

יבמות מג

משה שווערד

1. רמב"ם יד החזקה - הלכות כלים פרק יא

(ד) מסרק של פשתן שניטלו שיניו ונשתייר בו שתיים טמא נשתייר בו אחת טהור:

2. רמב"ם יד החזקה - הלכות כלים פרק יא

(ג) מסרק של צמר שניטלו שיניו אם נשתייר בו שלשה במקום אחד טמא היתה החיצונה אחת מן השלשה טהור לפי שאינו יכול לסרוק בו פשתן שהחיצונה אינה מועלת לסרוק וכל שאינו עושה מעין מלאכתו בכלי מתכת טהור נטלו מן המסרק שתיים ועשאן למלקטת טמאות אחת והתקינה לנר או ללפוף עליה החוט לריקום מקבלת טומאה ואם היתה השן עבה וגדולה אע"פ שלא התקינה ה"ז מתטמאת בפני עצמה:

3. כסף משנה הלכות כלים פרק יא

[ג] מסרק של צמר וכו' עד אחת טהור. בספ"ג ועיין בפרק החולץ (דף מ"ג) שהקשו רישא אסיפא ותירצו הא בגוייתא הא בברייתא וצריך עיון למה לא כתב רבינו כאותו תירוץ ובאידך דמקשה רישא דקתני וכולן אחת אחת בפני עצמן טמאות לסיפא דקתני התקינה אין לא התקינה לא וכתב כשינויא דרב פפא ושבק שינויא דסתם גמרא ועוד דמסיק גמרא דלית הלכתא כהאי סתמא משום דגרסי בה דווקני זו דברי רבי שמעון ויש לתמוה על הראב"ד שלא השיגו:

4. ערוך לנר על יבמות דף מג/א

הרמב"ם (פי"א מהל' כלים) פסק כמשנה זו ותמה עליו הכס"מ שהרי מסקינן הכא דאין הלכה כמשנה זו גם הקשה עוד עליו דהך חילוק דרב פפא שבין קטינתא לאלימא הביא הרמב"ם בפסקו והחילוק דסתם גמרא שבין גוייתא לברייתא השמיט והניח בצ"ע, גם קשיא עוד שהרמב"ם הביא כל דיני המשנה בלשון המשנה ממש למה השמיט הך דמסרק של צמר שניטלו שיניו א' מבנתים טהור, ונ"ל דדעת הרמב"ם כיון דקתני סתמא זו דברי ר"ש ולא פירש מה דעת רבנן בזה לפסוק כמותם וודאי אי הוי פליגי אעיקר דינא דמתניתין לא הוי שתיק הש"ס מלפרשו ולכן סבר דבכל עיקר דיני דמתניתין גם רבנן מודו רק מה דמשמע מדיוקא דמתניתין ושיצא לנו דין חדש מהם בזה אמרינן דרק ר"ש שנה משנה זו כן ולא רבנן ולכן מה דקתני בפ"י במתניתין דבשל פשתן שתיים טמאות ובשל צמר שלש דוקא דזה הוא עיקר דין דמתניתין בזה ודאי שוו רבנן ור"ש ולכן פסקינן כן אבל מה שמשמע מדיוקא דניטל א' מבנתים טהור הא שתיים טמא ובזה צריך לחלק בין גוייתא לברייתא זה רק ר"ש קתני לה ולא רבנן אבל מה שתירצו אביי ורב פפא הוא לפרש לשון המשנה ולכן הך חילוק פסק הרמב"ם גם הביא מתניתין כולה ולא השמיט רק הך דניטל א' מבנתים דזה דברי ר"ש הוי ועל זה אמרינן בגמרא דאין הלכה כמשנה זו תי' כמו שהיא כתובה לפנינו:

5. תלמוד בבלי מסכת מועד קטן דף ח עמוד ב

משנה. אין נושאים נשים במועד, לא בתולות ולא אלמנות, ולא מייבמין, מפני ששמחה היא לו, אבל מחזיר הוא את גרושתו... גמרא. וכי שמחה היא לו מאי הוי? אמר רב יהודה אמר שמואל, וכן אמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא, ואמרי לה אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא: [1] לפי שאין מערבין שמחה בשמחה. רבה בר [רב] הונא אמר: [2] מפני שמניח שמחת הרגל ועוסק בשמחת אשתו. אמר ליה אביי לרב יוסף: הא דרבה בר [רב] הונא - דרב הוא, דאמר רב דניאל בר קטינא אמר רב: מנין שאין נושאים נשים במועד - שנאמר אושמחת בחגך, בחגך - ולא באשתך. [3] עולא אמר: מפני הטורח. [4] רבי יצחק נפחא אמר: מפני ביטול פריה ורביה. מיתיבי: כל אלו שאמרו אסורין לישא במועד

6. קרן אורה מסכת מועד קטן דף ח עמוד ב

ע"כ נראה לומר דכל הני אמוראי לא פליגי, וכל חד מודה לחבריה, אלא דבאו ליישב מה דאמרו במשנה אין נושאים נשים לא בתולות ולא אלמנות ולא מייבמין, ולמה פרט התנא לכל הני, הא מכללא דאין נושאים נשים שמעינן לכולהו, אלא על כרחין לאשמעינן דטעמים הרבה איכא בהאי מילתא, וכל חד טעמא לחוד, והוא דהטעם שאין מערבין שמחה בשמחה או דרשא דרב קטינא לא שייכא אלא בנישואי בתולה, דעיקר השמחה בבתולה אמרו, וכן מבואר בכמה דוכתי בזוהר הקדוש (עיין ח"ג רס"ו ע"ב) ובפרט למדרש קראי ודאי ליכא למדרש אלא אבתולה, דמהתורה ודאי ליכא שמחה אלא בבתולה, כמו שמצינו בקרא מלא שבוע זאת, ועל נישואי בתולה אמרו הני תרי טעמי, רב יהודה אמר לפי שאין מערבין שמחה בשמחה, ורבר"ה אמר מפני שמניח שמחת הרגל, ותרוייהו מהתורה הם.

7. תוספות מסכת מועד קטן דף ח עמוד ב

לפי שאין מערבין שמחה בשמחה - גזירת הכתוב כדדריש לקמן מקרא דשלמה ובירושלמי דריש מדכתיב מלא שבוע זאת וטעם נראה קצת דכמו שאין עושים מצות חבילות דבעינן שיהא לבו פנוי למצוה אחת ולא יפנה עצמו הימנה וכן שמחה בשמחה יהיה לבו פנוי בשמחה.

8. שערם מצויינים בהלכה

שם ע"ב דילמא למיעבד סעודת אירוסין הוא דאסור כו'. וכ"כ ברמב"ם (אישות פ"י הי"ד) דאפי' בת"כ מותר ליארס. ובהגהות מיימוני (שם) הראה מקורו מירושלמי (כתובות פ"א) משום שמא יקדמנו אחר. וכ"כ בשו"ע (או"ח סי' תקנא ס"ב) אין עושין סעודת אירוסין מר"ח אב עד ת"כ אבל מותר ליארס. ובמג"א (שם סק"י) כתב, דמותר לעשות שידוכין בלי סעודה, ומה שאוכלין מיני מרקחת בשעת כתיבת התנאים לא מקרי סעודה. וע"ע במג"א ה' פסח (סי' תמד סק"ט) אי הוי הסעודה דקנין שידוכין סעודת מצוה, ומסיק דהוא סעודת מצוה. ובשמ"ב (ה' אישות סי' קמו סק"א) הבאנו שכ"כ בתשו' מהר"י מברונא (סי' כב), והראה מקורו מגמ' קידושין (מה:): אדאכלו ושתו כו', וכתב שם רש"י דעשו סעודה לחיבת חיתון וזימנו קרוביהן, ושם מוכח דהקידושין ה"י בזמן אחר.

9. משך חכמה על דברים פרק לג פסוק ד

(ד) תורה צוה לנו משה מורשה וכו'...

או ירמוז, כי בסיני ודאי ראו כולם כבוד ד', אך גם באהל מועד שמשם נאמרו הפרטים ראו כבוד ד' בענן פתח האהל, וזה שאמר ויהי בישורון מלך, ששכינת כבודו היה בישראל אף בשעה שקרא להנשיאים כשתקעו באחת, וזה בהתאסף ראשי עם, או בשעה שתקעו בשתי הצוצרות (במדבר י) שאז נאספו יחד שבטי ישראל וראו כולם כבוד ד' בענן פתח האהל מועד. ודו"ק. ורז"ל דרשו בפסחים מ"ט א"ת מורשה אלא מאורסה, והענין דפרק ח' שם (דף פז) איתא והיה ביום ההוא נאום ד' תקראי אישי ולא תקראי לי עוד בעלי אמר ר' יוחנן ככלה בבית חמיה ולא ככלה בבית אביה והפירוש עפ"י מה דאמרו ביבמות דף מ"ג סע"ב בשלמא נשואין בלא סעודה איכא שמחה אלא אירוסין בלא סעודה מי איכא שמחה, והוא שבזמן הבית היו ישראל ככלה בבית אביה, לכן היה השמחה האלקית ע"י סעודה, הוא השפעות חמריות וענינים גשמיים אשר בסבת כולם חלה השמחה הרוחנית על הנפש ונעשה הנפש חפשי מן עבודת החומר והיא מקושרת לקונו יתברך, וכמו שאמרו במו"ק דף ט' דהיו מחנכים בהמ"ק והיו דוחין יוה"כ פ' משום דשמחה בלא סעודה ליכא, עיי"ש, אבל לעתיד יהיה השמחה בד' בעצמותו יתעלה, וכמו שאמרו (סוף תענית) עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים וכל אחד ואחד מראה עליו באצבעו, שישגו שמחה מעצמות השגת אלקתו יתברך שנאמר נגילה ונשמחה בישועתנו כביכול במה שנושע הוא בעצמו, וכמו שאמרו בירושלמי פ"ד דסוכה (ה"ג) לכה לישועתה לנו לכה דייקא, ובפרט לעוה"ב שאין אכילה ושתיה כו' (ברכות יז), וזה ככלה בבית חמיה שהשמחה בהחתן ובלא סעודה איכא שמחה. והנה אמרו בירושלמי פרק יש נוהלין (ב"ב ה-ב) כל מקום שנאמר מורשה לשון דיהא הוא התיבון והא כתיב תורה צוה לנו משה מורשה אמרין כל כמה דלא לעי לית דיהא סגין מניה מכיון דאיהו לעי משכח טובא הנה הכוונה כמו שאמרו בפסחים פ"ו (סח סע"ב) מעיקרא כי עביד אינש אדעתא דנפשי' עביד, דעושה כן בשביל להתכבד או להתפרנס או כיו"ב, וכל כמה שאינו מייגע עצמו בשלמות התורה לאמיתה לשון דיהא, כי אינו נתגלה אליו עמקי חכמה וסתריה ואז הוא לשון ארוסה שאין שמחה בלא סעודה הוא הנאת החומר והטבע, אבל אם אדם מייגע על דברי תורה לשמה ואז נעשה כמעין המתגבר וזוכה להבין אמיתת התורה, אז היא בגדר נשואה דשמח בעצמות התורה בלא הנאת החומר כלל, וזה אל תקרי מורשה [לשון דיהא כמו"ש בירושלמי] אלא מאורסה, כשעביד אדעתא דנפשיה להנאות טבעו או לאיזה מטרה זרה אז היא אינה אצלו באמתיות רק דיהא ודו"ק.

10. חידושי הריטב"א מסכת יבמות דף מג עמוד ב

אלא אמר רב אשי שאני בין אבילות חדשה לאבילות ישנה ושאני בין אבילות דיחיד לאבילות דרבים. פרש"י ז"ל דאבילות ישנה דט' באב קילא אי משום דהויא אבילות ישנה אי משום דהויא אבילות דרבים ולעולם מודה ר' יוסי דמארסין באבילות ישנה ותו

לא קשיא ק"ו דלעיל, ואין פ"ז זה מחוור, דנהי דאבילות דהתם קילא מ"מ אכתי איתיה לק"ו מכבוס לאירוסין, דהתם דקילא אסרו כיבוס מפני שהוא חמור והתירו ארוסין שהוא קל וא"כ במקום אבלות חדשה שהתירו כיבוס דין הוא שיתירו אירוסין...

11. שערים מצויינים בהלכה

להחמיר יותר באבילות דיחיד. נראה להסביר, דאבילות דרבים וישנה כבר נתרגל לו, וצרת רבים חצי נחמה, משא"כ אבילות חדשה וביחיד, וכן להיפך, אבילות יחיד הוא כמנהג העולם, דהא אין חיים לעולם ועד, ימי שנותינו כו', הרבה שתו והרבה ישתו, והוא גלגל החזור לעולם, משא"כ אבילות דרבים, דכל העמים יושבים שלווים ושקטים, ועם ישראל דוויים וסחופים, גולה אחר גולה כו'.

שאני אבילות חדשה כו' ושאני אבילות דרבים, מאבילות דיחיד פרש"י דאבילות ישנה ואבלות דרבים קילא. ועי' בתוס' שמחלקים, דיש דברים שיש להחמיר יותר באבילות דרבים, ויש דברים שיש

שאני בין אבילות חדשה לאבילות ישנה

1. שו"ע או"ח ס' תקנח

(א) בתשעה באב לעת ערב הציתו אש בהיכל ונשרף עד שקיעת החמה ביום עשירי ומפני כך מנהג כשר שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין בליל עשירי ויום עשירי: הגה ויש מחמירין עד חצות היום ולא יותר ...

2. שו"ע או"ח ס' תקנז

(א)... הגה והמנהג פשוט שאין אומרים נחם רק בתפלת מנחה של תשעה באב לפי שאז הציתו במקדש אש ולכן מתפללים אז על הנחמה (רוקח ואבודרהם)

OUT OF THE WHIRLWIND 3

OUT OF THE WHIRLWIND

hadashah, is caused by a death or disaster which strikes a family or an individual. It is a primordial, instinctual, spontaneous response of man to evil, to the traumatic confrontation with death, to the impact of catastrophe and disaster. It is an existential response, not one that evolves by the application of artificial stimuli.

The second category, *avelut yeshanah*, is due to a historic disaster that took place 1,900 years ago. This category is the handiwork of man. There is no spontaneous reaction to some new event which has just transpired, for nothing new has happened which should justify grief. The *avelut* is a result of recollection of events. Judaism here introduced a strange kind of memory, a very unique and singular memory. Thousands of years later, Henri Bergson (*Matter and Memory*) came very close to describing the kind of memory of which Judaism spoke so long ago.

A Unitive Time Experience

Judaism developed a very peculiar philosophy of memory—indeed, an ethics of memory. Memory and forgetfulness are subject to ethical determination. Memory is not just the capacity of man to know events which lie in the past. Memory is experiential in nature; one does not simply recollect the past or just remember by-gones, but reexperiences that which has been, and quickens events that are seemingly dead.

Many *mitzvot* are based upon this idea. The Passover *seder* is, of course, the prime example: "In each generation a person is required to see himself as if he had gone out of Egypt" (Haggadah). So too is *keri'at ha-Torah*, the institution of the public reading of the Torah, which is not simply *limmud*—study and instruction—but an experiential event meant to restage and re-enact *mattan Torah*, the giving of the Torah. The proof of this is to be found in the use of the *ta'amei elyon*, the special cantillation (*trope*) used for the public reading of the *Aseret ha-*

— 14 —

AVELUT YESHANAH AND AVELUT HADASHAH

Dibberot (Decalogue). These *ta'amei elyon* combine together the units of the Decalogue in its reading, rather than separating them into the actual verses. But the division would be determined by the verses if instruction were the sole purpose of *keri'at ha-Torah*.

This shows that actually the reading of the *Aseret ha-Dibberot* is not only a didactic performance of *limmud*, but a restaging, a dramatic reenacting of *mattan Torah*. That is why people rise when it is read. Rambam asked in his responsum (no. 263, Blau ed.), Why should they rise? *Aseret ha-Dibberot* is no more sacred than the *parashah* which speaks of Timnah, the concubine of Elifaz (Gen. 36:12)! But the *Aseret ha-Dibberot* is read not only as a text which is being studied, but as a text which is being promulgated and proclaimed by God Himself.

When Rambam speaks about the obligation of *Hakhel*, the public reading of the Torah performed by the king in Jerusalem every seven years, he writes that the king is the representative of the *kahal*, the congregation, and the entire *kahal* must pay close attention to the *keri'at ha-Torah*. Even the wise and great, as well as converts who do not understand the Hebrew text, must concentrate and hearken with dread and trepidation in the same manner as the Jews hearkened to the words of God when the Torah was given at Sinai—as if the law were being proclaimed now for the first time, as if the person were hearing it from the Almighty, listening to the voice of God Himself (*Hilkhot Hagigah* 3:6). Rambam actually has spelled it out in plain terms. The rubric of "In each generation a person is required to see himself as if he had gone out of Egypt" is applicable not only to the Exodus, but to all events which the Torah has commanded us to remember and not forget.

Experiential memory somehow erases the borderline separating bygone from present experiences. It does not just recollect the past, but reexperiences whatever has been. It quickens events which man considered dead and it actually merges past with present—or shifts the past into the present. Judaism has

— 15 —

recommended what I would call a "unitive time consciousness"—unitive in the sense that there is a tightening of bonds of companionship, of present and past.

Many modern experiences can be understood only if we look upon them from the viewpoint of the unitive time awareness. Our relationship to the Land of Israel is very strange. After a gap of 1900 years, our relationship is a very weak one in historical terms. I have no doubt that had a Jewish state arisen in Africa or South America, Jews would not feel so committed or dedicated to it. Our commitment is not to the state *per se*, but to *Eretz Yisrael*, the Land of Israel. This is because of our very distant and remote experiences, which usually would have vanished into oblivion over the years.

Since Jews have a unitive time consciousness, the gap of centuries simply cannot separate them from the past. They do not have to relive the past, as the past is a current living reality. Memory opens up new vistas of the time experience, and the companionship of the present and past is tightened, growing in intimacy and closeness. As a matter of fact, our relationship to our heroes—such as Rabbi Akiva and Rabbi Yohanan ben Zakkai, or even the Patriarchs and the Prophets—is completely different from that which the nations of the world have to their heroes. To us, they are not just ancient heroes. Usually history is divided into antiquity, the Middle Ages, and the contemporary period. However, the word "antiquity" does not exist in our history. The story of Joseph and his brothers, the story of the destruction of the Temple, the story of Moses' death—all used to move me to tears as a boy. It was not just because I was a child; it was not an infantile reaction on my part. It was very much a human *gestalt* reaction. These stories do not lie in antiquity; they are part of our time awareness, part of our historical experience. Similarly, there is no archaeology in Judaism. There is history but not archaeology. Archaeology refers to something remote, a dead past of which I am no part. It arouses my curiosity; I am inquisitive to know about the origins. But history to us

means something living, past integrated into present and present anticipating future.

We all know the aphorism, "*He-avar ayyin* (the past is no more), *ve-he-ati ad ayyin* (the future has not yet come), *ve-hahoveh ke-heref ayin* (the present is fleeting)." However, in my opinion this is wrong. The past is not gone; it is still here. The future is not only anticipated, it is already here, and the present connects the future and the past. That is what I mean by a unitive time consciousness.

Tish'ah be-Av, the Ninth of Av, would be a ludicrous institution if we did not have the unitive time consciousness. We say in the *Kinnot*, "On this night, *be-leil zeh*, my Temple was destroyed." "This night" means a night 1900 years ago; "*be-leil zeh*" means tonight. Apparently, that night nineteen hundred years ago is neither remote nor distant from us: it is living—as vibrant a reality as this fleeting moment in the present. The unitive time consciousness contains an element of eternity. There is neither past nor future nor present. All three dimensions of time merge into one experience, into one awareness. Man, heading in a panicky rush toward the future, finds himself in the embrace of the past. Bygones turn into facts, pale memories into living experiences and archaeological history into a vibrant reality.

Of course, historical mourning is based upon this unitive time consciousness. Without that experiential memory it would be ridiculous to speak of mourning due to an event which lies in antiquity. It would be contrary to human nature. *Avelut hadashah* is a spontaneous response—neither premeditated nor planned—to the sudden attack or onslaught of evil, catastrophe, disaster or death. *Avelut yeshanah* is cultivated, gradually evolving through recollection and through the unitive time awareness. The main distinction between these two types of mourning expresses itself in the reversal of the order of the stages. *Avelut hadashah* commences with the most intense, most poignant and highest state of grief—*aninut*—and slowly

recedes into *shiv'ah*, *sheloshim* and *yod-bet hodesh*, until it fades into a lingering melancholy. *Avelut yeshanah* follows a reverse course. It starts out with *avelut of yod-bet hodesh*, the mildest form of mourning, which represents a sadness that is usually non-conative and non-explosive. It gradually turns into *avelut sheloshim* and grows in intensity until it reaches the pitch of *shiv'ah*.

The Three Weeks

Although R. Moshe Isserles (*Shulhan Arukh Orah Hayyim* 551:2,4) rules that the minimum mourning preceding *Tish'ah be-Av* commences on the Seventeenth of Tammuz, R. Joseph Karo (*ibid.*, 551:1) rules that it commences only on *Rosh Hodesh Av*, the first day of the month of Av: "When Av begins we lessen our happiness." Does that mean that the whole idea of *bein ha-metzarim*, the three weeks before *Tish'ah be-Av*, is not of halakhic origin? If it is, in what does it express itself? What are the prohibitions which the Seventeenth of Tammuz initiates?

In fact, the Talmud does not mention *bein ha-metzarim* at all. The Midrash refers to the period in its interpretation of Lamentations 1:3: "... all her persecutors overtook her *bein ha-metzarim*, within the straits—these are the days between the Seventeenth of Tammuz and *Tish'ah be-Av*" (*Eikvah Rabbah* 1:29). Interestingly, the Yerushalmi (end of *Ta'anit* 4:5) says that if the walls of Jerusalem in the time of the First Temple were breached on the ninth of Tammuz instead of the seventeenth, as occurred in the time of the Second Temple, then the date of the destruction of the First Temple must have been the first of Av; the interim period consists of only twenty-one days. The Yerushalmi derives this from the verse, "I see a rod of an almond tree" (*Jer.* 1:11): it takes the almond tree twenty-one days to blossom and bud. Yet all this does not answer our question: Does this interim period of three weeks have halakhic significance?

The key to the answer is to be found in the fact that during these three weeks we suspend the recital of the *haftarah* which are concerned with the same motif as the weekly Torah reading and read instead the *sheloshah de-pur'anuta*, the three chapters from Jeremiah and Isaiah which speak of destruction and exile. Apparently, we consider the theme of catastrophe and *hurban* (destruction) to be *me-inyana de-yoma*, "from the topics of the day." Otherwise, the elaboration of such a theme in the *haftarah* would be out of context. In other words, halakhically, the twenty-one days are linked up with *hurban* and *avelut*.

Even though the mourning of an individual constitutes a *kiyyum she-ba-lev*, an inner, experiential fulfillment of the obligation to mourn, it must be translated into deeds, into technical observance. The inner experience cannot be divorced from objective aspects. The Halakhah demanded that feeling be transposed into deed, subjective emotions into solid objective data, that fleeting, amorphous moods be crystallized into real tangible symbols. The individual does not invite sorrow; the latter strikes him hard and mercilessly. His immediate response is a dual one—subjective and objective. He reacts to disaster with everything he has at his command—thought and deed, feeling and action.

Avelut yeshanah does not establish itself at one bang; the process is generally slow. It begins with the awakening of the unitive time awareness of a memory which not only notes and gives heed to bygone days but also reexperiences, relives, restages and redramatizes remote events which seem to have forfeited their relevance long ago. The Halakhah could not decree observance of mourning at once. The reawakening takes time; it transpires gradually. It would be absurd, therefore, to start out with the practical observance of mourning before the experience has been reproduced and relived in all its tragic, frightening magnitude. The time between the Seventeenth of Tammuz and *Rosh Hodesh Av* is exclusively devoted to remembrance, to meditation, to reliving and reexperiencing. Only on

COMMENTARY ON KINA 45

This *kina*, recited while standing, has traditionally been the last of the *kinot* recited on the morning of Tisha B'Av. With this *kina*, we close the formal recitation of the *kinot*. It is not known with certainty who composed "אלי ציין", although some have suggested that the author was Rabbi Yehuda HaLevi. The motif of this *kina*, and the reason that it is the closing *kina*, is that no matter how much we have cried and grieved with the recitation of the *kinot*, it is not sufficient, and we must continue to mourn for the Beit HaMikdash.

אלי ציין *Lament, Zion*. The word אלי, which means to mourn or lament, comes from the root אלה. The same root is used in the phrase "אאלה אתי שמים" in the *kina*, "אאלה עד חג שמים" which can be interpreted as, "I will make the heavens mourn with me."

The intent of the phrase "אלי ציין ועדיה" is that we should continue to mourn. At the point that we are ready to close the book of *kinot* and depart, we say, "No. *Kinot* can never be finished until the Beit HaMikdash is rebuilt." Although we have recited so many *kinot*, we are compelled to continue. If a person actually grieves and mourns for the destruction of the Beit HaMikdash and the losses the Jewish people have sustained, can one really believe that by reciting the *kinot* he has discharged his duty? The inescapable conclusion is that one can never mourn sufficiently for Jerusalem.

כמו אשה בעצרה *Like a woman in her labor pains*. Just as a woman who suffers the excruciating pain of childbirth has no choice but to cry out, so, too, we cannot cease crying as long as the Beit HaMikdash is in ruins. The need to continue mourning is part of our human nature, just as it is human nature for the woman in labor to cry out in pain. It would be futile to tell a woman in labor not to cry. Similarly, it would be utter foolishness to tell the Jewish people to stop weeping for Jerusalem.

וכבתולה הנודת שק / על בעל נעוריה *Like a maiden girl in sackcloth for the husband of her youth*. Just as it would be foolish to tell a woman in labor not to cry, so, too, it would be the height of insensitivity to tell a newly-wed bride whose young husband has just died, to stop shedding tears. So, too, let Zion continue to mourn over the *Hurban*, and do not tell her to stop.

The concept of continued, unending mourning is a special, unique aspect of *avelut yeshana*, mourning for a tragedy that occurred long ago, as opposed to *avelut hadasha*, mourning for the recent bereavement. In the case of *avelut*

hadasha, there are limits, and Maimonides says (*Mishneh Torah*, Hil. Avel 13:11) that one who mourns "too much" is acting foolishly. But with respect to *avelut yeshana* for the *Hurban*, the concept of "too much" does not apply.

The message of this *kina* is that the *kinot* for Jerusalem have no end. It is for this reason that certain prayers are sung to the unique somber melody of "אלי ציין." We use this haunting melody when we want to express the intensity of our loneliness and longing for the Beit HaMikdash and the strength of our faith that the redemption will come. Thus on Friday night of *Shabbat Hazon*, the Shabbat immediately preceding Tisha B'Av, *Lekha Dodi* is sung to this melody. The phrase "Enter in peace, O crown of her husband, even in gladness and good cheer," not only refers to the coming of Shabbat, but also alludes to the rebuilding of the Beit HaMikdash. Similarly, we use this melody for the phrase in the Yom Tov Musaf Amidah, "Rebuild Your House as it was in the beginning." Our waiting for the arrival of the Messiah and rebuilding of the Beit HaMikdash has no limit. We will never be satisfied with any gift God bestows upon us if the Beit HaMikdash remains in ruins. May it be rebuilt and restored soon, in our day.

5. שער הכוונות דרושי חג השבועות דרוש א

אבל הענין יובן במה שדרשו בגמרא ע"פ מזמור לאסף אלהי' באו גוים כו' והקשו מזמור קינה מבע"ל ותי' כי בתחי' התחילו האויבים להרוג את בני ישראל ואז חשבו ישראל שלא יהיה ח"ו תקומה למפלת' ויכלו ח"ו בחרב האויבים ובראותם שהציתו' אש בהיכל לעת ערב שהוא זמן המנחה אז אמרו מזמור ושמחו שמח' גדולה וקבלו נחמה כי אם ח"ו לא היה הקב"ה משליך חמתו על העצים ועל האבנים לא היתה תקומה לשונאי ישראל

6. מדרש רבה איכה פרשה ד פסקה יד

אמרו לו המלך הפך חופתו של בנו ואת יושב ומזמר אמר להם מזמור אני שהפך חופתו של בנו ולא שפך חמתו על בנו כך אמרו לאסף הקב"ה החריב היכל ומקדש ואתה יושב ומזמר אמר להם מזמור אני ששפך הקב"ה חמתו על העצים ועל האבנים ולא שפך חמתו על ישראל הדא הוא דכתיב ויצת אש בציון ותאכל יסודותיה: