

מכתב מס' 10025

200

טעם קריאת פרשת במדבר קודם עצרת

וידבר ד' אל משה במדבר סיני באהל מועד באהל תהיה  
השני בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים לאמר. וא. א.

פניה, רבי שמעון בן אלעזר אומר, עורא סיקן לכן לישראל שיהו קורין קללות  
שצמורה כהנים קודם עצרת ושצמורה מורה קודם ראש השנה. מאי טעמא, אמר  
רבי, ואימימא ריש לקיש, כדי שתכלה השנה וקללותיה. (מגילה נא ע"ג)

(1)  
ל/ע  
300

מלשון הברייתא נראה שצריך לקרוא את פרשת "בחוקותי" אשר  
נאמרו בה הקללות שבתורת כהנים סמוך ממש לחג השבועות, ואת  
פרשת "כי תבוא" אשר נאמרו בה הקללות שבמשנה תורה סמוך ממש  
לראש השנה כדי שתכלה שנה וקללותיה.

אמנם התוספות (שם ד"ה קללות שבת"כ) יסדו, שאין מסמיכים ממש את  
הקללות לשבועות וראש השנה, אלא קוראים אותם בסמיכות, אבל  
בהפסק שבת אחת. ולכך, כאשר יש שתי שבתות בין ראש השנה  
לסוכות בלא יום הכיפורים, אנו מחלקים פרשת "נצבים וילך" לשניים,  
ואין מחלקים "מטות מסעי" אף על פי שארוכות יותר. והטעם, לפי  
שאנו רוצים להפסיק ולקרוא שבת אחת קודם ראש השנה בפרשה  
שלא תהא מדברת בקללות כלל, כדי שלא להסמיך הקללות לראש  
השנה, ומטעם זה אנו קורין פרשת "במדבר סיני" קודם עצרת, כדי  
שלא להסמיך הקללות שבפרשת "בחוקותי" לעצרת.

מבואר בדבריהם, שיש ענין בקריאת פרשת "במדבר" סמוך לעצרת,  
כדי להפסיק בה בין הקללות שבתורת כהנים לעצרת.

ויש לעיין, מה מיוחד בפרשת "במדבר", שנבחרה היא בדוקא  
להפסיק בין הקללות לחג השבועות.

ואין נראה שמספיקה קריאת פרשה כל שהיא כדי להפסיק, וכיון  
שפרשה זו באה אחר פרשת "בחוקותי" ממילא היא המפסיקה בין  
הקללות לעצרת, אלא נראה שיש טעם שנבחרה דוקא פרשה זו  
להפסיק ולקרוא אותה קודם חג השבועות. וראיה לדבר, שטעם מיוחד  
יש בקריאת פרשת במדבר קודם עצרת, דהנה השולחן ערוך (סי' תכח  
סעי' ד) פסק כדברי התוספות: "ולעולם קורין פרשת "במדבר סיני"  
קודם עצרת", והביא לזה סימן: "מנו ועצרו". וכן לשון הטור (שם):  
"ולעולם פרשת "וידבר" שהיא תחילת הספר קודם עצרת", ואילו היה  
עיקר הענין בקריאת הקללות קודם עצרת, ורק צריך איזו פרשה  
שתפסיק ביניהם, היה צריך לומר בלשון: "ולעולם פרשת "בחוקותי"  
ב' שבתות קודם עצרת", ומוכח מלשון הטור והשולחן ערוך, שיש ענין  
בעצם קריאת פרשת במדבר קודם עצרת, וצריך ביאור.

בני חוץ לארץ ובני ארץ ישראל נפרדים בקריאותיהם

יותר מכך מצינו בדברי המהרי"ט (שו"ת ח"ב או"ח סי' ד) שנשאל, בשנה  
מעוברת כאשר חל יום טוב שני של פסח בשבת, ויש חילוק בין  
הקריאה שבארץ ישראל לזו שבחוץ לארץ, כי בארץ ישראל קראו  
פרשת אחרי מות ובחוץ לארץ רק לשבת הבאה, ונמצאו בני ארץ  
ישראל ובני חוץ לארץ נפרדים בקריאה עד פרשת מטות מסעי,

(1)

שבארץ ישראל הוא נפרד ובחוץ לארץ מחובר, ונשאל המהרי"ט, מפני מה לא נחבר יחד תיכף אחר הפסח ויקראו בני חוץ לארץ פרשת אחרי מות וקדושים מחוברים כמו בכל שנה פשוטה.

והשיב, הרבה טרחו הראשונים לחבר כמה פרשיות הסמוכות זו לזו בשנה פשוטה כמו "תזריע מצורע" "אחרי מות קדושים" "בהר בחוקותי", וכל עצמן לא טרחו אלא שיהיו קורים "במדבר סיני" קודם לעצרת, ומסרו סימן "מנו ועצרו", וטעמא משום דאמרינן "עזרא תיקן להם לישראל שיהיו קורין קללות שבתורת כהנים קודם עצרת", מפרש טעמא כדי שתכלה שנה וקללותיה, שעצרת נמי ראש השנה לאילן הוא מארבעה פרקים שהעולם נידון בהם, כדתנן (ר"ה פ"א מ"ב): "ובעצרת על פירות האילן", וכתבו התוספות, שנהגו העולם להפסיק הפרשה אחת בין קללות לעצרת, והוא פרשת "במדבר סיני", ובארץ ישראל שקראו "אחרי מות" בז' לעומר, הוצרך הדבר שיהיה להם שתי שבתות של הפסק בין קללות לעצרת, אבל בחוץ לארץ ראוי לעשות מסדר השנים "מנו ועצרו".

מבואר בדבריו גודל החשיבות שיהיו קוראים פרשת במדבר קודם לעצרת, שמחמת כן יש להפריד הקריאה של בני חוץ לארץ מהקריאה של בני ארץ ישראל, זמן מרובה כל כך, כדי שיוכלו בני חוץ לארץ לקרוא פרשת במדבר קודם עצרת.

ויש להבין מדוע נקראת פרשת "במדבר" סמוך לעצרת, והלא כדי להפסיק בין הקללות שבתורת כהנים לעצרת היה אפשר בכל פרשה אחת, ומה מיוחד כל כך בפרשה זו שצריכה דוקא היא להיקראות קודם עצרת.

עוד יש לדקדק בלשון הסימן "מנו ועצרו", שנראה שיש איזה שייכות למנין בני ישראל שנמנו בפרשת במדבר לחג העצרת, וצריך ביאור.

**כמיית ההר כגיגית דוקא על ישראל ולא על אומות העולם**

ונראה לבאר בזה, בהקדם דברי הגמרא (ע"ב ג ע"ב) שלעתיד לבא אומות העולם באים בטענה לפני הקב"ה: "רבונו של עולם, כלום כפית עלינו הר כגיגית ולא קיבלנוה כמו שעשית לישראל, דכתיב "ויתצבו בתחתית ההר", ואמר רב דימי בר תמא, מלמד שכפה הקב"ה הר כגיגית על ישראל, ואמר להם אם אתם מקבלין את התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם", מיד אומר להם הקב"ה: "הראשונות ישמיעונו", דהיינו, שלא היו שומרים העכו"ם שבע מצוות בני נח.

ולכאורה יפלא, מה תשובה היא זו שהשיב הקב"ה לאומות העולם, והלא אילו היה כופה עליהם הר כגיגית שמא אכן היו מקיימים המצוות כישראל.

עוד צריך להבין, שהנה ידוע מה שנאמר בגמרא (שבת פח ע"א) על דברי רב דימי בר חייא שכפה הקב"ה על ישראל הר כגיגית, אמר רב אחא בר יעקב: "מכאן מודעא רבה לאורייתא" ופירש רש"י: "שאם יזמינם לדין, למה לא קיימתם מה שקבלתם עליכם, יש להם תשובה,

שקיבלוה באונס". וצריך ביאור, מה התועלת איפוא בנושג זה?  
באופן הזה שקיבלוה באונס ונגד רצונם.

ונראה לבאר בעזה"ת, שהנהגה כל עשיית מצוה כאשר נעשית באונס אינה כלום, וכבר ידוע מה שיסד החמדת שלמה (ש"ת ח"מ סי' יג) שכאשר עושה האדם מעשה שלא ברצונו אלא שמכריחים אותו לעשותו באונס, אין העשייה מתייחסת אליו כלל.

יסוד זה אכן נאמר בכל התורה כולה, אולם לגבי גט היכן שהדין נותן שכופים אותו לגרש, מכים אותו עד שיאמר רוצה אני, והגט כשר.

וביאר הרמב"ם (פ"ב מהל' גירושין ה"כ): "ולמה לא בטל גט זה, שהרי הוא אנוס, שאין אומרין אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחוייב מן התורה לעשותו, כגון מי שהוכה עד שמכר או נתן, אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה, והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר שאסור לעשותו, אין זה אנוס ממנו, אלא הוא אנוס עצמו בדעתו הרעה. לפיכך זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל, רוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות, ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני, כבר גירש לרצונו".

מבואר בדברי הרמב"ם שהנקודה הפנימית של האדם משתוקקת לקיום המצוות, אלא שהיצר תוקף ומפריע, ולכך כאשר כופים אותו קרי הוא חוזר לרצונו הטבעי.

האבות השרישו את תכונותיהם לתולדותיהם זהו ההבדל בין יהודי לגוי

יסוד הדבר הוא, כי אבותינו הקדושים אברהם יצחק ויעקב כבר השרישו בנו לכל הדורות את הנקודה הפנימית השואפת ומשתוקקת לעשות תמיד את רצון הבורא, וכיון שהם האבות, "אבות מכלל דאיכא תולדות", אם כן תכונה זו טבועה בנו, במה שאנו תולדותיהם, כי הם הטביעו בעם ישראל לדורות, פנימיות זו להכפיף את הרצון לבורא עולם.

בזה מבואר ההבדל המהותי בין יהודי לגוי, ומפני זה הועילה כפיית ההר כגיגית על עם ישראל, אך לא היתה מועילה מאומה אם היתה כפיית הר כגיגית על אומות העולם, כי אילו היו אומות העולם מקבלים את התורה באונס ומתוך הכרח, הרי שבאמת לא היתה לזה שום משמעות וכמאן דליתא דמי, אבל עם ישראל שכבר הושרש בליבם עמוק פנימה ההשתוקקות הערבה והרצון האמיתי לקיים את רצון הקב"ה, רק אצלם מועילה הכפייה בכך שיכולה להוציא רצון זה מן הכח אל הפועל.

מסיבה זו מובן היטב, כיצד לעתיד לבא משיב הקב"ה לאומות העולם על טענתם מפני מה לא כפה עליהם את ההר כגיגית, ואומר להם "הרצונות ישמיעונו", כי כפיית ההר לא היתה מועילה ופועלת אצלם מאומה, זהו שהוכיח להם שהרי הם לא קיימו מעולם את ז' מצוות בני נח ולא תועיל כל כפיה, כיון שקיום מחמת אונס אין לו כל משמעות.

רק אצל ישראל שחבוי בתוכם הניצוץ האמיתי של השתוקקות לבורא עולם ולקיום מצוותיו, יש תועלת בכפיה שעיקרה לשוב אל תכונת אבותיהם שקיימו את כל התורה כולה.

הביאו לי ספר יוחסין שלכם

הנה בילקוט שמועוני (רמז תרפד) נאמר: "בשעה שקיבלו ישראל את התורה, נתקנאו אומות העולם בהן, מה ראו להתקרב יותר מן האומות, סתם פיהן הקב"ה, אמר להן: הביאו לי ספר יוחסין שלכם שנאמר "הבו לד' משפחות עמים" כשם שבני מביאין, "ויתילדו על משפחותם", לכך מנאם בראש הספר הזה אחר המצוות. "אלה המצוות אשר צוה ד' את משה אל בני ישראל בהר סיני", ואחר כך: "וידבר ד' במדבר סיני שאו את ראש כל עדת בני ישראל" שלא זכו ליטול את התורה אלא בשביל היוחסין שלהן.

וצריך ביאור מה השייכות של ספרי היוחסין לקבלת התורה.

הנה על פי הנ"ל מבואר, כי באמת עיקר טענתם של אומות העולם היא כמו שנאמר בגמרא (ע"ז שם): "מפני מה כפה הקב"ה הר כגיגית על ישראל, ולא כפה אף עליהם ולהכריח אותם לקבל את התורה", ועל זה משיב הקב"ה "הביאו לי ספר יוחסין שלכם", כי רק על ידי שרואים את הייחוס של עם ישראל שהם בניהם של אברהם יצחק ויעקב אשר השרישו והטביעו בהם את הרצון הפנימי והאמיתי לעשות תמיד את רצון הבורא, ממילא אצלם אין הכפייה בגדר הכרח ואונס בלבד, אלא הכפייה מביאה אותם לרצון האמיתי שלהם, וכמו "כופין אותו עד שיאמר רוצה אני", ממילא כפיית ההר כגיגית על עם ישראל רק גילתה את הרצון האמיתי שלהם.

מעתה מבואר הפלא ופלא, הענין הגדול שמחברים כמה פרשיות כדי שיקראו דוקא את פרשת במדבר קודם עצרת, כי פרשה זו שייכת ומוכרחת להיות סמוך מתן תורה מאחר שכתוב בה היחוס של בני ישראל "ויתילדו על משפחותם לבית אבותם", וזהו עיקר הסיבה שהיו

לקבל את התורה מתוך כפייה, שכיון שהם מיוחסים לאבות שהם הרי ממילא יש להם את הכוחות הגדולים של האבות ויחסיים בפנימיותם לקיים את רצון הבורא.

ועל כן על ידי תשובה זו, דוחה הקב"ה את טענתם של אומות העולם ורק היחוס הזה שהינם בני אברהם יצחק ויעקב מאפשר להם לקבל את התורה בכפייה, כי זה מגלה שכבר טמון בספון בתוכם הרצון לקיים רצון הבורא.

SCHACHTER ON THE PARSHA

o requirement for this *ashem*. Therefore, *tech-ban Pesach* even now-a-days, *מקריבין אף על פי* *Hashem* that instead, *עושה* *HaMikdash*, so that *Pesach* which will be *קריב* to *Hashem*.

⑤ Rav Schachter on Parshu

PARSHAS BAMIDBAR  
PIRYAH VERIVYAH

ALTHOUGH the *passuk* states, *והאלה תולדות אהרן ומשה* - "These are the offspring of Aharon and Moshe" (*Bamidbar* 3:1), the *parsha* proceeds to describe only the descendants of Aharon, not those of Moshe. *Rashi* explains, "Whomever teaches Torah to the son of his fellow is regarded by Scripture as if he had fathered him" (*Sanhedrin* 19b). The sons of Aharon were considered, in a sense, the children of Moshe, even though they were not his biological sons, since he taught them Torah.

Another example of the existence of a father-son relationship which is not biologically based is the opinion in the *Yerushalmi* in *Bikkurim* (1:4, in disagreement with the *Mishnah*) that a *ger*, upon presenting his *bikkurim* to the *Beis HaMikdash*, may state, *ארממי אובד אבי* - "An Aramean tried to destroy my father" (*Devarim* 26:5) - and *כי באתי אל הארץ אשר נשבע ד' לאבותינו לתת לנו* - "that I have come to the land that *Hashem* swore to our forefathers to give us" (26:3).

The *Shulchan Aruch* (*Orach Chayim* 199:4) rules in accordance with this opinion that a *ger* may, in his *Birchas HaMazon*, use the phrase, *על שהנחלת לאבותינו* - "that You have given to our forefathers as a heritage [a desirable, good and spacious land]." From the time that Avram's name was changed to Avraham, *כי אב המון גוים נתת* - "for I have made you the father

⑤

of a multitude of nations" (Bereishis 17:5), Avraham was considered the Founding Father of the Jewish Nation, which includes all future *geirim*. [It would seem that before a person converts, it would be improper to use this phrase. Instead, a prospective convert should say, אלקינו ואלקי אבות ישראל - "our G-d and the G-d of the Fathers of Yisrael," in the opening *berachah* of the *Shemoneh Esrei*, instead of "our G-d and the G-d of our Fathers."]

Along these lines, the *Chochmas Shlomo* (EVEN Ha'Ezer 1:1) comments that a couple unable to physically bear children may partially fulfill the *mitzvah* of *piryah verivyah* if they adopt a boy and a girl and raise them with Torah values. Similarly, commenting on the *passuk*, ומוזיקים בברית, כי כה אמר ד' לרבים ... "For thus said Hashem to the barren ones ... who grasp My covenant tightly" (Yeshayah 56:4), the *Chofetz Chaim* (*Shem Olam*, perek 15) writes that supporting *yeshivos* is also a secondary form of fulfilling this *mitzvah*. Apparently, the rationale underlying the *mitzvah* of *piryah verivyah* is that every male Jew should participate in the perpetuation of Klal Yisrael.

The nature of the command, פרו רבו - "Be fruitful and multiply" (Bereishis 1:28), originally given to Adam and Noach, changed after *Matan Torah*. The original *mitzvah* was to populate the world to ensure the continued existence of mankind, and non-Jews therefore shared an equal obligation to that of the Jews (Mishnah LeMelech, *Hilchos Melachim* 10:7; *Teshuvos Avnei Nezer*, *EVEN HaEzer*, *siman* 79). After *Matan Torah*, the *mitzvah* only applied to Klal Yisrael, which implies that the nature of the *mitzvah* now is to preserve the *masorah* of ~~Yahadus~~, to transmit Torah values to the next generation. It would seem that the *passuk* in the aftermath of the required separation from one's spouse prior to *Matan Torah* forms the basis of our obligation in the *mitzvah* today: לך אמור להם שובו לכם לאהליכם - "Go say to them, 'Return to your tents'" (*Devarim* 5:27). It was with this command that the nature of the *mitzvah* shifted.

If the *mitzvah* of *piryah verivyah* entails the perpetuation of *Yahadus*, we can well understand the necessity of a future father's Torah study prior to the time of his marriage. This is the reason a boy does not marry at age thirteen, at which age he becomes obligated to perform all other *mitzvos*. He must learn Torah prior to his marriage, and according to the *Mishnah* in *Avos* (5:21), learning of *Gemara* only begins at age fifteen (*Beis Shmuel*, *EVEN Ha'Ezer* 1:3).

In this light, the *Rashash* (*Kesubos* 50a) resolves an apparent contradiction between two Tannaite sources regarding the proper age of marriage. The *Mishnah* in *Avos* (ibid.) states, "An eighteen-year-old goes to the *chuppah*," whereas the *Gemara* in *Kidushin* (29b) teaches, "Until twenty years of age, *Hashem* sits and awaits a man, asking, 'When will he take a wife?' When he reaches twenty and has not yet married, He says, 'Let his bones swell!' " Perhaps, the simple explanation is that one should begin the dating process at age eighteen, so that he will be sure to be married by age twenty.

The *Rashash*, however, suggests that these sources may reflect two different opinions among the *Tanna'im*, corresponding to a *machlokes* in the *Gemara* in *Chullin* (24a). *Rashi* (*Bamidbar* 8:24), commenting on the age of the *Levi'im* at the start of their *avodah*, cites this *Gemara* in *Chullin*, which explains that the *Levi'im* needed five years of study pertaining to their tasks in the *Beis HaMikdash*. This took place from age twenty-five to thirty, after which a *Levi* was considered fit for *avodah*. "From here [we learn] that a student who does not see success in his studies for five years will no longer see it."

The *Gemara* then cites a dissenting view, based on the *passuk* in reference to training as royal courtiers under King Nevuchadnetzar: "To stand [and serve] in the king's palace, and to teach them the script and tongue of the *Kasdim* ... and to nurture them for three years" (*Daniel* 1:4-5). This *passuk* speaks of only a three-year preparation for work in the royal service.

Thus, the *Gemara* presents a *machlokes* as to which time period – three years or five years – is the rule and which is the exception to the rule regarding mastery of a certain field of study. According to one opinion, the discipline of Torah study should bear fruit after a three-year time course; according to the second opinion, it may require five years for the *talmid* to experience success.

Regarding the process of Torah education, the same *Mishnah* in *Avos* provides the following outline: “A five-year-old begins Scripture; a ten-year-old begins *Mishnah*; a fifteen-year-old begins the study of *Gemara*.” The *Rashi* explains that the *Tanna'im* assumed that a married man would not be able to properly develop in Torah learning, due to his responsibility to support his family. Therefore, if, following the fifteen-year-old’s introduction to *Gemara* learning, he gains a *derech halimud* in three years, he would be fit for marriage at age eighteen. If, however, it will take him five years of learning to gain a certain level of expertise, he would only be expected to marry at age twenty.

Rebbi Yochanan rules that a *ger* who had non-Jewish children before converting already fulfilled his *mitzvah* of *piryah verivyah* (*Yevamos* 62a). Notably, the *Rambam* (*Hilchos Ishus* 15:6) qualifies this statement, ruling that the *ger* fulfills his obligation only if those children convert as well. The *Maggid Mishnah* explains that this requirement is based on the understanding that the *mitzvah* is only accomplished if one has caused a continuation of the Jewish Nation. Interestingly, several *gedolim* have stressed that it is especially important to have larger families in our times, after the decimation of so much of the Jewish Nation during the recent World Wars (*Chelkas Ya'akov* 3:62).

In his discussion of the *mitzvah* of *piryah verivyah*, the *Rambam* (*Hilchos Ishus* 15:3, based on *Yevamos* 63b) writes that if one

is as involved in Torah study as Ben Azzai, and he therefore does not marry – “his soul craves the Torah,” and he does not have a sin in his and have children, אין בירו עון – “he does not have a sin in his hand.” Rav Soloveitchik explained that the reason for this dispensation, which applies only to the *mitzvah* of *piryah verivyah* and not to other *mitzvos*, is that Ben Azzai was involved in teaching Torah to others. This afforded him a partial fulfillment of *piryah verivyah*, which would not have been the case if he was merely learning Torah privately. The complete fulfillment of the *mitzvah* is to have one’s own biological children and to transmit Torah to them, but because of his special circumstance, Ben Azzai was unable to accomplish this. [See *Nefesh HaRav*, p. 57.]

The *Gemara* in *Berachos* (10a) relates that Yeshayah HaNavi informed Chizkiyahu HaMelech that he was destined to die prematurely as a punishment for not fulfilling *piryah verivyah*. Chizkiyahu explained that his motivation was his foreknowledge, through *ruach hakodesh*, that his children were destined to be idol worshippers. To this, Yeshayah responded, לך these hidden things of the Merciful One? What you are commanded to do, you must do, and what is found to be good before the Holy One, Blessed be He, He will do.”

At first glance, based on our understanding of *piryah verivyah*, Chizkiyahu’s argument seems correct. If Chizkiyahu’s children were not destined to be virtuous, he was truly unable to fulfill this *mitzvah*, even if he were to have biological children. Some of the commentators on the *Ein Ya'akov* explain that this aspect of Chizkiyahu’s calculation was indeed correct. The response of Yeshayah was, instead, that Chizkiyahu’s *ruach hakodesh* was incomplete. Divine spirit is unable to “see” the special path that *Hashem* creates for *ba'alei teshuvah*. Yeshayah admonished Chizkiyahu, telling him that his future

ע"מ (8)

son, Menashe, may ultimately repent for his idolatrous ways, as indeed he did, and Chizkiyahu would have religious descendants (Anaf Yosef, from Ya'aros Devash).

Another explanation of Chizkiyahu's mistake is that one is not permitted to use the reason for a mitzvah to limit practical mitzvah observance (Nefesh HaChayim 1:22). Finally, Chizkiyahu may not have been correct in using ruach hakodesh to decide a matter of Halachah. [She'eilos U'Teshuvos Yabi'a Omer, Orach Chayim 1:41:14 discusses this topic.] In principle, however, Chizkiyahu was correct in defining piryah verivyah as the obligation to transmit Torah values to the next generation.

[See Journal of Halachah and Contemporary Society IV, pp. 7-8.]

כתב אב"ק (11)

בהפטרה והיה מספר בניי כחול היס אשר לא ימד ולא יספר, חז"ל נתקשו תחלה אמר והי מספר בניי ומסיים אשר לא ימד ולא יספר, ואמרו הא בעושיי רצונו של מקום אז לא ימד ולא יספר ובאין עושים רצונו אז יש מספר, ולולי דבריהם ז"ל היה כ"ל כי מעלת ישראל כשהם כאיש אי כי כמעט איש שיהי איש משראל מקיים כל התורה כ"א ע"י שכל ישראל כאיש אי יחשב וערבים ואגודים זה בזה, והנה מקהלת בני אדם יש למנות כמה הם כי כל אי הוא איש בפ"ע צסוג בן אדם, אבל צסוג ישראל רק כולם יחד הם ישראל אי, ויש והיה מספר בניי כחול היס שיהי גופים הרבה והי יברכס אשר לא ימד ולא יספר כי כולם כאיש אי יחשב, ואין להם מספר צמדגת ישראל והכ"ל, וזה יהי אם נקבצו בני יהודה ושמו להם ראש אי שיהי כולם חגודים בראש אי צכונה אחת ולא יהי דעות חלוקות צניהם והי שים צדעתם וככ"ל וק"ל:

ע"מ (9)

מבין הרש והמלה [ג טו]. פרש"י משיצא מכלל גפלים הוא נמנה ליקרא שומר משמרת הקדש אר"י בר"ש למוד הוא אותו השבט להיות נמנה מן הבטן. גראה דבעצם אף קטן הוא בכלל קבלת התורה שיתחייב כשיגדל, ולכן שייך למנותו בתוך כל ישראל הגדולים, אבל מתוך שלא ידוע שיתקיים ויתגדל לתורה ולקדושה מצד שלא יחנכו אותו כראוי מצד טרדת האבות, לכן לא נמנו עד בן עשרים שכבר הוא בן דעת והואין שהוא שומר תורה, אבל שבט לוי שהם הוקבעו להיות שומרי משמרת הקדש להורות ולדון ולעבד עבודת השי"ת בביהמ"ק הוא כרובא וחזקה שיתגדלו להיות שומרי משמרת הקדש, ולכן יכולין למנותם תיכף משגולדו, וכמו שהיה ידוע ביובכר מצד שגולדה ללוי [בראשית מו כו ורש"י שם]. ולכן אם האבות הם בני תורה ונוהרים במצות ה' ובכל לבם ונפשם שואפים הם להיות שומרי תורה ומצוות שזה כל הייתה, יש לנו לומר גם תיכף שגולד שהוא שומר משמרת הקדש. הריא פירוש הברכה כן יכנס לתורה בלשון סיפור דברים שמובטחין אנו שכן יהיה.

### On the Love of Torah: Impromptu Remarks at a Siyyum

ת"מ ס"ו (10)

On April 1, 1973, Rabbi Soloveitchik's shiur at Yeshiva University, completed learning the first chapter of Hullin. The Rav was asked at the time to say a few words in honor of the occasion. What follows is a reconstruction of his impromptu remarks explaining the custom of saying badran alakb—we will return to study you again—which is recited upon the completion of learning a talmudic chapter or tractate.

The Jew unceasingly seeks, indeed craves, k'dusha (sanctity) and Torah. Ramban explains that the preface to the shir shel yom is always "Today is the first (second, third, and so forth) day in the Shabbat (cycle) because the Jew counts each day with longing, anxiously awaiting the arrival of Shabbat. In a similar vein, it is explained in Sefer ha-Hinukh that the counting of the Omer reflects the Jew's awareness that the goal of the Exodus from Egypt was the receiving of the Torah, and by counting the days the Jew demonstrates his impatient longing for Torah. Similarly, the mitzva of tosefet Shabbat, of ushering in the Sabbath some small time before its obligatory commencement at sunset, exemplifies the Jew's impatient yearning for k'dusha.

This search for k'dusha is really a search for The Holy One, Ha-Kadosh Barukh Hu Himself. Real k'dusha is found (only when He "spreads the shelter of His peace (sukkat shalom)" over us.

The Gemara (Yoma 19b-20a) relates that once Yom Kippur was not properly observed in Nehardea and God explained that it was because of "la-petah hatat roveitz" (Genesis 4:7). In order to experience Yom Kippur properly adequate preparation is needed. We start preparing on Rosh Hodesh

וזאת עשו להם ומיו ולא ימותו צגשחס את קודש הקדשים אהגן וצכיו יצולו וכו' ולא יצולו לראות כבלע את הקודש ומתו ונבאם דהנה איחא צגמרח וס' סגד וזה יעשה אדם וחי' ימית את עלמו וזה יעשה וימות יחי' את עלמו ונבאם לצאר דהיינו אדם אס רולה שיחי' לעולם הנא ימית את עלמו צעוה" צעצרת ה' ונכח זה יהי' לו חיות כלחיות לעוה" צ חבל צהיסק ח"ו שיחי' עלמו צעוה" צ מית עלמו לעוה" צ ונכח לאו דווקא סלכיק להמית עלמו צעוה" צ שהרי מחוייב לעשות כל נלוה ומלוה צשעתה אדכצח אס מענה את עלמו יוחר מדחי מועל צהקדש הוא וזה סאמר הכתוב וזה עשו ומיו ולא ימותו שאין אדם מחוייבם להמית עלמו צעוה" צ אלא צגשחס את וכו' אהגן וצכיו יצולו ושנוו אוחס איש איש על עבודתו ואל נשאלו היינו שמוייצים לעשות כל מה סראוי לעשות ולא יצולו לראות כבלע את הקודש היינו שיחי' נצלע (סוף) [גוף] הקדש שלו ומתו נכח עצרת השס זה אינס מחוייבים רק ומיו:

12

שי"ח כ"י הרק  
פ. 181

ע"מ (8)



at having a treasure. But just as there is no Shabbat or Yom Kippur without preparing and questing, so also is this true concerning *talmud Torah*.

To be a *lamdan* requires *batmada* and inquisitiveness and curiosity. If I love someone I am inquisitive, I am interested in him and in his plans.

If I were asked how an emotional experience can be had through studying the laws of, for instance, monetary fines and damages, I would say that it is true that the exterior of Torah is formal and abstract, but behind the shell of conceptual abstractions there is a great fire burning, giving warmth and love, and one can love the Torah in turn with great passion. When you apprehend the Torah as a personality, not just as a book, it infiltrates your emotional as well as your intellectual life. An *am ha aretz* cannot have this experience, and one cannot be a *lamdan* without it.

Blessed art Thou . . . Who has commanded us to be involved (*la'asok*) in the words of the Torah." Torah is not only to be studied but demands an all encompassing involvement, *la'asok b'divrei Torah*. *Tosafot* (*B'rakhot* 11b, s.v. *she-k'var*) asks why the blessing for Torah, recited once in the morning, suffices for each time one learns during the day no matter how many interruptions have taken place (for example, one has gone to work), while the blessing for residing in the Sukkah must be recited anew each time one returns to the Sukkah after leaving it. They answer that since the obligation of *talmud Torah* is continuous *v'bagita bo yomam va-laila* (Joshua 1:8)—one is always conscious of the mitzva. However, any discontinuity of awareness (*hesab ba-da'at*) relating to the mitzva of sukkah effectively requires that a new *b'rakha* be recited each time the observance of the mitzva is terminated and then subsequently renewed.

Apparently there are two kinds of awareness according to Tosafot. The first is an acute awareness; clearly this is lacking

Elul and gradually ready ourselves for Yom Kippur. During Elul we must climb a very steep mountain. Yom Kippur is the summit, the apex, the day of reconciliation between God and man. One cannot cross immediately and directly into *k'dusha*. At the entrance to *k'dusha* (*petah*), if there is insufficient preparation, there is sin (*hataf*). In Nehardea they were not prepared to experience the sanctity of the day.

*Mukitze*, which actually means something not prepared from before Shabbat, may not be used on Shabbat, because one must prepare for Shabbat. Preparation which is so important for experiencing *k'dusha*, is also important for *talmud Torah*.

In a certain sense what *k'dusha* is for the Jew, Torah is for the *talmid hakham*. Torah should not just be an intellectual pastime. True, one can enjoy the intellectual creativity involved in *talmud Torah*, but *talmud Torah* should be an emotional experience as well; one should feel a tremor when engaged in it. The Torah should be seen not just as a book, but as a living personality, a queen like the *Shabbat Malkita*, with whom one can establish an I-thou relationship. In many places the Torah is referred to as a personality, as for example: "The Torah said before The Holy One Blessed Be He." The study of Torah should be a dialogue, not a monologue. If I look at the *Gemara* as simply paper and print, as merely a text, I would never be creative; Torah is a friend.

"Say to wisdom (Torah), thou art my sister" (Proverbs 7:4). If the *Gemara* is approached as a plain text you might master it but you cannot be creative. To become a *lamdan* you must look at the Torah as an individual—a living personality. Then it becomes a part of you. I feel committed to defend Rambam. Torah becomes a delight; it inspires you. There is a feeling of joy at having something precious,

(13) P<sup>2</sup>

(9)

related only to the cognitive act, then any discontinuity of the acute awareness of Torah would require that a blessing be recited every time Torah study commenced anew after a previous discontinuity just like the blessing for the Sukkah must be repeated with each new entry.

*V'hagita* (in the verse "*v'hagita bo yomam va-laila'*"), refers not to the actual study of Torah, but to the mitzva of latent awareness of Torah. *Higayon* does not refer to thinking in the sense of pure intellectual detached thought. Rather it refers to awareness of personal desires, wishes, and concerns; it refers to a deeply felt longing and questing, as in *v'higayon libi* (Psalms 19:15), which refers to awareness of one's prayers and petitions. No matter how much involved one is in other matters, there should always be an awareness of the appreciation of Torah as the highest value.

For this reason when we make a *siyyum* we say *hadran alakh*—we still return to you. As far as acute awareness is concerned we are through, we are leaving this chapter. But the latent awareness remains and for that reason we still return again to learn *Hullin*. It is just like when a mother leaves her child and says "I'll be back." She does not say this merely to encourage the infant. She expresses a basic truth. A mother leaves only to return; otherwise she would never leave.

*Da'atan alakh*—in our latent awareness we are still committed to you.

*V'da'atakh alan*—we hope you won't forget us. We hope that you, the tractate, will also keep us in mind, and if we view the Torah as a friend, the Torah will indeed be able to watch over us.

On the Love of Torah

when one thinks about other matters. The second is latent awareness and this awareness is still present even though one is engaged in other matters.

When a mother plays with her child there is an acute awareness of the child. But even when the mother works at a job or is distracted by some other activity, there is a natural, latent awareness of her child's existence. This latent awareness remains throughout her entire lifetime and can never be extinguished. It is expressed in commitment, devotion, and in a feeling of identification, a feeling that she and the baby are one. The infant is the center of gravity of the parent's lives. They feel they cannot live without their child.

The same is true with regard to Torah. There may not be an acute awareness of Torah for twenty-four hours each day. But the latent awareness never ceases. The injunction which forbids discontinuity of awareness from Torah is measured in terms of *pen yasuru mil'vav'kbab* (lest Torah be forgotten from your heart [Deuteronomy 4:9]), not in terms of *pen yasuru milimod* (lest Torah not be studied). All the injunctions against *hesah ha-da'at* from Torah do not refer to a discontinuity of acute awareness, which, as already mentioned, is expressed in commitment, devotion, and self-identification with Torah. When even the latent awareness—the commitment to Torah—is forgotten and is dismissed from mind, then one is "worthy of death." This is the reason we say "*la'asok b'divrei Torah*." "*La'asok*" implies that even when we are mentally involved with something else we are aware of Torah. This awareness of Torah should become part of one's "I-awareness." Just as I am always aware of my existence without having to walk around saying "I exist, I exist," so should I be aware of Torah.

If the blessing were "*lilmod Torah*" (to study Torah) and

(14) 200

(C)

(16) ר' אדרהק  
אין תהר  
זרעים מת

(15)  
הקול  
זר  
זר  
זר

[דף מח ע"א] באר. שעשוי להשקות בהמת עולי רגלים. רחבה. שבעורה. ספרים. ספרי תורה נביאים וכתובים. כדתי בבבא בתרא כופין בני העיר לקנות להם ספרי תורה נביאים וכתובים שכל אלו מבני העיר הם ואין לאחר חלק עמהם. ואיכא מאן דמקשה והיאך נאסרים לקרות בספרים. והלא מצות היא ומצוות לאו ליהנות ניתנו.

טעמא דמצוות לאו ליהנות אלא במצוה שהיא תלויה במעשה. שכשאדם עושה אותה אינו מתכוין לדבר הנאה. שאינו עושה אותה להנאת גופו אלא לעשות מה שנצטוו מאת השם. כמו שפירשנו באלו מותרין. אבל מצות לימוד. שהיא ענין ציור הלב וידיעת האמת. עיקר הציווי הוא כדי לצייר האמת ולהתענג ולהנות במדע לשמח לבבו ושכלו. כדכתיב פקודי יי ישרים משמחי לב. ומשום הכי אבל אסור לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים. מפני שהם משמחים לבו על כרחו. הילכך לא שייך למימר במצות תלמוד דלא ניתן ליהנות. שעיקר מצותו היא ההנאה והתענוג במה שמשיג ומבין בלימודו. הילכך כשהדירו זה את זה או הדיר זה את זה אסור לקרות בספר האוסר. שהרי על כרחו מגעת לו הנאה ממנו. ואיכא מאן דמתרץ [דאי בעי פטר נפשית] בק"ש שחרית וערבית. ואיכא מאן דמתרץ דהואיל ויכול לצאת

ועוד ננטי' ד"ל דבאמת דעת רבינו ישעי הוא כדעת שאר פוסקים דלא קי"ל כבני מערבא לברך על גמר שאר מלות אלא דת"ת שאנו משאר מלות ד"ל דבת"ת מלמד שהברכה היא ברכת המלות ככל מלות שצחורה יש בה ג"כ דין ברכה כעין ברכה הנהנין וזכו ע"פ מש"כ הט"ז צו"ד סי' רכ"ח סי' מ"ג זכא דמצוה' כש"ע שם דהמודר הנאה מחצרו ואלא זולתו של המדיר צו"ע שני וטעמא משום דמלות לאו ליהנות ניתנו ע"י ר"ח דכ"ח א' ואלו כשע"ף י"ח שם מצוה' דבאסר ספרו על חצירו אסור חצירו ללמוד זו ומצוה' הט"ז הא דלא אמרינן זכא' דשע"ף י"ח להחזיר מטעם דמלות לאו ליהנות ניתנו משום דדין מללי' אינו אלא בשאר מלות אבל תלמוד תורה הנאה מיקרי דמשמחת את הלב דהא אסרינן ללמוד ציורי אצט"ז וצט"ז מה"ט ד"ת משמחין ע"ש וכן כתיב הנחמדים מזהב ומנפ' רצ ומחוקים מדבש ונפת נופים. ולפ"ז י"ל שבכחה התורה ענינה נמי מלד ברכה הנהנין וע"י בברכ' ז"ל נדרים דפ"ח ד"ה דבר זה כשם רבינו יונה ז"ל. [מש"כ בשאר מלות דקי"ל מלות לאו ליהנות ניתנו און זכא ענין ברכה הנהנין רק ברכה המלות]. ונראה שכן מוכח מנוסח הברכות של ברה"ט דכל המלות מצרכין אשר קדשנו צמנותיו ולונו היינו דמצרכין על מעשה המלה על שקידשנו לקיים את המלה ולא מצרכין על שצרא לנו את החפלא של המלה כגון שופר ועלצ ומלך, ובצרכה הנהנין הוא איפכא שאין מצרכין על מעשה האכילה שאוכל אלא על החפלא שצראו הקצ"ה כגון צורא פרי הטף המזיף לחם מן הארץ וכן כולם דעופם הצרכה כך הוא שמנך לכקצ"ה על שצרא את הדבר שזכא ממנו ובצרכה התורה שחרית איכא שני ברכות ברכה הראשונה היא אקצ"ז על ד"ת שזכו סגנון ברכות המלות ואח"כ ברכה אשר צחר צנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו שזכו כנוסח ברכה הנהנין שמנך על החפלא של תורה. וכן צניח הכנסה הן ברכה ראשונה והן אחרונה הם על התורה שנתן לנו [ולא אשר קדשנו צמנותיו ולונו על מלות עסק התורה] וזכו כסגנון ברכה הנהנין, ופושטע מזה דאיכא צצכ"ה נמי מענין ברכה הנהנין.

(17)