words of **בקשה**, the word **חננו**. The difference in language may be based on the following **מהלוקת**:

משנה מסכת ברכות פרק ה' משנה ב'—מזכירין גבורות גשמים בתחית המתים ושואלין הגשמים בברכת השנים והבדלה בחונן הדעת; ר' עקיבא אומר אומרה ברכה רביעית בפני עצמה; רבי אליעזר אומר בהודאה:

It appears that one who followed **רבי עקיבא** and recited **הבדלה** as a separate **ברכה** or who followed **רבי אליעזר** and recited **הבדלה** as a part of **מודים** began the **ברכה** with the word: **חננו** because **הבדלה** was not said within the **ברכה**. For those who recited **הבדלה** within the **ברכה**, the text of the **ברכה** began with the words: **אתה חונן**.

The explanation by the **תפלה** helps explain another textual issue. The third section of **הודאה**, beginning with **רצה** should not contain any **בקשות**. Nevertheless, the first paragraph, **רצה**, is replete with **בקשות**:

רצה, ה' אֱלֹקֵינוּ, בְּעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל וּבִתְפִלָּתָם, וְהָשִׁב אֶת הָעֲבוּדָה לְדַבֵּיר בֵּיתְךָ, וְאֲשִׁי יִשְׂרָאֵל וּתְפִלָּתָם בְּאַהֲבָה תִקְבַּל בְּרִצּוֹן, וְתִהִי לְרִצּוֹן תָּמִיד עֲבוּדַת יִשְׂרָאֵל עִמָּךְ.

Why? We can apply the same rule. We begin the third section of **הודאה**, **שמונה עשרה**, with a paragraph that continues the **בקשות** in order to create a gradual transition from **בקשה** to **הודאה** just as we begin the section of **בקשה** with a **שבח** in order to create a gradual transition from **שבח** to **בקשה**.

The comment of the עיון תפלה also explains why the ברכה of חונן הדעת begins with the word: חז"ל. ברכות אתה which mimics the opening word of the second and third ברכות. ברכות opened the middle ברכות with same word the opens the second and third ברכות as part of the textual transition from the section of שבת to the section of בקשה.

The importance of beginning the middle ברכות of שמונה עשרה with a בקשה for דעת can be seen from the following גמרא:

תלמוד ירושלמי מסכת ברכות פרק ד' דף ח' טור ב' /ה"ד- היה עומד ומתפלל בשבת ושבת של שבת והזכיר של חול רבי חונא אמר איתפלגון רב נחמן בר יעקב ורב ששת; חד אמר: חותך את הברכה; וחדנה אומר: גומר את הברכה. הכל מודים בחונן הדעת שהוא גומרה. ותא כרבי, דרבי אמר תמיה אני היאך בטלו חונן הדעת בשבת, אם אין דיעה מניין תפילה? אמר רבי יצחק גדולה היא הדיעה שהיא ממוצעת בין שתי הזכרות שנאמר כי א-ל דיעות ה' (שמואל א', ב', ג'); אית דבעי משמעניה מן הדא: אז תבין יראת ה' ודעת אלקים תמצא (משלי ב', ה').

חונן דעת ברכה of לשון and נוסח ספרד differ concerning the לשון of the ברכה. The חוננו מאתך דעה בינה והשכל: נוסח אשכנז in ברכה of לשון. חוננו מאתך דעה בינה והשכל: נוסח אשכנז in ברכה of לשון. How did this difference develop? This is the לשון חכמה ודעת (חב"ד) מאתך חכמה בינה ודעת (חב"ד) סדר רב עמרם גאון in הברכה:

סדר תפילה-אתה חונן וכו'. וחננו מאתך דעה ובינה והשכל. ברוך אתה ה' חונן הדעת.

We begin to see a change in the סידור רב סעדיה גאון:

חננו מאתך דעה וחכמה ובינה והשכל. ברוך אתה ה' חונן הדעת.

One of the sources for including the word: חכמה is the following פסוקים:

שמות פרק לא - (ב) ראה קראתי בשם בצלאל בן אורי בן חור למטה יהודה: (ג) ואמלא אתו רוח אלקים בחכמה ובתבונה וּבְדַעַת וּבְכָל מְלָאכָה:

The use of the words: חכמה בינה ודעת did not spread until after the time of the אר"י. It appears that the change developed without official sanction. The תקון תפלה explains:

והגאון הרב שניאור זלמן (הרש"ז) ז"ל הנהיג לומר חננו מאתך חכמה בינה ודעת, ויש אומרים שכן היתה גם נוסחת האר"י ז"ל. . . מכל מקום לא אבו גם הספרדים גם האשכנזים לשנות על פיה את הנוסח המקובל מכל הקודמונים ז"ל כאשר זכרנו. ונראה בעיני שגם האר"י והרש"ז ז"ל לא קבעו זה בשביל הציבור, אלא לעצמם על פי השגתם ברוח קדשם, ואילו באו הציבור ושאלו את פיהם איך לומר, היו מורים בלא ספק שלא לשנות מן הנוסח המקובל, וכדרך שעשו הגאונים הגדולים ר' נתן אדלר ובעל ההפלאה ז"ל רבותיו של הגאון חתם סופר ז"ל שהם בעצמם היו מתפללים על פי נוסח האר"י ז"ל ולציבור הניחו להתפלל נוסח אשכנז, כדי שלא לשנות ממנהג אבותיהם.

TRANSLATION OF SOURCES

עיון תפלה-Because the theme of the first three Brachot of Shemona Esrei is praise, Chazal began the second section of Shemona Esrei with words of praise in order to create a smooth transition from the theme of praise to the theme of requests (Rashdal). In the name of Rav HaGaon Alexander Margolius it was said that the Bracha of Chonain Ha'Da'At begins with words of praise because of our practice at the conclusion of Shabbat as we learned in the Shibbolei HaLekket, matter of Shabbat, Siman 129 and in the Avudrohom Section 67 side 2 and this is what they wrote: just as a person may not return to his weekday activities at the conclusion of Shabbat until he makes Havdalah so too a person may not begin to make requests for his needs until he says words of Havdalah. As a result the prayer of Havdalah was placed within the Bracha of Chonain Ha'Da'At which represents the request for the primary personal need. Similarly we learned in Talmud Yerushalmi: at the conclusion of Shabbat, it is prohibited for a person to request help for his personal needs until he makes Havdalah. As a result Chazal chose to begin the section of requests in Shemona Esrei with words of praise and then to have us recite Havdalah. After reciting Havdalah, we begin our personal requests by reciting the words: V'Chaneinu. Once Chazal created that practice for the recital of Shemona Esrei at the conclusion of Shabbat, they continued the practice for all the recitals of Shemona Esrei during the week.

משנה מסכת ברכות פרק ה' משנה ב'-We mention G-d's ability to produce rain (Mashiv Ha'Ruach) in the Bracha of Techiyat Ha'Maisim. We make our request for rain in the Bracha of Mivarech Ha'Shanim. We recite Havdalah in the Bracha of Chonain Ha'Da'At. Rabbi Akiva says: we recite Havdalah as an independent fourth Bracha. Rabbi Eliezer says: we recite Havdalah as part of the Bracha of Hoda'Ah (Modim).

תלמוד ירושלמי מסכת ברכות פרק ד' דף ח' טור ב' /ה"ד-If the prayer leader was leading the services on Shabbat and forgot the Shabbat middle Bracha of Shemona Esrei and instead started reciting the weekday middle Brachot, Rav Chuna says that there is a dispute between Rav Nachman Bar Yaakov and Rav Sheishes as to how the prayer leader should proceed. One says: he stops in the middle of the Bracha and one says that he finishes the Bracha. However, if he realizes his mistake within the Bracha of Ata Chonain, he must complete the Bracha. This rule is in accordance with the opinion of Rebbe. It was Rebbe who said: I am surprised that Chazal did not include the Bracha of Ata Chonain for the Shabbat Shemona Esrei because if a person does not have the power to understand, what value is there for his prayer. Rav Yitzchak said: understanding is very important because it is a word that is found in Tanach situated between two references to G-d's name as it is written: Ki Ail Dayot Hashem (Samuel 1; 2, 3). Some others cite a different verse: Oz Tavin Yiras Hashem V'Da'At Elohim Timtzah (Proverbs 2, 5).

תקון תפלה - It was the practice of HaGaon HaRav Schneur Zalman (the Ba'Al Ha'Tanya) to say the words: Chochma, Bina and Da'Eh within the Bracha of Chonain Ha'Da'At. Some say that it was also the practice of the Ar"i to do so. In any event neither those who followed Nusach Sepharad nor those who followed Nusach Ashkenaz wanted to deviate from the text that had been followed for hundreds of years. It appears to me that neither the Ar"i nor Rav Schneur Zalman wanted the general public to change the text that they recited despite the fact that they themselves changed the text based on their understanding which was influenced by prophetic inspiration. I am sure that if any of their followers approached them and asked them which text to follow that they would have told that person not to deviate from the standard text. This was the way several Torah greats such as Rav Nassan Adler and the Ba'Al Ha'Hapla'Ah teachers of the Chasam Sopher conducted themselves. They followed the Nusach Ar"i but they permitted their congregations to follow Nusach Ashkenaz in order not to deviate from the customs of their forefathers.

SUPPLEMENT

חכמה בינה ודעת

It is difficult to determine with any certainty when the practice of reciting **והננו מאתך** **סידור** (חב"ד) began. The words do not appear in some versions of the **סידור** **רב יעקב מ'עמדין** (1697-1776) which would have it predate **הנאון הרב שניאור זלמן** (1745-1813) --Rav Shneur Zalman, Ba'Al Ha'Tanya father of Chabad Hasidism. Nevertheless, it can be argued that it was Chabad Hasidism that inspired the change in **נוסח** to spread.

Since we are trying to better understand how the words of the **סידור** evolved, it may be helpful to know more about Chabad Hasidism. To that end, I am providing the concluding chapter of the book: **HABAD, The Hasidism of R. Shneur Zalman of Lyady** by Roman A. Foxbrunner published by The University of Alabama Press in 1992

6

Conclusions

The teachings of the Besht, the Maggid, and Rabbi Shneur Zalman continue to evoke heated controversy, both among adherents and opponents of Hasidism and among scholars trying to analyze the movement and its significance. Because it remains a major force in Jewish life, it is not readily amenable to objective examination. Even outstanding scholars have allowed personal bias to cloud their approach and tendentious judgments to vitiate their conclusions. Standard critical and philological criteria have been ignored in favor of superficial study, plausible assumptions, and an essentially visceral theory relating early Hasidism to late Sabbatianism.

The past two decades or so have seen some improvement in this situation. Israeli scholars such as M. Piekarz, Z. Gries, and A. Rubenstein have begun to lay the foundation for a sound analytical approach. Long-accepted assumptions and conclusions advanced by Dubnow, Scholem, Tishby, Weiss, and Schatz have finally been questioned or repudiated. One can no longer confidently maintain, with Dubnow, that the Hasidic movement resulted from a widening of the gap between the intelligentsia and the masses; that eighteenth-century Polish Jewry felt unusually oppressed by its communal leaders; that it suffered from an unusually benighted cultural milieu and longed to break out of its constricting halakhic and cultural confines. One can no longer maintain, with Tishby, Scholem, and Weiss, that Hasidism was an offshoot of Sabbatianism. One can no longer affirm, with Weiss, the existence of non-Beshtian Hasidic groups on the periphery of early

Hasidism; of a marked tendency in the Besht's teachings toward pantheism, religious anarchy, and antirabbinic values; or of an obsession with ecstatic devekut (communion with G-d). Nor can one continue to maintain, with Schatz, that early Hasidism repudiated remorse for sin.

The present study argues that it is impossible to determine the specific historical factors and religious trends that gave rise to eighteenth century Hasidism. Nor is a purely phenomenological analysis of its teachings particularly illuminating. It is, however, possible to examine its innovative ideas or new emphases and relate them to the contemporaneous ideational revolution known as romanticism. Both emphasized G-d's immanence rather than transcendence; the positive aspects of diversity and change; the importance of sensation, emotion, optimism, and confident action. Both were oriented toward subjectivity, organicism, and individualism. Both pointed to intuition and the unconscious as supreme sources of knowledge. Both were particularly conscious of the contrast between man's potential greatness and his actual weakness, and particularly fascinated with genius, energy, and power. Both represented a shift of values and concerns; from metaphysics to psychology, from the world to man; from being to becoming, actuality to potentiality; from achieving -- or, in the case of G-d, comprising -- a state of serene uniform perfection, to an everrestless striving for a dynamic, ever-increasing perfection encompassing real contradictions in constant dialectical tension.

These ideas and values, introduced or emphasized by the Besht and Maggid, were adopted or adapted by Rav Shneur Zalman, who saw himself as the third in a single line of succession of Hasidic masters. His Hasidic thought was articulated primarily in a series of discourses spanning about two decades (to 1813) and varying greatly in length, style, and content, depending on the period, the audience, and the need of the hour. His purpose was to inspire, not to fashion a system of religioethical thought. It is unlikely that he ever intended all the discourses to be compared for the purpose of analyzing his view on any given theme. Trying to pour his teachings into conceptual molds -trying, in other words, to solidify what was intended to remain fluid -as I have done here, yields the conclusion that the outstanding features of Rav Shneur Zalman's Hasidic thought are syncretism, tension, and paradox. Nevertheless, only by making this attempt can one arrive at some basic, valid generalizations that emerge from the apparent discord.

Rav Shneur Zalman, the man, combined great intellect, diligence, and discipline with a smoldering religious emotionalism, sincere humility, profound compassion, and a gift for organization. His Hasidism naturally reflects these traits. It was axiomatic to him that every Jew was created for the sole purpose of serving G-d. This much was clear from the Bible and rabbinic teachings. It was equally clear from these and later sources that wholehearted devotion to Service could be motivated only by Love and Fear. It was an almost imperceptible step from these universally accepted beliefs to the principle that constitutes the foundation of Rav Shneur Zalmans' Hasidic philosophy: Service without Love and Fear is not really Service at all. Although perfunctory or habitual fulfillment of the

commandments generally satisfied one's halakhic obligation, it does not satisfy one's existential obligation. One could be devoted to halakhah without being devoted to G-d; indeed, this was precisely what most Mitnagdim had achieved.

The key issue was therefore not how to fulfill the commandments, for which the Talmud and *Shulhan 'Arukh* provided adequate guidance, but how to attain Love and Fear, for which no written guide existed. Maimonides had advanced the view that Love must be intellectual and contemplative, from which it apparently followed that only an intellectual elite could attain it. Rav Shneur Zalman fully accepted Maimonides' premise but rejected this conclusion. Service was every man's duty; Service without intellectual Love was impossible; G-d would never oblige man to do anything beyond his capacity: Therefore, intellectual Love must be within every Jew's grasp. All that was needed was the training in how to reach for it, and this was the function of Jewish leaders from the time of Moses. Under Rav Shneur Zalman's leadership this training consisted primarily of diligently studying the Hasidism he taught and meditating on it, especially before and during the prayer.

The potential ability of every Jew to attain Love and Fear collided with the obvious fact that most did not actually attain them, at least not to the extent that true Service demanded. This for Rav Shneur Zalman merely reflected the necessary struggle between the average Jew's divine soul, which constantly strives to spiritualize and bring him close to G-d, and his animal soul, which joins with the body it animates to coarsen his character and thereby alienate him from G-d. Consequently, although intended ultimately to elicit Love and Fear, the immediate purpose of studying and contemplating Hasidism was to refine -- which for Rav Shneur Zalman meant to spiritualize -- one's character.

The first and most important character trait to strive for was absolute humility before G-d. The animal soul, which closely approximates the ego, operates by setting itself up as a real entity opposed to its divine counterpart. Accepting it as such is man's first step toward allowing it to entice him away from G-d, since this acceptance is tantamount to recognizing the existence of a reality other than G-d.

Whereas the divine soul is actually a spark of Divinity and not a separate entity, man's "self"-his ability to refer to himself as "I" -- stems from this animal soul, and the key to resisting its blandishments is humility to the point of self-nullification. This religioethical imperative is for Rav Shneur Zalman a corollary of those seminal commandments that require affirmation of G-d's absolute unity. Full and continuous perception of this unity, of the truth that nothing but G-d exists, is granted only to disembodied souls, but one is obligated to approach it on earth by continuously uniting the three "garments" of the animal soul -- thought, speech, and action -- with the thought, speech, and action of G-d as revealed in the Torah and its commandments. Although the animal soul itself generally retains its secular character, it nevertheless becomes an indispensable vehicle for serving G-d and acknowledging His unity.

While the basic theory that Love and Fear are attainable through meditation is Maimonidean, Rav Shneur Zalman took this rarified intellectual approach and transformed it into a way of life for every Jew. His teachings provided Hasidim with abundant meditation material, as well as high-minded topics for discussion whenever they met. His personal guidance illumined the path for individual Hasidim who consulted him on spiritual problems. He taught them to love each other as brothers, share their joys and sorrows, meet periodically for local gatherings (*farbrengen*), during which a little food, a few drinks, and many moving melodies smoothed the way for mutual encouragement and exhortation. The goal was selfless Service, but along the way one also attained faith in G-d's absolute goodness and the joy of dedicating one's life to Him amid the fellowship of a like-minded brotherhood of votaries. This rare fusion of the intellectual, emotional, social, and spiritual facets of Judaism provided Habad Hasidim with the fortitude to withstand the perennial persecution to which Russian Jewry was subject.

Rav Shneur Zalman's Hasidism is based on a worldview taken primarily from the Talmud and Midrash, the works of Maimonides, the Zohar, and Lurianic kabbalah. Maimonides' nonhalakhic works were validated by his unsurpassed stature as a halakhist, while the rabbinic and kabbalistic works were for Rav Shneur Zalman divinely inspired sources that revealed different but complementary truths about G-d, man, and the world. Since Rav Shneur Zalman did not subscribe to the "double truth" theory, this meant that all the teachings about all the fields discussed in these works -whether religion, science, metaphysics, or psychology -- had to be consistent. It also meant that one could legitimately take a concept treated in the *Guide* and reinterpret it in terms of Zoharic or Lurianic kabbalah. The chain of being, which for Maimonides started with the physical world and ascended to the celestial spheres and Active Intellect, was extended to include the Zohar's sefirot and the many other divine manifestations that constitute Lurianic metaphysics. Maimonides' creation *ex nihilo* was reinterpreted to mean creation through or from the first sefirah. This approach predated Beshtian Hasidism, and Rav Shneur Zalman accepted it as a given.

From his Hasidic mentors Rav Shneur Zalman adopted the method of explaining theosophical concepts in psychological terms. This was justified by the belief that man was G-d's corporealized reflection, and particularly by the fact that the moving force behind a Jew's desire and ability to serve G-d was his divine soul. Since the soul's workings were considered far more accessible than its Source, they were the ideal medium for achieving some understanding of G-d's nature and unity. Meditating upon that understanding would eventually lead to the Love and Fear of G-d that were the basis of selfless Service.

Rav Shneur Zalman's Hasidic thought underwent considerable development between the year *Likute Amarim (Tanya)* was published in 1796 and his death in 1813. It is therefore not surprising that the discourses delivered during these years depart frequently from the teachings embodied in this work. Similarly, as he matured and acquired more confidence in

his own religioethical conclusions, Rav Shneur Zalman parted ways with the Besht and the Maggid on a number of their key doctrines, such as Zaddikism, the elevation of profane thoughts, and the nature and purpose of Torah-study. These differences, which appear even in *Tanya*, were never acknowledged as such, for Rav Shneur Zalman apparently remained convinced that he was merely continuing and elaborating the teachings of his Hasidic masters.

So, too, despite his professed allegiance to the teachings of R. Isaac Luria, Rav Shneur Zalman in fact differed with Luria in several fundamental areas of religious thought and conduct. The key to the nature of these differences, as well as to the differences between Rav Shneur Zalman and his Hasidic masters and colleagues, lies in Rav Shneur Zalman's more faithful adherence to classical rabbinic attitudes and values. Thus, contrary to Luria as mediated by R. Hayyim Vital, Rav Shneur Zalman retained the supremacy of Talmud-study, particularly as it relates to halakhic decisions, in his hierarchy of studies; and he retained the positive assessment of Talmudic dialectics. Contrary to his Hasidic masters and colleagues, Rav Shneur Zalman reaffirmed the validity of petitionary prayer, and, as previously noted, he taught that for most men emotionalistic *devekut*, or Love-Fear, was the basis, not the consummation, of proper Service; indeed, the emotionalistic aspect of Love-Fear, although desirable, was not really necessary, for only intellectual conviction and volitive commitment were indispensable. Contrary to both Luria and his Hasidic masters, Rav Shneur Zalman emphasized Service for the sake of revealing Divinity in the world, rather than for the sake of elevating, perfecting, or purifying one's soul. Although very much a mystic, he was, uniquely perhaps, a *this-worldly* mystic. In theory, at least, he democratized kabbalistic Judaism, opening it to every man who would personally strive to achieve its goals. And more than any of his mentors, he succeeded in fusing these goals with those of classical rabbinic Judaism.

Nevertheless -- and here the paradoxical in Rav Shneur Zalman's thought is seen in sharp relief -- in a number of discourses he went beyond the most radical teachings of his mentors by portraying G-d as, in effect, the Supreme Manipulator, Who arranges for either good or evil to triumph in accordance with what amuses Him at the moment, and for Whom man's actions and efforts are otherwise inconsequential. Such religioethical nihilism is utterly at odds with Rav Shneur Zalman's other teachings and, indeed, with all of traditional Jewish thought, which generally posits, at least implicitly, that G-d desires the good to triumph because He is the essence of goodness. Similarly, Rav Shneur Zalman ignored in practice his own halakhic decisions regarding the curriculum and method of Torah study in favor of a less demanding and more practical program; and, while occasionally echoing the invidious descriptions of both the exoteric Written and the Oral Torah found in his kabbalistic sources, he nevertheless repudiated their practical conclusions.

Ultimately, each of the main traditional components of Service underwent a significant shift of emphasis in Rav Shneur Zalman's thought, so that there were clear differences between the way Habad Hasidim performed a mitzvah and the way contemporary

Mitnagdim or even other Hasidim performed that mitzvah. Torah-study remained for Rav Shneur Zalman the supreme commandment, but proper study now required far more than diligence and intellect; it required spiritual preparation through contemplative prayer and refinement of character. Understanding the text was no longer the end of study but the means for uniting man's intellect with the intellect of G-d. Moreover, it enabled man to determine G-d's will in every contingency. Since pleasure generally motivates will, determining G-d's will is tantamount to determining what gives Him pleasure. With the proper preparation, this determination is accompanied by the conformity of man's will and pleasure to G-d's, so that one desires and enjoys only what G-d desires and enjoys. Fulfilling His will through a commandment as dictated by halakhah then becomes both an act of selfless devotion and a supremely joyous and pleasurable step toward self-fulfillment. Hence, Rav Shneur Zalman's emphasis on studying with an eye toward the halakhic decision, since this revealed G-d's will, whereas the discussions leading up to the decision were reflections of His wisdom, and "the purpose of wisdom is teshuvah and good deeds" (*Berakhot*, 17a) -- returning to G-d through the commandments.

The commandments that received Rav Shneur Zalman's closest attention were Torah-study, prayer, and tzedakah. Torah-study was for Rav Shneur Zalman the vehicle for revealing, or "drawing down," G-d's will and uniting with His wisdom; prayer, the vehicle for ascending to Him through the Love and Fear born of intense meditation; and tzedakah -- sustaining the needy -- was the act that most closely approximated G-d's own primary activity: sustaining all creation. It also dovetailed with the Besht's emphasis on compassion for, and brotherly love among, all Jews and was indispensable in maintaining the impoverished Hasidic community in the Holy Land. Indeed, most of Rav Shneur Zalman's pastoral letters consisted of impassioned appeals for tzedakah for this community, buttressed by erudite kabbalistic explanations of the supernal significance of such support. These letters formed part of a well-organized system of fund-raising that occupied a good part of Rav Shneur Zalman's time and spared few, if any, of his followers. Whatever a family did not require for bare subsistence could not legitimately be withheld from those who had even less.

Although these commandments, like all the commandments, were to be heteronomously fulfilled simply because they were G-d's will, the joy and vitality that should accompany Service were of paramount importance. The traditional supremacy of Torah-study in the hierarchy of religious values had made Judaism intellectually top-heavy. Emotional development, both religious and personal, was largely overshadowed by the quest for intellectual achievement. Great scholars and rabbinic leaders were too often cold and condescending. Relations with family, friends, community, and even communion with G-d during prayer were frequently neglected for the sake of singleminded devotion to Torah. Feelings of elation or depression, as well as spontaneous or extreme emotional outbursts of any kind, were considered to be contrary to the basic rabbinic values of sobriety, self-discipline, and moderation.

Following the Besht and Maggid, Rav Shneur Zalman taught that every natural emotion could be channeled toward Service, and that, indeed, perfect Service required full emotional, as well as intellectual development. His goal was to educate truly spiritual men who were nevertheless not aloof or otherworldly, but warm, concerned, vital, and sensitive. The Habad Hasid, like the Mitnagdic scholar, was expected to be highly disciplined, diligent and persevering in his studies. He was expected to master and strictly adhere to every halakhah in the *Shulhan 'Arukh* that pertained to his daily life. If sufficiently capable, he was expected to master the entire Biblical and rabbinic corpus -- the entire Torah. But in addition, the Habad Hasid had other demands made of him. He would not be admired for living a cloistered life, regardless of how great the resulting scholarly attainment. He would, however, be admired, as one wealthy Hasid was, for contemplating a discourse dealing with G-d's unity while engaged in a large-scale business transaction. Ideally he developed an open, well-rounded personality. The study of Hasidism coupled with contemplative prayer refined his character, while Rav Shneur Zalman taught him how to manage such emotions as depression, which could not be refined. Scholarly yet sociable; reticent yet a capable singer of Hasidic melodies and relater of Hasidic tales and traditions; austere and somewhat ascetic, yet possessing a refined appreciation of this world's pleasures; earnest but not humorless or somber; deeply religious but not unctuous or pietistic; modest but self-confident; devoted to Rav Shneur Zalman but fully capable of thinking for himself: this Hasid personified the profound and paradoxical system that came to be known as Habad Hasidism.

Reproduced from www.questia.com

The השיבנו אבינו of הברכה of נוסח

The נוסח of the הברכה of השיבנו אבינו has a mysterious history. Its history begins and ends with the הברכה having the same wording. What transpired in the middle is hard to explain. Let us begin with the wording as it is found in the סידור רב עמרם גאון (?-875):

השיבנו אבינו לתורתך וקרבתך מלכנו לעבודתך והחזירנו בתשובה שלימה לפניך. ברוך אתה ה' הרוצה בתשובה.

The נוסח of the הברכה then changes in the סידור רב סעדיה גאון (882-942):

השיבנו אבינו לתורתך ודבקנו במצותיך וקרבתך לעבודתך והחזירנו בתשובה שלימה לפניך ברוך אתה יי' הרוצה בתשובה.

The סדר תפילות נוסח ברכות התפילה- (ה) השיבנו אבינו לתורתך ודבקנו במצותיך וקרבתך מלכנו לעבודתך והחזירנו בתשובה שלימה לפניך. ברוך אתה ה' הרוצה בתשובה.

סדר תפילות נוסח ברכות התפילה- (ה) השיבנו אבינו לתורתך ודבקנו במצותיך וקרבתך מלכנו לעבודתך והחזירנו בתשובה שלימה לפניך. ברוך אתה ה' הרוצה בתשובה.

The מחזור ויטרי (11-12th Century) follows the נוסח of the רמב"ם but changes the order of the words:

סימן פט ד"ה ברוך אתה- השיבנו אבינו לתורתך וקרבתך מלכנו לעבודתך ודבקנו במצותיך והחזירנו בתשובה שלימה לפניך. בא"י הרוצה בתשובה:

The סידורים that were compiled after the מחזור ויטרי omit the words: ודבקנו במצותיך.

Why these words were added and why the inclusion of the words ceased are not explained.

We can add to the mystery by noting that in its history אהבת עולם / אהבה רבה also underwent changes that surrounded the word ודבק:

- אשכנז-אבינו האב הרחמן המרחם רחם עלינו ותן בלבנו להבין להשכיל לשמוע ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך באהבה. והאר עינינו בתורתך ודבק לבינו במצותיך ויחד לבבנו לאהבה וליראה את שמך ולא נבוש לעולם ועד.
- סדר רב עמרם גאון - אהבה רבה אהבתנו וכו' ותלמדנו חוקי חיים כן תחננו, אבינו אב הרחמן וכו'. והאר עינינו במצותיך ודבק בלבנו תורתך ויחד לבבנו ליראה את שמך וכו'.
- מחזור ויטרי- אבינו מלכינו אב הרחמן רחם עלינו ותן בלבנו להבין להשכיל לשמוע ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך באהבה. והאר עינינו במצותיך ודבק לבינו ביראתך ויחד לבבנו לאהבה וליראה את שמך.

Can we find a clue by tracing the origin of the word "דבק" to two פסוקים in the תורה?

בראשית פרק ב'- (כד) על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד. דברים פרק ד'- (ד) ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום.

Is it a clue that תשובה is mentioned in the same context as the root word: "דבק"?

רמב"ם הלכות תשובה פרק ז', הלכה ז'—גדולה תשובה שמקרבת את האדם לשכינה שנאמר שובה ישראל עד ה' אלקיך, 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 שנאווי לפני המקום משוקץ ומרוחק ותועבה, והיום הוא אהוב ונחמד קרוב וידיד, וכן אתה מוצא שבלשון שהקב"ה מרחיק החוטאים בה מקרב את השבים בין יחיד בין רבים, שנאמר והיה במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם יאמר להם בני א—ל חי, ונאמר ביכניהו ברשעתו כתבו את האיש הזה ערירי גבר לא יצלה בימיו, אם יהיה כניהו בן יהויקים מלך יהודה חותם על יד ימיני וגו', וכיון ששב בגלותו נאמר בזרובבל בנו ביום ההוא נאם ה' צב—אות אקחך זרובבל בן שאלתיאל עבדי נאם ה' ושמתוך כחותם. הלכה ז'—כמה מעולה מעלת התשובה, אמש היה זה מובדל מה' אלקי ישראל שנאמר עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלקיכם, צועק ואינו נענה שנאמר כי תרבו תפלה וגו' ועושה מצות וטורפין אותן בפניו שנאמר מי בקש זאת מידכם רמוס חצרי, מי גם בכם ויסגר דלתים וגו', והיום הוא מודבק בשכינה שנאמר ואתם הדבקים בה' אלקיכם, צועק ונענה מיד שנאמר והיה טרם יקראו ואני אענה, ועושה מצות ומקבלין אותן בנחת ושמחה שנאמר כי כבר רצה האלקים את מעשיך, ולא עוד אלא שמתאווים להם שנאמר וערבה לה' מנחת יהודה וירושלם כימי עולם וכשנים קדמוניות.

The connection between the אהבת עולם / אהבה רבה and השיבנו אבינו of ברכה lies in the fact that both speak of the relationship between Man and the אב / רבנו של עולם as

תשובה and אבינו: The טור (1269-1343) explains the connection between the title:

אורה חיים סימן קטו—המישית, השיבנו; ומה ראו לומר תשובה אחר בינה? דכתיב: השמן לב העם הזה ואזניו הכבד ועיניו השע פן יראה בעיניו ובאזניו ישמע ולבבו יבין ושב ורפא לו; הרי שהבינה מביאה לידי תשובה. ויש בה ט"ו (15) תיבות כנגד ט"ו תיבות שבפסוק (ישעיה נה) יעזוב רשע דרכו; וכן בפסוק (יחזקאל יח) ובשוב רשע; וכן (ישעיה ו') בפסוק ועוד בה עשיריה. וגדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד; ומן הארץ לרקיע מהלך ת"ק (500) שנה ועוביו של רקיע מהלך ת"ק שנה; וכן כל אויר שבין רקיע לרקיע, נמצא שבעה אוירים ושבעה רקיעים, ולמעלה מהם כסא הכבוד שהתשובה מגעת שם הרי ט"ו. והברכה מתחלת ב"ה"י ומסיימת ב"ה"י הרי י', כנגד י' ימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים שמזומנים לבעלי תשובה. ומה שתיקנו לומר אבינו בברכת השיבנו ובסלה לנו מה שאין כן בשאר הברכות היינו טעמא שאנו מזכירין לפניו שהאב חייב ללמד לבנו על כן אנו אומרים השיבנו אבינו לתורתך. ובסלה לנו משום הא דכתיב וישוב אל ה' וירחמהו ואל אלקינו כי ירבה לסלוח על כן אנו מזכירין רחמי האב כדכתיב כרחם אב על בנים שירחם עלינו ויסלח לנו.

Inadvertently, the טור may have provided the reason that the words: דבקנו במצותיך were deleted; i.e. so that the ברכה of השיבנו would contain only 15 words.

TRANSLATION OF SOURCES

Great is Teshuva because it brings a person close to G-d as it is written: Return Israel to G-d your G-d; and it is written; and you have not returned to Me so declared G-d; and it is written: If Israel shall return, declares G-d it is to Me that they will return. This means that if a person does Teshuva, he begins to cling to G-d. Teshuva brings close those who are distant. Yesterday he was hated before G-d, detested, distant and an abomination. Today after doing Teshuva, the same person is loved, adored, close and a good friend of G-d. Similarly one finds in the same text in which G-d states that He feels distant from sinners that G-d brings close Himself those who repent, whether they are individuals or groups as it is written: And instead of G-d saying that you are not His people, G-d will say: you are the sons of a living G-d. It is written concerning King Yichonyahu in his evil doings: As I live, says the Lord, if Choniah the son of Jehoiakim King of Judah was the signet upon my right hand, I would tear him off. Yet when Choniah repented while in exile, G-d said: On that day, says the Lord of Hosts, I will take you, O Zerubbabel, my servant, the son of Shealtiel, says the Lord, and will make you like a signet ring; for I have chosen you, says the Lord of Hosts. How great is the power of Teshuvah-yesterday the person was separated from G-d, the G-d of Israel, as it is written: your sins act as a barrier between you and G-d; you call out and you are not answered as it is written: even if you increase the amount of your prayer, etc. and you follow the commandments, the value of your deeds is negated as it is written: When you come to appear before Me, who has required this at your hand, to trample My courts. O, that were one among you who would shut the doors that you might not kindle fire on My altar in vain! I have no pleasure in you, said the Lord of Hosts, nor will I accept an offering from your hand. And yet today he is clinging to G-d as it is written: and you are attached to your G-d. He calls out and he is immediately answered as it is written: and just as he calls out to Me, I respond to him. He performs a commandment and I accept it graciously and with joy as it is written: because already G-d accepts your deeds. Not only that but G-d looks forward to your deeds as it is written: Then shall the offering of Judah and Jerusalem be pleasant to the Lord, as in the days of old, and as in former years.

The fifth Bracha of Shemona Esrei is Hasheiveinu. Why did Chazal place the Bracha concerning Teshuvah after the Bracha which concerns Binah? Chazal did so based on the verse: Make the heart of this people fat, and make their ears heavy, and shut their eyes; lest they see with their eyes, and hear with their ears, and understand with their heart, and return, and be healed. From this we can conclude that Binah (intelligence) leads to Teshuva. This Bracha contains within it 15 words representing the fifteen words in the verse (Isaiah 55) An evil one will abandon his ways; and in the verse: (Yechezkel 18) the return of the evil one; and in the verse (Isaiah 6) And if one-tenth remain in it. Great is Teshuva because Teshuva travels through the heavens until

it reaches to G-d's seat of Honor. The distance from the Earth to the heavens is a distance of 500 years and the distance of the heavens is 500 years and the distance between each layer of the heavens is like seven atmospheres and seven heavens. Above all that comes G-d's seat of Honor to which Teshuva travels totalling 15. The Bracha of Hasheiveinu begins with the letter "Hay" and ends with the letter "Hay" which equals ten. The Bracha is a reference to the Ten Days of Repentance which fall between Rosh Hashonah and Yom Kippur. They are days which are set aside for those who are eager to do Teshuva. The reason that Chazal included the words: "Our Father" within the Brachot of Hasheiveinu and Silicha but did not do in other Brachot is that a father is required to teach his son Torah. That is why Chazal included the words: "our father" in the Bracha of Haseheiveinu. Chazal included the word in the Bracha of Silicha because of the verse: And he will return to G-d and G-d will comfort him and he will turn to G-d who will forgive him. That is why we mention G-d's trait of fatherly compassion as it is written: in the same manner that a father has compassion for a son, G-d should have compassion for him and forgive him.

SUPPLEMENT

חסידים אשכנז

Only a movement that was very popular could have caused the removal of the words: **ודבקנו במצותיך** from the **ברכה** of **השיבנו**. Such a movement existed in the 12th and 13th Century and is reflected in the words of the **טור** that are quoted in the newsletter. The following excerpt from the book: Jewish Liturgy, A Comprehensive History by Ismar Elbogen demonstrates the steps that led to the development of such a movement.

§44 The Influence of Mysticism on the Synagogue Service

(1) "A prayer without inner devotion is like a body without a soul." This maxim locates the source of prayer's vitality in devotion of the heart; where this devotion is absent, prayer loses its point and can deteriorate into sacrilege. Public worship was originally instituted because of the believer's need to lift his heart up to his Creator, and every conscious innovation and change in the liturgy that occurred in later times flowed from the desire to intensify and deepen the service of the heart. Thus at the early stages of prayer or of a particular liturgical form, matters of inward piety are not dwelt upon, but taken for granted. Only when prayer becomes routine, when prescribed prayers are instituted to be recited at specified times, does the possibility arise that they will become a formality. Because no religious community can dispense with such canonization, every religious community is periodically threatened by the danger that its prayers will turn into a pedantic ritual of mere lip service. It was the task of religious instruction to fight the formalization of the liturgy with every possible means. And in fact, alongside the rich literature dealing with the origin of the external form, there is a no less ramified literature on the mental attitude and reverence requisite for prayer. The same two demands are nearly always found side by side in the same texts, but the doctrine of the service of the heart is not usually codified and was not the subject of study in the academies. Instead it was emphasized in a thousand popular books that circulated among the masses and became their common property. The admonitions of the prophets and the psalmists against the formalization of the liturgy echoes throughout the rabbinic literature; everywhere the first demand made of the worshiper is for **בונה**, "devotion in prayer." "Devotion in prayer means that one should clear his heart of every thought and see himself as if he were standing in the presence of God."

(2) Alongside the demand for devotion, obvious even to sober, rationalistic teachers of religion, there are also aspirations toward religious ecstasy that seek to achieve their highest effect by means of worship. All the schools influenced by mysticism see prayer as one of the most powerful and effective means to bring about the desired state of unmediated

mystical union between man's soul and the divinity. Judaism never lacked for sects of a more or less definitely mystical character, and each had its influence on the liturgy: some by devising special techniques to enhance devotion, and others, the majority, by introducing new prayers or even new types of prayers that were filled with their enthusiastic ideas. These mystical sects were not always successful to the same degree; at times mysticism achieved but slight recognition from official circles or none at all, while at other times it received their enthusiastic approbation. But always it won the hearts of the masses, in whom man's natural longing for the divine was not neutralized by intellectual cultivation. For this reason, the synagogue could never long deny mystical ideas access to itself.

(3) The oldest example of mystically inclined pietists in the post-biblical period are the Essenes and the Therapeutai, who embodied a powerful spirit of inner devotion and religious contemplation. Modern scholars have often asserted that the basic structures of the Jewish liturgy were created by the Essenes. We have no reliable data on this subject, and the hypothesis is unlikely. A significant argument against Essene origin is the tranquil joy of the Jewish prayers and the complete absence of ecstasy in them. But not all pietists were untouched by this spirit, and even among the Pharisees and the later rabbis there was no lack of worshipers who strove in all their devotions toward the inner experience of the godhead. Among them were the **הסידים הראשונים**, "early pietists," or the **ותיקין**, "pious," who watched for the moment of sunrise so that they could immediately recite the proclamation of faith in the one and unique God, who would spend an hour in reverent preparation and pious withdrawal before praying. We meet with individual visionaries and ecstasies throughout the talmudic period. The talmudic sages are not always the dry formalists so well known to us; among them were numerous adherents of the doctrine according to which prayer depends upon special preparations and accompanying gestures in order to bring the worshiper near to God. They saw to it that the debates and laws applying to the external order and formalities of prayer did not gain the upper hand.

(4) Only in the post-talmudic period do we encounter the mystics as a unified group with uniform goals. Reacting against the one-sided preoccupation with religious law and against the excessive esteem accorded studies that leave the heart cold, the movement of the *Merkava* (chariot) mystics arose. These were mystics who observed fasts on consecutive days and hung their faces to the ground as they murmured all sorts of hymns in order to become filled with the divine. They called this "descending to the *merkava*" and in the tannaitic period *merkava* was the generic term for all esoteric speculation. "The events in heaven, particularly those that occur in the immediate vicinity of God, the court of heaven with its troops and ranks, and especially the varied panegyrics with which the angels praise the hidden Creator -- all these are the subject of the *Merkava*." The thoughts and goals of these mystics are set forth in the *hekhalot* literature, in the description of the seven chambers of heaven filled with angels, which the mystic believed he could see and among whom he could walk. The oldest *hekhalot* book that has reached us, *Hekhalot rabati*, is composed for the most part of Kedushah hymns, "strange fantasy-pieces of varying length,

each ending with the trishagion (קדוש, קדוש, קדוש). The hymns lack any real thought-content, but occasionally they are suffused with a passionate fantasy carried on top of a surging wave of words." The main subject of these books is the angels, their song, and their praise of God. To designate God, a rare and mysterious name is used. At the book's end are hymns intended for the highest level of ecstasy, including האדרת והאמונה, "The splendor and the faithfulness," which has entered nearly all prayer books and is composed of that abundance of half-intelligible words typical of the prayers of these mystics. The intense veneration of God is expressed through the heaping-up of words that are equivalent in meaning and similar in sound, but that say little and do not advance the train of thought. These hyperbolic hymns are by preference placed in the mouths of the angels, who are introduced and brought forward in troops and camps. In all this they differ considerably from the sober piety of the Bible, the Talmud, and the ancient prayers, which were oriented rather toward the psalmists' proverbial words, "to You silence is praise." In the mystics' zeal to disseminate their ideas, it is not surprising that they had great influence on the liturgy. Even in the statutory prayers there are passages where the abundance of the vocabulary bears no relationship to the content, and where, by contrast to other passages, the angels play a significant role. This is clearest in the Kedushah, the favorite prayer of the members of these circles, who saw themselves as divinely charged to cultivate and disseminate it, and who expected God's grateful recognition in return. The Kedushah of "Creator" (קדושה דיוצר) has all the earmarks of this group, to which it owes its acceptance into the weekday Morning Service. Likewise, the variety of formulas introducing the Kedushah of the *Amida* and connecting its biblical verses arose only thanks to their activity. Above all the idea of the "crown" placed on the head of God simultaneously by the heavenly hosts and by Israel is authentically mystical. Besides the Kedushah, the Kaddish is also one of the prayers favored by the ecstasies. The passage יתברך וישתבח, "May it be blessed and praised...", which follows the core-line "May His Great Name be blessed," contrasts with the rest of the prayer by being in Hebrew and does not advance the theme. It probably originates from the same source. Similar heaping-up of synonyms is found in such prayers as "True and Certain" (אמת ויציב) and "May Your name be praised" (ישתבח שמו). It is noteworthy that the number of words is identical in both cases. Nor did the liturgical poetry remain untouched by these mystics' influence. The Kedushot of Kallir, with their detailed descriptions of angels, so reminiscent of the *bekhalot*, are clear evidence. The dissemination of the piyyut itself may have occurred as a consequence of the demand for hymns aroused by the mystics; certain fixed formulas that frequently recur in them (like ובכן נעריצך, "And so, we revere You," and ובכן נקדישך, "And so, we sanctify You") make this likely.

Samuel the Pious b. Kalonymus the Elder, born in Speyer in 1115, and his son Judah the Pious b. Samuel the Holy, who died in Regensburg in 1217, were the founders of mysticism among the German Jews. This movement was a reaction to the dominance of the study of *Talmud* as it was developed at that time by the casuistic system of the tosafists. But these

two "pietists" are not to be seen as opponents of the *Talmud*, for both were authorities on religious law; they simply desired to give the longings of the heart their due and to bring to realization a profound ideal of piety and morality. Both went their own ways, consciously and decidedly deviating from the tendency of their times. What concerns us here is their opinion about prayer and the synagogue service. The talmudists held that piety must be expressed first and foremost in the study of Torah; accordingly, they reduced as much as possible the amount of time to be devoted to prayer. But the mystics emphasized that prayer is the highest expression of piety: Not satisfied merely with the received form of public worship, they demanded ecstatic intensity in relation to G-d, which the soul can attain only through contemplation and abnegation of the things of the world. Since true prayer is the ascent of the soul to G-d, one can only pray properly in a state of ecstasy. With this attitude as their starting point, these two pietists revealed to their contemporaries the hidden meanings of prayer, till then the secret heritage of their family. Samuel's father, who died while Samuel was still young, transmitted the "order of prayers and their secret meaning" to Eleazar the Precentor (שליה ציבור) in Speyer, so that he could transmit them to Samuel when the latter would be old enough. Samuel then cultivated these doctrines with all the strength of his rich imagination and deep spiritual life, and transmitted them through his own son. The contents of these mysteries can be learned from the commentaries on the prayer book that these two composed, though these have been distorted by reworking and later additions, and by their opinions on the meaning of prayer found in *Sefer Hasidim* and in the writings of their disciple, Eleazar of Worms. They demand full spiritual concentration in prayer, and the direction of all of the thoughts of the heart to heaven. Conduct in the synagogue must be appropriate to the sanctity of the place where we approach the Lord of the world; strong words and harsh rebukes are addressed to the people of the age for neglecting to apply themselves to the cultivation of such conduct. One should pray only in a language that he understands, for prayer requires proper intention, which is impossible unless the contents are understood. The highest moral demands are made of the precentor: moral purity, humility, and unselfishness; he must be generally liked and not at odds with the community. He must understand his prayers, and must not seek to display his beautiful voice, but rather to awaken the heart of the congregation with his prayer. His prayer must be grounded in sincerity and emotion. One who is not actually suffering hardship or one who has a personal interest in the inflation in food prices may not serve as precentor on a fast day on account of drought. One who is not moved to tears should not recite *selibot* before the congregation that depict the worshiper as weeping. Artistic poetry in which the author has laid stress on externals, like "non-Jewish" rhyme, is rejected. The pietists do not oppose liturgical poetry on principle, but they find a large number of poems objectionable. They themselves composed religious poetry. Samuel the Pious wrote the *boshana* בהושעת אב המון צב-אות, "As You saved the father of the multitude of troops," of which only two lines together with the biblical verses appended to it have been preserved in the prayer books. Several prayers are also attributed to Judah, but we cannot speak definitely about them. Like all mystics, they were fond of

hymns; thus one of the longest and noblest hymns in the prayer book, שיר היחוד, "The Song of Unity," is attributed to the father, while its conclusion, שיר הכבוד, "The Song of Glory," is attributed to the son. Since the doctrine of the Divine Glory is at the center of Judah's theosophy, there is no reason to cast doubt on this tradition; at the very least the poem may have emanated from the circle of his disciples. Other hymns must have been lost, for *Sefer Hasidim* speaks explicitly of newly composed prayers. But the main point continued to be to achieve devotion in the recitation of the traditional prayers. All of mysticism is colored by a conservative spirit; its intention is not to set aside the tradition but to fill it with the spirit of piety that it demands in prayer. The means for elevating the soul to the state of ecstasy is addressing the angels, who populate the entire world and with whom the worshiper is in constant contact; the use of the mysterious names of G-d; and the use of artificial alphabetical acrostics. The letters have profound significance, for there is not a single unnecessary letter in the prayers, nor is a letter lacking; their number and order have mystical meaning. Therefore, the Ashkenazic pietists used to count the words and letters in each of the benedictions of the *Amida*; they asserted repeatedly that one may not add or drop a single one, for the whole structure was erected for a particular purpose, and whoever changes a word in the "most holy" prayers will have to render account to G-d. What the earliest pietists only hinted, their disciple Eleazar b. Judah stated plainly and in great detail in his book *Roqeah*. He turned Ashkenazic pietism into a popular movement, and made the art of "removing the wall from before the eyes of the soul in order to behold the godhead" widely known. The hosts of visionaries and the longing for visions increased. On the other hand, there were plenty of sober thinkers who denounced the forcible inducing of ecstasy, not only because this state is not always attained, but because even when it is, the soul afterwards sinks back into a state of confusion. In fact this whole movement was one of unhealthy extremes; the period was deficient in clear and prudent thinking, and a great deal of superstition became part of the mixture. Nevertheless, it cannot be denied that what was being taught here was an ideal of uncommonly pure and profound piety. This ideal long dominated the Jews of Germany, affording them spiritual uplift even in times of the greatest hardship. In prayer they could forget themselves and their troubles, and could feel themselves completely at one with their Father in heaven.

Reproduced from www.questia.com

תשובה שלימה

In the **ברכה** of **השיבנו אבינו** we ask the **עולם של רבנו** for the following:

What is **תשובה שלימה**? בתשובה שלימה לפניך

ילקוט שמעוני תורה פרשת חיי-שרה רמז קה'-אברהם תבע זקנה. אמר לפניו: רבש"ע אדם ובניו נכנסין למקום אחד אין העולם יודעין למי יכבד, ומתוך שאתה מעטרו בזקנה ושיבה אדם יודע למי מכבד. אמר ליה הקב"ה: חייך! דבר טוב תבעת וממך הוא מתחיל, מתחלת הספר ועד כאן אין בו זקנה וכיון שעמד אברהם אבינו נתן לו זקנה הוא הדין ואברהם זקן. יצחק תבע יסורין. אמר לפניו: רבש"ע אדם מת בלא יסורין, מדת הדין מתוחה כנגדו ומת. ואם את מביא עליו יסורין, אין מדת הדין מתוחה כנגדו. א"ל הקב"ה: חייך דבר טוב תבעת וממך הוא מתחיל, מתחלת הספר ועד כאן אין כתיב יסורין וכיון שעמד אבינו יצחק נתן לו יסורין דכתיב ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראות. יעקב תבע את החולי. אמר לפניו: רבון העולמים, אדם מת בלא חולי, אינו מיישב בין בניו, ומתוך שהוא חולה שנים או שלשה ימים הוא מיישב בין בניו. אמר לו: חייך! דבר טוב תבעת וממך הוא מתחיל הה"ד ויגד ליוסף הנה אביך חולה. אברהם חדש זקנה; יצחק חדש יסורין; יעקב חדש את החולי; חזקיהו מלך יהודה חדש חולי שני. אמר לפניו: רבון העולמים לא טוב לאדם שהעמדת אותו עד יום מותו אלא מתוך שאדם חולה ועומד הוא עושה תשובה שלמה. א"ל חייך! דבר טוב תבעת וממך הוא מתחיל הה"ד מכתב לחזקיהו מלך יהודה בחלותו ויחי מחליו מכאן שהיה בין חולי לחולי חולי כבד משניהם:

The פירוש רבינו יונה על אבות פרק א' משנה יד'-אם לא עכשיו אימתי - שלא יאמר אני היום עסוק במלאכתי למחר אפנה ואעסוק ואתקן עצמי כי שמא לא תפנה ואפי' אם יפנה היום ההוא חלף עבר ובטל אותו ממלאכת ה' ולא יוכל לשלמו כל ימיו כי כל הימים אשר הוא חי על האדמה חייב הוא לתקן עצמו ולעסוק במצות ואין לו רשות ליבטל ממלאכתו ואפי' שעה אחת. ועוד יש בכלל זה הלשון אם לא עכשיו בימי נערות אימתי אם עד זקנה ושיבה יניחה לא יוכל לעשותה ועל ענין זה אמר דוד ע"ה [תהלים קמ"ד י"ב] אשר בנינו כנטעים מגדלים בנעוריהם. ר"ל כי הנטע בעודנו קטן אדם יכול לגדלו להיות עץ ישר ולא יהיה עקום אך לאחר שגדל בעקומו היותו קשה הוא מאד לתקן וכן האדם בעודנו קטן בקל הוא להיות בדרך טוב ולסור מן הרע אבל אם הזקין ברשעו קשה בעיניו להניחה כמו שכתוב [משלי כ"ב ו'] חנך לנער על פי דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנה וכתוב [דברים כ יט] כי האדם עץ השדה

ועוד כי התשובה בימי זקנה אינה תשובה שלמה כי באותו זמן אין היצר חזק והתאוה נקיה ולא תערב לנפש ואין לו חפץ בהנאת העבירות וזו היא הסיבה אליו לתשובה ועל ענין זה נאמר [קהלת י"ב א'] וזכר את בוראך בימי בחרותיך עד אשר לא יבאו ימי הרעה והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ:

The רוקח gives the words: תשובה שלמה a different interpretation and uses the term: תשובה גדולה:

פירושי סידור התפילה לרוקח [מט] השיבנו אבינו עמוד שלנו – בפרקים דר' אליעזר: אין ישראל עושין תשובה גדולה עד שיבא אליהו, דכתיב והשיב לב אבות על בנים.

Here is the full text of the source for the רוקח's comment:

פרקי דרבי אליעזר – פרק מב' – ר' יהודה אומר: אם אין ישראל עושין תשובה אין נגאלין. ואין ישראל עושין תשובה אלא מתוך צער ומתוך הדחה ומתוך הטלטול ומתוך שהוא אין להם מחיה. ואין ישראל עושין תשובה עד שיבא אליהו הנביא שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא לפני בא יום ה' הגדול והנורא והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם, ברוך אתה ה' הרוצה בתשובה.

The interpretation given by the רוקח hearkens back to another version of the ברכה that represents מנהג ארץ ישראל:

השיבנו ה' אליך ונשובה חדש ימינו כקדם. ברוך אתה ה' רוצה בתשובה.

One can conclude, therefore, that the words: תשובה שלמה found in our version of the ברכה is a remnant of the version of the ברכה found in מנהג ארץ ישראל.

Rabbi Shaar Yashuv Cohen, Chief Rabbi of Haifa in his book: שי כהן deals with the question as to what is תשובה and what is השלימה:

שי כהן במעלות התשובה השלימה – יש תשובה סתם ויש תשובה שלמה. אנו מתפללים במטבע שטבעו חכמים בברכות בכל יום בתפילת שמונה – עשרה: "והשיבנו בתשובה שלמה לפניך" ובעשרת ימי תשובה ובימי התעניות: "אבינו מלכנו החזירנו בתשובה שלימה לפניך". תפילה במטבע ברכות, שהיא מיסודו של רבי עקיבא (תענית כ"ה, ע"ב). מה המשמעות של מושג זה? מדא דוקא מתפללים אנו על תשובה שלימה? לברורן של שאלות יסודיות אלו, מוקדשים הדברים הבאים.

מה בין תשובה לבין תשובה שלימה? התשובה השלימה, על פי פרושו הפשוט של מושג זה, מגיעה לשלימותה, עם השלמת התהליך כולו – תהליך התשובה על כל שלביו, בה מתחיל עם "החרטה בלב", ונמשך דרך "הוידוי", אל "הקבלה להבא" – ומגיע לסופו, עם ביצוע "הכפרה", בדרך הקרבן, התפילה, או חליה, היסורים. לעתים, אין הכפרה מסתיימת ללא קבלת העונש ואף המיתה. רק בחסדי הבורא, אב-הרחמים, נפטר האדם מעונשן של יסורים ומיתה – ומתכפרים לו עוונותיו בדרכים אחרות. התשובה מגיעה למעלתה העליונה, כשהיא מביאה לידי כפרה – שענינה: הסרת החטא או העון או הפשע ומחיקתם כליל מלוח החובות של האדם, מחיקה סופית ומוחלטת, המודיעה כי כבר נמחלו לאדם כל עוונותיו והוא רך ונקי ומטהר לגמרי. כמאמר הכתוב (ישעי' א, י"ח): "לכו נא ונוכחה אמר ה' – אם יהיו הטאים כשנים – כשלג ילבינו אם יאדימו כתולע – כצמר יהיו".

לזכר נשמת חמתי חייה בת מאיר – יהיה זכרה ברוך

TRANSLATION OF SOURCES

‘לקוט שמעוני תורה פרשת חיי-שרה רמו קה’-Avrohom Aveinu asked G-d that that he be made to look his age. Avrohom said: A man and his son walk into a place together. Those present do not know which of the two to respect. But if you make the father look his age, those present will then know whom to honor. G-d responded: Good suggestion. You asked for something beneficial. It will begin with you. In the opening chapters of Sefer Breishit, the word “zaken (old)” does not appear. As soon as Avrohom finished speaking to G-d, Avrohom’s appearance changed and he started to look old. That is why the Torah says: V’Avrohom Zaken. Yitzchak Aveinu asked for afflictions. Yitzchak said to G-d: Man dies without experiencing afflictions. Because Man goes through life without affliction, he cannot withstand the presence of the attribute of Din. Therefore, when the attribute of Din stands before a man, the man immediately weakens and dies. But if Man suffers afflictions during his lifetime, the appearance of the Attribute of Din will not be the kind of event that a man cannot withstand. G-d said: Good suggestion. You asked for something beneficial. It will begin with you. In the opening chapters of Sefer Breishit, we do not find that Man suffers afflictions. Because Yitzchok asked for afflictions, he became afflicted. That is what is meant when the Torah says: And it was that Yitzchok was old and his eyes weakened so much that he could not see. Yaakov Aveinu requested that Man become ill. Yaakov said to G-d: Until now, Man dies without ever becoming sick. Because of that Man never thinks of settling matters with his children. Once Man becomes sick for two or three days before his death, he will use the opportunity to settle matters with his children. G-d said: Good suggestion. You asked for something beneficial. It will begin with you. That is what is meant when the Torah says: And Yosef was told: Be advised that your father has become sick. Avrohom Aveinu was the one who requested that a person look his age. Yitzchok Aveinu was the one who requested that Man be struck with afflictions. Yaakov Aveinu was the one who requested that a person be sick before his death. King Chizkiyahu asked that a person become sick on two occasions before dying. He said to G-d: It is not good that a Man becomes sick and dies. It is better that a man becomes sick, then recovers; becomes sick a second time and then dies because when a man recovers from his first illness he will perform complete Teshuvah. G-d said: Good suggestion. You asked for something beneficial. It will begin with you. That is what is meant when the Torah tells us that King Chizkiyahu became sick and recovered. We learned that King Chizkiyahu was between illnesses and that the second illness was fatal.

‘פירוש רבינו יונה על אבות פרק א’ משנה יד’- אם לא עכשיו אימתי -A person should not say that today I am involved in my work. Tomorrow, I will consider and deal with improving my conduct. Tomorrow may never come. And even if he works on improving his conduct today, he needs to know that he missed the opportunity yesterday to be involved in G-d’s work and that he can never recover the lost opportunity. Each day a Man should work on improving his conduct and to be involved in Mitzvot. He has no right to skip this work even for one moment. You should also add the words “in my younger years” so that the phrase reads: if not now in my younger years then when. If one waits until his older years, he may not be able to perform the proper Teshuvah. That is what King David meant when he said: May our sons be like plants grown up in their youth. He meant: one who begins the process of correcting his behavior while young, grows into

a straight tree and is not crooked. But if he grows up crooked, it will be harder to straighten himself. It is easier for a person to correct his behavior when he is young and to avoid evil. Once he becomes older it is harder for him to abandon his evil ways as it is written: teach a child in a manner that befits his needs so that when he becomes older, he will not deviate from that path. And it is written: man is like a tree in the field. Also, Teshuvah that is performed when one is older is not complete Teshuvah because at that age his evil inclinations are not as strong. His desires are naturally directed towards proper channels and he is not easily distracted. His desire for improper conduct is naturally reduced and because of that he is more inclined to do Teshuvah. Concerning this we learn: Remember now your Creator in the days of your youth, before the evil days come and the years draw near, when you shall say, I have no pleasure in them.

פירושי סידור התפילה לרוקה [מט] השיבנו אבינו עמוד שלנו - The Jewish people will not do Teshuvah until Eliyahu Ha'Navi comes as it is written: He will cause children and sons to reconcile between themselves and with G-d.

פרקי דרבי אליעזר-פרק מב' - Rabbi Yehudah says: If the Jewish people do not do Teshuvah, they will not be redeemed. But the Jewish People will not do Teshuvah except as the result of pain and oppression and by being dominated. Because of that they have no subsistence. And the Jewish people will not do Teshuvah until Eliyahu Ha'Navi comes as it is written: Behold, I will send to you Eliyahu Ha'Navi before the coming of the great day of G-d. He will cause children and sons to reconcile between themselves and with G-d. Baruch Ata Hashem Ha'Rotzeh B'Teshuva.

שי כהן במעלות התשובה השלימה - There is simple Teshuvah and there is Teshuvah Shlaima. We pray using the language coined by Chazal in the Brachot of Shemona Esrei each day as follows: V'Hasheivainu B'Teshuva Shlaima L'Iphanecha. A prayer in the form of a Bracha that is the legacy of Rabbi Akiva. What is the meaning of the words; Teshuvah Shlaima? Why do we use those words in Shemona Esrei? The following words are dedicated to explaining this concept.

What is the difference between Teshuvah and Teshuvah Shlaima? Teshuvah Shlaima in its simple meaning is Teshuvah which comes to its completion. Teshuvah which goes through all of its stages. It begins with regret expressed in the heart. Then it proceeds through a stage of confession and a stage of commitment not to repeat the action in the future. Its completion is when there is a Kapparah. The Kapparah is expressed through an act; an animal sacrifice, prayer or G-d forbid, through affliction. On occasion, Kapparah is not reached without receiving punishment, and even death. It is only through the kindness of G-d that a person avoids receiving afflictions or death. His sins are forgiven through other means.

Teshuvah reaches its highest stage when it brings Kapparah-forgiveness. The sin is erased and the person is clean. As it is written: Come now, and let us reason together, said the Lord; though your sins be as scarlet, they shall be as white as snow; though they be red like crimson, they shall be as wool.

סלח לנו אבינו

A clue to the real meaning of **שמונה עשרה** may lie hidden within the words **סלח לנו** and **אבינו** which constitute part of the **ברכה** of **סלח לנו**. The origin of the words **סלח לנו** can be traced to a **פסוק** that is found at the end of the story of the **מרגלים** in **פרשת שלח**:

במדבר פרק יד'-יט'- **סלח נא** לעון העם הזה כגדל הסדך וכאשר נשאתה לעם הזה ממצרים ועד הנה: כ'-ויאמר ה' סלחתי כדברך; כא'- ואולם חי אני וימלא כבוד ה' את כל הארץ; כב'-כי כל האנשים הראים את כבדי ואת אתתי אשר עשיתי במצרים ובמדבר וינסו אתי זה עשר פעמים ולא שמעו בקולי; כג'- אם יראו את הארץ אשר נשבעתי לאבתם וכל מנאצי לא יראוה.

In those **פסוקים** we learn from the words: **סלחתי כדברך** that the **רבונו של עולם** forgave the generation that lost hope after hearing the negative reports of the **מרגלים**. However, the forgiveness came with a condition; that a punishment be exacted. The **רבונו של עולם** decreed that the Jews spend forty (40) years in the desert and that those who were part of that generation die in the desert. The **חטא המרגלים** is a lesson that the **רבונו של עולם** forgives but that a punishment must be paid. The **ברכה** of **סלח לנו** is a reminder that we can offer our **תפלה** as a **כפרה** as we ask for **סליחה** from the **רבונו של עולם** so that our **תפלה** is accepted as a substitute for the requirement that we experience a punishment.

The same point is made by Rabbi Shaar Yashuv Cohen, Chief Rabbi of Haifa, in an excerpt from his book: **שי כהן** that was included in last week's newsletter.

התשובה השלימה, . . . בה מתחיל עם "החרטה בלב", ונמשך דרך "היודוי", אל "הקבלה להבא" - ומגיע לסופו, עם ביצוע "הכפרה", בדרך הקרבן, התפילה, או חלילה, היסורים. לעתים, אין הכפרה מסתיימת ללא קבלת העונש ואף המיתה. רק בחסדי הבורא, אב-הרחמים, נפטר האדם מעונשן של יסורים ומיתה - ומתכפרים לו עוונותיו בדרכים אחרות.

At the time of the **בית המקדש**, a **קרבן** was the customary substitute for the need to undergo punishment. In our day, we offer **תפלה** as a similar **כפרה**.

This concept may be the driving force behind the fact that after **כל נדרי** on **יום כיפור** we close with the very same **פסוק**: **ויאמר ה' סלחתי כדברך**. We begin our **תפילות** on **יום כיפור** with a reminder that it is not enough on **יום כיפור** to ask for **סליחה**. We must also offer our **תפילות** as a **כפרה** in order to avoid a punishment. Put in contemporary terms, we offer to do community service rather than to do jail time.

תפלה is not the only form of כפרה that we can offer:

תלמוד ירושלמי מסכת תענית פרק ב' דף סה' טור ב' /ה"א-אמר רבי לעזר: שלשה דברים מבטלין את הגזירה קשה, ואילו הן: תפילה, וצדקה ותשובה. ושלשתן בפסוק אחד: ויכנעו עמי אשר נקרא שמי עליהם ויתפללו, זו תפילה; ויבקשו פני, זו צדקה, כמה דאת אמר אני בצדק אחזה פניך. וישבו מדרכיהם הרעים זו תשובה, אם עשו כן מה כתיב תמן ואני אשמע השמים ואסלה לחטאתם וארפא את ארצם.

It appears that this גמרא is the source that the פייטן used to coin one of the most well known phrases of the ימים נוראים liturgy:

ותפלה וצדקה ותשובה מעבירין את רע הגזירה.

That the סליחה that we are requesting in the ברכה of סלח לנו is that the רבנו של עולם accept our תפלה as a כפרה and that we be spared affliction or death can also be seen by the use of the words: מלכינו and אבינו in the ברכה.

ספר אבודרהם שמונה עשרה ד"ה סלח לנו-סלח לנו אבינו כי חטאנו על שם (מ"א ה, ג) וסלחת לעמך אשר חטאו לך. מחול לנו מלכנו כי פשענו, על שם (שם) ולכל פשעיהם אשר פשעו בך. וסמך סליחה וחטא לאב ומחילה ופשע למלך מפני שכל זדונות שעושה הבן דומות לפני האב כשגגות ונקלים יהיו בעיניו לסלחם כמו שחטא נקל מפשע. ולפני המלך דומות שגגות העם כזדונות כמו שנאמר (משלי כט, ד) מלך במשפט יעמיד ארץ ולכן יש לומר לו כי פשענו לפי שפשע גדול מהחטא. ומחילה יש לבקש מכל אדם המקפיד ומדקדק על חבירו או על עבדו שימחול לו עלבוננו, אבל אין לומר שיסלח לו עלבוננו. ולכן יש לומר לאב שאינו מקפיד ומדקדק כל כך סלח לנו כלומר שאף הקפדה מועטת לא תשאר. ויש מפרשים סלח לנו אבינו אע"פ שחטאנו מחול לנו מלכנו אע"פ שפשענו. כי א-ל טוב וסלח אתה על שם (תה' פו, ה) כי אתה ה' טוב וסלח. בא"י חנון שנאמר (תה' קמה, ה) חנון ורחום ה'. המרבה לסלוח שנאמר (ישעיה נה, ז) ואל אלקינו כי ירבה לסלוח.

Because of the important role that the word אבינו plays in determining whether the סליחה that we obtain from רבנו של עולם includes a punishment, we can further conclude that included that word אבינו first in the ברכה of סלח לנו and then in the ברכה of השיבנו. Further proof for that position can be deduced from the fact that an early version of שמונה עשרה, one that represents מנהג ארץ ישראל, includes the word: אבינו in the ברכה of סלח לנו but not in the ברכה of השיבנו:

השיבנו ה' אליך ונשובה חדש ימינו כקדם. ברוך אתה ה' רוצה בתשובה.
סלח לנו אבינו כי חטאנו מחול לנו והעבר על פשעינו כי רבים . . . רחמך. ברוך אתה ה'
המרבה לסלוח.

SUPPLEMENT

In order to properly understand the first three of the middle ברכות of שמונה עשרה, we need to distinguish three concepts: תשובה, סליחה, and כפרה. The following article provides some guidance in that effort. In his book, *The Yom Kippur Anthology*, Philip Goodman quotes from portions of an article written by Rabbi Joseph Soloveitchik, זצ"ל, (the "Rav")- "Sacred and Profane," *Hazedek*, vol. 2, no. 2/3 (May-June, 1945), pp. 4-20; reprinted, in a slightly revised version, in *Gesher*, Vol. 3, no. I (June, 1966), pp. 5-29.

THE JEWISH CONCEPT OF TESHUVAH

JOSEPH B. SOLOVEITCHIK

The traditional view is that the teshuvah idea is penitence. For the Christian theologian teshuvah is a transcendent act dependent upon the grace of God who is all-merciful and benevolent. The erasure of man's sins is, from the rational standpoint, incomprehensible. Only the supernatural, miraculous intercession of God on behalf of the sinner may effectuate this cleansing. The task of the sinner is to repent, to mortify himself, to practice castigation, to cry and implore for divine mercy and pity. The convert, according to this concept, is a passive, pitiful creature who begs for and attains divine grace.

The halakhic interpretation of teshuvah differentiates between penitence and purification -- kapparah and taharah (catharsis). Kapparah, penitence and absolution, is similar, in effect, to the universal concept of conversion, in toto. It is not a psychological phenomenon but a theological one, transcendent and nonrational. To alter the past is an act which denies the laws of causality and regulation in man's life.

But the halakhic concept of teshuvah contains yet another element: taharah, purification. This concept is not one that predicates the removal of sin but its exploitation. The taharah idea is, rather, to change the vectorial force of sin, its direction and destination. While the sinner of the first category attempts to forget his sin and beseeches God to erase it, the Jewish repentant strives to "remember" his sin. He strives to convert his sin into a spiritual springboard for increased inspiration and evaluation. This act is not supernatural but psychological. It conveys one law in mental causality; although a cause is given, the effect need not equal the cause. The effect need not be predetermined. Man himself may determine the vectorial character of the effect and give it direction and destination....

The halakhic concept of teshuvah vouchsafes us the revelation that there are new values accessible to man from the springboard of sin, and that in attaining them the spirit of man can and does not only conquer sin but exploits it as a constructive creative force.

Taharah does not entail the act of reinstating man into a former status of repeating the past, in copying previous good deeds and performances. It must activate one, not alone to return to a

former status of innocence and righteousness (for then the contamination itself serves no purpose, or telos, but is superfluous), but must convert and elevate one to a new stage. It must energize an ever-ascending spiral in man's spiritual state....

In Jabneh, on the first Yom Kippur in exile, the Jews were left without the Temple and its ceremonial rites requisite for atonement, kapparah. The Jewish community was perplexed and disconsolate. They could not imagine that the beautiful ideals incarnated in the symbols of the day could be realized and effectuated without the performance of the high priest, without the ceremonial of the two kids, without the ceremony in the holy of holies, and without the public confession and sacrifices. They could not see how to dispense with all the glory and pomp which used to be displayed in the Temple on the Day of Atonement. The act of teshuvah and kapparah was closely associated in their minds with all these external and ceremonial acts. How can a Jew attain absolution and dispensation before God without the intercession and worship-forms of the high priest? It seemed as if, in the smoke of the destroyed Temple, the Jewish version of teshuvah and Yom Kippur had also disappeared.

Then rose Rabbi Akiva, the majestic, unswerving "optimist," and he said: There is no need for such mournfulness and helplessness. Indeed, we have been bereft of the Temple and its divine dispensation of grace for the atonement of sin. But we have lost only kapparah, atonement and penitence, but not taharah, purification. Besides kapparah we still possess a lofty idea, far superior to absolution. Indeed, we have been bereft of the ceremonies and sacrifices that are relevant to the transcendent act of the erasure of sin by supernatural grace and incomprehensible divine benevolence that alter the past and disrupt the causal chain. The attainment of kapparah will not be as complete and perfect now as it was when the cult worship acts of the high priest brought man into contact with transcendent and incomprehensible divinity. But we Jews have brought another message of teshuvah to man, that of taharah. There is nothing transcendent, miraculous, or nonrational about taharah. It rests, not without, but within causality. It is the discovery of a causal principle in spiritual and mental life -that the conflict created in a negative A may give birth to a positive B, by the rule of contrast.

The act of taharah, in which sin is not eradicated but, on the contrary, becomes part of my ego and is arrested and retained in its negative emergence and corruptive powers, awakens a creative force that shapes a new and loftier personality. There is no place here for worship or sacrifice. The performance of taharah is not directed at a transcendent divinity but at God, as our Father, Companion, and intimate Counselor who does not require any mysterious cult ceremonies or sacrifices. This taharah is based on an intimate relationship between man and God, creature and Creator, son and Father. And this communion of God-man has not been affected by the loss of outward ceremonial rites.

When man stumbles and falls, becomes contaminated with sin, he should not despair nor resign himself; but he should cultivate hope, not only for regaining but "gaining" by his experience new visions and vistas. Our ideal is not repetition but re-creation on a higher level. And teshuvah contains hope and purification. Such an idea of teshuvah is not limited to any Temple or act of worship. All one requires is "before God," striving toward God.

TRANSLATION OF SOURCES

19. במדבר פרק יד'-יט' Pardon, I beseech you, the iniquity of this people according to the greatness of Your mercy, and as You have forgiven this people, from Egypt until now. 20. And the Lord said, I have pardoned according to your word; 21. But as truly as I live, all the earth shall be filled with the glory of the Lord. 22. Because all those men which have seen My glory, and My miracles, which I did in Egypt and in the wilderness, and have tempted Me now these ten times, and have not listened to my voice; 23. Surely they shall not see the land which I swore to their fathers, nor shall any of them who provoked Me see it.

Rebbi said to Ezer: Three things have the effect of annulling a difficult decree and these are them: prayer, charity and Teshuvah. The power that each of these three have is derived from one verse: (Chronicles II, 7, 14) *If My people, who are called by My name, shall humble themselves, and pray*: this represents prayer; *and seek my face*: this represents charity as it is written elsewhere (Tehillim 17, 15): *As for me, I will behold your face in righteousness, and turn from their wicked ways*; what does it then say? *Then will I hear from heaven, and will forgive their sin, and will heal their land*.

The words: **ספר אבודרהם שמונה עשרה ד"ה סלה לנו** are based on (Kings I, 8, 50) and You will forgive Your nation which has sinned against You. Michol Lanu Malkeinu Ki Phashanu is based on (ibid.) and all their grievous sins that they committed against You. Chazal joined together the request for forgiveness with a description of G-d as a father and the request for Micheila and grievous sin to a description of G-d as a king because the mistakes made by a son appear to be innocent to a father and they appear easy for him to forgive in the same way that a minor sin compares to a major sin. But to a King even innocent mistakes appears like intentional acts as it is written: (Proverbs 29, 4) A King maintains his rule through justice. As a result we use the description King concerning grievous sins. It is appropriate to ask Mechila from anyone who is careful and watches all that his friend does or who watches what his worker does and he should pardon his humiliation but it is not appropriate to ask that he should forgive his humiliation. That is why it is appropriate to use the word: salach concerning a father who does not watch so carefully over his sons actions so it is fitting that even a small memory of the mistake does not linger. There are others who explain the use of the two expressions of forgiveness as follows: forgive us our Father even though we have sinned; forgive us our King even though we have made grievous sins. The words: Ki Ail Tov V'Salach are based on the verse: (Tehillim 86,5): Because You G-d are good and like to forgive. Baruch Ata Hashem Chanun based on the verse: (Tehillim 145, 8) The Lord is gracious, and full of compassion. Ha'Marbeh Lislo'Ach as it is written (Isaiah 55, 7) And to our G-d because He is full of forgiveness.

חנון המרבה לסלוח

The **סלוח לנו** of **סיום הברכה** has one more word than the **סיום הברכה** of the two **ברכות** that precede it and the one that follows it. The third word: **חנון** appears to be superfluous. In fact, the **ברכה** as it appears in **מנהג ארץ ישראל** does not include the word:

סלוח לנו אבינו כי חטאנו מחול לנו והעבר על פשעינו כי רבים . . . רחמיך. ברוך אתה ה' המרבה לסלוח.

However, the **סדר רב עמרם גאון** and all of the **סידורים** compiled after it include the word: **חנון**. The is only one variation: **והמרבה לסלוח**.

What does the word add to the **סיום הברכה**. The **מפרשים** comment as follows:

ספר אבודרהם שמונה עשרה ד"ה סלוח לנו—**בא"י חנון שנאמר (תה' קמה, ה) חנון ורחום ה'.**
סידור הגר"א—**כמו שכתוב: וחנותי אשר אחון; ה' חונן לבני אדם פעם ראשון גם שיודע שיחטא עוד ויצטרך להרבות סליחה ומחילה וזה את אשר אחון עוד.**

The **מפרשים** ignore a more obvious source; that the word was initially added because on a **סלוח לנו** of **ברכה** including the **י"ג מידות** were recited within the **ברכה**:

♦ **סדר רב עמרם גאון סדר תענית ד"ה ולומר סליחות—ולומר סליחות כך ראוי, כשמגיע שליח צבור בהנון המרבה לסלוח אינו חותם אלא מתחיל בסליחות.**

♦ **תשובות הגאונים החדשות—סימן קסט' ד"ה פד'. וששאלתם מהו לומר סליחות בתענית צבור לאחר עושה שלום, בתוך התפלה; תקנו חכמים כדי שיאמרן בסלוח לנו אבינו או דילמא יכול לאמרן בין בתוך התפלה ובין לאחר תפלה, מאי. תשובה. ולומר סליחות אחר עושה שלום לא ראינו ולא שמענו שעושין כן. ועוד במסקנא דבכל סליחות אומרין: ולא יעכב כל חטא ועון את תפילתנו ברוך חנון ומרבה לסלוח. ואם אומרים אחר עושה שלום, במה מסיימין לא יעכב. אין מנהג בשתי ישיבות אלא בברכת חנון המרבה לסלוח.**

Why is it not our current practice to recite **סליחות** in the **ברכה** of **סלוח לנו**?

שולחן ערוך אורח חיים סימן תקסו' סעיף ד'—נוהגים להרבות סליחות בברכת סלוח לנו; ויש שאין נוהגים לומר סליחות עד אחר סיום י"ח ברכות, ובן הנהיגו הקדמונים בארץ ישראל; והוא המנהג הנכון.

We can therefore conclude that because in **ארץ ישראל** they did not recite **סליחות** in the **ברכה** of **סלוח לנו**, they did not include the word: **חנון**. In **בבל**, because they recited **סליחות** in the **ברכה** of **סלוח לנו**, they included the word: **חנון**. Today we follow **מנהג ארץ ישראל** in that we recite **סליחות** after **עשרה** but we continue to recite the **ברכה** in the form it was coined in **בבל**.

What is the basis for **שמנונה עשרה** after **סליחות** to **מנהג ארץ ישראל**?

בית יוסף אורה חיים סימן תקסו' אות ד' ד"ה ונוהגים להרבות-ונוהגים להרבות סליחות בברכת סלח לנו ופירש ר"י שסומכין על הא דאמרינן אם בא לומר בסוף כל ברכה מעין אותה ברכה אומר וכו'. והתוספות כתבו בפרק קמא דעבודה זרה (ת. ד"ה אם בא) אהא דאמר רבי יהושע בן לוי אם בא לומר אחר תפילתו כסדר יום הכפורים אומר; משמע אבל באמצע תפילתו לא. ומה שנוהגים עתה בתעניות להאריך בפסוקי דרחמי ובסליחות בברכת סלח לנו איכא למימר דציבור שאני עכ"ל ונראה שטעמם משום דמשמע להו דהא דאמרינן אם בא לומר בסוף כל ברכה מעין אותה ברכה אומר, היינו לומר קצת דברים אבל להאריך כל כך כמו שאנו מאריכים לא.

Why was the word **חנון** chosen to represent the **מידות**?

תלמוד בבלי מסכת ראש השנה דף יז' עמ' ב' - ויעבר ה' על פניו ויקרא, אמר רבי יוחנן: אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, מלמד שנתעטף הקדוש ברוך הוא כשליח צבור, והראה לו למשה סדר תפלה. אמר לו: כל זמן שישראל חוטאין - יעשו לפני כסדר הזה, ואני מוחל להם. ה' ה' - אני הוא קודם שיחטא האדם, ואני הוא לאחר שיחטא האדם ויעשה תשובה. א-ל רחום וחנון, אמר רב יהודה: ברית כרותה לשלש עשרה מדות שאינן חוזרות ריקם, שנאמר (שמות לד) הנה אנכי כרת ברית.

Why did **חנון** not choose **רחום**?

פירושי סידור התפילה לרוקח [סז] והוא רחום עמוד שעא-וחילוק בין רחום לחנון, כי רחמים מחמת דברים ומעשים, כגון נפלה נא ביד ה' כי רבים רחמיו, כי נכמרו רחמיו אל אחיו בעל כרחו ולא יכול להתאפק, כרחם אב על בנים בלא תחנונים בעבור שנכמרים רחמיו עליהם. חנינות כנגד הצועקים, כי יצעק אלי ושמעתי כי חנון אני, חנון יחנך לקול זעקך, כי יחנן קולו. ובבכיה ותבך ותתחנון לו, ועל ידי תחנונים חמלה שמכלה הכל וחומל על זה, ותחמל עליו ותאמר מילדי העברים, בחמלת ה' עליו, אבל באיכה ולא חמל לפי שבצע אמרתו, וכן ויקנא ה' לארצו ויחמל על עמו. חוס במקום שחביב ויקר בעיניו, ועינכם אל תחוס על כליכם, חוסה ה' על עמך.

רחום and **חנון** represent two ways in which the **רבנונו של עולם** answers our prayers. The attribute of **רחום** represents the **רבנונו של עולם**'s act of forgiving irrespective of whether we request forgiveness. **חנון** chose to add the word **חנון** because it represents the **רבנונו של עולם**'s act of forgiving because we cry out to Him for forgiveness. By adding this word to the **ברכה** of **סליחה**, we ask the **רבנונו של עולם** to forgive us because we have taken the affirmative step of requesting **סליחה** and we are not relying on the **רבנונו של עולם**'s attribute of forgiving even without being asked.

There is a numerological reason to add the word: **חנון** to the **ברכה**:

מטה משה קלב'-ויש בה כ' אותיות כנגד כ' פעמים שכתוב בתורה ונסלח וסלחת.

TRANSLATION OF SOURCES

לנו ספר אבודרהם שמונה עשרה ד"ה סלה לנו Baruch Ata Hashem Chanun is based on the verse (Tehillim 145, 8): The Lord is gracious, and full of compassion.

סידור הגר"א - As it is written (Shemot 33, 19): and will be gracious to whom I will be gracious. G-d is gracious to a person the first time that a person sins even though G-d knows that the person will sin once again and will need to extend forgiveness. That is meant by the words: and will be gracious.

סדר רב עמרם גאון סדר תענית ד"ה ולומר סליחות - It is appropriate to recite Selichot on a public fast day. At the point when the prayer leader reaches the Bracha of Chanun Ha'Marbeh L'Sloach, he does not finish the Bracha. Instead he begins to recite Selichot.

תשובות הגאונים החדשות - סימן קס"ד ד"ה פד' - As to the question you asked: should we recite Selichot after the last Bracha of Shemona Esrei, Sim Shalom or within Shemona Esrei within the Bracha of Selach Lanu Aveinu or maybe it does not matter whether we recite the Selichot either within Shemona Esrei or after Shemona Esrei. Answer: To recite Selichot after Oseh Shalom is a practice we have not seen nor have we heard of it. In addition, it is the rule that we recite at the end of all Selichot: And do not allow sin to interfere with our prayers; Baruch . . . Chanun V'Marbeh Li'Sloach. If one recites Selichot after the last Bracha of Shemona Esrei; i.e. Oseh Shalom what will be the Bracha with which we conclude the recital of Selichot after reciting: Lo Yi'Akeiv (Editor's Note: Notice that at one time Selichot were concluded by the recital of a Bracha. That is an additional practice that we discontinued). It was not the practice in the two main Yeshivot in Bavel to recite Selichot except in the Bracha of Silach Lanu.

שולחן ערוך אורח חיים סימן תקס"ו סעיף ד' - It is our practice on a public fast day to recite many Selichot in the Bracha of Silach Lanu. There are those whose practice it is to recite Selichot after the completion of Shemona Esrei. That was the practice of our ancestors in Eretz Yisroel. And that is the correct practice.

בית יוסף אורח חיים סימן תקס"ו אות ד' ד"ה ונוהגים להרבות - There was a practice on a public fast days to recite many Selichot in the Bracha of Silach Lanu. Rabbi Yehuda explained that the basis of the practice was that it was permitted to add prayers to the end of a Bracha in Shemona Esrei provided that the extra prayers were related to the theme of the Bracha. In the first Chapter of Masechet Avoda Zara Tosaphot explained the position of Rabbi Yehoshua Ben Levi that if one wants to add prayers at the end of Shemona Esrei that are as long as the Yom Kippur prayers that it is permissible to do so meant that it is

not permissible to add long prayers to the middle Brachot of Shemona Esrei. Then on what basis are we permitted to add Selichot to the Bracha of Silach Lanu. Tosaphot explains that it is permitted when there is a communal need that is being prayed for. In my opinion, the practice to add Selichot to the Bracha of Silach Lanu is based on the rule that allows the addition of prayers to a Bracha provided the addition matches the theme of the Bracha. But that rule only allows short additions. But our practice of adding Selichot to the Bracha of Silach Lanu is a lengthy addition and is not permitted.

ב' עמ' ב' -And 'the Lord passed by before him and proclaimed [etc.]. R. Johanan said: Were it not written in the text, it would be impossible for us to say such a thing; this verse teaches us that the Holy One, blessed be He, drew his robe round Him like the reader of a congregation and showed Moses the order of prayer. He said to him: Whenever Israel sin, let them carry out this service before Me, and I will forgive them.

'The Lord, the Lord': I am the Eternal before a man sins and the same after a man sins and repents. 'A God merciful and gracious:' Rab Judah said: A covenant has been made with the thirteen attributes that they will not be turned away empty-handed, as it says, Behold I make a covenant.

פירושי סידור התפילה לרוקה [סז] והוא רחום עמוד ששא -The difference between the word: Rachum and Chanun is as follows: Rachamim (mercy) is based on history; previous acts as in the verse: I should fall in the hands of G-d because His mercy is great; and in the verse: and he felt mercy for his brothers; Yosef felt this way involuntarily and he could not hold back his feelings; and in the verse: as a father has mercy on his child without the child asking for mercy but because a father's's feelings overwhelm him involuntarily. The word "Chanininus" (graciousness) connotes that it occurs as a response to crying out as in the verse: and he will call to Me and I will hear him because I am gracious; and in the verse: Graciousness will be gracious to you because of your pained cries; and in the verse: because He will show graciousness in response to hearing his voice and in the verse: in crying she cried and she asked for graciousness from Him. It is through requests for graciousness that G-d shows his graciousness and wipes his slate clean as in the verse: She felt sorry for him and said that he comes from a birth of one of the Israelites; that G-d felt sorry for him. But in Eichah we find: The Lord has done that which he had determined; he has fulfilled his word that he had commanded in the days of old; he has thrown down without pity; and in the verse: (Joel 2, 18) Then will the Lord was zealous for his land, and pitied his people. Give no thought to that which is dear to you based on the verse (Breishit 45, 20) Also give no thought to your goods. Also the verse (Yoel 2, 17) Spare your people, O Lord.

SUPPLEMENT

Tracing the Placement of סליחות on a תענית ציבור

It was demonstrated in the newsletter that the practice of reciting סליחות on a תענית ציבור shifted over time. It is a shift that can be traced chronologically through the sources:

תשובות הגאונים החדשות – סימן קסט' ד"ה פד'. וששאלתם מהו לומר סליחות בתענית ציבור לאחר עושה שלום, בתוך התפלה; תקנו חכמים כדי שיאמרן בסלח לנו אבינו או דילמא יכול לאמרן בין בתוך התפלה ובין לאחר תפלה, מאי. תשובה. ולומ' סליחות אחר עושה שלום לא ראינו ולא שמענו שעושיין כן. ועוד במסקנא דבכל סליחות אומריין: ולא יעכב כל חטא ועון את תפילתנו ברוך חנון ומרבה לסלוח. ואם אומרים אחר עושה שלום במה מסיימין לא יעכב. אין מנהג בשתי ישיבות אלא בברכת חנון המרבה לסלוח.

סדר רב עמרם גאון סדר תענית ד"ה ולומר סליחות – ולומר סליחות כך ראוי, כשמגיע שליח ציבור בחנון המרבה לסלוח אינו חותם אלא מתחיל בסליחות.

מחזור ויטרי סימן רעא ד"ה וכשמעבירין לפני – ולומר סליחות כך ראוי כשמגיע שליח ציבור לחנון המרבה לסלוח אינו חותם. אלא מתחיל בסליחות. ובהתחלת סליחות הרבה מנהגים יש. כי יש שמתחילין כי על רחמיך הרבים. ויש שמתחילין בפסוקי ריצוי וסליחה. ויש שמתחילין לא בחסד ולא במעשים באנו לפניך. ויש שמתחילין שומע תפילה:

ספר האשכול (אלבק) הלכות שני וחמישי ותענית דף נ עמוד ב – סדר תעניות כיצד מוציאין את התיבה לרחובה של עיר ונותנין אפר מקלה על גבה ובראש הנשיאים ואחר כך נוטל כל אחד ואחד בראשו קודם תפלת השחר, ומתפללין תפלת השחר כמנהג יום ויום, וכשמסיימין הצבור את התפלה עומד זקן ואומר דברי כבושין ואחר כך יורד שליח ציבור שיש בו המדות שאמרו חכמים ומתחיל בא"י מגן אברהם והוא לבוש שק, ושק על התיבה ועל הספרים וכהנים עומדין בשופרות, וכיון שמגיע שליח ציבור לחנון המרבה לסלוח אומר סליחות ופסוקים כמו שירצה בשאר תעניות, וכיון שיגיע לברכת גואל ישראל מתחיל בברכה אריכתא ואומר הודאה מעין אברהם אבינו וקורא פסוקים כגון ויאמר יצחק אל אברהם אביו וגו' כל הפרשה כלה עד ויקרא אברהם שם המקום, ואומר תקעו בני אהרן תקעו, ותוקעין הכהנים ואומר כלה ממנו רעב דבר שדפון ירקון ארבה חסיל כל נגע וכל מחלה והורד

רבינו ירוחם – תולדות אדם וחווה נתיב יח חלק א דף קסד טור א – אין אומר סליחות אחר

עושה שלום אלא בסלח לנו וחותרם המרבה לסלוח. ואם אמרה בעושה השלום במה מסיים וכן מנהג בשתי ישיבות כך כתבו הגאונים בתשובה.

ספר מהרי"ל (מנהגים) דיני הימים שבין פסח לשבועות ד"ה [ו] בתענית- [ו] בתענית בה"ב אומר בתפלת י"ח סליחות כמנהג. כשמגיע ש"ץ בברכת סלח לנו עד וסולח אתה אומר סלח לנו אבינו כי ברוב אולתנו וכו' אל ארך אפים אתה כו'. ג' סליחות פזמון הטאנו וידוי פעם אחת ומסיים משיח וכו' ואל יעכב כו' וחותרם בא"י המרבה לסלוח.

טור אורח חיים סימן תקסו- ונוהגין להרבות סליחות בברכת סלח לנו ופר"י שסומכין על הא דאמרינן (ע"ג ח א) ואם בא לומר בסוף כל ברכה מעין אותה ברכה אומר רק שיתחיל מעין הברכה ואח"כ יכול להאריך בדברי ריצוי ותחנונים כפי רצונו בין יחיד בין רבים והא דאמר רבי יהושע בן לוי שיכול לומר אחר תפילתו אפי' כסדר י"ה לא בא למעט בסוף כל ברכה וברכה אם התחיל מעין הברכה אלא שלאחר התפלה יכול להתחיל ולומר היאך שירצה מה שאין כן בתוך התפלה ויש מקומות שנוהגין לומר סליחות אחר סיום י"ח ברכות וכ"כ רב עמרם שיכולין לומר סליחות בסלח לנו והכי קאמר רב נטרונאי מנהג ב' ישיבות בתענית צבור בשחרית אומרים ז' סליחות ובמנחה ג' ואם יש פנאי אומר ה' וכ"כ רב שר שלום בתענית צבור אין מנהגינו לומר סליחות אחר י"ח ברכות אלא בסלח לנו

בית יוסף אורח חיים סימן תקסו אות ד ד"ה ונוהגים להרבות- ונוהגים להרבות סליחות בברכת סלח לנו ופירש ר"י שסומכין על הא דאמרינן אם בא לומר בסוף כל ברכה מעין אותה ברכה אומר וכו'. והתוספות כתבו בפרק קמא דעבודה זרה (ח. ד"ה אם בא) אהא דאמר רבי יהושע בן לוי אם בא לומר אחר תפילתו כסדר יום הכפורים אומר משמע אבל באמצע תפילתו לא ומה שנוהגים עתה בתעניות להאריך בפסוקי דרחמי ובסליחות בברכת סלח לנו איכא למימר דציבור שאני עכ"ל ונראה שטעמם משום דמשמע להו דהא דאמרינן אם בא לומר בסוף כל ברכה מעין אותה ברכה אומר היינו לומר קצת דברים אבל להאריך כל כך כמו שאנו מאריכים לא:

שולחן ערוך אורח חיים סימן תקסו' סעיף ד'- נוהגים להרבות סליחות בברכת סלח לנו; ויש שאין נוהגים לומר סליחות עד אחר סיום י"ח ברכות, וכן הנהיגו הקדמונים בארץ ישראל; והוא המנהג הנכון. מגן אברהם אורח חיים סימן תקסו ס"ק ו- בברכ' סלח - ומ"מ לא יאמרו רק סליחות אבל אל רחום שמך וכיוצא בו שאינו מענין סליח' עון לא יאמרו עד אחר התפלה (ב"ח) ועיין בטור סי' תקע"ט מענין זה, ונ"ל דאם שכה מלומר הסליחות עד שגמר ברכת סלח לנו יאמר הסליח' אחר תפלת י"ח עסי' רצ"ד: משנה ברורה סימן תקסו' ס"ק יז- והוא המנהג הנכון - וכן הסכימו האחרונים:

גאולה-WHAT TYPE OF גאולה-גאולה ישראל

The ברכה of גאולה ישראל seems to be out of place. The two ברכות that follow; i.e. גאולה ישראל and ברכה ברך עלינו involve requests for personal needs while the ברכה of גאולה ישראל appears to be a request for a communal need. Perhaps we should begin by asking: what type of גאולה are we requesting? The answer to that question is still being debated today. It began with רש"י and his grandson the רשב"ם. It continues as a dispute between the הרב אליהו מונק and משנה ברורה in the 20th Century.

רש"י opines that the גאולה is of an immediate nature:

תלמוד בבלי מסכת מגילה דף יז ע"ב ב'—ומה ראו לומר גאולה בשביעית? — אמר רבא: מתוך שעתידין ליגאל בשביעית, לפיכך קבעוה בשביעית, והאמר מר: בששית — קולות, בשביעית — מלחמות, במוצאי שביעית בן דוד בא — מלחמה נמי אתחלתא דגאולה היא. רש"י—אתחלתא דגאולה היא, ואף על גב דהאי גאולה לאו גאולה דגלות היא, אלא שיגאלנו מן הצרות הבאות עלינו תמיד, דהא ברכת קיבוץ ובנין ירושלים וצמח דוד יש לכל אחת ואחת ברכה לעצמה לבד מגאולה זו, אפילו הכי, כיון דשם גאולה עלה, קבעוה בשביעית.

סידור רש"י סימן תקט"ו—למדונו רבותינו: למה מתפללין בחול שמונה עשרה ברכות, ובשבת שאנו בטלים אין אנו מתפללין אלא שבע? ולמה אין מתפללין י"ח בשבת? אמר רב הונא מפני שאסור לתבוע צרכיו בשבת. אמר הקב"ה שבת זו מנוחה היא לישראל, שנאמר ברוך ה' אשר נתן מנוחה לעמו ישראל (מ"א ח' נ"ו). למה? לפי שבחר בשבת תחילה, שנאמר וינת ביום השביעי (שמות כ', י"א), ובתפילה שאנו מתפללין בחול יש דברים בחול שצריך אדם להזכיר, ובשבת אין צריך להזכיר. אם היה חול, אומר חונן הדעת, היה בעל תשובה אומר הרועה בתשובה, אם היה בשבי אומר גאולה ישראל, אם היה חולה אומר רופא חולי. אומר הקב"ה למנוחה ניתנה לישראל השבת, ואם יתפלל אדם י"ח ברכות נזכר הוא מעשיו ומיצר, נמצא שם שמים מתחלל. לפיכך תיקנו רבותינו תפילה בשבת שאין בה צער של כל דבר.

The גמרא touches on the issue but does not provide a clear cut answer:

תלמוד בבלי מסכת פסחים דף קט"ז ע"ב ב'—משנה—וחותם בגאולה. רבי טרפון אומר: אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים, ולא היה חותם. רבי עקיבא אומר: כן ה' אלקינו ואלקי אבותינו יגיענו למועדים ולרגלים אחרים הבאים לקראתנו לשלום, שמחים בבנין עירך וששים בעבודתך ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים כו', עד ברוך אתה ה' גאל ישראל. תלמוד בבלי מסכת פסחים דף קי"ז ע"ב ב'—וחותם בגאולה. אמר רבא: קריאת שמע והלל — גאל ישראל, דצלותא — גואל ישראל. מאי טעמא — דרחמי נינהו.

It is within his comments to the above גמרא that the רש"י disagrees with רש"י:

דצלותא – גואל ישראל – שאנו מתפללין על העתיד.

Some commenatators disagree with רש"י based on their definition of the word רחמי:

מאמר חמין לרשב"ץ אות קכו' – וחותרם גאל ישראל לא גואל ישראל. כי בתפלה אומר גואל ישראל שהוא לשון בקשת רחמים על העתיד. אבל בהלל אומר גאל ישראל על גאולת מצרים. ומצדף בה גאולה העתידה כי כן העלו בגמ' ברכות (יב ב): כי לעתיד כשמזכירין קבוץ גלויות משתפין עמה יציאת מצרים. וכשאנו אומרים ונודה לך שיר חדש אנו רוצים לומר שיר חדש על גאולתנו העתידה ועל פדות נפשנו ממצרים. ואנו אומרים סמוך לחתימה מעין חתימה שהיא גאל ישראל בגאולת מצרים כנ"ל.

שכל טוב (בובר) שמות פרק יב ד"ה [מתני'] מזוגו לו – מתחיל בגנות, היינו דמתחיל לומר עבדים היינו לפרעה במצרים, ומסיים בשבח, היינו דמסיים בשבח של הקב"ה בא"י אמ"ה אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים, וחותרם בא"י גאל ישראל. דקיימא לן כרבא דאמר רבא אמת של ק"ש, והלל של לילי פסחים, חתימתן גאל ישראל, וטעמא מאי, כיון דמדכרינן בהו יציאת מצרים חתמינן בהו גאל ישראל, דהיינו לשעבר, דמודינן לקב"ה דפריק ית ישראל ממצרים. ובתפלה חתמינן גואל ישראל דכיון דלא אמרינן בההיא ברכה יציאת מצרים אלא מצלינן לקב"ה דיפרוק יתן מן גלותא חתמינן בה גואל ישראל לשון עתיד.

In the last two centuries we find the following opinions:

שפת אמת מסכת מגילה דף יז' עמ' ב' – שם בגמ' מה ראו לומר גאולה בשביעית פי' רש"י אע"ג דהאי גאולה לאו גאולה דגלות היא כו' דהא ברכת קיבוץ כו' יש לכל אחד ברכה לעצמה כו', ואיני יודע מי הכריחו לזה דהלא כיון דקיבוץ גלות ובנין ירושלים וצמיחת ישועה מחלקינן בתלתא א"כ יש לומר דגאולה גם כן מפורשת בפני עצמה, וגם מלשון גואל ישראל דהוא לשון הוה על כל הצרות הבאות תמיד אינו מוכרח.

משנה ברורה סימן סו ס"ק לג – אחר גאל ישראל – לשון עבר משום דהוא קאי על גאולת מצרים אבל בתפלת י"ח אומר גואל ישראל משום דרחמי נינהו ומתפלל על העתיד.

הרב אליהו מונק – עולם התפילות – עמ' קמא' – ראה בענינו, אחרי קבוצות הבקשות על שלומנו הרוחני – הנפשי, מתחילות המשאלות על הנכסים החומריים וזה כדי לרמוז על תולתן הפנימית של אלו בקודמות. הברכה הראשונה בסדר זה נוגעת בדרישה החשובה ביותר: חירותו של כל יצור אנושי, דהיינו שחרורו מכל גורמים העלולים להגביל את חופש פעולתו. ברכה זו של "גואל ישראל" אינה מתכוונת לגאולה הלאומית "גאולה דגלות", בה מדובר מאוחר יותר, אלא גאולה "מן הצרות הבאות עלינו תמיד", כפי שמודגש בדברי רש"י, מגילה יז', עמ' ב' ד"ה "אתחלתא דגאולה היא"; בית יוסף ס' קטו'.

Let us think of רש"י's comments as we recite this ברכה and pray for peace in Israel.

בעד רפואה שלמה לאסתר פייגעל בת שיינדעל

TRANSLATION OF SOURCES

ב' עמ' ב' -Why did Chazal find it appropriate to establish the Bracha of Geula as the seventh Bracha of Shemona Esrei? Rava said: Because the final redemption will occur in the Seventh Millenium. They therefore placed Geula to be the seventh Bracha of Shemona Esrei. But did not Mar say: In the Sixth Millenium there will be sounds; in the Seventh Millenium there will be wars and at the end of the Seventh Millenium, the Messiah will come? Wars are considered the beginning of the redemption. Rashi- The theme of the seventh Bracha is not the final redemption; rather it is redemption from the troubles that surround the Jewish people in every generation. The basis for this position is that Chazal included Brachot for the gathering of the exiles, the rebuilding of Jerusalem and re-establishment of the Davidic Monarchy in addition to the Bracha of redemption. Because the theme of the Bracha is redemption, it was appropriate for Chazal to establish it as the seventh Bracha based on the date of the expected final redemption.

סימן תקמו' -Our Rabbis taught us: why do we recite a prayer that contains 18 Brachot on weekdays but on Shabbat when we are resting from work do we recite a prayer containing only 7 Brachot? Why do we not recite a prayer that contains 18 Brachot on Shabbat? Rav Huna explains: Because we are prohibited from making requests for our needs on Shabbat. G-d said: Shabbat is meant to be a day of rest as it is written (Melachim 1, 8, 52): Blessed is G-d who gave a day of rest to the Jewish people. Why? Because G-d chose Shabbat first as it is written (Shemot 20, 11): And G-d rested on the seventh day. In the prayer that we recite on a weekday, there are weekday themes that a person must refer to that he cannot refer to on Shabbat. On a weekday, we recite: Chonain Ha'Da'At; if he is undergoing repentance, he recites: Ha'Rotzeh B'Teshuva; if he is in captivity, he recites: Go'Ail Yisroel; if he is ill he recites: Rofeh Cholei. G-d says: Shabbat was given to the Jewish people as a day of rest; if a person recites the prayer containing the 18 Brachot, the person will be concerned about his personal needs and will start to worry. This will be a desecration of G-d's name because he is not enjoying the day of rest that G-d gave him. As a result, our Sages composed a prayer to be recited on Shabbat that does not raise issues that may cause a person to worry.

MISHNA-AND HE CONCLUDES WITH A FORMULA OF REDEMPTION. R. TARFON USED TO SAY WHO REDEEMED US AND REDEEMED OUR FATHERS FROM EGYPT, BUT HE DID NOT CONCLUDE WITH A BLESSING. R. AKIBA SAID: 'SO MAY THE LORD OUR G-D AND THE G-D OF OUR FATHER SUFFER US TO REACH OTHER SEASONS AND FESTIVALS WHICH COME TOWARDS US FOR PEACE, REJOICING IN THE REBUILDING OF YOUR CITY AND GLAD IN YOUR SERVICE, AND THERE WE WILL PARTAKE OF THE SACRIFICES AND THE PASSOVER-OFFERINGS etc. AS FAR AS BLESSED ARE YOU, O LORD, WHO HAS REDEEMED ISRAEL.' GEMARA-AND HE CONCLUDES WITH A FORMULA OF REDEMPTION. Raba said: The ending of the benediction following the reciting of the Shema' and Hallel is 'who redeemed Israel'; that of Shemona Esrei is 'the redeemer of Israel'.

מאמר המין לרשב"ץ אות קבו' -And he ends with the Bracha Ga'Al Yisroel and not Go'Ail Yisroel-Because in Shemona Esrei, one finishes the Bracha of Ri' Ai V'Onyainu with the words: Go'Ail Yisroel which are words that express hope for compassion concerning the future. To end

Hallel one says: Ga'Al Yisroel which concerns redemption from Egypt. We can connect to it the future redemption as is expressed in Masechet Brachot 12, 2: in the future when we speak of the ingathering of the exiles, we will also speak of the redemption from Egypt. And when we recite in the Haggadah: V'Nodeh Licha Shir Chodosh (and we will sing to You a new song) we mean to say that we will be reciting a new song when the future redemption comes and will incorporate within it an acknowledgement of the past redemption from Egypt. We do that by reciting words before the concluding Bracha that match the theme of the concluding Bracha. In this case we say words concerning the redemption from Egypt just before the concluding Bracha of Ga'Al Yisroel.

לו מוזנו -שכל טוב (בובה) שמות פרק יבא ד"ש [מתני'] מוזנו לו -We begin the Haggadah with words about our humble past by reciting: Avadim Hayenu L'Pharoh B'Mitzrayim and conclude with words of praise of G-d; i.e. Asher G'Alanu V'Ga'Al Et Avotainu Mi'Mitzraim and we end with the Bracha: Ga'Al Yisroel. We hold in accordance with the opinion of Rava who says: Emes of Kriyat Shema and Hallel on the first two nights of Pesach end with the words: Ga'Al Yisroel. Why? Because we mention the redemption from Egypt. We must recite the words: Ga'Al Yisroel because we are referring to the past in that we acknowledge that G-d saved us from Egypt. In Shemona Esrei we recite the words: Go'Ail Yisroel because we do not make any references to the Redemption from Egypt within the Bracha. Instead we pray that G-d redeem us from our exile. So we end the Bracha with the words: Go'Ail Yisroel which concerns the future.

ב' עמ' -In the Gemara, Masechet Megilah, 17, 2, the Gemara asks why the theme of the seventh Bracha in Shemona Esrei is Geula. Rashi explains that the theme of redemption that appears in the seventh Bracha is not redemption from exile because there is a Bracha already for the ingathering of exiles, etc. I do not know what prompted Rashi to take that position. The fact that there is a separate Bracha for the ingathering of the exiles and a separate Bracha for the rebuilding of Jerusalem and a separate Bracha for the re-establishment of the Davidic monarchy supports the argument that there should be a separate Bracha for redemption; i.e. Go'Ail Yisroel. And to interpret the wording of the Bracha, Go'Ail Yisroel, as referring to the ongoing troubles of the Jewish people is not obligatory.

לג' ס"ק -Achar Ga'Al Yisroel-this Bracha is written in the past tense because it refers to the exile of Egypt but in Shemona Esrei, we recite Go'Ail Yisroel because they are words that seek compassion in that one is praying for the future redemption.

מא' עמ' -The Bracha Ri' Ai V'Onyainu which comes after the group of Brachot that deal with our spiritual well-being, is the first of a group of Brachot that deal with our physical needs. The Brachot were put in that order to demonstrate that satisfaction of our physical needs depends heavily upon the satisfaction of our spiritual needs. The first Bracha in the second group deals with the most important request: freedom of the human being to be able to be creative. In other words, being free from causes that are likely to restrict one's activities. The theme of the Bracha of Go'Ail Yisroel is not "national freedom" which is the theme of later Brachot in Shemona Esrei; rather it is freedom "from troubles that have plagued Jews throughout their history" as is emphasized by Rashi in Masechet Megilah 7,2, in his comments to the words: Aschaltya D'Geula Hee; see also Beis Yosef paragraph 115.

ברכות 24 OF שמונה עשרה THE

Our discussion concerning the theme of the ברכה of גואל ישראל would be incomplete if we did not consider the practice on a תענית ציבור to add language to the ברכה of גואל ישראל and to add six additional ברכות to שמונה עשרה as described in מסכת תענית. If on a תענית ציבור the ברכה of גואל ישראל serves as the entry point for the six additional ברכות that are recited in the שמונה עשרה, is that not proof that the theme of the ברכה of גואל ישראל is גאולה מן הצרות הבאות עלינו תמיד in רש"י's position.

משנה מסכת תענית פרק ב' משנה א'—סדר תעניות כיצד? מוציאים את התיבה לרחובה של עיר ונותנים אפר מקלה על גבי התיבה ובראש הנשיא ובראש אב בית דין וכל אחד ואחד נותן בראשו. הזקן שבהן אומר לפניו דברי כבושין: אחינו לא נאמר באנשי נינוה (יונה ג') וירא אלקים את שקם ואת תעניתם אלא וירא אלקים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה. ובקבלה הוא אומר (יואל ב') וקרעו לבבכם ואל בגדיכם. משנה ב'—עמדו בתפלה, מורידין לפני התיבה זקן ורגיל ויש לו בנים וביתו ריקם כדי שיהא לבו שלם בתפלה ואומר לפניו עשרים וארבעה ברכות; שמונה עשרה שבכל יום ומוסיף עליהן עוד שש. משנה ג'—ואלו הן: זכרונות ושופרות אל ה' בצרתה לי קראתי ויענני, אשא עיני אל ההרים וגו' ממעמקים קראתיך ה', תפלה לעני כי יעטוף. ר' יהודה אומר לא היה צריך לומר זכרונות ושופרות אלא אומר תחתייהן רעב כי יהיה בארץ, דבר כי יהיה בארץ, אשר היה דבר ה' אל ירמיה, על דברי הבצרות ואומר חותמיהן. משנה ד'—על הראשונה הוא אומר מי שענה את אברהם בהר המוריה הוא יענה אתכם וישמע בקול צעקתכם היום הזה. ברוך אתה ה' גואל ישראל. על השניה הוא אומר מי שענה את אבותינו על ים סוף הוא יענה אתכם וישמע קול צעקתכם היום הזה. ברוך אתה ה' זוכר הנשכחות. על השלישית הוא אומר מי שענה את יהושע בגלגל הוא יענה אתכם וישמע קול צעקתכם היום הזה. ברוך אתה ה' שומע תרועה. על הרביעית הוא אומר מי שענה את שמואל במצפה הוא יענה אתכם וישמע בקול צעקתכם היום הזה. ברוך אתה ה' שומע צעקה. על החמישית הוא אומר מי שענה את אליהו בהר הכרמל הוא יענה אתכם וישמע בקול צעקתכם היום הזה. ברוך אתה ה' שומע תפלה. על הששית הוא אומר מי שענה את יונה ממעי הדגה הוא יענה אתכם וישמע בקול צעקתכם היום הזה. ברוך אתה ה' העונה בעת צרה. על השביעית הוא אומר מי שענה את דוד ואת שלמה בנו בירושלם הוא יענה אתכם וישמע בקול צעקתכם היום הזה. ברוך אתה ה' המרחם על הארץ.

It is possible that the reason that the practice of reciting 24 ברכות in the שמונה עשרה of a גואל ישראל is not cited as a basis to explain the theme of the ברכה of גואל ישראל is that in the Diaspora we are not permitted to declare the type of תענית ציבור that triggers the

recital of a form of עשרה ברכות that contains 24. Examine the following גמרא:

תלמוד בבלי מסכת פסחים דף נד' עמ' ב'—משנה. מקום שנהגו לעשות מלאכה בתשעה באב, עושין. מקום שנהגו שלא לעשות מלאכה, אין עושין. ובכל מקום תלמידי חכמים בטלים. רבן שמעון בן גמליאל אומר: לעולם יעשה אדם עצמו תלמיד חכם. גמרא. אמר שמואל: אין תענית ציבור בבבל אלא תשעה באב בלבד.

This issue was discussed by the גאונים:

תשובות הגאונים – הרכבי סימן רנט–וששאלת עשרים וד' ברכות של תענית ציבור עבדינן להו בכולהו דוכאתא על כל צרה שתבוא על הציבור או דיל' כיון דתנן ונותנין אפר מקלה על גבי התבה ובראש הנשיא ובראש אב בית דין לא עבדינן אלא במקום נשיא ואב בית דין, דאית פלוגתא בין גאונים ז"ל בהא מילתא. כך ראינו כי זה שאמרת תענית ציבור אינו בכבל ובכל ארצות אין לנו תענית ציבור אלא ט' באב בלבד כדשמואל. דאמ' שמואל אין תענית ציבור בכבל אלא תשעה באב בלבד ואע"פ כן אין אומרינן כ"ד בט' באב אלא בזמן שיש צרה, דאמ' ר' יוחנן ט' באב אינו כתענית ציבור. ומפרקינן אינו תענית ציבור לעשרים וארבע ברכות. ושאר תעניות שאנו קובעין בכבל אינן כתענית ציבור ואין בנו כח לאסור מלאכה מפני שאין נשיא ואין אב בית דין שהמקום גרם להם. ובני ארץ ישראל אומרים אמר ר' יוסה הדה אמרה אילין תעניאתא דאינון קביעין קבעין לאו תעניאתא אינון משום דלית בהון נשיאה. ואף על פי כן מנהג מעולם שקובעין בכבל שבע ברכות ארוכות על כל צרה שתבוא עליהן ומתריעין ואע"פ שאין שם נשיא ואב בית דין אינן מעכבין מזאת. אלא מיהו צריך שיחא חכם מובהק שנוטל ונותן בראשו והכל רואין ומודעזעין. ובני ישיבת מחסיה בזמן שהיה בסורא היו מקילין הרבה בדבר זה, ותמיד בכל שנה היו קובעין תענית כזאת בבי רב. אבל בני ישיבתנו היו מחמירין ולא היו עושין כך אלא בצרה גדולה ובמקום שיש חכמ' הרבה או חכם גדול מובהק. באילוו הורידו עצמן לסכנה וברחמי שמים הנהיגום שאין חוזרין ריקם. ואנו כבר קבענו כמה פעמים תעניות כאלה. וגם במקומות אחרים שאינן מקום שיש רב מובהק עושין כן:

What is the basis for שמואל to hold there is no תענית ציבור in בבבל except תשעה באב?

רש"י מסכת פסחים דף נד' עמ' ב'—אין תענית ציבור בכבל – הואיל ואין צריכין לגשמים, אם גוזרין על דבר אחר – אין חומר תענית ציבור נוהג בו לאכול מבעוד יום, וליאסר במלאכה, ושאר חומרי האמורים שם.

חידושי הרמב"ן מסכת תענית דף טו' עמ' א'—והראב"ד ז"ל כתב דהא דאמר שמואל אין ת"צ בכבל אלא תשעה באב בלבד, יש מפרשים משום דבבבל טובעני נינהו. . . אין שום תענית ציבור בכבל שיאסרו במלאכה מפני שהם עניים, ולא ברחיצה וסיכה מפני שאין האויר בריא וכן נעילת הסנדל.

חידושי הרמב"ן מסכת תענית דף טו' עמ' א'—אלא הטעם הנכון מפני ששנינו בית דין גוזרין על הציבור, ואין בחוץ לארץ כ"ד שהדיוטות הם ואין כח בגזרתם להשוות תענית שלהם לתענית של תורה שהוא יום הכפורים, ותשעה באב שהוא גזרת נביאים.

לעלית נשמת גרשון בן יצחק

TRANSLATION OF SOURCES

'משנה א' מִשְׁנָה מִסְכַּת תְּעִינִית פֶּרֶק ב' מִשְׁנָה א' MISHNAH. WHAT IS THE ORDER OF SERVICE FOR FAST DAYS? THE ARK IS TAKEN OUT TO THE OPEN SPACE OF THE CITY, WOOD ASHES ARE PLACED ON THE ARK, ON THE HEAD OF THE NASI AND ON THE HEAD OF THE AB-BETH-DIN. EVERYONE ELSE PUTS ASHES ON HIS OWN HEAD; THE ELDER AMONG THEM ADDRESSES THEM WITH WORDS OF ADMONITION TO REPENTANCE: THUS, OUR BRETHREN, SCRIPTURE DOES NOT SAY OF THE PEOPLE OF NINEVEH, AND G-D SAW THEIR SACKCLOTH AND THEIR FASTING, BUT, AND G-D SAW THEIR WORKS, THAT THEY TURNED FROM THEIR EVIL WAY; AND IN THE PROPHETS IT IS SAID, AND REND YOUR HEART AND NOT YOUR GARMENTS. WHEN THEY STAND UP TO PRAY THEY PLACE AS PRAYER LEADER BEFORE THE ARK AN OLD MAN CONVERSANT WITH THE PRAYERS, WHO HAS CHILDREN AND WHOSE HOUSE IS EMPTY OF FOOD, SO THAT HIS HEART IS CONCENTRATED ON HIS PRAYER; HE RECITES BEFORE THEM TWENTY-FOUR BENEDICTIONS, THE EIGHTEEN RECITED DAILY, TO WHICH HE ADDS SIX AS FOLLOWS, ZIKRONOTH, SHOFAROTH, AND THESE PSALMS: IN MY DISTRESS I CALLED UNTO THE LORD (TEHILLIM 120, 1); I WILL LIFT UP MINE EYES UNTO THE MOUNTAINS ETC. (TEHILLIM 121, 1); OUT OF THE DEPTHS HAVE I CALLED THEE, O LORD (TEHILLIM 130,1); A PRAYER OF THE AFFLICTED WHEN HE FAINTETH (TEHILLIM 102, 1). R. JUDAH SAYS: HE NEED NOT RECITE THE ZIKRONOTH AND SHOFAROTH, BUT INSTEAD HE SHOULD RECITE THE FOLLOWING SCRIPTURAL PASSAGES: IF THERE BE IN THE LAND FAMINE, IF THERE BE PESTILENCE (KINGS 1, 8, 37); THE WORD OF THE LORD THAT CAME TO JEREMIAH CONCERNING THE DROUGHTS (JEREMIAH 14,1); AND HE ENDS EACH OF THE ADDITIONAL SIX SECTIONS WITH ITS APPROPRIATE CONCLUDING BENEDICTION. THE FIRST HE CONCLUDES WITH, 'HE WHO ANSWERED ABRAHAM ON MT. MORIAH, HE SHALL ANSWER YOU AND HEARKEN THIS DAY TO THE VOICE OF YOUR CRY. BLESSED ARE YOU O LORD WHO REDEEMS ISRAEL. THE SECOND HE CONCLUDES WITH, 'HE WHO ANSWERED OUR FATHERS AT THE RED SEA, HE SHALL ANSWER YOU AND HEARKEN THIS DAY TO THE VOICE OF YOUR CRY. BLESSED ARE YOU O LORD WHO REMEMBERS ALL FORGOTTEN THINGS. THE THIRD HE CONCLUDES WITH, HE WHO ANSWERED JOSHUA IN GILGAL, HE SHALL ANSWER YOU AND HEARKEN THIS DAY TO THE VOICE OF YOUR CRY. BLESSED ARE YOU O LORD WHO HEARS THE TRUMPET BLAST. THE FOURTH HE CONCLUDES WITH, 'HE WHO ANSWERED SAMUEL IN MIZPAH, HE SHALL ANSWER YOU AND HEARKEN THIS DAY TO THE VOICE OF YOUR CRY. BLESSED ARE YOU O LORD WHO HEARKENS TO CRIES. THE FIFTH HE CONCLUDES WITH, 'HE WHO ANSWERED ELIJAH ON MT. CARMEL, HE SHALL ANSWER YOU AND HEARKEN THIS DAY TO THE VOICE OF YOUR CRY. BLESSED ARE YOU O LORD WHO HEARKENS UNTO PRAYER. THE SIXTH HE CONCLUDES WITH, 'HE WHO ANSWERED JONAH IN THE BELLY OF THE FISH, HE SHALL ANSWER YOU AND HEARKEN THIS DAY TO THE VOICE OF YOUR CRY. BLESSED ARE YOU O LORD WHO ANSWERS IN TIME OF TROUBLE. THE SEVENTH HE CONCLUDES WITH, 'HE WHO ANSWERED DAVID AND SOLOMON HIS SON IN JERUSALEM, HE SHALL ANSWER YOU AND HEARKEN THIS DAY TO THE VOICE OF YOUR CRY. BLESSED ARE YOU O LORD WHO HAS MERCY UPON THE LAND.

'מסכת פסחים דף נד' עמ' ב' MISHNAH. WHERE IT IS THE CUSTOM TO DO WORK ON THE NINTH OF AB, ONE MAY DO IT; WHERE IT IS THE CUSTOM NOT TO DO WORK, ONE MAY NOT DO IT. AND IN ALL PLACES SCHOLARS CEASE FROM WORK ON THAT DAY. R. SIMEON B. GAMALIEL SAID: A MAN MAY ALWAYS MAKE HIMSELF A SCHOLAR. GEMARA. Samuel said: There is no public fast in Babylonia save the Ninth of Ab alone.

As to the question as to whether we recite the 24 Brachot in every place where there is a communal problem or do we conclude that because the Mishna specifically directs that we put ashes on the ark and on the heads of the Nasi and head of the Rabbinical Court that we do not recite the 24 Brachot unless a Nasi and head of the Rabbinical court are in place. This issue represents a disagreement among the Gaonim. We learned that there is no communal fast in Babylonia and in other countries except the fast of the Ninth of Av which is the position of Shmuel. Shmuel had stated there is no communal fast in Babylonia except for the fast of the Ninth day of the Month of Av. Despite the fact that the Ninth of Av is considered a communal fast in Babylonia, we do not recite the 24 Brachot in Shemona Esrei except in a time of distress. This is in accordance with the position of Rav Yochanon who said that the fast of the Ninth of Av differs from the other types of communal fasts. How is it not like other communal fasts? We do not recite the Shemona Esrei which contains 24 Brachot. Other fasts that are established in Babylonia are different as well because in Babylonia, the rabbinical leaders lack the power to establish a day when no work can be performed because the rabbinical Court is not led by a Nasi and a Head of Court. Those who reside in Eretz Yisroel say that Rav Yosa himself said that those fasts that we establish are not legitimate fast days because we no longer have a Nasi. Nevertheless, there was a custom in Babylonia to recite seven long Brachot in the event of communal distress and they would blow Shofar even though there was no Nasi or head of Court in Babylonia. But it was necessary that a distinguished religious leader be involved who takes ashes and puts the ashes on his head so that all can see and be moved by his action. The students of the Yeshiva in Machsiya while it was located in Sura would be lenient as to the circumstances under which the Shemona Esrei of 24 Brachot was recited. Each year they would establish such fast days. But the students of our Yeshiva apply a stricter standard and do not recite the Shemona Esrei that contains 24 Brachot except in a time of great distress and at a time where there are many learned men or at least one distinguished scholar. In doing so they are putting themselves in jeopardy and are seeking compassion from G-d thinking that their prayers would not go unanswered. We too have also established such fast days. Even in places where there is no great scholar they also establish such fast days.

There are no communal fast days in Babylonia because they were not in need of rains. Since they would not be establishing fast days to bring rain, they do not establish fast days for other reasons in which they cannot eat from the day before, perform work and other restrictions that come with a communal fast day.

The Ravad explained that Shmuel held that there were no communal fast days in Babylonia except for Tisha B'Av because Babylonia was a land that was often flooded . . . they would not establish a communal fast in Babylonia on which they would prohibit work because economic conditions were weak and they were poor. They would not prohibit washing and putting on lotions because the air was unhealthy and they would not prohibit the wearing of shoes.

The correct answer as to why Shmuel said that they did not establish any communal fasts in Babylonia is that we learned that it was necessary that a Bet Din declare a communal fast. Outside of Eretz Yisroel, the Batei Dinim (courts) consist of simple men who do not have the power to declare a communal fast day that would be comparable to a fast day established by the Torah such as Yom Kippur or a fast day comparable to a fast day that was established by the Prophets such as Tisha B'Av.

SUPPLEMENT

What is the text of the 24 ברכות that comprise the שמונה עשרה for a ציבור?

חידושי הרמב"ן מסכת תענית דף טו' עמ' א'—לפי שלא ראיתי סדר ברכות הללו בסדורי הראשונים אכתוב הסדר הזה כפי מה שנראה והמלמד לאדם דעת ילמדני האמת אמן.

ראה בענינו וריבה ריבנו וגאלנו מהרה למען שמך ופדנו מכל צרה עננו ה' עננו ביום צום התענית הזה כי בצרה גדולה אנחנו אל תעלם אזנך משמוע תפלתנו ואל תתעלם מבקשתנו היה נא קרוב לנו טרם נקרא עננו כדבר שנאמר והיה טרם יקראו ואני אענה עוד הם מדברים ואני אשמע כי אתה גואל ופודה ומציל ועונה בכל עת צרה וצוקה וקיים לנו ה' אלקינו את הברית ואת השבועה שנשבעת לאברהם אבינו בהר המוריה ותראה לפניך העקדה שעקד את יצחק בנו על גב המזבח וכבש רחמיו לעשות רצונך בלבב שלם כן יכבשו רחמך את כעסך ויגולו רחמך על מדותיך מי שענה את אברהם אבינו בהר המוריה הוא יענה אתכם וישמע קול צעקתכם ביום הזה בא"י גואל ישראל, והן עונין אמן וכן על כל ברכה וברכה, ואח"כ עומד חזן הכנסת העובר שהוא חזן הכנסת ואומר תקעו הכהנים תקעו ותוקעין תקיעה אחת וחוזר שליה צבור ואומר אתה זוכר מעשה עולם ופוקד כל יצורי קדם כי זכר כל היצור לפניך בא מעשה איש ופקודתו ועלילות מצעדי גבר מחשבות אדם ותחבולותיו ויצרי מעללי איש אשרי איש שלא ישכחך ובן אדם יתאמץ בך כי דורשיך לעולם לא יכשלו ולא תכלים לנצח כל החוסים בך, וגם את נח באהבה זכרת ותפקדהו בדבר ישועה ורחמים בהביאך את מי המבול לשחת כל בשר מפני רוע מעלליהם כו' ככתוב בתורתך ויזכור אלקים את נח ואת כל החיה ואת כל הבהמה כו', ונאמר וישמע אלקים את נאקתם ויזכור אלקים את בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב, ונאמר וגם אני שמעתי את נאקת בני ישראל אשר מצרים מעבידים אותם ואזכור את בריתי, ובדברי קדשך כתוב לאמר זכר עשה לנפלאותיו חנון ורחום ה', ונאמר טרף נתן ליראיו יזכור לעולם בריתו, ונאמר ויזכור להם בריתו וינחם כרוב חסדיו, ועל ידי עבדיך הנביאים כתוב לאמר הלוך וקראת באזני ירושלים לאמר זכרתי לך חסד נעורידך אהבת כלולותיך לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה, ונאמר וזכרתי את בריתי אותך בימי נעורידך והקימותי לך ברית עולם, ונאמר הבן יקיר לי אפרים אם ילד שעשועים כו' רחם ארחמנו נאום ה', אלקינו ואלקי אבותינו זכרנו בזכרון טוב לפניך ופקדנו בפקודת ישועה ורחמים משמי שמי קדם ובעבור שמך הגדול ישוב נא חרון אפך מעמך ומנחלתך וקיים לנו ה' אלקינו את הדבר שהבטחתנו בתורתך ע"י משה עבדך מפי כבודך כאמור וזכרתי להם ברית ראשונים אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים להיות להם לאלקים אני ה' מי שענה את משה ואבותינו על ים סוף הוא יענה אתכם וישמע קול צעקתכם ביום הזה בא"י זוכר הנשכחות, וחזן הכנסת אומר הריעו בני אהרן הריעו ומריעין שלשה שברים

ותרועה מפני הספק שנסתפקו אבותינו בדבר כמו שמפורש במסכת ר"ה וחזור ש"צ ואומר אתה נגלית בענן כבודך על עם קדשך לדבר עמהם מן השמים השמעתם קולך ונגלית עליהם בערפלי טוהר גם כל העולם כולו חל ממך ובריות בראשית חרדו מלפניך בהגלותך מלכנו על הר סיני ללמד לעמך ישראל תורה ומצות ותשמיעם את הוד קולך ודברות קדשך מלהבות אש בקולות וברקים עליהם נגלית ובקול שופר עליהם הופעת ככתוב בתורתך ויהי ביום השלישי בהיות הבוקר כו' ויהי קול השופר כו' ונאמר וכל העם רואים את הקולות כו', ובדברי קדשך כתוב לאמר עלה אלקים בתרועה כו', ונאמר בחצוצרות וקול שופר הריעו כו' ונאמר כל יושבי תבל כו' ונאמר ויריעו העם ויתקעו בשופרות כו' ויהי כשמוע העם את קול השופר ויריעו העם תרועה גדולה ותפול החומה תחתיה ויעל כל העם העירה איש נגדו וילכדו את העיר, ובתורתך ה' אלהינו כתוב לאמר והיה כי תבואו מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות ונזכרתם לפני ה' אלקיכם ונושעתם מאויביכם, וזכור לנו ה' אלקינו זכותו של יהושע עבדך נביאך ורחם עלינו למען שמך מי שענה ליהושע בגלגל הוא יענה אתכם וישמע קול צעקתכם ביום הזה בא"י שומע תרועה, וחזן הכנסת אומר תקעו בני אהרן תקעו ותוקעין תקיעה אחת וחזור ש"צ ואומר שיר המעלות אל ה' בצרתה לי כו' כל המזמור וזכור ה' אלקינו זכותו של שמואל חונך והמלא עלינו רחמים למען שמך מי שענה את שמואל במצפה הוא יענה אתכם וישמע קול צעקתכם ביום הזה בא"י שומע צעקה, הריעו בני אהרן הריעו ומריעין שברים תרועה וחזור ש"צ ואומר שיר המעלות אשא עיני אל ההרים וגומר כל המזמור וזכור לנו ה' אלקינו זכותו של אליהו הנביא והמלא עלינו רחמים למען שמך מי שענה את אליהו בהר הכרמל הוא יענה אתכם וישמע קול צעקתכם ביום הזה בא"י שומע תפלה, תקעו בני אהרן תקעו ותוקעים תקיעה אחת וחזור ש"צ ואומר שיר המעלות ממעמקים קראתיך ה' וגומר כל המזמור וזכור לנו ה' אלקינו זכותו של יונה עבדך והמלא עלינו רחמים למען שמך מי שענה את יונה במעי הדגה הוא יענה אתכם וישמע קול צעקתכם ביום הזה בא"י העונה בעת צרה, הריעו בני אהרן הריעו ומריעין שברים תרועה וחזור ש"צ ואומר תפלה לעני כי יעטוף וגומר כל המזמור וזכור לנו ה' אלקינו זכותו של דוד משיחך ושל שלמה בנו מלכך והמלא עלינו רחמים למען שמך מי שענה את דוד ושלמה בנו בירושלים הוא יענה אתכם וישמע קול צעקתכם ביום הזה בא"י מרחם על הארץ, תקעו בני אהרן תקעו תקיעה יתקעו וחזור ש"צ ואומר רפאנו ה' וגו', ואם אין שם כהן תוקעין לויים וישראלים, ואם אין שם אלא כהן הוא תוקע ואין אומר לו תקע אלא הוא מעצמו תוקע ומריע ותוקע על הסדר, זה סדר תפלת התענית שמתענין הצבור על כל צרה וצרה שלא תבוא עליהן, בגשמים בשבע אחרונות, ובשאר הצרות באותן מקומות שישנו בהן חכמים ז"ל ומתריעין כמו שמפורש במס' תענית, ואלקינו יפדנו מכל עוונותינו ויאר פניו אתנו אמן סלה.

ISSUES WITHIN THE ברכה OF רפאינו

The ברכה of רפאינו affords us the opportunity to focus on the words that חז"ל chose to compose עשרה. The opening words: רפאינו ה' ונרפא הושיענו ונושעה כי תהלתנו are taken from תנ"ך:

ירמיהו פרק יז' פסוק יד' – רפאני ה' וארפא הושיעני ואושעה כי תהלתי אתה.

Do you notice a problem with the changes that חז"ל made to the words of the פסוק?

תוספתא מסכת מגילה (ליברמן) פרק ג' הלכה מא' – כתב הנכתב ליחיד אין מכניז אותו לרבים; לרבים אין מכניז אותו ליחיד. ר' יהודה אומר המתרגם פסוק בצורתו הרי זה בדי; והמוסיף הרי זה מגדף. תרגמן העומד לפני חכם אינו רשאי לא לפחות ולא להוסיף ולא לשנות אלא אם היה אביו או רבו.

The problem is expressed and explained by the ראשונים as follows:

ספר אבודרהם שמונה עשרה ד"ה רפאנו ה' – רפאנו ה' ונרפא הושיענו ונושעה כי תהלתנו אתה – פסוק הוא בירמיה (ירמיה יז', יד') בלשון יחיד. ואע"ג דאמרי' בתוספתא (מגילה ד) כל הכתוב לרבים אין מכניז אותו ליחיד, ליחיד אין מכניז אותו לרבים פי' הרמ"ה דוקא בתרגום המתרגם הפסוקים או הקורא פסוק ככתבו בזמן שמכוין לקרות אינו רשאי לשנות מרבים ליחיד או מיחיד לרבים אבל פסוק של תפלה שאין כוונת הצבור לקרותם אלא להתחנן דרך תפלה ובקשה הרי הן כשאר תפלות ורשאיין לשנותם כפי צורך השעה ולפי ענין תחנתם ובקשתם. וה"ר יונה פי' דוקא כשקורא כל המזמור או כל הענין כסדר אז אין לשנות אבל כשמתפלל ואומר פסוקים מפורזים הנה והנה יכול לשנות מרבים ליחיד ומיחיד לרבים ולזה הסכים הרא"ש.

The ברכה of רפאינו is a ברכה that has some significant נוסח variations:

מנהג ארץ ישראל – רפאינו ה' אלקינו ממכאוב ליבינו ויגון ואנחה ודבר העבר ממנו . . . ברוך אתה ה' רופא חולי עמו ישראל.

סדר רב עמרם גאון סדר תפילה ד"ה ועומדין בתפלה – רפאנו ה' ונרפא הושיענו ונושעה והעלה רפואה שלימה לכל מכותינו כי א – ל רופא רחמן אתה. ברוך אתה ה' רופא חולי עמו ישראל.

מחזור ויטרי סימן פט ד"ה ברוך אתה – רפאינו ה' אלקינו ונרפא הושיענו ונושעה כי תהילתנו אתה והעלה רפואה שלימה לכל מכותינו ולכל תחלואינו כי א – ל רופא נאמן ורחמן אתה. ברוך אתה ה' רופא חולי עמו ישראל.

רמב"ם סדר תפילות נוסח ברכות התפילה – רפאנו ה' אלקינו ונרפא הושיענו ונושעה כי תהילתנו אתה והעלה רפואה שלימה לכל תחלואינו כי א – ל רופא רחמן אתה. ברוך אתה

ה' רופא חולי עמו ישראל.

נוסח ספרד – רפאינו ה' ונרפא הושיענו ונושעה כי תהילתנו אתה והעלה ארוכה ומרפא ולכל תחלואינו ולכל מכאובינו ולכל מכותינו כי א–ל מלך רופא רחמן ונאמן אתה. ברוך אתה ה' רופא חולי עמו ישראל.

The version of the ברכה as recited in נוסח אשכנז contains within it 27 words. In נוסח ספרד, the פסוק contains 31 words. The רוקח expresses very strong feelings as to why the ברכה should contain 27 words:

פירושי סידור התפילה לרוקח [נב] רפאינו עמוד שלה–[נב] רפאינו–רפאינו ה' ונרפא כ"ז תיבות, כנגד כ"ז אותיות בפסוק הסולח לכל עווניי כי הרופא לכל תחלואייכי; וכ"ז אותיות בפסוק רפאות תהי לשרך ושקוי לעצמותיך. כ"ז פסוקים בפרשת מילה, וכ"ז תיבות בפסוק והיה אם שמוע תשמע עד רופאיך. שימו על לב אנשי צרפת ים ואיי הים, ששקר בימינכם ובשמאלכם שאתם בודים מלבכם כמה וכמה תיבות בתפלתכם, שלא עלתה על לבם של חכמים הראשונים שתיקנו להו התפילה במקום קרבנות, וכל ברכה ותפילה שתיקנו הכל הוא במדה ובמשקל באותיות ובתיבות. שאם לא כן, אז היה חס ושלום את תפילתנו כעין זמר של גויים הערלים. לכן שימו על לבבכם ואל תוסיפו עוד לעשות כדרככם הרעה הזו, להוסיף ולגרוע תיבות ואותיות בתפילתכם, כי שמעתי אומרים שאתם מוסיפים תיבות הרבה בברכה זו. יש מכם אומרים רפאינו ה' אלקינו, וזהו טעות גמור שהרי פסוק מלא הוא בירמיהו רפאינו ה' וארפא. ועוד יש מכם שאומר והעלה רפואה שלימה לכל מכותינו ולכל תחלואינו, גם בזה נצנצנה רוח עושים לפי שמצאתם בפסוק הסולח לכל עוונייכי הרופא לכל תחלואייכי, על כן הוספתם הברכה זו ולכל תחלואייכי. כי גם זה הבל ורעות רוח ורעה רבה, שהרי כתב רבינו החסיד זצ"ל שאין בברכת רפאינו כי אם כ"ז תיבות וק"י אותיות; כ"ז תיבות כנגד כ"ז אותיות שבפסוק ויאמר אם שמע תשמע עד כי אני ה' רופאיך, וכן כ"ז תיבות בפסוק הרופא לכל תחלואייכי, וכנגד כ"ז אותיות שבאלפא ביתא עם הכפולים, לומר לך אם תשמור התורה שניתנה בכ"ז אותיות אז כי אני ה' רופאיך. הוי"ה שם המיוחד הוא ויוצא ממנו שם אחד שהוא כ"ז אותיות, ובו ריפא אלישע את המים, ואף משה רבינו רפא בו את מי המרה, על כן סמך למי המרה כי אני ה' רופאיך. וכן תמצא כ"ז סמכין בהלל, וכן תמצא כ"ז תוי"ן בפרשת ציצית, וכן תמצא כ"ז שם ה' בפרשת קדושים, וכ"ז חקים במשנה תורה, וכ"ז ו' במעשה יום שלישי דבראשית, וכ"ז ק' מבראשית עד אשר ברא אלקים לעשות, וכ"ז נ' בקרית שמע, וכ"ז תי"ו בתהילה לדוד. וכן תמצא בחומש כ"ז פסוקים שסופן ה' אלקיכם, וכן תמצא כ"ז דורות מבריא את עולם עד שנכנסו לארץ, וכן תמצא כ"ז ה' אלקי ישראל בתורה ובנביאים. עוד חיבר רבינו החסיד זצ"ל הרבה מאוד אבל אין פנאי להאריך, ולכל אחד ואחד כתב בו כמה טעמים וסודות מופלאים, כדי לאמת דבריו שלא יוכלו הצרפתים למצוא מען על אודות תוספותם.

לעלית נשמת גרשון בן יצחק

TRANSLATION OF SOURCES

מא' - Words of the Torah that are written in singular person cannot be refashioned into the plural; words that are written in plural cannot be refashioned into singular. Rav Yehudah says that one who translates a verse exactly as it is written is a liar and one who adds to the words of the Torah is a heretic. A translator who is standing before a learned person may not omit or add or to change any of the wording unless the learned person is his father or his teacher.

ה' - The opening words of the Bracha of Rifa'Einu are taken from a verse in Yirmiyahu 17, 14 in which the words are written in singular person. Even though we learned in the Tosefta that Words of the Torah that are written in singular person cannot be refashioned into the plural and that words that are written in plural cannot be refashioned into singular, Reb Moshe Ha'Darshan explained that the Tosefta was only concerned about translations of verses or when a person reads the words of the verse aloud. In those cases words of the Torah that are written in singular person cannot be refashioned into the plural and words that are written in plural cannot be refashioned into singular. However, in this case the verse is a part of the Tefila. The congregation is not reading the words as the words of the Torah but as part of their pleading and requests by way of Tefila. In that case those words are like the other parts of the Tefila and one may change the words to fit the need of the moment. Rav Yonah explained that the rule prohibits a change when one reads a whole chapter of verses as a part of Tefila or when verses are read in order. But when one recites miscellaneous verses, one can change the wording from singular to plural and from plural to singular. This practice was approved by the Rosh.

ינו - The Bracha of Rifa'Einu פירושי סידור התפילה לרוקח [נב] רפאינו עמוד שלה- [נב] רפאינו Hashem V'Nairafei contains 27 words. This represents the 27 words that are in the verse: Ha'Solai'Ach L'Chol Avoneiy Ki Ha'Rofeih L'Chol Tachlooaiychi (Tehillim 103, 3); the 27 words which are in the verse Rifa'Ot TiHei li'Sharecha V'Shikui L'Atzmosecha (Proverbs 3, 8); the 27 verses in the section dealing with Circumcision; and the 27 words in the verse: V'Haya Im Shamo'a until Rof'Echa (Shemot 15, 26). Listen well people of France and the Islands, there is falsehood to your right and to your left in that you add on your own words to your prayers; words that were never part of the prayers composed by the composers of the prayers who composed the prayers to be a substitute for the animal sacrifices. Every Bracha and Tefila that these men composed was weighed and measured and the number of words and letters were taken into consideration. If this is not so then G-d forbid those prayers are then no better than the prayers of the non-Jewish world. Therefore take to heart what I am saying and do not any longer add words to the prayers. I have heard that you add many words to the Bracha of Rifa'Einu. Some of you say: Rifa'Einu Hashem

Elokeinu. That is a big mistake because the words of the Bracha are taken from Yirmiyahu where the words are: Rifa'Aini Hashem V'Airafeah. Some of you say: V'Ha'Alei Rifeuah Shlaima L'Chol Makoseinu Oo'Lichol Tachluainu. That creates confusion. You do so based on the verse; Ha'Soleach Lichol Avonei Ki Ha'Rofeah Lichol Tachloo'Oychi. That is why you add the words: Oo'Lichol Tachluainu to the Bracha. That too is foolishness and a great evil because Rabbeinu Ha'Chasid wrote: that the Bracha of Rifa'Einu has 27 words and 110 letters; 27 words representing the 27 words that are in the verse: V'Haya Im Shamo'a until Ro'F'echa and 27 words in the verse: Ha'Rofeah Lichol Tachloo'Oychi and the 27 words that are in the Hebrew alphabet when you include the end letters. This teaches you that if you abide by the Torah that was given using 27 letters, then G-d will be your healer. There is a name of G-d that is expressed by 27 letters. It is with that name that Elishah cured the waters. It is the name that Moshe Rabbenu used to purify the Bitter Waters that is why the section of the Torah that speaks about that matter is near the verse that says that G-d is our healer. There are 27 times that the letter Samech appears in Hallel; 27 times that the letter Taf appears in the portion concerning Tzitzit; 27 times that the letter Hay appears in Parshat Kedoshim; 27 Hukim (laws that have no apparent reason) that appear in Sefer Devarim; 27 times the letter Vav appears in the portion concerning the third day of creation; 27 times the letter Kuf appears in Parshat Breishit from the opening words to the end of creation on day 6; 27 times the letter Nun appears in Kriyat Shema; 27 times the letter Taf appears in the prayer of Ashrei. There are also 27 occasions when psukim in the Torah end with the words: Hashem Elokeichem. There were 27 generations between creation and the generation that entered Eretz Yisroel. 27 times that the words: Hashem Elokei Yisroel appear in Tanach. Rabbeinu Ha'Chasid found many more such references but there is no time to present all the references. He presented the meaning and the secret behind each numerical combination in order to support his position and so that the French Jews could not find support for the additions that they made to the Tephilot.

SUPPLEMENT

תשעה באב STUDY ON תורה

There are limits on the type of תורה study that can be undertaken on תשעה באב because of the אבילות aspect of תשעה באב. However when you study the קינות, you realize that the קינות offer a large body of תורה to study. Below you will find an analysis of the first קינה that is recited on תשעה באב morning. Thanks to the Artscroll קינות book, I can present the sources from the תנ"ך upon which Rabbi Eliezer HaKalir drew for the wording of this קינה.

שבת סורו מני שמעוני עוברי

איכה פרק ה פסוק טו - שבת משוש לבנו נהפך לאבל מחלנו:

15. The joy of our heart is ceased; our dance is turned into mourning.

איכה פרק ד פסוק טו-סורו טמא קראו למו סורו סורו אל תגעו כי נצו גם נעו אמרו בגוים לא יוסיפו לגור:

15. Away! Unclean! men cried to them; Away!, Away!, Do not touch! So they fled away and wandered. Among the nations it was said, They shall no more sojourn there.

סחי ומאוס השימוני בעדרי חברי

איכה פרק ג פסוק מה-סחי ומאוס תשימנו בקרב העמים:

45. You have made us offscouring and refuse in the midst of the people.

שיר השירים פרק א פסוק ז-הגידה לי שאהבה נפשי איכה תרעה איכה תרביץ בצהרים שלמה אהיה כעטיה על עדרי חבריך:

7. Tell me, O you whom my soul loves, where do you pasture your flock, where do you make it rest at noon; for why should I be like one who veils himself by the flocks of your companions?

סכותה משכן מסכות דבירי

איכה פרק ג פסוק מד-סכותה בענן לך מעבור תפלה:

44. You have covered yourself with a cloud, so that our prayer should not pass through.

סכות והבגלו גבורי

איכה פרק ג פסוק מג-סכתה באף ותרדפנו הרגת לא חמלת:

43. You have covered with anger, and pursued us; you have slain, you have not pitied.

ספקו כף ומעדו אבירי

איכה פרק ב פסוק טו-ספקו עליך כפים כל עברי דרך שרקו וינעו ראשם על בת ירושלם הזאת העיר שיאמרו כלילת יפי משוש לכל הארץ:

15. All who pass by clap their hands at you; they hiss and wag their head at the daughter of Jerusalem, saying, Is this the city that men call the perfection of beauty, the joy of the

16. whole earth?

כסלה כל אבירי

איכה פרק א פסוק טו-סלה כל אבירי אד-ני בקרבי קרא עלי מועד לשבר בחורי גת דרך אדני לבתולת בת יהודה:

15. The Lord has spurned all my mighty men in the midst of me; he has called an assembly against me to crush my young men; the Lord has trodden, as in a wine press, the virgin daughter of Judah.

נפלה עודינו בצול רחוויה

איכה פרק ה פסוק טז-נפלה עטרת ראשנו אוי נא לנו כי חטאנו:

16. The crown is fallen from our head; woe to us, that we have sinned!

איכה פרק ד פסוק יז-עודינו תכלינה עינינו אל עזרתנו הבל בצפיתנו צפינו אל גוי לא ישע:

17. As for us, our eyes fail watching for vain help; in our watching we have watched for a nation which could not save.

עיני חכתה לחזון בן ברכיה

איכה פרק ג פסוק נא-עיני עוללה לנפשי מכל בנות עירי:

51. My eye affects my heart because of all the daughters of my city.

עד פלאי גלגל חבויה

איכה פרק ג פסוק נ-עד ישקיף וירא ה' משמים:

50. Till the Lord looks down, and beholds from heaven.

עיני מעוללת ביונית נכויה

איכה פרק ג פסוק מט-עיני נגרה ולא תדמה מאין הפגות.

49. My eye trickles down, and ceases not, without any intermission,

עשה ונחם ויקרא לבכיה

איכה פרק ב פסוק יז -עשה ה' אשר זמם בצע אמרתו אשר צוה מימי קדם הרס ולא חמל וישמח עליך אויב הרים קרן צריך:

17. The Lord has done that which he had determined; he has fulfilled his word that he had commanded in the days of old; he has thrown down without pity; and he has caused your enemy to rejoice over you, he has raised up the horn of your adversaries.

ונם על אלה אני בוכיה

איכה פרק א פסוק טז-על אלה אני בוכיה עיני עיני ירדה מים כי רחק ממני מנחם משיב נפשי היו בני שוממים כי גבר אויב:

16. For these things I weep; my eye, my eye runs down with water, because the comforter that should relieve my soul is far from me; my children are desolate, for the enemy has prevailed.

על פני פרת נפצו הסידה

איכה פרק ה פסוק יז -על זה היה דוה לבנו על אלה חשכו עינינו

17. For this our heart is faint; for these things our eyes are dim.

איכה פרק ד פסוק טז-פני ה' חלקם לא יוסיף להביטם פני כהנים לא נשאו וזקנים לא חננו:

16. The anger of the Lord has divided them; he will no more regard them; they respected not the persons of the priests, they were not gracious to the elders.

להבין את התפלה

פלגי סוף זכרה כערו יסודיה

איכה פרק ג פסוק מח-פלגי מים תרד עיני על שבר בת עמי:

48. My eye runs down with rivers of water for the destruction of the daughter of my people.

תהלים פרק קלז פסוק ז-זכר ה' לבני אדום את יום ירושלים האמרים ערו עד היסוד בה:

7. Remember, O Lord, against the Edomites, the day of Jerusalem; who said, Raze it, raze it, to its foundation.

פחד חטא שילה תכף סודיה

איכה פרק ג פסוק מז-פחד ופחת היה לנו השאת והשבר:

47. Fear and the pit have come upon us, desolation and destruction.

פצו חזירי יער איה חסידה

איכה פרק ג פסוק מו-פצו עלינו פיהם כל איבנו:

46. All our enemies have opened their mouths against us.

תהלים פרק פ פסוק יד-יכרסמנה חזיר מיער וזי שדי ירענה:

4. The boar from the wood destroys it, and the wild beast of the field devours it.

פצו מעשה עריה לנדה

איכה פרק ב פסוק טז-פצו עליך פיהם כל אויבך שרקו ויחרקו שן אמרו בלענו אך זה היום שקוינהו מצאנו ראינו:

16. All your enemies have opened their mouth against you; they hiss and gnash the teeth; they say, We have swallowed her up; certainly this is the day that we looked for; we have found it, we have seen it.

פרשה ציון בידה

איכה פרק א פסוק יז -פרשה ציון בידיה אין מנחם לה צוה ה' ליעקב סביביו צריו היתה ירושלים לנדה בנייהם:

17. Zion spreads out her hands, and none is there to comfort her; the Lord has commanded against Jacob adversaries around him; Jerusalem is like a menstruating woman among them

על הר ציון צדו שאוני מרני

איכה פרק ה פסוק יח -על הר ציון ששמים שועלים הלכו בו:

8. Upon the mountain of Zion, which is desolate, foxes walk.

איכה פרק ד פסוק יח-צדו צעדינו מלכת ברחבתינו קרב קצינו מלאו ימינו כי בא קצינו.

18. They hunt our steps, that we cannot go in our streets; our end is near, our days are fulfilled; for our end is come.

צפו על ראשי ציון זדוני

איכה פרק ג פסוק נד-צפו מים על ראשי אמרתי נגזרת:

54. Waters flowed over my head; then I said, I am cut off.

צמתו בנב לעמד זדוני

איכה פרק ג פסוק נג-צמתו בבור חיי וידו אבן בי:

53. They have cut off my life in the pit, and have cast stones upon me.

ישעיהו פרק י פסוק לב-עוד היום בנב לעמד ינפף ידו הר בית ציון גבעת ירושלים:

32. This very day he will halt at Nob; he shall shake his hand against the mount of the daughter of Zion, the hill of Jerusalem.

צוד נצרת לעורר מדני

איכה פרק ג פסוק נב-צוד צדוני כצפור איבי חנם:

52. They hunt me like a bird, those who hate me without cause.

צעק עמי בימי בן דיני

איכה פרק ב פסוק יח -צעק לבם אל אדני חומת בת ציון הורידי כנחל דמעה יומם ולילה אל תתני פוגת לך אל תדם בת עינד:

18. Their heart cried to the Lord, O wall of the daughter of Zion, let tears run down like a river day and night; give yourself no rest; let not the apple of your eye cease.

צדיק הוא ה'

איכה פרק א פסוק יח-צדיק הוא ה' כי פיהו מריתי שמעו נא כל עמים וראו מכאבי בתולתי ובחורי הלכו בשבי:

18. The Lord is righteous; for I have rebelled against his word; hear, I beg you, all the peoples, and behold my sorrow; my virgins and my young men are gone into captivity.

אתה קלים הכבדת ומעדיי ערמוני

איכה פרק ה פסוק יט-אתה ה' לעולם תשב כסאך לדר ודור:

19. You, O Lord, are enthroned for ever; your throne is from generation to generation.

איכה פרק ד פסוק יט-קלים היו רדפינו מנשרי שמים על ההרים דלקנו במדבר ארבו לנו:

19. Our pursuers are swifter than the vultures of the sky; they pursued us upon the mountains, they laid wait for us in the wilderness.

קרבת בא אלי ויהרימוני

איכה פרק ג פסוק נו-קרבת ביום אקראך אמרת אל תירא:

57. You drew near in the day that I called upon you; you said, Fear not.

קראתי ליושבי גבעון עוד הם זרמוני

איכה פרק ג פסוק נה-קראתי שמך ה' מבור תחתיות:

55. I called upon your name, O Lord, from the lowest pit.

קולי להשמיע בערב הגרימוני

איכה פרק ג פסוק נו-קולי שמעת אל תעלם אזנך לרוחתי לשועתי:

56. You have heard my voice; hide not your ear at my sighing, at my cry.

קומי עבורי בהתל הערימוני

איכה פרק ב פסוק יט-קומי רני בליל לראש אשמרות שפכי כמים לבך נכח פני אדני שאי אליו כפיך על נפש עולליך העטופים ברעב בראש כל חוצות:

19. Arise, cry out in the night; in the beginning of the watches pour out your heart like water before the face of the Lord; lift up your hands toward him for the life of your young children, who faint for hunger at the head of every street.

קראתי למאהבי המה רמוני

להבין את התפלה

איכה פרק א פסוק יט-קראתי למאהבי המה רמוני כהני וזקני בעיר גועו כי בקשו אכל למו וישיבו את נפשם:

19. I called to my lovers, but they deceived me; my priests and my elders perished in the city, while they sought food to revive their souls.

למה רוח אפינו לטבה שמרו

איכה פרק ד פסוק כ-רוח אפינו משיח ה' נלכד בשחיתותם אשר אמרנו בצלו נחיה בגוים:

20. The breath of our nostrils, the anointed of the Lord, was taken in their pits, of whom we said, Under his shadow we shall live among the nations.

ראית כי כתנור עורם כמרו

איכה פרק ג פסוק ס-ראיתה כל נקמתם כל מחשבתם לי:

60. You have seen all their vengeance and all their schemes against me.

איכה פרק ה פסוק י-עורנו כתנור נכמרו מפני זלעפות רעב:

10. Our skin is hot like an oven because of the burning famine.

ראית כי עמל וכעס באווך גמרו

איכה פרק ג פסוק נט-ראיתה ה' עותתי שפטה משפטי:

59. O Lord, you have seen my wrong; judge you my cause.

רבת ביד יחזקאל לנקום כמו מרו

איכה פרק ג פסוק נח-רבת אדני ריבי נפשי גאלת חי:

58. O Lord, you have pleaded the causes of my soul; you have redeemed my life.

ראה ונכחדם מגוי אמרו

איכה פרק ב פסוק כ-ראה ה' והביטה למי עוללת כה אם תאכלנה נשים פרים עללי טפחים אם יהרג במקדש אדני כהן ונביא:

20. Behold, O Lord, and consider to whom you have done this. Shall the women eat their fruit, their cherished babies? shall the priest and the prophet be slain in the sanctuary of the Lord?

תהלים פרק פג פסוק ה -אמרו לכו ונכחידם מגוי ולא יזכר שם ישראל עוד:

5. They have said, Come, and let us cut them off from being a nation; that the name of Israel may no longer be remembered.

ראה ה' כי צר לי מעי חמרמרו

איכה פרק א פסוק כ-ראה ה' כי צר לי מעי חמרמרו נהפך לבי בקרבי כי מרו מריתי מחוץ שכלה חרב בבית כמות:

20. Behold, O Lord; for I am in distress; my bowels are troubled; my heart is turned inside me; for I have grievously rebelled; outside the sword bereaves, at home it is like death.

השיבנו שישי שמע לגוי צאני

איכה פרק ה פסוק כא-השיבנו ה' אליך ונשובה חדש ימינו כקדם:

21. Turn us to you, O Lord, and we shall be turned; renew our days as of old.

איכה פרק ד פסוק כא -שישי ושמחי בת אדום יושבת בארץ עוץ גם עליך תעבר כוס תשכרי ותתערי:

21. Rejoice and be glad, O daughter of Edom, living in the land of Uz; the cup shall also pass over to you; you shall become drunk and strip yourself bare.

שבתם רמוס הצרי להדכיאני

איכה פרק ג פסוק סג-שבתם וקימתם הביטה אני מנגינתם:

63. Behold their sitting down, and their rising up; I am their music.

ישעיהו פרק א פסוק יב-כי תבאו לראות פני מי בקש זאת מידכם רמס הצרי:

12. When you come to appear before me, who has required this at your hand, to trample my courts?

שפתי משוררי דביר דממו להדאיבני

איכה פרק ג פסוק סב-שפתי קמי והגיונם עלי כל היום:

62. The lips of those who rose up against me, and their muttering against me all day long.

שמעת זמורות אף הכין לטאטאני

איכה פרק ג פסוק סא-שמעת חרפתם יקוק כל מחשבתם עלי:

61. You have heard their insult, O Lord, and all their schemes against me.

יחזקאל פרק ח פסוק יז-ויאמר אלי הראית בן אדם הנקל לבית יהודה מעשות את התועבות אשר עשו

פה כי מלאו את הארץ חמס וישבו להכעיסני והנם שלחים את הזמורה אל אפם:

17. Then he said to me, Have you seen this, O son of man? It is not enough for the house of Judah that they commit the abominations which they commit here? But they also have filled the land with violence, and have provoked me even further to anger; and, behold, they put the branch to their nose.

שבכו ונדרו הצין להבריאני

איכה פרק ב פסוק כא-שבכו לארץ חוצות נער וזקן בתולתי ובחורי נפלו בחרב הרגת ביום אפך טבחת לא חמלת:

21. The young and the old lie on the ground in the streets; my virgins and my young men are fallen by the sword; you have slain them in the day of your anger; you have slaughtered without mercy.

איכה פרק ג פסוק יז -ותזנח משלום נפשי נשיתי טובה:

17. And you have removed my soul far away from peace; I have forgotten prosperity.

שמעו כי נאנחה אני

איכה פרק א פסוק כא-שמעו כי נאנחה אני אין מנחם לי כל איבי שמעו רעתי ששו כי אתה עשית הבאת יום קראת ויהיו כמוני:

21. They have heard that I sigh; there is none to comfort me; all my enemies have heard of my trouble; they are glad that you have done it; you will bring the day that you have announced, and they shall be like me.

כי תם חקת בכס אופניך

איכה פרק ה פסוק כב-כי אם מאס מאסתנו קצפת עלינו עד מאד:

22. But you have utterly rejected us; you are very angry against us.

תשיב להם גבול כאז חזות פניך

איכה פרק ג פסוק סד-תשיב להם גמול יקוק כמעשה ידיהם:

64. Render to them a recompense, O Lord, according to the work of their hands.

תרדוף לצלמון יועצי על צפונך

להבין את התפלה

איכה פרק ג פסוק סו-תרדף באף ותשמידם מתחת שמי יקוק:

66. Pursue and destroy them in anger from under the heavens of the Lord.

תהלים פרק פג פסוק ד-על עמך יערימו סוד ויתיעצו על צפונך:

4. They have taken crafty counsel against your people, and consulted against your hidden ones.

תתן להבהב נותצי פניך

איכה פרק ג פסוק סה-תתן להם מגנת לב תאלתך להם:

65. Give them sorrow of heart, your curse be on them.

תקרא לשכרם כוס כמוס בפנך

איכה פרק ב פסוק כב-תקרא כיום מועד מגורי מסביב ולא היה ביום אף יקוק פליט ושריד אשר טפחתי ורביתי איבי כלם:

22. You have called as in the day of an appointed feast my terrors in every side, so that in the day of the Lord's anger none escaped nor remained; my enemy has consumed those whom I have cherished and brought up.

תבוא כל רעתם לפניך

איכה פרק א פסוק כב -תבא כל רעתם לפניך ועולל למו כאשר עוללת לי על כל פשעי כי רבות אנחתי ולבי דוי:

22. Let all their wickedness come before you; and do to them, as you have done to me for all my transgressions; for my sighs are many, and my heart is faint.

תבא אל צר אשר כלנו

למבוא חמת בחמה נהלנו

עמוס פרק ו פסוק יד-כי הנני מקים עליכם בית ישראל נאם ה' אלקי הצב-אות גוי ולחצו אתכם מלבוא חמת עד נחל הערבה:

14. For, behold, I will raise up against you a nation, O house of Israel, says the Lord the God of hosts; and they shall afflict you from the entrance of Hemath to the brook of the Arabah.

עד לחלח וחבור הגלנו

מלכים ב פרק יז פסוק ו-בשנת התשיעית להושע לכד מלך אשור את שמרון ויגל את ישראל אשורה וישב אתם בחלח ובחבור נהר גוזן וערי מד:

6. In the ninth year of Hoshea the king of Assyria took Samaria, and carried Israel away to Assyria, and placed them in Halah and in Habor by the river of Gozan, and in the cities of the Medes.

זקן ובחור ובתולה כבלנו

ירמיהו פרק נא פסוק כב-ונפצתי בך איש ואשה ונפצתי בך זקן ונער ונפצתי בך בחור ובתולה:

22. With you also I will break in pieces man and woman; and with you I will break in pieces old and young; and with you I will break in pieces the young man and the maid;

רם הבט נא עמך כלנו

ישעיהו פרק סד פסוק ח-אל תקצף ה' עד מאד ואל לעד תזכר עון הן הבט נא עמך כלנו:

8. Be not so terribly angry, O Lord, nor remember iniquity forever; behold, see, we beseech

you, we are all your people.

זכור ה' מה היה לנו

איכה פרק ה פסוק א-זכר ה' מה היה לנו הביטה וראה את חרפתנו

1. Remember, O Lord, what has come upon us; consider, and behold our disgrace.

*THE TRANSLATIONS WERE TAKEN FROM THE DAVKA JUDAIC
CLASSICS CD-ROM*

רפואה-WHAT TYPE OF רפואה

The **ברכה** of **רפואנו** appears to be a request for physical health. The reason being that in most **סדורים**, the **ברכה** includes words that can be inserted in order to request a **רפואה שלמה** for a specific person. However, we see from the following comments that there was a version of the **ברכה** that contained the words: **והעלה ארוכה ומרפא לכל תחלואי נפשנו**. The inclusion of the word **נפשנו** changes the focus of the **ברכה** from physical health to spiritual health. The **ברכי יוסף** objects to the inclusion of the word: **נפשנו** because it changes the focus of the **ברכה** while one of the commentators to the **ברכי יוסף** defends the inclusion:

ברכי יוסף אורח חיים סימן קמז-ג. דין א. רפואנו וכו'. פ"ב דמגילה דף י"ז למימרא דגאולה ורפואה בתר סליחה היא והכתיב ושב ורפא לו, ההיא לאו רפואה דתחלואים היא אלא רפואה דסליחה אבל רפואה דתחלואים בתר סליחה. ומכאן יראה דשגו בחוזה האומרים בברכת רפואנו והעלה ארוכה ומרפא לכל תחלואי נפשנו, דברכה זו ברפואת תחלואי הגוף הוקבעה ולא על רפואה דסליחה. הרב מהר"י אלגאזי בספר נאות יעקב בקונטרס מענה לשון דף ל"ז ע"ב. אבל כמה מגדולי ישראל מרגלא בפומייהו לומר כן, ואין ראיה מהש"ס דאיברא דעיקר הברכה לרפואה דתחלואים נתקנה, אבל מאחר דרפואה דסליחה אחר תשובה, א"כ השתא נמי מצי להתפלל על רפואת הנפש בהדי רפואת הגוף, דזמן רפואה לכל היא אחר תשובה ואחר סליחה.

הערות על **ברכי יוסף** אורח חיים סימן קמז הערה ג-בקשר גדול סי' ט"ו אות י"א כתב: הרבה גדולים אומרים "והעלה ארוכה ומרפא לכל תחלואינו ולכל מכות נפשנו רוחנו ונשמתנו". וכתב עוד טעם לזה, דמכיון שתחלואי הגוף הם תולדות של תחלואי הנפש, א"כ שפיר מבקש על תחלואי הנפש שהם עיקר וסיבת חולי הגוף, ע"ש. ואין לשאול על חז"ל למה לא תקנו הברכה לחולי הנפש בלבד, הרי הוא המסובב. די"ל שכיון שעל חולי הגוף דרך העולם לשאול משום שהוא הידוע, משא"כ חולאי הנפש סובר שאינו חולה וברי בנפשו ולא ידע כי התאוה כלתו. לכן תקנו ברכה ידועה לכל. ובאמת העיקר הוא חולי הנפש והיודע על זאת יתפלל. ושוב ראיתי לרבנו בספר חומת אנך ירמיה י"ז: "רפאני ה', בנפשי. וארפה, בגופי. הושיעני, מן המקטרג. ואושעה, מהיסוריך. כי תהילתי אתה, ואין גואל בלעדיך". ושם בישעיה פרק ל"ח כתב בשם הר"ן בדרשותיו, שמי שחולה בחולי הגוף והנפש צריך לרפא קודם חולי הנפש שהוא הגדול וגם הוא הגורם לחולי הגוף.

There are those who argue that a prayer for a sick person is better included within the **ברכה** of **שמע קולינו**:

שערי תשובה אורח חיים סימן קמז-ונרפא - ובתשו' הר"י מולכו כתב שאם צריך להתפלל על החולה עדיף בשומע תפלה והיינו תפלה בפירוש, וברפאינו במחשב' לבד והברכי יוסף כתב על זה: שמעתי משום רבנן קשישי שהיו מתפללים בברכת רפאינו וכן אני נוהג עכ"ל:

The dispute centers on the following **גמרא**:

תלמוד בבלי מסכת עבודה זרה דף ח' עמ' א'-אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה

1. The **ברכי יוסף** is the name given to the comments of the **חיד"א** to the **ערוך**.

דרב, אע"פ שאמרו: שואל אדם צרכיו בשומע תפלה, אבל אם בא לומר בסוף כל ברכה וברכה מעין כל ברכה וברכה – אומר. א"ר חייא בר אשי אמר רב, אע"פ שאמרו: שואל אדם צרכיו בשומע תפלה, אם יש לו חולה בתוך ביתו – אומר בברכת חולים, ואם צריך לפרנסה – אומר בברכת השנים. אמר ר' יהושע בן לוי, אע"פ שאמרו: שואל אדם צרכיו בשומע תפלה, אבל אם בא לומר אחר תפלתו, אפילו כסדר יוה"כ – אומר.

ר' יהושע בן לוי seems to indicate that the הלכה follows the opinion of רש"י:

רש"י מסכת תענית דף יד' עמ' ב' – ובשומע תפלה – אמרינן לשאילת מטר כיחיד השואל צרכיו בשומע תפלה, דהא דאמרינן שאלה בברכת השנים אפילו ביחיד – משום דזמן צבור הוא, אבל במילתא אחריתי, דהוי ליחיד ולא לצבור, כהכא דבתקופת תמוז לאו זמן שאילת צבור הוא – בשומע תפלה הוא דמדבר ליה, ולא בברכת השנים, כדאמרינן במסכת עבודה זרה (ה, א) – ובברכות (לא, א): אם היה לו חולה בתוך ביתו – מזכיר עליו בברכת החולים, ולבסוף מוקמינן: והלכתא בשומע תפלה, כך שמעתי.

Is it appropriate to include the person's name when praying for his health?

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף לד' עמ' א' – אמר רבי יעקב אמר רב חסדא: כל המבקש רחמים על חבירו אין צריך להזכיר שמו, שנאמר: א – ל נא רפא נא לה, ולא קמדכר שמה דמרים. משנה ברורה סימן קיט ס"ק ב – רחמים – המבקש רחמים על חבירו א"צ להזכיר שמו שנאמר א – ל נא רפא נא לה ולא הזכיר שם מרים. והני מילי בפניו אבל שלא בפניו צריך להזכיר שמו.

Why when we do a מי שברך for a חולה do we name the person's mother while when we do a ל מלא for a decedent we name the person's father?

שאלתות דרב אחאי פרשת יתרו שאילתא נו – דתנו רבנן שלשה שותפין יש בו באדם; הקדוש ברוך הוא ואביו ואמו. לובן שהאיש מזריע נוצרים ממנו גידים ועצמות ומוח וצפורנים ולבן שבעינים. אדום שהאשה מזרעת נוצרים הימנו עור ובשר ודם ושיער ושחור שבעינים. והקדוש ברוך הוא נותן רוח ונשמה בינה דיעה והשכל ומראה עינים ושמיעת אוזן וקלסתר פנים. ובשעת פטירתו של אדם נאמן בעל העולם נוטל חלקו ומניח חלק אביו ואמו לפניהם תולעת ורימה ועמלו מונח במקומו שנאמר והרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה.

When it comes to healing, we name the mother because it is the mother who in the creation process contributes the flesh and blood which carry the illness.

בראשית רבה (וילנא) פרשה כח – ויאמר ה' אמהה את האדם – רבי יוחנן בשם ר"ש בן יהוצדק אמר אפילו לזו של שדרה, שממנו הקב"ה מציין את האדם לעתיד לבוא נמחה, אדריאנוס שחיק עצמות שאל את רבי יהושע בן חנניא א"ל מהיכן הקב"ה מציין את האדם לעתיד לבוא? א"ל מלוז של שדרה. א"ל מנין אתה יודע א"ל איתיתיה לידי ואנא מודע לך; טחנו ברחים ולא נטחנו, שרפו באש ולא נשרפו, נתנו במים ולא נמחה, נתנו על הסדן והתחיל מכה עליו בפטיש נחלק הסדן ונבקע הפטיש ולא חסר כלום.

When it comes to תחיית המתים, we name the father because it is the father who in the creation process contributes the bones, one of which, the לזו של שדרה never disintegrates and is what the רבנונו של עולם will use to begin to bring back to life those who will be part of תחיית המתים.

לעלית נשמת גרשון בן יצחק

TRANSLATION OF SOURCES

א. דין א. -In the second chapter of Masechet Megilah Daf 17, the Gemara notes that the Bracha of Geula and Refeuah need to follow the Bracha of Selicha. The Gemara then asks: but is there not a verse that says that Refeuah comes after Teshuva? The Gemara answers that the verse speaks of a type of Refeuah that involves Selicha and not Refeuah from an illness. A Refeuah from illness needs to follow Selicha. This Gemara is proof that some have erred when they include the words: V'Ha'Alei Arucha Oo'Marpeh Li'Chol Tachluai Nafsheinu (bring healing to all the ailments of our souls) in the Bracha of Rifa'Ainu because the Bracha of Rifa'Ainu concerns physical healing and not the type of healing that forgiveness brings. Rabbi Mahari Algaze in his book Naos Yaakov in the section: Ma'aneh Lashon, Daf 37b writes: some Gedolim are accustomed to say those words in the Bracha and there is no proof from the gemara that the type of healing is for spiritual ailments. But since it is Refeuh of Selicha that comes after Teshuva, it is appropriate to pray for both Refeuah of the soul and Refeuah of the body because the appropriate time to ask for every type of healing is after Teshuva and Selicha.

ג. הערות על ברכי יוסף אורה חיים סימן קמז הערה ג -In the book: Keshet Godel, section 15, letter 11, he writes: Many Torah leaders recite the words: V'Ha'Alei Arucha Oo'Marpeh Li'Chol Tachluainu Oo'Lichol Makos Nafsheinu Ruchainu V'Nafshotainu. He adds an additional reason to recite those words; since physical ailments are the result of spiritual ailments, it is therefore appropriate to ask for healing of spiritual ailments which are the reason for physical ailments. One should not ask why Chazal did not compose the Bracha to be just about ailments of the soul since ailments of the soul are the cause of all ailments. The reason being that people are accustomed to ask for healing of their physical ailments but not for healing of their spiritual ailments. Most people do not recognize that they are spiritually ill because they refuse to recognize that their drive for physical pleasures is what is causing them to be ill. Chazal therefore composed a Bracha that includes a request for the healing of both types of ailments. In truth the main concern should be with spiritual ailments and that is what should be in everyone's mind as they recite this Bracha. I further saw the following comments in the book Sefer Chomat on the verse in Yirmiyahu that is the basis for the words of this Bracha: the words Rifa'Aini Hashem refer to my Nefesh; the word: Ai'Rafaih refers to my body; the word: Hoshiaini refers to being saved from the prosecutor; the word: V'Ei'Vashai'Ah refers to suffering and the words: Ki Si'Hilasi Ata refer to the fact that there is no savior like Hashem. The same commentator commented on some words in Sefer Yishayahu that one who is suffering from a physical ailment and a spiritual ailment should aim to cure the spiritual ailment first since it is a larger problem. By doing so he will bring a cure to his physical ills.

א. ונרפא -In a Teshuva, Rabbi Yehuda Molcho wrote that if one feels the need to pray on behalf of a sick person, it is better to pray for him in the Bracha of Shomeah Tefila; that is when praying by means of words. One should also have the person in mind as one recites the Bracha of Rifeanu. The Birchei Yosef wrote that he heard from respected Rabbonim that they would recite a prayer in words for a sick person in the Bracha of Rifaenu and that is my practice as well.

א. תלמוד בבלי מסכת עבודה זרה דף ה' ע"א -Rav Yehudah son of Rav Shmuel son of Shilas in the name of Rav: even though it was said that a person should make his personal requests in the Bracha of Shomeah Tefila, he may add something to the end of any Bracha provided that what he asks is in line with the theme of that Bracha. Rav Chiya son of Ashi in the name of Rav said: even though it was said that a person should make his personal requests in the Bracha of Shomeah Tefila, if he has a sick person at home, he can pray for him in the Bracha of sickness; if he needs help with his income, he can make his request for

2. The **ברכי יוסף** is the name given to the comments of the **חיד"א** to the **שולחן ערוך**.

that relief in the Bracha of Mivarech Hashanim. Rav Yehoshua son of Levi said: even though it was said that a person should make his personal requests in the Bracha of Shomeah Tefila, if he prefers to make his requests after finishing Shemona Esrei he may do so and if he wants to recite as many prayers as the prayers of Yom Kippur he may do so as well.

רש"י מסכת תענית דף יד' עמ' ב' - Someone who is praying alone should ask for rain in the Bracha of Shomeah Tefila despite the fact that we learned that an individual may ask for rain in the Bracha of Birchat Hashanim. He can ask for rain in the Bracha of Birchat Hashanim only when he is praying alone at the same time that the community is reciting the prayer. When he is asking for other matters that are for his benefit alone and not for the community such as someone who is asking for rain in Tekufat Tamuz which is not a time when the community is asking for rain, he should make his request in the Bracha of Shomeah Tefila and not in Birchat HaShanim. This is in line with what we learned in Masechet Avodah Zara and Brachot. Initially the Gemara said that if one has a sick person at home, he prays for him in the Bracha for sick people but then the gemara concludes that one should recite the prayer in the Bracha of Shomeah Tefila, so I heard.

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף לד' עמ' א' - Rav Yaakov said in the name of Rav Chisda: whoever prays for mercy for his friend does not need to mention his friend's name as it is written: Kail Nah Rifah Na La; Moshe Rabbenu did not include Miriam's name in his prayer.

משנה ברורה סימן קיט ס"ק ב' - Whoever prays for mercy for his friend does not need to mention his name as it is written: Kail Nah Rifah Na La. We see that Moshe Rabbenu did not feel the need to include Miriam's name. That is the rule when the friend for whom one is praying is standing near him but if the friend is not present near him, one must mention the friend's name.

שאלתות דרב אחאי פרשת יתרו שאלתא נו - We learned: a person is created through the efforts of three entities: Hashem, his father and his mother. The white substance (semen) that a man plants within a woman sprouts into cartilage, bones, the forehead, fingernails and teeth. The red substance (ovum) that a woman plants sprouts into skin, flesh, blood, hair and the black around the pupil of the eye. Hashem contributes the soul, intellect, the ability to see, the ability to hear and the image of the face. When a person dies, G-d takes back his portion and leaves the parts that were installed by the mother and the father to deteriorate. Hashem's handiwork remains in its place as the verse says: the soul shall return to G-d who contributed it.

בראשית רבה (וילנא) פרשה כה - ויאמר ה' אמתה את האדם - Rabbi Yochanon said in the name of Rabbi Shimon son of Yihotzodok: when G-d said that he would destroy man, G-d included the Luz bone of the backbone which Hashem will ultimately use to bring people back to life when G-d brings people back to life. Emperor Adrianus (Hadrian), may his bones rot, asked Rabbi Yehoshua Ben Levi: from what substance will G-d begin to bring people back to life in the future? Rabbi Yehoshua told him: from the Luz bone of the spine. Adrianus asked him: how do you know this? Rabbi Yehoshua said: put a Luz bone in my hand and I will show you. Put it in a grinder and it does not get ground; put it into fire and it does not burn; put it into water and it does not disintegrate. He put it on an anvil and started to bang on it with a hammer and the anvil split and the hammer broke while the Luz bone remained in tact.

SUPPLEMENT

In Rabbinic Literature לוז של שדרה

אוצר הדינים-מלוה מלכה-נוהגין לעשות סעודה במוצאי שבת, דאמר רב חנינא לעולם יסדיר אדם שלחנו במוצ"ש אע"פ שאינו צריך אלא לכזית (שבת פ' כל כתבי). משל שמלוין את המלך ביציאתו כשם שמלוין אותו בכניסתו. ובסדורים מפרש, איבר אחד יש בו באדם ונסכוי שמו ואינו נהנה באכילה אלא במוצאי שבת (שבלי הלקט סי' ק"ל). ואותו עצם הוא לוז שאינו נימוח ואינו נפחת ואינו נעכל לעולם (מטה משה ח"ד סי' תקי"ג). ואפילו בשנותנין לעני מן התמחוי נותנים לו בצהרים בשבת מזון שתי סעודות אחת לסעודה שלישית ואחת למוצאי שבת (תוספתא ב"ב פ"א). בסעודת מלוה מלכא אומרים: "דא היא סעודתא דדוד מלכא", והטעם לפי שדוד המלך התפלל הודיעני ה' קצי, והקב"ה אמר לו בשבת תמות (שבת ל'). ולכן כאשר עבר השבת היה דוד המלך וכל ב"ב בשמחה רבה ועשו סעודה גדולה בכל מוצ"ש, ובלי ספק היו כל ישראל שמחים עמו ועשו סעודה ג"כ וזהו מקור למנהג הסעודה של מלוה מלכא (ש"ע או"ח סי' ש', מנהגי ישורון הוספות ג' 231, טעמי המנהגים נ"ד ע"א). ע"ע מוצאי שבת.

בן איש חי-הלכות שנה שניה פרשת ויצא אות כז-דיני סעודה רביעית ומעלתה של הסעודה-כתב במחבר"ר בשם ספר הכונות ישן דאין ראוי להתעסק במלאכה שאינה אוכל נפש או בתורה אלא עד אחר שיעשה סעודה רביעית דמוצאי שבת וכתבו האחרונים ז"ל שלא יסיר בגדי שבת מעליו אלא עד אחר סעודה רביעית וזמנה עד אחר ארבע שעות ויאמר בבהמ"ז מגדול בוא"ו ועיין כף החיים אות נ"ט יע"ש ונ"ל אע"פ שנתנו לה שיעור עד אחר ד' שעות היינו למצוה מן המובחר אבל אם נאנס יוכל לקיימה עד הצות לילה דהא כתב רבינו ז"ל בשער הכונות דעד חצי הלילה אינה הולכת קדושת השבת ולכן הזהיר שלא לומר ודוי במוצאי שבת קודם הצות לילה: וכל מי שאינו מקיים סעודה רביעית נחשב לו כאלו לא קיים סעודה שלישית לכבוד שבת דאז נחשב לו שאכל בשביל סעודת הלילה דכל אדם דרכו כל לילה לאכול ואין זה לכבוד שבת ולכן אלו שמתענים הפסקות אסור להם לעשות הפסקה במ"ש ועיין כף החיים מ"ש בזה ואם יהיה האדם אנוס מחמת חולי ואינו יכול לקיים סעודה רביעית עכ"ז יסדר שלחנו במזונות ופירות ויאכלו בני ביתו והוא ג"כ יטעם עמהם מן השלחן כפי יכולתו. כתבו המקובלים יש עצם באדם שאינו נהנה משום אכילה אלא רק מן סעודה רביעית דמ"ש ועצם זה נשאר קיים בקבר ואין שולט בו רקבון והוא נקרא נסכוי וגם נקרא לוז וגם נקרא בתואל ואמרתי בזה רמז כי שלשה שמות של עצם הנז' הם ר"ת לב"ן והם ס"ת שלשת שמות שהם ישראל, יעקב, ישורון. ומזה העצם יבנה הגוף בתחיית המתים וזה יהיה לישראל דוקא הנאמר בהם ואתם הדבקים בה' אלקיכם היים כולכם היום (דברים ד', ד'): לקוטי מהרי"ך-סדר נשואין-הנה מצוה ראשונה שבתורה הוא פרו ורבו והיא לישא אשה כדי

לפרות ולרבות, וחיוב מצוה זו אמרו חכמז"ל חכמי המשנה בן שמונה עשרה לחופה, ואע"ג דכל המצות חייב אדם לקיים מבין י"ג שנה קבלו חכמז"ל שחיוב מצוה זו אינו עד י"ח שנה, והטעם עיין בחלקת מחוקק ובבית שמואל אבה"ע סי' א' מפני שצריך ללמוד קודם שישא אשה והתחלת הלימוד הנמרא מבין ט"ו שנה ע"ש. (ולפענ"ד נראה דאפשר לומר משום דאז נברא בר דעת היא כדאמרינן ברמ"א ביו"ד סי' א' וקודם שהוא בר דעת לא נתנו עליו עול לפרנס אשה ובניו ולכך אמרינן שפיר בש"ע אבה"ע שם. והמקדים לישא מבין י"ג הרי זה משובח כיון דבאמת היה החיוב עליו מבין י"ג שנה רק שלא רצו להטריחו בעול אשה ובנים. אבל אם בעצמו מקבל עליו וכוונתו לשם שמים בודאי הוא משובח). ואמרינן בגמרא פ"א קידושין כיון שהגיע עשרים ולא נשא כל ימיו בהרהור עבירה ותיפח עצמותיו ע"ש, והטעם שאמרו תיפח עצמותיו כתבו משום דאמרינן בגמרא פ"ג דנדה אביו מזריע העצמות, ועפ"ז אמרתי דאפשר לפרש כוונת הגמרא פ"א דברכות דישעיה הנביא אמר לחזקיה המלך מות אתה בעולם הזה ואל תחיה בעולם הבא א"ל מה כולי האי, והשיב לו דלא עסקת בפריה ורביה, ומקשין המפרשים וכי מפני זה יהיה לו עונש גדול כזה דבשלמא בעולם הזה י"ל משום שאינו עוסק בישיבה של עולם אבל עולם הבא מאי איכא למימר, ועפ"י הנ"ל אפשר דהנה התוספת סוף פ"ק דב"ק מבא בשם המדרש דעצם אחד יש ושמו לוז וממנו נוצר לעתיד ע"ש, וכיון דאמרינן כאן דאם עבר עשרים תופח עצמותיו ממילא אינו ראוי להיות לעולם הבא כיון שעיקר התחיה לעולם הבא תהי' מן העצם, כל זה כתבתי רק בדרך סמך ובדרך אפשר ויהי רצון שלא יאמר פינו דבר שלא כרצונך ואם שגיתי ה' יכפר לי:

עשה לך רב-חלק ב' ו'-וכבר שאל שואל אחר, הרי אותו גוף עצמו הוא שיחזור לתחיה, שאל"כ הרי זו יצירה אחרת, וכיצד אותו גוף עצמו יחזור. לשואל זה הזכרנו בתשובה, דברי רבותינו (במדרש רבה בראשית כ"ח ג'). אדרייננס שאל את ר' יהושע בן חנניא, מהיכן הקב"ה מציץ (מלשון ויציצו מעיר כעשב הארץ) את האדם לעתיד לבוא. אמר לו מלוז של שדרה. א"ל מנין אתה יודע, אמר לו הניאנו לידי ואני מראך. טחנו בריחים ולא נטחן, שרפו באש ולא נשרף, נתנו במים ולא נמחה, נתנו על הסדן והתחיל מכה עליו בפטיש, נחלק הסדן ונבקע הפטיש ולא חסר כלום. אין ספק שזו כונת רבותינו, שבאותה עצם קטנה ששמה לוז, שימר הקב"ה את כל תמצית גופו של אדם, בכח אדיר שאינו מתבטל מן לעולם בשום פנים, לא בעפר ולא ברוח לא במים ולא באש (אלה הם היסודות מהם נברא כל נמצא ובתוכם הוא נרקב וכלה). ועצם זאת משתמרת ושומרת בתוכה את כל היסודות הדרושים לבנין אותו גוף עצמו מחדש. בזוהר הקדוש מתואר יצירת הגוף מאותו לוז בציוריות של שאור התוסס בעיסה (נח ס"ט. וארא כ"ט. ועוד).

ברך עלינו ה' אלקינו את השנה הזאת

The ברכה of ברך עלינו contains a phrase that requires an explanation: i.e. השנה הזאת, this year. ברך עלינו is the only ברכה in עשרה שמונה עשרה that contains a request that is limited by a time frame. The best way to understand the uniqueness of the phrase, השנה הזאת, is by studying the role that the phrase plays in the תפלה of the כהן הגדול when he exited unharmed from the קודש הקדשים on יום כיפור:

תלמוד ירושלמי מסכת יומא פרק ה דף מב טור ג /ה"ב-ומתפלל תפילה קצרה בבית החיצון וכך היתה תפילתו של כהן גדול ביום הכיפורים בצאתו בשלום מן הקודש: יהי רצון מלפניך ה' אלקינו ואלקי אבותינו שלא תצא עלינו גלות לא ביום הזה ולא בשנה הזאת; ואם יצאה עלינו גלות ביום הזה או בשנה הזאת תהא גלותינו למקום של תורה. יהי רצון מלפניך ה' אלקינו ואלקי אבותינו שלא יצא עלינו חסרון לא ביום הזה ולא בשנה הזאת, ואם יצא עלינו חסרון ביום הזה או בשנה הזאת יהא חסרונינו בחסרון של מצוות. יהי רצון מלפניך ה' אלקינו ואלקי אבותינו שתהא השנה הזאת שנת זול, שנת שובע, שנת משא ומתן, שנת גשומה ושחונה וטלולה, ושלא יצטרכו עמך ישראל אלו לאלו ואל תפנה לתפילת יוצאי דרכים. רבנן דקסרין אומרין ועל עמך ישראל שלא יגבהו שררה זו על גב זו; ועל אנשי השרון היה אומר יהי רצון מלפניך ה' אלקינו ואלקי אבותינו שלא יעשו בתיהן קבריהן.

The words: השנה הזאת are critical elements of the תפלה that the כהן גדול recited after exiting unharmed from the קודש הקדשים on יום כיפור because the כהן גדול entered the קודש הקדשים only once a year. Why would הז"ל include those words in a ברכה that is recited three times a day, every weekday of the year?

The fact that early versions of the ברכה contain the phrase adds to the mystery.

גניזה-מנהג ארץ ישראל-ברך עלינו ה' אלקינו את השנה הזאת לטובה ולברכה בכל מיני תבואתה ותן גשם ברצון על פני האדמה ושבע את כל העולם מברכותיך ותן ברכה במעשה ידינו. ברוך אתה ה' מברך השנים.

סדר רב עמרם גאון סדר תפילה ד"ה ועומדין בתפלה-ברך עלינו ה' אלקינו את השנה הזאת ואת כל מיני תבואתה לטובה ותן (טל ומטר לברכה) ברכה על כל פני האדמה ורוה פני תבל, ושבע את העולם כלו מטובך, ומלא ידינו מברכותיך ומעושר מתנות ידיך. שמרה והצילה שנה זו מכל דבר רע ומכל מיני משחית ומכל מיני פורענות, ועשה לה תקוה ואחרית שלום. חוס ורחם עלינו ועל כל תבואתה ועל כל פירותיה, וברכה כשנים הטובות בטללי ברכה וחיים ושובע ושלום. ברוך אתה ה' מברך השנים.

מחזור ויטרי סימן פט ד"ה ברוך אתה-ברך עלינו ה' אלקינו את השנה הזאת ואת כל מיני

תבואתה לטובה: (מיום ס' לתקופת תשרי עד פסח א'). ותן טל ומטר לברכה ובשאר ימות השנה. ותן טל לברכה): על פני האדמה ושבעינו מטובך וברך שנתינו כשנים הטובות. בא"י מברך השנים:

The version of the ברכה as it appears in the סדר תפילות לרמב"ם does not contain the words השנה הזאת:

רמב"ם סדר תפילות נוסח ברכות התפילה-ברכנו ה' אלקינו בכל מעשה ידינו וברך את שנותינו ותן (טל ומטר ל) ברכה על כל פני האדמה ושבע את העולם מברכותיך ורוה פני תבל. ברוך אתה ה' מברך השנים.

The רמב"ם's version of the ברכה is followed today by ספרד but only during the period known as בקי"ץ which is from חול המועד פסח to the 4th or 5th of December.

The רוקח provides the following explanation for the words:

ברך עלינו-ברך עלינו ה' אלקינו את השנה הזאת; שתברך השנה ונצליח בה. ואת כל מיני תבואתה לטובה; כל חמשת המינין תהיה לטובה עלינו, לכך כתיב שש שנים תזרע שדך ואספת את תבואתה. תבואתם לא נאמר אלא תבואתה, תבואת ה', זהו כל מיני תבואתה לטובה.

The אבודרהם in his comments may be leading us to an explanation:

ספר אבודרהם שמונה עשרה ד"ה ברך עלינו-ברך עלינו ה' אלהינו את השנה הזאת; על שם (ויקרא כה', כא') וצויתי את ברכתי לכם; ועל שם (יואל ב', כה') וברכתי לכם את השנים.

The אבודרהם is telling us to study the following פסוקים:

ויקרא פר' כה, יט'-ונתנה הארץ פריה ואכלתם לשבע וישבתם לבטח עליה: פס' כ'-וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעת הן לא נזרע ולא נאסף את תבואתנו: פס' כא'-וצויתי את ברכתי לכם בשנה הששית ועשת את התבואה לשלש השנים: פס' כב'-וזרעתם את השנה השמינת ואכלתם מן התבואה ישן עד השנה התשיעת עד בוא תבואתה תאכלו ישן.

The אבודרהם may be suggesting that the ברכה contains two themes. The first theme is represented by the words: ברך עלינו ה' אלקינו את השנה הזאת/ כשנים הטובות. The שמיטה were experienced in the eras when we occupied Israel and observed רבנונו and יובל. During that cycle of years, the sixth year was a special year because the של עולם miraculously provided grain to last for three years until a new crop was ready. Understood thus, the words represent a שיבת ציון theme. The balance of the ברכה represents a פרנסה theme. ל' combined both themes so that the ברכה would serve as a transition point. It is a request for a personal needs which is the theme of the ברכות that precede it and it shares a theme of שיבת ציון with the ברכות that follow it.

לעלית נשמת גרשון בן יצחק

SUPPLMENT

In the following תשובה, former Sephardic Chief Rabbi Bakshi-Doron analyzes the ברכה of ברוך עלינו to determine the theme of the ברכה:

בנין אב – ח"א סימן ה. שאלת טל ומטר בברכת השנים

דן אם שאלת טל ומטר בברכת השנים הוי כתוספת על הברכה. או שהיא עיקר הברכה והמשנה בה משנה ממשבע שטבעו חכמים, ונפקא מינא למי ששכח טל ומטר במנחה בערב שבת שאינו מתפלל נדבה, אם יתפלל ערבית שתיים.

כידוע בנוסח ספרד ברכת השנים בימות הגשמים שונה מימות החמה: בימות הגשמים מברכים ברוך עלינו. ובימות החמה ברכנו. אע"פ שמדברי הגמ' והראשונים נראה שהברכה היא אחת רק שבימות הגשמים מוסיפים בה טל ומטר בלבד, ונראה שמלבד ההבדל בנוסחאות שמקורו בנוסח האר"י ז"ל ויסודו בקבלה. יש ללמוד מהבדלי הנוסחאות, מה היא עיקרה של ברכת השנים. אם עקרה היא ברכה על הפרנסה, ושאלת הטל או המטר הם רק כתוספת על הברכה, או שעקרה של ברכת השנים היא התפילה לטל או למטר שהם מקור הברכה והפרנסה. ונ"מ להלכה אם שאלת הטל ומטר בימות הגשמים היא כתוספת הזכרה בתפילה, כמו יעלה ויבוא בר"ח, או ענינו בתענית צבור, או ששאלת טל ומטר בימות הגשמים היא עיקר ברכת השנים, ומי שלא אמרה כאלו לא אמר ברכת השנים כלל, ונ"מ הלכה למעשה במי ששכח טל ומטר בערב שבת במנחה, אם יתפלל ערבית שתיים, דבדין טעה במנחה של שבת ולא הזכיר של שבת נפסקה ההלכה בשו"ע סימן ק"יח ס"א, שיתפלל במוצאי שבת שתיים, והתפלה השניה יתפלל בתורת נדבה. כיון שיש מחלוקת בהלכה זו. דעת התוס' בברכות כו: בשם ר"י שאינו צריך להתפלל שהרי במוצאי שבת לא מזכיר של שבת ואינו מתקן דבר. ואלו דעת חכמי פרובינציה, שיתפלל במוצאי שבת שתיים. אע"פ שאינו חוזר ומזכיר שבת, שמה שהתפלל בשבת מבלי להזכיר שבת אינה תפילה כלל וכאילו לא התפלל, ומפני מחלוקת זו פסק בשו"ע שיתפלל תפילת התשלומים בתורת נדבה, ופסק השו"ע שם וה"ה ביעלה ויבוא, שאם לא הזכיר במנחה בר"ח מתפלל ערבית שתיים גם לאחר ר"ח. וכתבו האחרונים שאם חל ר"ח ביום שישי ושכח יעלה ויבוא במנחה בערב שבת, לא יתפלל ערבית שתיים. שהרי ספק הוא אם פסקינן כחכמי פרובינציה ותפילת התשלומים באה רק בנדבה. ואלו בשבת לא מתפללין תפילת נדבה, וכ"כ במשנה ברורה בסימן ק"ח שם סעיף קטן ל"ו בשם חיי אדם ומגן גיבורים, ולפ"ז ה"ה אם שכח טל ומטר במנחה בערב שבת שבשבת אינו מזכיר טל ומטר ואינו מרויח בתשלומים, לא יתפלל

ערבית שנים שאין מתפללין תפילת נדבה בשבת.

א. דברי הגר"ח הלוי שמחלק בין יעלה ויבא לשאלת טל ומטר. ודברי שו"ת הר צבי המוכיח ששאלת טל ומטר הוי הזכרה כתוספת בלבד

בחידושי הגר"ח הלוי, כתב לחלק בין דין יעלה ויבוא לדין טל ומטר, דקושית תוס' בשם ר"י בברכות כו: מה ירויח בתפילת התשלומים הרי בלאו הכי לא יתקן בתשלומים מה שלא הזכיר של שבת, היא רק בהזכרה של שבת ושל יעלה ויבוא בר"ח, שההזכרה היא תוספת על התפילה (לדעתם) אולם טל ומטר הוא מסדר התפילה. ואם לא הזכיר טל ומטר הרי משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות, וכאילו לא התפלל כלל לכ"ע, וא"כ לסברת הגר"ח יש להתפלל לכ"ע תפילת תשלומים אם לא הזכיר טל ומטר במנחה של שבת אף שלא מתקן בה, ואינה באה כנדבה אלא כחובה ומתפלל שתים גם בשבת.

בשו"ת הר צבי להגר"צ פסח פרנק זצ"ל, הקשה על יסודו של הגר"ח, שהרי הזכרת יעלה ויבוא היא רק ברצה, ואם פתח במודים חוזר לרצה ואומרה במקומה, ואלו הזכרת טל ומטר אם שכח לשאול בברכת השנים, ונזכר קודם שומע תפילה אינו חוזר, ומזכיר טל ומטר בשומע תפילה, ומוכח שבברכת השנים גם מבלי טל ומטר הוי ברכה כתיקונה, ולא הוי משנה ממטבע שטבעו חכמים, רק שצריך להזכיר טל ומטר וההזכרה מעכבת, ואם הזכיר בשומע תפילה יצא. וא"כ דין טל ומטר כדין יעלה ויבוא שצריך לחזור בגלל ההזכרה, ובמקום שלא הזכיר טל ומטר ואינו מתקן בתשלומים צריך להתפלל התשלומים בתורת נדבה, ובערב שבת אין תפילת נדבה.

ב. חקירה זו יסודה בדברי הראשונים ובמחלוקת הפוסקים, בעיקר ברכת השנים. אם הוי ברכה על הפרנסה או על האקלים

וא"כ טענת ה"הר צבי" טענה אלימתא היא דמוכח שבברכת השנים הוי ברכה גם בלי שאלת טל ומטר, שהרי אפשר להזכיר טל ומטר בשומע תפילה, מצאנו לסברת הגר"ח מקור בראשונים, הב"י הקשה על הדין, דיחידים הצריכים מטר בימות החמה, שואלים בשומע תפילה, ואפי' עיר כנינוה כיחידים דמו ושואלים בשומע תפילה, ומדוע לא ישאלו בברכת השנים, כמי שמתפלל על הפרנסה בברכת השנים. ותירץ בשם הר"ן. דשאני מטר כתקופת תמוז שהוא מזיק לכל העולם, ולכן אינו שואל בברכת השנים, אלא כבקשת יחיד בשומע תפילה, ואלו בב"י תירץ וז"ל "דלא דמי כלל שאם יתפלל על הפרנסה אינו משנה ממטבע שטבעו חכמים, אבל אם שואל טל ומטר בזמן שהציבור אינם שואלים אותו בברכת השנים

להבין את התפלה

הוי משנה ממטבע שטבעו חכמים", עכ"ל, ומבואר בדבריו שברכת השנים בימות החמה אם הזכיר בה טל ומטר הוי משנה מטבע שטבעו חכמים, וה"ה בימות הגשמים אם הזכיר בה ג"כ הוי משנה ממטבע שטבעו חכמים. שכל ענין ברכת השנים הוא ברכה על סדרי העונה, ואם שינה הסדר, שינה הברכה ואינה ברכת השנים כלל. ותירוץ הב"י הוא כסברת הגר"ח, ואלו מתירוץ הר"ן משמע כדברי ההר צבי שאם לא היו הגשמים מזיקים בתקופת תמוז, היה היחיד יכול לשאול טל ומטר בברכת השנים, ולא היה משנה ממטבע שטבעו חכמים. ויש למצוא לשאלה זו סמוכין בדברי הפוסקים, הטור באור"ח סימן קי"ז כתב, "ושואלים טל ומטר עד תפילת מוסף של יום טוב ראשון של פסח", וכתב הבית יוסף "שאינו מדוקדק שהרי בתפילת יום טוב לא מזכירים בה מטר כלל. והוי ליה לכתוב ושואלים טל ומטר עד תפילת מנחה של יום טוב, ומשם ואילך פוסקים מלשאול" וכ"כ לשון זה בשו"ע ששואלין עד ערב יום טוב של פסח, וכתב הב"ח שלשון הטור מדוקדק היטב. על פי ההלכה בסימן רס"ה, שאם טעה בשבת או ביום טוב והתחיל אותה חונן משלים אותה ברכה. וכן כל ברכה שהתחיל בה, כמבואר בגמ' ברכות דף כ"א, דבדין בעי' לצלוי י"ח אף בשבת, ורק משום כבוד שבת לא אטרחינהו רבנן אכן אם טעה והתחיל בשל חול מסיים אותה ברכה. לפי זה ביום טוב של פסח, אם טעה והתחיל בשל חול ופתח בברכת השנים צריך לגמור אותה ברכה, וצריך לאמר בה ותן טל ומטר עד מוסף של ראשון של פסח, וזה שכתב הטור שמפסיקין לשאול עד מוסף של יום טוב ראשון של פסח.

והקשה במגן אברהם של סברת הב"ח דס"ל דצריך לאמר טל ומטר בערבית של יום טוב של פסח אם טעה, הרי מדינא היה צריך כבר בערב פסח להתחיל במוריד הטל, ורק משום שלא יעשו אגודות, שכל הציבור נמצא במוסף של פסח, התקינו להזכיר מוריד הטל במוסף, אולם שאלת טל ומטר שלא שייך טעם זה, שהרי כבר מערבית אין שואלים, ופוסקת כבר מבערב ואינו דומה למשיב הרוח, לכן פסק במגן אברהם שאף אם טעה ופתח בברכת השנים בתפילת ערבית של יום טוב, אינו אומר טל ומטר שאין זה זמנה אף שאומר משיב הרוח. וכתב עוד שגם בז' בחשון שחל בשבת אם שכח והתחיל בתפילת חול ופתח בברכת השנים, אינו אומר טל ומטר, אף דהוי ז' בחשון כיון שכל הציבור עדין לא התחילו לשאול, והנה בכף החיים הביא פלוגתא בזה. אם ז' בחשון שחל בשבת יש לאמר טל ומטר אם טעה, או שאינו אומר עד שיאמר הציבור במוצאי שבת וכתב, כיון דאיכא פלוגתא בזה, פוסק באמצע הברכה ואינו מסיים הברכה, שאם יסיים הברכה בלא ברכת השנים הוי ברכה לבטלה למ"ד שצריך להזכיר, ויש להבין למה לא יסיים בברכה בלי טל ומטר וישלים ברכת השנים, ומוכת שברכת השנים בלי טל ומטר הוי ברכה לבטלה, אע"ג שאם שכח אומרה בשומע תפילה. כדברי הגר"ח.

וכתב בלק"ט ח"ב סימן צ"א שאם אחד נמשך בתפלת שבת ופתח באתה חונן, ונזכר באמצע ברכת השנים והיה בימות החמה וטעה והזכיר טל ומטר חוזר עד שיאמר ברכת השנים כתקונה, והקשו עליו למה צריך לחזור לברכת השנים, הרי אם שאל טל ומטר בימות הגשמים חוזר משום שהגשמים סימן קללה וכאילו לא התפלל, והרי גם אם לא התפלל ולא אמר ברכת השנים בשבת אין צריך לאמר ולמה יחזור, ופסק בכף החיים שלא כדבריו, שאם טעה בשבת בברכת השנים שחוזר לשבת ואינו מסיים הברכה, והוסיף שכן הקשה בתו"ח וכתב דאף בימות הגשמים אם טעה בשבת, ולא אמר טל ומטר ונזכר בסוף הברכה ג"כ, אין צריך לחזור לברכת השנים אלא לשבת, שאם טעה הוי כאילו לא אמר ברכנו כלל, ויש להבין דבריו אם ברכת השנים הוי ברכה בפני עצמה ושאלת טל ומטר הוי תוספת הזכרה, כמו שכתב בהר צבי למה לא יסיים ברכת השנים אף שלא הזכיר טל ומטר. ומוכח מהלכה זו שברכת השנים בתוספת טל ומטר הוי משנה ממטבע שטבעו חכמים ואינה ברכה כלל, ולכן אינו חוזר.

ונראה שמחלוקת הלק"ט והפוסקים היא מה עיקרה של ברכת השנים, לדברי התו"ח והכף חיים, עיקר ברכת השנים היא טל בימות החמה וטל ומטר בימות הגשמים, ואם שינה בהם הרי שלא אמר כראוי לימות החמה ולימות הגשמים, ואלו סברת הלקט שברכת השנים עיקרה היא ברכת הפרנסה ורק שמזכירים בה טל ומטר בימות הגשמים וטל בימות החמה, וא"כ ההזכרות מעקבות, אינם עיקר הברכה, על כן אם פתח בברך עלינו ושינה ההזכרות, צריך לחזור שהרי פתח בברכת השנים, וצריך לאומרו כראוי, ולדברנו שאלה זו תלויה בשני התירוצים שהזכיר הב"י שיחידים אומרים טל ומטר בשומע תפילה ולא בברכת השנים.

ג. ישוב שיטת הגר"ח על פי מחלוקת הראשונים עם כל ברכה יכולה להאמר בשומע תפלה

והנה שאלה זו אם טל ומטר הוי הזכרה בלבד או שהיא מסדר התפילה דברכת השנים, יש בה כמה נ"מ להלכה. בהר צבי כתב, שאם התפלל בר"ח כסלו והזכיר יעלה ויבוא ושכח טל ומטר וחזר בתפילת השנים והזכיר טל ומטר ושכח יעלה ויבוא, לדעת התוס' אינו חוזר שהרי מה שחזר הוא רק כדי להזכיר יעלה ויבוא והרי הזכיר בתפילה השניה, ומה ששכח טל ומטר בתפילה שניה הרי התפלל תפילה י"ח עם טל ומטר בברכה ראשונה, ואלו לדעת חכמי פרובינצ'א יצטרך להתפלל תפילה שלישית שתפילת ר"ח בלי יעלה ויבוא אינה תפילה, ותפילה בימות הגשמים בלי טל ומטר אינה תפילה, וא"כ תפילה שלישית יתפלל רק בתורת נדבה, ואלו לסברת הגר"ח לכ"ע הוי משנה ממטבע שטבעו חכמים שהיא מסדר התפילה. וראיתי ב"ארץ צבי" לגאון ר' דב פרמר זצ"ל, שהביא עוד נ"מ בש"צ ששכח לאמר ענינו וחזר

להבין את התפלה

בשניה בתענית ושכח לאמר טל ומטר, אם נאמר כדברי התוס' אינו צריך לחזור שהרי אמר תפילת י"ח עם עננו, וטל ומטר אינו צריך לחזור שהרי הזכיר טל ומטר, ואלו לסברת הגר"ח גם לדעת התוס', אם שכח טל ומטר הוי משנה ממטבע שטבעו חכמים ועיין שם בארץ צבי שהביא עד נ"מ להלכה בענין זה.

לאחר שהוכחנו מדברי הראשונים כסברת הגר"ח שברכת השנים ללא טל ומטר בימות החמה אינה ברכה, והוי משנה ממטבע שטבעו חכמים יש להבין טענת ההר צבי, הרי אם שכח טל ומטר אומרה בשומע תפילה ולא הוי משנה ממטבע שטבעו חכמים, וראיתי במשנה ברורה שהסתפק בבאור הלכה בדין זה וכתב "ונראה דה"ה אם חסר בשאר ברכות דבר שהוא מעיקר הברכה כגון קיבוץ גלויות בברכת תקע בשופר, גם כן יכול להשלים בשומע תפילה". וכתב שמה דאיתא, שאם טעה בברכה אמצעית שחוזר לראש, הוי רק אם עבר שומע תפילה, שהרי כלל שם גם טעה בברכת השנים שחוזר לראש ומיירי שעבר שומע תפילה. ואף שהביא דעת הפרי מגדים שאינו דומה שאלה והבדלה שאינם מנוסח הברכה לשאר ברכות, כתב להלכה כדעת הפר"ח שיכול לתקן כל הברכות בשומע תפילה. לפ"ז אין ראיה ממה שכתב בהר צבי, דאף אם נאמר שטל ומטר הוי מסדר התפילה והמשנה בה ולא הזכיר טל ומטר הוי משנה ממטבע שטבעו חכמים ואינה ברכה, יכול לתקן בשומע תפילה משום שאת כל הברכות גם אם לא אמר עיקרן, ואינם ברכות יכול לתקן בשומע תפילה. ואין להוכיח ממה שמזכיר טל ומטר בשומע תפילה שאינה עיקר הברכה.

ויש להוסיף על מה שטען בהר צבי, שיעלה ויבוא עדיף מטל ומטר שהרי אם פתח במודים חוזר לראש. ומוכח שאינו רק הוספה שיכול לאומרה בשומע תפילה, מצאתי בברכי יוסף שפסק להלכה שאם הזכיר בשמע קולנו בקשה של ר"ח ושכח אחר כך יעלה ויבוא שאינו חוזר. והביא הלכה זו בשם תשובות שבסוף ליקוט הפרדס, ומוכח שגם יעלה ויבוא הזכרה היא שאם אמרה בשומע תפילה יצא, ואמנם בחכמת שלמה סימן כ"ב בהל' ר"ח, כתב במפורש שאם לא אמר יעלה ויבוא בעבודה חוזר אף שאמר בשומע תפילה, שתפילת יעלה ויבוא מקומה בעבודה בלבד, אולם אעפ"כ הזכרה היא ואינה ממטבע שטבעו חכמים. לאור האמור מחלוקת הראשונים היא אם טל ומטר הוי הזכרה בלבד, או מסדר התפילה והמשנה בה משנה ממטבע שטבעו חכמים וקימל"ן ספק ברכות להקל.

Reproduced from the Oztar Habalacha VeHaminbag CD-ROM

TRANSLATION OF SOURCES

And the Kohen Gadol would recite a short prayer outside the Kodesh Hakadoshim ON Yom Kippur and this is the prayer that the Kohen Gadol prayed upon exiting unharmed from the Kodesh Hakadoshim: May it be Your Will G-d that we not go to exile on this day and in this year and if we must go to exile that it be to a place of Torah. May it be Your Will G-d that we not suffer an omission on this day and in this year and if we suffer an omission it be that we omitted some Mitzvot. May it be Your Will G-d that this be a year that things costs less, a year of plenty, a year of business, a rainy year, a warm year, a year full of dew; a year when Jews do not need each other and do not listen to the prayers of travelers. The Rabbis of Cesearia say: and your people should not exert authority over each other. And concerning the people who lived in the Sharon: May it be Your will G-d that their homes should not become their graves.

ותן טל ומטר לברכה

Last week we noted that the words: שנה הזאת are found in the ברכה of ברך עלינו and in the תפלה of the הגדול כהן when he exited unharmed from the קודש הקדשים on יום כיפור. The אוצר הדינים notes an additional connection; i.e. that in both a request is made for the correct amount of rain. The ברכה of ברך עלינו is unique among the ברכות that represent requests for personal needs in that we not only ask for the fulfillment of our needs but we also ask that it be in the right measure. Too much rain is a calamity and not a blessing.

אוצר הדינים-גשם-הגשם הוא סימן ברכה, ומתפללין עליו שיבא בזמנו, ובעצירת גשמים מתענים, וכן על רבוי גשמים יותר מדי שיעשה היזק לתבואות השדה. ע"ע תענית (או"ח סי' תקפ"ו-תקע"ז). בזמן הבית היה הכהן גדול מתפלל בצאתו מבית קדשי הקדשים ביו"ב תפלה קצרה שתהא השנה שנת טלולה, גשומה אם שחונה, ושלא ישמע לתפלת עוברי דרכים המתפללים לעצירת הגשמים (יומא כ"א:).

The ברכה is further unique in that it contains words that change based on the time of year and based on where a person lives:

תלמוד בבלי-מסכת תענית דף י' עמ' א'-משנה- בג' במרחשון שואלין את הגשמים. רבן גמליאל אומר בשבעה בן, ט"ו יום אחר החג כדי שיגיע אחרון שבישראל לנהר פרת: גמרא- א"ר אלעזר הלכה כרבן גמליאל. תניא: חנניה אומר ובגולה עד ששים בתקופה. אמר רב הונא בר חייא אמר שמואל: הלכה כחנניה. איני, והא בעו מיניה משמואל מאימת מדכרינן ותן טל ומטר אמר להו מכי מעיילי ציבי לבי טבות רישבא? דילמא אידי ואידי חד שיעורא הוא. איבעיא להו יום ששים כלפני ששים או כלאחר ששים? תא שמע רב אמר יום ששים כלאחר ששים. ושמואל אמר יום ששים כלפני ששים. א"ר נחמן בר יצחק וסימנך עילאי: בעו מיא תתאי לא בעו מיא. אמר רב פפא הלכתא יום ששים כלאחר ששים:

The Soncino Talmud provides the following notes to this גמרא. Rav came from Palestine which is mountainous and so needed more rain, while Samuel came from Babylonia which was well irrigated and therefore needed less rain. [R. Hananel and Aruch (v. n. 6): Samuel's place was Nehardea which was situated higher and consequently in greater need of rain at an earlier period than Sura, the place of Rav.]

Based on this גמרא, it is easy to understand why halachic questions arose once Jews migrated below the Equator where the seasons in the Southern Hemisphere are different than the seasons in the Northern Hemisphere. The אוצר הדינים provides the following:

בארצות בצד הציר הדרומי נשאלה שאלה מאנשי בראזיל ששם ימות החמה מתשרי ועד ניסן וימות הגשמים מניסן עד תשרי, אם צריכין לשנות את סדר השאלה, והורה להם ר' חיים שבתי משאלוניקי שישאלו על הגשמים בשומע תפלה ולא בברכת השנים, כל ימי הקיץ מפסח ועד סוכות, ומחג הסוכות עד פסח אין להם להזכיר כלל כי אז הגשם רע ומזיק להם. וכן נאמר בפירוש הרמב"ם למשניות (תענית פ"ד ד'): בשאר ארצות השאלה בזמן שהמטר טוב והגון באותו המקום וכו' (תורת חיים ח"ג סי' ג'). ולפ"ז אין מתפללים גשם בשמיני עצרת. ונראה כי כן הדין לענין משיב הרוח ומוריד הגשם, אך יותר נכון שיאמרו משיב הרוח ומוריד הטל בחורף שלהם כמו שאומרים הספרדים בקיץ בארצותינו.

In an area that needs rain when it is summer in ארץ ישראל, there are restrictions on how to request rain:

בן איש חי-הלכות שנה ראשונה פרשת בשלח אות יט-אות יט-ארץ הזקוקה לגשם בימות החמה-ארץ אחת כולה שצריכים למטר בימות החמה (שו"ע או"ח קיז ב) אין שואלין אותו בציבור אפילו בשומע תפלה אלא יאמרו ברכנו כרוב העולם, אבל כל יחיד ויחיד רשאי לשאול מטר בשומע תפלה באותה הארץ הצריכה למטר בימות החמה, דהיינו שאומר בשומע תפלה ותן טל ומטר לברכה בתפלת לחש דוקא, אבל לומר ברך עלינו אפילו היחיד בלחש אינו רשאי, וכן שליה ציבור בחזרה אינו רשאי לשאול מטר אפילו בשומע תפלה, ואם היחיד טעה ואמר ברך עלינו יסיים תפלתו, ויחזור ויתפלל אח"כ בתורת נדבה ויאמר בה ברכנו ועיין ש"ץ דף ק"ל:

The position of רבן גמליאל as reported in the גמרא in תענית not to pray for rain until the רבן גמליאל reached their homes has an important historical implication. רבן גמליאל lived after the destruction of the בית המקדש. One would presume that once the בית המקדש was destroyed that there no longer was a מצוה of עליה לרגל. Former Ashkenazic Chief Rabbi Yisroel Lau interprets רבן גמליאל's position as evidence that רבן גמליאל held that there is a מצוה of עליה לרגל or at least a custom to do so even at a time when the בית המקדש is no longer standing.

יחל ישראל-סימן יד. מצות עליה לרגל בזמן המקדש ובזמן הזה-ואף שנתבאר שאין מצוה לעלות לרגל בזמן הזה, מ"מ כבר נהגו ישראל בכל הדורות לעלות לרגל ולחונן את עפר הארץ. וכן מצינו בגמרות שציין התשב"ץ שהבאנו לעיל, וכן כתב הרג"ל (תענית י,א) שלכן נפסקה הלכה כרבן גמליאל גבי שאילת טל ומטר שמתחילים לשאול חמישה עשר יום לאחר הרגל כדי שיחזרו עולי רגלים למקומם (וראה בלבוש או"ח סי' קיז). וכן הובא במדרש שיר השירים (פ"ח,יא) - אע"פ שחרב המקדש לא ביטלו ישראל פעמי רגליהם שלוש פעמים בשנה. וכן כתוב במדרש קהלת (יא,ב) שר' אלעזר בן שמוע שהיה אחרי החרבן עלה לירושלים. וכן מובא בגמ' בבבא-בתרא (עה,ב) שמי שרצה לעלות עלה.

TRANSLATION OF SOURCES

אוצר הדינים-גשם-Rain is a sign of good fortune. We pray that the rain comes in its right time. When there is a drought we fast. We are further concerned that there not be too much rain which can damage the crops. At the time that the Temple stood, the Kohein HaGadol would pray upon exiting the Holy of Holies on Yom Kippur a short prayer that the year should be a year full of dew, a warm and rainy year and that G-d should not listen to the prayers of travelers who pray for the rain to stop.

א' תלמוד בבלי-מסכת תענית דף י' עמ' א' MISHNAH. ON THE THIRD OF MARCHESHVAN WE BEGIN TO PRAY FOR RAIN. R. GAMALIEL SAYS: ON THE SEVENTH, THAT IS FIFTEEN DAYS AFTER THE FEAST SO THAT THE LAST ISRAELITE MAY REACH THE RIVER EUPHRATES. GEMARA. R. Eleazar said: The halachah is according to R. Gamaliel. It has been taught: Hananiah says: In the Diaspora we do not begin to pray for rain until the sixtieth day after the Tishrei cycle. R. Huna b. Hiyya said in the name of Samuel: The halachah is according to Hananiah. Is it really so? Was not a question asked of Samuel: When do we begin to make mention of the words 'and give dew and rain'? and he replied, 'When wood is brought into the house of Tabut, the fowler'? — Perhaps the two time limits are identical. A question was asked in the school: Is the sixtieth day counted with those that precede it or with those that follow it? -Come and hear: Rab said: The sixtieth day is counted with those that follow it; and Samuel said: With those that precede it. R. Nahman said: The mnemonic for this is, the highlands need water, but the lowlands do not. R. Papa said: The halachah is that the sixtieth day is counted with those that follow it.

אוצר הדינים-A question was asked by someone in Brazil, a country in the Southern Hemisphere where the summer months fall between Tishrei until Nissan and the rainy season is from Nissan until Tishrei as follows: is it necessary to change the wording concerning the request for rain in the Bracha of Bareich Aleinu to meet the climactic circumstances that existed where they lived. Rav Chaim Shabtai from Solonika ruled that during their rainy season, they should ask for rain in the Bracha of Shomeah Tefila and not in the Bracha of Mivarech Hashanim when it was summer elsewhere in the period from Pesach to Succot. For the period from Succot to Pesach, he suggested that they should not make any reference to rain because rainfall at that time would be damaging to them.

בן איש חי-הלכות שנה ראשונה פרשת בשלח אות יט-Concerning countries which require rain in the months when Israel does not, if the whole country needs rain, rain is not requested by the prayer leader even in the Bracha of Shomeah Tefila but he should say the Bracha of Mivarech Hashanim like the rest of the world says it. However each individual

in that country may ask for rain in the Bracha of Shomeah Tefila and should say: V'Sain Tal Oo'Matar Livracha in the silent Shemona Esrei. It is however prohibited for an individual to recite the words V'Sain Tal Oo'Matar Livracha in the Bracha of Bareich Aleinu. The prayer leader in repeating Shemona Esrei is not allowed to ask for rain even in the Bracha of Shomeah Tefila. If an individual erred and said the words: V'Sain Tal Oo'Matar Livracha in the Bracha of Bareich Aleinu during his rainy season, he should finish Shemona Esrei and should then repeat Shemona Esrei without those words as an extra prayer.

יהל ישראל (Rabbi Yisroel Lau)-The Mitzvah of going to Yerushalayim on a holiday at the time of the Beit Hamikdash and today-Even if we do conclude that there is no Mitzvah in our times to go to Yerushalayim on a holiday, it appears that it was customary for Jews to travel to Yerushalayim for holidays and to walk on its earth in all eras. So it appears from gemara sources quoted by the Tashbetz and so wrote the Ran that the reason that the Halacha follows Rabban Gamliel concerning the request for rain that we begin to request rain 15 days after the holiday of Succot in order that those who travelled to Yerushalayim will have time to return home. So too it is reported in Midrash Shir Hashirim that despite the destruction of the Beit Hamikdash, Jews did not stop travelling to Yerushalayim for holidays three times a year. So too it is written in the Midrash Kohelet that Rabbi Eliezer Ben Shamuah who lived after the destruction of the Beit Hamikdash travelled for the holidays to Yerushalayim. So too it is reported in Masechet Baba Basra (75,2) concerning anyone who wants to travel to Yerushalayim for a holiday.

שופר WHICH-תקע בשופר גדול?

Because שופר plays a role in several aspects of Jewish law one needs to ask: which שופר was חז"ל alluding to when חז"ל included the words: שופר גדול in the ברכה of תקע שיבת ציון? The placement of the ברכה as the first of the ברכות whose theme is שיבת ציון led most commentators to conclude that the words are a reference to the following פסוק: ישעיהו פרק כז-(יג) והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול ובאו האבדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים והשתחוו לה' בהר הקדש בירושלם:

That would seem a fair conclusion but for the fact that the words: תקע בשופר גדול are followed by the word: להרותינו, freedom. The word חרות is not a Hebrew word. It is the Aramaic translation of the word: דרור.

תלמוד בבלי מסכת ראש השנה דף ט' עמ' ב'-דתניא: אין דרור אלא לשון חירות. אמר רבי יהודה מה לשון דרור – כמדירר בי דיירא, ומוביל סחורה בכל מדינה.

The relationship between the word: דרור and the word: חרות might explain why both words were included in the version of the ברכה according to סדר רב עמרם גאון:

סדר תפילה-תקע בשופר גדול לחירותנו ושא נס לקבץ גלויותינו וקרא דרור לקבצנו יחד מארבע כנפות הארץ לארצנו. ברוך אתה ה' מקבץ נדחי עמו ישראל.

The ספר אבודרהם explains the inclusion of the word: לחרותינו as follows:

שמונה עשרה-תקע בשופר גדול על שם (ישעיה כז, יג) והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול. לחרותינו ע"ש (שם סא, א) לקרוא לשבויים דרור. ותרגום דרור (ויקרא כה, י) חירותא. וזה מדבר על עת ביאת הגואל שיגלה במהרה בימינו להוציאנו ממאסר האומות. ושא נס לקבץ גלויותינו וקבצנו יחד מהרה מארבע כנפות כל הארץ לארצנו ע"ש (שם יא, יב) ונשא נס לגוים ואת נדחי ישראל ונפוצות יהודה יקבץ מארבע כנפות כל הארץ. בא"י מקבץ נדחי עמו ישראל ע"ש (יחזקאל כח, כה) בקבצי את בית ישראל וע"ש (עי' ישעיה יא, יב) אסף נדחי ישראל:

Perhaps we can provide a better explanation by examining more fully the reference that the אבודרהם provides for the word: דרור:

ויקרא פרק כה' פסוק ח'-וספרת לך שבע שבתות שנים שבע פעמים והיו לך ימי שבע שבתות השנים תשע וארבעים שנה: פסוק ט'-והעברת שופר תרועה בחדש השבעי בעשור לחדש ביום הכפרים תעבירו שופר בכל ארצכם: פסוק י'-וקדשתם את שנת החמשים שנה וקראתם דרור בארץ לכל ישיביה יובל הוא תהיה לכם ושבתם איש אל אחותו ואיש אל משפחתו תשבנו: פסוק יא' -יובל הוא שנת החמשים שנה תהיה לכם לא תזרעו ולא תקצרו את ספיחיה ולא תבצרו את נזריה: פסוק יב'-כי יובל הוא קדש תהיה לכם מן השדה תאכלו את תבואתה:

This source provides a connection between the word: דרור and the use of a שופר. Both

are associated with **יובל**. Could it then be that in the **ברכה** of **תקע בשופר גדול**, **חז"ל** are alluding to the **שופר** of **יובל**? The following sources may support a conclusion that **חז"ל** are alluding to the **שופר** of **יובל** in the **ברכה** of **תקע בשופר גדול**.

תלמוד בבלי מסכת ערכין דף לב' עמ' ב'—דתניא: משגלו שבט ראובן ושבט גד וחצי שבט המנשה בטלו יובלות, שנאמר: (ויקרא כ"ה) וקראתם דרור בארץ לכל יושביה, בזמן שכל יושביה עליה ולא בזמן שגלו מקצתן; יכול היו עליה והן מעורבין, שבט בנימין ביהודה ושבט יהודה בבנימין, יהא יובל נוהג? תלמוד לומר: לכל יושביה, בזמן שיושביה כתיקונן ולא בזמן שהן מעורבין!

From this **גמרא** we learn that Jewish life changed dramatically well before the destruction of the first **בית המקדש**. As soon as the the three tribes of **ראובן**, **גד** and **מנשה** were exiled by **סנחריב**, the rules concerning **יובל** were suspended. The affect of the suspension of **יובל** must have been felt most strongly in the areas of **עבר עברי** and in the area of real estate transactions.

We should further examine the words at the end of the **ברכה**: **עמו ישראל**.

Who are the **עמו ישראל**? The **עין יוסף** concludes that this **ברכה** is a special prayer for the return of the Lost Ten Tribes based on the following **גמרא**:

תלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף קי' עמ' ב'—משנה. עשרת השבטים אינן עתידין לחזור, שנאמר (דברים כ"ט) וישלכם אל ארץ אחרת כיום הזה, מה היום הולך ואינו חוזר – אף הם הולכים ואינן חוזרים, דברי רבי עקיבא. רבי אליעזר אומר: כיום הזה מה יום מאפיל ומאיר – אף עשרת השבטים שאפילה להן, כך עתידה להאיר להם. **גמרא**, תנו רבנן: עשרת השבטים אין להם חלק לעולם הבא, שנאמר (דברים כ"ט) ויתשם ה' מעל אדמתם באף ובחמה ובקצף גדול. ויתשם ה' מעל אדמתם – בעולם הזה, וישלכם אל ארץ אחרת – לעולם הבא, דברי רבי עקיבא. רבי שמעון בן יהודה איש כפר עכו אומר משום רבי שמעון: אם מעשיהם כיום הזה – אינן חוזרין, ואם לאו – חוזרין. רבי אומר: באים הם לעולם הבא, שנאמר (ישעיהו כ"ז) ביום ההוא יתקע בשופר גדול וגו'.

Based on these sources we can make the following argument: The **ברכה** of **תקע שופר גדול** concerns the **שופר** of **יובל**. It is placed as the first of the **ברכות** that are prayers for **שיבת ציון** because unless all the tribes return and reassemble in **ארץ ישראל**, **שיבת ציון** will be incomplete because **יובל** cannot be observed. More importantly, the **ברכה** was placed first among the **ברכות** that are prayers for **שיבת ציון** because **שיבת ציון** must occur in the exact order in which the **גלות** took place. Because suspension of **יובל** was the first event that occurred in the series of events that led to **גלות**, so too the resumption of **יובל** must be the first step in the series of events that lead to the ultimate **גאולה**. In the **ברכה** of **תקע בשופר גדול**, we are therefore asking the **רבנו של עולם** to begin the **גאולה** process by resuming the **שופר** of **יובל** which can only occur if the **רבנו של עולם** causes the return of all twelve tribes to **ארץ ישראל**.

TRANSLATION OF SOURCES

ב' עמ' ב' - תלמוד בבלי מסכת ראש השנה דף ט' עמ' ב' - All authorities agree that the word “deror” means freedom. What does this tell us? As it has been taught: the word “deror” means freedom. R. Judah said: What is the significance of the word “deror”? The freedom of one who dwells where he likes and can carry on trade in the whole country.

עשרה - ספר אבודרהם שמונה עשרה - The words: Tikah B'Shofar are based on a verse (Isaiah 27, 13): V'Haya BaYom HaHoo Yitakah B'Shofar Gadol. The word: L'Chairusainu is based on the verse (Isaiah 61,1) Likro La'Shivuyim Dror. The Aramaic translation of the word Dror (Va'Yikra 25, 10) is Chairusa. This is a reference to the time of the coming of the Moschiach, may he reveal himself in our time, when he will release us from the stronghold of the nations. The words: V'Sa Nais LiKabetz Galiyosainu V'Kabtzeinu Yachad Mihaira Ma'Arba Kanfos Ha'Aretz L'Artzeinu are based on the verse (Isaiah 11, 12) V'Nasah Nais La'Goyim V'Es Nidchei Yisroel V'Niphootzos Yehudah Yikabetz Mai'Arbah Kanfos Kol Ha'Aretz. The words: Baruch Ata Hashem Mikabetz Nidchei Amo Yisroel are based on the verse (Yichezkel 28, 25) B'Kabtz Et Bais Yisroel and based on the verse (Isaiah 11, 12): Asaf Nidchei Yisroel.

ב' עמ' ב' - תלמוד בבלי מסכת ערכין דף לב' עמ' ב' - For it was taught: When the tribe of Reuben, the tribe of Gad and the half-tribe of Manasseh went into exile, the Jubilees were abolished as it is said: And you shall proclaim liberty throughout the land unto all the inhabitants thereof, i.e., only at the time when all the inhabitants thereof dwell upon it, but not at the time when some of them are exiled. One might have assumed that if they were there, but intermingled, the tribe of Benjamin with that of Judah and the tribe of Judah with that of Benjamin, that even the laws of the Jubilee should apply, that is why the verse is written: ‘unto all the inhabitants thereof’, which means, only at the time when its inhabitants are there and they live as a distinct unit, but not when they are intermingled!

ב' עמ' ב' - מישנא. תלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף ק"י עמ' ב' - MISHNAH. THE TEN TRIBES WILL NOT RETURN TO PALESTINE, FOR IT IS SAID, AND CAST THEM INTO ANOTHER LAND, AS IS THIS DAY: JUST AS THE DAY GOES AND DOES NOT RETURN, SO THEY TOO WENT AND WILL NOT RETURN: THIS IS R. AKIVA'S VIEW. R. ELIEZER SAID: AS THIS DAY — JUST AS THE DAY DARKENS AND THEN BECOMES LIGHT AGAIN, SO THE TEN TRIBES — EVEN AS IT WENT DARK FOR THEM, SO WILL IT BECOME LIGHT FOR THEM. GEMARA. Our Rabbis taught: The ten tribes have no portion in the world to come, as it says, And the Lord rooted them out of their land in anger, and in wrath, and in great indignation: And the Lord rooted them out of their land, refers to this world; and cast them into another land, to the world to come: this is R. Akiba's view. R. Simeon b. Judah, of the Kefar of Acco,

said on R. Simeon's authority: If their deeds are as this day's, they will not return; otherwise they shall. Rabbi said: They will enter the future world, as it is said, And it shall come to pass in that day, that the great trumpet shall be blown, and they shall come which were ready to perish in the land of Assyria, and the outcasts in the land of Egypt, and shall worship the Lord in the holy mount of Jerusalem.

SUPPLEMENT

A Brief History of the Jewish Exiles As Described in Midrashic Literature

אוצר המדרשים (אייזנשטיין) מדרש עשר גליות, נוסחא ב'.

אלו עשר גליות שגלו בני ציון היקרים: גלו ישראל ע"י סנחריב שלש גליות ואח"כ גלו ע"י נבוכדנצר ארבע גליות אחרות, ואח"כ גלו ע"י אספסינוס גלות אחת, ואח"כ גלו ע"י אדריינוס גלות אחת, הרי תשע גליות, וגלו ע"י טיטוס הרשע יש"ל גלות עשירית והיא הגלות האחרונה תחת אדום.

גלות א' עלה סנחריב והגלה שבט ראובן ושבט גד וחצי שבט מנשה ונטל עגלי הזהב אשר עשה ירבעם והעמיד א' מהם בבית אל ואחד מהם בדרך שנאמר ויגל את ישראל אשורה ויושב אותם בחלה וחבור נהר גוזן וערי מדי (מלכים ב', י"ז, ו') בא וראה כמה גדול שבר השבים לפני הקב"ה שהנביא בוכה עליהם ואומר על כן אבכה בבכי יעזר גפן שבמה אריוך דמעתי (ישעיה מ"ז ט'), גפן זאת היתה לו בשבמה העירה, והיו מעלין אותה לירושלם ומראין אותה לעולי רגלים שנאמר אריוך דמעתי חשבון ואלעלה, דומין לאויר שאין בו חקר שנאמר כי על קיצך ועל קצירך הידד נפל (שם /ישעיה מ"ז/), וכי דרכו של אדם להיות בוכה על הקיץ, אלא ללמדך זה שבט ראובן ושבט גד שעשו קטמה עם ישראל ארבע עשרה שנה ועזבו ביתם ולא היו מכירים את בניהם עד ששמעו קולם במלחמה שהיו אומרים עננו אלהי אבותינו עננו.

גלות ב' עמד הושע בן אלה בשעבוד לסנחריב ח' שנים ואחר שמונה שנים עלה סנחריב והגלה שבט זבולון ושבט נפתלי. בא וראה כמה היו, אלף ארצות היו לזבולון בים וכמה אלפים ערי יישוב היו לנפתלי ביבשה ובא סנחריב והגלם וטלטלם, שנאמר כי לא מועף לאשר מוצק לה כעת הראשון הקל ארצה זבולון וארצה נפתלי והאחרון הכביד דרך הים עבר הירדן גליל הגוים (ישעיה ח' כ"ג), ללמדך שזול בכבוד שני שבטים.

גלות ג' זו גלות שמרון, בא וראה כמה חכמים וכמה נביאים וכמה סנהדרין הוכיחום ולא חזרו בתשובה עד שנגזר עליהם גלות ועלה סנחריב והעלה עמו כותיים מבבל ומחמת ומעוים ומספרוים וישבו בערי שמרון תחת יד בני ישראל וירשו את שמרון וישבו בה, עד שעלה סנחריב אח"כ והגלם.

גלות ד' זו גלות יהויקים, שכן כתיב בשנת שלש למלכות יהויקים מלך יהודה בא נבוכדנצר מלך בבל על ירושלם ויצר עליה (דניאל א' א'), וכתיב ויתן ה' בידו את יהויקים מלך יהודה, ונוצלו מהם חנניה מישאל ועזריה. נטל נבוכדנצר את יהויקים מלך יהודה וחתכו חתיכות חתיכות קטנות כזית והשליכן לכלבים שנאמר קבורת חמור יקבר סחוב והשלך (ירמיה כ"ב י"ט) ואין קבורת חמור אלא לכלבים.

גלות ה' עלה מלך בבל לרפנה של אנטוכיא, ויצאו סנהדרין לקראתו ואמרו לו למה באת עלינו שמא הגיע זמן בית המקדש ליחרב? אמר להם תנו בידי את יכניה מלך יהודה ואני אלך לדרכי, מיד באו והודיעו הדבר ליכניה מלך יהודה. באותה שעה יצאו כל הגבורים מירושלם והחרש והמסגר ונגדעה קרן ישראל ויצאו מעצמן מבוהלין ודחופין בגולה בבכיה מרה, כיון שראה יכניה מלך יהודה כן, מה עשה, נטל את המפתחות ועלה לגג של היכל ואמר רבש"ע לשעבר היינו גזברים נאמנים והיו מפתחותיך מסורין בידינו

ועכשיו שאין לנו נאמנים הנה מפתחותיך מסורין בידיך. אמרו בה שני דברים, חד אמר שורקן לשמים ולא ירדו עוד לארץ, וחד אמר שראה כמו דמות פיסת יד שלקחם מידו, כיון שראו כן בחורי ישראל שיצא מעצמו בגולה היו עולים על גנותיהם ומשליכין עצמם מלמעלה למטה ומתים, שנאמר משא גיא חזיון מה לך איפוא כי עלית כולך לגנות תשואות מלאה עיר הומיה קריה עליזה חלליך לא חללי חרב ולא מתי מלחמה (ישעיה כ"ב).

גלות ו' עלה נבזוראדן על ירושלם, באותה שעה רעשו עליונים ותחתונים וחשכו המאורות ופסקה השמחה וחזר העולם לאחוריו, ונתמעמו הנביאים ונתרעש העולם על יושביו, ופסקו מללי ברכה ונתעלמו שבעים ושנים חלונות שברקיע, ונתעטפו סנהדרין בבגדים שחורים ונתאבלה הארץ שנאמר על כן תאבל הארץ ואומלל כל יושב בה (הושע ד' ג). באותה שעה נפל כתר ישראל מראשיהן והלכו בגלות שנאמר נפלה עמרת ראשינו אוי נא לנו כי חטאנו (איכה ה' ט"ז).

גלות ז' זו גלות עשרת השבטים שגלו לפנים מנהר שבתיון, ולמה נקרא שמו שבתיון לפי שהוא נח בשבת, כיון שגלו ישראל לבלל אמר להם נבוכדנצר הרשע בואו ותאמרו שירה לפני האלוה אשר לי כדרך שאתם אומרים לפני אלהיכם. מה עשו ישראל כל אחד ואחד הכנים אצבעו לתוך פיו וחתכו לשונם בסכין כדי שלא יאמרו שירה לפני ע"ז. מה עשה הקב"ה הביא עליהם ענני כבוד ונטלם והשליכם מהלאה לנהר שבתיון, שנאמר אזכיר רהב ובבל ליודעי הנה פלשת וצור עם כוש זה ילד שם סלה (תהלים פ"ז ד), אזכיר רהב אלו נסי הים, ובבל ליודעי אלו נסי בבל, הנה פלשת אלו ימי הגולה, וצור נגלה להם בשביל כבוד ישראל, עם כוש אלו נסי מצרים, זה יולד שם סלה לעתיד לבא, שנאמר ואמרת בלבבך מי ילד לי את אלה (ישעיה מ"ט כ"א).

גלות ח' זו יוחנן בן קרח שעלה למצרים ובאו וישבו באלכסנדריא וקנו שם שדות וכרמים ופרו ורבו שם עד שהיו כפלים מיוצאי מצרים, מכאן אמרו חכמים מי שלא ראה בכבודה של אלכסנדריא של מצרים לא ראה כבוד מימיו, שהיו שבעים קתדראות של זהב מפותחות באבנים טובות ומרגליות כנגד שבעים זקנים והיו שם כהן גדול ומזבח ומקריבי קרבן ומפטמי הקטרת ומעריכי לחם הפנים, ובעלי ממונות ובעלי כה, ובתי כנסיות ובתי מדרשות עד אין מספר. כיון שגרמו עונותיהן של ישראל עלה טרגינות והרגם עד שהלך דמם לים הגדול. באותה שעה נגדעה קרן ישראל ואינה עומדת עד שיבא משיח בן דוד, במהרה יבא ויגל לבנו.

גלות ט' זו גלות אספסינוס קיסר שעלה לירושלם והביא עמו תשע מאות ספינות בים והגלם והעבירם והושיבם ברומי שהיא ארץ אדום וכמו כן הגלה ביבשה שלשים אלף מישראל, וכיון שבאו לדפנה של אנטוכיא והיו מזכירין זכות אבות ועמידת הר סיני והבטחת הנביאים וקרבת בית המקדש, והיו אומרים לפני הקב"ה לא כך כתבת בתורתך כי אל רחום ה' אלהיך לא ירפך ולא ישחיתך ולא ישכח את ברית אבותיך (דברים ד' ל"א), והשם הוא מדת הרחמים שהבטחתנו, ואיה קנאתך וגבורתך, והיו משליכין עצמם לארץ ונושכין את העפר בפיהם בבכיה. באותה שעה באו מלאכי השרת ולקחו והעלימו אותם מן העין.

גלות י' עלה טיטוס הרשע לירושלם והביא עמו שלשת אלפים ספינות בים וימלא אותן ילדים וילדות, כיון שבאו בתוך הים אמרו לו לא די לנו שהכעסנו להקב"ה בביתנו שנאמר מה לידידי בביתי (ירמיה י"א ט"ו) אלא שגם עכשיו עדיין אנו מבקשים להכעיסו בארץ אדום, מיד קפצו כלם מהספינות והשליכו עצמם בים ונטבעו כלם שנאמר אמר ה' מבשן אשיב אשיב ממצולות ים (תהלים ס"ח כ"ג). תמו עשר גליות.

מוסף שמונה עשרה לראש השנה IN תקע בשופר גדול THE WORDS

The opening words of the ברכה of תקע בשופר גדול are unique in that they are the only words within the middle ברכות of עשרה שמונה עשרה which also appear as part of a ברכה in a ראש מוסף שמונה עשרה of a holiday; i.e. the ברכה of שופרות in the עשרה מוסף שמונה עשרה of ראש השנה.

אלקינו ואלקי אבותינו תקע בשופר גדול לחרותינו ושא נס לקבץ גליותינו וקרב פזורינו מבין הגוים ונפוצותינו כנס מירכסי ארץ. והביאנו לציון עירך ברנה, ולירושלים בית מקדשך בשמחת עולם. ושם נעשה לפניך את קרבנות חובותינו, כמצוה עלינו בתורתך על ידי משה עבדך מפי כבודיך כאמור.

Is there a connection between the ברכה of תקע בשופר גדול and ראש השנה? The following משנה demonstrates that the תקיעת שופר that takes place on ראש השנה is related to the special תקיעת שופר that takes place in a יובל year on יום כיפור:

תלמוד בבלי מסכת ראש השנה דף כו' עמ' ב'—משנה. שופר של ראש השנה של יעל, פשוט ופיו מצופה זהב, ושתי חצוצרות מן הצדדין. שופר מאריך וחצוצרות מקצרות, שמצות היום בשופר. ובתעניות בשל זכרים, כפופין ופיהן מצופה כסף, ושתי חצוצרות באמצע. שופר מקצר וחצוצרות מאריכות, שמצות היום בחצוצרות. שוה היובל לראש השנה לתקיעה ולברכות. רבי יהודה אומר: בראש השנה תוקעין בשל זכרים, וביובלות בשל יעלים.

The following גמרא explains how the ברכות are the same:

תלמוד בבלי מסכת תענית דף מז' עמ' ב'—רבי יהודה אומר לא היה צריך לומר זכרונות כו'. אמר רב אדא דמן יפו: מאי טעמא דרבי יהודה – לפי שאין אומרים זכרונות ושופרות אלא בראש השנה, וביובלות, ובשעת מלחמה.

The רמב"ם explains that the laws of תקיעת שופר that takes place on ראש השנה are derived from the laws of תקיעת שופר that takes place in a יובל year.

רמב"ם הלכות שופר וסוכה ולולב פרק א' הלכה א'—מצות עשה של תורה לשמוע תרועת השופר בראש השנה שנאמר (במדבר כ"ט) יום תרועה יהיה לכם, ושופר שתוקעין בו בין בראש השנה בין ביובל הוא קרן הכבשים הכפוף. וכל השופרות פסולין חוץ מקרן הכבש, ואף על פי שלא נתפרש בתורה תרועה בשופר בראש השנה הרי הוא אומר ביובל (ויקרא כ"ה) והעברת שופר תרועה וכו' תעבירו שופר, ומפי השמועה למדו מה תרועת יובל בשופר אף תרועת ראש השנה בשופר.

That the words: תקע בשופר גדול appear both in the weekday שמונה עשרה and in שמונה עשרה of ראש השנה מוסף ראש השנה supports our contention that the ברכה in the weekday שמונה עשרה

יובל of תקיעת שופר is a call for the return of the עשרה

רב סעדיה. תקע בשופר of ברכה and ראש השנה That explains the nexus between גאון provides a further connection:

אוצר דינים-טעמים לתקיעת שופר בר"ה- כתב רב סעדיה גאון, מה שצוה הבורא יתברך לתקוע שופר בר"ה יש בזה עשרה ענינים: א' מפני שהיום תחלת הבריאה שבו ברא הקב"ה העולם ומלך עליו, וכן עושין המלכים בתחלת מלכותם שתוקעין לפניהם בחצוצרות ובקרנות להודיע ולהשמיע בכל מקום תחלת מלכותם, וכן אנו ממליכים עלינו את הבורא ית' ביום זה. וכך אמר דוד בתהלים (צ"ח ו') בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'. ב' כי יום ר"ה הוא ראשון לעשרת ימי תשובה ותוקעין בו שופר להכריז עלינו כמי שמזהיר ואומר כל הרוצה לשוב ישוב ואם לאו יקרא תגר על עצמו. וכן עושין המלכים שמזהירין את העולם תחלה בגזרותיהם וכל העובר אחר ההזרה אין שומעין לו טענה. ג' להזכירנו מעמד הר סיני שנאמר בו (שמות י"ט ט"ז) וקול שופר חזק מאד, ונקבל על עצמנו מה שקבלו אבותינו על עצמם נעשה ונשמע. ד' להזכירנו דברי הנביאים שנמשלו בתקיעת שופר שנאמר ביחזקאל (יחזקאל ל"ג) ושמע השומע את קול השופר ולא נזהר ותבא חרב ותקחהו דמו בראשו יהיה וגו' והוא נזהר את נפשו מלט. ה' להזכירנו חרבן ביהמ"ק וקול תרועת מלחמות האויבים כמו שנאמר בירמיה (ירמיה ד') כי קול שופר שמעתי תרועת מלחמה, וכשאנו שומעים קול השופר נבקש מאת ה' על בנין בית המקדש. ו' להזכירנו עקדת יצחק שמסר נפשו לשמים, וכן אנחנו נמסור נפשנו על קדושת שמו ויעלה זכרונו לפניו לטובה. ז' כשנשמע תקיעת השופר נירא ונחרד ונשבר עצמנו לפני הבורא, כי כך הוא טבע השופר שהוא מרעיד ומחריד, כמו שנאמר בעמוס (עמוס ג', ו') אם יתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו. ח' להזכיר יום הדין הגדול וליראה ממנו, שנאמר בצפניה (צפניה א', י"ד) קרוב יום ה' הגדול קרוב ומהר מאד, יום שופר ותרועה (שם ט"ז). ט' להזכירנו קבוץ נדחי ישראל ולהתאוות אליו שנאמר בו בישעיה (ישעיה כ"ז, י"ג) והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול ובאו דאובדים בארץ אשור וגו'. י' להזכירנו תחיית המתים ולהאמין בה שנאמר בישעיה (ישעיה י"ח, ג') כל יושבי תבל ושוכני ארץ כנשוא נס הרים תראו וכתקוע שופר תשמעו (אבודרהם הל' ר"ה). ועוד טעם המפורש בגמרא כי התקיעות השונות הן כדי לערבב השמן (ר"ה ט"ז:), כי בראשונה יחשוב כי ישראל מקיימין מצות תקיעה, ואח"כ יפחד כי הוא אות לביאת המשיח, ולאחרונה יזדעזע כי הוא זמן תחיית המתים שאז יבטל כחו, כי כתיב בלע המות לנצח (ישעיה כ"ח) וזהו מלאך המות והוא היצר הרע והשטן (מחזור ויטרי צד 273 בשם הפסיקתא). ובהפטרות יו"כ ואמר סלו סלו פנו דרך וגו' ויגרשו מימיו רפש וטיט אין שלום אמר ה' לרשעים, סופי תיבות רפש' וטיט' אין' = שטן, וסמך ליה קרא בגרון אל תחשוך כשופר הרם קולך, כדי לערבב השטן. גם כתיב אין שטן ו'אין פ'גע ר'ע ר"ת שופר, וכתיב אין שטן כי הוא מעורבב (מטה משה סי' תת"ג). עיין עוד- ראש השנה.

TRANSLATION OF SOURCES

Mishnah. The Shofar used on New Year was of an antelope's horn and straight, and its mouth was overlaid with gold. There were two trumpets, one on each side of it. The Shofar gave a long blast and the trumpets a short one, since the proper ceremony of the day was with the Shofar. On communal fast days they used two curved Shofars of rams, the mouths of which were overlaid with silver. There were two trumpets between them; a short blast was made with the Shofars and a long one with the trumpets, because the religious duty of the day was to be performed with the trumpets. The Jubilee is on a par with New Year for blowing the horn and for blessings. R. Judah says: on New Year the blast is made with a Shofar of rams and on Jubilees with one of antelopes.

R. JUDAH SAYS: HE NEED NOT RECITE THE ZIKRONOTH AND SHOFAROTH etc.: Said R. Adda of Joppa; what may be R. Judah's reason? Because Zikronoth and Shofaroth are recited only on New Year and on the Day of Atonement of the Jubilee year and in the time of war.

It is a Torah based positive commandment to hear the Teruah sound of the Shofar on Rosh Hashonah as it is written: (Bamidbar 29) Yom Teruah Yihiyeh Lechem. The type of Shofar that one blows on both Rosh Hashonah and in the Yovel year is a sheep's horn that is bent. No other animal horns may be used except for a sheep's horn. Even though the Torah does not explicitly require the Teruah sound of a Shofar on Rosh Hashonah, it is written concerning the laws of the Yovel year: (Va'Yikra 25) V'Ha'Avarta Shofar Teruah etc. Ta'Aviru Shofar. Through the Oral law it was passed down that just as the Teruah that must be heard in the Yovel year is through a Shofar so too the Teruah sound that must be heard on Rosh Hashonah must be through a Shofar.

Rav Saadiya Gaon wrote: The blowing of the Shofar that we were commanded to perform on Rosh Hashonah represents ten matters. 1) Rosh HaShana represents the day when creation began and on which G-d started to create the world and reigned over it. It is the practice among Kings that the beginning of their reign is celebrated by the blowing of trumpets and horns. Each year on Rosh Hashonah we act as if we are accepting the reign of G-d as if it was starting anew. That is what King David meant when he wrote: (Tehillim 98, 6) B'Chatzatzrot V'Kol Shofar Hari'Oo Lifnei Hamelech Hashem. 2) Rosh Hashonah is the first of the Ten days of Repentance. We blow Shofar as an announcement: whoever wishes to repent should repent. He who does not take the opportunity to heed the message is inviting trouble for himself. In a similar manner mortal Kings announce their decrees. Anyone who

disobeys a King's decree after hearing the announcement has no defense for violating the decree. 3) To remind us of our encounter at Har Sinai about which it is written: (Shemot 19, 16) V'Kol Shofar Chazak Mi'Oud. We should accept upon ourselves that which our forefathers accepted upon themselves when they said: Na'Aseh V'Nishmah. 4) To remind us of what the Prophets said in relation to the blowing of the Shofar. It is written in Sefer Yihezkel (33): V'Shama Ha'Shomaiya Et Kol Ha'Shofar V'Lo Nizhar Va'Tavo Cherev Va'Teekacheihu Damo B'Rosho Yihiyeh. Each person is forewarned and only has himself to blame. 5) To remind us of the destruction of the Beit Hamikdash and the sound of the horns of our enemies during battle as it is written in Yirmiyahu (4): Ki Kol Shofar Shamati Truat Milchama. When we hear the sound of the Shofar, we should include in our prayers a request that Hashem rebuild the Beit Hamikdash. 6) To remind us of Akeidat Yitzchok. Yitzchok was ready to sacrifice himself for the sake of G-d. We too must be prepared to give up our lives in pursuit of Kedushat Hashem and that thought should serve to our benefit. 7) When we hear the sound of the Shofar, we should fear, shake and spread ourselves before G-d. That is the nature of the sound of the shofar. It causes fear and trembling as it is written in Sefer Amos (3, 6): Im Yitaka Shofar B'Ir V'Am Lo Yechedu. 8) To be reminded of the great judgment day and to be scared of it as it is written in Sefer Tzefanya (1, 14): Karov Yom Hashem HaGadol Karov V'Maher M'Od, Yom Shofar V'Teruah (ibid., 15). 9) To remind us of the impending gathering of the Jewish people who are scattered throughout the world and to ask that it happen soon as it is written in Sefer Yishayahu (27, 13) V'haya Ba'Yom Ha'Hoo Yitakah B'Shofar Gadol Oo'Va'Oo Ha'Ovdim B'Eretz Ashur etc. 10) To remind us of the day when the dead will be resurrected and to encourage us to believe in its coming as it is written in Sefer Yishayahu (18, 3) Kol Yoshvei Tevel V'Shochnai Aretz Ki'Nisoah Nes Harim Ti'Ra'Oo V'Kitkoah Shofar Tishma'Oo. There is an additional reason given in the Gemara: that the different sounds of the Shofar are meant to confuse the Satan; at first he will think that the Jews are fulfilling the requirement of Tekiah and then he will become concerned that perhaps what he heard was the harbinger of the coming of the Moschiach and then he will worry that what he heard is a sign of the beginning of the resurrection of the dead at which time Satan's strength will weaken as it is written: Bela Ha'Maves Li'Netzach (Yishayajhu 28) that is a reference to the Angel of Death who represents the evil inclination and the Satan. In the Haftorah of Yom Kippur in which we recite: V'Amar Solu Solu Panu Derech (He says: pave a road, pave a road) etc. Va'Yigarshu Maymav Refesh V'Teet Ain Shalom Amar Hashem La'Risha'Im, (and its waters throw up mire and mud. There is no peace says G-d to the evil ones). The last letter of the words: Refesh V'Teet Ain, spell out Satan. In the next verse it is written: Kra B'Garon Al Tachshoch Ka'Shofar Hareim Kolecha, (cry out vociferously be not restrained, raise your voice like a Shofar), in order to confuse the Satan. It is also written: (Melachim 1, 5, 18): Ain Satan V'Ain Fegah Rah (so that there is neither adversary nor evil hindrance). The first letters of those words spell out the word: Shofar and it is written: Ain Satan, because Satan becomes confused.

השיבה שופטינו OF ברכה OF THE THEME

It is hard to determine the intent of חז"ל in composing the ברכה of השיבה שופטינו. Our current version of the ברכה does not seem to fit that which is found in the following:

תלמוד בבלי מסכת מגילה דף יז' עמ' ב'-ומה ראו לומר קיבוץ גליות לאחר ברכת השנים?
 דכתיב (יחזקאל ל"ו) ואתם הרי ישראל ענפכם תתנו ופריכם תשאו לעמי ישראל כי קרבו
 לבוא. וכיון שנתקבצו גליות - נעשה דין ברשעים, שנאמר: (ישעיהו א') ואשיבה ידי עליך
 ואצרף כבר סיגיד; וכתיב (ישעיהו א') ואשיבה שפטיך כבראשנה. וכיון שנעשה דין מן
 הרשעים - כלו המינים, וכולל זדים עמהם, שנאמר: (ישעיהו א') ושבר פשעים וחטאים יחדו.

The theme of the destruction of the רשעים better matches the wording of our version of the ברכה of ולמלשינים in which we ask: וכל הרשעה כרגע תאבד. Perhaps the גמרא is representative of the period before ברכה became a separate ברכה when the theme of the ברכה of השיבה שופטינו may have been included within the ברכה of ולמלשינים.

There are other difficulties with the גמרא in מסכת מגילה. The גמרא presumes that the word שופטינו in the ברכה represents judges that have the power to mete out the ultimate justice; i.e. dealing with the רשעים. However, that kind of justice can only be provided by a heavenly court and not by a court of human judges. It appears from early versions of the ברכה that the ברכה is a prayer for the re-establishment of courts consisting of human judges at the time when the רבוננו של עולם will be recognized as a supreme ruler.

מנהג ארץ ישראל (1)- השיבה שופטנו כבראשנה ויועצינו כבתחילה ומלוך עלינו אתה ה' לברוך. ברוך אתה ה' אוהב המשפט.

מנהג ארץ ישראל (2)- השיבה שופטנו כבראשנה ויועצינו כבתחילה ישפטו עמך בצדק וענייך באמונה ובמשפט. ברוך אתה ה' אוהב המשפט

סדר רב עמרם גאון סדר תפילה- השיבה שופטנו כבראשנה ויועצינו כבתחילה ומלוך עלינו אתה ה' לברוך בחסד וברחמים בצדק ובמשפט. ברוך אתה ה' מלך אוהב צדקה ומשפט.

רב סעדיה גאון- השיבה שופטנו כבראשנה ויועצינו כבתחילה. ברוך אתה ה' מלך אוהב צדקה ומשפט.

What purpose will courts consisting of human judges serve at a time when the רבוננו של עולם is recognized as the supreme ruler? One of the primary functions of the בית דין is to establish ראש חדש and the dates for the חגים. They are also responsible to count the years of שמיטה and to set the יובל year.

רמב"ם הלכות שמיטה ויובל פרק י' הלכה א'—מצות עשה לספור 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 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 בראש השנה, ומעבירין שופר בכל גבול ישראל.

If this is the theme of the *ברכה* of *השיבה שופטנו*, it fits our understanding of the *ברכה* of *תקע בשופר*. The *ברכה* of *תקע בשופר* is a prayer for the return of all the twelve tribes so that *יובל* can be re-established and the *ברכה* of *השיבה שופטנו* is a prayer for the next step in the coming of the ultimate *גאולה*; that the *סנהדרין* be re-established so that the *סנהדרין* can count the years of *שמיטה* and to then declare the year of *יובל*.

Why does the *ברכה* of *השיבה שופטנו* include the words: *ומלוך עלינו אתה ה' לבדך*? In other words, why do we pray for the establishment of *מלכות ה'* while praying for the re-establishment of a Jewish judicial system. It may be required pursuant to the following:

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף מט' עמ' א'—אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: הטוב והמטיב צריכה מלכות. מאי קא משמע לן? כל ברכה שאין בה מלכות לא שמה ברכה; והא אמרה רבי יוחנן חדא זימנא! אמר רבי זירא: לומר שצריכה שתי מלכיות, חדא דידה, וחדא דבונה ירושלים. אי הכי, נבעי תלת, חדא דידה, וחדא דבונה ירושלים וחדא דברכת הארץ! אלא, ברכת הארץ מאי טעמא לא? משום דהויא לה ברכה הסמוכה לחברתה; בונה ירושלים נמי לא תבעי דהויא לה ברכה הסמוכה לחברתה! הוא הדין דאפילו בונה ירושלים נמי לא בעיא, אלא איידי דאמר מלכות בית דוד לאו אורח ארעא דלא אמר מלכות שמים. רב פפא אמר, הכי קאמר: צריכה שתי מלכיות לבר מדידה.

From this *גמרא* we learn that it is inappropriate to refer to the re-establishment of *מלכות חז"ל* without simultaneously referring to the establishment of *מלכות שמים*. This rule would then explain the inclusion of the words: *את צמח ברכה כי לישועתך קוינו כל היום*.

The early versions of the *ברכה* are proof that the *ברכה* experienced changes over time.. The *סדר תפילות לרמב"ם* and the *מהזור ויטרי* (the late 1100's CE) are the first sources to include the words: *מלך* at the conclusion of the *ברכה* in the early versions of the *ברכה* requires further discussion.

בעד רפואה שלימה למשה דוד שלום בן גיטעל הכהן

SUPPLEMENT

עת רצון

The period between ראש חדש אלול and יום כיפור is considered an עת רצון, favorable time. We begin סליחות on שבת מוצאי שבת because it is an עת רצון and that is the same reason that we recite סליחות early in the morning. There are other times during the year that are also considered an עת רצון. Often, a moment becomes an עת רצון because of the activities that are related to that moment.

What is the origin of the concept of עת רצון? The following two פסוקים:

- תהלים פרק סט-ואני תפלתי לך ה' עת רצון אלקים ברב חסדך ענני ישעך:
- ישעיהו פרק מט-כה אמר ה' בעת רצון עניתך וביום ישועה עזרתך ואצרך ואתנך לברית עם להקים ארץ להנחיל נחלות שממות:

It is fair to conclude that the times in which we recite the פסוק of עת רצון are times when it is an עת רצון during davening.

An Overview of the Concept of עת רצון

ערוך השולחן אורח חיים סימן א סעיף יט-דוד אמר ואני תפלתי לך ה' עת רצון וגו' וכן ישעיה [מ"ט] אמר בעת רצון עניתך שמע מנה דעת רצון מילתא היא [יבמות ע"ב]. ובגמרא פירשו דאימתי עת רצון בשעה שהציבור מתפללין [ברכות ח']. וכן הוא בזוהר תרומה [דף קנ"ו]. וז"ל תנינן אימתי איקרי עת רצון בשעתא דציבור קא מצלאן וכו' ע"ש אמנם ביבמות שם מבואר דהצות לילה הוא עת רצון ע"ש וביומא [ס"ט]: מבואר דיש עת רצון אף בלא שעה קבוע ובלא ציבור וכן מבואר בתענית [כ"ד]: דע"י חלום נתגלה לרבא שהאידינא הוא עת רצון ע"ש והכל אמת דודאי יש עתים קבועים לעת רצון ויש גם בלא עתים קבועים כפי גזירת מלכו של עולם:

ארבעים יום מר"ח אלול עד יוה"כ

משנה ברורה סימן תקפא הקדמה-נוהגים לקום באשמורת - דסוף הלילה הקב"ה שט בעוה"ז והוא עת רצון ומה שנהגו מר"ח שאז עלה משה בהר סיני לקבל לוחות אחרונות והעבירו שופר במחנה משה עלה להר שלא יטעו עוד אחר ע"ז והוי עת רצון. ואיכא אסמכתא מקרא אני לדודי ודודי לי ר"ת אלול וס"ת עולה מ' כנגד ארבעים יום מר"ח אלול עד יוה"כ כי באלו ארבעים יום התשובה מקובלת להיות לבו קרוב אל דודו בתשובה ואז דודו קרוב לו

לקבל תשובתו מאהבה ועוד סמך מקרא ומל ד' אלקיך את לבבך ואת לבב זרעך ר"ת אלול:

עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכפורים הם עת רצון

ספר שערי תשובה לרבינו יונה שער ב ד"ה יד בעשרת-וראו לכל ירא אלקים למעט בעסקיו ולהיות רעיוניו נחתים, ולקבוע ביום ובלילה עתים, להתבודד בחדריו, ולחפש דרכיו ולחקור, לקדם אשמורות, ולהתעסק בדרכי התשובה וכשרון המעשה, ולשפוך שית, ולשאת תפלה ורנה, ולהפיל תחנה, והעת עת רצון והתפלה נשמעת בה, כענין שנאמר (ישעיה מט, ח): "בעת רצון עניתך וביום ישועה עזרתך", ואמרו רבותינו זכרונם לברכה (יבמות מט ב, ישעיה נה, ו): "דרשו ה' בהמצאו" – אלו עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכפורים. ומצות עשה מן התורה להעיר אדם את רוחו לחזור בתשובה ביום הכפורים, שנאמר (ויקרא טז, ל): "מכל הטאתיכם לפני ה' תטהרו", על כן הזהירנו הכתוב שנטהר לפני ה' בתשובתנו והוא יכפר עלינו ביום הזה לטהר אותנו.

אימתי עת רצון – בשעה שהצבור מתפלל.

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף ז עמוד ב – אמר ליה רבי יצחק לרב נחמן: מאי טעמא לא אתי מר לבי כנישתא לצלויי? אמר ליה: לא יכילנא. אמר ליה: לכנפי למר עשרה וליצלי. אמר ליה: טריחא לי מלתא. – ולימא ליה מר לשלוחא דצבורא, בעידנא דמצלי צבורא ליתי ולודעיה למר. – אמר ליה: מאי כולי האי? אמר ליה: דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי, (דף ח עמוד א) מאי דכתיב +תהלים ס"ט+ ואני תפילתי לך ה' עת רצון – אימתי עת רצון – בשעה שהצבור מתפלל. רבי יוסי ברבי חנינא אמר, מהכא: +ישעיהו מ"ט+ כה אמר ה' בעת רצון עניתך. רבי אחא ברבי חנינא אמר, מהכא: +איוב ל"ו+ הן א – ל כביר ולא ימאס, וכתוב: +תהלים נ"ה+ פדה בשלום נפשי מקרב – לי כי ברבים היו עמדי. תניא נמי הכי, רבי נתן אומר: מנין שאין הקדוש ברוך הוא מואס בתפלתן של רבים, שנאמר: הן א – ל כביר ולא ימאס, וכתוב: פדה בשלום נפשי מקרב – לי וגו'. אמר הקדוש ברוך הוא כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הצבור – מעלה אני עליו כאילו פדאני, לי ולבני, מבין אומות העולם.

זמני התפלה בזמן שהקב"ה מרחם על העולם

תורת המנחה פרשת ואתחנן / דרשה סו – ואני תפילתי לך ה' עת רצון, יש עתים לתפלה ויש עתך חסד גדול מזה, אם כן עת רצון הוא שהרי הקב"ה מרחם בעת ההיא ומשמחם באורו הגדול. ובצהרים גם היא עת רצון שהוא יושב וזן ומפרנס את בריותיו כולם מקרני ראמים ועד ביצי כינים וכדאמרינן בריש ע"ז (דף ג ב), ומאותה שעה ואילך היא עת תפלת המנחה, ותקנוה סמוך לערבית מפני טורה הציבור. וגם עת ערבית שעת רצון שהשם ית' גולל אור מפני חשך כדי שינוחו הבריות מעמלם כי יצא אדם לפעלו ולעבודתו עדי ערב, וכת' (משלי ג

להבין את התפלה

כד) ושכבת וערבה שנתך, וכת' (איוב ג יג) ישנתי אז ינוח לי. וכיון שבאלו העתים אנו רואים כי השם ית' מגדיל חסדיו על עבדיו יש לנו לדעת כי הם עת רצון ולכן תקנו זמני התפלה בהם.

תפלת המנחה קורא עת רצון

ספר שבולי הלקט ענין שבת סימן קכו-ותפלת המנחה קורא עת רצון שהרי אליהו לא נענה אלא בתפלת המנחה שנא' ויהי בעלות המנחה וגו' ומנהג לומר שלש פעמים אחת אומר החזן ביחידי ואח"כ אומר אותו הצבור ואחר כך אומר אותו החזן והצבור יחד. וכתב ר' בנימין אחי נר"ו הטעם. תחלה אומר אותו החזן ביחידי כנגד יצחק שתקן תפלת המנחה והיה יחידי באותו שעה ואח"כ אומר אותו הצבור לבד כנגד אליהו שנענה בתפלת המנחה וקרבת צבור הקריב באותה שעה ואח"כ אומרים אותו החזן והצבור יחד רמז לישועה אחרונה שתהא שלמה לכל.

ערוך השולחן אורח חיים סימן רלב סעיף א-רבותינו בעלי התוס' בפסחים [ק"ז]. הקשו למה נקראת תפלה זו מנחה דאי משום מנחת התמיד והחביתין הלא בתמיד של שחר היה ג"כ מנחות אלו ותרצו דאמרינן בברכות [ו:]: דאליהו לא נענה אלא בתפלת המנחה ושמא בשעת הקרבת המנחה נענה ולכך קרי לה תפלת המנחה שאז היה שעת רצון עכ"ל ועדיין אינו מובן למה באמת בעת הקרבת מנחה של ערב נענה ולמה היה אז שעת רצון והרי גם בשחרית כן הוא ונ"ל דהעניין כן הוא דידוע שבשעת הקרבת המנחה היו מנסכין נסוך היין ושרו הלויים בכלי שיר וזהו בין בתמיד של שחר ובין בתמיד של בין הערבים ואין לך עת רצון גדול מזה אלא שבין הערבים הוי יותר עת רצון משום שהמנחה היא בסוף כל העבודות כדאיתא ביומא [ל"ד]. ונמצא שהמנחה של בין הערבים היא העבודה האחרונה של היום וחביבה ורצויה כמו תפלת נעילה ביוהכ"פ ולכן אז הוא העת רצון וכן אמר דוד [תהלים קמא, ב] תכון תפלת קטורת לפניך משאת כפי מנחת ערב הרי מנחת ערב היא החביבה יותר [ובירושלמי פ"ד הל' א' יליף מזה דמנחה הוקשה לקטרת ע"ש והמג"א הביא בשם הירושלמי דנתקנה בזמן הקטרת והביא מפרק ג' ואינו כן ע"ש ויש ליישב והאבודרה"ם פי' שהוא לשון מנוחה דכשהשמש יורדת למערב הוי כהולכת למנוחתה אך לפ"ז היה לנו לקרותה מנוח ומנחה הוא לשון מתנה ואולי לדעת הרמב"ם דתפלה דאורייתא ופעם אחת ביום כמ"ש בסי' פ"ט א"כ שחרית הוי פריעת חוב ומנחה היא מתנה ודו"ק]:

יום שני וחמישי הוא עת רצון

רא"ש מסכת בבא קמא פרק ז סימן יט-ט [דף פב ע"א] עשר תקנות תיקן עזרא. שיהו קורין בתורה במנחה בשבת בשביל בעלי מלאכות שאין להם פנאי לשמוע קריאת התורה בשני ובחמישי. וקורין בשני ובחמישי. שהראשונים תקנו לקרות בשני ובחמישי תלתא פסוקי לחד

גברא או תלתא פסוקי לתלתא גברי כנגד כהנים לויים וישראלים כדי שלא יהו (ישראלים) שלשה ימים בלא קריאת התורה. על רמזו וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים. ותקנו לקרות בשני ובחמישי לפי שהוא עת רצון דאמרינן במדרש דמשה עלה לקבל לוחות האחרונות בחמישי וירד בשני. ולכך מרבים תחנונים בשני ובחמישי. וכן נהגו להתענות בהן. ואתא עזרא והתקין לתלת גברי עשרה פסוקים כנגד עשרה בטלנים. ושיהו דנין בחמישי ובשני דשכיחי דאתו למיקרי בסיפרא. ושיהו מכבסים בחמישי בשבת מפני כבוד שבת ללבוש לבנים ובע"ש אין פנאי לכבס. ושיהו אוכלין שום בערב שבת דזמן עונה היא בשבת שנאמר ושמרו בני ישראל את השבת ראשי תיבות ביאה והבנות בכלל והשום מרבה הזרע. ושתהא אשה משכמת ואופה ביום כשהיא רוצה לאפות כדי שתהא פת מצויה לעניים. ושתהא אשה חוגרת בסינר משום צניעות. ושתהא אשה חופפת וטובלת שלא יהא עליה דבר חוצץ. (דף פב ע"ב) ושיהו רוכלין מחזרין בעיירות ולא יוכלו לעכב על ידיהם רוכלי העיר. משום תכשיטי נשים שלא יתגנו בנות ישראל על בעליהן. ותיקן טבילה לבעלי קריין לתפלה ולתלמוד תורה והאידינא נהגו עלמא כתלת סבי כדאמרינן בפר' ראשית הגז (דף קלו ב) ובפרק מי שמתו (דף כב א) כרבי יהודה בן בתירא בדברי תורה דאמר דברי תורה אין מקבלין טומאה. דסבר רבי יהודה בן בתירא דעזרא לא תיקן טבילה לדברי תורה. א"נ היה מתנה דכל הרוצה לבטלו יבא ויבטל. כדאמרינן בריש מועד קטן (דף ג ב) גבי הא דרבן גמליאל ובית דינו נמנו על ב' פרקים הללו והתירום. אי נמי לא פשטה ברוב ישראל כדאמרינן גבי גרבי שמן בפ' אין מעמידין (דף לו א):

שבת מנחה הוא עת רצון

מחזור ויטרי סימן קלו—לכך אנו אומ' ואני תפילתי לך ה' עת רצון קודם המנחה. דכת' באותו מזמור תילים. למעלה מזה המקרא (תהלים סט) ישיחו בי יושבי ונגינות שותי שכר. ואני תפילתי וגו': וכך אמר דוד לפני הק' רבונו של עולם אומות העולם ביום שמחתם וביום אידם הן שותין ומשתכרין ומנגנים בבית משתאותם כל היום ואין מזכירין שמך. אבל אנו לא כן משהגדלת השמחה לישר' ובא יום מנוחתי ושמחתי לאחר שאני שבע מעונג ומפונק איני שוכחך. וכשמגיע זמן התפיל' אני פוסק מבית משתאותיי ותענוגי והולך וקופץ לתפילתי לעת הרצון ושעה קבועה ונותן הודי על חלקי. לכך נהגו העם לומר כך במנחה בשבת. ואם תאמר מה נשתנית מנחת שבת ממנחת יום טוב לומר פסוק זה. יש לומר שגם לדבר זה נתקן לאומרן. מתוך שתיקן עזרא שיהו קורין בתורה במנחה בשבת מפני יושבי קרנות. לכך אנו מודים על חלקינו. שלא שם חלקינו כמשפחות האדמה לישיב בקרנות. אלא לעת רצון תפילה אנו תדירין להתפלל. וביום טוב לא תיקן עזרא כן. ת': ועוד יש לומר מפני שבשבת עושין ג' סעודות. כדדרשינן בשבת. מתלתא היום. אבל ביום טוב דלית בה חיוב סעודה שלישית. לא נתקן לאומרו. ת'. ת':

להבין את התפלה

משה רבינו ע"ה התפלל בעת רצון

תורת המנחה פרשת ואתחנן / דרשה סו- וכן מצינו במשה רבינו ע"ה שלא רצה לבקש רחמים ותחנה בעד עצמו עד שראה שהיה עת רצון לפניו. כשגזר עליו הקב"ה שלא יכנס לארץ דכתיב (במדבר כ יב) יען לא האמנתם בי להקדישני וגו' לכן לא תביאו את הקהל הזה אל הארץ, עמד ולא בקש תחנה על הגזירה ההיא עד שראה שהיא עת רצון לפניו. ואימתו היה זה בשעה שמסר הקב"ה סיחון ועוג בידו כמו שכתוב למעלה בפרשה ראה החילותי תת לפניך את סיחון וגו', אמר מעתה יש לי עת לבקש תחנה על הגזירה הה"ד ואתחנן אל ה' בעת ההיא לאמר, מאי בעת ההיא, בשעה שמסר לו סיחון ועוג, וכמו שכתוב ואת יהושע צויתי בעת ההיא לאמר עיניך הרואות את כל אשר עשה ה' לשני המלכים וגו', וזהו בעת ההיא.

עת רצון Creates an לימוד תורה

שו"ת דברי יציב חלק או"ח סימן רמט ד"ה שאל כבודו-שאל כבודו על דברות רש"י ז"ל בר"ה י"ז ע"ב, אהא דאמרי ויעבור ה' על פניו ויקרא אר"י אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמרו מלמד שנתעטף הקב"ה כשליח צבור והראה לו למשה סדר תפלה, א"ל כל זמן שישראל חוטאין יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם וכו', אמר רב יהודה ברית כרותה ל"ג מדות שאינן חוזרות ריקם וכו', ופרש"י שאם יזכירום ישראל בתפלת תעניתם אינן חוזרות ריקם. ותמה מאין לקח רש"י המקור לזה דכאן מיירי בתענית. (א) וטרם אענה בישוב דברי רש"י אומר דהכרחו של רש"י ז"ל היה, דאם נפרש בפשיטות שכל זמן שיאמרו י"ג מדות היינו בכל יום, או בפיוטים וסליחות כמנהגנו לומר עכשיו, אז יתעורר עלינו קושיא גדולה איך לא אשתמט בשום מקום שבש"ס ללמדנו מתי ואיזה תפלה ובאיזה נוסח יאמרוהו, דבענין גדול כזה שמובטחים אנו על ידו למחילת עונות לא היה להם לסתום אלא לפרש בהדיא, ודוגמת שאמרו במגילה ל"א ע"א שמשעה תיקן להם שיהיו קורין כל דבר בזמנו ומפרש התם בהדיא מה קורין ומתי, כן ה"נ הו"ל לומר שמשעה תיקן להם לומר י"ג מדות איך ומתי לאומרם, ולא להסתיר את כל הענין תחת לשונם. וגם מה הלשון יעשו לפני כסדר הזה, ועוד דקדוקים, ומכ"ז הכריח רש"י דלא קאי כאן סתם להזכיר י"ג מדות בעלמא, אלא דקאי על סדר הקריאה שבשעת התפלה בתענית שקורין ויחל. אשר ע"כ נראה דמקור למנהגנו הוא מגמ' דר"ה הנ"ל, דהך כל זמן שישראל וכו' ויעשו לפני וכו', היינו לקרות בתורה ויחל בתענית, ואז הוא עת רצון לזכור י"ג מדות, וכשיעשו כסדר הזה אני מוחל להם. ואעתיק מש"כ הפרקי דר"א סו"פ מ"ו, כשמדבר מענין י"ג מדות וז"ל, התחיל משה צועק בקול גדול ואמר ה' ה' וגו' אמר משה לפניו סלח נא וכו', ואלו אמר משה סלח נא לעונותיהם של ישראל עד סוף כל הדורות היה עושה כן לפי שהיה עת רצון וכן הוא אומר בעת רצון עניתך וכו', אמר הקב"ה הרי כדברריך עשיתי וכו' עיי"ש. ועיי' בספר חסידים סי' ר"ג, ומובא

במג"א סי' תקס"ו סק"ב, כשקורין ויחל בתענית שותק החזן הקורא בתורה עד שיאמרו הקהל שוב מהרון אפך וגו' וגם ה' ה' וגו' לומר כי הקהל אומר אותו כעין תפלה ומתכוונים לבם בלשון בקשה והחזן הקורא אינו רשאי לקרות בלשון בקשה אלא כך עשה משה והאיך היתה מעשה שמשה בקש וכו' עיי"ש. הרי דמפרש ויקרא משה שמשה אמרו דרך תפלה, וכ"ה בתרגום ירושלמי [שמות ל"ד ו'] דצלי משה ואמר ה' וגו', וכן יש לפרש בפרקי דר"א הנ"ל דהקב"ה אמר ומשה צעק אחריו, וכן אנו נוהגים לומר בקול רם ומתכוונים כדרך שעשה משה בדרך תפלה ובקשה. ובביאור הרד"ל לפרדר"א שם אות ע"ז רצה לפרש דרק משה אמרו ולא הקב"ה עיי"ש שבעצמו הניח פי' זה בצ"ע, אבל באמת מפי' רש"י בחומש שם, וכן מפי' רבינו נסים שבתוס' בר"ה שם בד"ה שלש עשרה, משמע שהקב"ה הוא שקרא ליי"ג מדות כדי שילמוד משה וכן עשה משה, ועיין מזה בערוך לנר בר"ה כאן בד"ה ואני. אגב. יום כיפורים זה שאנו עומדים בו השנה, הוא בדיוק כבאותו היום שעמדנו בו בעת שמשה ירד מן ההר, שחל ביום שני של השבוע, וכפי שמבאר הדעת זקנים בעלי התוספות בפ' עקב (י' - י"ג) דמכיון דמבואר בפ' ר"ע בשבת דפסח שבו יצאו ישראל ממצרים חמישי בשבת היה אם כן י"ז בתמוז גם היה ביום חמישי, דלעולם פסח וי"ז בתמוז באין ביום אחד, ונמצא שלוחות הראשונות באו בה' בשבת, דבי"ז תמוז ירד אתם מההר, ור"ה בשבת היה לסי' א"ת ב"ש ג"ר, וא"כ יוה"כ בשני היה והלוחות האחרונות באו ביום שני, ולפי ששתיהן באו חדא ביום שני וחדא ביום חמישי נהגו לקרות בתורה ביום ב' וביום חמישי, וזהו דרשו ה' בהמצאו, ב"ה מצאו, שהם ימי קריאת התורה ע"ש. וגם השנה הרי יצא לנו בדיוק ככל האמור, וי"ז בתמוז היה ביום חמישי, ור"ה ביום שבת, וכעת ביום הכיפורים ביום שני. וא"כ הוא עוד יותר ויותר עת רצון. באשר הוא ממש כבימים ההם בזמן הזה, ויש איפוא לנצל במיוחד יותר ויותר יום קדוש זה בתשובה ובתפלה ובהרבות בתחנונים לפניו ית"ש ויתעלה]. וה"נ אמרינן בברכות (ח א) אימתי עת רצון, בשעה שהצבור מתפללים, כי הצבור מעבירים מדת הדין ועושים בתפלתם עת רצון. ואם בתפלה שהיא חיי שעה כך, כ"ש תורה שהיא חיי עולם (שבת י א), שכשהיא בצבור דנפיש זכותיה עושים עת רצון ורחמים.

TRANSLATION OF SOURCES

ב' תלמוד בבלי מסכת מגילה דף יז' עמ' ב'—What was their reason for mentioning the gathering of the exiles after the blessing of the years? — Because it is written, But you, O mountains of Israel, you shall shoot forth your branches and yield your fruit to your people Israel, for they are at hand to come. And when the exiles are assembled, judgment will be visited on the wicked, as it says, And I will turn my hand upon you and purge away your dross as with lye, and it is written further, And I will restore your judges as at the first. And when judgment is visited on the wicked, transgressors cease, and presumptuous sinners are included with them, as it is written, But the destruction of the transgressors and of the sinners shall be together.

א' רמב"ם הלכות שמיטה ויובל פרק י' הלכה א'—It is a positive commandment from the Torah to count seven sets of seven years and to declare the 50th year as it is written: V'Safarta Lecha Shevah Shabbatot Shananim etc. V'Kidashem Es Shenat Ha'Chamishim. These two Mitzvot are solely the responsibility of the Large Court. **י' הלכה א'**—It is a positive commandment to blow Shofar on the tenth day of the month of Tishrei (Yom Kippur) in the Yovel year. This Mitzvah is primarily the responsibility of the Jewish Court (as it is written: V'Ha'Avarta Shofar Teruah) and each individual is responsible to blow Shofar as it is written: Ta'Aveeru Shofar. They blow 9 sounds from the Shofar as they do when they blow Shofar on Rosh Hashonah, and they blow Shofar throughout the land of Israel.

א' תלמוד בבלי מסכת ברכות דף מט' עמ' א'—Rabbah b. Bar Hanah said in the name of R. Johanan: The blessing 'Who is good and bestows good' (in Bircat Ha'Mazone) must contain mention of G-d's kingship. What is he teaching us? That any benediction which does not contain mention of G-d's kingship is not a proper blessing? R. Johanan has already said this once! R. Zera said: He teaches us that there is a requirement to mention kingship twice, once for that Bracha and once for the Bracha 'Who buildest Jerusalem'. If that is so, there should be a requirement to mention G-d's kingship three times, once for itself, once for 'Who buildest Jerusalem', and once for the blessing of the land? Hence you must conclude: Why do we not require one for the blessing of the land? — Because it is a benediction closely connected with the one which precedes it. Then 'Who builds Jerusalem' should also not require it, being a benediction closely connected with the one which precedes it? — The fact is that, strictly speaking, the blessing 'Who builds Jerusalem' also does not require it, but since the kingdom of the house of David is mentioned, it is not appropriate that the kingship of heaven is not mentioned. R. Papa said: What he, R. Johanan, meant is this: It requires two mentions of the kingship of heaven besides its own.

מלך אוהב צדקה ומשפט

The **חתימה** of the **ברכה** of **השיבה שופטנו** is troublesome on two counts. First, why is it the only **חתימת הברכה** in **עשרה** that includes the word: **מלך**? Second, why do we shorten the **ברכה** during **תשובה** עשרת ימי תשובה?

The **אבודרהם** presents the following answer to our first question:

ספר אבודרהם שמונה עשרה ד"ה אתה קדוש-אתה מוצא כי לא נתקן מלך בחתימות שמונה עשרה ברכות כלם אלא בארבע ברכות בלבד. והן שלש ראשונות אלו וברכת השיבה שופטנו. והטעם מפני שחתימות שלש ברכות ראשונות אלו רומזות לאבות כי חתימת ברכה ראשונה היא מגן אברהם וחתימת ברכה שנייה מחיה מתים כנגד יצחק, על שם שלקה אביו בידו הסכין לשוחטו במצות הבורא והי' חשוב כמת ואח"כ לא הניחו הבורא לשוחטו והרי כאלו החיה אותו. וחתימת ברכה שלישית הא-ל הקדוש כנגד יעקב ע"ש שהיתה מטתו שלימה וקדושה שלא יצא ממנו זרע פסול. וחתימת מלך אוהב צדקה ומשפט רומזת לדוד המלך היושב על המשפט ולפיכך תקנו בסוף ארבעתן מלכות בעבור חשיבות שהן רומזות לאבות ולדוד והוא ע"ש מה שנאמר לדוד (ש"ב ז, ט) ועשיתי לך שם גדול כשם הגדולים אשר בארץ, כנ"ל. ואח"כ מצאתי שפירש הריב"א נר"ו כי מפני ששלש ראשונות הם כנגד ג' אבות ונאמר בהם אלהות אמר כנגדם שלש מלכויות, ומלך אוהב צדקה ומשפט כנגד מה שכתוב אלקי דוד אביך וכן כתוב (תהי' קמה, א) ארוממך אלקי המלך ואברכה שמך לעולם ועד. ואמר (שם קמו, י) ימלוך ה' לעולם אלקיך ציון וגו':

The **ט"ז** and the **אבודרהם** present these answers to the second question:

ט"ז אורח חיים סימן קיח ס"ק ב-מיהו אם אמר כו'. - בטור כתב כאן בשם אחיו ה"ר יחיאל שהיה קשה לו מ"ש מלך אוהב צדקה ומשפט מהמלך המשפט לענין שצריך לחזור לראש אם שכח וכתב אח"כ בשם מחזור ויטרי דגרס בגמ' כל השנה אומר הא-ל הקדוש הא-ל המשפט ולפ"ז שפיר יש שינוי בהמלך המשפט שמזכיר בה מלכות לפי שעכשיו יושב על המשפט לדון כל העולם ומראה עצמו מלך על המשפט וי"א כל השנה מלך אוהב צדקה ומשפט דגבי משפט שייך לומר מלכות טפי משאר ברכו' כו' ועפ"ז כ' רמ"א כאן שא"צ לחזור אם אמר מלך אוהב צדקה ומשפט וכ"ה דעת הר"י והג"מ אבל הטור עצמו כתב בה' ר"ה שצריך לחזור ושם עיקר הדין וכ"כ התו' והרא"ש בספ"ק דברכות ונ"ל די' חילוק אפי' בנוסח מלך אוהב צדקה ומשפט דבכל השנה אין המשפט עיקר אלא הצדקה עיקר ולכך הקדימו צדקה למשפט אבל מר"ה עד יה"כ המשפט עיקר ולכך לא מזכיר צדקה. ועוד נ"ל די' הפרש ביניהם דהיינו שיש חילוק בין הזמנים דוגמ' לדבר ב"ד של מטה די' לה יום מוגבל לישיבת ב"ד שיושבים מעצמם אבל בשאר הימים אין יושבים אא"כ באים בני אדם

ומבקשים שישבו וידונו ביניהם כ"ה בב"ד שלמעלה דבכל השנה אין יושבים לדין אא"כ מבקשים ממנו ית' מחמ' שיש קטרוג של מדה"ד וע"ז אמר בכל השנה מלך אוהב צדקה ומשפט דהיינו שהוא אוהב המשפט ע"פ המעורר אותו לקיים משפט כרצון המעורר משא"כ בר"ה וי"כ הוא ית' בעצמו הוא המשפט מצד עצמו.

ספר אבודרהם ד"ה השיבה שופטינו-ויכתב ה"ר יחיאל בן הרא"ש תמה אני על חתימת זו הברכה למה נשתנית מכל חתימת ברכ' שמונה עשרה לענין מלכות הא קיימא לן ברכה הסמוכה לחבירתה אין בה מלכות ועוד לכאורה איני יודע מה הפרש גדול בין מלך אוהב צדקה ומשפט ובין המלך המשפט לענין שצריך לחזור לראש אם שכח אך שאינו רשאי לשנות מה שהורגל בפי כל. אמנם שמעתי שבפרובנציה אין אומרים מלך וישר בעיני. שוב מצאתי בסדר הנק' מחזור ויטרי ה"ג בפ"ק דברכות (יב, ב) כל השנה כולה אומר הא-ל הקדוש הא-ל המשפט חוץ מעשי"ת שאומר המלך הקדוש המלך המשפט לפי שעכשיו יושב על המשפט לדון כל העולם וי"א כל השנה כולה מלך אוהב צדקה ומשפט דגבי משפט שייך לומר מלכות טפי משאר ברכות כמו שנא' מלך במשפט יעמיד ארץ ואיש תרומות יהרסנה ונשאתי.

הא-ל אוהב צדקה: חתימת הברכה and the ט"ז refer to the following. That version of the חתימה has significant Halachic implications: ומשפט.

שולחן ערוך אורח חיים סימן קיח'-סעיף א'-השיבה שופטינו, חותם בה מלך אוהב צדקה ומשפט; ומר"ה ועד יום הכפורים חותם המלך המשפט. *לגמ':* מיהו אם אמר מלך אוהב צדקה ומשפט, אין צריך לחזור, ולא אמרו שיחזור אלא במקום שכל השנה אומרים הא-ל אוהב צדקה ומשפט (הר"י ספ"ק דברכות וטור והגהות מנהגים), וע"ל סימן תקפ"ב.

We can conclude from the רמ"א that the practice of changing the wording of the ברכה of הא-ל during the ימי תשובה began in places where the חתימה was הא-ל. The reason חז"ל changed the ברכה of הא-ל אוהב צדקה ומשפט was to have it run parallel with the ברכה of הא-ל הקדוש. A second possible source may be places that followed מנהג ארץ ישראל. Their wording is: ברוך אתה ה' אוהב המשפט, with neither the word: הא-ל nor the word: מלך. The word: מלך may have been added to reflect that the רבנו של עולם sits in judgment during the ימי תשובה. The reason for the two versions of the חתימת הברכה is the two versions of the following גמרא:

מסכת ברכות דף יב' עמ' ב'-אמר רבה בר חיננא סבה משמיה דרב: כל השנה כולה אדם מתפלל הא-ל הקדוש, מלך אוהב צדקה ומשפט, חוץ מעשרה ימים שבין ראש השנה ויום הכפורים שמתפלל המלך הקדוש והמלך המשפט.
ספר שבולי הלקט סדר ראש השנה סימן שה'-גרסינן בפרק קמא דברכות אמר רבה בר בר חנה כל השנה כולה מתפלל אדם הא-ל הקדוש הא-ל המשפט חוץ מעשרת ימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים שמתפלל המלך הקדוש המשפט.

TRANSLATION OF SOURCES

ל'שנה ראש השנה תשס"ז-The word: Melech is not found in the close of any of the Brachot of Shemona Esrei except in the close of four Brachot. They are the first three Brachot and the Bracha of Hasheiva Shofteinu. The reason being that the endings of the first three Brachot of Shemona Esrei reflect the fact that they refer to the three Avot. The first Bracha ends: Magen Avrohom and the second Bracha ends: Michayei Maysim. This is a reference to Yitzchok. Yitzchok's father took a knife in his hands for the purpose of slaughtering Yitzchok on instruction from G-d. From the moment Yitzchok's father took the knife in his hands to slaughter Yitzchok, it is as if Yitzchok was already dead. G-d then stopped Yitzchok's father from proceeding to slaughter him. This series of events is viewed as if Yitzchok was in fact killed and then brought back to life. The end of the third Bracha "Ha'Ail Ha'Kadosh" is a reference to Yaakov. Yaakov's offspring was untainted. Yaakov was considered holy because he did not give birth to any non-believers. The end of the Bracha of Melech Ohaiv Tzedaka Oo'Mishpat is a reference to King David who reigned justly. As a result Chazal inserted the word: Melech in the endings of these Brachot to reflect their importance in that they refer to the Avot and Dovid Ha'Melech. Chazal further based the insertion of the word: Melech on a verse composed by Dovid Hamelch: V'Aseita Lecha Shem Gadol KiShem Ha'Gedolim Asher B'Aratz. I then found support from what the Revei Neri explained: Because the first three Brachot refer to the Avot and the name of G-d is mentioned next to their names so we mention G-d as king. The Bracha of Oheiv Tzedaka Oo'Mishpat contains a reference to G-d as king because of the verse: Elokei Dovid Aveicha and it is further written: Arromimcha Elokei Ha'Melech V'Avarcha Shimcha L'Olam V'A'Ed and the verse: Yimloch Hashem L'Olam Elokeiyich Tzion etc.

ל'שנה ראש השנה תשס"ז-The Tur wrote in the name of his brother, HaRav Yichiyal that he had a question as to why when the prayer leader said: Melech Ohaiv Tzerdaka Oo'Mishpat instead of Ha'Melech Ha'Mishpat during the Asara Yimai Teshuva, the prayer leader had to return to the beginning of the Bracha. He then answered in the name of the Machzor Vitri who says that there is another version of the Gemara that was the basis for the change in wording of the Bracha. There it was written: all year, we recite: Ha'Ail Ha'Kadosh Ha'Ail Ha'Mishpat. Based on that version of the Gemara, it is understandable why we change the wording to Ha'Melech Ha'Mishpat. We change the wording of the Bracha to Malchut to reflect that during this period G-d holds court and judges the world and shows that he is King over all justice. There are those who recite the words: Melech Ohaiv Tzerdaka Oo'Mishpat throughout the year. They base their wording on the fact that it is appropriate to associate the concept of Malchut with the concept of justice. That is why the Ramah wrote that it was not necessary for the prayer leader to return to the start of the Bracha during the Asara Yimai Teshuva if he said: Melech Ohaiv Tzedaka Oo'Mishpat. That is also the opinion of the Rey and the G'm. However, the Tur himself wrote in Hilchot Rosh Hashona that it is necessary to return to the start of the Bracha. That is the proper way for us to conduct ourselves. So wrote Tosaphot and the Rosh at the end of the first chapter of Masechet Brachot. It appears to me that there is a difference between the wording of Melech Ohaiv Tzedaka Oo'Mishpat and Melech Ha'Mishpat. During the year, the word: justice is not what is emphasized rather Tzedaka is emphasized. That is why the word: Tzedaka comes first.

But between Rosh Hashona and Yom Kippur, Ha'Mishpat is emphasized and that is why the word: Tzedaka is omitted. There is a further difference between the two periods. Let us compare this to a human court. They have set days when they meet. They do not meet on the other days unless there is a dispute that must be resolved. The heavenly court is different. The heavenly court does not meet unless there is someone who is persecuting the Jews and the Jews ask that the heavenly court sit. That is why we recite the words: Melech Ohaiv Tzedaka Oo'Mishpat. This means that G-d likes to perform justice when the Jews ask for justice. However in the period between Rosh Hashonah and Yom Kippur, G-d sits in judgment on his own initiative.

ספר אבודרהם ד"ה השיבה שופטינו - Rav Yichiyal son of the Rosh was surprised by the fact that the ending of the Bracha of Hasheiva Shofatainu was different than the endings of the other Brachot of Shemona Esrei in that the ending included the word: Melech. He was surprised because of the rule that a Bracha that is connected to another Bracha does not contain a reference to Malchus. Moreover he was not sure how the difference between reciting: Melech Ohaiv Tzedaka Oo'Mishpat and reciting Melech Ha'Mishpat would cause the prayer leader to have to repeat the Bracha if he forgot to change the wording even though it is usually inappropriate to deviate from what the wording used by the congregation. Nevertheless, I heard that in Provencia they did not recite the word Melech (instead they would say: Ohaiv Tzedaka Oo'Mishpat) and that wording appears to me to be correct. I did find in the holy book, the Machzor Vitri that all year round one should say: Ha'Ail Ha'Kadosh and Ha'Ail Ha'Mishpat except in the Asara Yimei Teshuva when one says Ha'Melech Ha'Kadosh and Ha'Melech Ha'Mishpat because on those days, G-d is sitting in judgment in that He is judging the world. Others say that it is appropriate to recite the wording: Melech Ohaiv Tzedaka Oo'Mishpat all year round because concerning justice it is appropriate to use G-d's title of King because of the verse: Melech Ba'Mishpat Ya'Amid Eretz V'Ish Treumot Yi'Hersena V'Nasasi.

שולחן ערוך אורח חיים סימן קיח' - It is appropriate to end the Bracha of Hasheiva Shoftainu with the words: Melech Ohaiv Tzedaka Oo'Mishpat. From Rosh Hashonah until Yom Kippur one changes the ending to Melech Ha'Mishpat. Ramah: But if the prayer leader ends the Bracha with the words: Melech Ohaiv Tzedaka Oo'Mishpat, the prayer leader does not have to repeat the Bracha. The only circumstance when it is necessary for the prayer leader to repeat the Bracha is in a place where during the year they are accustomed to ending the Bracha with the words; Ha'Ail Ohaiv Tzedaka Oo'Mishpat.

מסכת ברכות דף יב' עמ' ב' - Rabbah Bar Chinana in the name of Rav said: All year round a person recites: Ha'Ail Ha'Kadosh; Melech Ohaiv Tzedaka Oo'Mishpat except during the Asara Yimei Teshuva when he recites Ha'Melech Ha'Kadosh and Ha'Melech Ha'Mishpat.

ספר שבולי הלקט סדר ראש השנה סימן שה' - We have the following version of the first chapter of Masechet Brachot: Rabbah Bar Chinana in the name of Rav said: All year round a person recites: Ha'Ail Ha'Kadosh; Ha'Ail Ha'Mishpat except during the Asara Yimei Teshuva when he recites Ha'Melech Ha'Kadosh and Ha'Melech Ha'Mishpat.

SUPPLEMENT

ונתנה תוקף

The First Time ונתנה תוקף Is Mentioned in Rabbinic Literature

ספר אור זרוע ח"ב (CE 1250–1180) – הלכות ראש השנה סימן רעו ד"ה מצאתי מכתב-מצאתי מכתב ידו של ה"ר אפרים מבונא בר יעקב. שר' אמנון ממגנצא יסד ונתנה תוקף על מקרה הרע שאירע לו וז"ל. מעשה בר' אמנון ממגנצא שהיה גדול הדור ועשיר ומיוחס ויפה תואר ויפה מראה והחלו השרים וההגמון לבקש ממנו שיהפך לדתם וימאן לשמוע להם ויהי כדברם אליו יום ויום ולא שמע להם ויפצר בו ההגמון ויהי כהיום בהחזיקם עליו ויאמר חפץ אני להועיץ ולחשוב על הדבר עד שלשה ימים וכדי לדחותם מעליו אמר כן ויהי אך יצוא יצא מאת פני ההגמון שם הדבר ללבו על אשר ככה יצא מפיו לשון ספק שהיה צריך שום עצה ומחשבה לכפור באלקים חיים ויבוא אל ביתו ולא אבה לאכול ולשתות ונחלה ויבואו כל קרוביו ואוהביו לנחמו וימאן להתנחם כי אמר ארד אל ניבי אבל שאולה ויבך ויתעצב אל לבו ויהי ביום השלישי בהיותו כואב ודואג וישלח ההגמון אחריו ויאמר לא אלך ויוסף עוד הצר שלוח שרים רבים ונכבדים מאלה וימאן ללכת אליו ויאמר ההגמון מהרו את אמנון להביאו בעל כרחו וימהרו ויביאו אותו ויאמר לו מה זאת אמנון למה לא באת אלי למועד אשר יעדת לי להועיץ ולהשיב לי דבר ולעשות את בקשתי ויען ויאמר אמנון אני את משפטי אחרוני כי הלשון אשר דבר ותכזב לך דינה לחתכה כי חפץ היה ר' אמנון לקדש את ה' על אשר דבר ככה ויען ההגמון ויאמר לא כי הלשון לא אחתוך כי היטב דברה אלא הרגלים אשר לא באו למועד אשר דברת אלי אקציץ ואת יתר הגוף איסר ויצו הצורר ויקצצו את פרקי אצבעות ידיו ורגליו ועל כל פרק ופרק היו שואלין לו התחפוץ עוד אמנון להפך לאמונתו ויאמר לא ויהי ככלותם לקציץ צוה הרשע להשכיב את ר' אמנון במגן אחד וכל פרקי אצבעותיו בצידו וישלחהו לביתו הכי נקרא שמו ר' אמנון כי האמין בא-ל חי וסבל על אמונתו יסורין קשין מאהבה רק על הדבר שיעצא מפיו. אחר הדברים האלו קרב מועד והגיע ר"ה בקש מקרוביו לשאת אותו לבית הכנסת עם כל פרקי אצבעותיו המלוחים ולהשכיבו אצל ש"צ. ויעשו כן ויהי כאשר הגיע ש"צ לומר הקדושה וחיות אשר הנה אל ר' אמנון אמתו מעט ואקדש את השם הגדול ויען בקול רם ובכך לך תעלה קדושה כלומר שקדשתי את שמך על מלכותך ויחודך ואח"כ אמר ונתנה תוקף קדושת היום ואמר אמת כי אתה דיין ומוכיח כדי להצדיק עליו את הדין שיעלו לפניו אותן פרקי ידיו ורגליו וכן כל הענין והזכיר וחיותם יד כל אדם בו ותפקוד נפש כל חי שכך נגזר עליו בר"ה. וכשגמר כל הסילוק נסתלק ונעלם מן העולם לעין כל ואיננו כי לקח אותו אלקים ועליו נאמר מה רב טובך אשר צפנת ליראיך וגו'.

אחר הדברים והאמת אשר הועלה ר' אמנון ונתבקש בישיבה של מעלה ביום השלישי לטהרתו נראה במראות הלילה לרבנא קלונימוס בן רבנא משולם בן רבנא קלונימוס בן רבנא משה בן רבנא קלונימוס ולימד לו את הפיוט ההוא ונתנה תוקף קדושת היום ויצו עליו לשלוח אותו בכל התפוצות הגולה להיות לו עד וזכרון ויעש הגאון בן:

ספר המנהגים (טירנא) יום כיפור ד"ה שחרית משכימין-ונוהגין לומר לא-ל עורך דין קודם הסילוק מי יתנה תוקף.

לקט יושר חלק א (או"ח) עמוד קלג ענין ד-בנתנה תוקף, וכאבק פורח וכחלום יעוף, כאן יש להפסיק היטבת קודם שיתחיל ואתה מלך כי היכי דלא ליקו על יעוף. וכן דקדק מהר"ם להפסיק בין אל-הי העמים אלילים כצ"ל ועי' בטור או"ח סי' נ"א-אלו-הי שילה' והשם שמים עשה. וכן צריך להפסיק בין חי וקיים לאין קצבה. בהאוחז נכון להפסיק בין צל לש-די, וה"פ מי שהוא שלן בסתר דהוא ש-די. י"מ בצל לשון תוקף, כמו סר צלם מעליהם (במדבר י"ד, ט') ע"ד תוקפא.

The Origin of the Words of ונתנה תוקף

Many of the words found in ונתנה תוקף were borrowed from תנ"ך and דברי חז"ל as the following examples demonstrate.

אסתר פרק ט-(כט) ותכתב אסתר המלכה בת אביהיל ומרדכי היהודי את כל תקף לקים את אנרת הפורים הזאת השנית:

תלמוד בבלי מסכת מגילה דף יט עמוד א-מהיכן קורא אדם את המגילה וכו'. תניא, רבי שמעון בר יוחאי אומר: מבלילה ההוא. אמר רבי יוחנן: וכולן מקרא אחד דרשו: ותכתב אסתר המלכה... ומרדכי היהודי את כל תקף. מאן דאמר כולה - תוקפו של אחשורוש, ומאן דאמר מאיש יהודי - תוקפו של מרדכי, ומאן דאמר מאחר הדברים האלה - תוקפו של המן, ומאן דאמר מבלילה ההוא - תוקפו של נס. רב הונא אמר מהכא: ומה ראו על ככה ומה הגיע אליהם, מאן דאמר כולה - מה ראה אחשורוש שנשתמש בכלים של בית המקדש - על ככה - משום דחשיב שבעים שנין ולא איפרוק. ומה הגיע אליהם - דקטל ושתי, ומאן דאמר מאיש יהודי, מה ראה מרדכי דאיכני בהמן - על ככה - דשוי נפשיה עבודה זרה, ומה הגיע אליהם - דאתרחיש ניסא. ומאן דאמר מאחר הדברים האלה, מה ראה המן שנתקנא בכל היהודים - על ככה משום דמרדכי לא יכרע ולא ישתחוה, ומה הגיע אליהם - ותלו אתו ואת בניו על העץ, ומאן דאמר מבלילה ההוא, מה ראה אחשורוש להביא את ספר הזכרונות - על ככה - דזמינתיה אסתר להמן בהדיה, ומה הגיע אליהם - דאתרחיש ניסא. אמר רבי

להבין את התפלה

חלבו אמר רב חמא בר גוריא אמר רב: הלכה כדברי האומר כולה. ואפילו למאן דאמר מאיש יהודי – צריכה שתהא כתובה כולה.

אוצר המדרשים (אייזנשטיין) עמוד תז' ד"ה אמר רבי עקיבא-אמר רבי עקיבא אלו כ"ב אותיות שבהן נתנה תורה לשבטי ישראל, והן הקוקין בעט שלהבת על כתר נורא ואיום של הקב"ה, ובשעה שבקש הקב"ה לבראות העולם מיד ירדו כולם ועמדו לפני הקב"ה, זה אומר לפניו בי תברא את העולם וזה אומר לפניו בי תברא את העולם.

במדבר פרק כד – (ז) יזל מים מדליו וזרעו במים רבים וירם מאנג מלכו ותנשא מלכתו.

ישעיהו פרק טז – (ה) והוכן בחסד כסא וישב עליו באמת באהל דוד שפט ודרש משפט ומהר צדק.

זוהר כרך ג (ויקרא) פרשת שמיני דף מ עמוד ב – כתיב (משלי כה) הגו סיגים מכסף ויצא לצורף כלי, הגו רשע לפני מלך ויכון בחסד כסאו, ת"ח בשעתא דאסגיאוי חייבין בעלמא כרסייא דמלכא קדישא אתתקנת בדינא ואסתאבת (ס"א ואשתאבת) (ס"א וקיימא) בדינא ושלחובוי אוקדין עלמא, ובשעתא דאתעברן חייביא מעלמא כדין ויכון בחסד כסאו בחסד ולא בדינא, מאי משמע, משמע דעלמא תתאה תליא בעלמא עלאה ועלמא עלאה לפום ארחי דעלמא תתאה.

‘It is written: “Take away the wicked from before the king and his throne shall be established in loving kindness “ (Prov.xxv, 3). When sinners are numerous in the world, the throne of the holy King is established in judgement and flames play around the world. But when the wicked are removed from the world, His throne is established in loving kindness and not in judgment. This shows that the lower world depends on the higher, and the higher is disposed according to the conduct of the lower.

משלי פרק כה – (ה) הגו רשע לפני מלך ויכון בצדק כסאו:

משנה מסכת תענית פרק ב משנה ד – על הראשונה הוא אומר מי שענה את אברהם בהר המוריה הוא יענה אתכם וישמע בקול צעקתכם היום הזה ברוך אתה ה' גואל ישראל על השניה הוא אומר מי שענה את אבותינו על ים סוף הוא יענה אתכם וישמע קול צעקתכם היום הזה ברוך אתה ה' זוכר הנשכחות

אסתר פרק ו – (א) בלילה ההוא נדדה שנת המלך ויאמר להביא את ספר הזכרונות דברי

הימים ויהיו נקראים לפני המלך.

מלכים א פרק יט-(יב) ואחר הרעש אש לא באש ה' ואחר האש קול דממה דקה.

תהלים פרק קד-(ז) מן גערתך ינוסון מן קול רעמד יחפזון.

רש"י תהלים פרק קד פסוק ז-(ז) מן גערתך ינוסון - כשאמרת (בראשית א) יקוו המים ומאותו הקול יחפזון ונקוו אל מקום אשר יסדת להם.

ישעיהו פרק יג-(ח) ונבהלו צירים וחבלים יאחזון כיולדה יחילון איש אל רעהו יתמהו פני להבים פניהם.

תהלים פרק מח-(ז) רעה אחותם שם חיל כיולדה.

ישעיהו פרק כד פסוק כא-והיה ביום ההוא יפקד ה' על צבא המרום במרום ועל מלכי האדמה על האדמה.

משנה מסכת ראש השנה פרק א משנה ב - בארבעה פרקים העולם נידון בפסח על התבואה בעצרת על פירות האילן בראש השנה כל באי העולם עוברין לפניו כבני מרון שנאמר (תהלים ל"ג) היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם ובהג נידונין על המים.

יחזקאל פרק לד-(יב) בבקרת רעה עדרו ביום היותו בתוך צאנו נפרשות כן אבקר את צאני והצלתי אתהם מכל המקומת אשר נפצו שם ביום ענן וערפל.

איוב פרק לד-(כט) והוא ישקט ומי ירשע ויסתר פנים ומי ישורנו ועל גוי ועל אדם יחד.

בראשית פרק לז-(לג) ויכירה ויאמר כתנת בני חיה רעה אכלתהו טרף טרף יוסף.

תהלים פרק קד-(ט) גבול שמת בל יעברון בל ישובון לכסות הארץ.

תהלים פרק קד-(ל) תשלח רוחך יבראון ותחדש פני אדמה.

דניאל פרק יא-(מה) ויטע אהלי אפרנו בין ימים להר צבי קדש ובא עד קצו ואין עוזר לו.

להבין את התפלה

תהלים פרק כז-(ו) ועתה ירום ראשי על איבי סביבותי ואזבחה באהלו זבחי תרועה אשירה ואזמרה לה'.

תהלים פרק קג-(טו) אנוש כחציר ימיו כציץ השדה כן יציץ.

ישעיהו פרק מ (ו) קול אמר קרא ואמר מה אקרא כל הבשר חציר וכל חסדו כציץ השדה:
(ז) יבש חציר נבל ציץ כי רוח ה' נשבה בו אכן חציר העם.
(ח) יבש חציר נבל ציץ ודבר אלקינו יקום לעולם.

תהלים פרק קמד-(ד) אדם להבל דמה ימיו כצל עובר.

איוב פרק ז-(ט) בלה ענן וילך בן יורד שאול לא יעלה.

איוב פרק כ-(ח) בחלום יעוף ולא ימצאוהו וידד כחזיון לילה.

ולמלשינים OF ברכה THE AUTHOR OF THE

The ברכה of ולמלשינים is a ברכה that was composed later than the other ברכות:

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף כח' עמ' ב'—משנה. רבן גמליאל אומר: בכל יום ויום מתפלל אדם שמנה עשרה... גמרא... הני תמני סרי, תשסרי הוויין! אמר רבי לוי: ברכת המינים ביבנה תקנוה. כנגד מי תקנוה? אמר רבי לוי: לרבי הלל בריה דרבי שמואל בר נחמני כנגד (תהלים כ"ט) א—ל הכבוד הרעים, לרב יוסף—כנגד אחד שבקריאת שמע; לרבי תנחום אמר רבי יהושע בן לוי—כנגד חוליא קטנה שבשדרה. תנו רבנן: שמעון הפקולי הסדיר שמונה עשרה ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה. אמר להם רבן גמליאל לחכמים: כלום יש אדם שיודע לתקן ברכת המינים? עמד שמואל הקטן ותקנה, לשנה אחרת שכחה.

The following question is asked: what was so unique about the ברכה of ולמלשינים that it required רבן גמליאל to solicit a volunteer to compose it?

שו"ת קול מבשר' חלק ב' סימן ז' ד"ה ועל פי—ועל פי האמור יש להבין דברי הגמרא ברכות דף כ"ה סוף ע"ב: שמעון הפקולי הסדיר י"ח ברכות לפני ר"ג על הסדר ביבנה אמר להם ר"ג לחכמים כלום יש אדם שיודע לתקן ברכת המינים עמד שמואל הקטן ותקנה. וזה צריך ביאור—איזה חומר יש בתקון ברכת המינים יותר מן י"ח ברכות אחרות שבתפלה? אכן לפי שברכה זו כולה מלאה קללות נמרצות לאויבנו ואויבי ה' לפיכך היא צריכה כוונה יתירה ומחשבה טהורה שלא תהא מעורבת בשום פנייה צדדית לצורך עצמנו רק הכל לשם שמים. כמאמרו של דוד המלך ע"ה בתהלים הנ"ל. ודרוש לזה שהאיש המתקן והמסדר את הברכה הזאת יתן את רוחו עליה הן שידקדק בשמירת הביטויים הנכונים ומתאימים לכוונה זו, והן שאנו המתפללים דעתנו הקצרה סומכת על הכוונה שלו כמו שכתבו הקדמונים (ואנו רגילים להתפלל בשעת קיום איזו מצוה שתהא חשובה כאלו כיוונתי בכל הכוונות שכיונו אנשי כנסת הגדולה), ולכן בחרו את שמואל הקטן שנודע במאמרו במס' אבות פ"ד משנה י"ט שמואל הקטן אומר בנפול אויבך אל תשמת. ופירשו שם הרמב"ם ורש"י ורבינו יונה והר"ע מברטנורא אע"פ ששלמה המלך אמר זאת הצוואה אבל שמואל הקטן היה רגיל להוכיח בזאת המדה ולהזהיר מזאת העבירה (וכיוצא בזה יש בכתובות דף כ"ב ע"ב וביבמות דף כ"ד ע"ב דאמר רב אסי הסר ממך עקשות פה וכו'), ופירשו התוספות בכתובות שם ד"ה משום דרב אסי: פסוק הוא אלא דרב אסי רגיל להביאו, ועיין בספרי שו"ת קול מבשר ח"א סימן י"ח עמוד ג"ו), ובו היו בטוחים שלא תצא תקלה מתחת ידו בסידור ברכה זו.

Rabbi Rath is alerting us to the fact that the ברכה of ולמלשינים is the only ברכה within

1. Rabbi Meshulam Rath (1875-1963) who was born in Poland and was ordained at age 12. He served as a rabbi in Rumania and then immigrated to Israel in 1949 where he was an active member of the Israeli Chief Rabbinate council. (Bar-Ilan CD)

that is written in negative terms. He describes the words as constituting קללות. The form of the קללות have varied over the centuries:

- ◆ מנהג ארץ ישראל—למשומדים אל תהי תקוה אם לא ישובו לתורתך הנצרים והמינים כרגע יאבדו וימחו מספר החיים ועם צדיקים אל יכתבו. ברוך אתה ה' מכניע זדים.
- ◆ סדר רב עמרם גאון סדר תפילה ד"ה ועומדין בתפלה—ולמלשינים אל תהי תקוה וכל הזדים כרגע יאבדו וכל אויבינו מהרה יכרתו ועושי זדון מהרה תעקר ותשבר ותכניע בימינו. ברוך אתה ה' שובר רשעים ומכניע זדים.
- ◆ רב סעדיה גאון—למשומדים אל תהי תקוה ומלכות זדון מהרה תעקר ותשבר בימינו. ברוך אתה ה' שובר רשעים ומכניע זדים.
- ◆ רבינו שלמה ברבי נתן הסיג'למסי— למשומדים למינים ולזידים אל תהי להם תקוה ומלכות זדון מהרה תעקר ותשבר ותכניע ותאביד אויבינו מהרה כרגע יאבדו והזדים מהרה יכרתו ואל תתן תקומה לכל אויבי נפשינו וצרינו. ברוך אתה ה' שובר רשעים ומכניע זדים.

was qualified to compose a ברכה that included קללות because of the philosophy that he espoused:

משנה מסכת אבות פרק ד' משנה כ'—שמואל הקטן אומר (משלי כד) בנפול אויבך אל תשמח ובכשלו אל יגל לבך פן יראה ה' ורע בעיניו והשיב מעליו אפו. פירוש המשנה לרמב"ם מסכת אבות פרק ד' משנה כ'—ואף על פי ששלמה הוא אשר אמר זה הציווי, אבל החכם הזה היה מחנך בזאת המידה ומזהיר מוזאת העבירה. פירוש רבינו יונה על אבות פרק ד' משנה יט'—שמואל הקטן אומר בנפול אויבך אל תשמח ובכשלו אל יגל לבך – ומה בא להשמיענו שמואל הקטן בזה והלא פסוק שלם הוא ושלמה אמרו אלא ר"ל שהיה רגיל שמואל לומר פסוק זה מפני שהוא דבר הצריך ובני אדם נכשלים בו כי גם בהיות האויב רשע אין לשמוח ברעתו בלתי מפני ה' לבדו. רצוננו לומר כי זה הצדיק לא ישמח במפלת הרשעים אך אם כוונת שמחתו מפני שמפלתו כבוד שמים הוא לא מפני שנאתו אותו וכ"ש מי שמעשיו מקולקלין כמוהו ואם יגל לבו בהכשלו רעתו רבה. ולמה הוא שמח והנה הוא כמוהו ועל כל זה נאמר בנפל אויבך אל תשמח ובהכשלו אל יגל לבך. ולזה היה מתכוין שמואל לאמרו תדיר. ויש שגורסין פן יראה ה' ורע בעיניו והשיב מעליו אפו, חרון אפו לא נאמר אלא מעליו אפו, מלמד שמוחלין לו על כל עונותיו. ועתה השמיענו שמואל חרוש גדול שר"ל כי יראה ה' שזה שמח בנפל אויבו ימחול לאויב ויקים אותו והוא עונש לשמה.

רוח הקודש was further qualified in that he was an individual who merited תוספתא מסכת סוטה (ליברמן) פרק יג הלכה ד'—שוב פעם אחת היו יושבין ביבנה ושמעו בת קול אומרת יש כאן אדם שראוי לרוח הקודש אלא שאין הדור זכיי ונתנו עיניהם בשמואל הקטן.

TRANSLATION OF SOURCES

'מִשְׁנָה-תְּלָמוּד בְּבֵלִי מִסַּכְתַּת בְּרִכּוֹת דָּף כ"ח ע"ב' ב' EVERY DAY A MAN SHOULD SAY THE EIGHTEEN BENEDICTIONS . . . These eighteen are really nineteen? R. Levi said: The benediction relating to the Minim was instituted in Jabneh. To what was it meant to correspond? R. Levi said: On the view of R. Hillel the son of R. Samuel b. Nahmani, to 'The G-d of Glory thundereth'; on the view of R. Joseph, to the word 'One' in the Shema'; on the view of R. Tanhum quoting R. Joshua b. Levi, to the little vertebrae in the spinal column. Our Rabbis taught: Simeon ha-Pakuli arranged the eighteen benedictions in order before Rabban Gamaliel in Jabneh. Said Rabban Gamaliel to the Sages: Can any one among you frame a benediction relating to the Minim? Samuel Ha'Katan arose and composed it. The next year he forgot it

פי שו"ת קול מבשר חלק ב' סימן ז' ד"ה ועל פי -According to what was said let us try to understand the words of the Gemara in Masechet Brachot page 28 end of side 2: Shimon Ha'Pekuli put the 18 Brachot in their proper order in front of Rabban Gamliel in Yavneh. Rabban Gamliel asked the scholars who were present: is there not one among you who knows how to compose a Bracha concerning the heretics. Shmuel Ha'Katan stepped forward and composed the Bracha. This series of events needs further explanation. How much more difficult was it to compose the Bracha concerning the heretics than to compose the other Brachot of Shemona Esrei. It must be that because this Bracha is replete with curses against our enemies and the enemies of G-d that it required more thought and purer thought. It required these additional elements so that the Bracha would not be tainted by reflecting our needs because its purpose is to only reflect the needs of heaven. It is similar to that which King David said in Tehillim. In order to reach that goal, Rabban Gamliel needed to find an individual who would bring with him the proper spirit to carefully choose phrases that would satisfy the goal of the Bracha. It also needed to be that when we recite the words with our limited abilities we can rely on the author's intentions in the manner discussed by our early commentators. (This is similar to our practice when we perform a Mitzvah to pray that it be fulfilled in the manner intended by the men of the Great Assembly). Rabban Gamliel therefore chose Shmuel Ha'Katan who was known for his motto as recorded in Pirkei Avot, chapter 4, Mishna 19: Shmuel Ha'Katan says: B'Nifol Oy'Vecha Al Tismach (Do not take pleasure in the downfall of your enemies). The Rambam, Rashi, Rabbeinu Yonah and the Bartenura explain that although it was King Solomon who composed that phrase, it was Shmuel Ha'Katan who regularly used those words as a reminder and warned others about violating its meaning. (We find a similar circumstance in Masechet Ketubot page 24, side 2 and in Masechet Yevamot page 24 side 2 where we find Rav Yossi say: Ha'Seir Mimcha Akshut Peh etc. Tosaphot explains in Masechet Kesubot that those words were part of a biblical verse but it was Rav Yossi's custom to quote it regularly). By choosing Shmuel Ha'Katan to compose the Bracha

Rabban Gamliel was confident that his wording would result in people having the proper Kavanah when reciting this Bracha.

'משנה כ' - Shmuel Ha'Katan says: Bi'Nifol Oy'Vecha Al Tismach Oo'Vi'Kishlo Al Ya'Gael Libcha Pen Yireh Hahsem V'Rah B'Ainov V'Haishiv Mai'Alav Apo (Rejoice not when your enemy falls, and let not your heart be glad when he stumbles; Lest the Lord see it, and be displeased, and He turn away His wrath from him).

'משנה כ' - פירוש המשנה לרמב"ם מסכת אבות פרק ד' משנה כ' - Although it was King Solomon who said this commandment, it was this scholar who followed that advise and would warn others not to violate it.

'משנה יט' - Shmuel Ha'Katan says: Bi'Nifol Oy'Vecha Al Tismach Oo'Vi'Kishlo Al Ya'Gael Libcha. What did Shmuel Ha'Katan want to teach us; is not what he said already a verse that King Solomon composed? The Mishna is teaching us that Shmuel Ha'Katan would regularly quote this verse because it is advise that everyone can use and it concerns a matter that people violate. When your enemy is evil do not be happy that he is evil except that you can be happy that G-d will deal with him. A righteous person should not be happy when his enemy falls unless he is happy because the fall of the evil one is a celebration for the heavens and not because it will benefit him. Certainly a person whose own conduct is not proper should not be happy when his enemy falters. Why should he be happy. He is as bad as his enemy . That is why the verse says: with the fall of your enemy do not be happy and with his failure do not let your heart be gleeful. That is what Shmuel Ha'Katan regularly advised. There are those who interpret the verse to mean that G-d will see that you are happy. Your joy in seeing your enemy fall will not meet with G-d's approval. G-d will then turn his anger away from the enemy. The verse does not use the words: Charon Apo; instead the verse uses the words: Mai'Alav Apo. This is interpreted to mean that G-d may forgive your enemy his sins. Based on that interpretation, Shmuel Ha'Katan is establishing a new thought; that G-d will see how the person is happy because his enemy has fallen. Then G-d may decide to forgive the enemy and lift him. That will end up being a punishment for the one who was joyful.

ד' - תוספתא מסכת סוטה (ליברמן) פרק יג הלכה ד' - One more time they were sitting in Yavneh and heard a voice come from heaven saying: there is a person present who is worthy that a holy spirit envelope him except that his generation is not deserving of such an honor. All present turned and looked at Shmuel Ha'Katan who they knew was worthy of such a statement.

SUPPLEMENT

יום כפור OF תפלת מוסף IN סדר העבודה ISSUES WITHIN THE

Why did the author of the סדר העבודה use the word: השם and not one of G-d's names?

שולחן ערוך הרב אורח חיים סימן תרכא סעיף ז'—במוסף אומר הש"ץ סדר העבודה לפי שעיקר עבודת כהן גדול ביום הכיפורים היתה בקרבנות המוספים שבאמצע הקרבנות היה עובד כל עבודת היום האמורים בפרשת אחרי מות: סעיף ח'—עשרה פעמים היה כהן גדול מזכיר את השם המפורש ככתבו ביום הכיפורים; ג' פעמים בווידוי ראשון אנא ה' הטאתי כו' אנא ה' כפר כו' לפני ה' תטהרו וכן ג' פעמים בווידוי שני וכן ג' פעמים בווידוי שלישי ופעם אחת בגורלות כשאמר לה' הטאת. וכל מקום שהכהן גדול היה מזכיר שם המפורש או אומרים השם ואין אומרים אד—ני כמו בכל תפלותינו כדי שלא יהא נראה שגם הכהן גדול היה אומר בכינוי אדנות כמו שאנו אומרים. לפיכך אנו אומרים השם סתם ברמז להורות שהכהן גדול היה מזכיר כאן שם המפורש, הו"ץ מן לפני ה' תטהרו שאנו אומרים בכינוי שם אדנות לפי שאין אנו באין בכאן לומר איך היה הכהן גדול מזכיר את השם אלא כוונתנו לקרות הפסוק כמו שדרכנו לקרות בתורה דהיינו בכינוי אדנות. וכן כשאנו אומרים לה' הטאת אנו אומרים בכינוי אדנות כמו שדרכנו לקרות בתורה שנאמר בתורה אשר עלה עליו הגורל לה' ועשהו הטאת. ומכל מקום כיון שבתורה אנו קורין קצת בשינוי ממה שאומרים ביום הכיפורים שהרי ביום הכיפורים אין אומרים תיבת ועשהו לכן נכון לעשות על צד היותר טוב ולומר להשם הטאת: סעיף ט'—אבל כשאומרים הבקשה של כהן גדול דהיינו יהי רצון מלפניך ה' אלקינו ואלקי אבותינו כו' ועל אנשי השרון הוא אומר יהי רצון מלפניך ה' אלקינו ואלקי אבותינו כו' אומרים כל האזכרות שבה בכינוי אדנות שגם הכהן גדול היה אומר כאן בכינוי אדנות: סעיף י'—ואע"פ שכוונתנו באמירת בקשה זו לספר היאך היה הכהן גדול מבקש אף על פי כן אין כאן הזכרת שם שמים לבטלה כיון שגם כוונתנו הוא להתפלל על עצמינו שהרי אנו מוסיפין בה כמה בקשות שלא היה הכהן גדול אומרם כלל כמו שתעלנו בשמחה לארצנו וכיוצא בזה:

Why did the people bow down when they heard the שם המפורש מפי כהן גדול?

שו"ת רדב"ז חלק ב סימן תתי ד"ה שאלת ממני—שאלת ממני אודיעך דעתי על מה סמך מסדר סדר עבודה שסדר והכהנים והעם וכו' היו נופלים על פניהם ואומרים בשכמל"ו וזה לא נמצא בתלמוד כלל, צ"ע כי כן איתא במשנה במס' יומא דף סו. ועיין תוס' חרשים יומא פ"ו משנה ב' ד"ה והכהנים. ועוד עיין בהגהות הגר"א מס' יומא דף ס"ו שם. אח"ז ראיתי בדקדוקי סופרים שכתוב שם שבכל ספרי התלמוד שבדפוסים הישנים לא נמצא זאת כלל במשנה.

וכתב שם בשם האור זרוע דמה שיסד הפייטן והכהנים וכו' שכך כתוב בספר של קדושות כשמסר רבי נחוניא בן הקנה את השם לתלמידיו צוה להם לכרוע ולפול כו'. מוכח שלא היה גם לפניו במשנה. וכן התוספות בסוטה הביאו מן הירושלמי שהיו נופלים על פניהם ולא מכאו. וכן לא היה

בנוסח המשנה בירושלמי. תשובה בירושלמי איתא דגרסינן בפרק אמר להם הממונה עשרה פעמים היה כהן גדול מזכיר את השם ביום הכפורים ששה בפר וג' בשעיר וא' בגורלות הקרובים היו נופלים על פניהם הרחוקים היו אומרים בשכמל"ו אלו ואלו לא היו זזים משם עד שהוא מתעלם מהם זה שמי לעולם זה שמי לעולם. בראשונה היה אומרו בקול גבוה; משרבו הפרוצים היו אומרים בקול נמוך ע"כ. ואיבא למידק עלה מאי שנא קרובים ומ"ש רחוקים או כולם יפלו על פניהם או כולם יאמרו בשכמל"ו ותו כי המסדר לא חילק בין קרובים לרחוקים אלא משמע דכולם היו נופלים על פניהם ואומרים בשכמל"ו. וז"ל דהקרובים שומעים את השם יוצא מפי כה"ג ולתת גדולה וכבוד לשמע השם מהמפורש היו נופלין על פניהם כאלו אינם יכולים לעמוד על עומדם מפני רעד ורתת ע"ד וירא כל העם וירוננו ויפלו על פניהם ולא למימר שהיו נופלים אבל לא היו אומרים בשכמל"ו אלא ודאי היו אומרים שהרי במקדש לא היו עונין אמן אלא בשכמל"ו. ותניא עשרה פעמים היו מזכיר וכו' ועל כל הזכרה היו מברכין וכורעים לכבוד השם. וכן נמצא כשסדר ר' חנניה /נחניא/ ב"ה לתלמידיו אמר להם לכו ולפול על פניהם וכן אנו עושים לזכר. ובמרדכי דיומא איתיה. אבל הרחוקים לא היו יכולים לשמוע השם היוצא מפי כה"ג אלא היו רואים את הקרובים נופלין על פניהם והיו יודעים שמזכיר את השם והיו אומרים בשכמל"ו אבל לפול על פניהם לא היו צריכים שהרי לא היו שומעים. והמסדר כיון יפה שאמר והכהנים והעם העומדים בעזרה שהיו קרובים אל כ"ג בשעה שמזכיר את השם היו כורעים וכו' ואומרים לפי שהיו שומעים ולא הוצרך לומר מה שעושיין הרחוקים שהרי סדר עבודה זכר ודוגמא למה שהיה ומה צורך להזכר מעשה הרחוקים כיון שכולהו קרובים לשמוע מפי ש"ץ סדר העבודה והא דאמרינן אלו ואלו לא היו זזים משם ה"פ אלו הנופלין על פניהם לא היו מגביהים ראשם ולא אלו האומרים בשכמל"ו היו גומרין הדבור עד שהיה משלים כה"ג את השם והיינו דסדר אף הוא היה מכוין לגמור את השם וכו' ואומר להם תטהרו. הנל"ד כתבתי.

Is it proper to split the פסוק of כי ביום הזה יכפר עליכם as we do in the סדר העבודה?

שו"ת מנחת יצחק חלק ז סימן מא ד"ה בס"ד מוש"ק – בס"ד מוש"ק תשובה תשל"ז לפ"ק. אל כבוד מחו' הגה"צ וכו' כש"ת מוהר"י סופר שליט"א אב"ד ור"מ דק"ק ערלוי יצ"ו ראש ישיבת אוהל שמעון פעה"ק ת"ו. אחדשת"ה באהבה וחיבה יתירה. הנני בזה בנתיצה לעשות רצונו הטוב ולהביע חו"ד העני' בדבר שזוה כמה שנים נבוכ בעבודה שאנו אומרים ביה"כ וכך הי' אומר אנא וכו' מכל חטאתיכם לפני ד', והכהנים וכו', האיך אנו מפסיקים באמצע לפני שמסיימים הקרא תטהרו, וכבר כתב המג"א (סי' תרכ"א סק"ד) דלפני ד' תטהרו מקרא הוא דקרינן, ואם מקרא הוא דקרינן, האיך רשאים להפסיק בסכינא חריפא ולספר באמצע והכהנים וכו', ונפשי בשאלתי האם לא טוב לסיים ולומר גם תטהרו, או לומר רק השם בלי הזכרת ד', הנה בשו"ת הריב"ש (סי' תרי"ט) בשם הרי"ן גיאות וכן בב"ח (סי' תרכ"א ד"ה כתב) הביאו בשם רב סעדי' לומר לפני השם תטהרו, והרי"ן גאות ס"ל דאפשר לומר הוא משום לשון הקרא, אבל בכולם משמע דאמרו כל הקרא ולא הפסיקו לפני תטהרו כנדרפס במחזורים שלנו וכו' עכ"ל.

הנה לענ"ד אין לשנות מהנדרפס במחזורים, דזה ברור שבפיוט נסדר כן במכוון כדמוכח ממה דסיים

להבין את התפלה

אחרי והכהנים וכו' ואף הוא הי' מתכוון לגמור את וכו' ואומר להם תטהרו, ועי' בזה בתויו"ט (יומא פ"ו מ"ב), וכן ראיתי בס' וזאת ליהודה מהג"מ יוהדה / יהודה / עייאש ז"ל (הנדפס בשנת תקל"ד בערך) בביאור סדר עבודה של נוסח אתה כוננת, וכתב שנתייחס ליוסי בן יוסי כהן גדול, (וכ"כ בב"י (סי' תרכ"א) עיי"ש), והנוסח גם כן בהפסקה בין לפני ד' ובין תטהרו בזה הכהנים וכו' כנ"ל, ועוד הביא שם בפירושו את דברי הריב"ש והב"ח הנ"ל, ומ"מ הניח הנוסח בלי שינוי, ועכ"ח משום דאין ראוי מדבריהם שלא נחתי שם אלא אם לומר לפני ד' בהוי" או השם כנ"ל, אבל לא אם להפסיק כנ"ל או לא, אמנם שפיר העיר כת"ה האיך אפשר להפסיק בסכינא חריפא בין לפני ד' ובין תטהרו, הנה בודאי אין כוונת מחו' כת"ה, משום כל פסוקא דלא פסקי משה לא מפסיקינן, שכזה נמצא הרבה, ויש ע"ז כמה ישובים, אלא עיקר הערת מחו' כהד"ג שליט"א משום דתיבת תטהרו הוי סיום של תיבות לפני ד', והוי כהתחלה בלא מסקנא, וכדרך שאיתא בש"ס (סוכה ל"ח ע"ב) לא לימא אינש ברוך הבא והדר בשם ד', ופי' רש"י דלא קיימא אזכרה אמילתא דלעיל ומחזי כמוציאו לבטלה עיי"ש, וכן לכאורה הוי הכא תיבות לפני ד' בלתי תיבת תטהרו, אבל י"ל בזה עפי"מ דאיתא במהרש"א בח"א על מתני' (יומא פ"ה ע"ב) דרש ראב"ע מכל הטאתיכם לפני ד' תטהרו עבירות שבין אדם למקום יוה"כ מכפר עבירות שב"א = שבין אדם = לחבירו אין יוה"כ מכפר עד שירצה א"ח = את חבירו, אמר ר"ע אשריכם ישראל וכו' עכ"ל, וכתב המהרש"א שם לדרש ראב"ע קאי לפני ד' אחטאתיכם דלעיל מיני' כי ביום הזה יכפר מכל הטאתיכם אשר עשיתם לפני ד' ולא חטאתיכם שלפני חבירו, ור"ע דדרש אשריכם ישראל לפני מי וכו' קאי לפני ד' אסיפא דקרא עיי"ש, וא"כ י"ל דהפייטן ס"ל כראב"ע וכן גם ההלכה, ולפי"ז קאי לפני ד' על רישא דקרא, וא"כ ל"ק מפסיק באמצע גזרת הדיבור כנלענ"ד. וכן מוכח מדברי הב"י שם שהגיה הרבה בסדר אתה כוננת שיהי' אליבא דהלכתא, ולא העיר כלום מההפסק בין לפני ד' ובין תטהרו, ש"מ דלית בזה כלל. אמנם כ"ז כתבתי בישוב המנהג, אבל ראיתי בלבוש שם (סי' תרכ"א סעי' ו') שכתב בזה"ל וכשיגיע החזן לפני ד', הוא שותק והקהל אומרים והכהנים והעם כו' וכורעים לפני השם, כמו שהיו עושים במקדש, שעל כל אזכרה שהי' הכ"ג אומר היו אומרים בשכמל"ו = ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד = וכורעים ומשתחווים, וכן אנו עושים דוגמתו, וזה שיסד הפייט ואף הוא הי' מתכוון לגמור השם, כלומר שהי' מאריך בשם בנעימות קול עד שהיו כורעים ואומרים בשכמל"ו ואז מסיים ואומר תטהרו, וכן בעלינו לשבת נוהגים ליפול על פניהם, וחוזר השליח צבור ואמרו ונופל וכו' עכ"ל, הנה מוכח מדבריו דהחזן באמת אינו מפסיק בין לפני ד' ובין תטהרו רק ממשיך בנעימות הקול כמו שהי' הכ"ג עושה, ואחרי שהצבור כרעו גמר הש"צ תיבת תטהרו כמו שהי' עושה הכ"ג, רק אח"כ הי' הש"צ חוזר ואומר והכהנים כנ"ל.

וזה הי' אפשר כפי המנהג הנהוג בקהלות שבמדינת אונגארן ואולי גם בשאר מדינות, שמקדים הצבור באמירת והכהנים והשתחוי', ואח"כ חוזר הש"צ ואומר ומשתחוה, וממילא הי' באפשרות לסיים בתיבת תטהרו קודם שחזר ואמר ונופל, אבל כפי המנהג שראיתי פעם"ק בקהלת קהל יריאים שהש"צ והצבור אומרים ביחד והכהנים ונופלים, ובודאי טעמם כמבואר במטה אפרים שם (סי' תרכ"א סעי' י"א) ובאלף למטה דאם אינו כורע ביחד עם הצבור נראה ככופר ח"ו, א"כ לא אפשר לעשות כנ"ל, וכבר העיר הרב הגאון מוה"ר ישראל וועליץ ז"ל, על מה שאין המנהג כן

בהקהלות שבמקומו, ובתש"ו לבושי מרדכי (הנדפס בשנת תרצ"ז סי' ב') השיב לו ליישב המנהג שמקורו בלבוש כנ"ל, אבל כתב בנוגע למש"כ הלבוש, דהש"צ מאריך בניגון עד שיגיע להשם הק' שאז ישתחוה הצבור ויאמר להם תטהרו ואח"כ חוזר ומשתחוה כנ"ל, דלא שמע ולא ראה שנעשה כן באמירה כנ"ל עיי"ש, ושוב אנו צריכים למש"כ כנ"ל, ומ"מ היכא שהמנהג כבמדינות אונגארן כנ"ל, וינהיג לעשות כלבוש, אפשר להבינו.

Why did the **כהן גדול** *not make a ברכה before he began the סדר העבודה on יום כיפור?*

שו"ת עטרת פז חלק ראשון כרך ב – יו"ד, הערות סימן יב הערה א ד"ה איברא דהנה – ויובאמת לפי זה אמרתי דאפשר ליישב בס"ד הא דעמד הרב בית דוד (בסי' תלו דף קיב ע"א) לחקור מדוע לא תיקנו ברכה לכהן גדול ביוה"כ על סדר העבודה, דקודם התחלת הסדר יברך אשר קדשנו במצותיו וצינונו לעשות כך וכך כמו שתקנו בשאר מצות, ולא כתב ליישב ע"ז שום טעם. ע"ש. (והביא דבריו גם השד"ח באסיפת דינים מערכת יום הכיפורים (סי' ב אות יח). יעו"ש). ואולם לפי דברינו הכא איתי שפיר די"ל דכיון שמצוה זו דסדר עבודת יוה"כ היא מתמשכת במשך כל היום כולו ועד שלא יסיים את עבודות אחרונות של בין הערביים עדיין לא נגמרה המצוה, דכל עבודות היום מצוה אחת הם כמתבאר מדברי הרמב"ם בס' המצוות (עשה מט) וראה בזה גם בדברינו בס' מזהב ומפז שעל סדר עיוה"כ (עמוד ה ועמוד תצב), לכן אין לו לברך, ובפרט שביום זה הוא בסכנה גמורה שמא בעת שיכנס לקודש הקדשים ימות שם אם אינו הגון וצדיק גמור (עי' בדברינו בס' מזהב ומפז עמ' קנו), ונמצא שהברכה שבירך בתחילה הוי הברכה לבטלה כיון שלא הגיע לסיומה לכן אין לו לברך ע"ז. וק"ל.

ושו"ר בס' יפה ללב למהר"י פלאג'י ז"ל ח"ג (סי' תרכא סק"א, דף יט ע"ג) ותעלוזנה כליותי שמצאתי שם בס"ד שכתב בדברינו אלה ממש, דאחר שהביא שם את קושיית הרב בית דוד מדוע אין כה"ג מברך על מצות סדר העבודה ביוה"כ וכו', כתב ליישב זאת ע"פ מש"כ הרב באר עשק (סימן קג) דאחד מהתנאים הצריכים כדי לברך קודם המצוה הוא שתהא המצוה נגמרת וכל סדר היום כעבודת יוה"כ כחדא מצוה הוא, וידוע שהכהן הגדול היה בספק סכנה בכניסתו אל בית קדש הקדשים וכדאמרינן שהיה מתפלל תפילה קצרה שלא להבעית את ישראל שלא יאמרו שמת שם וכו' ומשום חששא זו שמא ימות על היותו נכנס למקום סכנה כמו שהיו אומרים לו ראה שאתה נכנס למקום אש להבת שלהבת, ושמא לא יגמור כל סדר העבודה כולה לכן לא תקנו לו שיברך בתחילה שמא לא יגמור כל סדר העבודה ונמצאת ברכתו לבטלה. עכ"ד. יעו"ש. והוא כדאמרן בס"ד דכל שהמצוה מתמשכת ויש ספק שמא לא יוכל להמשיכה עד גמירה אין לו לברך עליה בתחילתה.

ברכת המינים WHAT PROMPTED THE COMPOSITION OF

The Gemara describes the ברכה of ולמלשינים as ברכת המינים. The phrase, ברכת המינים, does not in and of itself provide us with a clue as to why חז"ל felt the need to compose the ברכה because the word: מינים is not a pejorative word (i.e. the מצוה of ארבע מינים on חג הסוכות). Its literal meaning is: type. In the context of this ברכה the word means a type that separates itself from the way of the Torah. That is the meaning of the word that has been given to it by Ismar Elbogen, in his book Jewish Liturgy at page 31:

The Hebrew word מין has the basic meaning "species" and can denote any special or exceptional group -- hence, all those who separate themselves from the way of the Torah, heretics. Any heresy could be called מינות; the term embraces the views of the Sadducees, Samaritans, Christians, and Gnostics. Accordingly, considerable debate has occurred as to what particular heresy this benediction was intended to attack, and whether it did not exist already before Christianity.

Rashi clearly defines מינות as Christianity:

רש"י מסכת ברכות דף יב' עמוד ב' - מינות - אותם תלמידי ישו הנוצרי ההופכים טעמי התורה למדרש טעות ואילל.

Elbogen proceeds to describe the circumstances that drove חז"ל to compose this ברכה:

Originally the Christians did not have any special prayers or any particular public worship of their own. They held assemblies for whatever rites were peculiar to Christianity, like the Lord's Supper, but they did not have a coherent liturgy; hence, no Christian liturgy from the first century exists. The Jewish Christians continued to pray with the Jews. At first no one prevented them from doing so, and they had no reason to avoid the synagogue. In one sense the synagogue offered them too little, because it did not take into consideration their particular type of messianic faith and made no room for its expression in the prayers; they found expression for it in their assemblies. Yet, by the same token, nothing in the service conflicted with their own religious views. Thus, they participated in public worship and even served as precentors. The fact that they were Jews who believed in C did not make any difference at all, and only gradually did the synagogue attempt to protect itself against heterodox phenomena. Little by little tension arose between Judaism and Judeo-Christianity. The natural development of Christianity led to the increasing deification of J and to the growing tendency to address him in prayer as a miracle worker. Therefore, the sages ruled that when a sectarian recites a benediction, one does not answer "amen" unless he has heard the benediction in its entirety. This makes perfect sense to anyone who has read the ancient Christian prayer texts. Add to this the fact that the Christians came to be enemies of the Jewish nation, for in their desire to curry favor with the Romans, they denounced their former coreligionists -- hence, the words דילטורון and מוסרים (informers)

became synonyms for Christians. The hope and the longing of the Jews was for the rebuilding of the Temple in Jerusalem. For the Christians, the destruction of the Temple was a principal propaganda point; for them, G-d -- by putting an end to the sacrifices -- had in effect proclaimed His will that the law of Moses be abrogated. They would not let themselves be deprived of this proof. It was a matter of principle to the Christians that the word of the gospel would be fulfilled, and that Jerusalem would remain in total subjugation until the end of time. Whether and when the Jews acquired any serious, wellfounded hopes for the fulfillment of their desires before the rebellion in the time of the Emperor Trajan we do not know. Such hopes may have been connected with the journey to Rome of some tannaim, led by R. Gamaliel during the brief reign of the Emperor Nerva. In any case, the beginning of the total break between Jews and Jewish Christians must be fixed at this period. An important step in accomplishing the separation was the expulsion of the Christians from the synagogue. The synagogue was a convenient base for missionary activities. It provided occasion for discussions of matters of faith and opinion, and excellent opportunities for disseminating propaganda. The Jewish Christians were among the most eager synagogue-goers, and they even served as precentors, as mentioned above. It was necessary to make this function distasteful to them and to pressure them out of the synagogue. To achieve this end, Benediction 12 was introduced into the Amida, and Samuel the Lesser established it according to the instructions of R. Gamaliel, "Samuel the Lesser arose and composed it" (B. Ber., *ibid.*). The petition for the annihilation of the sectarians was intended to expel them from the synagogue. This follows clearly from the words of the Midrash:

If one passes before the ark and makes a mistake in any of the benedictions, he is not made to repeat it; but in the benediction concerning the sectarians he must be made to repeat it against his will. The reason that he must repeat it is that, if he has in him any element of heresy, he will be cursing himself and the congregation will respond "amen" (Tanhuma B., Leviticus, 2a).

Errors in the course of prayer were an everyday occurrence, and for the most part they were passed over with indulgence and in silence; only in Benediction 12 was strict attention paid that the precentor not drop or change a word from the prayer text. Here no leniency was granted in case of an error; the precentor either followed the ordained ritual or he was removed, for the whole purpose was to test him to see whether he was inclined to Jewish Christianity or not. A Jewish Christian could not recite this prayer if he did want not to curse himself and to make the congregation join in by saying "amen." Even if he was among the worshipers, he would not be able to listen quietly while the precentor recited the petition for the eradication of his community and the congregation endorsed this petition with its "amen." Thus, Benediction 12 became a touchstone for the presence of Jewish Christians in the synagogue and for their participation in prayer. Unwilling to listen to this prayer on a daily basis, they left the synagogue, and the purpose was achieved.

The circumstances as described by Elbogen explain why the **ברכה** needed to include **קללות**. Negative words alone would not have driven the Christians from the synagogue.

SUPPLEMENT

Were the אושפיזין Inspired by the סליחות and הושענות?

The source for the אושפיזין is the זוהר as reported by the אוצר דינים:

אושפיזין – אורחים, פנים חדשות של "אושפיזין עלאין קדישין" והם נשמות שבעה אבות אברהם יצחק יעקב יוסף משה אהרן ודוד, אשר לפי בעלי המקבלים יבואו בימי חג הסוכות לבקר ולראות כל איש חסיד וצדיק בסוכתו, כל אחד ביום אחד מימי סוכות, וכדי לזכות לראות בהוד זיו אושפיזין הרוחניים מצוה להזמין שבעה אורחים (אושפיזין) גשמיים והם עניים מהוגנים בני תורה לסמוך על שלחנו איש אחד בכל יום מימי החג. המנהג הזה לקוח מהזוהר (אמור ק"ג: ק"ד.): בשעתא דבר נש יתיב במדורא דא (בסוכה) דמהימנותא שכינתא פרסא גדפאה (תפרוש כנפיה) עליה מלעילא ואברהם וחמשא צדקיא אחרנין ודוד מלכא שוין מדוריהון עמיה וכו'. ובעי בר נש למחדי בכל יומא ויומא באנפין נהירין באושפיזין אלין דשיירין עמיה וכו'. רב המנונא סבא כד הוי עייל לסוכה הוי חדי וקאים על פתורא וקאים על רגלוי ומברך ואומר בסוכות תשבנו. תיבו (שבו) אושפיזין עלאין תיבו, תיבו אושפיזין מהימנותא תיבו וכו'. ובעי למחדי למסכני (עניים), מ"ט בנין דבחולקא דאינון אושפיזין דזמין דמסכני הוא, וההוא דיתיב לזמין אושפיזין אלין ולא יהיב לון חולקהון כולהו קיימי מיניה וכו'. אברהם קאים מפתורא וקרי סורו נא מעל אהלי הרשעים האלה, וכלהו סלקין אבתריה, יצחק אמר ובטן רשעים תחסר, יעקב אמר וכו'. ולא לימא אינש איכול ואשבע וארוי בקדמיתא ומה דאשתאר אתן למסכני, אלא רישא דכלהו דאושפיזין הוא, ואי חדי לאושפיזין ורוו לון קב"ה חדי עמיה, אברהם קרי עליה אז תתענג על ה' וכו'.

Translation of the excerpt from the זוהר: YE SHALL DWELL IN BOOTHS. The word *succhoth* (booths) is written without a *vav*, to show that there is one cloud to which all the others are linked. R. Eleazar cited here the verse: "Thus saith the Lord, I remember for thee the kindness of thy youth", etc. (Jer. II, 2). "This verse", he said, "refers to the Community of Israel at the time when She went in the wilderness with Israel. The "kindness" (*beseid*) is the cloud of Aaron which carried along with it five others which were linked with thee and shone for thee. "The love of thine espousals": when they adorned and perfected thee like a bird. And all this for what? That thou mightest "go after me in the wilderness, in a land not sown". Observe that when a man sits in this abode of the shadow of faith, the Shekinah spreads her wings over him from above and Abraham and five other righteous ones make their abode with him.' R. Abba said: 'Abraham and five righteous ones and David with them. Hence it is written, "In booths ye shall dwell seven days", as much as to say, "Ye seven days shall dwell in booths", and a man should rejoice each day of the festival with these guests who abide with him.' R. Abba further pointed out that first

it says “ye shall dwell” and then “they shall dwell”. The first refers to the guests, and therefore Rab Hamnuna the Elder, when he entered the booth, used to stand at the door inside and say, Let us invite the guests and prepare a table, and he used to stand up and greet them, saying, In booths ye shall dwell, O seven days. Sit, most exalted guests, sit; sit, guests of faith, sit. He would then raise his hands in joy and say, Happy is our portion, happy is the portion of Israel, as it is written, “For the portion of the Lord is his people”, and then he took his seat. The second “dwell” refers to human beings; for he who has a portion in the holy land and people sits in the shadow of faith to receive the guests so as to rejoice in this world and the next. He must also gladden the poor, because the portion of those guests whom he invites must go to the poor. And if a man sits in the shadow of faith and invites these guests and does not give them their portion, they all hold aloof from him, saying “Eat thou not the bread of him that hath an evil eye” (Prov. XXIII, 6). That table which he prepares is his own and not God's. Alas for him when those guests leave his table.’ R. Abba further said: ‘Abraham always used to stand at the cross roads to invite guests to his table. [Tr. note: v. T.B. Sotah, 10b.] Now when a man invites him and all the righteous and King David and does not give them their portion, Abraham rises from the table and exclaims, “Depart, I pray you, from the tents of these wicked men” (Num. XVI, 26), and all rise and follow him. Isaac says, “The belly of the wicked shall want” (Prov. XIII, 26). Jacob says, “The morsel thou hast eaten thou shalt vomit up” (*Ibid.* XXIII, 8). The other righteous ones say, “For all tables are full of vomit and uncleanness” (Isa. XXVIII, 8).

The **אוצר הדינים** continues:

סדר האושפיוזין – האריוז"ל הסדיר האושפיוזין: אברהם יצחק יעקב משה אהרן יוסף דוד, לפי חשיבותם: אך המנהג הנהוג הוא לסדרם כסדר תולדותם: אברהם יצחק יעקב יוסף משה אהרן דוד. ובכניסתו לסוכה מקבל האושפיוזין דמזמין בקול נעים ואומר: עולו אושפיוזין עלאין קדישין, עולו אבהן עלאין קדישין, למיתב בצלא דהימנותא עלאה (ביום הראשון אומר) ליעול אברהם רחימא ועמיה יצחק יעקב יוסף משה אהרן ודוד, בסוכות תשבו, תיבו אושפיוזין עלאין תיבו, תיבו אושפיוזין מהימנותא תיבו. ויושב על מושבו ואומר יהי רצון כמו שנדפס בסידור. ביום שני אומר: עולו אושפיוזין וכו' לעול יצחק עקידתא ועמיה אברהם יעקב יוסף וכו'. ביום השלישי אומר: לעול יעקב שלמתא ועמיה אברהם יצחק יוסף וכו'. ביום הרביעי אומר: לעול יוסף צדיקיא ועמיה אברהם וכו'. ביום החמישי אומר: לעול משה רעיא מהימנא ועמיה וכו'. ביום השישי אומר: לעול אהרן כהנא קדישא וכו'. ביום השביעי אומר: לעול דוד מלכא משיחא ועמיה וכו'. ויש אומרים דרך בקשה במטו מינד אברהם אושפיוזין עלאין דיתבי עמי ועמך כל אושפיוזין עלאין יצחק ויעקב וכו' וכן בסדר הימים. יש שתולין בסוכה בכל יום שם האושפיוזין המוזמן ליום ההוא לזכרון לפני הנאספים. ע"ע סוכה.

Why do we invite the **אבות** to sit as our guests in the **סוכה**? The answer may be that since the **אבות** play an important role in the **סליחות** and the **הושענות**--we ask the **רבונו של**

להבין את התפלה

זכות because of ישועה and for עשרת ימי תשובה during the סליחה for עולם אבות that it is only fitting that we ask the אבות to be our guests and to enjoy with us שמחת חג סוכות. It is our way of thanking them for being there to help us during this part of the year.

The אבות play an important role with סליחות as is evidenced by the fact that as early as the סליחות the אבות were mentioned with the סידור רב עמרם גאון:

סדר רב עמרם גאון סדר אשמורות

דעאני (Who answered) לאברהם בטורא דמוריה ענינן (answer us).

דעאני ליצחק על גבי מדבתא /מדבחה/ ענינן.

דעאני ליעקב בבית אל ענינן.

דעאני ליוסף בבית אסירי ענינן.

דעאני לאבהתנא על ימא דסוף ענינן.

דעאני למשה בחורב ענינן.

דעאני לאהרן במתייה לקדשא ענינן.

דעאני לפנחס כד קם מגו כנשתא ענינן.

דעאני ליהושע בגלגלא ענינן.

דעאני לשמואל במצפיה ענינן.

דעאני לדוד במערתא ענינן.

דעאני לשלמה בירושלם ענינן.

דעאני לאליהו בהר הכרמל ענינן.

דעאני לחזקיה בחלותו ענינן.

דעאני לאלישע ביריחו ענינן.

דעאני ליונה במעי הדגה ענינן.

דעאני לחנניה מישאל ועזריה ענינן.

דעאני לדניאל בגובא דאריותא ענינן.

דעאני למרדכי ואסתר בשושן הבירה ענינן.

The אבות also played an important role in the early version of the הושענות:

מחזור ויטרי סימן שפו ד"ה הושענא למענך

הושענא למענך אלקינו. הושענא.

למענך בראינו. הושענא.

למענך גואלינו הושענא.

למענך דורשינו הושענא:

למען אברהם אהבת קדומים מראשון. בבריתם עם נצורי כאשון:
 למען יצחק גדודי תמימים בלי טפשו. בדרכם תדרוש שופכי לך לב רחשון:
 למען יעקב השמיעך קול מדבר אני ראשון. בויעודם תועד מתפללים בלחשון:
 למען אהרן זרוע ולחי וקיבה נטל בראשון. בחסידותו תחסנינו ותשעינו כשיי נחשון:
 למען משה טוביה נקרא נביא ראשון. ביישרותו תיקרנו כמי פרת וחדקל וגיהון ופישון:
 למען יהושע כל נחלות חלק ראשון. בלימודו תלהט קמינו כאלופי דישון:
 למען שמואל משה בשמן מלך ראשון. בנעימותו תנקמינו מאויבינו כנקם שמשון:
 למען דוד סד יסוד בית ראשון. בענוותו תעשן צררינו בערוך מאתמל לעשון:
 למען שלמה פוקד בחכמה מכל בני אדם הראשון. בצדקתו תצמית צררינו באופל ואישון:
 למען אליהו קירץ נביאי האשירה בנחל קישון. ברבותו תרביץ שנאינו כסיסרא בנחל קישון:
 למען יונה שיוען [שיועך] ממצולה ונדדה עינו מלישון. בשפלותו תשפיל בני אדמוני יצא
 ראשון:
 למען מרדכי תיקן איגרת הנקראת בכל לשון. בתומו תבשר למרום מראשון:
 למען עזרא הינך בית שני הנחרב ברגשון.

A Brief History of the Development of the הושענות

We find within the סדר טרוייש which was compiled approximately a half century after רש"י lived a set of הושענות that differ from our version:

סדר טרוייש סימן י ד"ה לסוכות: לט' לסוכות: לט' ימי החג אזכיר תחילה העיקר, ואבאר סדר ההושענות הקבועות לז' ימי החג דבר יום ביומו כאשר נהגו אבותינו ע"ה מקדם. בימים קדמונים היו רגילים לומר בז' ימי החג ההושענות הקבועות עתה להושענא רבה אחת מהנה ליום אחת מהנה ליום ובהו' רבה היו חוזרי' ואומר' את' כולנה, ועכשיו בזמן הזה נהגו ליום הראשון למענך נערץ בסוד קדושי' רבה ברוך ומבורך שכתוב היום חמשה עשר פתחך אסובבה, ליום שני א-ל נערץ ברוך אום מיוחדת, בימי ח"ה אומן בן שלש שני' וכו', אב בן שלש שני', איתן האזרחי אחת מהנה ליום, ואין מקודמת ומאוחרת בהם גם איתן הנזרק ראויה תחת אחת מהם, כהו' אילם בלוד, אב המון, פעם זו ופעם זו וחוזרת חלילה לכל ששת ימי החג. בשבת של ח"ה לעולם אום נצורה כבבת, כהו' שמון גומא חתי' בו טוב עלם, אנא יחיד נצור כבבת נרמו בה יוסף.

The מהרי"ל who lived from 1360-1427 is one of the first to mention הושענות that we are familiar with:

ספר מהרי"ל (מנהגים) סדר תפילות חג הסוכות ד"ה [ב] בסוכות-[ב] בסוכות ובשמיני עצרת מתחיל הש"צ הגדול, וכן בשמחת תורה, אכן בק"ק דמגנצא מתחיל בשמחת תורה הא-ל

להבין את התפלה

בתעצומות כמו בשבועות שנתנה התורה וחזור א-ל ההודאות וכן לעלם ולעלמי עלמאי וכופל לעילא. קרובין ביום ראשון "ארחין" ובשני "אוימתי". בשבת דחולו של מועד יוצר "את השם הנכבד" ולא אומר אופן ולא זולת. וא"א צו"ץ ולא ויהי נועם ואומר ויתן לך. קהלת אומר בשבת דח"ה ומברכין עליו על מקרא מגילה. ואם אין שבת בח"ה אומר אותו בשמיני עצרת שחל בשבת. סדר ההושענות סימן אותיות שניות שלהן על"ו ב"ד. יום ראשון "אערוך שועי". ב' "א-ל למושעות". ג' "אום אני חומה". ד' "אבן שתייה". ה' "אדמה מארר". במגנצא א"א פסוקי קרבנות בתפלת המוספין, וכן בוורמיישא. אכן בשבת דח"ה דבלאו הכי אומרים וביום השבת שני כבשים כו' גומריין ואומר נמי פסוקי דיומי דרגל.

The compile at around the same time provides some background:

מנהגים ישנים מדורא עמוד 158-רבינו אלעזר קליר יסד כ"א קינות לט' באב כמניין ימים שמי"ז בתמוז עד ט' באב. שאז הובקע העיר והיו שם כ"א יום ואז שרפו ההיכל. ויש שמחסרין מקינות שיסד הקליר, ואומריין קינות אחרים שיסדו הגאונים אחרים על הגזירות. ואין כאן בית מיחוש, ששקולה הריגתם כשריפת הבית. ולכן יש בני אדם שמתענים מי"ז בתמוז עד ט' באב. וגם אין אוכלין בשר ולא שותין יין. וכן שנינו באיכה זומי כל רודפיה השיגוה בין המצרים. ועוד ששנינו מי"ז בתמוז עד ט' באב וודאי שכיחי מזיקין וכו'. ועוד יש סמך מדניאל ש[ה]תענה ג' שבועות.

והושענות שיסד רבינו אלעזר הקליר: יום א' יאמרו אערוך שועי, ולמחר א-ל למושעות. ובג' אום אני חומה, ובד' אבן שתייה. ובה' שהוא שבת, אום נצורה. באותן הימים אין להזכיר שום תפילה שמבקשת מים. כדאמרין במסכת תענית הגשמים סימן קללה בחג. משל לעבד כו'. ולכך לא הזכיר באילו הושענות כלל ממים. אבל ביום ו' שרמז בו מים, שנאמר בו ונסכיה, יסד אדון המושיע, שמדבר הכל במים.

אבל בשביעי שהוא הושענא רבה יסד אדמה מארר, ואדם ובהמה, שהן תפילות של מים. ובחג נידונין על המים. וביום הושענא רבה כמו כן. ובאותו יום יתחיל למען אמיתך. ויזכור זכות אבות. ויאמר למען איתן הנזרק בלהב אש. ואחריו תתנינו לשם ולתהילה.

ומה שמקיפין בכל יום זכר להקפת יריחו שבכל יום הקיפו פעם אחת. וכן כל ששת הימים, ובשביעי הקיפו ז' פעמים. וכן היו מקיפין לאחר שחרב (את) הבית את הר גריזים, שניתנו עליו הברכות. ומתפללין תפילות רבינו אלעזר מגרמייזא. ובזמן הזה מקיפין את ספר התורה.

והערבה ששימשה בה מצוה, יניחנה לעשות [בה] מצוה לעשות בה ממנה עין לקולמוס

לכתוב בו. והערבה של לולב יניחנה לשרוף [בה] חמץ. וכן היה נוהג רבינו יב"ק וכדאמרינן בברכות דר' בצע אריפתא דעירובתא. דאמר הואיל ואיתעביד [בהו] מצוה חדא, מצוה לעובדו בה מצוה אחריתי, הכא נמי לא שנא. והערבה שהיו לוקחין [בזמן הבית היתה] של עשר אמות. כדתנן באין וזוקפין אצל המזבח וראשיהן כפופין על גבי המזבח. ומזבח היה גבוה י' אמות. לכך צריך אדם שיקח ערבה יפה [ו]גסה וארוכה. וזהו שיסדר הפייט עומסי ערבה להקיף מזבח.

THE CENSORING OF THE סידור

The opinion that the *ברכה* of *ולמשינים* was composed to be a diatribe against Christianity undoubtedly was influenced by the fact that the *ברכה* was heavily censored by the Catholic Church in the Middle Ages. Remnants of the censorship still exist today within the wording of the *ברכה*. The following question can be asked about the words in the *ברכה*. Why does the first word of the *ברכה* begin with the letter: *ו*? To what is the word connected? In his *ספר*, *נתיב בינה*, Rabbi Yissaschar Jacobsen provides an answer from a letter written by Professor Daniel Goldschmidt:

בכלל בכתבי היד, למשומדים ולמלשינים, בכמה מהם נמחקה המלה הראשונה על ידי הצנזורה. ולמלשינים' כבר בדפוסים ישנים מאוד, כבר במחזור רומא 1540 ובדפוסים אשכנזיים העתיקים ביותר.

When censors erased the word *למשומדים*, the word: *ולמלשינים* was left. The *ו* was never removed by *חז"ל*, perhaps to remind us of the censorship that took place.

Handwritten manuscripts of old *סידורים* provide other examples of censorship. All the handwritten manuscripts of the *מחזור ויטרי* that are currently available present the *ברכה* as follows:

(erasure) תקוה וכל (erasure) כרגע יאבדו וכל אויבי עמך ישראל מהרה יכרתון (erasure) ותכניע כל (erasure) במהרה בימינו ברוך אתה ה' שובר אויבים ומכניע . . .

It appears that we currently do not have any uncensored version of the *ברכה* as it was originally presented by the *מחזור ויטרי*.

Professor Daniel Goldschmidt in his book: *מחזור ספרדי* presents a *מחקרי תפלה ופיוט* which he believes predates the Spanish Inquisition. In that version of *שמונה עשרה* the complete *ברכה* of *ולמשינים* was censored.

Rabbi Moshe Hershler, *זצ"ל*, in his edition of the *סידור התפילה לרוקה* points out in a footnote that the Catholic Church also censored commentaries on the *ברכה*:

פירושי סידור התפילה לרוקה [נה] השיבה שופטינו עמוד שמב'—למשומדים אל תהי תקוה! לאותם החוטאים בנפשותם ומשתמדים ועושים כגויי הארץ, אל תהי להם תקוה, כמו שכתבו מקוה ישראל ה' כל עוזבך יבוש, אבל לצדיקים וקווי ה' יחליפו כח, גם כל קוויך לא יבושו, אבל למשומדים אל תהי תקוה. וכל המינים כרגע יאבדו מיני ישראל הפוקרים בתלמוד ומיני האומות כרגע יאבדו מעל פני הארץ, כמו שאמר דוד משנאך ה' אשנא, הם מיני

האומות. וכל אויבי עמך כל האומות, מהרה יאבדו ומלכות זדון אדום הרשעה, מהרה תעקר ותשבר ותמגר תגדריה, כמו מיגרת לארץ. ותכניע תשפילה במהרה בימינו. ברוך אתה ה' שובר אויבים אויבי ישראל הם האומות, ומכניע זדים לפני בני ישראל.

הערות על פירושי סידור התפילה לרוקה [נו] למשומדים עמוד שמב- הערה 1א בכת"י פילדלפיה עמ' 172 – 169 כנראה הצנזורה מחקה כ"מ שכתוב: ולמשומדים, ומשתמדים, ומיני האומות, הם מיני האומות, אויבי עמך מהרה יכרתו, ומלכות זדון אדום הרשעה מהרה תעקר ותשבר ותמגר, הם האומות, למשומדים, וכל המינים, וכן מחקו ה' שורות: ומלכות זדון ד' וכו' עד שובר ח' ותכניע ט', ט' ערלים, ואדום, אדום, ימהר לאבד בימינו שארית אדום, וכן מחקו עמודה שלימה כנגד כ"ט פורעניות שעתיד הקב"ה לפרוע מאדום הרשעה עד סוף הקטע. ובכת"י בריטיש מוזיאום מחקו כל הקטע למעט תיבות בודדות, ומה שהעתקנו על פי כת"י אוקספורד ופרים.

The word: **למשומדים** was the word that troubled the Catholic Church. Rabbi Yaakov Emden in his **לוח ארש**, ספר advises not to define the word in the **ברכה** in the same manner as the word is generally defined in the Hebrew language. The word: **שמד** means religious persecution. That is not the meaning of the word in the **ברכה**. We are not cursing those Jews who were victims of religious persecution. The proper definition of the word is presented by the **אבודרהם** who looks to a comment of the **רמב"ן** for the explanation of the word:

רמב"ן שמות פרק יב' פסוק מג' – כל בן נכר – שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים, ואחד גוי ואחד ישראל במשמע. לשון רש"י ממכילתא (כאן). והכתוב לא הוצרך אלא לישראל. וכן תרגם אונקלוס כל בן נכר כל בר ישראל דאשתמד, שהתנכר לאחיו ולאביו שבשמים במעשיו הרעים, והוא משומד שהזכירו חכמים בכל מקום, ופירושו מנוכר, ושיעורו משומדע, מלשון ואשתמודע יוסף לאחיה ואינון לא אשתמודעהי (בראשית מב ח), וחסרו העי"ן, כמו שהבליעה במלות רבות, ואמרו מדם במקום מדעם (עי' ערוך ערך מדעם). דור קטי (כתובות י ב), דור קטיע. בקי, בקיע (סנהדרין ה ב):

In a note to **לוח ארש** of **סימן קנט'** of **מחברת הערוך לרבי שמעון פרחון**, the editor quotes **תלמיד רבי יהודה הלוי** who defines the word: **משומדע**:

ואמר רב האי גאון כי משומד משפטו משועמד מלשון עמד והשי"ן יתירה, ומשום שיעמידוהו לטבול במים המקודשים נקרא כך.

teacher of **רבי שמעון פרחון** defines the word similarly:

ספר הכוזרי מאמר ג' אות סה' – אבל הצדוקים והביתוסים הם המינים שאנו מתפללים עליהם בתפלתנו ואמנם ישו וחבריו הם המשועמדים הנכנסים בתורת המעמודית הטבולים בירדן.

TRANSLATION OF SOURCES

Professor Daniel Goldschmidt-Among the handwritten manuscripts we find that concerning the words: V'La'Mishumadim V'La'Malshinim, the first word (V'La'Mishumadim) was erased by the censor. We therefore find in very old editions of the Siddur that the Bracha begins with the word: V'La'Malshinim, as in the Machzor Roma published in 1540 and in Ashkenazic Siddurim that are even older.

La'Mishumadim Al Si'Hi פירושי סידור התפילה לרוקה [נה] השיבה שופטינו עמוד שמב' Tikva -those who sin with their souls, convert and act like the other nations of the world, do not give them hope as it is written: O Lord, the hope of Israel, all who forsake You shall be ashamed but for the righteous ones; believers in G-d will be strengthened; also those who believe in You will not wither but to the apostates do not give hope. V'Chol Ha'Minim K'Regah Yo'Vaidu-these are those who separated from the Jewish people who deny the Oral Law. Those who have separated themselves, in a minute will be destroyed from the face of the earth as King David said: Your enemies, G-d, I will hate. King David was referring to those who separated themselves from the Jewish people. V'Chol Oy'Vai Amcha, all the nations, Mihaira Yo'Vaidu. O'o'Malchus Zaton, this is the evil Edom, quickly destroy, cast down its fortifications. V'Sachniya-make her low soon within our time. Baruch Ata Hahem Shover Oyvim-the enemies of Israel are the nations of the world. O'Omachniya Zaydim-in front of the Jewish people.

In the הערות על פירושי סידור התפילה לרוקה [נו] למשומדים עמוד שמב- הערה א1 handwritten manuscript of the Siddur Hatefila La'Rokeach designated Philadelphia pages 169-172, the censor appears to have erased all the words that refer to the Mishumadim: O'o'Mishtamdim, O'o'Minai Ha'Oomot, Haim Minai Ha'Oomot, Oyvei Amcha Mihaira YiKareitu, O'o'Malchut Zaton, Edom Ha'Risha Mihaira S'Akeir O'o'Sishabeir O'o'smagair, Hail Ha'Omot, La'Mishumadim, V'Chol Ha'Minim. They also erased five other lines: from the words: Malchus Zaton, 4, until Shover, 8, V'Sachniya, 9,9 Arailim, V'Edom, Edom, Yimahair L'Abeid B'Yamiynu Sh'Airis Edom. They also erased a full page in which 29 punishments that G-d will inflict upon Edom are described, until the end of the paragraph. In a manuscript found in the British Museum, they erased the whole section concerning this Bracha except for a few letters. What I have produced in this edition appears in manuscripts found in Oxford University and in Paris.

The word "neichar" רמב"ן שמות פרק יב' פסוק מג'-כל בן נכר means that their deeds are estranged from G-d. This word describes types of Jews and non-Jews. That is what Rashi said in his comments on this verse. But the verse was necessary only concerning a Jew. That is how Onkelos translated the words: Kol Ben Naichar-any Jew who "ishtamad". He became a stranger to his brothers and to his Father in heaven through his evil acts. This is

the “Mishumad” that Chazal refer to in many places. The meaning of the word is: Minukar, estranged; similar to the word: Mishumdah, from the root-V’Ishtamudah that Onkelos uses in Breishis 42, 8-V’Ishtamudah Yosef L’Achooie V’Einoon Lo Ishtmudohei¹. They removed the letter “Ayin” from the word as Chazal did to many words; for example-Midam instead of Midaam; Dor Katei and not Dor Kateii; Baki instead of Bakii.

מחברת הערוך לרבי שמעון פרחון-Rav Hai Gaon said that a Mishumad is called Mishuamad because he is one who stood, from the root word of “stand”. The letter Shin is extra. He is called by this name because he allowed them to stand him up to have him immerse into holy water that are called by that name (baptisim).

ספר הכוזרי מאמר ג' אות סה'-But the Tzedukim and the Baysusim are the Minim that we refer to in our prayers but J and his followers are the ones who adopted the practice of baptism, baptising in the Jordan River.

1. ויבר יוסף את אחיו והם לא הכרהו.

שמחת תורה THE HISTORY OF

Until the end of the Gaonic period ארץ ישראל and בבל celebrated שמחת תורה at different times:

ספר החילוקים בין בני מזרח ומערב סימן מח'—אנשי מזרח (בבל) עושין שמחת תורה בכל שנה, ובני ארץ ישראל לג' שנים ומחצה.

Note that because שמחת תורה was celebrated in ארץ ישראל every three and one-half years, שמחת תורה would not fall on the same day every time that it was celebrated. Why was שמחת תורה celebrated only once in three and one-half years in ארץ ישראל? Because of another difference between ארץ ישראל and בבל:

ספר החילוקים בין בני מזרח ומערב סימן מז'—אנשי מזרח קורין בפרשה שליה צבור והעם, ובני ארץ ישראל קורין העם פרשה וש"ץ סדרים.

In בבל, they would read a פרשה of the תורה in the same manner that we do. As a result, they would finish the whole תורה in one year. In ארץ ישראל they would read one סדר each week. There is a disagreement as to whether there were 155 סדרים or 175 סדרים. If there were 155 סדרים, they would finish one cycle of קריאת התורה once every three years. If there were 175 סדרים, they would finish a cycle of קריאת התורה once every three and a half years.

Professor Mordechai Margulies in his book: החילוקים בין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל claims that that in ארץ ישראל they divided קריאת התורה into סדרים because they would have lengthy explanations of קריאת התורה while reading the תורה.

The practice of reading only סדרים is referred to in מסכת סופרים:

מסכתות קמנות מסכת סופרים פרק יח' הלכה ו'—ומן הדין הוא לתרגם לעם לנשים ולתינוקות כל סדר וסדר ונביא של שבת לאחר קריאת התורה. וזו היא שאמרו, בשבת מקדימין לבא, כדי לקרות קריאת שמע כוותיקין עם הנץ החמה, ומאחרין לצאת, כדי שישמעו פירוש של הסדר. אבל ביום טוב מאחרין לבא, שהן צריכין לתקן מאכלים של יום טוב, וממהרין לצאת, שאינו מן הדין לפרוש להם, דאמרינן רב לא מוקי אמורא מיומא טבא לחבריה.

The number of סדרים has been the subject of תשובות:

שו"ת יהודה יעלה² חלק ב' – אה"ע, חו"מ סימן רמו ד"ה עוד שאל—עוד שאל ר"מ נ"י באחת

2. Rabbi Judah ben Israel Assad was born in Aszod, Hungary, in 1794, and died in 1866. He studied under Rabbi Mordechai Benet in Moravia. Assad was the outstanding halachic authority in Hungary after the Chatam Sofer's death.

על הרשום בסוף ספר בראשית אחר מנין סכום הפסוקים וז"ל וסדריו מ"ג, ובסוף ספר שמות סדריו כ"ט, ובסוף ס' ויקרא סדריו כ"ג, ובסו' ס' במדבר סדריו ל"ב, ובסו' ס' דברים כ"ז, מה טיבן של סדרים הללו וכו', וחד מחבריי' השיב לו כי מספרים הנ"ל בכלל הם קנ"ד נגד בני מערבא דמסיימי תורה בתלת שנין ע"כ לדידהו מחלקים לק"ן סדרים וחדש עיבור עולה קנ"ד, ופרו"מ פקפק שראה במג"א או בס' אחר דאינהו מסיימי ל"ג /לג' שני' וחצי א"כ קע"ה פרשיות בעי' ועל כל אלה חקר לדעת האמת עם מי הוא, והנני לרצונו.

הנה בירושלמי פרק כל כתבי אמר ריב"ל וכו' חד זמן אסתכלית בספרא דאגדת' אשכחית כתיב בה קע"ה פרשיות שכתוב בתורה דבר אמירה צווי כנגד שנותיו של אברהם אבינו דכתיב לקחת מתנות באדם וכתיב האדם הגדול בענקים וכו' עכ"ל לעניינינו, וכן הוא בילקוט תהלים ס' כ"ב סו' ס' תרפ"ו ד' צ"ז ע"ג מימרא זו דריב"ל וז"ל: פ"א מצאתי ספר אגדה וקריתי בו קע"ה פרשיות בתורה שכתב אמירה וצווי כנגד קע"ה שנותיו של א"א וכו', וכך הוא מימרא זו דריב"ל במסכ' סופרים פרק ט"ז הלכה י' וז"ל חד זמן אשתכחת כתוב קע"ה פרשיות שכתוב בתורה דבור ודבור אמירה וצווי כנגד שנותיו של א"א וכו' דכתיב וכו' מתנות באדם וכו' הלכך קבען קע"ה סדרים בתורה בכל שבת ושבת עולת תמיד עכ"ל ושם נדפס על הגליון שלמטה אות א' בשם ס' שמע שלמה, על מ"ש הלכך קבען קע"ה סדרים בתורה בכל שבת ושבת עולת תמיד וז"ל ר"ל כדאית' ביש"ש סוף בב"ק דבני מערבא מסקי לתלת שנין היינו שלש שנים ומחצה והו"ל קע"ה שבתות, שמע שלמה, עכ"ל, הרי שלך לפניך שפרו"מ נ"י דמיונו לא כוזב (אבל במג"א רס"י רפ"ב מייתי רק מגמרן מגילה דף כ"ט אית' במערבא מסקי לאוריית' בג' שנים וכו' אלא ביש"ש סוף בב"ק העלה כל חלוקי דיניהן בין בני ארץ ישראל ובין בני בבל וז"ל אות מ"ח בני בבל עושים שמחת תורה בכל שנה ושנה בחג הסוכות, ובכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר קורין בפרשה אחת, בני ארץ ישראל אין עושין שמחת תורה אלא לשלש שנים ומחצה וביום ששלמוהו הפרשה שקורין בפלך זה אין קורין בזה עכ"ל) אמנם לפי"ז מבואר דבחומשים שלנו שעולים המספר סדרים קנ"ד, וכו' /וכן/ כ' בהדיא בסוף ס' דברים וז"ל: ומספר כל הסדרים קנ"ד וכו' הוא מכוון לפי גמרן ב"ג /בג' שנים לבד, ודברי היש"ש לג' שנים ומחצה הם עפ"י הירושלמי ומסכ' סופרים הנ"ל דמספר הסדרים הם קע"ה, והרמב"ם ר"פ י"ג מהלכו' תפלה העתיק כגמרן וז"ל ויש מי שמשלים את התורה בשלש שנים ואינו מנהג פשוט עכ"ל, ולשני המספרים הנ"ל קשה להבין דברי חז"ל הנ"ל שהלכה למשה מסיני קבעה מנין הסדרים בתורה קנ"ד או קע"ה לרמוז על המנהג אינו פשוט גם בא"י אלא בארץ תימן לבד דמנהג הפשוט בכל ישראל להשלים התורה בשנה אחת.

ובאמת לפי לשון הירושלמי והילקוט ומס' סופרים בתחילת המאמר הנ"ל קע"ה פרשיות בתורה שכתוב דבור ודבור אמירה וצווי וכו' מבואר היטיב מהות וטיבן של סדרים אלו,

להבין את התפלה

היינו אותן פרשיות שכתוב בהם ויברך ד' וכו' דבר אל ב"י וכו' או צו את ב"י וכו' הם קע"ה כנגד שנותיו של א"א, וא"כ ודאי טעות הוא בחומשים מספר סדריו גם בפרט גם בכלל קנ"ד הנ"ל אבל סוף לשון המס' סופרים הנ"ל הלכך קבעו קע"ה סדרים בכל שבת ושבת עולת תמיד בהדי' רומז על המנהג אינו פשוט הנ"ל וצ"ל לפי שהלממ"ס קבע קע"ה סדרים וידבר ד' נגד שנותיו של א"א, הלכך דייקא נהגו וקבעו במערבא ג"כ להשלים התורה ולחלקה כ"כ שבתות ג' שנים וע"כ הגירסא קבעו ולא קבעו דמשמעו אהלממ"ס כנ"ל, אמנם עדיין אין אתנו יודע מה המה הסדרים הרשומים בנביאים וכתובים בסוף כל ספר ביהושע וסדריו י"ד וכן שופטים י"ד, שמואל סדריו ל"ד, מלכים סדריו ל"ה, תהלי' י"ט משלי ה' איוב ה' ובאלו ליכא למימר שכתוב בהם דיבור וציווי כ"כ פעמים, ואיני יודע כעת מה טיבן וכוונת אלו הסדרים ומספרם עד יאיר ד' עינינו, יעי' הקדמת מנחת שי על כתובים ועי' נחלת אריאל פי"ז מסכ' סופרים ועי' רמב"ם רה"ל הנוכה פרק כ"ג ועי' ברא"ש וטור וב"י וב"ח סימן ער"ה, וירושלמי ומפרש ק"ע ס"פ בני העיר, ועפ"י סוד יש לנו קצת טעם, וא"א להעלות עה"כ, נאם ידי"ג ואוה"ג הדש"ת. הק' יהודה אסאד.

How was **שמחת תורה** celebrated in the time of the **גאונים**?

סדר רב עמרם גאון סדר חג הסוכות ד"ה וביום שני-וביום שני שהוא יום שלשה ועשרים בתשרי מוציאין ס"ת וקורין בו עשרה בזאת הברכה, והגומר נוטל שכר כנגד כולן. שכן אמרו חכמים עשרה שקראו בתורה גדול שבכולן גולל ס"ת. ומפטיר קורא כאתמול ביום השמיני עצרת עד סוף פיסקא ומפטיר במלכים ויעש שלמה. ויש שמפטירין בראש יהושע ויהי אחרי מות משה עבד ה' עד רק חזק ואמץ. ולאחר שמפטירין בנביא מברכין, ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר בגלל אבות בנים גדל וכו' עד פתחו לו כולם פיהם ואמרו, ה' ימלוך לעולם ועד, ברוך נותן התורה.

How was **שמחת תורה** celebrated in the time of the **ראשונים**?

הלכות רי"ץ גיאת³ הלכות לולב עמוד קנט'-וגאונים האחרונים אמרו שאין חובה לקרות ביום זה עשרה ולא נשתנה משאר ימים שאם רצה להוסיף מוסיף וזה שאמרו חכמים עשרה שקראו בתורה האחרון נוטל שכר כנגד כלם לא על יום זה אמרוהו בלבד אלא על כל יום שקורין בתורה ולא דוקא אלא גוזמא קאמר כלומר אפילו יקראו עשרה או יותר האחרון מקבל שכר כנגד כולם אבל רגילין ביום זה הואיל ובו מסיימין את התורה לעשות כמה קלוסין והדורין לספר תורה ואומרים כמה דברי שבח והודאות לכבוד ספר תורה וכמה מיני שבחות ושמחות רגילין לעשות בו ונתכנה יום שמחת תורה.

3. R. Yitzchak ben R. Yehuda ibn Ghayyat was born ca. 1038 in Lucena, Spain. He headed a yeshiva in Lucena, and was close to R. Shmuel Ha-Naggid and his son R. Yehosef. He died in Cordoba, Spain, in 1089. R. Yitzchak wrote piyyutim liturgy and a commentary on Tanach, most of which is no longer extant. He also wrote a work which apparently dealt with halachot that apply today. Only 14 chapters of this work have survived, dealing with the laws of Shabbat, holidays, and mourning.

ונשאל מרבינו האיי (זה הביא מהר"י קולן בסי' ט' בשם רבינו יצחק גיאת) נהגנו במקומנו יום טוב האחרון של חג מקלסין ספר תורה ומביאין מוגמראות (incense) לבית הכנסת ומעשנין לפני ספר תורה כי האי גוונא לעשון הוא ומותר או לגמר הוא ואסור. והשיב האי ודאי מגמר הוא ואסור שאין עושין אלא למיני מאכל כדי להכשירן לאכילה כמו שמעשנין את הזתים וכיוצא בהם אבל כי הא מלתא ודאי לאורוחי הוא ואסור דהא כולא שמעתא כלישנא בתרא מחלוקת להריח אבל לגמר דברי הכל אסור והילכך הא מילתא אסירא ומה הפרש בין בית הכנסת ובין בית הדין ובין ספר תורה ובין אדם אטו ספר מתעשן כאוכל נפש דהא עשון לפיכך אל תעשו כך.

ועוד בתשובה אחרת (גם זה הביא מהר"י קולון בשמו שם) אסור להביא מוגמראות ביום (הספר שמיני) [הט' ספק שמיני] לבית הכנסת ולעשן לפני ספר דאין בין יום שני לראשון קולא אלא לגבי מת בלבד. ודאי כי זה רגילין אצלנו מאז לרקד בו אפילו כמה זקנים בשעה שאומרים קלוסים לתורה אלא שזו משום שבות הוא ונהגו בו התיר לכבוד תורה אבל לגמר דברי הכל אסור.

ספר האשכול (אלבק) הלכות סוכה דף קעג' עמוד ב'—ואמור בהגדה ויקץ שלמה והנה חלום ויבא ירושלים ויעמוד לפני ארון ברית ה' ויעל עולות ויעש שלמים ויעש משתה לכל עבדיו, אמר ר' אלעזר מכאן שעושין סעודה לגמרה של תורה. שהרי שלמה כשאמר לו הקב"ה הנה נתתי לך לב חכם ונבון אשר כמוך לא היה לפניך ואחריו לא יקום כמוך, וכתוב ויקץ שלמה והנה חלום, שמיד היה שומע העופות מצפצפים והיה מביין לשונם, ומיד עשה משתה לכל עבדיו, הא למדת שעושין סעודה לגמרה של תורה, לכך עושין סעודות גדולות ותענוגים גדולים ביום שמחת תורה לכבוד סיום התורה:

ספר אור זרוע ה"ב – הלכות סוכה סימן שכ–ובתשיעי ספק שמיני אנו עושין שמחת תורה ומסיימין התורה ומתחילין בראשית וחתני תורה עושין סעודה לכבוד גמר תורה. ובמלכותנו בשושני"א עושים חתני תורה סעודה גמורה ומזמנין מבני הקהל ונותנים להם מאכלים טובים אווזות ותרנגולין. ומצאתי עיקרו של מנהג אני המחבר יצחק בר' משה נב"ה בתחילת מדרש שה"ש ויבוא ירושלים ויעמוד לפני ארון ברית ה' א"ר יצחק מיכן שעושין סעודה לגמרה של תורה גבי שלמה המלך כתיב הנה עשיתי כדברך הנה נתתי לך לב חכם ונבון אשר כמוך לא היה לפניך ואחריו לא יקום כמוך וכתוב ויקץ שלמה והנה חלום ויבוא ירושלים ויעמוד לפני ארון ברית ה' ויעל עולות ויעש שלמים ויעש משתה לכל עבדיו הנה כשנתן לו הקב"ה חכמה לכבוד החכמה עשה משתה ומיכן למד ר' יצחק שהגומר תורה שכולה חכמה שצריך לעשות סעודה ומשתה.

להבין את התפלה

ספר כלבו סימן כ"ה יום תשיעי-יום תשיעי הוא יום שמחת תורה והמנהג שקורין בו וזאת הברכה שהוא סיום התורה ושמחין בו שמחה גדולה ולהרבות השמחה נהגו לקרות יותר ממנין הקורין ולהוסיף עליהן, ונהגו גם כן להסדיר כל אחד בליל יום תשיעי וזאת הברכה שנים מקרא ואחד תרגום לאור הנר על השלחן ואחר כך להתחיל מכל אחד מחמשה חומשי תורה כדי שלא יראה כמי שמסיים התורה והולך. וכל זה על דרך ההגדה שאמרה תורה לפני הקב"ה נתתני לבניך וכבר סיימו לקרותי ושוב לא יהיה להם חפץ בי כך מצאתי, ושמנה פסוקים שבסוף הסדר שהם מויעל משה עד ויהושע יחיד קורא אותן כמו שכתבנו למעלה, ובשניה קורא המפטיר כאתמול, ומפטירין בראש יהושע עד חזק ואמץ וכתב הר' נתן ז"ל שמפטירין במלכים ויעמד שלמה עד בהוציאך את אבותינו ממצרים ה' האלקים והכי אמרינן במגילה, לפי שכל אותו הסדר שעשה שלמה בבית המקדש היה בסוכות ראוי להפטירו בסוכות אך בחומשין שלנו נרמז ויהי אחרי מות משה לפי שקם אחרי משה וזכרנו את מותו ולא יתכן שיש לנו להפטיר ממה דסליק מיניה, ויש שאומרים ג' פסוקים מראש יהושע ואחר כך ויאמר שלמה וטוב לאחוזי מזה ומזה ע"כ, ואחר הפטרה אומרים אשרי ואח"כ עומדים על המגדל עם ספר התורה, גם נהגו להוסיף להוציא כל ספרי התורה אשר בתיבה ולעמד על המגדל כל הזקנים וספר תורה בזרועם ומקוננים כל אחד על פטירת משה רבן של נביאים ומזכירין לטובה כל מי שנדבו לבו להקדיש ולעשות צדקה לכבוד הא-ל ולכבוד החיים והמתים, ואומר מצלאין ומתפללין על כל ישראל ואומר מזמורים, ואח"כ מחזירין הספרים למקומן ואומר קדיש ומתפללין תפלת מוסף.

ספר המנהגים (טירנא) הגהות המנהגים שמיני עצרת אות (ז) למה-למה נקרא שמחת תורה, ע"ש שבשעה שסיימו ישראל את התורה הולך השטן לפני הקב"ה לקטרג עליהם ואומר: ישראל לומדים תורה ואין מסיימים אותה. ומיד כשסיימים אותה אומר לו הקב"ה הלא סיימוה, והוא משיב אע"פ שסיימוה אין מתחילין אותה. וכשמתחילין אותה ע"י חתן בראשית משיב הקב"ה הלא התחילוה, נמצא שאין יכול לקטרג על שם זה נקרא שמחת תורה. וגם רגילין לעשות סעודות שמחה לכבוד התורה.

Which הפטרה should we read on שמחת תורה?

סידור רש"י סימן תמז'-יום שמיני בין בשבת בין בשאר ימים קורין עשר תעשר עד סוף סידרא, ומפטיר ביום השמיני עצרת תהיה לכם עד סוף סידרא, ובנביא במלכים ויהי ככלות שלמה עד ביום השביעי שלח את העם: יום שמחת תורה וזאת הברכה וכו', ובראשית עד אלה תולדות השמים, ומפטיר קורא כדאתמול, ובנביא במלכים ויעמוד שלמה עד ויהי ככלות שלמה, ויש שמפטירין ביהושע אחרי מות משה עד חזק ואמץ דלא כהילכתא:

ספר המככים ד"ה סדר תפלת סכות (המתחיל סמוך להערה תקכו)-שמחת תורה כסדר שמיני עצרת, אך שלפני הוצאת תורה יאמר אתה הראת, ובהגיעו לבעבור דוד עבדך אל תשב פני משיחך יפתחו שערי הארון, ובהחזיקו הספר תורה יאמר ידידי אל עדת לאומו וכו' (טעם) בטרם עלותו אל הבימה, וקורא בראשון וזאת הברכה ובספר תורה שני בראשית עד אשר ברא אלהים לעשות, ובספר תורה שלישי ביום השמיני עצרת וכן מפטיר, ויפטיר במלכים ויעמד שלמה, הכי אמרינן במגילה, לפי שכל הסדר שעשה שלמה בכלותו בית המקדש היה בסוכות ראוי להפטיר בו בסוכות, אך בחומשים שלנו נרמז ויהי אחרי מות משה בספר יהושע, לפי שקם אחרי משה וזכרנו את משה בזאת הברכה, ולא יתכן, שיש לנו להפטיר בדוגמא מאי דסליק מיניה, ויש שאומרי' ג' פסוקים מיהושע ואחר ויעמד שלמה, וטוב לאחוז מזה ומזה.

ספר מהרי"ל (מנהגים) סדר תפילות חג הסוכות ד"ה [יג] שמיני-שמחת תורה לעולם כ"ג תשרי, ואינו חל אלא בא' דימי אנד"ו. יוצר "אשרי העם שלו ככה" בניגון "אור ישע", אופן וזולת ולא שום קרובין. קודם הוצאת ס"ת אומר ש"צ אתה הראת, וצבור עונים אחריו כל פסוק פסוק. כשמגיע כי מציון תצא כו' מוציאים כל הס"ת, ואת שיקראו בראשונה וזאת הברכה מחזיק ש"צ בידיו ואומר גדלו. וציבור רוממו. אנא ה' הושיעה כו'. וגומר הפסוקים בראשונה ופותח ש"צ קול רם על הכל. ברוב מקומות קורין כל הציבור בסדר וזאת הברכה וכופל ומשלים עד מעונה אלהי קדם להספיק לכולן. ולבסוף קורין כל הנערים. אכן מהרי" סג"ל היה נוהג לקרא רק לששה גוברין וזאת הברכה עד ועזר מצריו תהיה א'. כתפיו שכן ב'. אלפי מנשה ג'. עם ישראל ד'. ובגאותו שחקים ה'. ואז אומר רשות לחתן תורה ומסיים אליו מעונה אלקי קדם. ואח"כ רשות לחתן בראשית, וקורין לו בס"ת שנייה מבראשית עד ברא אלהים לעשות. ואומר חצי קדיש. כללא הוא דא"א קדיש לס"ת עד דקראו וסיימו מנין חובת היום. למפטיר קורא בס"ת שלישית בפנחס כדאתמול, ומפטיר בריש יהושע ויהי אחרי מות משה עד רק חזק ואמץ.

Biographies reproduced from the Bar-Ilan Judaic Library CD-ROM

וכל עושי רשעה OR וכל הרשעה

During the course of studying תפלת שחרית we have learned that reaching for a סידור upon entering a בית הבנסת involves more than choosing a נוסח. It also involves choosing which words to recite in a תפלה. We face that choice every day when we recite ברוך. Are we going to recite בפי עמו or בפיה עמו? The ברכה of ולמלשינים requires us to make another decision: Are we going to recite וכל הרשעה or וכל עושי רשעה? Here are several current versions of the ברכה:

- נוסח אשכנז-ולמלשינים אל תהי תקוה וכל הרשעה כרגע תאבד וכל אויביך מהרה יכרתו והודים מהרה תעקר ותשבר ותמגר ותכניע במהרה בימינו. ברוך אתה ה' שובר אויבים ומכניע זדים.
- נוסח ספרד-ולמלשינים אל תהי תקוה וכל המינים כרגע יאבדו וכל אויבי עמך מהרה יכרתו והודים מהרה תעקר ותשבר ותמגר ותכלם ותשפלים ותכניעם במהרה בימינו. ברוך אתה ה' שובר אויבים ומכניע זדים.
- מנהג הספרדים- ולמלשינים אל תהי תקוה וכל המינים וכל הזדים כרגע יאבדו וכל אויביך וכל שונאיך מהרה יכרתו וכל עושי רשעה מהרה תעקר ותשבר ותכלם ותכניעם במהרה בימינו. ברוך אתה ה' שובר אויבים ומכניע זדים.
- סידור עבודת ישראל- ולמלשינים אל תהי תקוה וכל עושי רשעה כרגע יאבדו וכולם מהרה יכרתו והודים מהרה תעקר ותשבר ותמגר ותכניע במהרה בימינו. ברוך אתה ה' שובר אויבים ומכניע זדים.

The theme of the ברכה changes significantly depending on whether we recite וכל הרשעה or וכל עושי רשעה. Is it a ברכה that decries evil or those who commit evil? The difference is best illustrated from the following גמרא:

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף י' עמ' א'-הנהו בריוני דהוו בשבבותיה דרבי מאיר והוו קא מצערו ליה טובא, הוה קא בעי רבי מאיר רחמי עלויהו כי היכי דלימותו. אמרה ליה ברוריא דביתהו: מאי דעתך? - משום דכתיב: (תהלים ק"ד) יתמו חטאים, מי כתיב חוטאים? חטאים כתיב! ועוד, שפיל לסיפיה דקרא: ורשעים עוד אינם, כיון דיתמו חטאים - ורשעים עוד אינם? אלא, בעי רחמי עלויהו דלהדרו בתשובה - ורשעים עוד אינם. בעא רחמי עלויהו והדרו בתשובה.

Rabbi Aryeh Leib Frumkin in his commentary to סדר רב עמרם גאון provides the following from the גר"א: לפי שאי אפשר לקלל בדרך כלל כי אין צדיק: בארץ שלא יחטא. וישנן גם כן שיחזרו בתשובה.

Others quote from the following מדרש:

מדרש הנעלם פ' וירא ק"ה ע"א- ואמר רב: אסור לו לאדם להתפלל על הרשעים שיסתלקו מן העולם שאלמלא סלקו הקב"ה לתרח מן העולם כשהיה עובד עבודה זרה לא בא אברהם אבינו לעולם; ושכתי

1. This version of the ברכה is found in a line of סידורים including the סידור הירש. Rabbi Zeligman Baer in his commentary to his סידור עבודת ישראל expresses reservations about reciting these words.

ישראל לא היו; והמלך דוד ומלך המשיח והתורה לא נתנה; וכל אותם הצדיקים והחסידים והנביאים לא היו בעולם.

The hope that **רשעים** will do **תשובה** is probably what influenced the composers of the following version of the **ברכה** to choose their wording:

מנהג ארץ ישראל – למשומדים אל תהי תקוה **אם לא ישובו לתורתך הנצרים והמינים כרגע יאבדו וימחו מספר החיים ועם צדיקים אל יכתבו**. ברוך אתה ה' מכניע זדים.

Rabbi Aryeh Leib Frumkin in his edition of the **סדר רב עמרם גאון** indicates that he found a manuscript that contains the following version of the **ברכה**:

ולמשומדים אל תהי תקוה **אם לא ישובו לבריתך והמינים יכלו כרגע, וכל אויבנו ומשנאינו מהרה יכרתו ומלכות זדון מהרה תעקר ותשבר ותכניע בימינו**. ברוך אתה ה' שובר אויבים ומכניע זדים.

Given the possibility that **רשעים** will do **תשובה**, why does the **ברכה** still contain other **וכל אויביך מהרה יכרתו והזדים מהרה תעקר ותשבר ותמגר ותכניע במהרה**; i.e. **קללות**? Perhaps we need to ask: who are the **זדים** and **מלכות זדון**? **פירושי סידור התפילה לרוקה [נה] השיבה שופטינו עמוד שמב' – ומלכות זדון אדום הרשעה**.

There is only one group of **רשעים** about which we can utter such **קללות** with impunity; i.e. **עמלק**. Is **אדום** synonymous with **עמלק**? That equation is the subject of debate. The composer of our **ברכה** may believe that they are synonymous in line with the following:

שׁוֹת קוֹל מִבֶּשֶׂר חֶלֶק ב' סִימָן מִב' ד"ה וְלִעֲנִין זֶה – וּבִמְדַרְשׁ תִּנְחֹמָא פ' תִּצַּא סִימָן ט': זָכוֹר אֶת אֲשֶׁר עָשָׂה לְךָ עֲמֹלֵק. אָמְרוּ יִשְׂרָאֵל לִפְנֵי הַקִּבְיָה לֵנוּ עָשָׂה, וְלֶךְ לֹא עָשָׂה? הַה"ד זָכוֹר ה' לִבְנֵי אָדָם אֶת יוֹם יְרוּשָׁלַיִם, וְכוּ'. . . עוֹד שֵׁם סִימָן י"א: כֶּתוּב אֶחָד אֹמֵר תִּמְחָה אֶת זָכוֹר עֲמֹלֵק וְכֶתוּב אֶחָד אֹמֵר כִּי מַחָה אִמְחָה, עַד שֶׁלֹּא פָשַׁט יָדוֹ בַּכֶּסֶף תִּמְחָה, כִּשְׁפָשַׁט יָדוֹ בַּכֶּסֶף מַחָה אִמְחָה, אִפְשָׁר בֶּשֶׂר וְדָם יִכּוֹל לִפְשׁוֹט יָדוֹ בַּכֶּסֶף שֶׁל הַקִּבְיָה? אֵלֵא ע"י שֶׁהַחֲרִיב יְרוּשָׁלַיִם שֶׁכֶּתוּב בָּהּ בַּעַת הַהִיא יִקְרָאוּ לִירוּשָׁלַיִם כֶּסֶף ה', לִפְיֶכֶךְ מַחָה אִמְחָה, וְנֹאמַר כִּי יָד עַל כֶּסֶף – מַלְחָמָה לָהּ! וְזֶה דְבַר חִידוּשׁ לֹאמַר עַל עֲמֹלֵק שֶׁהַחֲרִיב יְרוּשָׁלַיִם וְלֹא נִמְצָא כֵן בְּשׁוֹם מְקוֹם בְּדַבְרֵי הַנְּבִיאִים וּבְדַבְרֵי חוֹ"ל רַק עַל אָדָם וְלֹא עַל עֲמֹלֵק, וְהַמְדַרְשׁ תִּנְחֹמָא מַחִית לָהּ בַּחֲדָא מַחְתָּא.

That this **ברכה** may include a reference to the destruction of **עמלק** explains the following: תלמוד בבלי מסכת מגילה דף יז' עמ' ב' – ומה ראו לומר קיבוץ גלויות לאחר ברכת השנים? דכתיב (יהזקאל ל"ו) ואתם הרי ישראל ענפכם תתנו ופריכם תשא לועמי ישראל כי קרבו לבוא. וכיון שנתקבצו גלויות – נעשה דין ברשעים, שנאמר: (ישעיהו א') ואשיבה ידי עליך ואצרף כבר סיניך; וכתוב (ישעיהו א') ואשיבה שפטיך כבראשנה. וכיון שנעשה דין מן הרשעים – כלו המינים, וכולל זדים עמהם, שנאמר: (ישעיהו א') ושבר פשעים וחטאים יחדו.

This **גמרא** may be a basis to argue that when **אנשי כנסת הגדולה** composed **עשרה עמלק** within the **ברכה** of **עמלק** they felt obligated to include a reference to the destruction of **עמלק**. Why would they include a reference to the destruction of **עמלק**? Based on the Biblical requirement of: **זכור את אשר עשה לך עמלק בדרך בצאתכם ממצרים**. **ברכת המינים** was then moved to **ברכת המינים** after the composition of **זכירת עמלק**.

TRANSLATION OF SOURCES

א' עמ' א' תלמוד בבלי מסכת ברכות דף י' עמ' א' - There were once some highwaymen in the neighborhood of R. Meier who caused him a great deal of trouble. R. Meier accordingly prayed that they should die. His wife Beruria said to him: On what basis did you conclude that such a prayer is permitted? Because it is written Let Chotim cease? Is it written Chotim? It is written Chata'Im! Further, look at the end of the verse: and let the wicked men be no more. Since the sins will cease, there will be no more wicked men! Rather pray for them that they should repent, and there will be no more wicked. He did pray for them, and they repented.

ג' נ' א' - Do not recite: V'Chol Osei Rish'A. It is inappropriate to curse others since there is no one on Earth who has not sinned. Also the sinners may yet repent and do Teshuvah.

א' ע"א - Rav said: it is prohibited to pray that the evil doers should be removed from this world. Had G-d removed Terach, father of Avrohom, while he was an idol worshiper, Avrohom our father would have not been born; the Twelve Tribes would have never come into existence; nor would King David and his descendant the Moschiach. The Torah would have not been given and all the righteous people and prophets would have never existed.

ב' ע"ב - Malchut Zidon is Edom, the evil one.

א' ע"ג - In Midrash Tanchuma, Parsha Ki Taitzai, Siman 9: Zechor Eis Asher Asa Lecha Amalek. Bnei Yisroel said to G-d: the verse says: Lanu Asa (to us they did), O'o'Licha Lo Asa (but did they not do to You as well)? That is the basis for the verse: Zechor Hashem Livnei Edom Es Yom Yerushalayim, etc. . . . Also there is Siman 11: In one verse it is written: Timcheh Es Zecher Amalek (we must eradicate Amalek's name) while in another verse it says: Ki Mocho Emche (that G-d will eradicate Amelek). The two verses teach us that until Amelek raised his hand against G-d's seat, it was the Jews' responsibility to eradicate Amalek; but once Amalek raised his hand against G-d's seat, it became G-d's responsibility to eradicate Amalek. Is it possible that a human being can threaten G-d's place? By destroying Jerusalem as the verse says: at that time, they will call Jerusalem the place of G-d, therefore G-d took on the responsibility of eradicating Amalek. It is further based on the verse: G-d put his hand upon his throne and declared war on Amalek. By claiming that Amalek destroyed Jerusalem, the Midrash Tanchuma is introducing a new idea. This idea is not found among the words of the prophets nor in the words of Chazal. You find sources in which Edom is blamed for destroying Jerusalem but there are no sources that blame Amalek. It is the Midrash

Tanchuma that states the original thought that Edom and Amalek are one and the same.

תלמוד בבלי מסכת מגילה דף יז עמ' ב' — What was their reason for mentioning the gathering of the exiles after the blessing of the years? — Because it is written, But you, O mountains of Israel, you shall shoot forth your branches and yield your fruit to your people Israel, for they are at hand to come. And when the exiles are assembled, judgment will be visited on the wicked, as it says, And I will turn my hand upon you and purge away your dross as with lye, and it is written further, And I will restore your judges as at the first. And when judgment is visited on the wicked, transgressors cease, and presumptuous sinners are included with them, as it is written, But the destruction of the transgressors and of the sinners shall be together, and they that forsake the Lord shall be consumed.

SUPPLEMENT

Is there a requirement to remember each day the incident with עמלק?

רמב"ם הלכות מלכים פרק ה' הלכה ה'—כּן מצות עשה לאבד זכר עמלק, שנאמר תמחה את זכר עמלק, ומצות עשה לזכור תמיד מעשיו הרעים ואריבתו, כדי לעורר איבתו, שנאמר זכור את אשר עשה לך עמלק. מפי השמועה למדו זכור בפה לא תשכח בלב, שאסור לשכוח איבתו ושנאתו.

ערוך השולחן אורח חיים סימן ס סעיף ד—ודע דזכירות אלו יש שאומרים אותם אחר התפלה ונדפסו בסידורים ששה זכירות; זכירת יציאת מצרים, זכירת מתן תורה, זכירת עמלק, זכירה דהקצפה, זכירת מרים, וזכירת שבת. ואינו אלא הידור בעלמא דלא מצינו בגמרא ובפוסקים חיוב זכירות אלו רק זכירת יציאת מצרים הוא חיוב בכל יום ערב ובוקר מדאורייתא. וזכירת עמלק הוא חיוב מדאורייתא לקרא פעם אחת בשנה. ולכן קי"ל דפרשה זכור היא מן התורה כמו שיתבאר בסי' תרפ"ה. וזכירת שבת היא חיוב בכל שבת לזכור בתפלה ובקידוש כדדרשינן זכור את יום השבת, זכרהו על היין. אבל שארי הג' זכירות לא מצינו חיוב כלל להזכירם [עיי' מג"א ססק"ב ודוחק דאם התורה חייבה להזכירם אין לנו להביט על הגנאי ועוד למה זכירת יצ"מ פעמים בכל יום וזכירת עמלק פעם אחת בשנה וזכירת שבת בכל שבת]:

שולחן ערוך אורח חיים סימן ס' סעיף ג'—סדר הברכות (ברכות קריאת שמע) אינו מעכב, (ב) שאם הקדים שנייה לראשונה יצא ידי חובת ברכות. מגן אברהם סימן ס' ס"ק (ב) שאם הקדים – ואף ע"ג דאינה פותחת בברוך וכל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה מ"מ כיון דנתקנה סמוכה לחברתה אף כשקורא אותה בפ"ע אין בה שם ומלכות [כ"מ] ובתשו' הרשב"א סימן שי"ז כתב הטעם משום דהוי ברכה קצרה וצ"ע וע' בטור סי' ו': איתא בכוונות ובכתבים והזכירות הללו הם מצות עשה. לכן כשיאמר ובנו בחרת יזכור מתן תורה, וקרבתנו— מעמד הר סיני, לשמך הגדול— מעשה עמלק שאין השם שלם, להודות לך— הפה לא נברא רק להודות ולא לדבר לשון הרע וזהו זכירת מעשה מרים, וזכרתם את כל מצות ה' זהו שבת ששקולה כנגד כל המצות. וכשאומר והביאנו לשלום מארבע כנפות הארץ יניח הכנפות של הטלית שעל כתפיו ליפול למטה עכ"ל, ובילקוט פ' בחקותי מביא ג"כ זכור את אשר הקצפת את ה' אלקיך במדבר וגו' זכור בפה ע"ש בשם ספרי. ונ"ל שיזכור זה כשיאמר באהבה לאפוקי באותו פעם לא היו אוהבין השם. וצריך טעם למה תקנו לקרות פ' עמלק מה שלא תקנו בזכירות אחרים עססי' תרפ"ה וי"ל דמתן תורה יש לנו הג עצרת וה"ה שבת

ומעשה מרים ומעשה עגל לא תקנו מפני שהי' גנותן של ישראל:

שו"ת יוסף אומץ סימן כג ד"ה יתן אומר-יתן אומר המבשרות. בענין חיוב הזכירות. -שאלה בלמדי משפטי צדקך בקונטרס מורה באצבע ראיתי שכתב לכוין באמן יהא שמיה רבא למחות זכר עמלק וכן שמעתי משם הרב האר"י ז"ל שקודם ק"ש באומרו וקרבתנו מלכנו יזכור מעמד הר סיני לשמך הגדול יזכור שאין השם שלם עד שימחה זכר עמלק להודות לך יזכור מעשה מרים וכו' ומאחר שכן אמאי אכפל בריש צפורן שמיר לומר שהוא מקיים הזכירות ואתו מביניא הני תלתא דאמרן וכיוצא. וגם אמאי לא כתב שיכוין באומרו וקרבתנו מלכנו כמדובר מפי כבוד האר"י ז"ל נא יאר פניו אתנו ושכמ"ה.

תשובה מאן דבעדק אמת תפסיה. תורה וגדולה לא פסיק גרסיה. בחירי רצתה נפשי נר"ו. דרך מצותיך ארוץ. מה שדקדקת עלי שלא כתבתי לכוין באומרו וקרבתנו וכו'. ידיד נפשי לא כתבתי בקונטרס זה אלא קצת מן הקצת קרי חדא ופרי תלת כי כך היא המדה לקצר להמון ישראל ויספיק מעט צרי ומעט דבש. ואם יחזיקו ביראת ה' הם מעצמם ירוצו ולא ייעפו לבקש כמה ספרים ותתענג בדשן נפשם. ועוד כי זה לכוין באומר וקרבתנו וכו' נדפס בקצת סדורי אמשטרדאם. ויניציא. והם מפורסמים. ובהיותי בוחר בקצור אמרתי לא אזכור מה שגלוי ביד כל אדם. ומה שכתבת ידידי דהא תו למה לי שכתבתי הזכירות במצוות שמקיים האדם בתפלה. דע דאמרו במגילה דף י"ח דזכור בפה ואל תשכה בלב. והכי אמרינן בספרא ריש פרשת בחקותי על זכירת שבת ועל זכור אשר הקצפת ועל זכור אשר עשה למרים וזכור דעמלק על כל א' יכול בלב ת"ל וכו' הרי שכחת לב וכו' זכור שתהא שונה בפיד. ולמדנו דזכירות אלו צריך לזכור בפה ובלב. וכן ראיתי להרמב"ן בסוף העשין הוא היה מונה המ"ע =המצוות עשה= ששכת הרמב"ם ובכללן מצוה ז' כתב נצטוינו לזכור בפה ולהשיב אל לבנו מה שעשה יתעלה למרים וכו' ושנינו בספרא זכור אשר עשה ה"א למרים יכול בלבך וכו' ע"ש והוא לשון ספרא פרשת בחקותי שהבאתי. גם הרמב"ם בעשין קפ"ט כתב על זכירת עמלק בפה ובלב ע"ש וברייתא דספרא הנז' נעלמה מהרב מופת הדור מהרח"א ז"ל כמו שכתבתי בספר הקטן דברים אחדים דף ק"י ומשם בארה.

וראיתי במכתב לאחד מגדולי דורנו שכתב דרבינו האר"י ז"ל התקין לכוין הזכירות האמורות לקיים זכור בפה והביא מ"ש במג"י ומ"ש הרמב"ן בזכירת מעשה מרים דמוכח דצריך לזכור בפה וזאת היתה לרבינו האר"י ז"ל כדי לקיים זכור בפה זהו תורף דבריו. ולי ההדיוט בזה לא יצא י"ח זכור בפה שהרי באומרו לשמך הגדול וכיוצא אינו זוכר בפה אלא חושב בלבו אותה זכירה אבל בפיו אינו אומר כי אם דבור דהלב מביין שיש בו רמז לאותו זכירה. ואני בעניי נ"ל דלא כיוין רבינו האר"י לזה כי אם שבזה יזכור בלבו הזכירות האלה.

להבין את התפלה

אך לקיים זכירה בפה צריך לומר בפירוש בפה ענין עמלק הרשע על דרך שתקנו לקרות פרשת זכור ועל דרך שמזכירין יציאת מצרים (פרשת) [בפרשת] יציאת.

ומכלל הדברים אתה תשמע דאשר דקדקת עלי דלמה הוצרכת לומר בפירוש הזכירות מאחר דמקצתן כבר אנו מכוונים באומרנו וקרבתנו מלכנו. לא דק דצריך לזכור בפה ובלב כמדובר. וראיתי אנשים צדיקים יראי אלקים שבכל יום קורין פרשת זכור אחר תפלה ומנהג יפה הוא ומה גם לפי מאמר רז"ל שהביא רבינו הרקח סימן רל"ד ובדרושים הארכתני אני הדל בס"ד. שוב ראיתי שכ"כ הרב של"ה דיש לומר כל יום פרשת זכור ע"ש.

שו"ת אגרות משה חלק או"ח ה סימן ד ד"ה מג"א ס"ק-מג"א ס"ק ב', איתא בכוונות ובכתבים והזכירות הללו (בברכות ק"ש) הם מצוות עשה. לכן כשיאמר וכו' להודות לך, (יזכור דהפה) לא נברא רק להודות ולא לדבר לשון הרע, וזהו זכירת מעשה מרים וכו'. וצריך טעם למה תיקנו לקרות פרשת עמלק, מה שלא תיקנו בזכירות אחרים. וי"ל דמתן תורה יש לנו חג עצרת, וה"ה שבת, ומעשה מרים ומעשה עגל לא תיקנו מפני שהיה גנותן של ישראל.

לכאורה פשוט שבלימוד האיסור דלשון הרע לא יצא הזכירה. דהמצווה נאמרה שנזכור מה שעשה למרים, שהוא שאף מרים נענשה על חטא לשון הרע שנלמד שיש עונש חמור דצרת, ושאף מרים נענשה על שדברה רק באחיה שלא הקפיד, וכל שכן על לשון הרע חמור על אלו שמקפידין, וזה ליכא בזכירת האיסור. אבל כוונת המג"א שבת יבות להודות לך יחשוב גם זה שנענשה מרים.

ומה שתירץ דעל זכירת מרים ומעשה העגל לא תיקנו מפני גנותן של ישראל וגנות מרים הנביאה, לכאורה כיון שחייבין להזכיר, וזכירה הוא בציבור לא שייך לתרץ זה. וגם מה שייך לשון תיקנו, הא פרשת זכור הוא מדאורייתא.

ואולי הוא משום דיוצאין בזה גם כשקורין בפרשת השבוע שנזכר עמלק, וכן בכל הזכירות. וכן משמע במג"א ריש סימן תרפ"ה, ומצאתי כן בספר תורה תמימה ריש פרשת זכור. ומה שסגי בפעם אחת בכל שנה, נראה פשוט משום שעד שנה נזכר ויותר משנה נחשב שכחה, וכדררשי חז"ל במקום אחד (ברכות נ"ח ע"ב אמר רב אין המת משתכח מן הלב אלא לאחר שנים עשר חודש) מאסמכתא דנשכחתי כמת מלב. אבל מכל מקום תיקנו שבת מיוחד לזכירת עמלק, והוקשה למג"א למה לא תיקנו שבת מיוחד לכל הזכירות. ותירץ שלמתן תורה הא איכא חג עצרת שקורין בייחוד, ולשבת, הא עצם כל השבתות הוא כזכירה ואין צריך שבת מיוחד להקריאה, וסומכין על הפרשיות שנזכר בהם שבת. ונשאר קושיא על

מרים ומעשה העגל על מה שלא תיקנו שבת מיוחד. ועל זה תירץ שפיר משום שהוא גנותן של ישראל. ומה שזכירת יציאת מצרים הוא שלא בספר תורה וביחיד, כיוון שהקרא נאמר שכל יחיד יזכיר בכל יום ובכל לילה לא שייך ממילא ספר תורה שהוא רק בעיבור.

על הצדיקים of ברכה THE THEME OF THE

Although the general consensus holds that ברכת המינים was composed in opposition to Christianity, there are those who disagree:

תקון תפלה-וברכת המינים נראה בעיני שנתקנה לא נגד מעריצי הגלילי כמו שחשבו רבים מגדולינו ז"ל כי עדיין לא נפרצו כל כך בעת ההיא באופן שיצטרכו לתקן כנגדם ברכה מיוחדת, אלא עיקר תקנתה היה נגד כל הכתות השונות הנוטות ממקור דת ישראל לגרוע או להוסיף שנרבו בימים ההם כמו הצדוקים והבייסותים והאסיים וטובלי שחרית וכיוצא בהם. כל הכתות הללו היו נקראים אצל רבותינו וזכרונם לברכה בשם מינים ולפי שכל המינים הנזכרים הזיקו רבה ליהודים ולהיהדות כידוע בקורות הימים, הוצרכו לתקן כנגדם את הברכה הזאת.

על הצדיקים of ברכה may support the position of the תפלה. The words: ותן שכר לטוב לכל הבוטחים בשמך באמת appear to be inappropriate because their recital contradicts the rule found in the following משנה:

משנה מסכת אבות פרק א' משנה ג'—אנטיגנוס איש סוכו קבל משמעון הצדיק; הוא היה אומר: אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס אלא הו כעבדים המשמשים את הרב שלא על מנת לקבל פרס ויהי מורא שמים עליכם.

Despite their apparent impropriety, we find that the words: שכר לטוב were a part of almost every version of the ברכה since its composition:

- ◆ מנהג ארץ ישראל—על גירי הצדק יהמו רחמיך ושלם לנו שכר טוב בזכות עשי רצונך. ברוך אתה ה' מבטח לצדיקים.
- ◆ סדר רב עמרם גאון סדר תפילה—על הצדיקים ועל החסידים ועל גרי הצדק יהמו נא רחמיך ה' אלקינו ותן שכר טוב לכל הבוטחים בשמך באמת ושים חלקנו עמהם ולעולם לא נבוש. ברוך אתה ה' משען ומבטח לצדיקים.
- ◆ רב סעדיה גאון— על הצדיקים ועל החסידים ועל גרי הצדק יהמו רחמיך ה' אלקינו ותן שכר טוב לכל הבוטחים בשמך ולא יבושו. ברוך אתה ה' משען ומבטח לצדיקים.

To understand why חז"ל included the words: ותן שכר לטוב within the ברכה of על הצדיקים, it is necessary to study an additional version of the משנה in מסכת אבות:

מסכתות קטנות מסכת אבות דרבי נתן נוסחא א פרק ה' ד"ה אנטיגנוס איש—אנטיגנוס איש סוכו קבל משמעון הצדיק; הוא היה אומר: אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת

לקבל פרס אלא היו כעבדים המשמשים את הרב שלא על מנת לקבל פרס ויהי מורא שמים עליכם כדי שיהיה שכרכם כפול לעתיד לבא. אנטיגנוס איש סוכו היו לו שני תלמידים שהיו שונים בדבריו והיו שונים לתלמידים ותלמידים לתלמידים. עמדו ודקדקו אחריהן ואמרו מה ראו אבותינו לומר דבר זה; אפשר שיעשה פועל מלאכה כל היום ולא יטול שכרו ערבית. אלא אלו היו יודעין אבותינו שיש עולם אחר ויש תחיית המתים לא היו אומרים כך. עמדו ופירשו מן התורה ונפרצו מהם שתי פרצות צדוקים וביתוסין. צדוקים על שום צדוק; ביתוסים על שום ביתוס. והיו משתמשים בכלי כסף וכלי זהב כל ימיהם. שלא היתה דעתן גסה עליהם אלא צדוקים אומרים מסורת הוא ביד פרושים שהן מצערין עצמן בעולם הזה ובעולם הבא אין להם כלום.

The words: על הצדיקים of ברכה in ותן שכר לטוב may have been included to express opposition to the interpretation that צדוק and ביתוס gave to their teacher's rule. What caused the students of אנטיגנוס איש סוכו to err? They failed to distinguish between a פרס and שכר. In coining the ברכה of על הצדיקים, חז"ל were careful to choose the word: שכר. The רמב"ם explains the difference between the two words:

פירוש המשנה לרמב"ם מסכת אבות פרק א' משנה ג'—פרס ייקרא הגמול אשר יגמול האדם מי שאינו חייב לו בדין, אלא יעשה זה על דרך החסד וההטבה, כמי שיאמר לעבדו, או לבנו הקטן, או לאשתו: עשה כך, ואתן לך דינר או שנים. וזה הוא ההבדל בין פרס ושכר, כי השכר חייבים בו בדין. ואמר זה החסיד, שאתם לא תעבדו את ה' על תנאי שייטיב לכם ויגמלכם חסד, ותקוו לגמול ותעבדו בעבורו, אלא עבדוהו כעבדים שאינם מקווים לחסד ולא להטבה, רצה בזה: שיהיו עובדים מאהבה, כמו שבארנו בעשירי מסנהדרין. ועם זה לא פטרם מן היראה, ואמר: ועם היותכם עובדין מאהבה, אל תניחו היראה לגמרי, ויהא מורא שמים עליכם, כי כבר באה גם כן בתורה המצוה ביראה, והוא אומר: (דברים ו', יג') "את ה' אלקיך תירא". ואמרו החכמים: "עבוד מאהבה, עבוד מיראה". ואמרו: "האוהב לא יחמיץ מצוה, והירא לא יעבור על אזהרה", כי ליראה מבוא גדול במצוות לא תעשה, וביחוד במצוות השימעיות.

Not all agree with the distinction that the רמב"ם made between the words: פרס and שכר: שולחן ערוך אורח חיים סימן סא' סעיף יז—צריך להתיו זי"ן של תזכרו, דלא לשתמע תשקרו או תשכרו, והוי כעבדים המשמשים על מנת לקבל פרס. וכן צריך להתיו זי"ן של זוכרתם.

Scholars disagree on how much a threat Christianity posed to Judaism in the First Century CE. Undoubtedly, Christianity grew as a threat to Judaism each century thereafter. It may be best to conclude that language condemning the צדוקים was part of שמונה עשרה even before רבן ברכת המינים was composed but that the advent of Christianity propelled גמליאל to give the condemnation of all sects that threatened Judaism a ברכה of its own.

TRANSLATION OF SOURCES

תקון תפלה-It appears to me that Birchath Ha'Minim was composed not in opposition to the followers of the Galilean as many Torah greats believed because at the time the Bracha was composed the Christians had not grown in number to the point that it was necessary to compose a Bracha in opposition to them. Rather the main reason that the Bracha was composed was in opposition to the many groups who at that time wandered away from Mainstream Judaism either by adding or reducing to its rules like the Saducees, the Baysussim and the Essenes and "those who bathed in the morning" and others like them. All of these groups were known among our forefathers as Minim. Because all the above Minim did damage to Judaism in those times, it became necessary to compose this Bracha.

משנה ג' א' פרק א' מסכת אבות-Antigonos, a man who hailed from Socho learned from Shimon Ha'Tzaddik. He would say: do not be like employees who serve their employer only for a the purpose of being rewarded but rather be like employees who serve their employer without thinking of what reward they may receive and may fear of heaven be upon you.

מסכתות קטנות מסכת אבות דרבי נתן נוסחא א פרק ה' ד"ה אנטיגנוס איש - Antigonos, a man who hailed from Socho learned from Shimon Ha'Tzaddik. He would say: do not be like employees who serve their employer only for a the purpose of being rewarded but rather be like employees who serve their employer without thinking of what reward they may receive. May fear of heaven be upon you in order that your reward in the future be twice as much. Antigonos, a man who hailed from Socho had two students who studied with him and would teach students. They stood and thought about what they learned and said: what caused our forefathers to say something like this; is it possible that an employee work a full day and not receive his pay in the evening. Had our forefathers known that there is a world after this world and there will be resurrection of the dead they would have never said something like that. They stood up and separated themselves from the Torah and established two branches; the Saducees and the Baysussim. They were named Tzedukkim because their first leader was Tazddok; Baysussim because their first leader was Bayssus. They continued to study the traditional text. They were not yet full of themselves except that the Tzuddikim would say: it is a tradition among the Perushim that they endure suffering in this world even though they know that in the Next world they have nothing.

פירוש המשנה לרמב"ם מסכת אבות פרק א' משנה ג'-A "peros" is a reward that a person receives even if he does not deserve it. The one who gives it to him does it as a favor like someone who says to his employee or his son or his wife: do this and I will give you one or two Dinars. That is the difference between a "peros" and "sichar". "Sichar" is something

that a person deserves by right. This righteous man, Anigonos, said: you should not serve G-d on condition that G-d do favors for you. You will then look forward to these favors and you will serve G-d only because He does you favors. Instead, serve G-d like an employee who expects no favors or benefits. Antigonos wanted that man to serve G-d out of love as we explained in the Tenth chapter of Masechet Sanhedrin. However, serving G-d out of love does not obviate the need to serve G-d out of fear. That is why Antigonos continued by saying: in as much as you serve G-d out of love, do not set aside your fear of G-d . Fear of G-d must be upon you as we learned in the Torah: Et Hashem Elokecha Tirah. Our forefathers said: Serve G-d out of love; serve G-d out of fear. They further said: One who loves G-d will not delay in performing a mitzvah; one who fears G-d will not violate even a warning. Fear is a great part of the negative commandments especially those involving listening.

יז שולחן ערוך אורה חיים סימן סא סעיף יז -It is important to enunciate the letter Zayin in the word Tizkiru in Kriyat Shema so that it does not sound like tishakru (lie) or Tisachru (receive a benefit) because then you will be considered as ones who serve G-d only in order to obtain favors. Additionally, it is necessary to enunciate the Zayin in the word: Oo'Zichartem.

SUPPLEMENT

A SCHOLARLY LOOK AT ברכת המינים

The following is an excerpt from an article by Philip S. Alexander, Professor of Post-Biblical Jewish Literature at Manchester University and Co-Director of the Centre for Jewish Studies on early Jewish Christian relations.

'The Parting of the Ways' from the Perspective of Rabbinic Judaism

B. Elements of a Rabbinic Policy Towards the Christians

b) The Cursing of the Heretics Bavli Berakhot 28b-29a:

- a. "Our Rabbis taught:
- b. Shim'on ha-Paqli arranged the Eighteen Benedictions in order before Rabban Gamliel at Yavneh.
- c. Rabban Gamliel said to the Sages: 'Is there no-one who knows how to compose a benediction against the heretics (*minim*)?'
- d. Shmu'el ha-Qatan stood up and composed it.
- e. Another year he forgot it and tried to recall it for two or three hours, yet they did not remove him." _____

Birkat ha-Minim (Palestinian Recension)¹:

- a. For apostates (*mešummadim*) may there be no hope,
- b. And the arrogant kingdom (*malkhut zaddon*) uproot speedily in our days.
- c. May the Christians (*no?erim*) and the heretics (*minim*) perish in an instant.
- d. *May they be blotted out of the book of the living, And may they not be written with the righteous* (Ps 69:29).
- e. Blessed art Thou, O Lord, who humblest the arrogant." Bavli Berakhot 28a-29b is given as a baraita which claims to report events at Yavneh in the late first century C. E. It

1. See S. Schechter, "Geniza Specimens", *Jewish Quarterly Review* o. s. 10 (1896), pp. 656f. Further, J. Mann, "Genizah Fragments of the Palestinian Order of Service", *Hebrew Union College Annual* 2 (1925), pp. 269ff.

should be noted, however, that the baraita is found only in the Bavli. Unit E above, regarding Shmu'el ha-Qatan forgetting the wording of the benediction, is paralleled in Yerushalmi Berakhot V,4 (9c) but not units A to D. Yerushalmi Berakhot IV,3 (8a), in a different tradition, also links the *Birkat ha-Minim* to Yavneh: "If a man says to you that there are seventeen benedictions, say to him: The Sages set 'Of the Minim' in the prayer at Yavneh." The existence of a *Birkat Minim* can be traced back with some confidence to the first half of the second century C. E. Perhaps the earliest securely dated evidence for its use may be found in Justin's references to the Jews cursing the Christians in synagogue (*Dialogue* xvi, xcvi). But the precise connection of the *Birkat ha-Minim* with Shmu'el ha-Qatan and with an editing of the synagogue liturgy at Yavneh in the time of Gamliel II is attested only in comparatively late strata of Rabbinic literature. This fact should be borne constantly in mind in reconstructing the history of the benediction, and too much weight should not be placed on the uncorroborated testimony of Bavli Berakhot 28b-29b.

The language of Bavli Berakhot 28b-29a seems carefully chosen and precise. The editing of the Eighteen Benedictions to which it refers was "official", since it took place in the presence of the Nasi' ("before Rabban Gamliel"). The editing took the form of arranging in order the benedictions (*hisdir/sidder... 'al ha-seder*). Shim'on ha Paqoli produced a *siddur* out of existing material: the implication appears to be that the substance of the benedictions was only minimally affected. In the context of this editing of the benedictions Gamliel asks someone "to compose" (*letaqqen*) a benediction against the *minim*. The implicit contrast between "ordering" and "composing" suggests that the *Birkat ha-Minim* was a new text. However, analysis of the *Birkat ha-Minim* itself throws this in some doubt. Though it is impossible now to reconstruct the original wording of the benediction from the numerous variant texts, it is clear that all the extant versions combine two quite disparate motifs: they pray for the overthrow of the "arrogant kingdom" (which would naturally be taken as a reference to Rome), and they pray for judgement on the *minim*. It is quite clear from Rabbinic literature that judgement on the *minim* is seen as the focus of the benediction: hence its title "Of the *Minim*". Why then introduce "the arrogant kingdom"? One solution would be to suppose that the reference to the arrogant kingdom is secondary and dates from after the time of Constantine when, to use the language of a late addition to Mishnah Sotah 9: 15, "the kingdom was turned to *minut*". The *minim* on this view would definitely be the Christians. But this suggestion is not entirely satisfactory. The motif of the arrogant kingdom actually forms the framework of the benediction: note how the concluding formula, which normally draws out the central point, refers to "humbling the arrogant" and makes no mention of the *minim*. It is more likely that the *Birkat ha-Minim* is a restatement of an earlier benediction calling for the overthrow of Israel's oppressors. The question remains: why insert a condemnation of the *minim* specifically into a benediction directed against the political oppressors of Israel? It has been suggested that the benediction as it now stands is a prayer for divine judgement and envisages that judgement as beginning first with the wicked of Israel and then extending to the nations². This is speculative and perhaps a little

2. W. Horbury, "The Benediction of the *Minim* and Early Jewish-Christian Controversy", *Journal of Theological Studies* 33 (1982),

oversubtle. The point may simply be to condemn the *minim* by association, by lumping them together with the enemies and oppressors of Israel.

Who were the *minim* against whom the benediction was directed? Patristic evidence makes it clear that the *Birkat ha-Minim* was undoubtedly applied to Christians, and, indeed, the Palestinian recension quoted above specifically mentions "the Christians" (*noʿerim*), in what may be, in effect, an explanatory gloss on *minim*. However, the term *minim* in Rabbinic literature is not confined to Christians, but applies to "heretics" in general. Other pejorative terms are found in the various versions of the benediction: "wicked" (*reša'im*), "sinners" (*poše'im*), "slanderers" (*malšinim*), "informers" (*moserim*), "apostates" (*mešummadim*), "renegades" (*perušim*)³. But it should be noted that these terms are general and uncontentious in a way that *minim* is not. There would doubtless have been a consensus within a congregation that "apostates" and "sinners" should be damned: they had self-evidently put themselves beyond the pale. The term *min*, however, was much sharper, in that it discriminated among those who continued to worship with the Community and to proclaim their loyalty to Israel. It is as important to note the term *min* itself as it is to identify the specific group or groups to whom is referred. The term marks a significant attempt to draw a distinction between orthodoxy and heresy. In Rabbinic terms a *min* was basically a Jew who did not accept the authority of the Rabbis and who rejected Rabbinic halakhah. Hence insofar as it applies to Christians, it must refer primarily to *Jewish* Christians. In condemning the *minim* the Rabbis were in effect condemning all who were not of their party: they were setting themselves up as the custodians of orthodoxy. The original benediction against the arrogant kingdom may have contained also references to the "wicked" and other general types of miscreant. The Rabbinic reformulation, which almost certainly used the term *minim*, turned the benediction into a pointed attack on the Rabbis' opponents. This growing consciousness of orthodoxy shows a turning away from the more pluralistic attitudes of Second Temple times. Indeed, it is possible that the use of the term *min* in the sense of "heretic", rather than "member of a sect" (in a broadly neutral sense), was a distinctively Rabbinic usage⁴.

p. 42.

3. *Perušim* can, of course, mean "Pharisees" (see e. g. Mishnah Yadayim 4:4-6), but there was surely never a Benediction against the Pharisees! It is normally assumed (e. g. Jastrow, *Dictionary* 1222a) that *parus* was used in two opposed senses: (1) "seceder", "renegade", and (2) "abstemious", "saintly" = "Pharisee". However, it is possible that the Benediction against the *Perušim* was aimed not at seceders like the Samaritans, or even like the Qumran sect, but at over-scrupulous people, too holy to worship or socialize with the rest of the Community. Note Hillel's dictum in Mishnah Pirquei 'Avot 2:4; "Do not separate yourself from the Community" (*al tifroš min ha-ʾibbur*), and Tosefta Sanhedrin 13:5 (cf. Bavli Rosh ha-Shanah 14a): "But as for the *minim*, and the apostates (*mešummadim*), and the betrayers (*mesorot*), and the 'epiqorsin, and those who have denied the Torah, and those who have departed from the ways of the community (*poreshin mi-darkhei ha-ʾibbur*), and those who have denied the resurrection of the dead, and anyone who has sinned and caused the congregation (*ba-rabbim*) to sin, and those 'who have set their fear in the land of the living' (Ezek. 32:24), and those who have stretched out their hand against Zebul [= the Temple], Gehinnom is closed in their faces and they are judged there for ever and ever". Note also the negative list of the seven types of *parus* in Yerushalmi Berakhot 9:7 (14b).
4. It is curious that the etymologies of the terms *min*, *mešummad* and *mumar* (which often interchanges with *mešummad* in the manuscripts) are *all* problematic. They *all* appear to be distinctively Rabbinic, in the sense that they are unattested outside Rabbinic texts. The definition of a *mešummad* in Bavli Horayot 11a as "one who ate animals not ritually slaughtered..." must surely represent an intensification and Rabbinization of the term. The definition of *mešummadim* in Sifra *Va-yiqra* 2:3 (ed.

What was the purpose of introducing the *Birkat ha-Minim*? If our earlier line of reasoning is correct, then the answer must be: To establish Rabbinism as orthodoxy within the synagogue. The power of cursing was taken seriously in antiquity: no-one would lightly curse himself or his associates, or put himself voluntarily in the way of a curse. A Christian, or any other type of *min*, could not act as precentor if the *Birkat ha-Minim* were included in the Eighteen Benedictions, for by reciting it he would be publicly cursing himself, and the congregation would say, Amen!. Nor could a *min*, even as a member of the congregation, easily say Amen! on hearing the benediction⁵. Thus the *minim* would effectively be excluded from public worship. There are other examples of ritual cursing being used in ancient Jewish liturgies as a way of publicly marking the boundaries of a group. The most pertinent example is the recitation of the negative form of the Priestly Blessing to curse "the men of the lot of Satan" during the festival of the renewal of the covenant at Qumran (1Qs II).

According to Bavli Berakhot 28b-29a the *Birkat ha-Minim* was formulated at Yavneh. But it would be wrong to imagine the Yavneh was in any position to force it upon the synagogues of Palestine, let alone of the Diaspora. The synagogue was not a Rabbinic institution and there was no mechanism by which the Rabbis could have imposed their will directly on it. How then was the *Birkat ha-Minim* introduced into the synagogue? A Rabbi, or a follower of the Rabbinic party, if asked to act as precentor in the synagogue, would have recited the Rabbinic form of the Eighteen Benedictions. Since the text of the prayers was still fluid, such innovation in itself would probably have caused little surprise. It is also possible that Rabbinic Jews would have interrupted the service from the body of the congregation and insisted on the Rabbinic *Birkat ha-Minim* being recited. Mishnah Megillah 4:9 alludes to the practice of rebuking a *meturgeman* publicly during the service if he delivers one of the forbidden Targumim⁶. A similar strategy could have been used to impose the *Birkat ha-*

Weiss 4b) as those who "do not accept the Covenant" is more likely to correspond to common usage.

5. Tan?uma Vayyiqra 3 (ed. Buber 2a): "He who goes before the ark and makes a mistake — in the case of all other benedictions he is not made to repeat, but in the case of the *Birkat ha-Minim* he is made to repeat whether he likes it or not, for we take into consideration that he may be a *min*. He is made to repeat so that if he should have a heretical tendency he would be cursing himself and the congregation would answer, Amen!" The argument of R. Kimelman ("*Birkat ha-Minim* and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer", in: E. P. Sanders (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition* [Fortress Press: Philadelphia 1981], p. 227) and S. T. Katz ("Issues in the Separation of Judaism and Christianity after 70 C. E.: A Reconsideration", *Journal of Biblical Literature* 103 [1984], pp.74f.) that the benediction against the *minim* would not be specific enough to cause problems for the Jewish Christians (since the Christian could always say to himself, "I am not a heretic; the benediction must apply to someone else") has some force. Magical praxis in the ancient world certainly tried to name the object of an incantation as precisely as possible. However, it should be borne in mind that the *Birkat ha-Minim* was a Rabbinic benediction (indeed, *min* = "heretic" may be a Rabbinic coinage: see note 13 above). So anyone opposed to the Rabbis would have felt threatened.
6. Mishnah Megillah 4:9: "If a man says in his prayer, 'Good men shall bless you!' this is the way of heresy (*minut*); if he says, 'Even to a bird's nest do your mercies extend', or 'May your name be remembered for the good you have done!' or 'We give thanks, we give thanks!' they silence him. He who paraphrases the laws regarding the forbidden degrees (Lev 18:6-18), they silence him. He who says, 'And you shall not give any of your seed to make them pass through [the fire] to Molech' (Lev 18:21) means 'And you shall not give of your seed to make it pass to heathendom', they silence him with a rebuke." Cf. Mishnah Berakhot 5:3. This tradition of interrupting the service to insist that a particular order should be followed, or particular forms of prayer used, should, perhaps, be set in the context of the long established tradition of "zeal for the Law", whereby private individuals had a right and a duty to enforce the Law, even to the extent of resorting to violence. See M.

Minim on the synagogues. Bavli Berakhot 29a states: "If a reader errs in any other benediction, he is not dismissed, but if he errs in that of the *minim*, he is dismissed, for he himself may be a *min*" (cf. Yerushalmi Berakhot V,4 [9c]). In this way the Rabbinic *Birkat ha-Minim* may have been introduced into the synagogue service. In the end it was accepted as standard, but this acceptance undoubtedly would have taken some time. It should be noted that the *Birkat ha-Minim* would not have been the only benediction of the Eighteen Benedictions that could have created problems for Jewish Christians in synagogue. The Eighteen Benedictions pray for the coming of the Messiah, and for the restoration of statehood and of the Temple service. This nationalism contrasts sharply with the more generalized language of the Paternoster, the distinctive early Christian prayer. The Palestinian recension of the Eighteen Benedictions from the Cairo Genizah is less specifically nationalistic than the Babylonian recensions. It is possible, therefore, that with careful exegesis Jewish Christians could have said Amen! in good faith to some forms of the Eighteen Benedictions (though not, of course, to the *Birkat ha-Minim*). There is evidence to suggest that some synagogue authorities hostile to Christianity used a formula for cursing J as a test of membership. This practice is alluded to by Justin (*Dialogue* xlvii, cxxxvii; cf. *I Apology* xxxi), and may lie behind 1 Cor 12:3 (cf. Acts 26:11). But it does not seem to have been advocated by the Rabbis. The Rabbis adopted a more subtle ploy: they appear to have set out first and foremost to establish Rabbinism as orthodoxy, knowing that once that happened the exclusion of the Christians from the synagogue would inevitably follow.

Professor Alexander refers to Justin and his Dialogues. Below is the text of the reference.

CHAP. XCVI.--THAT CURSE WAS A PREDICTION OF THE THINGS WHICH THE JEWS WOULD DO.

"For the statement in the law, 'Cursed is every one that hangeth on a tree, confirms our hope which depends on the crucified Ch-t, not because He who has been crucified is cursed by G-d, but because G-d foretold that which would be done by you all, and by those like to your, who do not know that this is He who existed before all, who is the eternal Priest of G-d, and King, and Chr-t. And you clearly see that this has come to pass. For you curse in your synagogues all those who are called from Him Christians; and other nations effectively carry out the curse, putting to death those who simply confess themselves to be Christians; to all of whom we say, You are our brethren; rather recognise the truth of G-d. And while neither they nor you are persuaded by us, but strive earnestly to cause us to deny the name of Chr-t, we choose rather and submit to death, in the full assurance that all the

Hengel, *The Zealots* (T. & T. Clark: Edinburgh 1989), pp. 146-228.

good which G-d has promised through Chr-t He will reward us with. And in addition to all this we pray for you, that Chr-t may have mercy upon you. For He taught us to pray for our enemies also, saying, 'Love your enemies; be kind and merciful, as your heavenly Father is. For we see that the Almighty G-d is kind and merciful, causing His sun to rise on the un-thankful and on the righteous, and sending rain on the holy and on the wicked; all of whom He has taught us He will judge.

Justin Martyr.

After the Bar Kokba war against the Romans, Ariston of Pella, a converted Jew, wrote, as is generally accepted, a dialogue in which the Christian Jason and the Jew Papiscus are made the speakers, and in which the nature of Jesus is discussed. This dialogue, already mentioned by Celsus, may be wholly imaginary and without historical basis. But the famous dialogue of Justin Martyr with the Jew Tryphon, which took place at Ephesus (Eusebius, "Historia Ecclesiastica," iv. 18) at the time of the Bar Kokba war, is strictly historical, as certain details show; for instance, the statement that on the first day no strangers were present, while on the second day some Jews of Ephesus accompanied Tryphon and took part in the discussion (Justin, "Dialogus cum Tryphone," cxviii.), a certain Mnaseas being expressly mentioned (*ib.* lxxxv.). The Jewish auditors are not only able to follow the intricate discussion intelligently, but their demeanor also is seemly; Tryphon especially proves himself a true disciple of Greek philosophy, and his scholarship is freely acknowledged by Justin (*ib.* lxxx.). At the close of, the debate, Jew and Christian confess that they have learned much from each other, and part with expressions of mutual good-will (*ib.* at the end). Justin was born and reared in proximity to Jews; for he calls himself a Samaritan (*ib.* cxx.), meaning thereby probably not that he professed the religion of the Samaritans, but that he came from Samaria.

Reproduced from www.questia.com

ועל גירי הצדק "ועלינו"

The word "ועלינו" in the opening line of the ברכה of על הצדיקים appears to be misplaced. On what basis is it appropriate for us to place ourselves in the category of: Early versions of the ברכה of על הצדיקים, חסידים, זקני עמך, סופריהם, פליטת סופריהם, זקני עמך, חסידים, צדיקים ברכה: "ועלינו" do not include the word: "ועלינו" in the ברכה:

- 1- על גירי הצדק יהמו רחמיך ותן לנו שכר טוב עם עושי רצונך. בא"י מבטח לצדיקים.
- 2- על ישראל עמך יהמו רחמיך ותן לנו שכר טוב עם עושי רצונך. בא"י מבטח לצדיקים.
- 3- תרחם על זקני עמך בית ישראל ועל הגרים גירי צדק וישמחו בך בוטחי בך. בא"י מבטח לצדיקים.
- 4- על הצדיקים ועל החסידים ועל גירי הצדק יהמו רחמיך ה' אלקינו ותן להם שכר טוב עם עושי רצונך. בא"י משען ומבטח לצדיקים.

The סדר רב עמרם גאון does not include the word:

סדר רב עמרם גאון סדר תפילה- על הצדיקים ועל החסידים ועל גירי הצדק יהמו נא רחמיך ה' אלקינו ותן שכר טוב לכל הבוטחים בשמך באמת ושים חלקנו עמהם ולעולם לא נבוש ברוך אתה ה' משען ומבטח לצדיקים.

The סידור of רב עמרם גאון is one of the first סידורים to include the word as part of the ברכה:

סידור רב עמרם גאון פט ד"ה ברוך אתה- על הצדיקים ועל החסידים ועל זקני עמך בית ישראל ועל פליטת סופריהם ועל גירי הצדק ועלינו יהמו נא רחמיך ה' אלקינו ותן שכר טוב לכל הבוטחים בשמך ושים חלקנו עמהם ולעולם לא נבוש כי בך בטחנו. בא"י משען ומבטח לצדיקים.

The circumstances under which the word entered the ברכה is a mystery. It is possible that it was added to the ברכה because "עלינו" was a need that was always a part of שמונה עשרה. However, the request for fulfillment of that need may at first have been included in a different ברכה and then moved to the ברכה of על הצדיקים. That is what we find in מנהג ארץ ישראל. In that מנהג, the ברכות of על הצדיקים, בונה ירושלים, and שמע קולינו follow each other² and share a common theme; i.e. רחמים. According to מנהג ארץ ישראל and the סידור of רב סעדיה גאון, the request for "עלינו" is part of the ברכה of בונה ירושלים and not על הצדיקים.

1. Professor Uri Ehrlich in an article entitled: מנהג ארץ ישראל על פי מנהג ארץ ישראל published in קובץ קטעים נוספים מפלת שמונה עשרה על פי מנהג ארץ ישראל, Volume 19, על יד

2. The ברכה of בונה ירושלים was not a separate ברכה but was included as part of the ברכה of בונה ירושלים.

1- רחם ה' אלקינו רחמיך הרבים עלינו ועל ירושלים עירך ועל ציון משכן כבודך ועל מלכות בית דוד משיחך. ברוך אתה ה' אלקי דויד ובונה ירושלים.

2- רחם ה' אלקינו ברחמיך הרבים עלינו על ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל ציון משכן כבודך קנא לביתך ולהיכלך. ברוך אתה ה' אלקי דויד ובונה ירושלים.

3- רחם ה' אלקינו ברחמיך הרבים עלינו ועל ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל ציון משכן כבודך ועל מלכות בית דוד משיחך ועל היכלך ועל מקדשך ועל מעונך. ברוך אתה ה' אלקי דויד בונה ירושלים

רב סעדיה גאון- רחם ה' אלקינו עלינו על ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל היכלך ועל מעונך ועל ציון משכן כבודך ובנה ברחמיך את ירושלים. ברוך אתה ה' בונה ירושלים.

The opening of the ברכה of בונה ירושלים is different as well. It begins with the words:

רחם ה' אלקינו ברחמיך הרבים עלינו. We can date the move away from the wording in

because the סדר רב עמרם גאון includes different opening words:

סדר רב עמרם גאון סדר תפילה- על ירושלים עירך ברחמים תשוב ושכון בתוכה כאשר דברת ובנה אותה בנין עולם בימינו. ברוך אתה ה' בונה ירושלים.

מחזור ויטרי and רב עמרם גאון who lived between the time of רבינו שלמה ברבי נתן provides in his סידור that the word "עלינו" appear both in the ברכה of על הצדיקים and in the ברכה of בונה ירושלים. His סידור confirms that a change in the language of the two ברכות was developing during his era. We can then surmise that when the opening words to the ברכה of בונה ירושלים were changed to ולירושלים עירך, the word עלינו was removed from the ברכה of בונה ירושלים but was left in the ברכה of על הצדיקים:

רבינו שלמה ברבי נתן- על הצדיקים ועל החסידים ועל גירי הצדק ועלינו יהמו רחמיך ה' אלקינו ותן שכר טוב לצדיקים עושי רצונך ואל נבוש. בא"י משען ומבטח לצדיקים. רחם עלינו ה' אלקינו על ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל ציון משכן כבודך ועל הבית הגדול והקדוש. ברוך אתה ה' בנה את ירושלים.

It can further be argued that the connecting letter "ו" that appears before the word:

ולירושלים was inserted after this change occurred. The "ו" was added to remind us that the theme of רחמים that permeates the ברכה of על הצדיקים is also part of the theme of the ברכה of בונה ירושלים.

This newsletter would be incomplete if the sources that show that the ברכה of שמע

according to מנהג ארץ ישראל were not provided:

3- שמע ה' אלקינו בקול תפילתינו ורחם עלינו ועשה מהרה את בקשתינו. ברוך אתה ה' שומע תפלה.

4- שמע ה' אלקינו קול תפילתינו חוס ורחם עלינו כי א-ל חנון ורחום אתה לבדך נקראתה. ברוך אתה ה' שומע תפלה.

A CONNECTION BETWEEN שמונה עשרה AND ברכת המזון

The following גמרא presents a rule of composition that may have been followed in composing both ברכת המזון and the ברכות of שמונה עשרה:

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף מט' עמ' א'—תנו רבנן: מהו חותם בבנין ירושלים? רבי יוסי ברבי יהודה אומר: מושיע ישראל. מושיע ישראל אין, בנין ירושלים לא? אלא אימא: אף מושיע ישראל. רבה בר רב הונא איקלע לבי ריש גלותא, פתח בחדא וסיים בתרתי. אמר רב חסדא: גבורתא למחתם בתרתאי! והתניא, רבי אומר: אין חותמין בשתיים! גופא, רבי אומר: אין חותמין בשתיים. איתיביה לוי לרבי: על הארץ ועל המזון! ארץ דמפקא מזון. על הארץ ועל הפירות! ארץ דמפקא פירות; מקדש ישראל והזמנים! ישראל דקדשינהו לזמנים; מקדש ישראל וראשי חדשים! ישראל דקדשינהו לראשי חדשים; מקדש השבת וישראל והזמנים! חוץ מזו. ומאי שנא? הכא, חדא היא, התם, תרתאי, כל חדא וחדא באפי נפשה. וטעמא מאי אין חותמין בשתיים, לפי שאין עושין מצות חבילות חבילות. מאי הוי עלה? אמר רב ששת: פתח ברחם על עמך ישראל חותם במושיע ישראל, פתח ברחם על ירושלים, חותם בבונה ירושלים. ורב נחמן אמר: אפילו פתח ברחם על ישראל חותם בבונה ירושלים, משום שנאמר: (תהלים קמ"ז) בונה ירושלים ה' נדחי ישראל יכנס, אימתי בונה ירושלים ה', בזמן שנדחי ישראל יכנס.

This גמרא stands for the rule that a ברכה such as תקע בשופר גדול which ends with the words: בונה ירושלים must precede a ברכה such as מקבץ נדחי עמו ישראל. Why were the three ברכות of על הצדיקים and ולמלשינים, השיבה שופטינו and ברכות of בונה ירושלים and תקע בשופר גדול placed between the ברכות of בונה ירושלים and תקע בשופר גדול? Professor David Flusser in his book יהדות בית שני— may provide an answer¹: קומראן ואפוקלפטיקה

תגליתו של ספראי² חשובה להבנת מיקומה של ברכת המינים בתוך תפלת העמידה. אם נקבל את הנחותיו, הרי בפני הבית בקש אדם מישראל בתפלת העמידה של חול שה' יענק לו דעת, שישב אותו אליו בתשובה, שישלח לו את הטאותיו ויציל אותו מפורענויות. כן התפלל שה' ירפא מחלותיו ויברך את השנה הזאת לטובה. אחר כך בא לבסוף גוש של חמש ברכות, הנוגעת לכלל ישראל, שהראשונה והאחרונה מהן מבטאות את שתי התקוות האסכטולוגיות החשובות ביותר: את הציפייה לקיבוץ גלויות ולבנין ירושלים. מובן למה באות שתי הבקשות לישועת ישראל באחרית הימים אחרי שורת בקשות אישיות של המתפלל, ולמה הוא מסיים את כל בקשותיו בבקשה שה' ישמע את תפילתו שנאמרה זה

1. page 96.

2. An excerpt from Professor Safrai's paper was included in Newsletter 3-35. In summary, Safrai postulates that during the time of the בית שני, only the middle 12 ברכות of שמונה עשרה were recited on weekdays.

עתה. מובן גם שהמקום הטבעי היחיד, אשר היה מתאים לשלב בו את שלוש הברכות הפוליטיות' היה בין שני הברכות שגם עניינן היה כלל ישראל. כך קרא שאותן שלוש הברכות, אשר לדעתנו עניינן העיקרי שלוש האסכולות, הצדוקית, האסיית, והפרושית, נמצאות בין הברכה על קיבוץ גליות לבין הברכה על בניין ירושלים.

הדיון³ בשתי הברכות, זו של קיבוץ גליות וזו של ירושלים, הבאות לפני שלוש הברכות הפוליטיות' שלנו ואחריהן, היה, בין השאר, רצוי כדי להדגיש שדווקא שתי הברכות הללו הן היחידות בתפלת העמידה, המביעות באופן מובהק את תקוות ישראל לאחרית הימים. לשאר הברכות של תפלת העמידה אין משמעות אסכולוגיות, אם כי הערנה לישועה גרמה לכך שמוטיבים אסכולוגיים חדרו גם לברכות אחרות.

Professor Flusser explains what he believes to be the theme of each of the ברכות of על הצדיקים and ולמלשינים, השיבה שופטינו:

מן' האמור עד עכשו ניתן להסיק שהברכה "השיבה שופטינו" הקודמת לברכת המינים, היתה כנראה מופנית נגד ההלכה המוטעית של הצדוקים, ו"ברכת הצדיקים", הבאה אחרי ברכת המינים, תפקידה היה, ללא ספק להעלות קרנה של עדת הפרושים. ומה שנוגע לברכה אמצעית, היא ברכת המינים, כבר ראינו שהיא תוקפת את הפורשים למיניהם; החומר שהבאנו מצביע על כך, שבכמה פעם מופנית בין השאר נגד האסיים. לעובדה שאותן שלש ברכות, הבאות זו לאחר זו של תפלת העמידה, עניינן נוגע כמסתבר לאותן שלוש האסכולות המרכזיות של יהדות בית שני-לצדוקים, לאסיים ולפרושים-יש השלכות מעבר לנושא מחקרנו המצומצם. . . אישור נוסף לכך, ששלוש הברכות הללו הוכנסו גם יחד לתוך התפלה בתקופה מהתקופות - ובעקיפין גם אישור לכך שהן דנות בשלוש ה"אסכולות"-מהווה מיקומן בתפלת העמידה. הן נמצאות בין הברכות שחימותיהן הן: "מקבץ נדחי עמו ישראל", "בונה ירושלים"; ולא במקרה שתי החתימות הללו - בסדר הפוך - הן פסוק מספר תהילים (קמז, ב'): "בונה ירושלים ה', נדחי ישראל יכנס". ואם נוציא את שלוש הברכות הללו, ייסגר הפער. מזמן הצבעתי על כך, שהתקווה לבנין ירושלים ולקיבוץ גליות היו התקוות העיקריות ביהדות, החל מחורבן בית ראשון, כשירושלים נחרבה ועם הלך לגולה ולא חזר ברובו ארצה, עד היום הזה. הואיל ואבדה הסבירות ששתי הציפיות האלה יתגשמו בזמן הזה, נתקבל יותר ויותר הרושם - ואת כבר בימי פרס ומדי - שירושלים תבנה בכל הדרה והגלויות יתקבצו בארצן רק באחרית הימים.

Professor Flusser's argument that the ברכות of ולמלשינים and מינים in the ברכה were the Essenes fits the chronology of Jewish History. Judaism faced a threat from the Essenes in a much earlier period than the time when Judaism faced a threat from Christianity.

3. page 94.

4. page 93

TRANSLATION OF SOURCES

'א תלמוד בבלי מסכת ברכות דף מט' עמ' א'-Our Rabbis taught: How does one conclude the blessing of the building of Jerusalem? R. Jose son of R. Judah says: Saviour of Israel. 'Saviour of Israel' and not 'Builder of Jerusalem'? Say rather, 'Saviour of Israel' also. Rabbah b. Bar Hanah was once at the house of the Exilarch. He mentioned one at the beginning of the third blessing and both at the end. R. Hisda said: Is it a superior way to conclude with two? And has it not been taught: Rabbi says that we do not conclude with two? The above rule was stated explicitly: Rabbi says that we do not conclude with two. In objection to this Levi pointed out to Rabbi that we say 'for the land and for the food'? It means, he replied: a land that produces food. But we say, 'for the land and for the fruits'? It means, a land that produces fruits. But we say, 'Who sanctifies Israel and the appointed seasons'? It means, Israel who sanctify the seasons. But we say, Who sanctifies Israel and New Moons? It means, Israel who sanctify New Moons. But we say, Who sanctifies the Sabbath, Israel and the seasons? This is the exception. Why then should it be different? In this case it is one act, in the other two, each distinct and separate. And what is the reason for not concluding with two? Because we do not make religious ceremonies into bundles. How do we decide the matter? R. Shesheth says: If one opens with 'Have mercy on Thy people Israel' he concludes with 'Saviour of Israel'; If he opens with 'Have mercy on Jerusalem', he concludes with 'Who builds Jerusalem'. R. Nahman, however, said: Even if one opens with 'Have mercy on Israel', he concludes with 'Who builds Jerusalem', because it says. The Lord does build up Jerusalem. He gathers together the dispersed of Israel, as if to say: When does God build Jerusalem? After He gathers the dispersed of Israel.

Professor David Flusser-page 96-The discovery of Safrai is an important aid to understanding the placement of the Bracha of Minim within Shemona Esrei. If his premise is correct, we can conclude that at the time of the Second Temple the following represents the order of a person's requests within the Brachot of Shemona Esrei: that G-d bestow upon him knowledge, assist the person to do Teshuvah, forgive the person's sins and save him from catastrophes. The person then asks for a cure for his ailments and for a plentiful year. Following those requests the person recited a combination of five Brachot which contained requests for all the Jewish people; the first and last of which represented the two most important eschatological requests; i.e. hoping for the return of all the exiles and the rebuilding of Yerushalayim. It is understandable why the two requests for the salvation of the Jewish people follow the person's requests for his personal needs and why the person completes that section of Shemona Esrei with a last request that G-d listen to his prayers. It is also understandable why the appropriate place to insert the 'political' Brachot is between the two other Brachot that include requests for all the Jewish people. In our opinion that is how the three Brachot that are Brachot dealing with three political schools, the School of the Tzedukkim, the Essenes and the Perushim found themselves between the

Brachot that concern the gathering of the exiles and the rebuilding of Jerusalem.

Professor David Flusser-page 94-The placement on the two Brachot, concerning the gathering of the exiles and the rebuilding of Jerusalem, surrounding the three 'political' Brachot, among other things, was meant to emphasize that these two Brachot, are the only Brachot in Shemona Esrei that represent the hope of the Jewish people for the days in the future. The theme of no other Bracha in Shemona Esrei was meant to be eschatological. However, over time, the yearning for the Final redemption caused eschatological themes to seep into other Brachots.

Professor David Flusser-page 93-From what has been discussed up to this point, we can conclude that the Bracha of Hasheiva Shoftainu that precedes the Bracha of the Minim was authored as a response to the erroneous Halachic positions of the Tzedukkim and that the role of the Bracha of Al Hatzadikkim that comes after the Bracha of the Minim was without a doubt to enhance the position of the Perushim. Concerning the Bracha that is in the middle, the Bracha of the Minim, we already saw that its theme is a response to the enemies of the Perushim. The sources that we have brought forth clearly demonstrate that the Bracha was composed to be a response to the Essenes. The upshot is that these three Brachot which follow each other in Shemona Esrei represented the three central political schools of the Second Temple period; the Tzedukkim, the Essenes and the Perushim. There is an additional implication concerning the topic of our research. It confirms additionally that these three Brachot were inserted simultaneously into Shemona Esrei-and indirectly confirms that the theme of these three Brachot are the three schools-and explains their placement in Shemona Esrei. These three Brachot are found between the Bracha that ends: Mikabetz Nidchei Amo Yisroel and Boneh Yerushalayim; and not coincidentally these two Bracha endings are presented in an order that is opposite the order the words are presented in the verse: (Tehillim 127, 2): Boneh Yerushalayim Hashem, Nidchei Yisroel YiChaneis. If we remove the three political Brachot, the gap will close. Awhile ago I pointed out that the return of the exiles and the rebuilding of Jerusalem were the main yearnings in Judaism starting from the destruction of the First Temple, when Jerusalem was destroyed and the people went into exile and most of them failed to return even until the present. Once hope was lost that those two expectations would materialize in their time, the thought became more and more acceptable-already in the time that Persia conquered Babylonia-that Jerusalem would be rebuilt in all its glory and the exiled would return only at the end of days.

SUPPLEMENT

THE ESSENES

RECLAIMING THE DEAD SEA SCROLLS

The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran

LAWRENCE H. SCHIFFMAN

page 72-

JEWISH SECTS IN THE AFTERMATH OF THE MACCABEAN REVOLT

In this historical setting, we first meet, in the writings of Josephus, the three major sects of the period -- Pharisees, Sadducees, and Essenes. The group that collected the Dead Sea Scrolls also arose at that time, being yet another response to these events. Though scant direct information exists about most of these sects, the Dead Sea sectarians have left us their ancient library, which is now reshaping our understanding of all of the groups of Second Temple Judaism.

For our purposes, a sect can be defined as a religious ideology that may develop the characteristics of a political party in order to defend its way of life. The way the term is generally used in the study of ancient Judaism differs from its usual usage in religious studies, wherein "sect" commonly denotes a group that has somehow split from a mainstream movement. Thus, in the Second Temple period, we refer to all Jewish groups as sects, regardless of size or importance.

Competing sects each sought adherents among the people. Although all were Jewish and regarded the Torah as the ultimate source of Jewish law, each had a different approach or interpretation of Jewish law and considered other groups' approaches illegitimate. The various sects also held differing views on such theological questions as the nature of God's revelation, the free will of human beings, and reward and punishment. They also took different stands on how much acculturation or assimilation to Hellenism they were willing to tolerate.

The greatest conflict arose over the most important symbol of Jewish life -- the Temple itself. When one group would brand as illegitimate sacrifices made by the priestly caste in charge of sacrifices or would accuse them of conducting services improperly, fierce intersectarian conflict would erupt. The Pharisees and Sadducees each sought to control the temporal powers that gave one sect or another the right to determine how the priests would minister in the Temple.

Sadducees and Pharisees were the major participants in the Jewish religious and political

affairs of Greco-Roman Palestine. In fact, the gradual transfer of influence and power from the priestly Sadducees to the learned Pharisees went hand in hand with the transition from Temple to Torah that characterized the Judaism of this period.

At the same time, a number of sects with apocalyptic or ascetic tendencies also contributed to the texture of Palestinian Judaism. Some of these sects played a crucial role in creating the backdrop against which Christianity arose. Others encouraged the messianic visions that twice led the Jews into revolt against Rome. Still others served as the locus for the development of mystical ideas that would eventually penetrate rabbinic Judaism. Each of these groups was characterized by its adherents' extreme dedication to its own interpretation of the Torah and the associated teachings it had received.

page 78

ESSENES

The Essenes, a sect noted for its piety and distinctive theology, were known in Greek as *Essenoi* or *Essaioi*. Although numerous suggestions have been made about the etymology of the name, none has achieved scholarly consensus. The most recent theory, and also the most probable, holds that the name was borrowed from a group of devotees of the cult of Artemis in Asia Minor, whose demeanor and dress somewhat resembled those of the group in Judaea.

Since the discovery of the Dead Sea scrolls, most scholars have identified the Qumran sect with the Essenes. In fact, the only information we have about the group is gleaned from Greek sources, primarily Philo, Josephus, and Pliny the Elder. The term "Essene" does not appear in any of the Qumran scrolls.

According to the testimony of Philo and Josephus, there were about four thousand Essenes -- scattered in communities throughout Palestine -- although there is some evidence that they avoided the larger cities. The Roman author Pliny identifies an Essene settlement between Jericho and Ein Gedi on the western shore of the Dead Sea. For those scholars identifying the Essenes of Philo and Josephus with the Dead Sea sect, that location -- in the vicinity of Qumran -- has been regarded as decisive proof of their claims. As we shall soon see, identification of the sect is a much more complex issue.

ESSENE PRACTICES

Essene children were educated in the ways of the Essene community, but only adult males could enter the sect. The community was organized under officials to whom obedience was required. A court of one hundred could expel from the community any members who transgressed.

Aspiring members received three items -- a hatchet, a loin-cloth, and a white garment --

and had to undergo a detailed initiation process that included a year of probation. They were then eligible for the ritual ablutions. After that stage, candidates had to undergo a further two years of probation, after which they had to swear an oath -- the only oath the Essenes permitted. In the final stages of their initiation, the candidates bound themselves by oath to be pious toward God, just to men, and honest with their fellow Essenes, and to properly transmit the teachings; to be kept secret were the names of the angels. The initiates were then allowed to participate in the sect's communal meals and were considered fullfledged members.

The Essenes practiced community of property. Upon admission, new members turned their property over to the group, whose elected officials administered it for the benefit of all. Hence, all members shared wealth equally, with no distinctions between rich and poor.

Members earned income for the group through various occupations, including agriculture and crafts. The Essenes avoided commerce and the manufacture of weapons. All earnings were turned over to officials, who distributed funds to buy necessities and to take care of older or ill members of the community. Not only did the Essenes provide aid for their own members, but they also dispensed charity throughout the country. Special officers in each town took care of traveling members.

Characteristic of the Essenes were their moderation and avoidance of luxury. They viewed income only as a means of providing the necessities of life, and that approach guided their eating and drinking habits as well as their choice of clothes. It also explains why they did not anoint themselves with oil. Indeed, they saw oil as transmitting ritual impurity. Asceticism manifested itself most strongly among those Essenes who were celibate. But it appears that in many cases celibacy may not have been absolute, but instead practiced later in life, after the individual had had children.

The Essenes' attitude toward the Jerusalem Temple was ambivalent. Whereas they accepted the notion of a central place of worship in Jerusalem, they disagreed about how the Temple authorities understood purity and sacrifices. They therefore sent voluntary offerings to the Temple but did not themselves participate in its sacrificial worship.

The Essenes began their day with prayer, after which they worked at their occupations. Later, they assembled for purification rituals and a communal meal prepared by priests and eaten while wearing special garments. After the members silently took their places, the baker and the cook distributed the food, according to the order of the diners' status. The community then returned to work, coming together once again in the evening for another meal. At sunset, they recited prayers once again. Though some of these practices were common to other Jews of the period as well, the Essenes' unique manner of practice separated them from their fellow Jews.

Ritual purity was greatly emphasized. Ablutions were required not only before communal meals but also after relieving oneself and after coming in contact with a nonmember or a

novice. Members were extremely careful about attending to natural functions modestly. They immersed often in order to maintain ritual purity and refrained from expectorating. They customarily wore white garments, regarding modesty of dress as very important. Noteworthy was their stringency in matters of Sabbath observance.

Essene teachings were recorded in books that the members were duty bound to pass on with great care. Essenes were reported to be experts on medicinal roots and the properties of stones, the healing powers of which they claimed to have derived from ancient writings.

According to Greek sources, the Essenes embraced several fundamental beliefs. One was the notion of unalterable destiny. Another was their belief in the immortality of the soul. According to Josephus, they held that only the soul survived after death. Josephus asserts that in that respect their belief was very close to that of the Pharisees.

Josephus first mentions the Essenes in his account of the reign of Jonathan the Hasmonaean (152-143 B.C.E.), when describing the religious trends of the time. He says that the Essenes participated in the war against Rome in 66-73 C.E. and that some were tortured by the Romans during the revolt. With the destruction of the country following that unsuccessful uprising, the Essenes disappeared.

Ever since the discovery of Qumran cave 1 in 1947, scholars have attempted to identify the Qumran sect with one of the groups known to have existed in Second Temple times. Those who seek to identify the sect with the Essenes tend to gloss over points of disagreement, pointing only to similarities between the two groups. Yet, important differences do exist between descriptions of the Essenes and Qumran sectarian teachings, regarding details of the initiation process and of Jewish law.

The major sects of Second Temple times participated in religious and political ferment throughout their existence. The results of that ferment would eventually determine the future of Judaism. The failure of the Great Revolt and the destruction of the Temple in 70 C.E. settled once and for all some of the most volatile issues. The Sadducees lost their power base; the Essenes and the Dead Sea sect were physically decimated; extreme apocalypticism had been discredited. The Pharisaic approach alone was left to accommodate itself to Roman rule and post-Temple worship, in time becoming the Judaism known today. The legacy of the other sects, however, lives on in their rediscovered writings, in the sectarian teachings that influenced the medieval Karaites, and in some aspects of the new theology of Christianity.

One of the sects that disappeared was the Dead Sea sect. Now, after almost two thousand years of silence, its writings have been rediscovered. How did it fit into this picture of sectarian strife in the Second Commonwealth? And from its library what can we discover about what happened so many years ago?

Examining the origin and early history of the sect will help us to understand the forces that operated after the Maccabean Revolt and how various Jewish groups reacted to those

forces. While some sects were accommodating themselves to the new order in various ways, the Dead Sea group decided it had to leave Jerusalem altogether in order to continue its unique way of life.

CHAPTER 5

Origins and Early History

To understand the schism that gave birth to the Dead Sea sect, we need to frame it against the background of Jewish history and sectarianism in the Hellenistic period. But we now have even more specific information about the particular conflicts, mostly over sacrifices and ritual purity, that led the sectarians to break away and form a distinct group. Indeed, we will see that the origins of the sect are to be traced to the internal priestly turmoil associated with Hellenistic reform, the Maccabean Revolt, and the rise of the Hasmonaean dynasty and high priesthood.

EVIDENCE OF THE HALAKHIC LETTER

A Qumran text, today known as the *Halakhic Letter*, demonstrates quite clearly that the root cause that led to the sectarian schism consisted of a series of disagreements about sacrificial law and ritual purity. The full name of this document is *Miq?at Ma'ase ha-Torah* (some legal rulings pertaining to the Torah). The writers of its text list more than twenty laws that describe the ways their practices differed from those prevailing in the Temple and its sacrificial worship. But even more important, the document reveals more precise information than we have previously had about the origins of the sect.

The *Halakhic Letter* begins with a statement about its own intent*:

These are some of our (legal) rulings [regarding Go]d's [Torah] which are [some of the] rulings of [the] laws which w[e hold, and a]ll of them are regarding [sacrifices] and the purity of.... (HALAKHIC LETTER B1-3)

* Information on this and all texts quoted or cited in this book is found in the Guide to Dead Sea Scrolls Texts Cited at the back of the book. All translations presented here are by the author, except for biblical texts, which for the most part follow the New Jewish Publication Society translation. *Square brackets* are used to indicate restorations made by scholars to fragmentary scroll texts. *Parentheses* are used to indicate explanatory material added to the translation.

The first sentence announces that what follows are some of "our (legal) rulings" that "we hold." Throughout the letter the authors refer to themselves in the plural. What then follows is a list of twenty-two halakhic matters over which the sectarians disagree with the addressee of the letter. For most of these, the text includes both the view of the writers as well as that of their opponents. Such phrases as "but you know" and "but we hold,"

indicate the polemical nature of the text. Later we will look at one of the document's specific laws, which demonstrates unquestionably that this group adhered to the Sadducean trend in Jewish law.

The second part of the letter returns to general principles, presenting the writers' general views on the schism now under way. The authors state:

[You know that] we have separated from the mainstream of the peo[ple and from all their impurities and] from mixing in these matters and from being involved w[ith them] regarding these matters. But you k[now that there cannot be] found in our hands dishonesty, falsehood, or evil. (*HALAKHIC LETTER C7-9*)

The writers here state that in accepting the aforementioned rulings, they had to withdraw from participation in the rituals of the majority of the people. The purpose of this document was to call on their erstwhile colleagues in Jerusalem and the Hasmonaean leader to effect a reconciliation that would allow them to return to their role in the Temple. Needless to say, reconciliation meant accepting the views this document puts forth. Accordingly, the authors make the general statement that the addressees know that the members of this dissident group are reliable and honest, meaning that the list of laws is indeed being strictly observed as stated by the authors.

At this point, the letter plainly explains its purpose:

[For indeed] we have [written] to you in order that you will investigate the Book of Moses [and] in the book[s of the P]rophets and of Davi[d..., in the deeds] of each and every generation. (*HALAKHIC LETTER C9-11*)

The sectarians have written to the addressee (now for the first time in the singular) in order that "you" will examine the words of the Torah, the Prophets, and David (presumably the biblical accounts of the Davidic monarchy), as well as the history of the generations.

The text now turns to what is to be found in those particular documents, that is, the Scriptures that the sectarians want their opponent to search. The addressee is told (again in the singular) that it has been foretold that he would turn aside from the path of righteousness and, as a result, suffer misfortune. The text of the *Halakhic Letter* then predicts that in the End of Days, the ruler will return to God. All of it is in accord with what is written in the Torah and in the Prophets. This time the authors do not mention the Writings, probably because the relevant blessings and curses do not occur there.

The text now returns to the discussion of the kings, recalling the blessings fulfilled during the time of Solomon, son of David, and the curses visited on Israel from the days of Jeroboam, son of Nebat (c. 922-901 B.C.E., son of Solomon), through the time of Zedekiah (597-586 B.C.E., last king of Judah).

Next the writers state that in their view some of the blessings and curses have already come

to pass:

And we recognize that some of the blessings and curses which are written in the B[ook of Mo]ses have come to pass, and that this is the End of Days when they will repent in Isra[el] for[ever...] and they will not backsli[de]. (*HALAKHIC LETTER C20-22*)

Here the authors reveal their belief that they are currently living on the verge of the End of Days, a notion that later became normative in Qumran messianic thought. It is also clear that they considered their own age the period foretold by the Bible as the final repentance of Israel.

In light of these beliefs, the authors exhort the addressee (singular) to recall the events surrounding the reigns of Israel's kings, to examine their deeds, and to note that those who observed the laws of the Torah were spared misfortune, their transgressions forgiven. Such was the case with David, whom the addressee is asked to remember.

The authors then sum up why they sent this text to the addressee:

And indeed, we have written to you some of the rulings pertaining to the Torah which we considered were good for you and your people, for [we have seen] that you have wisdom and knowledge of the Torah. Understand all these (matters) and seek from Him that He correct your counsel and distance from you evil thoughts and the counsel of Belial, in order that you shall rejoice in the end when you find some of our words correct. And let it be considered right for you, and lead you to do righteousness and good, and may it be for your benefit, and for that of Israel. (*HALAKHIC LETTER C26-32*)

Here the phrase *Miq?at Ma'ase ha-Torah* (some of the rulings pertaining to the Torah) appears. The authors state that the letter is intended for the benefit of the addressee and the nation. The addressee is credited with being wise and having sufficient knowledge of the Torah to understand the halakhic matters presented in the letter. The writers call on him to mend his ways and renounce all of his incorrect views on matters of Jewish law. Doing so will lead him to rejoice at the end of this period (the End of Days), for he will come to realize that the writers of the letter are indeed correct in their views. His repentance will be judged a righteous deed, beneficial both for him and for all Israel.

One of the interesting features of the *Halakhic Letter* is the way the grammatical number of addressees shifts. In the introductory sentence, the letter is addressed to an individual, but in the list of laws, the authors engage in a dispute with a group ("you," plural). When the text returns to its main argument -- at the conclusion of the list of laws -- it shifts back to the singular. We will see later that the plural sections are addressed to priests of the Jerusalem Temple, and the singular to the Hasmonaean ruler.

To understand the nature of this text, we will consider an example of one of its halakhic

controversies -- the law regarding liquid streams:

[And even] regarding (poured out) liquid streams, we sa[y] that they do not have [pu]rity. And even the liquid streams do not separate between the impure [and the] pure. For the moisture of the liquid streams and (the vessel) which receives from them are both considered one identical moisture. (*HALAKHIC LETTER B56-58*)

This enigmatic rule refers to questions of ritual purity in the pouring of liquids from one vessel to another. In a case when the upper vessel is pure and the lower one is not, the question in our text concerns whether the upper vessel -- the source of the liquid stream -- can be rendered impure when the stream itself links the two vessels together. The text of the *Halakhic Letter* asserts that the entire entity is "one moisture," that is, that the impurity does rise back up the stream, against the direction of the flow, so as to render the upper vessel impure.

This law has a close parallel in the Mishnah. There, in reporting a number of disputes between the Pharisees and the Sadducees, the Mishnah states:

The Sadducees say: "We complain against you Pharisees. For you declare pure the (poured out) liquid stream." (*M. YADAYIM 4:7*)

In contrast to our text and the Sadducean view implied in the Mishnah, the Pharisees ruled that in such cases the stream did not impart impurity to the pure vessel from which it was being poured. To them, the impurity of the lower vessel could not flow up, against the flow of the stream, to render the upper vessel impure. Because the Sadducees, in this and many other cases, share the same positions we find in the *Halakhic Letter*, we can convincingly show, using this and other Qumran texts, that the Qumran sect had a substratum of Sadducean halakhic views.

It appears that this letter was written to the head of the Jerusalem establishment, the high priest. The comparisons with the kings of Judah and Israel must have been particularly appropriate to someone who saw himself as an almost royal figure. In the letter, the ruler is admonished to take care lest he go the way of the kings of First Temple times. Such a warning could be addressed only to a figure who could identify, because of his own station in life, with the ancient kings of biblical Israel.

The *Halakhic Letter* makes no mention of the Teacher of Righteousness or any other leader or official known from the sectarian documents. Because the sect's own official history, presented in the *Zadokite Fragments*, claims that their initial separation from the main body of Israel took place some twenty years before the coming of the teacher, we can conclude that the *Halakhic Letter* was written by the collective leadership of the sect in those initial years. This explains why the teacher does not appear in this text.

A SHORT LESSON IN **בית שני** HISTORY

To properly understand Professor Flusser's explanation as to why **חז"ל** inserted the **ברכות** of **קיבוץ גליות** and **על הצדיקים** and **ולמלשינים**, **השיבה שופטינו** and **בנין ירושלים**, we need to gain a better understanding of the historical circumstances that existed at the time that **עשרה** was composed. Let us begin with a question: if **עשרה** was composed by **אנשי כנסת הגדולה** after the Jews returned to **ארץ ישראל** and rebuilt the **בית המקדש**, why was it necessary to pray for **קיבוץ גליות** and **בנין ירושלים**? The short answer is that few of the Jews who lived in **בבל** returned to **ארץ ישראל** and the ten tribes who were exiled by **סנחריב** were not identifiable by that time. As a result, the type of **קיבוץ גליות** that was envisioned by the **ברכה** did not happen at that moment.

The rebuilding of the **בית המקדש** is viewed by many in the same fashion. In his **הקדמה** to his **פירוש** on **מגילת איכה**, page 11, Rabbi Shlomo Aviner, **שליט"א**, gives us a fresh perspective on the period of the **בית שני** and helps us understand why **אנשי כנסת הגדולה** composed **עשרה** and included these **ברכות**:

מדוע לאחר חורבן בית ראשון לא זכינו לגאולה עד העולם? מתרצים חז"ל (מגילה יב' א') שבאמת בבית שני לא היתה גאולה שלמה אלא "פקידה בעלמא", וכן כתב הרמב"ן שזו היתה הצלה קטנה, זמנית, חולפת (ספר הגאולה עמ' ער. רמב"ן עה"ת ויקרא כו לב. וראה עוד ספר עם וארצו ב, עמ' 206. הלכות משיח לרמב"ם עמ' 98 הערה 69). וכן כתב רבי חסדאי קרשקש (אור ד' מאמר ג כלל ח פרק ב), ש"אנו עתה בגלות שבה התחייבנו בחורבן בית ראשון, ובית שני הוא בבחינת 'הפסק קל' ואינו גאולה ממש". בבית שני הכל היה אומלל ומסכן, מלא חטאים, עלוב (ראה רמב"ן שם טז'). גם מרן הרב קוק כתב (אורות, למהלך האידאות בישראל ה) שבית שני הוא כנשימת אוויר אחרונה לפני הצלילה במי הגלות העמוקים. ובמקום אחר כתב (מאמרי הראיה עמ' 283) שהיה הכנה טובה לגלות, לקראת הפיזור האיום הנכון לישראל.

יחזקאל הנביא, שניבא בזמן חורבן בית ראשון, מתאר בחזונו את בניין בית השלישי (שם מ-מב'). למה הבית השלישי ולא בית השני? כותב הרמב"ם (הלכות בית בחירה א, ד') שבית ראשון שבנה שלמה, תיאורו מפורש בספר מלכים, והבית השלישי מפורט ביחזקאל, ואם כן, כיצד עשו בית שני?—עשאוהו מעט כבניין שלמה ומעט כבניין יחזקאל. בית שני הוא אפוא בית זמני. אבל גם בית זמני הוא בעל ערך גדול. אדם סובל מכאבי שיניים. הולך לרופא והלה מטפל בשן וממלאה בסתימת זמנית. וכי אינה חשובה? וכי אפשר בלעדיה?

פצוע מתהלך בעזרת קביים. כמובן שהם זמניים. אבל בזכותם הוא הולך! גם הזמני הוא בעל חשיבות רבה. יכול להיות זמני וכמה מאות שנים. אומר הרמב"ם (הלכות הנוכה ג'א') שהמלכות חזרה לישראל יתר על מאתיים שנה, עד חורבן בית שני – וממנו שאבו כוח להחזיק מעמד בגלות הארוכה. אומר הראב"ד, רבי אברהם בן דוד (הלכות בית בחירה א', ד'), שעזרא הסופר ידע שעתיד בית השני להיחרב. הוא ידע זאת ברוח קדשו על פי מצב אותו הדור. אם כן, מדוע כל זאת בנה? אלא זהו מה שאמרנו, גם לזמני יש ערך רב. כי אם לא נבנה את הזמני – גם נצה לא יהיה לנו. הרופא רושם תרופה לחולה: באורח זמני עד אשר ישתקם ויתהלך על בוריו ללא עזרתה (ועיין ספר למקדשך טוב, עמ' 64, למעלה בית שני, ועמ' 96, בית המקדש של אש).

The period of the **בית שני** served as a period of preparation for the long **גלות**. **אנשי כנסת** composed **שמונה עשרה** as part of that process of preparation. The inclusion of the **ברכות** concerning **קיבוץ גליות** and **בנין ירושלים** by **אנשי כנסת הגדולה** was an admission by **אנשי כנסת הגדולה** that the final redemption was not yet at hand. They may have inserted the **ברכות** of **השיבה שופטינו** and **על הצדיקים** between the **ברכות** of **קיבוץ גליות** and **בנין ירושלים** to alert us that as long as there is infighting within the Jewish people, the two hopes, **קיבוץ גליות** and **בנין ירושלים** would not be fulfilled. That is a lesson for all generations including our own.

Rabbi Aviner alludes to one further historical fact that must be remembered as we recite the second half of the **ברכות אמצעיות**. The period of the **בית שני** in contrast to the period of **בית ראשון** was missing **מלכות בית דוד**. Rabbi Aviner reminds us by way of a citation to the **רמב"ם** that although the period of the **בית שני** lasted almost 600 years, from 515 BCE to 70 CE, an independent Jewish monarchy existed during that period for only about 200 years. The Jewish monarchy was re-established as a result of the successful revolt (168-164 BCE) which is celebrated during the holiday of **חנוכה**. **חנוכה** is celebrated as a joyous occasion but **הז"ל** may have wanted to us to also remember the tragic side of the story. The revolt resulted in the beginning of the reign of the **חשמונאים**. The **חשמונאים** were **כהנים**. By controlling the monarchy and the **גדולה**, the **חשמונאים** wore both **כתר כהונה** and **כתר מלכות**. In doing so they ignored the need to re-establish **מלכות בית דוד**. Ironically the **פרושים** who supported the **חשמונאים** in their revolt were also those who prayed every day that the monarchy of the **חשמונאים** be replaced by **מלכות בית דוד**. With the passage of time the Hasmonean kings turned against the **פרושים**. The **גמרא** relates what occurred during the reign of **ינאי מלכא** (103-76 BCE):
תלמוד בבלי מסכת קידושין דף סו' עמ' א' – ויהרגו כל חכמי ישראל, והיה העולם משתומם עד שבא שמעון בן שטח והחזיר את התורה ליושנה.

TRANSLATION OF SOURCES

Rabbi Shlomo Aviner-Why after the destruction of the First Beit Hamikdash, did we not merit to have the final redemption? Chazal answer that that the Second Temple was never meant to be the final redemption; rather it was to be a small respite. So wrote the Rambam that the Second Temple was meant to be a small salvation, temporary, ephemeral. So too wrote Rabbi Chisdai Karshkat that we are now in an exile that is still the punishment for what occurred before the destruction of the First Temple and that the Second Temple was a short break in the exile and was never meant to be the Final redemption. In the Second Temple period, circumstances were miserable and wretched, full of sin, pathetic. Our Teacher, Rabbi Kook wrote that the Second Temple was a last breath of fresh air before we dive into the days of the deep exile. In another place he wrote that the Second Temple Period was a good means of preparing for the exile, in anticipation of the great dispersion that was prepared for the Jewish people.

Yechezkeil the Prophet who prophesized during the period of the First Temple, describes in his vision the building of the Third Temple. Why the Third Temple and not the Second Temple. The Rambam writes: the First Temple that King Solomon built is described in depth in the Book of Kings; the Third Temple is described in depth by Yechezkeil. If so, based on what plan did they build the Second Temple? They build it by following some of the plan used by King Solomon and some of the plan of Yechezkeil. The Second Temple was always viewed as temporary. But even a temporary Beit Hamikdash had great value. Let us compare it to a person who is suffering from a tooth ache. He goes to the dentist who works on the tooth and fills it in with matter that is not permanent. Is not the filling important? Could the person have gone on without that repair? A person with a broken leg walks with the help of crutches. He knows that it is temporary. But because of those crutches, the person can walk. Something temporary can still be of great importance. It can last for several hundred years. The Rambam says that the Jewish monarchy returned for about 200 years, until the destruction of the Second Temple. From that period the Jewish people drew the strength to be able to withstand a very long exile. The Ravad says that Ezra the Sopher knew that the Second Temple was destined to be destroyed. He knew that from Divine Inspiration based on what he knew about his generation. If that is so, why did Ezra bother to build the Second Temple? His reasoning followed what we expressed before; even a temporary Beit Hamikdash has great value. If we do not take advantage of the opportunity to build a temporary Beit Hamikdash, why should G-d give us the opportunity to build a permanent Beit Hamikdash. Sometimes a doctor will provide a temporary cure for a sick person and overtime, the person improves and begins to walk without the need of any help.

תלמוד בבלי מסכת קידושין דף סו' עמ' א' -King Alexander Jannaeus killed all the scholars of

the Jewish people. The world was silent of Torah learning until Shimon Ben Shetach came and returned Torah learning to its proper place.

SUPPLEMENT

More on the Period of the Second Temple

The fact that few people returned to ארץ ישראל from בבל is an additional indication that the period of the בית שני was never viewed as a גאולה שלמה. It is important to know that the גמרא provides us with an opinion that there was a Halachic basis not to leave בבל to return to ארץ ישראל.

תלמוד בבלי מסכת כתובות דף קי' עמ' ב'–ר' זירא הוה קמשתמיט מיניה דרב יהודה, דבעא למיסק לארץ ישראל, דאמר רב יהודה: כל העולה מבבל לארץ ישראל עובר בעשה, שנאמר:–דף קיא' עמ' א'– (ירמיהו כ"ז) בבבלה יובאו ושמה יהיו עד יום פקדי אותם נאם ה'. ורבי זירא? ההוא בכלי שרת כתיב. ורב יהודה? כתיב קרא אחרינא: (שיר השירים ב') השבעתי אתכם בנות ירושלים בצבאות או באילות השדה וגו'. ורבי זירא? ההוא שלא יעלו ישראל בחומה. ורב יהודה? השבעתי אחרינא כתיב. ורבי זירא? ההוא מיבעי ליה לכדרבי יוסי ברבי הנינא, דאמר: ג' שבועות הללו למה? אחת, שלא יעלו ישראל בחומה; ואחת, שהשביע הקדוש ברוך הוא את ישראל שלא ימרדו באומות העולם; ואחת, שהשביע הקדוש ברוך הוא את העובדי כוכבים שלא ישתעבדו בהן בישראל יותר מדאי. ורב יהודה? (שיר השירים ב') אם תעירו ואם תעוררו כתיב. ורבי זירא? מיבעי ליה לכדרבי לוי, דאמר: שש שבועות הללו למה? תלתא – הני דאמרן, אינך – שלא יגלו את הקץ, ושלא ירחקו את הקץ, ושלא יגלו הסוד לעובדי כוכבים. (שיר השירים ב') בצבאות או באילות השדה – אמר רבי אלעזר, אמר להם הקב"ה לישראל: אם אתם מקיימין את השבועה מוטב, ואם לאו – אני מתיר את בשרכם בצבאות וכאילות השדה.

TRANSLATION: R. Zera was evading Rab Judah because he desired to go up to the Land of Israel while Rab Judah had expressed the following view: Whoever goes up from Babylon to the Land of Israel transgresses a positive commandment, for it is said in Scripture, (Yirmiyahu 27) They shall be carried to Babylon, and there shall they be, until the day that I remember them, saith the Lord. And R. Zera? — That text refers to the vessels of ministry. And Rab Judah? — Another text also is available: I adjure you, O daughters of Jerusalem, by the gazelles, and by the hinds of the field, that ye awaken not, nor stir up love, until it please'. And R. Zera? — That implies that Israel shall not go up all together as if surrounde] by a wall. And Rab Judah? — Another 'I adjure you' is written in Scripture. And R. Zera? — That text is required for an exposition like that of R. Jose son of R. Hanina who said: 'What was the purpose of those three adjurations? — One, that Israel shall not go up all together as if surrounded by a wall; the second, that whereby the Holy One, blessed be He, adjured Israel that they shall not rebel against the nations of the world;

and the third is that whereby the Holy One, blessed be He, adjured the idolaters that they shall not oppress Israel too much'. And Rab Judah? — It is written in Scripture, 'That ye awaken not, nor stir up. And R. Zera? — That text is required for an exposition like that of R. Levi who stated: 'What was the purpose of those six adjurations? — Three for the purposes just mentioned and the others, that the prophets shall not make known the end, that the people shall not delay the end, and that they shall not reveal the secret to the idolaters'.

By the gazelles, and by the hinds of the field. R. Eleazar explained: The Holy One, blessed be He, said to Israel, 'If you will keep the adjuration, well and good; but if not, I will permit your flesh to be a prey like that of the gazelles and the hinds of the field'.

רמב"ם הלכות מלכים פרק ה' הלכה יב'—לעולם ידור אדם בארץ ישראל אפילו בעיר שרובה עכו"ם ואל ידור בחוצה לארץ ואפילו בעיר שרובה ישראל, שכל היוצא לחוצה לארץ כאילו עובד ע"ז, שנאמר כי גרשוני היום מהסתפה בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלהים אחרים, ובפורעניות הוא אומר ואל אדמת ישראל לא יבאו, כשם שאסור לצאת מהארץ לחוצה לארץ כך אסור לצאת מבבל לשאר הארצות, שנאמר בבבל יובאו ושמה יהיו.

פני יהושע מסכת כתובות דף קיא' עמוד א'—גמרא דאמר רב יהודה כל העולה מבבל לארץ ישראל עובר בעשה שנאמר בבבל יובאו ושמה יהיו עד יום פקדי אותם כו' ור' זירא הוא בכלי שרת הוא דכתיב ור' יהודה כתיב קרא אחרנא השבעתי אתכם כו'. ולכאורה יש לתמוה דהא ר"י גופא לא מייתי קרא דהשבעתי אתכם אלא קרא דבבלה יובאו. ועוד אי מקרא דהשבעתי אתכם מאי שנא בבל משאר ארבע מלכיות שגלו ישראל לשם ובכולה סוגיא משמע דדוקא מבבל לארץ ישראל איכא איסורא משא"כ משאר מקומות שגלו ישראל ליבא למ"ד שאסורין לעלות לארץ ישראל. תו קשיא לי מה שהקשו בתוספות דאף למאי דס"ד מעיקרא למילף מקרא דבבלה יובאו הא בגלות ראשון כתיב ומה שתירצו בתוספות די"ל דבגלות שני נמי קפיד קרא קשיא יותר א"כ מאי ענין בבל לגלות שני דלא אשכחן שגלו שנית לבבל אלא לשאר ארצות. והנראה לענ"ד ליישב חדא מגו חדא דודאי בלא"ה פשיטא ליה לר"י דעיקר גלות ישראל היה לבבל כדאיתא בפסחים בריש פ' האשה [פ"ז ע"ב] ולכל הטעמים דהתם משמע דעיקר גלות ישראל היה לבבל ומשם עתידין ליגאל בימות המשיח וכדאמרינן נמי התם יודע הקב"ה שאין ישראל יכולין לקבל גזירת רומיים עמד והגלה אותם לבבל ולכאורה יש לתמוה דהא ודאי בגלות שני הוגלו לרומי ולשאר אומות אלא על כרחך דרוב ישראל נשארו בבבל שלא עלו כ"א מתי מעט ארבעה ריבוא וכדאיתא נמי להדיא בפ"ק דמגילה [י"ב ע"א] שאמר הקב"ה קובל אני על כורש אני אמרתי יקבץ גלותי והוא אמר מי בכם מכל עמו כו' ופירש שם הרשב"א ז"ל הובא בספר עין יעקב שהוא דרך משל דבאמת כוונת הקב"ה היה שיגאלו כולם ע"י מלך המשיח כשיהיה הזמן והך גאולה דכורש לא היו גאולה כלל כ"א אותן שעלו ברשיון ועדיין היו כפופים ג"כ ומתוך כך

להבין את התפלה

יש לי ללמד זכות על אותן שלא עלו עם עזרא שעדיין לא הגיע הזמן והא דאמר ר"ל בפ"ק דיומא (ט' ע"ב) א"ל קא סנינא לכו שלא עליתם כולכם בימי עזרא לאו מימרא פסיקא היא, ואגדות חלוקות הן, ואין להאריך נחזור לעניננו. דלפי"ז עיקר קרא דהשבעתי אתכם אגלות בבבל קאי שהם רוב הגולה שהוגלו עפ"י הדיבור דוקא לבבל ופקידה דכורש לא הוי גאולה כלל אלא פקידה בעלמא לפי שעה והיינו דכתיב אם תעירו את האהבה עד שתחפץ משמע בשעה שיהיה עת וחפץ לכל מאת המקום אלא לפי שכל זה אינו מוכרח כ"כ לכך מייתי ר' יהודה ראייה מקרא דבבליה יובאו ושמה יהיו עד יום פקדי אותם ובאמת אע"ג דאכלי שרת קאי אדרבא הוי ראייה יותר דהא הזינן דאותן כלי שרת שהיו בבבל לא חזרו להם לארץ ישראל כשעלו בימי כורש וזה ידוע ומפורסם אלא על כרחך דהא דכתיב ביום פקדי אותם והעליתם והשיבותים אל המקום הזה לא איירי כלל בפקידה דימי כורש דאף פקידה גמורה לא מיקרי וכדפרישית וא"כ לפי"ז ודאי דקרא דהשבעתי אתכם איירי נמי בזמן הזה דלא קרינן עד שתחפץ אלא כשיהיה פקידה גמורה לעתיד שאז ישובו הכלי שרת מבבל וישראל ישובו לאדמתן, כן נראה לי נכון:

THE WORDS: **בונה ירושלים** IN **וכסא דוד מהרה לתוכה תכין**

The words: **וכסא דוד מהרה לתוכה תכין** which are part of the current version of the **ברכה** of **בונה ירושלים** in **נוסח אשכנז** and **ספרד** seem to be out of place. First, the words are inconsistent with the theme of the **ברכה** and express the theme of the next **ברכה**, **את צמח דוד**. Second, our version of the **ברכה** follows **מנהג בכל** which kept the **ברכות** of **בונה ירושלים** and **את צמח דוד** as two separate **ברכות**. It was **מנהג ארץ ישראל** which combined the themes of both **ברכות** as seen in the following versions of the **ברכה**:

רחם ה' אלקינו רחמיך הרבים עלינו ועל ירושלים עירך ועל ציון משכן כבודך ועל מלכות בית דוד משיחך. ברוך אתה ה' אלקי דויד ובונה ירושלים.

רחם ה' אלקינו ברחמיך הרבים עלינו ועל ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל ציון משכן כבודך ועל מלכות בית דוד משיחך ועל היכלך ועל מקדשך ועל מעונך. ברוך אתה ה' אלקי דויד בונה ירושלים.

Third, the **ברכה** as it appears in **גאון** does not contain those words.

סדר רב עמרם גאון סדר תפילה ד"ה ועומדין בתפלה-על ירושלים עירך ברחמים תשוב ושכון בתוכה כאשר דברת ובנה אותה בנין עולם בימינו. ברוך אתה ה' בונה ירושלים. את צמח דוד מהרה תצמיח, וקרנו תרום בישועתך כי לישועתך קוינו כל היום. ברוך אתה ה' מצמיח קרן ישועה.

The **נוסחאות** that follow the **רמב"ם** including **תימן** still do not include those words:

רמב"ם סדר תפילות נוסח ברכות התפילה-(יד) תשכון בתוך ירושלים עירך כאשר דברת ובנה אותה בנין עולם במהרה בימינו. ברוך אתה י-י בונה ירושלים. (טו) את צמח דוד במהרה תצמיח וקרנו תרום בישועתך. ברוך אתה י-י מצמיח קרן ישועה.

It is the **מחזור ויטרי** which is the first source to include those words in the **ברכה**:

מחזור ויטרי סימן פט ד"ה ברוך אתה-ולירושלם עירך ברחמים תשוב ותשכון בתוכה כאשר דברת ובנה אותה בקרוב בימינו בניין עולם וכסא דוד מהרה לתוכה תכין. בא"י בונה ירושלים: את צמח דוד עבדך מהרה אתה תצמיח וקרנו תרום בישועתך כי לישועתך קוינו כל היום. בא"י מצמיח קרן ישועה.

Why did the **מחזור ויטרי** include those words? The answer may lie in an interpretation of the following **פסוק** (מלכים א', ח', טז) that is presented in the **זוהר**:

מן-היום אשר הוצאתי את-עמי את-ישראל ממצרים לא-בחרתי בעיר מכל שבטי ישראל לבנות בית להיות שמי שם ואבחר בדוד להיות על-עמי ישראל.

The excerpt from the **זוהר** serves as an answer to a different question:

שו"ת משאת בנימין סימן נה-ולענין ברכת ירושלים בתפילת י"ח כפי הנוסחא בסידורים שלנו שחותמין בה וכסא דוד מהרה לתוכה תכין בא"י בונה ירושלים. דלכאורה נראה לאו היינו סמוך לחתימה מעין החתימה דמה ענין כסא דוד לבונה ירושלים. ובסידורי הספרדים מהפכין הנוסחא וחותמין וכסא דוד מהרה לתוכה תכין ובנה אותה בקרוב בימינו בנין עולם בא"י בונה ירושלים. ולדידהו הוי שפיר סמוך לחתימה מעין החתימה ובסד' הרמב"ם ז"ל מדלג וכסא דוד מהרה לתוכה תכין. ומ"מ נראה דאין לשבש הנוסחא שבסידורים שלנו משום דענין דוד וענין בנין ירושלים הכל ענין אחד הוא. וכן יסד הפייטן ביום הפורים: וארגמן ימנם לכונן עיר דוד בא"י בונה ירושלים. וקרא נמי הכי משמע דכתיב בספר מלכים מן היום אשר הוצאתי את עמי את ישראל ממצרים לא בחרתי בעיר מכל שבטי ישראל לבנות בית להיות שמי שם ואבחר בדוד להיות על עמי ישראל; פתח קרא לא בחרתי בעיר ומסיים ואבחר בדוד. שמע מינה היינו ירושלים היינו דוד הכל אחד הוא. והטעם מבואר בספר הזוהר בפרשה ויקהל וז"ל: א"ר אבהו: כתיב למן היום אשר הוצאתי את עמי בני ישראל ממצרים לא בחרתי בעיר מכל שבטי ישראל ואבחר בדוד; הא קרא לאו רישיה סיפיה ולא סיפיה רישיה דכתיב לא בחרתי בעיר ואבחר בדוד, מאי האי עם האי, ואבחר בירושלים מבעי ליה? אלא כד קודשא בריך הוא אית ריעותא קמיה למבני קרתא אסתכל בקדמיתא בההיא רישא דנהיג עמא דקרתא ולבתר בני קרתא ומייתי לעמא ביה, הה"ד לא בחרתי בעיר עד דאסתכלנא בדוד למהוי רעיא על ישראל בנין דמתא וכל בני מתא כולהון קיימין ברעיא דנהיג לעמא אי רעיא איהו טבא טב ליה טב למתא טב לעלמא ואי רעיא איהו בישא ווי ליה ווי למתא ווי לעמא והשתא אסתכל קודשא בריך הוא כו' עכ"ל. דברי הק' בנימין אהרן ב"ר אברהם סלניק ז"ל:

The *מחזור ויטרי* may have added the words: *וכסא דוד מהרה לתוכה תכין* so that the *ברכה* of *בונה ירושלים* would incorporate the rule enunciated by the *זוהר* that a city depends on its leaders for its welfare. *ירושלים* will reach its potential as a city only at the time that *מלכות בית דוד* governs over it. That maxim explains why *חז"ל* had no difficulty in allowing the *ברכות* of *בונה ירושלים* and *את צמח* to be merged as they were in *מנהג ארץ ישראל*. It further explains why no one questioned why the *חתימת הברכה* of the combined *ברכות* in *מנהג ארץ ישראל*, *אלקי דויד ובונה ירושלים*, is inconsistent with the rule that a *ברכה* cannot present two themes.

The fact that the *מחזור ויטרי* was the first to add these words to the *ברכה* out of concern for a rule enunciated by the *זוהר* may be circumstantial evidence that the *זוהר* was not yet composed at the time of the *סדר רב עמרם גאון* nor at the time of the *רמב"ם*. Such a position would be consistent with what scholars such as Gershom Sholem have postulated and adds fuel to the fire concerning the question as to when the *זוהר* was composed.

1. R. Benjamin Aaron b. R. Avrohom Salnik lived in Poland, 1555-1620. He was a student of R. Moses Isserlis (Rema) and R. Shlomo Luria (Maharshal).

TRANSLATION OF SOURCES

נה-שׁוֹת מִשָּׂאת בְּנִימִין סִימָן נה Our version of the Bracha of Boneh Yerushalayim in Shemona Esrei in which we finish by reciting: V’Kisai Dovid Mihaira L’Socha Tachin. Baruch Ata Hashem Boneh Yerushalayim is troubling. The ending Bracha does not match the ending words-the words: seat of Dovid seem to express a different theme than the words: building Yerushalayim. In Nusach Sepharad they reverse the words and end: V’Kisai Dovid Mihaira L’Socha Tachin Oo’Vinai Osa B’Karov Bi’Yameinu Binyan Olam. Baruch Ata Hashem Boneh Yerushalayim. In that version of the Bracha, the ending Bracha matches the ending words. The Rambam in his order of prayers omits the words: V’Kisai Dovid Mihaira L’Socha Tachin. The conclusion I am about to draw is that we should not change our version of Shemona Esrei because an argument can be made that the theme of the words: V’Kisai Dovid Mihaira L’Socha Tachin and the theme of the words: Boneh Yerushalayim are one and the same. This is in line with what the author of the piyut for Shemona Esrei on Purim wrote²: preparing them royal blue to establish the City of David. Baruch Ata Hashem Boneh Yerushalayim. A verse in the Book of Melachim conveys the same idea: From the day I took my nation out of Egypt, I did not pick a city from among the tribes where I will build a home on which I could place My name. I picked David to be over my nation, Israel. The verse begins with the words: I did not pick a city and ends with I chose David. We can conclude that Yerushalayim is synonymous with David. They are one and the same. The connection between the two is expressed in the Book of the Zohar in Parshat V’Yakheil and this is what is written³:

R. Hiya and R. Isaac and R. Jose were walking together on the road when R. Abba met them. Said R. Hiya: ‘Assuredly the Shekinah is with us.’ R. Abba, when he came up with them, expounded the verse: “Since the day that I brought forth my people Israel out of Egypt, I chose no city out of all the tribes of Israel to build a house, that my name might be there; but I chose David to be over my people Israel” (I Kings VIII, 16). “This verse”, he said, ‘does not seem to be logically constructed. It begins, “I chose no city”, and ends, “but I chose David”, instead of, as we should expect, “but I chose Jerusalem”. What connection have the two with each other? But the truth is, that when it is the pleasure of the Holy One, blessed be He, to build a city, He first considers who shall be the leader of its people, and not until then does He build the city and bring the people into it. The verse then says, in effect, “I chose no city until I had observed David to be fitting shepherd of Israel.” For a city with all its inhabitants depends for its existence on the care of the people's shepherd and leader. If the latter be a good shepherd, it is well with him, well with the city, and well with the people; but if he be an evil shepherd, woe to him, woe to the city, and woe to the people!

2. Transaction reproduced from the Artscroll Siddur.

3. Translation reproduced from the Davka CD-ROM Soncino Classics.

‘Thus, the Holy One, blessed be He, when He looked at the world and decided to build the city, first raised up David, as it says, “but I chose David”, etc.’ ‘This is a new thought, what we have just heard’, said his Companions.

SUPPLEMENT

Dating the Authorship of the זוהר

The traditional view has been that the זוהר was authored by רבי שמעון בר יוחאי while he was hiding in a cave out of fear of the Romans. The book was hidden until it was discovered in the Middle Ages. Academic scholars have raised serious challenges to that claim, in particular Gershom Scholem in his book, Major Trends in Jewish Mysticism. Scholars argue that the book was written in the Middle Ages. Below you will find the contentions of Daniel Matt, the current author of the Pritzker Edition of the translation of the זוהר, which he included in his book, Zohar, the Book of Enlightenment, that was published in 1983.

Introduction

1

Seven hundred years ago, a Spanish Jewish mystic named Moses de León began circulating booklets to his friends and fellow kabbalists. These booklets contained teachings and tales that had never been seen or heard. Moses claimed that he was merely the scribe, copying from an ancient book of wisdom. The original had been composed in the circle of Rabbi Shim'on son of Yochai, a famous teacher of the second century who lived in the land of Israel and, according to tradition, spent twelve years secluded in a cave. After Rabbi Shim'on's death, so the story goes, the book was hidden away or secretly handed down from master to disciple. Only recently had it been sent from Israel to Catalonia in northeastern Spain. Then it fell into the hands of Moses de León of Guadalajara. He took it upon himself to spread the ancient secrets, copying portions from the original manuscript and offering them for sale.

But history impinged. In 1291 the Mamluks conquered the city of Acre in Israel and massacred most of the Jewish and Christian inhabitants. One of the few who managed to escape was a young man named Isaac son of Samuel. He journeyed to Italy and eventually to Spain, arriving in Toledo in 1305. Isaac, who later became one of the leading kabbalists of the fourteenth century, was amazed at the reports he heard about the newly discovered Midrash of Rabbi Shim'on. The book had supposedly been written in Israel, but Isaac was from Israel and had never heard of it.

According to his diary, Isaac sought out those who possessed the booklets and was informed that the distributor was Moses de León, whom he located in Valladolid. Moses assured him that he owned the original manuscript composed by the ancient sage, and that

he would let Isaac see it if he came to Ávila, where Moses now lived. They parted company. Moses set out for his home, but on the way, in the town of Arévalo, he became ill and died. When Isaac heard the news, he went straight to Ávila to see if anyone there knew the truth about the book. He was told that immediately following Moses' death, the wife of Joseph de Ávila, the tax collector of the province, had offered her son in marriage to the daughter of Moses de León's widow in exchange for the ancient manuscript. Moses' widow had responded:

Thus and more may G-d do to me if my husband ever possessed such a book! He wrote it entirely from his own head. When I saw him writing with nothing in front of him, I said to him, "Why do you say that you are copying from a book when there is no book? You are writing from your head. Wouldn't it be better to say so? You would have more honor!" He answered me, "If I told them my secret, that I am writing from my own mind, they would pay no attention to my words, and they would pay nothing for them. They would say: 'He is inventing them out of his imagination.' But now that they hear that I am copying from *The Book of Zohar* composed by Rabbi Shim'on son of Yochai through the Holy Spirit, they buy these words at a high price, as you see with your very eyes!"

Isaac was aghast when he heard this story. He traveled on to make further inquiries and found support for Moses' claim that the book was ancient. He heard a report that Rabbi Jacob, a former student of Moses de León, had sworn that "the Zohar composed by Rabbi Shim'on son of Yochai ..." And here the citation from Isaac's diary breaks off.

Moses de León's name faded. The Zohar was gradually accepted as the ancient wisdom of Rabbi Shim'on and his circle. By the middle of the sixteenth century, it ranked with the Bible and the Talmud as a sacred text. While kabbalists delved into its mysteries, Oriental Jews chanted the strange Aramaic, often unaware of the literal sense. But both groups, and countless others, were inspired and uplifted by the Holy Zohar.

2

Who was Moses de León? Devoted scribe or devious author?

As with many mystics, the facts of Moses' life are scarce. In one of his books, he calls himself "Moses son of Shem Tov from the city of León." The year of his birth is unknown, but by 1264 he was engaged in the study of philosophy, for in that year a Hebrew translation of Maimonides' *Guide of the Perplexed* was copied "for the erudite [*hamaskil*] Rabbi Moses de León." (The *Guide*, completed about 1200 in Egypt, was a grandiose attempt at a synthesis of Jewish faith and Aristotelian philosophy.) Philosophy, however, was not Moses de León's only undertaking. He immersed himself in rabbinic literature and was also drawn to the teachings of Kabbalah.

Kabbalah means "receiving" and refers to that which is handed down by tradition. For

many centuries the word was used quite generally, but by the time of Moses de León, the term Kabbalah denoted esoteric teachings, techniques of meditation, and a growing body of mystical literature. A kabbalistic movement had emerged in Provence and Catalonia toward the end of the twelfth and the beginning of the thirteenth centuries. The famous Rabbi Nahmanides of Gerona explored the teachings and helped Kabbalah gain wider acceptance. The movement spread westward to Castile (central Spain). Wandering south from León, Moses came to know some of the kabbalists and was introduced to the *Bahir* ("Brightness"), the main text of Provençal Kabbalah, to the teachings of the school of Gerona, and to more recent Castilian formulations.

Moses de León did not reject philosophy. Many of his kabbalistic comrades had also studied the *Guide of the Perplexed*, and there were parallels and connections between Maimonides' system and Kabbalah. Both adopted the Neoplatonic scheme; both aimed at contemplative union with higher spheres; both were dissatisfied with the plain, literal meaning of Torah and sought to spiritualize its teaching.

However, Moses and his fellow kabbalists saw the effects of radical rationalism on Spanish Jewry. Maimonides had written his Guide in Arabic for an intellectual elite. Once it was translated into Hebrew and transplanted to Spain, rationalism became the vogue among the Jewish upper class. Many of these wealthy, assimilated Jews embraced a rationalistic ideology not for the pursuit of truth but in order to justify their neglect of tradition. In his *Sefer ha-Rimmon* ("Book of the Pomegranate"), Moses de León lashes out at these lazy scoffers:

When they are alone with one another, they ridicule and mock [the words of the rabbis] and delight in the words of the Greeks and their assistants [the medieval philosophers]. They kiss their words! Furthermore, I have seen them on the festival of *Sukkot* ["Booths"] standing in their places in the synagogue, watching the servants of G-d circling with palm branches around the Torah scroll in the ark, laughing at them and mocking them, saying that they are fools without any knowledge. Meanwhile, they have no palm branch and no citron. They claim: "Has not the Torah said to take these in order to 'rejoice in the presence of YHVH your G-d for seven days' (Leviticus 23:40)? Do you think these species will make us happy? Silver and gold ornaments and fine clothes make us happier!" And they say, "Do you think we have to bless God? Does He need this? Foolishness!" Eventually there are no phylacteries on their heads. When you ask them why, they answer, "Phylacteries are only meant to be 'a reminder between your eyes' (Exodus 13:9). This is no reminder. It is better to mention the Creator with our mouths several times a day. That is a better and more fitting reminder!" They take those books and see those words and say that this is the Torah of truth!

Moses was incensed at this cavalier attitude toward tradition. At the same time, he was dissatisfied with the traditionalists. Having experienced the knowledge of Kabbalah, he was

no longer content with mere book learning. In his *Or Zaru'a* ("Sown Light"), Moses writes:

I have seen some people called "wise." But they have not awoken from their slumber; they just remain where they are.... Indeed, they are far from searching for His glorious Reality. They have exchanged His Glory for the image of a bull eating grass [cf. Psalms 106:20]. For when one of them comes to the case of a bull that is to be stoned [because it gored someone; see Exodus 21:28-32; Mishnah and Talmud, *Bava Qamma*, 4], and he finds out exactly how it should be stoned, he thinks he is a great wise man and has achieved what no one else has. Now indeed, all the words of the rabbis, may their memory be a blessing, are true and perfect; they are all words of the living God! But having reached this case, which is one level, why does he not ascend from wisdom to wisdom, from level to level?

Moses settled in the city of Guadalajara and sometime between 1275 and 1280 began to produce a mystical Midrash. The root of *midrash* means "to search." Midrash is the ancient technique of searching for the meaning of passages, phrases, and individual words of the Bible. It includes philology, etymology, hermeneutics, homiletics, and imagination. The earliest Midrashim were edited during the fourth bull eating grass [cf. Psalms 106:20]. For when one of them comes to the case of a bull that is to be stoned [because it gored someone; see Exodus 21:28-32; Mishnah and Talmud, *Bava Qamma*, 4], and he finds out exactly how it should be stoned, he thinks he is a great wise man and has achieved what no one else has. Now indeed, all the words of the rabbis, may their memory be a blessing, are true and perfect; they are all words of the living God! But having reached this case, which is one level, why does he not ascend from wisdom to wisdom, from level to level?

The ancient wise ones have said that there was once a man who engaged in Mishnah and Talmud all his days according to his animal knowledge. When the time came for him to depart from the world, he was very old, and people said that he was a great wise man. But one person came along and said to him, "Do you know your self? All the limbs in your body, what are they for?" He said, "I do not know." "Your little finger, what is it for?" He said, "I do not know." "Do you know anything outside of you, why it is how it is?" He began shouting at everyone, "I do not know my self! How can I know anything outside my self?" He went on, "All my days I have toiled in Torah until I was eighty years old. But in the final year I attained no more wisdom or essence than I attained in those first years when I began studying." The people asked, "Then what did you toil over all these years?" He said, "What I learned in the beginning." They said, "This wise man is nothing but an animal without any knowledge. He did not know the purpose of all his work; just like an animal carrying straw on its back, not knowing whether it is sifted grain or straw!" ... See now how my eyes shine, for I have tasted a bit of this honey! O House of Jacob! Come, let us walk in the light of *YHVH*!

In the standard printed editions of the Zohar there is one volume on Genesis, one on

Exodus, and one on the remaining three books of the Torah: Leviticus, Numbers, and Deuteronomy. On Deuteronomy, in fact, there are only a few Zohar passages. It is unlikely that significant portions have been lost. Rather, at a certain point Moses de León simply exhausted his creative power or felt that he had done enough and turned his attention elsewhere.

From 1286 until his death in 1305, Moses wrote books in Hebrew under his own name and copied out portions of the Zohar for sale and circulation. His Hebrew writings are filled with the ideas and imagery of the Zohar and serve as a valuable commentary. They were intended to prepare his reading audience for the publication of his pseudepigraphic *magnum opus*. Frequently in these books Moses alludes to the Zohar: "It is expounded in the inner Midrashim"; "They say in the secrets of Torah"; "The pillars of the world have discussed the secrets of their words"; "I have seen a profound matter in the writings of the ancients"; "I saw in the *Yerushalmi*"; "I have seen in the secrets of the depth of wisdom." Moses is tantalizing the reader, hinting that an unknown book of ancient wisdom has been discovered. Soon it will be available.

Moses remained in Guadalajara until at least 1291, and from there he began circulating the Zohar. He did not distribute entire copies of the book, just portions. This is indicated in the diary of Isaac of Acre and accords with the fact that the first authors to quote the Zohar cite only certain sections. No complete manuscript has yet been found. When the Zohar was first printed in Italy in the sixteenth century, the editors had to combine several manuscripts to produce a complete text. Later other manuscripts were located, and an additional volume was printed elsewhere.

Despite Moses' efforts, the Zohar was not accepted by everyone as an ancient work. We have already heard of the investigation of Isaac of Acre. There were other kabbalists who treated the Zohar with restraint, for example, the students of Rabbi Solomon son of Abraham ibn Adret of Barcelona. In 1340 the philosopher and kabbalist Joseph ibn Waqqar warned: "Very many errors occur in the book. Therefore it is necessary to be careful and keep a safe distance from it in order not to make mistakes."

A number of adventurous souls followed Moses' example and produced their own ancient Midrashim. Foremost among these were *Ra'aya Meheimna* ("The Faithful Shepherd") and *Tiqqunei Zohar* ("Embellishments on the Zohar"), written at the end of the thirteenth or the beginning of the fourteenth century. These two imitations were successful enough to become part of the zoharic literature. *Ra'aya Meheimna* is actually printed as part of the Zohar, while *Tiqqunei Zohar* appears in a separate volume. Another kabbalist, David son of Judah the Hasid, wrote *Mar'ot ha-Zove'ot* ("The Book of Mirrors") in the early fourteenth century. This work contains numerous translations of Zohar passages into Hebrew along with rabbinic Midrashim, selections from thirteenth-century kabbalistic literature, and the author's own imitations of Zohar.

Gradually the Zohar's antiquity was accepted by kabbalists. However, it was not read or circulated beyond small circles. In the middle of the fifteenth century the Marrano Pedro de la Caballeria stated that few Jews possessed the Zohar. It was not until after the expulsion of the Jews from Spain in 1492 that the Zohar became the Bible of Kabbalah. From 1530 onward, Safed, Israel, was a meeting place for kabbalists. One of them, Moses Cordovero, wrote two systematic books of Kabbalah based on the Zohar and also a long commentary on it. Isaac Luria developed a new system of Kabbalah that drew heavily on certain sections of the Zohar. The mystical-ethical literature that emerged from this circle helped to popularize the Zohar's teachings, while the messianic fervor generated here encouraged the spreading of the secrets. Earlier kabbalists had already made a connection between the dissemination of Kabbalah and the redemption of Israel, but now studying the Zohar was raised to the level of a divine command:

The decree from above not to engage openly in the wisdom of Kabbalah was meant to apply only for a set time, until 1490. From then on is the time of the last generation [before the Messiah]; the decree is rescinded, and permission is granted to engage in studying *The Book of Zohar*. From 1540 on, the best way to fulfill the *mizvah* [divine command] is to engage in it publicly, young and old.... Since this and nothing else will bring about the coming of King Messiah, do not be negligent!

The technology of printing made it feasible for young and old to engage in the Zohar. Between 1558 and 1560 the first two editions appeared in the neighboring Italian cities of Mantua and Cremona. There was a fierce controversy over the printing; among the opponents were kabbalists who felt that it was dangerous and forbidden to reveal such secrets of Torah. They did not agree that the decree from above had been rescinded. Others opposed publication because they suspected that the Zohar was a late work. However, the editors countered these objections, and *The Book of Enlightenment* became available to wider circles.

Even before the Zohar was printed, it had aroused the interest of certain Christians. At the end of the fifteenth century, Pico della Mirandola and Johannes Reuchlin took up the study of Kabbalah. They became convinced that it contained the original divine revelation and that its true, hidden meaning accorded with the secrets of the Christian faith. They tried to identify kabbalistic parallels to the Trinity, Incarnation, the Virgin Mother, the Name of Jesus, and Original Sin. In the first half of the sixteenth century, the Franciscan Francesco Giorgio of Venice used manuscript material from the Zohar extensively in his works, and Guillaume Postel began to translate the Zohar into Latin.

The claims of Christian Kabbalah helped stimulate the first critical work on the Zohar, *Ari Nobem* ("Roaring Lion"), written by the Italian rabbi and scholar Leone Modena in 1639. Modena stated flatly that the Zohar was not composed by Rabbi Shim'on or his circle; that it could not be "more than 350 years old." He praised the Zohar's style and inspirational effect but identified anachronisms to prove its recent origin and impugn its authority. By now, however, the Zohar was too highly venerated to be openly challenged. Modena did

not dare to publish *Ari Nobem*; it was printed only in 1840, nearly two hundred years after the author's death. Until then it circulated in manuscript. Certain freethinkers approved, while one kabbalist of the eighteenth century, Moses Hayyim Luzzatto, responded to it with a written defense of Kabbalah.

It was not until the second half of the eighteenth century that a major critical work on the Zohar was printed. This book too was written with polemical intent. Sabbatianism, the messianic movement of the seventeenth century, was based on Lurianic Kabbalah and relied heavily on the Zohar for imagery, symbolism, and doctrine. In fact, Shabbetai Zevi, the hero of the movement and reputed Messiah, was more influenced by the Zohar than by Luria. In 1666 the royal council of Turkey, alarmed at Shabbetai's growing power and eccentric behavior, offered him the choice of being put to death or converting to Islam. Shabbetai converted, but the movement persisted and was driven completely underground only at the start of the eighteenth century.

One of the most dedicated opponents of the later secret sect was Jacob Emden, a noted rabbi and halakhic authority. He pursued suspected Sabbatians, including the famous rabbi Jonathan Eybeschutz, and developed an extraordinary critical ability for uncovering heretical allusions in Sabbatian literature. This led him to a critical reading of the Zohar, the bastion of Sabbatianism. Emden believed firmly in the truth of Kabbalah, and it was difficult for him to publish his radical discoveries. At the beginning of his *Mitpachat Sefarim* ("Covering of the Holy Books," 1768), he says that he suppressed his doubts for forty years but now feels compelled to reveal the truth. He then proceeds to list nearly three hundred pieces of evidence culled from the pages of the Zohar that prove the late editing of the book. These include traces of medieval sources, corrupt Aramaic, halakhic mistakes, historical allusions, and anachronisms. Nevertheless, Emden attempted to preserve the sanctity of at least part of the Zohar and concluded that there was an ancient core to the book, though even this was composed hundreds of years after Rabbi Shim'on. Many passages, including the entire *Midrash ha-Ne'elam*, were added in the thirteenth century.

Emden laid the groundwork for modern research on the Zohar. In the nineteenth century, Adolf Jellinek proceeded to compare one of Moses de León's Hebrew writings with the Zohar. He showed that most of the Hebrew book appeared in the Zohar in Aramaic, sometimes with variations. The Hebrew work also quoted zoharic passages, attributing them to ancient sources. Jellinek concluded that Moses de León was, at least, one of the authors of the Zohar. He also detected the influence of thirteenth-century Kabbalah on the Zohar's ideas and terminology.

The historian Heinrich Graetz relied on Jellinek but insisted that the Zohar was written entirely by Moses de León. Graetz worshiped rationalism and saw Kabbalah as a malignant growth in the body of Judaism. He called the Zohar a "book of lies" and claimed that its fantasies and illusions had blinded Jews to the light of rational truth. Accepting the testimony recorded by Isaac of Acre, Graetz charged that Moses de León was nothing but

a conniving forger.

The research of Gershom Scholem has broken through the rationalistic prejudice of the nineteenth century and demonstrated that Kabbalah is a vital component of Jewish thought and history. Scholem's first lecture at the Hebrew University in Jerusalem in 1925 was entitled: "Did Moses de León Write the Zohar?" The question occupied him for many years. He sifted the writings of kabbalists, critics, and scholars. He examined the Zohar's language, terminology, ideas, and symbolism in the context of early Kabbalah and medieval Hebrew thought and literature. He explored the literary structure of the Zohar, its fictional format, and historical allusions. Scholem demonstrated that the peculiar Aramaic was constructed from literary sources, particularly the Babylonian Talmud and Targum Onqelos; it contains grammatical errors and medieval Hebraisms. The mystical theosophy of the work proved to be pure thirteenth-century Kabbalah, which derives from medieval Jewish Neoplatonism and Gnosticism.

Scholem undertook a detailed analysis of all of Moses de León's extant Hebrew writings, most still in manuscript. Moses draws on the Zohar frequently, quoting it directly as an ancient work, paraphrasing or altering it, combining separate passages. "His method is that of the artist who shapes the material into any form he desires." Moses' Hebrew exhibits characteristics of the Zohar's Aramaic: the same strange syntax, the same new meanings, the same incorrect grammatical forms. These similarities appear not only in Moses' translations of Zohar passages but also when he is writing on his own. Gradually Scholem became convinced that the author was one and the same. But whereas Graetz had condemned Moses de León, Scholem defended his pseudepigraphic venture as a legitimate expression of religious creativity.

Scholem's student, Isaiah Tishby, has further advanced Zohar scholarship. His *Mishnat ha-Zohar* ("The Wisdom of the Zohar") includes extensive analyses and numerous translations arranged by subject.

A Connection Between the **ברכות ההפטרה** and **שמונה עשרה**

Professor Shmuel Safrai of Hebrew University in a paper entitled *Gathering in the Synagogues on Festivals, Sabbaths and Weekdays* presented at a symposium on Ancient Synagogues in Israel at the University of Haifa in May 1987¹ notes the following:

A number of scholars have pointed out that the benedictions recited after the *haftara* are not only benedictions to be said after a reading from the Prophets because, in contradistinction to the blessing said after the reading of the Torah, which is brief and pertains only to the Torah, giving thanks to the Torah of truth, the blessing after the *haftara* include in their various recensions prayers touching on a wide range of issues: consolation, the kingdom of David, the Torah and the Temple service, and the sanctification of the Sabbath, and they are recited in a most festive manner. Some scholars have hypothesized that in ancient times these blessings constituted the nucleus of the prayer to be recited on a given day. In other words; originally, the congregation would gather for the reading of a passage in the Torah and the Prophets; after the reading, the leader or the person who was honored with the reading from the prophets would add a number of benedictions, and these were the entire prayer service. The language and content of the blessings as they have come down to us are similar to the blessings recited by the High Priest on Yom Kippur after the reading of the Torah (Mishna Yoma 7:1): "And he recites eight benedictions over them-on the Torah and on the Temple service and on Thanksgiving and on atonement of sin and on the Temple . . .and on Israel and on Jerusalem . . . and on the priests." According to the Mishna the same benedictions are to be recited by the king after reading "the king's portion:" "On Sukkot when the High Priest blesses them, but he substitutes 'pilgrimage festivals' for 'atonement'." Here too no prayer is mentioned as preceding, and only after the reading of the Torah did they recite the eight blessings which constituted the prayer.

Support for the fact that the **ברכות** for the **הפטרה** may at one time have constituted the whole prayer service can be found in the **לשון** of the **ברכות ההפטרה**:

סדר רב עמרם גאון שחרית של שבת ד"ה ולאחר סיום-ולאחר סיום הפרשה מקדש השליח, ומפטירין בנביא. וכיצד? קורא המפטיר בתורה ג' פסוקים ואח"כ מפטיר בנביא. ומברך קודם: ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר בחר בנביאים טובים ורצה בדבריהן הנאמרים באמת. ברוך אתה ה' הבוחר בתורה ובמשה עבדו ובישראל עמו ובנביאי האמת והצדק. ולאחריה מברך, ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם צדיק בכל הדורות. הא-ל הנאמן. האומר ועושה, מדבר ומקיים כי כל דבריו האמת והצדק. נאמן אתה הוא ה' אלקינו ונאמנים דבריו, ודבר אחד מדבריו אהור לא ישוב ריקם. ברוך אתה ה' הנאמן בכל דבריו. רחם על ציון כי היא בית היינו. ולעגומת נפש תנקום נקם מהרה בימינו. ברוך אתה ה' בונה ירושלים. את צמח דוד מהרה תצמיח. וקרנו תרום בישועתך. ברוך אתה ה' מגן דוד.

1. The proceedings of the symposium have been published as BAR International Series 499, 1989

In the **פטרה** **הפטרה** resemble two of the **ברכות** found in **עשרה**; **שמונה עשרה** and **את צמח דוד** and **בונה ירושלים**; **שמונה עשרה**; **ברכות** found in **עשרה**; **שמונה עשרה** and **ברכות** **הפטרה** and **שמונה עשרה**:
רמב"ם הלכות תפילה ונשיאת כפים פרק יב' הלכה טו'-המפטיר בנביא מברך לפניו ברכה אחת, ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר בחר בנביאים וכו', ומברך לאחריו ארבע ברכות, ברכה ראשונה חותם בה הא-ל הנאמן בכל דבריו, שנייה חותם בה בונה ירושלים, שלישית חותם בה מגן דוד, רביעית חותם בה ענין קדושת היום כמו שחותם בתפלה.

The **רמב"ם** notes that the last **ברכה** after the **הפטרה** always matches the ending **ברכה** of **שבת ויום טוב** on **שמונה עשרה** (the middle **ברכה**) of **קדושת היום**.

Why in **שמונה עשרה** do we conclude the **ברכה** of **את צמח דוד** with **ישועה** while after reciting the **הפטרה** we conclude a similar **ברכה** with: **מגן דוד**?

תלמוד בבלי מסכת פסחים דף קיז' עמ' ב'-והותם בגאולה. אמר רבא: קריאת שמע והלל, גאל ישראל, דצלותא, גואל ישראל. מאי טעמא? דרחמי ניהו. אמר רבי זירא: דקידושא, אשר קדשנו במצותיו וצוננו, דצלותא, קדשנו במצותיך. מאי טעמא? דרחמי ניהו. אמר רב אחא בר יעקב: וצריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום. כתיב הכא (דברים טז) למען תזכר את יום וכתוב התם (שמות כ) זכור את יום השבת לקדשו. אמר רבה בר שילא: דצלותא, מצמיח קרן ישועה, דאפטרתא, מגן דוד. (שמואל ב ז) ועשיתי לך שם גדול כשם הגדלים, תני רב יוסף: זהו שאומרים מגן דוד.

The reason is provided in the following **מדרש**:

מדרש תהלים (בוכר) מזמור יח ד"ה [לא] הא-ל תמים-באברהם אבינו הכתוב מדבר, שראה הקב"ה שמתגורר אחריו, ובהר בו, ואמר לו אני א-ל ש-די התהלך לפני והיה תמים (בראשית יז א). אמרת ה' צרופה. שצרפו בעשר נסיונות. ואלו הן, אחת בכבשן האש, שנאמר אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים (בראשית טו, ז), ואחת לך לך מארצך וממולדתך (בראשית יב, א), שנים בשרה, בפרעה ובאבימלך, הרי ארבעה. ובהגר המצרית בא נא אל שפחתי (בראשית טז, ב), הרי חמשה, ובישמעאל גרש (את בן) האמה (בראשית כא, י), הרי ששה. ובמלכים וירק את הניכוי (בראשית יד, יד), הרי שבעה; ובמילה המול לכם כל זכר (בראשית יז, י), הרי שמונה. ובין הבתרים שהראהו ארבע מלכיות משעבדות בבניו, הרי תשעה, ובעקדה של יצחק שאמר לו קח נא את בנך את יחידך (בראשית כב, ב), הרי עשרה. וקבלן מיראה ומאהבה, ועמד כגבור. ומה שכרו? מגן הוא לכל החוסים בו, שנאמר אנכי מגן לך (בראשית טו, א). ואומות העולם אומרים למה הקב"ה מחבב את אברהם והצילו מכבשן האש, ומן תשועת המלכים, ומן האוכלוסין, ומכל הצרות שעברו עליו; אמר להן הקב"ה הריני מקריב ומראה לכם אפילו אומר לו שיקח ויקריב את בנו לשמי, הוא שומע לי. לכך אני מגינו, מגן הוא לכל החוסים בו. ולמהר בניו מברכין בתפלה ברוך אתה ה' מגן אברהם. מגני וקרן ישעי (תהלים יח ג). אמר דוד לפני הקב"ה: מפני מה אומרים מגן אברהם, ולא מגן דוד? אמר לו בחנתיו בעשרה נסיונות. אמר לפניו: בחנני ה' ונסני (תהלים כו, ב)! כיון שנסה אותו בבת שבע ולא עמד בו, מיד התפלל דוד שיאמרו מגן דוד בברכת ההפטרה, כי בשם קדשך נשבעת לו שלא יכבה נרו לעולם ועד. ברוך אתה ה' מגן דוד, הדא הוא דכתיב ותתן לי מגן ישעך.

TRANSLATION OF SOURCES

סדר רב עמרם גאון שחרית של שבת ד"ה ולאחר סיום -After completing the reading of the Torah portion, the reader recites Kaddish and then the Haftorah is read. Prior thereto, the one who is to read the Haftorah reads three verses from the Torah and then reads the portion from the Prophets. Before reading the Haftorah, the reader recites a Bracha. (Please note the differences between our version of the Brachot and the version provided by Rav Amram. In particular please note the Bracha that ends with the words: Boneh Yerushalayim and the Bracha that begins with the words: Es Tzemach Dovid).

רמב"ם הלכות תפילה ונשיאת כפים פרק יב' הלכה ט"ו -The one who reads the Haftorah recites one Bracha before reading the Haftorah and recites four Brachot after reading the Haftorah. The fourth Bracha ends with a reference to what makes the day a holy day. We follow the same pattern when we recite the Bracha that ends the middle Bracha of Shemona Esrei on Shabbat and Yom Tov.

תלמוד בבלי מסכת פסחים דף קי"ז עמ' ב' -AND HE CONCLUDES WITH A FORMULA OF REDEMPTION. Raba said: The ending of the benediction following the reciting of the Shema' and Hallel is 'who redeemed Israel'; that of Shemona Esrei is 'the redeemer of Israel'. What is the reason? Because it is a petition. R. Zera said: The formula in Kiddush is 'who did sanctify us with His commandments and did command us'; that of Shemona Esrei is 'sanctify us with Your Commandments.' What is the reason? Because it is supplication. R. Aha b. Jacob said: And he must refer to the Egyptian exodus in the Kiddush of the day. For here it is written, that you may remember the day when you came forth out of the land of Egypt, while there it is written, Remember the Sabbath day, to hallow it by reciting Kiddush. Rabbah b. Shila said: The formula in Shemona Esrei is 'who causes the horn of Salvation to spring forth,' while that of the Haftorah is 'the shield of David.' And I will make you a great man, like unto the name of the great ones that are in the earth. R. Joseph taught: that alludes to the fact that we say 'the shield of David.'

מדרש תהלים (בובר) מזמור יה ד"ה [כה] הא-ל תמים -This verse is a reference to Avrohom Aveinu. G-d saw that Avrohom wanted to be close to G-d so G-d chose Avrohom. G-d said: I am G-d, follow me and you will be complete. The words: Imrat Hashem Tzerufah are a reference to the fact that G-d's word is pure. G-d purified Avrohom through ten tests. These are the tests: the first was in the burning furnace as it is written: I am G-d who took you out of Oor Kusdim; the second: when G-d told Avrohom: Lech Lecha M'Artezecha O'oMi'Moladitcha; two tests involved Sarah; one involving Pharaoh and one involving Avimelech, that totals four. Concerning Hagar the Egyptian woman about whom Sarah told Avrohom: Bo Nah Al Shifchasi, that was the fifth test. Concerning

Yishmael, it is written: Garesh et Ben H'Amah; that was the sixth. Concerning the battle between the Kings it is written: Va'Yarek Es Chanichav, that was the seventh. When Avrohom underwent circumcision it is written Himol Lechem Kol Zachar; that was the eighth. When G-d showed Avrohom in the Bris Bain HaBisarim that his children would be enslaved by four kingdoms, that was the ninth. Concerning Akeidas Yitzchak it is written: Kach Nah Es Bincha Es Yichidecha, that was the tenth test. Avrohom accepted the tests out of both fear and love and withstood them bravely. What was Avrohom's reward? He became the protector of all those who depend on him as it is written: Anochi Magen Lecha. The nations of the world said: why does G-d love Avrohom and why did G-d save Avrohom from the burning furnace, from the Kings, from the maligners and from all the troubles that came upon Avrohom? G-d said to the nations: I will show you that even if I ask Avrohom to sacrifice his son in My name he will listen to Me. It is for that reason that I protect Avrohom and he is the protector of those who depend on him. In the future, Avrohom's children will recite a Bracha in Shemona Esrei: Magen Avrohom. Concerning the words: Magini V'Keren Yishee: King David said to G-d: why do the people say: Magen Avrohom and not Magen Dovid. G-d answered: because Avrohom was tested through ten tests. King David said: B'Chononee Hashem V'Nasani (test me G-d and try me). G-d tested King David in the incident involving Bat Sheva. After King David failed that test, King David immediately prayed that the people should recite Magen Dovid in the Brachot of the Haftorah. That is what is meant by what is written: Va'Titain Li Magen Yishecha (G-d gave me the shield of His salvation).

SUPPLEMENT

During the course of searching for sources using the Bar Ilan Judaic Library on CD-ROM, I almost always find interesting material that is not necessarily on point. This past week during the course of searching the words: **מגן דוד**, I came across the following:

*A Source for Each of the **שמונה עשרה ברכות***

משנת רבי אליעזר פרשה יב עמוד 228-

(A Midrash attributed to Rebbe Eliezer son of Rav Yossi Ha'Galili)

יפה כוחו של מתפלל שלא מצרה יותר מן המתפלל מתוך צרה. שכל הנביאים הקדמונים, כיון שהיו מרגישין צרה, עד שלא תבוא עליהן הצרה היו מתפללין, שנ' היערך שועך לא בצר. אבל מי שהוא שותק בעת הטובה ומתפלל בעת הצרה, הרי זה כלא משגיה, שנ' ובעת צרתם יאמרו קומה והושיענו, ואומ' לי יזעקו אלהי ידענוך ישראל. אפי' לכבוד בני אדם אינו כן, שנ' ויאמר יפתח לזקני גלעד הלא אתם שנאתם אותי ותגרשוני, [והרי הדברים] קל וחומ'. ומה אם הנביאים היו מתפללין עלינו שלא בעת צרה, שנ' תפלה לחבקוק הנביא על שגיונות. [איזו] הן שגיונות. אם תאמר שגיונות על עצמו, והרי לא פירט חטאתי עויתי פשעתי. אלא שגיונות שלישראל. מה הוא אומ', יוי שמעתי שמעך יראתי [וגו']. אמ' לפניו, רבונו של עולם, יהי רצון מלפניך, בשעה שיש צער מבקש לבוא על ישראל, תהא זוכר להן אביהן הרחמן, שחנן על סדום, שלא לאבדם. וכל שכן בניו שלא לאבדן, שנ' ברגז רחם תזכר.

מניין לעיקר תפלה בתוך המצוות, שנ' את ה' אלקיך תירא, הוא תהלתך. ותפלה ותהלה אחת היא.

מניין שאומ' הא-ל הגדול הגבור והנורא, שנ' כי ה' אלקיכם הוא אלקי האלקים ואדני האדנים וגו'. וכן עזרא אומ' ועתה אלקינו הקל הגדול.

ומניין שמזכירין שלשה אבות, שנ' זכור לאברהם ליצחק ולישראל. וכן הוא אומ' באלהיו ויהי בעלת וגו' ויגש אליהו הנביא.

מניין שברכה ראשונה יש בה ג' אבות, ת"ל באבות ואעשך לגוי גדול ואברכך. גדול אחד ושתי ברכות, הרי שלשה. יכול בכלן חותמין, ת"ל והיה ברכה, ברכה לך בפני עצמך, כך חותמין ואין חותמין בכלן.

ומניין שחתימה מגן אברהם, ת"ל אנכי מגן לך.

מניין שתחיית המתים קרויה תפלה. שכן הוא אומ' באליהו, ויקרא אל ה' ויאמר ה' אלקי הגם על האלמנה. וכן הוא אומ' באלישע, ויבא ויסגר הדלת בעד וגו', ואומ' ויתפלל אל ה'.

ומניין שהקדושה נקראת תפלה, שנ' את ה' צב-אות אותו תקדישו.

מניין שצריך להיות שלש ברכות הראשונות בשבחו של הקב"ה, ואחר כך צרכיהן של בריות. שכן מצינו במשה רבינו, שלש מקראות הראשונות שבשירה, שבחו של הקב"ה. אשירה לה' כי גאה גאה, עזי וזמרת י-ה, ה' איש מלחמה. אחר כך אומ' צרכו. מרכבות פרעה וחילו וגו'.

מניין ששאלת הדעה קרויה תפלה, שנ' אדין דניאל לביתיה אזל, ורחמין למבעי וגו', ואומ' לך אלה אבהתי מהודא ומשבח.

ומניין ששאלת הסליחה קרויה תפלה, שנ' ואתפלל אל ה' ואומר ה' אלקים אל תשחת עמך. וכן הוא אומ' בדניאל, ואתפללה אל ה' אלקי ואתודה. מהו אומ' שם, ה' שמעה ה' סלחה. וכן הוא אומ' בעזרא, וכהתפלל עזרא וכהתודתו. מלמד, שהודוי קרוי תפלה.

מניין ששאלת הגאולה וההצלה קרויה תפלה. שכן הוא אומ' בעזרא, ונצומה ונבקשה מאלקינו על זאת, וכן הוא אומ' ביונה, ויתפלל יונה אל ה' אלקיו ממעי הדגה, וכן הוא אומ' ומתפללים אל א-ל לא יושיע. מלמד, שהישועה קרויה תפלה. והישועה והגאולה וההצלה כל לשון אחד הן.

מניין ששאלת הרפואה קרויה תפלה, שנ' ויתפלל אברהם אל האלקים וירפא [וגו'], ואומ' ויסב חזקיהו פניו אל הקיר ויתפלל, ואומ' ויצעק העם אל משה ויאמרו חטאנו, ואומ' א-ל נא רפא נא לה, ואומ' אוילים מדרך פשעם וגו', כל אכל תתעב נפשם, ויצעקו אל ה', ואומ' ישלח דברו וירפאם, ואומ' ואני בחלותם לבושי שק.

מניין ששאלת ברכת שנים קרויה תפלה, שנ' ויעלה אהאב לאכל ולשתות ואליהו עלה אל ראש הכרמל.

ומניין ששואלין את הגשמים בעונתן, שנ' שאלו מה' מטר בעת מלקוש.

להבין את התפלה

ומניין ששואלין להעביר מהן כל מיני פורעניות, שנ' רעב כי יהיה בארץ דבר כי יהיה, כל תפלה כל תחנה.

מניין ששאלת קבוץ גליות קרויה תפלה, שנ' תעו במדבר בישימון דרך, רעבים גם צמאים, וידריכם בדרך ישרה, ויצעקו אל ה' בצר להם. ונקראו הגליות תועים, שנ' כצאן אבודות היו עמי. ואומ' ישבי חשך וצלמות. ונקראו הגליות אסורים וישבי חשך, שנא' לאמר לאסורים צאו לאשר בחשך [וגו'].

מניין ששאלת המשפט קרויה תפלה. שכן שלמה אומ' בתפלתו ואת אשר יחטא איש לרעהו, ואתה תשמע השמים ועשית ושפטת את עבדך. וכן יהושפט מתפלל ואומ' הלא תשפט בם.

מניין ששאלת הכנעת זדים קרויה תפלה. שכן מצינו בסנהריב, שכת' בו וספרים כתב להרף. מהו אומ' ויתפלל יחזקיהו וישעיהו. ואומ' ונשאת תפלה בעד השארית הנשארה. וכן הוא אומ' אל תתפלל בעד העם הזה לטובה. מיכאן שיש תפלה שהיא לרעה. וכן הוא אומ' ולא יקרא עליך אל ה' והיה בכך חטא.

מניין שהבטחת צדיקים קרויה תפלה, שנ' ותפלת צדיקים ישמע, ואומ' ותפלת ישרים רצונו.

מניין שכוללין עמהן גירי הצדק. שכן שלמה אומ' בתפלתו, וגם אל הנכרי אשר לא מעמך ישראל הוא, ואתה תשמע השמים, ועשית ככל אשר יקרא אליך הנכרי.

מניין ששאלת בנין ירושלם קרויה תפלה. שכן דניאל אומ' בתפלתו והאר פניך על מקדשך השמים. וכן נחמיה אומ' ויאמר לי המלך על מה זה אתה מבקש ואתפלל אל אלקי השמים, ואמר למלך אם על המלך טוב. אף לראותה קרויה תפלה, שנ' אעברה נא ואראה.

מניין ששואלין לשמוע תפלתן ולעשות בקשתן. שנ' ויעתר מנוח אל ה', ואומ' ויקרא שמואל אל ה' ויתן ה' קולות ומטר, ואומ' ויתפלל אלישע אל ה' ויאמר פקה את עיני הנער, ואומר ויתפלל אלישע אל ה' ויאמר הך נא את הגוי הזה בסנורים.

ומניין שמתפללין לרצות את העבודה, שנ' כי מרבית העם רבת מאפרים ומנשה, לא הטהרו, כי התפלל חזקיהו אל העם לאמר. וכן אליהו אומ' ענני ה' ענני, וכן הוא אומ' בדוד, ויבן שם מזבח לה' ויעל עלות.

ומניין שמודין על הטובה, שנ' ויבא המלך דוד וישב לפני ה' וגו', ונקראת תפלה, שנא' על כן מצא עבדך את לבו להתפלל לפניך, ואומ' ותתפלל חנה ותאמר. ואומ' מכתב לחזקיהו מלך יהודה בחלותו ויחי מחליו.

ומניין ששואלין ברכה מלפני הקב"ה, שנ' ועתה הואל וברך, ואומ' ויקרא יעבץ לאלקי ישראל. וברכה שלהקב"ה שלום, [שנא'] ה' יברך את עמו בשלום.

מניין שהתפלה בקשה ואינה שבת, כדרך שפורשי מדרכי ציבור ואמרו שהיא שבת. שנ' כל די יבעא בעו מן כל אלה ואנש, ואומר וזמנין תלתה ביומא בעי בעותיה. וכן הוא אומ' בעובדי ע"ז יסגד לו וישתחו ויתפלל אליו, במה, ויאמ' הצילני כי א-לי אתה.

מניין שאומרין מגן דוד. שנ' ועשיתי לך שם גדול כשם הגדולים אשר בארץ, ואומ' מגני וקרן ישעי.

ואין אתה יכול להוסיף עוד מדות אחרות על שמנה עשר. אם פקידת העקריות, כענין שנ' ויעתר יצחק, הרי הוא בכלל רפואת חולים. ואם פרנסה, כענין שנ' ויצמא מאד ויקרא, הרי הוא בכלל ברכת השנים. וכדומה להן.

גדולה היא התפלה, שהקיישה הכת' לקטרת. בוא וראה מה הקטרת חביבה, שצונו הקב"ה לעשות לשלשה עשר מיני קרבנות מזבח אחד ולקטרת מזבח בפני עצמה. חביבה היא הקטרת, שעל בטילתה נענש אחז, שנ' גם סגרו דלתות האולם, וקטרת לא הקטירו. חביבה היא הקטרת, שארבע עשרה קרבנות ישראל מקריבין ביום הכפורים, ואין כהן גדול שואל צרכו אלא בשעת הקטרת, שנ' ונתן את הקטרת על האש לפני ה'. מניין שבאותה שעה היה מתפלל, שנ' תכן תפילתי קטרת לפניך. מפני מה הקטרת חביבה כל כך. שאינה באה על חטא. שכל הקרבנות יש להן במה יתלו, אבל הקטרת אינה באה על חטא. לפיכך אין היחיד מתנדב קטרת, חוץ מקרבן נשיאים, שהיה לפי שעה.

אל-הי דוד ובונה ירושלים of חתימה The

The **מנהג ארץ ישראל** and are combined in **את צמה** and **ברכות** of **בונה ירושלים** are separated in **מנהג בכל**. The **אל-הי דוד ובונה** is: **אל-הי דוד ובונה** in **ברכה** of the **חתימה**. Both practices can point to the same **תוספתא** for support:

תוספתא מסכת ברכות (ליברמן) פרק ג' הלכה כה'—שמונה עשרה ברכות שאמרו חכמים כנגד שמנה עשרה אזכרות שבהבו לה' בני א-לים. כולל של מינים בשל פרושין ושל גרים בשל זקנים ושל דוד בבונה ירושלים. אם אמר אלו לעצמן ואילו לעצמן יצא.

The **אל-הי דוד ובונה ירושלים** based on the following:

תלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף קז' עמ' א'—אמר רב יהודה אמר רב: לעולם אל יביא אדם עצמו לידי נסיון, שהרי דוד מלך ישראל הביא עצמו לידי נסיון ונכשל. אמר לפניו: רבנו של עולם, מפני מה אומרים, אל-הי אברהם אל-הי יצחק וא-להי יעקב ואין אומרים א-להי דוד? אמר: אינהו מינסו לי, ואת לא מינסית לי. אמר לפניו: רבנו של עולם, בחנני ונסני. שנאמר (תהלים כ"ו) בחנני ה' ונסני וגו'. אמר: מינסנא לך, ועבידנא מילתא בהדך, דלדידהו לא הודעתיהו ואילו אנא קא מודענא לך, דמנסנא לך בדבר ערוה.

He further supports his position by pointing to the following:

תלמוד בבלי מסכת פסחים דף קיז' עמ' ב'—(שמואל ב' ז') ועשיתי לך שם גדול כשם הגדלים, תני רב יוסף: זהו שאומרים מגן דוד.

אל-הי דוד ובונה ירושלים interprets **יוסף's** position differently:

מדרש שמואל (בובר) פרשה כו—ועשיתי לך שם גדול כשם הגדולים וגו' (שמואל ב', ז', ט'), מיכאן קבעו חכמים אל-הי דוד ובונה ירושלים, כנגד אל-הי אברהם יצחק ויעקב. ובשבת אף על פי שאין העובר לפני התיבה מזכירו, המפטיר בנביא מזכירו, אל-הי דוד מצמיח ישועה לעמו ישראל.

אל-הי דוד must always be recited at some point in **תפלת שחרית**. When it is not recited as part of the combined **ברכות** of **בונה ירושלים** and **את צמה דוד**, it must be recited as one of the **ברכות** of the **הפטרה**.

It is important to note that in **הפטרה** of the **ברכה** **מסכת סופרים**¹ that speaks of **דוד**

1. This is how Abraham I. Schechter on page 24 of his PHD dissertation entitled: Studies In Jewish Liturgy, Seder Hibbur Berakot, published in 1930, describes the composition of **מסכת סופרים**: Evidently Babylonians who left their eastern home and came to reside in Palestine continued to regard the Babylonian rabbis as superior to the Palestinian. The Babylonian Jews in Palestine tried to introduce their native customs into the synagogues of their adopted country. They tried to dictate even in matters of liturgy in which Palestine remained supreme. Consequently, in the eighth century, the

does not include the words: אל-הי דוד.

מסכתות קטנות מסכת סופרים פרק יג' הלכה יב'—שמחינו ה' אל-הינו באלהיו הנביא עבדך ובמלכות בית דוד משיחך, במהרה יבא ויגל לבינו, ועל כסאו לא ישב זה, ולא ינחלו עוד אחרים את כבודו, כי בשם קדשך נשבעת לו שלא תכבה נרו לעולם, בימיו תושע יהודה וישראל ישכון לבטח וזה שמו אשר יקראו ה' צדקינו. ברוך אתה ה' מצמיח קרן ישועה לעמו ישראל.

Why is it necessary to mention מלכות בית דוד in the ברכות of the הפטרה?

ספר שבולי הלקט סדר ברכות סימן קנז'—רחם ה' אל-הינו עלינו ועל כל ישראל עמך² פי' טופוס הברכה כמו שאמרנו. דוד תיקן על ישראל עמך ועל ירושלים עירך; ושלמה תיקן על הבית הגדול והקדוש. ואמר מר כל שאינו מזכיר מלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו. והטעם פי' אחי ר' בנימין נר"ו לפי שצריכים אנו להזכיר מלכות שמים ומלכות בית דוד ובית המקדש לפי מה שאמרו רז"ל: ביום שנחלקה מלכות בית דוד כפרו ישראל בשלשה דברים. כפרו בהקב"ה ובבית המקדש ובמלכות בית דוד כדכתיב (מלכים א' פרק יב'—טז)³ מה לנו חלק בדוד ולא נחלה בבן ישי, זו מלכות בית דוד. איש לאהליך ישראל, אל תקרי לאהליך אלא לאל-היך, שכפרו בהקב"ה. עתה ראה ביתך דוד, זהו בית המקדש. ואמר מר שאין ישראל נגאלין עד שיחזרו ויתבעו שלשתן שנאמר (הושע פרק ג', ה'): ואחר ישובו בני ישראל ובקשו את ה' אל-היהם, זו מלכות שמים; ואת דוד מלכם, זו מלכות בית דוד, ופחדו אל ה' ואל טובו, זהו בית המקדש כמה דתימא ההר הטוב הזה והלבנון. וגם בתפלה מזכירין שלשתן: משען ומבטח לצדיקים זה מלכות שמים, בונה ירושלים זה בית המקדש, מצמיח קרן ישועה זה מלכות בית דוד. ואל תתמה למה אין סדרן בתפילה כסדרן בפסוק לפי שהתפלה מסודרת על ענין אחר על סדר הפסוקים כדמפורש במגילה.

The practice of ending a ברכה with the words: אל-הי דוד enjoyed a second life as part of ברכת המזון:

ריקאנטי בראשית פרק יא' פסוק כו'—והחסיד הרב יצחק ז"ל בן הרב ז"ל היה נוהג לחתום בברכת המזון אל-הי דוד ובונה ירושלים כי אחרי שקרבו השם לעבודתו וזכה להיות רגל רביעי מן המרכבה, ולא הוזכר בתפלה, אנו מזכירין אותו בברכת המזון הרומז למלכות בית דוד, כמו שאמר דוד [פסחים קיט ע"ב] אני אברך ולי נאה לברך שנאמר [תהלים קטז, יג] כוס ישועות אשא וגו'.

spiritual forces of Palestine set out to reprieve their lost prestige, to manifest once more to their Babylonian opponents their ability to produce original literary creations and their non-dependence on Babylonian decisions. The result was the *Masseket Soferim*.

2. This is a reference to the third ברכה of ברכת המזון.

3. מלכים א', פרק יב', (טז)—וירא כל ישראל כי לא שמע המלך אליהם וישבו העם את המלך דבר לאמר מה לנו חלק בדוד ולא נחלה בבן ישי לאהליך ישראל עתה ראה ביתך דוד וילך ישראל לאהליו.

TRANSLATION OF SOURCES

'הלכה כה'-The 18 Brachot of Shemona Esrei (ליברמן) פרק ג' הלכה כה' represent the 18 times G-d's name is recited in the chapter of Tehillim that begins: Havu Lashem Bnei Ailim. It is permitted to combine the Bracha concerning Minim with the Bracha concerning the Perushim; the Bracha concerning the converts with the Bracha concerning the Elders and the Bracha of Etz Tzemach Dovid with the Bracha of Boneh Yerushalayim. The alternative of dividing into two any of those Brachot is also permitted.

רב יהודה אמר בשם רבי - תלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף קז' עמ' א' - Rab Judah said in Rab's name: One should never intentionally put oneself in a position of being tested, since David king of Israel did so, and failed. He said to G-d, 'Sovereign of the Universe! Why do we say in Shemona Esrei "The G-d of Abraham, the G-d of Isaac, and the G-d of Jacob," but not the G-d of David?' G-d replied, 'They were tried by me, but you were not.' Then, replied he, 'Sovereign of the Universe, examine and try me' — as it is written, Examine me, O Lord, and try me. He answered 'I will test you, and also grant you a special privilege; for I did not inform them of the nature of their trial beforehand, yet, I inform you that I will try you in a matter of adultery.'

רב יוסף אמר בשם רבי - תלמוד בבלי מסכת פסחים דף קיז' עמ' ב' - From the verse: I will make for a you a well known name like the giants, Rav Yosef derived the basis for reciting Magen Dovid.

בבלי מסכת פסחים דף קיז' עמ' ב' - Based on the verse: I will make for a you a well known name like the giants, our Rabbis composed the Bracha: Elokei Dovid Oo'Boneh Yerushalayim, so that we would recite the name Dovid after G-d's name just like we recite the names of Avrohom, Yitzchak and Yaakov after G-d's name. On Shabbat, although the prayer leader does not recite the words: Elokei Dovid Oo'Boneh Yerushalayim, the one who reads the Maftir recites those words in the Bracha: Elokei Dovid Matzmiach Yeshua L'Amo Yisroel.

בבלי מסכת פסחים דף קיז' עמ' ב' - In Birkat Hamazone, the formula of the Bracha is: Racheim Hashem Eloheinu Aleinu V'Al Kol Yisroel Amecha. King David coined the words: Al Yisroel Amecha V'Al Yerushalayim Irecha. King Solomon coined the words: Al Habayis Ha'Gadol V'Ha'Kadosh. Mar said: whoever does not mention Malchut Dovid in the Bracha: Boneh Yerushalayim has not fulfilled his obligation. The reason is given by my brother, Rav Binyamin as follows: it is necessary to mention the Kingdom of Heaven and the Kingdom of David and the Beit Hamikdash in accordance with what our Rabbis said: by splitting King David's kingdom after King Solomon's death the Jewish people denied three principles: they denied G-d's existence, the Beit Hamikdash and the Kingdom of

David as it is written: (Kings 1, 12, 16) What portion have we in David? We have no inheritance in the son of Yishai, those words represent the denial of the Kingdom of David; Concerning the words: To your tents (O'Halecha) O Israel; do not read the word as: O'Halecha but as Elokecha; these words represent the denial of G-d's existence. The words: now look at your house, David, represents the Beit Hamikdash. Mar further said: The Jewish people will not be redeemed until they repent and affirm all three principles as it is written: (Hosea 3, 5) afterwards the Jewish people will return and seek G-d their G-d, those words represent the Kingdom of G-d; the words: and David their King represents the Kingdom of David and the words: and they will fear G-d and his goodness represents the Beit Hamikdash as it is written: this good mountain and Lebanon. We also mention these three principles in Shemona Esrei: Misha'an Oo'Mivtach La'Tzaddikim represents the kingdom of Heaven; Boneh Yerushalayim represents the Beit Hamikdash and Matzmiach Keren Yeshua represents the Kingdom of David. Do not be taken aback by the fact that the themes of the Brachot in Shemona Esrei are not in the same order as they appear in the above verse because the order of the Brachot in Shemona Esrei is based on another rule, the order of the verses as outlined in Masechet Megilah.

ריקאנטי בראשית פרק יא' פסוק כו' -The Chasid, Rav Yitzchok, would end the Bracha of Boneh Yerushalayim in Birkat Hamazone with the words: Elokei Dovid Oo'Boneh Yerushalayim. He based his practice on the fact that Dovid Hamelech was brought close to G-d and merited being the fourth wheel on G-d's chariot. Since Dovid Hamelech is not mentioned in any of the Brachot of Shemona Esrei, we mention him in one of the Brachot of Birkat Hamazone in which there is a hint to Malchut Beit Dovid. This is in accordance with what the gemara tells us King Dovid said: I will recite the Zimun. It is fitting that I recite the Zimun in accordance with what is written: a cup of redemptions I will lift.

SUPPLEMENT

The Third ברכה of ברכת המזון

Our study of the ברכות of בונה ירושלים and את צמח דוד reveals a connection between the words of the ברכות, the third ברכה of ברכת המזון and the third ברכה that follows the recital of the הפטרה. Time does not permit a full comparison of the ברכות but a brief review of various versions of the third ברכה of ברכת המזון is a good way to begin:

סדר רב עמרם גאון הלכות סעודה

רחם ה' אל-הינו על ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל ציון משכן כבודך ועל מלכות בית דוד משיחך ועל הבית הגדול והקדוש שנקרא שמך עליו. רועינו זנינו מפרנסנו מכלכלנו הרוח לנו מהרה מצרותינו. ואל תצריכנו לידי מתנת בשר ודם. שמתנתם מעוטה וחרפתם מרובה, כי בשם קדשך הגדול והנורא בטחנו. ויבא אליהו משיח בן דוד בחיינו. ומלכות בית דוד מהרה תחזור למקומה. ומלוך עלינו אתה לבדך והושיענו למען שמך והעלנו לתוכה ושמחנו בה ונחמנו בציון עירך. ברוך אתה ה' בונה ירושלים.

סידור רב סעדיה גאון

רחם י-י אל-הינו עלינו על ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל היכלך ועל מעונך ועל ציון משכן כבודך ועל הבית הגדול והקדוש אשר אתה שמוך נקרא עליו ומלכות בית דוד תחזור למקומה בימינו ובנה את ירושלים בקרוב. ברוך אתה י-י בונה ירושלים אמן.

רמב"ם סדר תפילות נוסח ברכת המזון

רחם י-י אל-הינו על ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל ציון משכן כבודך ועל הבית הגדול והקדוש שנקרא שמך עליו ומלכות דוד משיחך תחזור למקומה בימינו ובנה ירושלים בקרוב כאשר דברת ברוך אתה י-י בונה ברחמי את ירושלים.

סידור רבינו שלמה ברבי נתן הסיג'למסי

רחם י-י אל-הינו עלינו על ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל ציון משכן כבודך ועל הבית

הגדול והקדוש שנקרא שמך עליו ומלכות בית דוד מהרה תחזיר למקומה בימינו ובנה את ירושלים בקרוב בנין עולם והעלינו לתוכה ושמחינו בבנינה. ברוך אתה יי' הבונה ברחמי את ירושלים, אמן.

מחזור ויטרי סימן פג ד"ה נברך שאכלנו

רחם יי' אלקינו עלינו ועל כל ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל ציון משכן כבודך ועל מלכות בית דוד משיחך ועל הבית הגדול והקדוש שנקרא שמך עליו ועלינו. אלקינו אבינו רועינו רעינו זנינו פרנסינו וכלכלינו. והרויחנו והרווח לנו יי' אלקינו מהרה מכל צרותינו ואל נא תצריכנו יי' אלקינו לא לידי מתנת בשר ודם ולא לידי הלוואותם ולא נבוש לעולם ועד ותבנה ירושלים עיר הקודש במהרה בימינו. ב-א בונה ירושלים. אמן:

ספר אור זרוע ח"א – הלכות סעודה סימן קצט

ומברך ברכה שלישית רחם ה' אל-הינו עלינו ועל ישראל עמך ועל ירושלים עירך ועל ציון משכן כבודך. ועל מלכות בית דוד משיחך ועל הבית הגדול והקדוש שנקרא שמך עליו אבינו רעינו זוננו פרנסינו כלכלינו הרויחנו הרויח לנו ה' אלקינו מכל שונאינו. ואל תצריכנו ה' אלקינו לא לידי מתנת ב"ו ולא לידי הלוואתם אלא לידך הקדושה והמלאה והרחבה ולא נבוש לעולם ועד ובנה ירושלים עה"ק ב"ב בא"י בונה ירושלים.

לקט יושר חלק א (או"ח) עמוד לז ענין ב

רחם ה' אל-הינו על ישראל עמך, ועל ירושלים עירך, ועל ציון משכן כבודך, ועל מלכות בית דוד משיחך, ועל הבית הגדול והקדוש שנקרא שמך עליו. אל-הינו אבינו רעינו זוננו פרנסינו וכלכלינו והרויחנו, והרווח לנו ה' אל-הינו מהרה מכל צרותינו, ואל תצריכנו ה' אל-הינו לא לידי מתנת בשר ודם, ולא לידי הלוואתם, אלא לידך המלאה הרחבה הקדושה והפתוחה, ולא נבוש ולא נכלם לעולם ועד. ותבנה ירושלים עיר הקדש במהרה בימינו, בא"י בונה ירושלים אמן.

כי לישועתך קוינו כל היום

Whether the **ברכה** of **את צמה** contained the words: **כי לישועתך קוינו כל היום** in the original **גאון** **נאמן** **סדר** is a matter of debate. The Rabbi Aryeh Frumkin edition of the **סדר** includes the words. The Professor Daniel Goldschmidt edition does not. In **מנהג** **ארץ ישראל** the **ברכה** was part of the **ברכה** of **ירושלים**. The words were not included.

The version of the **ברכה** as it appears in the **סידור** of **רב סעדיה גאון** omits those words: **את צמה דויד עתה תצמיה וקרנו תרים בישועתך. ברוך אתה ה' מצמיה קרן ישועה.** That version is followed in the **סידור** of **מסיג'למסה** **ברבי נתן**. It is also followed until this day by the **תימנים** with one difference. They substitute the word "מהרה" for the word "עתה".

Why would anyone think that the words were a later addition? Rabbi Avrohom Ginsel in his **הסדור המבואר** adds the following footnote to the words: **כי לישועתך קוינו כל היום**: **כשאומרים כי לישועתך קוינו כל היום יבון לצפות לישועה כדי שיוכל להשיב ליום הדין כששואלין אותו: ציפית לישועה. (בשם האר"י).**

The **אר"י** based his advice on the following:

תלמוד בבלי מסכת שבת דף לא' עמ' א'—אמר רבא: בשעה שמכניסין אדם לדין אומרים לו: נשאת ונתת באמונה, קבעת עתים לתורה, עסקת בפריה ורביה, צפית לישועה, פלפלת בחכמה, הבנת דבר מתוך דבר? ואפילו הכי: אי יראת ה' היא אוצרו – אין, אי לא – לא. משל לאדם שאמר לשלוחו: העלה לי כור היטין לעלייה. הלך והעלה לו. אמר לו: עירבת לי בהן קב חומטון? אמר לו: לאו. אמר לו: מוטב אם לא העליתה.

Medieval commentators do not quote this **גמרא** as the source for the words:

פירושי סידור התפילה לרוקה [נט] את צמה דוד—את צמה דוד עבדך מהרה תצמיה, אצמיה קרן לדוד (תהילים קלב יז); והנה איש צמה שמו ומתחתיו יצמה, (זכריה ו יב), צמ"ח בגימ' מנח"ם, הוא מנחם בן עמיאל (מסכת סנהדרין דף צח, עמ' ב'); ודוד עבדי נשיא להם לעולם (יחזקאל לו כה), וקרנו תרום בישועתך, קרנו תרום בכבוד, (תהילים קיב ט) וקרן ישעי (תהילים יח ג); כי לישועתך קוינו כל היום, קוינו לו ויושיענו (ישעיה כה ט). ברוך אתה ה' מצמיה קרן ישועה.

ספר אבודרהם שמונה עשרה ד"ה את צמה—את צמה דוד מהרה תצמיה על שם (תה' קלב,

יז) אצמיה קרן לדוד (תהילים קלב יז). וקרנו תרום ע"ש קרנו תרום בכבוד. בישועתך ע"ש ובישועתך תרום קרננו. ואמר בישועתך כי בנין ירושלים היא ישועת המקום שנא' (ישעיה נב, י) וראו כל אפסי ארץ את ישועת אל-הינו. כי לישועתך קוינו כל היום ע"ש (בראשית מט יח) לישועתך קויתי ה'. ואמר כל היום על שם אותך קויתי כל היום. וחותרם בא"י מצמיה קרן ישועה שנא' ביום ההוא אצמיה קרן לבית ישראל.

פירוש התפילות והברכות לרבינו יהודה ב"ר יקר – את צמח דוד מהרה תצמיה – על שם אצמיה קרן לדוד (תהילים קלב יז) כתוב דוד עבדי. וקרנו תרום בישועתך, על שם קרנו תרום בכבוד (תהילים קיב, ט'). ואמר בישועתך, על שם ישועתך אני (תהילים לה, ג'). ועוד על שם וראו כל אפסי ארץ את ישועת אל-הינו (ישעיה נב, י). כי לישועתך קוינו כל היום ע"ש (בראשית מט יח) לישועתך קויתי ה'. ואמר כל היום ע"ש אותך קויתי כל היום (תהילים כה, ה'). בא"י מצמיה קרן ישועה וזהו שיצמיה קרן דוד. וזהו ישועות אל-הינו כמו שכתוב. ועל שם כי קרובה ישועתי לבוא (ישעיה נו, א'). ועוד כתוב ביום ההוא אצמיה קרן לדוד (תהילים קלב יז).

On what source did the **צפית לישועה** question base its expectation that the question: **צפית לישועה** would be asked **ביום הדין**?

ספר מצוות קטן מצוה א' – יום ראשון. מצות התלויות בלב – לידע שאותו שברא שמים וארץ הוא לבדו מושל מעלה ומטה ובד' רוחות כדכתיב (שמות כ') אנכי ה' אלהיך וגומר, וכתוב (דברים ד') וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד. ודרשו חכמים אפילו באויר. לידע, פירוש לאפוקי מן הפילוסופין שאמרו שהעולם נוהג מאליו במזלות. ואין לו מנהיג ולא דבר, ואפילו קריעת ים סוף ויציאת מצרים וכל הנפלאות שנעשו במזל היו. ויש לנו להאמין כי שקר הם דוברים. אכן הקב"ה מנהיג את העולם כולו ברוח פיו. והוא הוציאנו ממצרים ועשה לנו כל הנפלאות ואין אדם נוקף אצבעו מלמטה אלא אם כן מכריזין עליו מלמעלה שנאמר (תהילים ל"ז) מה מצעדי גבר כוננו. ובזה תלוי מה שאמרו חכמים (שבת דף לא) ששואלין לאדם לאחר מיתה בשעת דינו צפית לישועה. והיכן כתיב מצוה זו. אלא שמע מינה בזה תלוי, שכשם שיש לנו להאמין שהוציאנו ממצרים כתיב אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך וגומר. ועל כרחיך מאחר שהוא דיבור, הכי קאמר, כשם שאני רוצה שתאמינו בי שאני הוצאתי אתכם כך אני רוצה שתאמינו בי שאני ה' אל-היכם ואני עתיד לקבץ אתכם ולהושיעכם. וכן יושיענו ברחמינו שנית, כדכתיב (דברים ל') ושב וקבעך מכל העמים וגומר."

ספר מצוות קטן, הגהות רבינו פרץ מצוה א' הגהה ג' – כלומר, מאחר שאנכי ה' אל-היך הוא אחד מעשרה דברות, וכל הדברות הם ציוויים, כמו כן אנכי הוא צווי, והאיך משמע, אלא ודאי ה"ק וכו'. הגהה ד' – אם כן צפית לישועה מצוה כתיבה היא מאנכי ולכך שואלין עליה. ע"כ.

TRANSLATION OF SOURCES

הסדר המבואר-When one says: Ki Li'Yishuascha Kiveinu Kol Ha'Yom, one should look forward to the day of redemption so that when one passes away and goes to the next world one will be able to answer affirmatively to the question: did you look forward to the day of redemption?

תלמוד בבלי מסכת שבת דף לא' עמ' א'-Raba said: When man is led in for Judgment he is asked: did you do business with integrity, did you establish times for learning, did you engage in procreation, did you look forward to salvation, did you engage in the dialectics of wisdom, did you understand one thing from another. Yet even so, if 'the fear of the Lord is his treasure,' it is well: if not, it is not well. This may be compared to a man who instructed his agent, 'Take me up a kor of wheat in the loft,' and he went and did so. 'Did you mix in a kab of humton?' he asked him, 'No,' replied he. 'Then it were better that you had not carried it up,' he retorted. The School of R. Ishmael taught: A man may mix a kab of humton in a kor of grain, and have no fear.

ספר מצוות קטן מצוה א'-Mitzvot that are centered in the Heart-This refers to knowing that the One who created the heavens and the Earth, He is the only one who governs on high and below and in the four directions as it is written (Shemot 20): Anochi Hashem Elokeicha and it is written (Devarim 4): V'Yadata Ha'Yom V'Hasheivos El Livovecha Ki Hashem Hoo Ha' Elokim Ba'Shamayim Mi'Ma'Al V'Al H'Aretz Mi'Tachas Ain Od. Our Rabbis derived from those words: even in the air. Know, that those words were said in order to contradict those philosophers who say that the world runs on its own through random luck and that the world has no overseer nor spokesman. They further argue that even the splitting of the Red Sea and the Exodus from Egypt and all the miracles that happened there occurred as a result of fate. It is our responsibility to believe that the philosophers speak untruths. G-d is the overseer over the world by word of His mouth. G-d took us out of Egypt and undertook great miracles. None on this world even bends his finger without that act being ordained from above as it is written (Tehillim 37): From G-d the steps of man are ordered. Based on that principle Chazal said that they ask a person once he passes away at his moment of judgment: did you look forward to the day of redemption. Where is that requirement written? Listen to what is the basis for that requirement. It is derived from the rule that we are required to believe that G-d took us out of Egypt as it is written: I am G-d who took you out of Egypt. Those words are part of one of the Ten Commandments. They have a broader meaning; just as I expect you to believe that I took you out of Egypt, so too I expect you to believe that I am also the G-d who will gather you together and rescue you. G-d will rescue us a second time as it is written (Devarim 30) V'Shav V'Kabetzcha MiKol Ha'Amim.

'ג' - This is what he means: the words: I am G-d your G-d are part of the First Commandment. Since all the commandment are orders, then the words: I am your G-d is also a commandment. In what way? It is a commandment to us to believe that G-d is promising that He will bring the ultimate redemption for the Jews.

'ד' -Therefore looking forward to redemption is a Mitzvah that is written as part of the First of the Ten Commandments. That is why a person is asked at his judgment after death whether the person looked forward to redemption.

SUPPLEMENT

הנרות הללו ומעוז צור

We find the prayer הנרות הללו mentioned for the first time in מסכת סופרים. Despite that fact, the prayer is not included in any of the סדורים of the גאונים nor by רש"י or the מהזור ויטרי. The רא"ש mentions it in his commentary to the גמרא and attributes its recital to מאיר ר' who we believe is the ר"מ מרוטנבורק. Over the subsequent centuries, the custom to recite הנרות הללו took on a life of its own and rules were added governing its recitation; i.e. the מגן אברהם establishes an independent reason to recite it and the ט"ז establishes the practice to stretch out the recital of the prayer until all the candles are lit. מעוז צור is a much later addition to our practice. The לקט יושר¹ is one of the first to mention it. I also included a summary of its origin that I found at the website: www.piyut.co.il.

מסכתות קטנות מסכת סופרים פרק כ הלכה ד

כיצד מברכין, ביום הראשון המדליק מברך שלש, והרואה שתים. המדליק אומר, ברוך אתה יי אל-הינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וציונו להדליק נר של חנוכה, ומתנה ואומר, הנרות האילו אנו מדליקין על הישועות ועל הניסים ועל הנפלאות, אשר עשית לאבותינו על ידי כהניך הקדושים, וכל שמונת ימי חנוכה הנרות האילו קודש, ואין לנו רשות להשתמש בהן אלא לראותן בלבד, כדי להודות שמך על נפלאותיך ועל ניסוך ועל ישועתיך; ואומר, ברוך אתה שהחיינו; ואומר, ברוך אתה שעשה נסים. אילו למדליק, אבל לרואה, אינו אומר ביום ראשון אלא שתים, שהחיינו ושעשה. מיכאן ואילך, המדליק מברך להדליק, ומתנה; והרואה אומר, שעשה נסים.

רא"ש מסכת שבת פרק ב סימן ה

מאי מברך ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר של חנוכה ברוך אתה ה' אמ"ה שעשה נסים וכו' בא"י אמ"ה שהחיינו וכו'. ובמסכת סופרים [פ"ב הלכה ו] כתוב כיצד מברכין המדליק מברך שלש בא"י אמ"ה אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר של חנוכה

1. Rabbi Joseph ben Moses was born in 1423 in Hoechstadt, Bavaria, He studied under Rabbi Jacob Weil, Rabbi Judah Mintz, and Rabbi Joseph Colon, although his principal teacher was Rabbi Israel Isserlein. R. Joseph's biography of Rabbi Isserlein, Leket Yosher, is a compendium of vignettes, notes, customs, responsa, etc., about his beloved teacher. He died ca. 1490.

כו' ואומר הנרות הללו אנו מדליקין על התשועות ועל הנסים ועל הנפלאות שעשית לאבותינו על ידי כהניך הקדושים וכל (מצות) שמנת ימי חנוכה הנרות הללו קודש ואין לנו רשות להשתמש בהן אלא לראותן בלבד כדי להודות לשמך על נפלאותיך ועל נסידך ועל ישועתך. ושמעתי שרבינו מאיר ז"ל היה אומר אותן:

ספר אבודרהם חנוכה ד"ה כתב ה"ר

ואמרינן במסכת סופרים (פ"ב ה"ד) המדליק נר חנוכה, אחר שהדליק אומר הנרות הללו אנו מדליקין על התשועות ועל הנסים ועל הנפלאות שעשית לאבותינו ע"י כהניך הקדושים וכל שמונת ימי חנוכה הנרות הללו קדש ואין לנו רשות להשתמש בהן אלא לראותן בלבד כדי להודות לשמך על נפלאותיך ועל נסידך ועל ישועתך. וכן היו נוהגין לומר ה"ר מרוטנבורק והרא"ש.

ספר מהרי"ל (מנהגים) הלכות חנוכה ד"ה [ג] היה

ומדליקין לילה ראשונה בהכנסת יום כ"ה שני נרות ומוסיפין בכל לילה נר אחד עד בליל אחרון מדליקין ט' נרות. ומברכין בא"ה אמ"ה אקב"ו להדליק נר של חנוכה. בא"י אמ"ה שעשה נסים לאבותינו בימים ההם בזמן הזה. שהחיינו. ואחר ההדלקה אומר: הנרות הללו אנו מדליקין על התשועות ועל הנסים ועל הנפלאות – אשר – שעשית לאבותינו על ידי כהניך הקדושים, הנרות הללו קדש – הם – ואין לנו רשות להשתמש – לאורן – בהן זולתי לראותם – בלבד – כדי להודות – ולהלל – לשמך על נפלאותיך – ועל נסידך – ועל ישועתך. ויש בו ל"ו תיבות כמניין כל הנרות של חנוכה לבר השמשים ועם השמשים הם מ"ד, וסימנך נ"ח מ"ד למראה, ר"ל נ"ח נר חנוכה הם מ"ד וכולם יהיו למראה נס דווקא.

לקט יושר חלק א (או"ח) עמוד קנא ענין ד

ואמר מי שהדליק בב"ה צריך לומר הנרות הללו, אבל המשתתף אין צ"ל הנרות הללו.

לקט יושר חלק א (או"ח) עמוד קנב ענין ד

ולאחר שאמר הנרות [הללו] היה מנגנין מעוז צור ישועתי. לפעמים אמר אותו בדילוג. וזכורני כשהדליק בערב שבת אמר הזמר מעוז צור ישועתי בליל שבת על השלחן עם שאר מזמורים.

להבין את התפלה

ט"ז אורח חיים סימן תרעו ס"ק ה

אחר שהדליק יאמר הנרות. – רש"ל כ' אחר הדלקת הראשון שהוא עיקר יאמר הנרות הללו כו' ויגמור ההדלקות בעוד שאומר הנרות כו' ובנוסף הנרות יש ל"ו תיבת נגד הנרות של חנוכה מלבד אלו ב' תיבות הנרות הללו כלומר הנרות הללו הם ל"ו ע"כ:

ערוך השולחן אורח חיים סימן תרעו סעיף ה

אחר שהדליק הנר הראשון יאמר הנרות הללו אנו מדליקין על התשועות ועל הנסים ועל הנפלאות שעשית לאבותינו ע"י כהניך הקדושים וכל שמונת ימי חנוכה הנרות הללו קדש הם ואין לנו רשות להשתמש בהם אלא לראותם בלבד כדי להודות לשמך על נפלאותיך ועל נסידך ועל ישועתך כן הוא הנוסחא בטור ובעוד שאומר זה יגמור ההדלקה וזהו משום פרסומי ניסא אבל אם לא אמר זה לא עיכב והרמב"ם לא הזכיר זה כלל עם כי ישנה במס' סופרים [וז"ש שיש בכאן ל"ו תיבות כמניין נרות חנוכה לא אוכל לכוין החשבון]:

The Origin of מעוז צור

www.piyut.org.il-

הפיוט המרכזי לחנוכה אצל קהילות אשכנז, שחלקן מכירות אותו כפיוט יחיד לחנוכה. השיר מושר מיד לאחר הדלקת נרות חנוכה בכל שמונת ימי החג. יש הטוענים שלא נכתב דווקא לחנוכה, אולם מכל המאורעות הנזכרים בפיוט, האירוע של חנוכה מודגש בהיותו מופיע בפזמון, או בבית הראשון. הלחן המוכר ביותר של הפיוט הוא לחן של שיר לכת עממי גרמני מימי הביניים. אלו הם גם מקום חיבור מילות השיר וזמנו – גרמניה של המאה ה-13, בתקופת מסעי הצלב. יש בכך כדי להסביר את המצוקה המובעת בשיר ואת בקשות הישועה והנקמה באויבים שמפנה המשורר לא-ל. השיר מצא את מקומו גם במחזורי השירה והתפילה של קהילות אחרות, וכיום הוא מושר בפי כל העדות.

שמע קולינו OF ברכה THE THEME OF THE

The **ברכה** of **שמע קולינו** serves two purposes. It acts as the conclusion of the middle **תפילות** of **שמונה עשרה** and it is the point in which a person may add his own

תלמוד בבלי מסכת עבודה זרה דף ח' עמ' א'—אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב, **אע"פ שאמרו: שואל אדם צרכיו בשומע תפלה, אבל אם בא לומר בסוף כל ברכה וברכה מעין כל ברכה וברכה – אומר. א"ר חייא בר אשי אמר רב, אע"פ שאמרו: שואל אדם צרכיו בשומע תפלה, אם יש לו חולה בתוך ביתו – אומר בברכת חולים, ואם צריך לפרנסה – אומר בברכת השנים. אמר ר' יהושע בן לוי, אע"פ שאמרו: שואל אדם צרכיו בשומע תפלה, אבל אם בא לומר אחר תפלתו, אפילו כסדר יוה"כ – אומר.**

Is there a restriction on what a person may add to the **ברכה** of **שמע קולינו**? Rabbi Yaakov M'Emden in his book: **סימן קסז, לוח ארש** expresses concern about certain additions:

סימן קסז—התחינה בברכת **שמע קולינו** שהעמיד פה בעל בית תפלה (Rabbi Zalman Henne) אין דעתי ולא דעת משכל על דבר נוחה הימנה שאין להוסיף על מטבע ברכות בתפילות. ובהשוואה אחת לכל הבא ועמד כסבור שחובה היא כתפלת שמונה עשרה עצמה. ואינו נכון כלל לעשות תופסת קבועה על מה שתקנו וקבעו אנשי כנסת הגדולה. ואם אמנם חז"ל אמרו שואל אדם צרכיו בשומע תפלה כל איש לפי מה שצריך לו ביותר ואשר ידע נגעו ומכאובו, פרט בפיו ובלבו לפי זכות מחשבתו וטוהר כונתו תקובל תפלתו. ואף אם לא תהא לשון צח מאוד רק כפי השגתו לרצון לפני ה' תהיה והיא היא עקר עבודת התפלה שבלב. נכון וטהור היודע לחדש דבר ממעקי הלב וישפוך את נפשו לפי ה' בשיחו בהתעמף רוחו לא כתפלת קבע חלוטה כללית מצות אנשים מלומדה דומה למשוי. ומההכרח תקנו לנו אנשי כנסת הגדולה תפלה לכל אדם בשוה עליה אין להוסיף נוסח חדש אם לא המחודש אצל היחיד יום יום כי הוא המשובח ולפי שכלו יהולל. ודרך כלל אני אומר אל ירבה אדם בתחינות חדשות מקרוב באו כי האלקים בשמים וגו' על כן יהיו דברך מעטים.

Rabbi Emden does not specify the **תחנה** that he found objectionable. In the book, **רב פנינים**, a compilation of **תחינות** published by the Hebrew Publishing Company in 1916, the publisher includes two **תחינות** that are to be recited after the words: **כי אתה שומע**.

אָנָּא אֵיךְ בָּעַט דִּיךְ גָּאָט אֵיךְ הָאָב גְּעוּינְדִיגְט און פֿערקרימט און גַּעשולִדגט פֿאר דִיר און הָאָב גַּעטִהאָן וואָס גִיט רַעכט אִיז . . .

אָתָּה, דו בִיסט גָאָט וואָס דו בִיסט מִפֿרַגס ומִכְלָל מִיט דִיין גַענֵד צו אַלע בַאשֶׁפֶענִיש . . .

The theme of the first **תחנה** is **וידוי**, confession of sin. The theme of the second **תחנה** is

income. These תחינות have been translated into Hebrew and can be found in the Arstscoll סידור. They begin as follows:

אנא ה' חטאתי, עויתי, ופשעתי לפניך, מיום היותי על האדמה עד היום הזה (ובפרט בחטא ..)
אנא ה', עשה למען שמך הגדול, ותכפר לי על עוני וחטאי ופשעי שחטאתי ושעויתי
ושפשעתי לפניך, מנעורי עד היום הזה. ותמלא כל השמות שפגמתי בשמך הגדול.
אתה הוא ה' האלקים, הזן ומפרנס ומכלכל מקרני ראמים עד ביצי כינים. הטריפני לחם חקי
והמצא לי ולכל בני ביתי מזונותי קודם שאצטרך להם, בנחת ולא בצער, בהתר ולא
באיסור, לכבוד ולא לבזיון, לחיים ולשלום, משפע ברכה והצלחה, ומשפע ברכה עליונה . . .

Rabbi Yaakov M'Emden expresses a valid objection to the recital of the תחינות in the ברכה of שומע תפלה. When the גמרא grants its consent to an individual making personal requests in the ברכה of שומע תפלה, the גמרא was giving its consent to a practice that it expected would take place occasionally; i.e. when a family member was sick or a family member had financial difficulty. The גמרא never gave its consent to the inclusion of the same additional words each day. It can be argued that when a person adds additional words each day the words become a part of the ברכה and change the מטבע שטבעו חכמים. The סידור עבודת ישראל, many Sephardic סידורים and the RCA De Sola Poole סידור follow Rabbi Yaakov M'Emden's opinion. Among the סידורים that include the תחינות are the סידור הגר"א and the אוצר התפילות.

What is the source for the תחינות?

סידור חמדת ישראל—בשער הכונות בנוסח התפלה של האר"י"ל כתוב שיאמר כאן וידוי רבוננו של עולם חטאתי, עויתי, ופשעתי וכו' ואם ירצה יתודה באורך בפרטות ואחר כך יאמר ומלפניך מלכינו ריקם אל תשיבנו. גם צריך לשאול על מזונותיו דרך קצרה במקום הזה קודם שיאמר ומלפניך מלכינו וכו'.

What is the basis to recite וידוי each day during עשרה?

מחזור ויטרי סימן יט'—אמ' רב המנונא הני הילכתא גיברתא איכא למשמע מהני קראי דחנה: והיא מדברת על לבה רק שפתיה נעות (שמואל א' א), מיכאן להתפלל שתהא תפלתו בלחש. וממי למדה לעשות כן? מן הקב"ה (ויקרא ו) במקום אשר תשחט העולה תשחט החטאת. מפני כבוד הבריות. שהעולה באה בנדבה. והחטאת באה על חטא. ואם היה מקום מיוחד לשחוט את החטאת ידעו הכל שבחטאת היא זו וילבינו פניו שלזה. אבל כשנשחט החטאת במקום העולה כסבורין שהיא עולה ולא ידעו בחטאו של זה. אמרה חנה: כיון שהקב"ה חס על כבוד הבריות אף אני צריכה לחוש ולהתפלל שמונה עשרה בלחש שבהן אדם מתודה על חטאיו ולא ישמע חבירו. אבל שאר תפילות שאינן של וידוי כגון ברכות שלפני קרית שמע ושל אחריה אין צריך לומר בלחש.

TRANSLATION OF SOURCES

'א-תלמוד בבלי מסכת עבודה זרה דף ח' עמ' א'
 Said Rab Judah the son of Samuel b. Shilath in the name of Rab: Even though it was said that one should pray for his private needs only at 'Who hears prayer,' nevertheless, if he is disposed to supplement any of the Benedictions by personal supplications relevant to the subject of each particular Benediction, he may do so. So also said R. Hiyya b. Ashi in the name of Rab: Even though it has been said that one should pray for his own needs only at 'Who hears prayer', still if for example one has a sick person at home, he may offer an extempore prayer at the Benediction for the Sick; or if he is in want of sustenance, he may offer a special prayer in connection with the Benediction for Prosperous Years. R. Joshua b. Levi said: Though it has been decided that private prayers for personal needs only may be inserted in the Benediction 'Who hears prayer'⁵, yet if one is disposed to offer supplication after The Prayer to the extent of the Day of Atonement Service, he may do so.

לוח ארש סימן קסו'- I do not agree with the decision of Rabbi Zalman Henne, author of the Siddur Beis Tefila to add a prayer in the Bracha of Shema Koleinu. It appears to me that his action violates the rule that one should not change the wording of a Bracha that was coined by our Rabbis. One who sees the words of the prayer inserted within the Bracha might think that there is an obligation to recite it as part of Shemona Esrei. The placement of the prayer is not appropriate because it is a permanent addition to what was composed by the men of the Great Assembly. It is true that Chazal said that one should make a request for his personal needs in the Bracha of Shomeah Tefila. However, Chazal expected that a person would express his needs according to what he felt and would use whatever words he could put together to express his needs in order for his prayer to be accepted. If he could not express himself well, as long as his words were sincere, the words would be considered service and prayer of the heart. Correct and pure is one who can compose a new prayer from the depths of his heart and who can spill his heart to G-d. Such a prayer is not like the fixed prayers that some people recite as if it is a burden that they are carrying. It was out of necessity that the Men of the Great Assembly composed the fixed prayers so that all men who recite it are equal. It is not appropriate to add to the fixed prayers unless it is a new prayer for the individual each day which is the best. In general I advise against reciting new prayers that were just composed because it is not respectful in that you are addressing G-d who resides on high. It is better that your words be few.

ל-סידור חמדת ישראל-In the book Shaar Ha'Kavanos in the Nusach of Tefila composed by the Ar"i it is written: that one should recite the following Vidui (confession) in the Bracha of Shema Koleinu: G-d, I have sinned. (A person can choose to list his individual sins) and then he can say: Oo'Milphanecha Malkeinu Raykom Al Tisheiveinu. He can also ask

for sustenance in a few words at this point in Shemona Esrei before the person recites: Milphanecha.

'מחזור ויטרי סימן יט'-Rav Hamnuna said; these important rules we can learn from the verses that discuss Chana: V'Hee Midaberes Al Leiba Rak Sifasehah Na'Ot (She speaks from her heart but only her lips move); from these words we learn that a person should recite Shemona Esrei quietly. From where did Chana learn that rule? From G-d; a verse says: in the place where you slaughter the Olah sacrifice, you should also slaughter the sin sacrifice. This rule was promulgated out of respect for human beings. The Olah sacrifice is brought by one who wants to make a gift to G-d. The sin sacrifice is brought to obtain forgiveness for sin. If there was a designated place to slaughter only the sin sacrifice, everyone who was slaughtering their sacrifice at that place would be embarrassed because it would be a sign that they had sinned. However, when the same place is used to slaughter both the Olah sacrifice and the sin sacrifice, noon is embarrassed because it is not clear which type of sacrifice is being slaughtered. Chana reckoned that since G-d took into consideration the honor of human beings when they were in the act of repenting from their sins so too we should be concerned about the honor of human beings when they confess their sins in Shemona Esrei. Shemona Esrei should be recited silently so that when a person confesses his sins, noon will hear what is being said. Concerning other Tephilot that do not involve the confession of sins, like the Brachot before and after Kriyat Shema, it is not necessary to recite silently.

SUPPLEMENT

The Tragic Side of the חנוכה Story

The following comments by Rabbi Shem Tov Gaguine, Chief of the Spanish and Portuguese Jews' Congregations of England published in his **ספר כתר שם טוב** highlight the tragic side of the **חנוכה** story. It is uncanny that the Jewish calendar reflects both the joyous side of **חנוכה** and the tragic one. The eight days of **חנוכה** are followed by eight days of anticipating the fast day of **עשרה בטבת**.

כתר שם טוב-פרק וזאת הברכה, להדליק נר

סעיף [ג] מדוע לא תמצא מוזכר נצחון המכביים במשנה או בגמרא, ורק הוזכר בכתובים אחרונים ובתפלת על הנסים.

TRANSLATION: Why is the military victory of the Maccabem not referred to in the Mishna or Gemara but is mentioned only in later writings and in the prayer of Al Ha'Nissim?

(תפ"פ) טעם שלא הוזכר במשנה ובגמרא נצחון המכביים שגם מלחמותם היה בדרך נס כידוע כתב אבודרהם (דמ"ג ע"ד) ואף על פי שהיו חשמונאי ובניו חסידים ואנשי מעשה, לקחו להם המלוכה שלא כהוגן שהם היו כהנים וכהן אין לו חלק במלכות שנאמר ולמען יאריך ימים על ממלכתו, וסמך ליה לא יהיה לכהנים הלויים, ולפי שעטרו בעטרה שאינה שלהם סבב הבורא יתברך וקם הורדס שהיה עבד מעבדי חשמונאי וכלה את זרעם ולא השאיר מהם שריד ופליט עי"ש. ועיין להרמב"ן בפ' ויחי על הפסוק לא יסור שבט מיהודה, עי"ש. ומשום הכי מצא הנכון רבינו הקדוש להשמיט נצחונם לגמרי ממשנתו.

TRANSLATION: The military victory of the Maccabem is not referred to in the Mishna or Gemara even though their victory was also by way of a miracle is explained by the Avudrohom (page 44 section 4): Although the Hasmonaei and his sons were Hasidim and men of good deeds, they inappropriately usurped the monarchy for themselves. They were Kohanim and Kohanim were not granted the right to ascend to the Jewish Monarchy as it is written: in order that he may have a long life as a king. Following those words it is written: that it should not be given to the Kohanim and Leviim. Since the Hasmoneam wrapped themselves in a robe that did not belong to them, G-d created a situation where Herod who was initially a slave among the slaves of the Hasmoneam arose and killed every descendant of the Hasmoneam and did not leave surviving even one family member. This is explained by the Ramban in Parshat Va'Yichei on the verse: Lo Yasur Shevet Ma'Yehudah. As a result of those circumstances, Rabbi Yehuda HaNasi found it fitting to totally omit any reference to their military victory when he compiled the Mishna.

רמב"ן בראשית פרק מט' פסוק י' – לא יסור שבט מיהודה – וזה היה עונש החשמונאים שמלכו בבית שני, כי היו חסידי עליון, ואלמלא הם נשתכחו התורה והמצות מישראל, ואף על פי כן נענשו עונש גדול, כי ארבעת בני חשמונאי הזקן החסידים המולכים זה אחר זה עם כל גבורתם והצלחתם נפלו ביד אויביהם בחרב. והגיע העונש בסוף למה שאמרו רז"ל (ב"ב ג ב) כל מאן דאמר מבית חשמונאי קאתינא עבדא הוא, שנכרתו כלם בעון הזה. ואף על פי

שהיה בזרע שמעון עונש מן הצדוקים, אבל כל זרע מתתיה חשמונאי הצדיק לא עברו אלא בעבור זה שמלכו ולא היו מזרע יהודה ומבית דוד, והסירו השבט והמחוקק לגמרי, והיה עונשם מדה כנגד מדה, שהמשיל הקדוש ברוך הוא עליהם את עבדיהם והם הכריתום: ואפשר גם כן שהיה עליהם חטא במלכותם מפני שהיו כהנים ונצטוו (במדבר יח ז) תשמרו את כהונתכם לכל דבר המזבח ולמבית לפרכת ועבדתם עבודת מתנה אתן את כהונתכם, ולא היה להם למלוך רק לעבוד את עבודת ה':

וראיתי בירושלמי במסכת הוריות (פ"ג ה"ב) אין מושחין מלכים כהנים, אמר רבי יהודה ענתוריא על שם לא יסור שבט מיהודה, אמר רבי חייא בר' אבא למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל (דברים יז כ), מה כתיב בתריה לא יהיה לכהנים הלויים (שם יח א). הנה שנו בכאן שאין מושחין מלכים מן הכהנים בני אהרן, ופירש תחלה שהוא לכבוד יהודה, שאין השררה סרה מן השבט ההוא, ולפיכך אף על פי שישראל מקימים עליהם מלך משאר השבטים כפי צורך השעה אין מושחים אותן שלא יהיה עליהם הוד מלכות, אלא כמו שופטים ושוטרים יהיו. והזכירו הכהנים שאף על פי שהן בעצמן ראויים למשיחה, אין מושחין אותן לשם מלכות, וכל שכן שאר השבטים, וכמו שאמרו בגמרא (הוריות יא ב) שאין מושחין אלא מלכי בית דוד. ורבי חייא בר אבא פירש שהוא מנוע מן התורה שלא יהיה לכהנים הלויים כל שבט לוי חלק ונחלה במלכות. והוא דבר ראוי והגון:

TRANSLATION: This was the punishment of the Hasmoneam who reigned as Kings during the period of the Second Temple. They were indeed righteous people. If not for them, Torah and the Mitzvot would have been forgotten among Israel. Despite that they were dealt a severe punishment. The four sons of Hasmoneai the righteous elder reigned one after the other.

Although they were brave and strong, they each died by way of the sword of their enemies. Their punishment was severe as the Gemara (Baba Basra 3, 2) relates: the last remaining descendant of the Hasmoneam who was a woman killed herself before Herod could take her as a wife. Before killing herself she said: 'Whoever comes and says, I am from the Hasmonean house, is a slave, since I alone am left of it, and I am throwing myself down from this roof.' The Hasmoneam family was punished with Karet (the family is extinguished) because of the sin of usurping the monarchy. Even though the descendants of Simon Hasmonei were punished for being Tzedukim, the descendants of Mattityahu Hasmonei Ha'Tzaddik were punished for violating the ban on anyone being the monarch who was not a descendant of the tribe of Yehuda and a descendant of Dovid HaMelech. They seized the king's scepter and the ruler's staff. Their punishment was measure to measure. G-d took away their monarchy and their followers and annihilated their family.

They were punished for the additional reason that the Kohanim had been commanded: (Ba'Midbar 18, 7) Guard your position as Kohanim to watch over the altar and the place of the Parochet and you will serve and support yourselves through gifts. The sole role of the Kohanim was to serve G-d in the Temple and not to be rulers.

I further saw in the Jerusalem Talmud in Masechet Horiot (Ch. 3, Halacha 2): we do not anoint kings from among the Kohanim. Rav Yehudah Anturia said: this is derived from the verse: Lo Yasur Shevet Mai'Yehudah. Rav Chiya son of Rav Abba said: concerning the verse: (Devarim 17, 20) in order that he and his children will reign over Israel for many years; what follows: it will not happen to the Kohanim and Leviim. Our Rabbis concluded from the juxtaposition of the verses that it is improper to anoint Kings from among the Kohanim sons of Aharon and the Leviim. They explained that the reason was so as to not dishonor Yehudah. The power to rule should not be taken away from the tribe of Yehudah. As a result, although because of circumstances the Jews did have Kings who were not from Shevet Yehudah, they were not anointed so that they did not possess the honor of the Monarchy. Instead they were considered more like peacekeepers; i.e judges or policemen. The verse specifies Kohanim because Kohanim for purpose of their work as Kohanim can be anointed. However, when Kohanim become Kings, they are not to be anointed as Kings. This is also the rule for a member of any other tribe who becomes King. This rule follows from what is written in Masechet Horiot (11, 2) only kings coming from the tribe of Yehudah are to be anointed. Rav Chiya son of Abba explained: because the members of the tribe of Yehudah are the only ones who can trace their authority to be king to the Torah as the Torah says: the Kohanim and the Leviim members of the tribe of Levi have no right to ascend to the position of King. This is the proper and appropriate result.

ומלפניך מלכינו ריקם אל תשיבנו

Because the **ברכה** of **שמע קולינו** marks the end of the middle **ברכות** of **עשרה**, we need to pay close attention to the words that **חז"ל** chose to close the **ברכה**. Since the time of the **מהזור ויטרי**, the closing words of the **ברכה** of **שמע קולינו** have been: **ומלפניך מלכינו ריקם אל תשיבנו**. When we trace the source for those words, we can draw two conclusions: that the words were chosen to close the **ברכה** of **שמע קולינו** to remind the **רבונו של עולם** that the **רבונו של עולם** promised to accept **תפילות** that are recited **בציבור** and that the opening line of the **ברכה** is recited in the **סליחות** after the **י"ג מדות** and before **י"ג** in order to mark the end of the section of **סליחות** that is devoted to the **י"ג מדות** and the beginning of the section devoted to **י"ג**.

The words **ריקם אל תשיבנו** are taken from the following **אגדתא**:

תלמוד בבלי מסכת ראש השנה דף י"ז ע"ב ב'—ויעבר ה' על פניו ויקרא, אמר רבי יוחנן: אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו. מלמד שנתעטף הקדוש ברוך הוא כשליח צבור, והראה לו למשה סדר תפלה. אמר לו: כל זמן שישראל חוטאין יעשו לפני כסדר הזה, ואני מוחל להם. ה' ה', אני הוא קודם שיחטא האדם, ואני הוא לאחר שיחטא האדם ויעשה תשובה. א—ל רחום וחנון, אמר רב יהודה: ברית כרותה לשלש עשרה מדות שאינן חוזרות **ריקם**, שנאמר (שמות לד) הנה אנכי כרת ברית.

From this source we derive the principle that when we recite the **י"ג מדות**, our prayers are answered. The next source teaches us the rule that in order for recitation of the **י"ג מדות** to cause our prayers to be answered, the **י"ג מדות** must be recited **בציבור**:

סדר רב עמרם גאון סדר תענית ד"ה והכי אמר—והכי אמר רבינו רב נתן שאין מנהג אצלנו לומר שלש עשרה מדות אלא בצבור ואין רשות ליחיד לומר אותן בתפלתו אלא בצבור. ולואי כשהצבור מתקבצין ומתעניין ועושין צדקה ומבקשין רחמים ומכוונין את לבם לאביהן, הב"ה מרחם עליהם ואין מואם תפלתן של רבים ועונה אותן, שנאמר הן א—ל כביר לא ימאם (איוב ל"ו, ה'). וכרת הב"ה ברית עם משה ועם אבותינו שאין חוזרות ריקם שנאמר הנה אנכי כורת ברית (שמות ל"ד, י'). לפיכך אין אומרים אותן אלא בצבור.

The third source teaches us the rule that the **רבונו של עולם** accepts the **תפילות** that are recited **ברבים**:

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף ז' ע"ב ב'—אמר ליה רבי יצחק לרב נחמן: מאי טעמא לא אתי מר לבי כנישתא לצלוויי? אמר ליה: לא יכילנא. אמר ליה: לכנפי למר עשרה וליצלי. אמר

ליה: טריחא לי מלתא. ולימא ליה מר לשלוחא דצבורא, בעידנא דמצלי צבורא ליתי ולודעיה למר. אמר ליה: מאי כולי האי? אמר ליה: דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי, מאי דכתיב (תהלים ס"ט) ואני תפילתי לך ה' עת רצון, אימתי עת רצון? בשעה שהצבור מתפללין. רבי יוסי ברבי חנינא אמר, מהכא: (ישעיהו מ"ט) כה אמר ה' בעת רצון עניתך. רבי אחא ברבי חנינא אמר, מהכא: (איוב ל"ו) הן אל כביר ולא ימאס, וכתיב: (תהלים נ"ה) פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי. תניא נמי הכי, רבי נתן אומר: מנין שאין הקדוש ברוך הוא מואס בתפלתן של רבים, שנאמר: הן א-ל כביר ולא ימאס, וכתיב: פדה בשלום נפשי מקרב לי וגו'. אמר הקדוש ברוך הוא כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הצבור – מעלה אני עליו כאילו פדאני, לי ולבני, מביין אומות העולם.

We can conclude from these sources that אל: added the words: "לחז"ל so that we can remind the רבוננו של ברכות of the middle ברכה to the concluding תשיבנו רבוננו של ברכות that the תפילות that are recited promised to accept רבוננו של עולם that the עולם.

The opening line of the שמע קולינו ברכה appears after the recitation of the מידות י"ג and before וידוי as part of סליחות. Although the complete paragraph that we recite is not part of the סליחות found in the גאון סדר רב עמרם we do find a similar paragraph that serves the same purpose. It was recited as the concluding paragraph of סליחות:

סדר רב עמרם גאון סדר אשמורות-שמע קולנו ה' וקבל ברחמים את תפלתנו. שמע ה' קולנו נקרא וחננו ועננו. קולנו שמעה, אל תעלם אזנך לרוחתנו לשועתנו. כי לא על צדקותינו אנחנו מפילים תחנוננו לפניך, כי על רחמיך הרבים. ה' שמעה ה' סלחה.

We do not find that the paragraph: שמע קולינו precedes the אשמנו וידוי in the סליחות in any of the early סידורים. This fact is confirmed by a 1475 compilation of סליחות כמנהג that is available for viewing at the Jewish National Depository Library-Digitized Book Depository, www.jnul.huji.ac.il.

There is a פסוק that plays a role both in the שמע קולינו ברכה and סליחות.

תלמוד בבלי מסכת מגילה דף יח' עמ' א'–וכיון שבא דוד, באתה תפלה, שנאמר (ישעיהו נ"ו) והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפילתי. וכיון שבאת תפלה, באת עבודה שנאמר עולתיהם וזבחייהם לרצון על מזבחי.

תשובות הגאונים – מוסאפיה (ליק) סימן קמ"ז–וכן זה שאמר מנין שהקב"ה מתפלל, התם קאי בראש השנה במה דכתיב וקראתי בשם ה' לפניך ויעבור ה' על פניו ויקרא; אמר ר' יוחנן אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו מלמד שכבוד מלפניו של הקב"ה נתעטף כשליח צבור והראהו למשה סדור התפילה ואמר לו כל זמן שישראל חוטאים יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם ואמר רמז לזה מן הכתוב מנין ופירש ר' יוחנן משום ר' יוסי רבו רמז מדכתיב ושמחתים בבית תפילתי.

TRANSLATION OF SOURCES

ב' עמ' דף יז' ראש השנה דף יז' עמ' ב' -And 'the Lord passed by before him and proclaimed [etc.]. R. Johanan said: Were it not written in the text, it would be impossible for us to say such a thing; this verse teaches us that the Holy One, blessed be He, drew his robe round Him like the reader of a congregation and showed Moses the order of prayer. He said to him: Whenever Israel sin, let them carry out this service before Me, and I will forgive them.

'The Lord, the Lord': I am the Eternal before a man sins and the same after a man sins and repents. 'A God merciful and gracious:' Rab Judah said: A covenant has been made with the thirteen attributes that they will not be turned away empty-handed, as it says, Behold I make a covenant.

סדר רב עמרם גאון סדר תענית ד"ה והכי אמר -This is what our teacher Rabbi Nosson said: it is not our custom to recite the Thirteen Attributes except with a quorum of ten men. An individual is not permitted to recite them in his prayers except with a group of ten men. When a group of ten men come together, fast, do good deeds and ask for compassion and direct their hearts towards G-d, G-d shows compassion for them and does not despise the prayers of a group and answers the requests of the group as it is written (Job 36, 5): Hain Ain Kabir Lo Yim'as (Behold, God is mighty, and does not despise any) . G-d made a pact with Moshe and our forefathers that their prayers will not go unanswered as it is written: Hinei Anochi Korais Bris (Shemot 34, 10). As a result, we are allowed to recite the Thirteen Attributes of G-d only in the presence of a quorum of ten men.

ב' עמ' דף ז' עמ' ב' -R. Isaac said to R. Nahman: Why does the Master not come to the Synagogue in order to pray? He said to him: I cannot. He asked him: Let the Master gather ten people and pray with them in his house? He answered: It is too much of a trouble for me. He then said: Let the Master ask the messenger of the congregation to inform him of the time when the congregation prays? He answered: Why all this trouble? He said to him: For R. Johanan said in the name of R. Simeon b. Yohai: What is the meaning of the verse: But as for me, let my prayer be made unto You, O Lord, in an acceptable time? When is the time acceptable? When the congregation prays. R. Jose b. R. Hanina says: You learn it from here: Thus says the Lord, "In an acceptable time have I answered You". R. Aha son of R. Hanina says: You learn it from here: Behold, God despises not the mighty. And it is further written: He has redeemed my soul in peace so that none came nigh me; for they were many with me. It has been taught also to the same effect; R. Nathan says: How do we know that the Holy One, blessed be He, does not despise the prayer of the congregation? For it is said: 'Behold, God despises not the mighty'. And it is further written: 'He hath redeemed my soul in peace so that none came

nigh me, etc.'. The Holy One, blessed be He, says: If a man occupies himself with the study of the Torah and with works of charity and prays with the congregation, I account it to him as if he had redeemed Me and My children from among the nations of the world.

'תלמוד בבלי מסכת מגילה דף יח' עמ' א' - And when David comes, prayer will come, as it says. Even then will I bring to my holy mountain, and make them joyful in my house of prayer. And when prayer has come, the Temple service will come, as it says, Their burnt-offerings and their sacrifices shall be acceptable upon My altar. And when the service comes, thanksgiving will come, as it says. Who so offers the sacrifice of thanksgiving honors me.

תשובות הגאונים – מוסאפיה (ליק) סימן קטז' - That which he said: from where do we know that G-d prays? The source concerns the prayers for Rosh Hashona about which it is written: V'Karasi B'Shem Hahshem Lifanecha V'Ya'Avor Hahsem Al Panav Va'Yikra. Rav Yochanon said: if the matter had not been written, it would not have been proper to say; G-d dressed like a prayer leader and showed Moshe which prayers to recite and G-d said to him: whenever Jews sin, they should recite the order of these prayers and I will forgive them. Rav Yochanon was further asked: where is there a reference to this in the Torah? Rav Yochanon answered in the name of his teacher, Rav Yosi that there is a reference to G-d praying in the verse: V'Simachtem B'Beis Tefilasi (my place of worship).

SUPPLEMENT

Under what circumstances does the recital of the Thirteen Attributes lead to the answering our prayers?

שו"ת דברי יציב חלק או"ח סימן רמט ד"ה הזכרת י"ג מדות בסליחות, וקריאת ויחל בתענית צבור, בעושהי"ת, קרית צאנז, יום ד' כ"ו מרחשון תשכ"ד

R. Yekutiel Yehuda Halberstam, a descendant of R. Chaim of Sanz (author of Divrei Chaim) was born in Galicia in 5764 (1904 CE), and died in Kiryat Sanz in Netanya in 5755 (1995 CE). Before World War II, R. Halberstam served as the Rebbe of Klausenberg in Transylvania. During the war, he was taken with his community to the concentration camps, where his wife, eleven children, and most of the community were brutally murdered. He devoted himself tirelessly to the needs of others.

After the war, he applied himself to helping the survivors in the DP camps, both physically and spiritually. Eventually, he made his way to the United States, where he managed to regenerate the Sanz-Klausenberg Chassidut in New York.

In his later years, he came to Israel, where he founded Kiryat Sanz in Netanya and its many institutions, among them the Laniado Hospital. To help rebuild the Torah world which was destroyed in the Holocaust, he founded Mifal HaShas and other Torah institutions around the world. He served as the Rebbe of the Klausenberger Chassidim in Israel and in the United States, and responded to halachic queries from all over the world¹.

אחד שת"ה זאת אומרת כי מכתבו הגיע ליד כ"ק אדמו"ר שליט"א, ובודאי ידוע לו שאיננו משיב בענינים הללו בשום ענין, מ"מ כיון שעל דבר תורה בא, ומה גם שכבר נשאל ע"ז מגדול אחד, כבוד התורה עדיף, ומפיו יקרא אלי תשובתו והנני כותבם על הספר.

שאל כבודו על דברות רש"י ז"ל בר"ה י"ז ע"ב, אהא דאמרי ויעבור ה' על פניו ויקרא אר"י אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמרו מלמד שנתעמף הקב"ה כשליח צבור והראה לו למשה סדר תפלה, א"ל כל זמן שישראל חוטאין יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם וכו', אמר רב יהודה ברית כרותה לי"ג מדות שאינן חוזרות ריקם וכו', ופרש"י שאם יזכירם ישראל בתפלת תעניתם אינן חוזרות ריקם. ותמה מאין לקח רש"י המקור לזה דכאן מיירי בתענית.

(א) וטרם אענה בשוב דברי רש"י אומר דהכרחו של רש"י ז"ל היה, דאם נפרש בפשיטות

1. On a personal note: my parents who met and got married in the DP Camp in Landsberg, Germany had dealings with Rabbi Halberstam.

שכל זמן שיאמרו י"ג מדות היינו בכל יום, או בפיוטים וסליחות כמנהגנו לומר עכשיו, אז יתעורר עלינו קושיא גדולה איך לא אשתמט בשום מקום שבש"ס ללמדנו מתי ואיזה תפלה ובאיזה נוסח יאמרוהו, דבענין גדול כזה שמובטחים אנו על ידו למחילת עונות לא היה להם לסתום אלא לפרש בהדיא, ודוגמת שאמרו במגילה ל"א ע"א שמשנה תיקן להם שיהיו קורין כל דבר בזמנו ומפרש התם בהדיא מה קורין ומתי, כן ה"נ הו"ל לומר שמשנה תיקן להם לומר י"ג מדות איך ומתי לאומרם, ולא להסתיר את כל הענין תחת לשונם. וגם מה הלשון יעשו לפני כסדר הזה, ועוד דקדוקים, ומכ"ז הכריח רש"י דלא קאי כאן סתם להזכיר י"ג מדות בעלמא, אלא דקאי על סדר הקריאה שבשעת התפלה בתענית שקורין ויחל.

(ב) וכדי להבין כל הענין, מההכרח לחקור אחר שורש הדברים. דהנה מקור הדבר לקרות בתענית פרשת ויחל הוא ממס' סופרים פי"ז ה"ז, ובתענית של ת"ב וז' אחרונות של עצירת גשמים ברכות וקללות אבל תעניות אחרות ויחל משה ומפטיר דרשו ה' עיי"ש. וברא"ש בשלהי מגילה שהוא נגד משנתנו שקורין ברכות וקללות, ושאנו מנהגנו עפ"י המס' סופרים, אלא דשוב רצה ליישב דמתני' נמי מיירי בת"ב ובז' תעניות אחרונות עיי"ש, וכ"כ התוס' בברכות י"ח ע"א בד"ה למחר ופסחים דף מ' ע"ב בד"ה אבל. ובכסא רחמים במס' סופרים שם בתוספות בד"ה ויש, תמה הלא הרא"ש בעצמו בהל' ס"ת לענין פתוחה וסתומה כתב בפשטות דאנו נקטינן כהירושלמי נגד המס' סופרים כי מס' סופרים נתחברה בדורות אחרונים, ומדוע נפסוק בזה כמס' סופרים נגד משנתנו דסתמא קתני עיי"ש.

אשר ע"כ נראה דמקור למנהגנו הוא מגמ' דר"ה הנ"ל, דהך כל זמן שישראל וכו' ויעשו לפני וכו', היינו לקרות בתורה ויחל בתענית, ואז הוא עת רצון לזכור י"ג מדות, וכשיעשו כסדר הזה אני מוחל להם.

ואעתיק מש"כ הפרקי דר"א סו"פ מ"ו, כשמדבר מענין י"ג מדות וז"ל, התחיל משה צועק בקול גדול ואמר ה' ה' וגו' אמר משה לפניו סלח נא וכו', ואלו אמר משה סלח נא לעונותיהם של ישראל עד סוף כל הדורות היה עושה כן לפי שהיה עת רצון וכן הוא אומר בעת רצון עניתך וכו', אמר הקב"ה הרי כדברייך עשיתי וכו' עיי"ש. ועיין בספר חסידים סי' ר"ג, ומובא במג"א סי' תקס"ו סק"ב, כשקורין ויחל בתענית שותק החזן הקורא בתורה עד שיאמרו הקהל שוב מחרון אפך וגו' וגם ה' ה' וגו' לומר כי הקהל אומר אותנו כעין תפלה ומתכוונים לבם בלשון בקשה והחזן הקורא אינו רשאי לקרות בלשון בקשה אלא כך עשה משה והאיך היתה מעשה שמשה בקש וכו' עיי"ש. הרי דמפרש ויקרא משה שמשה אמרו דרך תפלה, וכ"ה בתרגום ירושלמי [שמות ל"ד ו'] דצלי משה ואמר ה' וגו', וכן יש לפרש בפרקי דר"א הנ"ל דהקב"ה אמר ומשה צעק אחרי, וכן אנו נוהגים לומר בקול רם ומתכוונים כדרך שעשה

להבין את התפלה

משה בדרך תפלה ובקשה. ובביאור הרד"ל לפרדר"א שם אות ע"ז רצה לפרש דרך משה אמרו ולא הקב"ה עיי"ש שבעצמו הניח פי' זה בצ"ע, אבל באמת מפי' רש"י בחומש שם, וכן מפי' רבינו נסים שבתוס' בר"ה שם בד"ה שלש עשרה, משמע שהקב"ה הוא שקרא ליי"ג מדות כדי שילמוד משה וכן עשה משה, ועיין מזה בערוך לנר בר"ה כאן בד"ה ואני.

ומובן לפי' זה מ"ש שם, מלמד שנתעטף הקב"ה כש"צ וכו', משום דבשעת קריאת התורה צריך להתעטף בטלית, וכמ"ש בשערי אפרים בשער ג' סי' י"ח, ושם בשערי רחמים ס"ק כ"ב מהמקראי קודש שער ה' שהביא משו"ת מים רבים ח"ב יור"ד סי' נ"ג מקור לזה ממימרא דר' יוחנן בשלהי מגילה האוחז ס"ת ערום נקבר ערום, והיינו אם אוחז ס"ת בלי עיטוף בטלית, וכן הביא שם במקראי קודש מירושלמי חגיגה פ"ג ה"א וכל מאן דלא ה"ל גולה וכו' עיי"ש, וא"כ ר' יוחנן כאן במס' ר"ה לשיטתו דבשעת קריה"ת צריך להתעטף, וקאמר דגם השי"ת עשה אז כן.

וקריאת התורה ג"כ סדר תפלה מקרי, עיין בירושלמי דר"ה פ"ד ה"ה דקאמר שמעה ה' צדק זו ק"ש הקשיבה רנתי זו רינון תורה (ופירשו זה שקורין בתורה, עיין פני משה שם), האזינה תפלתי זו תפלה בלא שפתי מרמה זו מוסף וכו'. וכ"ה במדרש שוחר טוב מזמור י"ז, אלא ששם הגירסא מסורסת מסדר הקרא, דקאמר מקודם האזינה תפלתי זו תפלה, ואח"כ הקשיבה רנתי זו רינונה של תורה, בלא שפתי מרמה זו תפלת המוספים עיי"ש, וכנראה שנקט בדייקא כן שמזה מקור למנהגינו לקרות בתורה בין שחרית למוסף, ועיין בציון ירושלים לירושלמי שם מ"ש משו"ת תשובה מאהבה ח"ב סי' רפ"ו, הרי דכל ענין של קריה"ת בסדר התפלה מישך שייך, דהלא בלימוד בעלמא אדרבא מביא הברכ"י או"ח בסו"ס רפ"ד אות ט"ז לחד דעה שאסור ללמוד ולשנות בין תפלת יוצר לתפלת מוסף עיי"ש, [וע"ע לעיל סימן קפ"ה]. ובר מן דין בקריאת יי"ג מדות שהקהל קורין בתענית צריך להיות דרך תפלה ובקשה, כמ"ש הס"ח הנ"ל, ובתרגום ירושלמי הנ"ל וצלי משה.

ג) וא"כ מובן היטב כוונת רש"י ותורת אמת היתה בפיהו, דבעת קריאת התורה דפרשה זו דתענית ויחל משה, אז הבטיח שאם יעשו לפני כסדר הזה דייקא, כמו שהיה באותו מעשה שהקב"ה התעטף כש"צ ומשה צועק ה' ה', וכן יתעטף הש"ץ ויקרא בתורה ויענו הקהל, ואז השי"ת מוחל לעונותיהם. וא"כ לא הוצרך הש"ס לפרש יותר, דאנחנו ממילא נדע שזה הוא בתענית שאז קורין ויחל ואז הוא הזמן לומר יי"ג מדות. ודומיא לזה אמרו במדרש תנחומא [תשא אות ג'] לענין פרשת שקלים, דא"ל הקב"ה חייך כשם שאתה עומד כעת ונותן להם פרשת שקלים ואתה זוקף את ראשון כן בכל שנה ושנה שקורין לפני פרשת שקלים כאילו אתה עומד שם ואתה זוקף את ראשון, ועיין לאא"ז בבני יששכר [מאמרי אדר מאמר ב'].

א"כ העיקר הוא בשעת הקריאה, אלא רבותינו לאחר חתימת הש"ס תקנו לומר ג"כ י"ג מדות בפיוטים וסליחות, אבל מדינא דהש"ס כל הזכרת י"ג מדות שייך דייקא בשעת הקריאה, ולזה פירש"י ביומא דתעניתא דאז קורין ויחל. וכיון דר' יוחנן בגמ' דילן הכי סבירא ליה על אף דר' יוחנן בעצמו סבירא ליה בכמ"ק הלכה כסתם משנה, ובסתמא דמתני' במגילה שם קתני קללות וברכות, א"כ ממילא שמעינן דהכי צריכין אנן למיעבד וקורין ויחל, ומתני' במגילה אולי מיירי בתעניות אחרונות ובת"ב וכמ"ש הרא"ש הנ"ל.

(ד) ומה שתקנו דוקא ביומא דתעניתא, הוא משום דיומא דרחמי הוא, דומיא דכ"ד ברכות שתקנו לתענית, ואמרינן בברכות כ"ט ע"א ונמרינהו בכל יומא, ומשני אימת אמרינהו שלמה ביומא דרחמי אנן נמי ביומא דרחמי אמרינן להו עיי"ש, ועיין במנורת המאור נר ג' ח"א כלל ג' ח"א סו"פ כ"ה לאחר שהביא גמ' זו כתב, ובכל ימי בקשת רחמים מוסיף בהם בתפלה זכרון י"ג מדות שאנו מובטחין בהקב"ה שאינם חוזרות ריקם מלפניו כדגרסי' בפ"ק דר"ה וכו' עיי"ש, ועיין ג"כ בירושלמי פ"ד דברכות ה"ג דדרשו ליענך ה' ביום צרה דהיינו יומא דתעניתא עיי"ש.

ובזה יש מקור למנהג אשכנז שלא לומר י"ג מדות בכל יום, כיון דזה אינו שייך רק ליום התענית. ומובן ג"כ מש"כ הרמ"ז באגרותיו סי' י"ד, ומובא בשערי תשובה או"ח סי' תפ"ח, שלא לאמר הי"ג מדות ביו"ט דרך בקשה אלא דרך שבה עיי"ש, ולהנ"ל יבואר דאדרבה זה שייך ליומא דרחמי. וגם משום כך מובן מה דמביא שם דכשחל בשבת אינו אומרו כלל, דאז חמיר יותר דאין לומר בו שום ענין של תחינה.

ובזה יש ג"כ טעם להמנהג המובא באשל אברהם או"ח סי' תר"ד להתענות יום שלפני עיו"כ הנקרא יום י"ג מדות עיי"ש שלא מצא טעם לזה, ולדברינו יבואר על נכון די"ג מדות ליום התענית שייכים, ע"כ יום הנקרא י"ג מדות מהנכון להתענות בו ודו"ק בכל זה.