# The 2<sup>nd</sup> Revelation <u>on יני סיני</u> The מידות הרחמים

**Tikkun Lail Shavuos 5776** 

**Young Israel of Woodmere** 



Rabbi Andrew Sicklick, DDS
Volume 12
2016

## בה"ג פרשה ו

נצטוינו בזה לומר שלוש עשרה מידות בסדר תפילתנו בעת צרה, ונעורר את עצמנו לעשות כן – להתנהג במידות אלו, ללכת בדרכי השם יתברך הטובים והישרים, ולהתדמות בכל יכלתנו לפעולותיו הטובות והמידות הנכבדות הקדושות והטהורות.

# רבינו בחיי שמות פרק לד

וצריך אתה לדעת כי כל המבין שלש עשרה מדות ויודע פירושן ועקרן ומתפלל בהם בכוונה, אין תפלתו חוזרת ריקם, אלא אם כן היו בידו עבירות שמעכבות זה, והנה בזמן הזה שאנחנו שרויים בגלות ואין לנו כהן גדול לכפר על חטאתינו, ולא מזבח להקריב עליו קרבנות, ולא בית המקדש להתפלל בתוכו, לא נשאר לנו לפני ה' בלתי אם תפלתנו וי"ג מדותיו, ומתוך י"ג מדות אלה למדנו סדרי תפלה ובקשת רחמים מאת אדון הכל יתעלה.

# שמות לג- לד

- 12 נ<sup>וּ</sup>אמֶר מֹשֶׁה אֶל־יְקוָה רְאֵה אַתָּה אֹמֶר אֵלֵי הָעַל אֶת־הָעָם הַּנָּה וְאַתָּהֹ לָא הְוֹדִעְתַּנִי אַת אֲשֶׁר־תִּשְׁלָח עִמֵּי וְאַתָּה אָמַרְתָּ יְדַעְתִּיךְּ בְשֵׁם וְגַם־מָצָאתָ חֵן בְּעִינָי:
  - 13 וְעַתָּה אִם־נָא מָצָּאתִי חֵן בְּעֵינֶיךְ הוֹדִעֵנִי נָאֹ אֶת־דְּרָכֶּׁךְ וְאַדָעְךְּ לְמַעַן אֶמְצָא־ תַן בְּעֵינֶיְךְ וּרְאֵّה בִּי עַמְּדָּ הגָּוֹי הַזָּה:
    - 14 ניאֹמֶר פָּגַי יֵלֵכוּ וַהְנִּחָתִי לָךְ:
    - 15 ניָאמֶר אַלָּיו אִם־אַין פָּנֶידְּ הֹלְלִים אָל־תַּעְלֵנוּ מְזֶה:
    - 16 וּבַמֶּה ו יִנָּדָע אֵפֿוֹא כִּי־מָצָּאתִי תַן בְּעֵינֶיךּ אֲנִי וְעַמֶּׁךּ הַלְוֹא בְּלֶכְתְּךְּ עִמֶּנוּ וְנִפְלֵּינוּ אֲנִי וְעַמְּדְּ מִכָּּל־הָעֶּם אֲשֶׁר עַל־פְּגֵי הָאֲדָמָה: (פּ)
    - 17 ניָאמֶר יִקנָהֹ אֶל־מֹשֶּׁה גָּם אֶת־הַדָּבֶר הַזֶּה אֲעֵׁר דִּבַּרְתָּ אֶעֲשֵׂה כִּי־ מַצָאתַ חַן בִּעִינִּי נָאַדָעַךָּ בִּשֵׁם:
      - 18 נַיּאֹמֶר הַרְאָנִי נָא אֶת־כְּבֹדֶך:
  - 19 נּיֹאמֶר אֲנִּי אַעֲבִיר כָּל־טוּבִי עַל־כָּנֶּידְּ וְקָרָאתִי בְשֵׁם יְקוָה לְפָנֶידְּ וְחַנֹּתִי אֶת־ אֲשֶׁר אָחֹן וְרִחַמְתִּי אֶת־אֲשֶׁר אֲרַחַם:
    - ַנְי כְּא־יִרְאַנִי הָאָדָם וָחָי: 4 תוּכַל לִרְאַת אֶת־פָּנָי כְּי לְא־יִרְאַנִי הָאָדָם וָחָי:
      - 21 ניָאמֶר יְקוָה הָגָה מָקוֹם אָתִי וְנִצַּבְתָּ עַל־הַצְּוֹר:

- 22וְהָיָהֹ בַּעֲבָר כִּבֹלִי וְשַׂמְתִּיךְ בִּנְקְרַת הַצֻּוּר וְשַׂכֹּתִי כַפֵּי עַלַיִךְ עַד־עָבְרִי:
  - 23 נַהְסִרֹתִי אֶת־כַּפִּי וְרָאָיתָ אֶת־אֲחֹרֵי וּפָנַי לְאׁ יֵרְאְוּ: (ס)
- 1 ניָאמֶר יָקנָהֹ אֶל־מֹשֶּׁה פְּסָל־לִדֶּ שְׁגִי־לֵחָת אֲבָנִים כָּרָאשׁנֵים וְכָתַבְתִּי´ עַל־הַלֵּחֹת אֶת־ הַדְּבָלִים אֲשֶׁר הָיָוּ עַל־הַלָּחָת הָרָאשׁנִים אֲשֶׁר שִׁבְּרְתָּ:
  - 2 נָהְגָה נָכָוֹן לַבֶּקֶר וְעָלָיתָ בַבּּקֶר אֶל־הָר סִינִּי וְנִצַּבְתָּ לָי שָׁם עַל־רָאשׁ הָהָר:
  - 3 וְאִישׁ לְא־יַעֲלֶה עִפֶּּדְ וְגַם־אָישׁ אַל־יֵרָא בְּכָל־הָהָר גַּם־הַצָּאוֹ וְהַבָּקֶר אַל־יִרְעוּ אֶל־ מִוּל הָהֶר הַהְוּא:
- 4 וַיִּפְסֹל שָׁגִי־לֶחֶת אֲבָנִים כָּרִאשׁנִּים וַיַּשְׁכֵּם מֹשֶׁה בַבּּקֶר וַיַּעַל אֶל־הַר סִינִּי כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְקוָה אֹתִוֹ וַיִּקָּח בְּיָדוֹ שְׁגַי לֶתָּת אֲבָנִים:
  - 5 ניֵּ, כָד יְקנָה בֶּעָבֶּן נִיּתְיַצָּב עִמָּו שָׁם נִיּקְרָא בְשֵׁם יְקנָה:
  - 6 וַיַּעֲבֶּר יְקוָ,ה וּ עַל־פָּנָיוֹ נִיִּקְרָאֹ יְקוָ,ה וּ יְקוָה אַ-ל רַחָוּם וְחַגְּוּן אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב־ הֶסֶד וָאֱמֶת וּ:
  - 7 נֹצֵר חֶסֶד לָאָלָפִּים נֹעֵא עָנָן וָפָּשַׁע וְחַטָּאָה וְנַקּה לְא יְנַקֶּה פֹּקֵד וּ עֲנָן אָבׁוֹת עַל־ בָּנִים וְעַל־בְּנֵי בָנִים עַל־שָׁלִשִׁים וְעַל־רָבֵּעִים:
    - 8 נִיְמַהֵר מֹשֶׁה נִיּקֹד אַרְצָה נַיִּשְׁהַּחוּ:
    - 9 ניאמר אִם־נָא מָצָּאתִי תָן בְּעֵינֶיךּ אָקנִי יֵלֶדְּ־נָא אֲקֹנָי בְּקְרַבֵּנֵוּ כִּי עַם־קְשֵׁה־ עֶּרֶךִּ הֹוּא וְסָלַחְתָּ לַעֲוֹגֵנוּ וּלְחַטָּאתָנוּ וּנְחַלְתָּנוּ:
  - 10 נּיֹאמֶר הָנֵּה אָנֹכִי ׁ כֹּרֵת בְּרִיתֹ נֶגֶד כָּל־עַמְדּ ֹ אֶעֱשֶׂה נִפְלָאֹת אֲשֶׁר לְאֹ־נִבְרְאָוּ בְכָל־ הָאָרֶץ וּבְכָל־הַגּוֹיֵם וְרָאָה כָל־הָּעָם אֲשֶׁר־אַתָּה בְקרְבּוֹ אֶת־מַעֲשֵׂה יְקוָה ֹכִּי־ נוֹרָא הוֹא אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה עִמֶּך:

#### In His Mercy, Rav Ezra Bick

p. xviii-xxi: The Shekhina is revealed in accordance with human awareness. Indeed, the very concept of creation entails that these attributes are manifest in the world through the means of man's actions. Before creation, God lacked nothing – in the absolute sense, He was the King and Judge, compassionate and good, mighty and great – and so will He continue to be when nothing exists at all. Creation signifies the decision of the absolute God to reveal Himself through relative attributes – to be not only the King, but King over a people; to be not only compassionate, but to be a compassionate ruler of

the Earth; to be not only God, but to be our God and us His people. Without human recognition, then, a given attribute cannot be manifested in the world...

When the Gemara states that God's covenant with *Benei Yisrael* ensures that the Thirteen Attributes will not "return empty-handed," it does not mean that if we do our part by reciting the list, God will do His by granting forgiveness. Our part of the "bargain" is much deeper than that. Declaring the Thirteen Attributes – recognition of God's names of compassion – directly results in their manifestation in the world. Indeed, the Almighty appears to the same degree to which man calls His name.

When we read these Attributes of Mercy, the *Shekhina*'s manifestation must, by necessity, take the form of mercy. In fact, the will of the *Shekhina* to reside in the lower world requires that we call out the Attributes of Mercy, for the very presence of these divine names in the mouths of humans constitutes the presence of mercy in the world.

According to what we have said, we are the ones who determine the nature of God's presence in the world. If we do not call out in the name of God, He will not be present! This statement, upon reflection, is truly astounding. Can a human banish the divine King of Kings from his throne? Do we control, as it were, the presence of the King? As R. Yohanan tells us, "Had the verse not been written, it would have been impossible to say it!" It would indeed be impossible to say such a thing had God Himself not informed us that this is in fact the case!

In fact, the concept of man's ability to draw the Divine Presence into the world is so implausible that God could not simply relate it verbally to Moses – He had to demonstrate it. Even if man is the chariot of the *Shekhina*, the actual descent of the *Shekhina* onto that chariot must come from God. We can express our readiness to serve as the chariot by proclaiming God's attributes, and we may crown God and thereby establish His kingship. But the remarkable merging of the King of Kings – whom even the highest reaches of the heavens cannot possibly contain – with the lower world, the four cubits of man, is possible only because God bestows His *Shekhina* upon the world.

Until Moses personally witnessed God calling out the Attributes of Mercy, he could not imagine any person doing so. Who stands in front of the congregation, wrapped in a *tallit*, calling out the names of God? Who leads them in bringing down the *Shekhina*? "The Almighty wrapped Himself as a *shali'ah tzibbur*..." The human *shali'ah tzibbur* who leads the *Selihot* does not ask God to appear, but rather substantiates the *Shekhina*.

"Any time Israel sins, let them perform this service before Me..." We are instructed to perform this very service, but not simply by repeating the formula. In a standard prayer service, we stand on one side, facing God. During Selihot, in contrast, we stand not opposite the Shekhina, but rather amidst the Shekhina; we are surrounded by It and bring about Its manifestation in our midst. God Himself is situated at the head of the congregation forming the chariot; He does not listen to this prayer service, He is present within it. Had the verse not been written, it would have been impossible to say such a thing!

"HaShem descended in a cloud and stood with him there, and he called out with the name of HaShem" – God called in His own name. When we call in His name and establish His presence, He calls His name, and is thus revealed. The mention of God's name in our mouths constitutes the manifestation of the *Shekhina* in the world.

*p. 1:* The general intent required when reciting the Thirteen Attributes is willingness to serve as the "chariot" for the *Shekhina*'s revelation. However, the precise meaning that we discover for each name

adds an additional requirement of intention, not only regarding the meaning of the words, but also in terms of consciousness and awareness. We must comprehend what facets of God's presence we are bringing down into the world.

# תהלים פרק קג

- ז) יודיע דרכיו למשה לבני ישראל עלילותיו:
  - ה) רחום וחנון יקוק ארך אפים ורב חסד:
    - ט) לא לנצח יריב ולא לעולם יטור:
- י) לא כחטאינו עשה לנו ולא כעונתינו גמל עלינו:
- יא) כי כגבה שמים על הארץ גבר חסדו על יראיו:
- יב) כרחק מזרח ממערב הרחיק ממנו את פשעינו:
  - יג) כרחם אב על בנים רחם יקוק על יראיו:
    - יד) כי הוא ידע יצרנו זכור כי עפר אנחנו:

# אלשיך על תהלים פרק קג פסוק ז

(ז) יודיע דרכיו למשה וכו'. הנה אמרו רבותינו ז"ל (ר"ה יז ב) כי על שאלת משה רבנו ע"ה הודיעני נא את דרכיך (שמות לג), ועשה כן הוא יתברך כמו שאמרו ז"ל שכביכול נתעטף כש"ץ ואמר ה' ה' א - ל רחום וכו', ואמר עשו לפני כסדר הזה, וברית כרותה לי"ג מדות שאינן חוזרות ריקם. והנה על אשר יקשה כי הלא כמה פעמים אומרים י"ג מדות ואין נענים, שמעתי בשם בעל ספר לבנת הספיר שמדקדק אומרו "עשו לפני וכו" ולא אמרו ז"ל שאמר "אמרו לפני", שרמז כי לא חפץ ד' בהזכיר מדותיו יתברך בפה ולא יעשה אותם בפועל, כי אם שגם יהיו עושין אותם כי המדות הנאמרים רחום וחנון וכו' יהיו עושים המזכירים אותן, וזהו "עשו לפני". והנני מוסיף על דבריו למה לא אמר "עשה לפני", כי אם "עשו" לשון רבים עם היות שעם משה ידבר, אך הוא כי למשה אין צריך רק הודעה לאומרם, כי הוא לא חסרו ממנו עשות המדות ההם. ובזה נבא אל הענין, והוא כי לזה אמר דעי נפשי כי הן אמת כי למשה לא היה צריך רק הודעת דרכיו אשר שאל "הודיעני נא את דרכיך" שהם הי"ג מדות, אך לבני ישראל היה צריך פועל שיעשו ויפעלו אותם כמדובר מלשון אומרו עשו לפני וכו', וזהו יודיע דרכיו למשה כי למשה הודעה תספיק, אך לבני ישראל צריך עלילותיו יתברך שיפעלו אותן ממש. ופירש ואמר מה הן עלילותיו שבי"ג מדות שאני אומר שצריך יהיו בפועל בבני ישראל, הלא הוא אותן ממש. ופירש ואמר מה הן עלילותיו שבי"ג מדות השיכות בבני אדם, רחום וחנון ה' ארך אפים ורב חסד שהן הן מדות ה' שבי"ג מדות השייכות בבני אדם, רחום וחנון ה' ארך אפים ורב חסד שהן הן מדות ה' שבי"ג מדות השייכות בבני אדם, רחום וחנון ה'

Rav Ezra Bick: -There are not two **textual** sources for the middot. My intention was that there are two revelations which are the source of the middot. One is the historical incident described in Ki Tisa, where God appeared to Moshe and disclosed the thirteen attributes. The second is *Sinai*, meaning as part of the Torah given to Israel through Moshe at Sinai.

The fact that God spoke to Moshe on a given day does not make the content part of Torah.

One of the crucial differences between the revelation at Sinai and at the nikrat hatzur is public vs. private, open vs esoteric.

In this case, unexpectedly, the contents of the revelation are not identical, as the 13 middot end before the end of the verse, which also changes the meaning of the phrase "nake (lo yinake)".

I hope that clarifies the point.

-I believe you are saying that the words as written (including "lo yinake") is the public revelation of the Torah - Sinai.

However, the narrative of the revelation "b'nikrat hatzur" tells us that historically a private revelation occurred (possibly even simultaneously - a different perspective), which is the 13 midot, ending with "v'nake"?

Rav Ezra Bick: -Correct. We are speaking of a double revelation of the same verse.

R' Samson Raphael Hirsch, Shemos 33-34

Whoever sets out to translate and explain the contents of verses 12–23 must tread more carefully than at any other section of the Torah. For here we are led to the extreme limit of man's knowledge of God. The area that lies beyond this limit is intimated to us so that we should know that we cannot grasp it with the measure of knowledge granted to us for our life on earth. How, then, in our attempt to understand and interpret these passages, can we not be filled with trepidation lest

we overshoot the mark of truth and stray from the straight path? Hence we shall attempt to render only the plain meaning of the text, according to the context.

האה אמר אלי. By the mission given and explained to Moshe in verse 1 et seq., he and the entire people — so it seems to us — were relegated to the indirect and hidden mode of God's guidance, which would guide them from afar, just as it guided the patriarchs and their descendants until the exodus from Egypt.

God promised: ושלחתי לפניך מלאך, to enable them to take possession of the Land, but He imposed on Moshe the whole task of leading the people and guiding it to this goal — and beyond. He thereby left Moshe entirely to his own resources, to his innate powers of intellect and action. This is indicated, we believe, by Moshe's statement: ואשר חשלח עמי You have indeed told me that You will send before me an angel, to overcome the forces that oppose us from without, but You have not told me what You will send with me, to help me lead the people from now onward. You have thereby left me to fend for myself.

ואתה אמרת ידעתיך בשם By entrusting me with such a mission, You have indicated that You have singled me out — me personally — from among the rest of mankind, for Your special purposes. יונם מצאח חן בעיני
And you have thereby indicated that by my whole life until now I have shown that I am not entirely unworthy of finding favor before You and of attaining from You a proper spirit and sound understanding (see Commentary, Bereshis 6:8). For by entrusting me with such a mission, to be carried out purely by the strength of my own personality, You have led me to believe that You have found me worthy of being equipped with all those spiritual qualities that I will require to accomplish such a mission.

13 ועחה וגוי. And now, if I am to be able to lead this people in the immediate future according to my own insight, I need a dimension of knowledge that I still lack. I need insight into דרכך וגרי.

It does not say דְּרֶכֶּךְ ["Your way"] nor דְרֶכֶּיךְ ["Your ways"] but דָרֶכֶּךְ. This form [combining both singular and plural] signifies the diversity of God's ways in their unity.

Moshe says: I still lack the understanding of how, in all the diversity of your various ways, You always pursue only one purpose. Clearly, You have changed the way in which You guide this people. Yet You have not given up Your original plan for Your people, and surely You pursue Your original purpose, albeit in a different way. But I am still in need of this insight, to recognize the unity of Your ways amidst their diversity.

munifest in the unity of their diversity. This unity which is realized in every aspect of God's diverse ways — even as the seven colors of the spectrum unite to form one single ray of light — is called "טוב ה", "טוב," (זור לְּמַעַן טוּבְדָּ ה', מוב (Tehillim 25:7).

אוב, good, is essentially a relative concept. It is that which leads to happiness, but this happiness depends on the character of the person who is to attain happiness.

By letting כל טובו pass before Moshe, God intended that Moshe should behold the whole diversity of the phenomena which demonstrate the one consistent goodness of God to all His creatures, particularly

man. The diversity of human nature, resulting from the moral freedom with which man is endowed, is matched by the diversity in the ways of Providence, which educate man for his own well-being. In every instance it is the same well-being and the same goodness. The ordinary person sees diversity full of contrasts and contradictions. Moshe will see the unity in the diversity, the sublime harmony of diverse sounds; and not only will he grasp, understand and know it; he will behold it: אעביר כל פניך של פניך.

Simultaneously, God will explain to him, in words, what he beholds: וקראתי בשם ה׳ לפניך.

This phrase (קראתי בשם ה׳ לפניך) could be taken in the same sense that it is taken in the account of the patriarchs: — i.e., to summon people in the Name of God. God will teach Moshe how to put into words what he beholds, to enable him to proclaim God's Word to human beings. Indeed, in Rosh Hashanah 17b, the fulfillment of this promise (below, 34:6–7) is described as follows: אמר ר׳ יוחנן אלמלא מקרא הקב״ה כשליח צבור והראה לו למשה סדר תפלה God taught Moshe how human beings are to proclaim the Name of God when standing before Him in prayer.

However, in all those passages where the meaning of קרא בשם ה' is summoning people in the Name of God, בשם and ה' are joined together by the accentuation; whereas here and below (34:5), is joined to קרא, forming a verbal phrase, to which ה' is added as a complement. Accordingly, here יקראחי בשם ה' לפניך means: I will proclaim God before you by His Names — i.e., I will proclaim God's Names before you. God said: I will make the whole diversity of My consistent goodness pass before you, and every nuance of this diversity will be clarified to you most distinctly by one of God's Names.

ותנה ואווית אווית או

This individualized character of Divine providence — that the forms

## <u>תהלים פרק כה</u>

- ד) דרכיך יקוק הודיעני ארחותיך למדני:
- ה) הדריכני באמתך ולמדני כי אתה אלקי ישעי אותך קויתי כל היום:
  - ו) זכר רחמיך יקוק וחסדיך כי מעולם המה:
- ז) חטאות נעורי ופשעי אל תזכר כחסדךזכר לי אתה למען טובך יקוק:
  - ח) טוב וישר יקוק על כן יורה חטאים בדרך:

Considered from this perspective, both of the opinions cited in Berachos 7a can be correct. According to ר' יוסי, the solution to this problem [ארי מאיר was given to Moshe. According to ר' מאיר, the solution remained a mystery even to Moshe. Even if God showed him the solution to the problem by demonstrating to him the individualized aspect of His providence, as it says: חונחי את אשר אחן וגוי, one can still maintain that human insight — even that of a man like Moshe — is not sufficient to judge every instance of Divine providence by that standard.

The promise made here and its fulfillment (below, 34:6–7) are simply a response to Moshe's first request — הודיעני גא את דרכך. This is clear from *Tehillim* 103:7–8, where God's revelation to Moshe (below, 34:6) is indicated by the words יוֹדִיעַ דְּרָכִיו לְמשֶׁה וגו׳.

מוד בבל

ואמר רבי יוחנן משום רבי יוס: שלשה דברים בקש משה מלפני
הקדוש ברוך הוא ונתן לו; בקש שתשרה שכינה על ישראל ונתן לו,
שנאמר: +שמות ל"ג+ הלא בלכתך עמנו, בקש שלא תשרה שכינה
על אומות העולם ונתן לו, שנאמר: +שמות ל"ג+ ונפלינו אני ועמך,
בקש להודיעו דרכיו של הקדוש ברוך הוא ונתן לו, שנאמר: +שמות
ל"ג+ הודיעני נא את דרכיך; אמר לפניו: רבונו של עולם! מפני מה יש
צדיק וטוב לו ויש צדיק ורע לו, יש רשע וטוב לו ויש רשע ורע לו? אמר
לו: משה, צדיק וטוב לו - צדיק, רשע ורע לו - צדיק בן רשע,

+דברים כ"ד+ ובנים לא יומתו על אבות ורמינן קראי אהדדי ומשנינן:

לא קשיא, הא - כשאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם, הא - כשאין אוחזין מעשה אבותיהם בידיהם! אלא, הכי קאמר ליה: צדיק וטוב לו -צדיק גמור, צדיק ורע לו - צדיק שאינו גמור, רשע וטוב לו - רשע

אמר מר: צדיק וטוב לו - צדיק בן צדיק, צדיק ורע לו - צדיק בן רשע. איני? והא כתיב: +שמות ל"ד+ פקד עון אבות על בנים, וכתיב: שאינו גמור, רשע ורע לו - רשע גמור. ופליגא דרבי מאיר, דאמר רבי מאיר; שתים נתנו לו ואחת לא נתנו לו, שנאמר: +שמות ל"ג+ וחנתי את אשר אחן - אף על פי שאינו הגון, - ורחמתי את אשר ארחם - אף על פי שאינו הגון, +שמות ל"ג+ ויאמר לא תוכל לראות את פני, תנא משמיה דרבי יהושע בן קרחה, כך אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: משמיה דרבי יהושע בן קרחה, כך אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: רבי יונתן, בשכר שלש זכה לשלש: בשכר +איני רוצה. ופליגא דרבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן; דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר מהר פניו - זכה לקלסתר פנים. בשכר כי ירא - זכה +שמות ג'+ ויסתר משה מגשת אליו, בשכר מהביט - זכה +במדבר י"ב+ לותמנת ה' יביט.

6–7 ויעבר ה' על פניו ויקרא וגו' is the fulfillment of the promise אני אעביר כל is the fulfillment of the promise טובי על פניך וקראחי בשם ה' לפניך (above, 33:19; see Commentary there).

הודיעני נא אח דרכך, "teach me to recognize the unity in the diversity of Your ways" — this was the content of Moshe's first request. God grants him this request, both on the level of the second request, הראני, and on the level of the first request, הראני הודיעני. God accedes to his request on both levels. ויעבר is God's response to הראני is His response to הודיעני.

Moshe's search for the unity in the diversity of God's ways was prompted by the serious incident [of the golden calf], in which God let Moshe experience the diverse ways of His governance. Moshe now sought the key to understanding their unity.

The order of events was as follows: First, God decreed complete destruction (אבלם — above, 32:10) on the people whom He had delivered במו הביד חקה (above, 32:11) so as to fulfill with them His sworn promise to the patriarchs (above, 32:13). Then God allowed them to exist — and that is all (מלאכי — above, 32:14). He then announced (above, 32:33–35) that He would continue to guide them and care for them indirectly (מלאכי ילך לפניך), and would educate them directly — by bringing them suffering — so that they should mend their ways (עלהם חטאתם הפקרתי); but that anyone who persisted to sin would be completely cut out of God's plan for the education of mankind (אמחנו מספרי). After the people began to grieve and to show signs of complete remorse (above, 33:4), God correspondingly intended to improve His relationship to the people (קלה מה אעשה לך) — above, 33:5), and of this they were then assured (above, 33:17).

In all these variations of God's relation to man, what stands out is the nobility of God's *personal* nature — i.e., His nature as One possessed of moral *freedom*. This in striking contrast to all other powers, which are bound to the rule of nature, and which human delusion has raised to the status of world-gods; and this in contrast to all those abstractions, the product of confusion and distortion, by which philosophers have tried to divest God's essence of all reality.

Moshe sought the unity in all this diversity. He dared to try to directly comprehend this unity at its true source by beholding the personal nature of God, to gain insight into the unity of the ways of God's governance, which derive from that nature.

This a priori understanding of God's ways was denied him. But the Divine unity in all the diversity of His rule, and the diversity that emanates from this unity — this God intended to show him and to communicate to him, and this is the content of the vision and assertion in verses 6 and 7.

Exactly what Moshe saw is not made known to us, but we do have here a record of the words, the "Names," by which the vision he beheld was explained to him, and of these we can try to attain some understanding. "In our unredeemed world, where we encounter things we cannot understand, while we know there is one God – with much more than two names – it is only at the end of time that we will truly say "atah echad ve-shimkha echad." (R' Menachem Penner, The Friday Night Amidah, p.60)

p. xiv: God's presence in this world depends on human initiative. The revelation of the Divine Glory is carried upon a human "chariot." In other words, the *Shekhina* resides in the space that human beings make for it. In the context of prayer, this means that the Almighty is revealed to the same degree to which people call out to Him...

The nation's decleration of loyalty *creates* the king's kingship, for if the nation does not acknowledge his kingship, by definition he is not a king.

*p. xvii:* The midrash suggests (*Bereshit Raba 39:16*) that this is what it means to "call in the name of God," as Abraham did upon arriving in *Eretz Yisrael* – "He caused the name of God to be called in the mouths of people" by leading them all to honor the name of God. "Calling in the name of God" does not mean speaking to Him, but rather establishing His existence and presence in the world. It is not a means of bringing about the *Shekhina*'s presence, but rather the presence itself.

## Rabbi Dr. Meir Soloveichik (May 22, 2016)

Based on פרקי דרבי אליעזר

חתן דומה למלך

"Rambam's notion that a king's job is to expand his heart...

The fact that they choose to marry, that is what makes a כלה a king and queen. Because it is expanding one's life beyond one's self that defines the מלך; and, therefore, this pledging at a wedding to live one's life for someone else, that is what makes them royal. And, if expanding our lives to embrace others is royal, then that is because that is precisely the nature of הקב"ה 's royalty...

אדון עולם אשר מלך, בטרם כל יציר נברא, לעת נעשה בחפצו כל, אזי מלך שמו נקרא only became a king because He made room in His world, room in His Divine Life, for others... became a king by allowing his people, and by allowing humanity, to come into existence. What made הקב"ה a monarch is that although utterly self-sufficient, He was not satisfied to live an existence all alone; and He therefore, purely out of love, brought the world into being...

The great mystery of צמצום according to the Rav צי"ל....

A king in Judaism is defined by his presence among the people.

מלכות=שכינה

The King resides in the midst of the people. He is always close to His subjects and accessible to them... Everyone and everybody may approach the King... Each may ask for help.

God's מלכות is synonymous with the שכינה. His choosing to dwell among us... His presence dwells among us.... That is the essence of God's royalty."

ששר ואמר - הכנלים דאי' בתניגם ש"ב - אבל מי שהדרשו לו שם

משר ואמר - המישרים והוא אינו האין ולך מ"ו יכול לקלה והל

שחר ואינו הי אינות היים לאון בים כלו. יכן אמר משם

וו בי אמשם יותר ואינו משיק לאן בים כלו. יכן אמר משם

א והכי שים ואהה אחרת ידמיון בם ימהי לך כה הידשה בשו

משה רבינו שמינו בסימהת דשוחת עליו במו ב בכת היגיעה

והשחלות שה שווחת עליו במור ומי לעשות השהדלות

הבמילה יומ"ם בלאו והבאר במ' בלאון ימי למי בס המפורם

דברים ל"ב" ז' שור מעם מ"א קקוי כי אהה אמרת

בלא אורה שמלאי הן בעיני אפלו בלא כה בנילה מום ש"ה

המשוך עליו בוכ"א ד"ג באוחה חורה בלילה מום ש"ה

משוך עליו ביום בצאמר יומם יצוה ה' מהדו ובילה

משוך עליו ביום בלאל חיי הכי יחוד אם נא מצארי

בורה מנו בליום הלהב לל הי הי הרי דחום ב"ה

סדרי הפעמים להיפך כמש"כ לשיל: (יה) וואבר משון שללהו · [יש" מש"ב הרמנ"ם הל'יסה"ת פ"א הראני וגוי · כגר ממה הרשנ"ם מה רלה משם וגכ"מ בשם הרלב"ד ועדיין לא מהנאר מה רלה משה בשטה זו לבקש כזה · ישוד קבה חשובת ה' שלא לזה] ללא כך הענין · דלחר שהשיק רצון מה' שילך השוב מתחלה ראיים הכנוד כלל רק דבר לחר שלא שמם היה למשה רביני לחוש למעמת הקב"ה שלמר

נון: (יב) ויאשר משה ונו' - כ"ז היה במקל מ"ע

יום הממעים ובהיותו באה! או והיה מתפלל אמ"ע

מירוש דבר במש"ב בה' דברים ע' "ח וב"ו - הפע

הודש דבר במש"ב בה' דברים ע' "ח וב"ו - הפע

הודש דבר במש"ב בה' דברים ע' "ח וב"ו - הפע

הודש דבר במש"ב בה' דברים ע' "ח וב"ו - הפע

הודש דבר במש"ב בה' דברים ע' "ח וב"ו - המי

הבלים ונו' והיה לך עלה מזה ההה השם ההר

המלח היה רשלה לדעת כו או מה שבי להר ומת

מה"מ מוכן דמשה מהר מוכה מולה מוה במילה למנין

המיד מחבר היה להר משלה לותה וע" לא הה דוערני

המלים מולן במש"ב מניה הצי בולה ממל המשל המני

מה"מ ישד השלה עבי במילו וגם מוה במילה למנין

וו שהי בה הלוחן שברי היה של מללן שיוע מו מללן

מור מללן במש"ב למיל ב"ב מ"ב מ"ב מללן מיר לבקף דבר

וו שהי בה הלוחן שברי היה של לל מיה ללבף דבר

מוללן למען הור מלא מוכה ועם כי לן להודיעי מי הול

מן המללן למען הור מלא ווה ובה לל מהר לבה למי

מל הודמני מה ש לי להבין היה לו במש"ב מולה ללה יהי

מל הודמני מה ש לי לה ממלבות יבליל מלך היה

מל הודמני מה ש לי לה ממלבות יבתי מולל לה יהר

מל הודמני מה מ"ב מהבלה במי במילון החד לה מלה היה

מל החדה לו הלל המה ממלח ווה דבר ממלל לה יהר

מל הודמני הור מלח במה לבען הור על הרש למלך להיי

מל הודמני הור מלח במה לבעל החד מל המלבות ימללן להיי

מל המונה ליען המה משל למלן ווה דבר ממלל לה יהר

מללן למון הור לל הבל"ב מחר על הרש היה לחלו להיה

מללן למון הור מלח במביו לבעל במים מ" מללה מלך

מל הודמני מי מ"ב מחללן ממל במלה להיה היה

מללן למון במי להיה במלח המלבות במלל להיה היה

מללן למון מלל היה במלח המלבות במלל להיה היה

מללן למון מי מי מי מולבות יבל במי מללן מי מלך

מל המונה בול מולה מה במלח במלח במלל מי מלך

מל המונה בלו המלח במי מולה מול מולך מיוי מללה מה היה לחור מלה מה היה לו מיה מללן מיור מללן מ

לבקם . והנה עד כם הפסיק כצון בנהר נכין הבנה מכ השום שפוא עם כצון אלא תשום אמצא משם הן צעיני המ ונס ידשו בשם . אבל אם סים המני הנקם כזה לא מ ונס ידשו בשם . אבל אם סים המר הנקם עוד אינו ה ממדה ד"א לבוא עוד הפעם בזה הבעם של"ע כי ה בקם ממני דבר כי רולה אני להביק לאתך . וגם יבקם ו יויקן לו . וכי אשבר שוסיף ויבקם להתננננ על המוך ונ בלו שנושולה השעה להפיק לצון כל אואל . ובאבר ונ הלוותו ולבו שמח מכנוח להיות בעוב להפיק לצון ב בל שואל . ע"כ בנקם משה מהקנ"ה הראבי נא פ את בבודך . ולא פים תשב הלגל ליהנות מייו בנוד ונ ה' שלא זהי דרכו של משה רבינו בענותו הנשלחה. אלא שהי' מוכרה לזה כדי להגיע לשללה וכקשתו למוכת יברלל : (יש) ויאמר אני אינביר כל טובי על פגיך - הודיע לו ה' עת כצון לכל אדם שנ 6' היינו י"ג מדות רחמים וגם ישמע שם 6' לפי י"ג מדות אלו אף ידע שנעת ההיל וחגרו את בלוכן שלא יראה את כנודו הלא כאשר ישמע העברת אשר ארון ורדיםתי את אשר ארחם . מי פניפוי כי' לו לחום מחד שלם השלום מדם הדין עד כליון עפ"י קשוי עדפס . ולום היה ההכרח לפני משה לבקש מהקב"ה שיבפיח להתוכנ עם קיום ישראל במדת אלא שהיה משם כליון ישראל וגם לדורות נשעה שיהיה גכיותו בורר במגע והיא קפדנית עד שאפשר שתהרגנו תפלרת שהוא למעלה מהנהגם הראויה לפי מבע כח הדין · אלא יגדל כא כח מדה זו לפדד כל מדה הקבושה מיוצר בראשית יח' בהיהגת העולם ותלואו . וכאשר יבשיח הקב"ה ע"ז ממילא ילך עם משה וישראל במדכר בגלר שכינה כפי מעלת משה שרחוי למדה זו . כתם כליון ח"ו הסי' מדס זו של שידור המנע נוהנח תחד - זהו כלל הענין שהיה לחשה רבימי הכרח אשר נאמר גלי כמש כמש"כ למיל שהיה בשיום כמו אם שאמורת לבנה שמוכרחת להפרד ממנו לפובתו . בכשם. יא"כ אחר שפעל משה שמ"מ ילך הקג"ה שמם הם עם קשה שורף רצע אחד אמלה בקרכך וכלותיך . בתכקש כתמים ירוחם . וענין שני דנרים הלו .

מ אש"ג שאיני מבקש כלל מ"מ המקום מרים קרנו .

מ וש שמבקש רמקום בצר לו יהי' רמוי מו אינו רמוי

ס מ"מ ט"פ מבוקשו כי זר לו מביג מדת רממים .

א שדמיי להשיג משלת הכמד . ורחמתי וגו' למי שמבקש הלא

י המלה של איזה דבר . כ"ז הרדיע הקב"ה על שמלתו

י מבלה על איזה דבר . כ"ז הרדיע הקב"ה על שמלתו

נק שהוא משה גין לאיזה מבלה לכל הדי . ולא בביץ

י כדי לדעה עה לצין הראיי לה . והקב"ה השיג לו האמצעים לא הגיע אותו עת כצון עד תחלת ארבעים יום השלישים- אי- לך (א) ויאסר וגוי-הגיע' הבעה לשני דגרים אלו גם למתיפת לוחות שניות - גם להראות ולפודיע למשם עת כצון : ובתבתי על מ"כ הזיכ לו טוד ה' לא הוכל וגו' ומ"כ מדע מ"פ הצמישה: כי לא יראני הארב. חדה מינעי . לגה ייני איני המים ומ"ל סנני להדיעך גם ע"י הכחים: והנפללה למבה ומ"ל סנני להדיעך ג"י הכחים ג"ל היונ דנה מקום אתי - להודעך ע"י הכחים ג"ל היונ ונצבה על הצור - שהוא גראם ההר שמ"ל להלן ל"ך נ": (בב) ושבתי בפי ונו" - נאשר יש לי למוש שלא הקהל יותר מהאפשר להאדם ע"כ אני אכשה פניך בלפי עד ענני: (בג) וראיות את אחורי וחים השיג ג"כ כנוד ה' למרכה לדעת כי או עת רלון - וכבר ביארנו שבאמת לא השמוקק משה מעולה יהי כשנר בלומו רגע אזי יכבה פניו . אבל לבבוף לה נצרך לזה כחשר יבוחר . והנה כל משך ארבעים לדשח עת כלון יהי' מ"פ השמיעה . והיה קשה למשה עדוע לא יודיע לו באמת הוחו עת כלון ע"פ הכאי. באדם המיוחד אשר מפצמו נקרא אדם . לא ט"פ שקראו ה' אדם כמש"כ גם' גראשית א' כ"ו : להבים במקום שנצוה מכתו . והרי כבר בשנה השתיר פניו כי יכא מהבים אלא בהקב"ה אמר שאולי לא בסוב לב כמלך אי נותן אות הכבוד למיודעיו ולא שמולאים גזה פרככה וכדומה רק שלותו אות הוא לו אי מביק לצון · וכן דרך כ' באומו עת כצון ומנחי את אבר אתון למי שראוי להרים קרן כבודו · (כא) ויאמר היי מור פקנ"פ בלפבתו העום בא למן ולהפה היינו כביאת כבוד ועוד עובה באותו יום פובה . שמי ומי שבא לבקש כהמים על דבר הנגרך נס לכמיבת לוחות שניוה - נס למשם עת כצון : ובהבתי על

> היינו צעה"ם ולה בנן ההמה ולמד מימור לשון בבקר לפי סדר העיין הרי מיצעי - ויסחל ונו' וישכם משה צצוקר ויקח את הלוחות צידו ויעל אל הר סיני - או ויעל אל הר סיני ושני לוחות צידו י כלשון החקרא לוהם נגד פניו . ע"כ לא כתיב עוד מענין ושכםי לדעם עם רצון לחפלה • וכיוו שהיחה מדמו בסנה כן גסיני • הסמיר פניו : (ה) ויכרא בשם ה' • כמו כם"י הענית דכ"ל ג' : (ד) וישבם משה בבקר כממ"כ . והיינו דמסיים כאשר צוה דו - זהו בקבלם לבד הנדבר בפירום . וכמם"כ כ"ם דלום נופל על לשון דברי קבלה : ויקח בירו שני לוהות אבנים דברים י' ג' . אלא בא ללחדנו דלקיחת כשמות הועילו למשה גם צעת וירד וגו' היינו בשעה שעבר כצודו אזי לקה צידו כלוחות שהיו מונחים על הכר ושכ כפי וכליים להוריו ימ' - שבלמח לא רלה משה אלל לפני נושה והוא היה לנוע מאד ולא כלה להבים

כה · ומי' לעיל י"ם י"ם · וע"ז השעה א"ל ה' א וגלבה על הצור ונו' : ועליה בבוקר • מיותר לדרום בוקרו של בקר כדתיה במכילתה בה פ"ז והיינו עמוד השחר · ועי' במנוך : (ג) ואיש לא יעלה עבך • והיה נכון לנקר ועלים בנוקר וגו' וכתבתי וגו' -שהרי העליה קדם לכהיבה אלא משום זה לא היה לצרך לנוקר שהרי עוד נשתהה ארבעים יום. וגם א"כ כל האהרות והחומר שבשניות יותר מבראשונת צון השעה נויה ביות יות ישור בלל מה צלל כלה עד שיכין עלמו ציומר להתגלות יפלל מה צלל כלה עד יייי זיייז י"א י"א . וע"ז השעה ל"ל ה' לז הינו מוכן · אלה משום תכלים ענין השני להודיע בזו השעה מהר ביותר ומש"ה המר כ' והיה נכון . גבון לבקר . לא משום קבלת הלוחות אמר ס' כ"ז דא"כ הכי מינעי סכו לך שני לוהות אבנים כראשונים למשה עת כצון הנעלה . ומשום ההגלות הכבוד הנבלא לו כמו שיבולר שם במ"ד : (ב) והיה

•

# בעל הטורים שמות פרק לג

(יט) ויאמר אני אעביר כל טובי על פניך וקראתי בשם ה' לפניך. בגימטריא שהקדוש ברוך הוא נתעטף כשליח צבור (ראש השנה יז ב):

#### Todays daf sponsored by Comp-U-Plus the lowest price for Linksys/Cisco and electronics - www.compuplus.com Lilai Mismas R' Pinchas Ben Eliezer Yaakov Reich A'H

מסורת ראש השנה ארכעה ראשי שנים עין משפם נר מצוה פרק ראשון 34 מיצים צחו פיי פינ מסלי בתחלה כי אחה תקלם - והכי קאמר קרא ולך ה' החסד למי שמשים עלמו כשירים: לריק - במשפע אמת: חסד - נכנם לפנים מן השורה: ולכסוף • כשרוחה שחין העולם מחקיים בדין: ליכנס לפנים משורת הדין כשאחה רואה שאין משונה פליו מאו ה' ה' מדת רחמים אני מרחם קורם שיחטא ואני מרחם אחר העולם מחקיים כשחשלם לחיש כמעשהו : שיחסא אם ישוב: ברית כרותה לשלש עשרה מדות - הללו שאם עשרים משרה מדוח - אומר רביט חם דשני שמוח הרחשונים יוכירום ישראל בחפלח חעניתם ישה שני חינן תוורות ריקם: הנה חובי (מגילה עוי: מדות\* כדחמרים וסכי חיתה נססיקחה \*למי שמשים עצמו כשרים רב הונא רמי כתיב °צדיק ה' בכל דרכיו וכתיב וחסיד בכל ממנים סרת ברית · על האמור למעלה : שמורין קיהן הכח אכי ה' קודם וחאמר ליון עוכני מעשיו בתחלה צדיק ולבסוף חסיד רבי מס בינחים : כין ראש ישנה ליום שיחטת לרחם עליו כ' וכ' שנחני חותן שתי מדות פאבוני ואני מרחם לאחר אלעזר רמי כחיב"ולך ה' חסר וכתיב כי אתה: משממים שהעתים המונים וסוף ומכל מקום קשיא שיחשת חם ישוב כיון דשניהם של תשלם לאיש כמעשהו בתחלה כי אתה כ' מדת רחמים רחמים אין כאן שתי השנה לפובה היא להקל עליה מן תשלם כפעשתו ולבסוף ולך ה' חסד הפורענות הנגזר פליה בר"ה: אילפי ואמרי לה אילפא רמי כתיב "ורב חסר שיים ופעמים שהוא לרעה - לפחות מן הוא ולא כאלהים מדות לכך נראה שהןמדה אחת ואחת שמות מדת הדיו לד המוכה שפסקו לה: של הארץ וכתיב ואמת בתחלה ואמת ולכסוף ורב מסופם התואר פכך עון ופשע וחטאה מוכירין חצוש על שלריכה להם על השדוחועל הכרמים חסר ויעבורה' על פניו ויכרא א"ר יוחנן ונקת הם נמנים ארטתו לפי שכוא בד' כדחית' ביומח ארון על כל כש ועל הגטח: שלא בזמנן. ופני "אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו הוריעה: ועל החרץ שחינה לריכה מרושמא שיד הוריעה: ועל החרץ שחינה לריכה מושפה נחנ יל אמר לכם סממונה בפ" שני שעירים מלך על שם מלכותו מלמר \*שנתעשף הקב"ה כשליח צבור להם ביערות ובתדברות: סימניות . (דף לה ושם) ואותו כנוי מדת והראה לו למשה סדר תפלה אמר לו כל זמן אלו רחמים הוא שלפי בין פסוק לפסוק יש סימנין הפוכין דשוטת זרוטת פשעים אלו שמוא אדון על כל שישראל הומאין יעשו לפני כסדר הזה ואני כוה ] :אפינורקין באין לדרשה למעם לריך להתנהג עם מוחל להם ה' ה'אני הוא קודם שיחמא האדם את הדיבור כאכין ורקין שהן מישושין המרדים וחטלות כל במדת רחמים אל לומר לא בכל שעה שילעקו אל ה' ואני הוא לאחר שחמא הארסויעשה תשובה כשננות הוא מדת חווק כי 156 ובמגלת סחרים ביד חוקה הוא מכין בלר להם יוליאם ממלוקוחיהם אלא אל רחום וחנון אמר רב ידודה ברית כרותה לי"ג מדות שאינן דוורות ריקם שנאמר "הנה בו אם כן 'יעקו קודם' נזר דין: מצון לכל הכריות דרכינו נסים חין כדכהי'(חהלים קד) מונה שם הרחשון אנכי כורת כרית אמר ר'יותנן גדולה תשובה שמקרעת גזר דינו של אדם שנא' הכפירים שוחנים שים פסיק כין "השכון לב העם הוה ואזניו הכבר ועיניו השע פן יראה בעיניו ובאזניו ספס לפרף ולכקש מאל השמות משום אכלם רחום גם סוא ישמע ולכבו יבין ושב ורפא לו א"ל רב פפא לאביי ודלמא לפני גזר דין א"ל דהכי קאמר קרא מדת רחמים ולא ורפא לו כתיב איזהו דבר שצריך רפואה הוי אומר זה גזר דין מיתיבי השב הקב"ה ששמו ה' כמדת ה'כי הרחמי' בינתים מוחלין לו לא שב בינתים אפילו הביא כל אילי נביות שבעולם אין קרח ה' רחום חלוקים כדאמריגן וחטן וטער חסר הכא קודם חשובה מוחלין לו לא קשיא אהא ביחוד הא בצבור מיתיבי "עיני ה' אלהיך בה עתים יניים יל מוכה וחחר תפוכה וחמן למוכה עתים לרעה עתים למובה כיצד הרי שהיו ישראל רשעים נמורין לחלפים נס כוח מענין חחר בשחי מדות דעולר כי מדת רחמים היא בראש השנה ופסקו להם גשמים מועמים לסוף חזרו בהן להוסיף עליהן אי חסד הייט מדה שלא נעת לרה כי אפשר שכבר נגזרה גזרה אלא הקב"ה מורידן בומנן על הארץ הצריכה להן אחת לאלפים מדה בפרם תגיע הזרה הכל לפי הארץ עתים לרעה כיצד הרי שהיו ישראל צדיקים גמורין בריה שמדה הוא מרחם שלא סובה מרוכה חמש חכא אכל חנון הוא ופסקו עליהן גשמים מרובין לסיף חזרו בהן לפחות מהן אי אפשר שכבר מנילה כח מ"ח מחות של מדת לנחול כשת כדחק נגזרה נזרה אלא הקב"ה פורידן שלא בזמנן על הארץ שאינה צריכת להן פורעטת דהתם (ישטיה ל) חטן יחנך למובה מיהא ליקרעיה לגזר דינייהו ולוסיף להו שאני התם דאפשר בהבי כמיב על רבעים לקול זעקר ומדה זו ת"ש "יורדי הים באגיות עושי מלאכה במים רבים המה ראו מעשי ה' ונו' ויאמר ויעמר רוח סערה ותרומם גליו יחונו וינועו כשכור וגר ויצעקו אל כתיב כביכול שבעל כח יש לו לתון של המושק אף לחלפים : ה' בצר להם ונו' יודו לה' חסרו וגו' עשה להן סימניות כאכין ורקין שבתורה ושב ורפה לו. שלה כדין כרכחיב לוכר לך צעקו סודם גזר דין נענין צעקו לאחר גזר דין אינן נענין הגי נכי (שמוח כב) והיה כי סליחת ונשק אלי ושמשתי כי כירודין דמו ת"ש שאלה בלוריא הגיורת את רבן גמליאל כתיב "בתורתכם (בשלומים שרשם דיקבו בעון קרא רפואה מפוארי כלומר אנים של ניחם מינה מעון קרא רפואה מפוארי כלומר אנים "אשר לא ישא פנים וכתיב "ישא ה' פניו אליך נמפל לה רבי יוסי הכהן בשרונים] כדחיחה פרק שני שברין כה הענום 1 20200 אמר לה אמשול לך משל למה הרבר דומה לאדם שנושה בחבירו מנה וקבע לידך כי הטית טליו דמגילה (דף יו:): אשר נא ישא משתיך אף פל פי לו זמן בפני המלך ונשבע לו בחיי המלך הגיע זמן ולא פרעו כא לפיים את כן חשיבנו לו כי אם המלך ואמר לו עלבוני מחול לך לך ופיים את חבירך הכא גמי כאן בעבירות פנים י ינעק אלי המדם רבינו דענאל שבין אדם למקום כאן בעבירות שבין אדם לחבירו עד שבא רע ולימד דקכמ פשטיה סיא כך שאשמע אפני אדם קאי נשקתו לפי שחטן ") [מיכות כ: מיה ע: ע"ם] לרערט (עובר על פשק) שאין טשא פנים אני ואיני יכול לראות בטניו וגם יש בלשון חנון מחנת חנם כדאמרינן בברכות (דף ז-) וחנותי את אשר אחין אפים שאינו כגון ארך אפים \*לודיקים ולרשעים וכם שהי מדוח לפי שהן משני עניני בני חדם והיא מדה סובה שהקביה מאריך אפו וכחוך כך חוזרין בחשובה ובירושלמי (בראיהא בשביל גדולתו פירונין כנ.] ועושכרו או באדם מחרנמין מורחיק רגו שהוא מרחק ממט לניונות כדסשיב (ירתיה כ) פחח כי את אווכר ויוצא את כלי זעשו (ישעיה ע) באים מארץ מרחק כעיקר י רב הונא חלשי זקן ונשות פנים ורב חסד ואמת כן שתים כדדרשים כתיב רב חסד וכחיב ואמת הא כינד בתחלה באמת וכשרואה שאין השולם מחקיים בחסד נוצר חסד אחם טישא שון ופשע והפאם כם שלש ונקה לשבים כך פי׳ הרב זיל - עיכ לשון הנהים: י כרכיזיב (דברים לשוף ניורשא יהיה רב כח) אשר לא ישא פנים לוקן אבל ישא ה' פניו אליך אפני שכינה קאי שיראה לך פנים שוחקות ולא פנים של כעם והא דלא פריך הכא מדכהי פשא שיבטיף מדאים ספני שחוביר שליו (איוכמג) וישא ה' את פני איוב וכתיב (שם) כי אם פניו אבא משום דהתם [חס] בשביל לדקו: [עי' תוס' נוה ע: ד"ה כתוב וט' הניתו בקשיא] רשיא דורכי הסיום : א'ל

צורכי המיום יו א"ל אוד מות הייתי שירו בקפתו רחשים ונאפר שלמני תקב"ה למואך המית בשכיל זו רושבה לידות כיון שהוא שתכיר במדותיו וזו משרות. הבורא שנור נזרת על האדם ואם ישיב מיותי לידות השוב לשירות הבורא שנור נזרת על האדם ואם ישיב מיותי השוב לשירות הייתי שרור האינו שומר על פרותיו אף אריז תקשת בין רעבור ה" על ביותי הייתי שומר על פרותיו אף אריז תקשת בין רעבור ה" על ביותי ביותי הוא הייתי שומר על פרותיו אף אריז העשתי ביותי במדר הזה יו, או אני הוא לשים שומר שקדם שהמות בו בשבר הוא יו, אני מהול לשים " מ" אני הוא לשים שחקם בו ביותי ביותי הייתי שומר על שה הוא ביותי הייתי שומר על שהוא ביותי שומר על שהוא לא של אם ביותי שומר על שהוא לא ביותי אם שבין הייתי שומר על שהוא שומרו ביותי שומר על שהוא לי אוד ביותי ביותי הייתי של אוד הייתי שהוא לא אוד ביותי ביותי של הייתי ביותי של הייתי ביותי של אוד הייתי של הייתי ביותי של הייתי ביותי של הייתי הייתי לו הייתי הייתי של הייתי ביותי ביותי של הייתי ביותי ביותי של הייתי ביותי ביותי

## חידושי הריטב"א מסכת ראש השנה דף יז עמוד ב

מלמד שנתעטף הקדוש ברוך הוא. פי' שנראה כן למשה במראה הנבואה, ומפרשי רבנן דלישנא דויעבור ה' על פניו דרשינן כש"ץ העובר לפני התיבה

# מהרש"א חידושי אגדות מסכת ראש השנה דף יז עמוד ב

אלמלא מקרא כתוב א"א לאומרו כו' ולא נאמר מקרא אלא כדי לשבר את האוזן שכן היה נראה למשה בנבואה כאלו הקדוש ברוך הוא מתעטף כש"ץ והיינו ויעבור וגו' כש"ץ המעביר טליתו על פניו וקורא כסדר הזה עשה הקדוש ברוך הוא להורות שכן יעשו כל זמן כו' ובספר ישן מחכמת המקובלים מצאתי וז"ל נתעטף הקדוש ברוך הוא באותו טלית לבנה שנתעטף בברייתו של עולם שעליו נאמר עוטה אור כשלמה שמבהיק מסוף עולם ועד סופו כו' והאריך בסוד העניו:

ה' ה' אני הוא קודם שיחטא וכו'. דגם קודם שיחטא צריך רחמים שלא נברא העולם אלא ע"י ששיתף הקדוש ה' אני הוא שיועיל התשובה לאדם גם אחר שיחטא לרחם עליו: ברוך הוא הרחמים כמ"ש ביום ברוא ה' אלקים ואני הוא שיועיל התשובה לאדם גם אחר שיחטא לרחם עליו:

ברית כרותה לי"ג כו'. מספר י"ג מדות יש בו דעות חלוקות עיין ברי"ף ובתוס' ובהגה"ה שם דרך אחר ואין לי עסק בנסתרות להאריך:

שנאמר הנה אנכי כורת ברית וגו'. לפי פשוטו קאי כורת ברית על שבקש משה ונפלינו אני ועמך וגו' והדרש דהכא משמע ליה טפי דקאי אשלש עשרה מדות דסמוך ליה לעיל מיניה:

p. xii-xiii: After presenting the Thirteen Attributes, God said to Moses, "Behold, I make a covenant: I shall perform wonders in view of your entire nation..." Normal prayer does not guarantee a response; some prayers indeed return "empty-handed." But a prayer involving a covenant implies mutual responsibility and a commitment between the Almighty and the Benei Yisrael, and hence demands a response — even if that response must take the form of "wonder." God's covenant ensures that the prayer of the Thirteen Attributes will always be effective.

Thus, during times of supplication and intense prayer, such as the *Yamim Nora'im* (the Days of Awe), we recite *Selihot* as part of the process of repentance. At a time when we plead for mercy, we perform the service that God assured Moses will always be effective – the recitation of the Thirteen Attributes.

This enigmatic passage raises a number of questions, however. R. Yohanan comments that there is something about the Torah's description of this event that is so unimaginable that were it not for the special permission granted by the Scriptural account, we would not be able to articulate it ourselves – "Had the verse not been written, it would have been impossible to say it." What is so astonishing about God's revelation here?

Furthermore, according to R. Yohanan, "God wrapped Himself as a *shali'ah tzibbur* and showed Moses the prayer service" – God revealed the Thirteen Attributes, which are essentially a prayer, by presenting Himself as a *hazan* leading the congregation in their recitation. The opening line of the narrative – "HaShem passed in front of him and called" – is not an introduction of what God said to Moses, but rather a visual demonstration of what the Jewish People should do when they pray. But in what sense does a list of God's attributes constitute prayer or supplication? After all, we have nothing here but a list of names

and descriptions of God! This is certainly not a prayer in the normal sense, as it entails no request or petition. How can such a "prayer service" bring about atonement, let alone guarantee it?

Indeed, the Thirteen *Midot HaRahamim* themselves are not so novel as to be unmentionable. The astounding idea revealed in this narrative relates to the Thirteen Attributes as a prayer service recited before the Almighty. Had God Himself not demonstrated the possibility that the Thirteen Attributes serve as a medium of prayer through which we achieve atonement, we would have been unable to imagine it on our own. But what, indeed, is the secret to the power of this unusual "prayer"? And if a simple recitation of the Attributes is effective, why was a special demonstration necessary to teach Moses how to perform the service properly?

## חומש עבד המלך כי תבוא נ"א

#### סדר אמירת י"ג מידות והכוונה בה

שמעתי משם הגאונים כי על כוונה זו אמרו במסכת ראש השנה (כי תשא לד, ו) על "ויעבור ה' על פניו ויקרא", אמר רבי יוחנן, אילמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, מלמד שנתעטף הקב"ה כשליח ציבור והראהו למשה ואמר לו, כל זמן שישראל יעשו לפני כסדר הזה אני מוחל להם, עכ"ל. והדבר קשה, שהרי אנו רואים שכמה פעמים אנו מזכירין י"ג מידות ואינם נענים. אלא אומרים הגאונים כי כוונת יעשו לפני כסדר הזה, אין הכוונה לבד על עטיפת טלית, אלא שיעשו סדר המידות שלימד הקב"ה למשה שהוא אל רחום וחנון, דהיינו מה הוא רחום אף תהיה רחום וכו' וכן לכל י"ג מדות.

פשט הגאונים אמת ׳כל זמן שישראל יעשו לפני כסדר הזה׳ שילכו ויעשו מעשה י״ג מידות, מכל מקום גם זה אמת שהזכרת המידות הוא טוב כפי משמעות פשוטו מלמד שנתעטף הקב״ה כשליח צבור, שזה קאי על הזכרת המידות. [של״ה עשרה מאמרות – מאמר ז אות קצג]

ולכן בשעת אמירת י"ג מידות תאמר אותם בכוונה שלימה לקבל על עצמך להתדמות בכל כוחותיך למידותיו יתברך שמו, גם תכוין בזה

לעורר רחמים שהשי״ת ישפיע שפע טובה וברכה לכל ישראל. ועיין מגן אברהם (או״ח סי׳ תקסו).

ואחרי אשר ביארנו זה, יש לנו לבאר ענין שלש עשרה מדות שנהגו לאמרם בצבור בעשרת ימי תשובה ובתעניות ותפלות הצבור על כל הצרות שלא יבאו על ישראל. והנה אמרו רבותינו (ראש השנה יו, ב) ברית כרותה לשלש עשרה מדות שאינן חוזרות ריקם. כתוב (שמות לד, ס הנה אנכי כורת ברית, דרשו רבותינו ע"ה (רע"מ פנחס כנגד י"ג מדות שהתורה נדרשת בהן, לרמוז כי מי שנזהר בשמירת התורה ודקדוקיה, השם יתברך יתנהג עמו לטובה באותן י"ג שהן כולן מדות רחמים ואריכות אף.

## ספר מלחמת מצוה

ואחד בגימטריא י"ג, לרמוז כי המיחד בלב שלם, השם יתברך ישמור לו ברית י"ג מדות. וכנגד אותיות של שמות אברהם יצחק ויעקב שהם י"ג. וכנגד י"ג שבטים שהם עם שבט לוי, לומר כי מי שמתפלל בלב שלם ויזכור אותם, שהשם יתברך יזכור לו זכות אברהם יצחק ויעקב, וזכות השבטים, וי"ג דברים שהיו במלאכת המשכן תכלת וארגמן ותולעת שני וכו׳. לומר כי מי שנזהר בעבודת המשכז שהוכז לכבוד השם לשכוז בתוך בני ישראל, ישמור לו השם לטובה ברית י"ג מדות. ועתה יש לנו לבאר על דרך קצרה ביאור י"ג מדות. כתוב (שמות לד. ו) ויעבור ה' על פניו ויקרא וגו'. ה' ה', יש מפרשים שהשם הראשון אינו מן החשבון, אלא שניהם מדת רחמים, אחת קודם שיחטא האדם, ואחת לאחר שיחטא וישוב. ועל דרך זו נראה שהוא דעת רש״י. ורבינו תם הוכיח ששני שמות אלו בודאי הן שתי מדות, ראמרינן בפסיקתא (לא, ו): כתיב ותאמר ציון עזבני ה׳ וה׳ שכחני (ישעיה מט, יד), אמרה כנסת ישראל לפני הקב״ה רבונו של עולם אותן שתי מדות טובות שיש לך שנתת לי בסיני היאך עזבתם והיאך שכחתם. נראה מזה שני שמות אלו הם שתי מדות.

רצריך לבאר לשון ה' ה' היאך משמעו מדת רחמים.

ונראה לומר כי שם בן ד' אותיות מורה על מציאותו
שהוא ממציא ומהוה כל ההווים והנמצאים וכי הוא
המולידם, ואחר שכן הוא באמת הוא אב לכל הנבראים
כמו שכתוב הלא הוא אביך קנך הוא עשך ויכוננך,
ורחמיו עליהם כרחמי אב על בנים, והרחמים הם ראוים
להיות מהאב על הבן כשהבן הולך בדרכיו ובמצותיו
ואינו סורר ומורה, כי בסור הבן מאמרי האב ולא שמע
לקולו יגרום שאביו יהפך עליו לאכזר וימיתהו, כמו שבא

במצות סורר ומורה אם לא יתיסר וישוב מן הדרך הרעה. אך אם יקבל מוסרו וישוב מדרכו הרעה יתכפר לו ולא ימיתהו, כמו שבא בביאור המצוה ויסרו אותו ולא ישמע אליהם. נראה באמת שאם ישמע אליהם ביסרם אותו שינצל מן העונש ויהיה כאשר בראשונה ויהיו רחמי האב עליו. וזהו שאמרו אחת קודם שיחטא האדם ואחת אחר שיחטא וישוב.

ר״י עראמה	אברבנאל	<u>מהר״ל</u>	<u>ספר</u> החסידים	<u>אריז״ל ;</u> <u>גר״א</u>	רמב״ם	<u>רמב״ם ;</u> <u>מאירי</u>	הגה״ה בתוס׳	תוס׳; ר״ַן	ר״ת; רמב״ן; רא״ש; אבן עורא
ה'	ה'	רחום	רחום	א-ל	ה'	'a	ה'	'a	ה'
'a	ה'	וחנון	וחנון	רחום	א-ל	א-ל	א-ל	א-ל	ה'
א-ל	א-ל	ארך אפים	ארך אפים	וחנון	רחום	רחום	רחום	רחום	א-ל
רחום	רחום	ורב חסד	ורב חסד	ארך אפים [לצדיקים]	וחנון	וחנון	וחנון	וחנון	רחום
וחנון	וחנון	ואמת	ואמת	ארך אפים [לרשעים]	ארך אפים	ארך אפים	ארך אפים [לצדיקים]	ארך אפים	וחנון
ארך אפים	ארך אפים	נוצר חסד לאלפים	נוצר חסד לאלפים	ורב חסד	ורב חסד	ורב חסד	ארך אפים [לרשעים]	ורב חסד	ארך אפים
ורב חסד	ורב חסד	נושא עון	נושא עון	ואמת	ואמת	ואמת	ורב חסד	ואמת	ורב חסד
ואמת	ואמת	ופשע	ופשע	נוצר חסד לאלפים	נוצר חסד לאלפים	נוצר חסד לאלפים	ואמת	נוצר חסד	ואמת
נוצר חסד לאלפים	נוצר חסד לאלפים	וחטאה	וחטאה	נושא עון	נושא עון	נושא עון	נוצר חסד לאלפים	לאלפים	נוצר חסד לאלפים
נושא עון	נושא עון ופשע וחטאה	ונקה לא ינקה	ונקה	ופשע	ופשע	ופשע	נושא עון	נושא עון	נושא עון
ופשע	ונקה	פוקד עון אבות על בנים	וסלחת לעוננו	וחטאה	וחטאה	וחטאה	ופשע	ופשע	ופשע
וחטאה	לא ינקה	ועל בני בנים על שלשים	ולחטאתנו	ונקה לא ינקה	ונקה לא ינקה	ונקה	וחטאה	וחטאה	וחטאה
פוקד עון אבות	פוקד עון אבות	ועל רבעים	ונחלתנו	פוקד עון אבות על בנים	פוקד עון אבות על בנים	לא ינקה	ונקה	ונקה	ונקה

#### טורי אבן מסכת ראש השנה דף יז עמוד ב

א-ל רחום וחנון אר"י ברית כרותה לי"ג מדות שאינן חוזרות ריקם. מדאמר ר"י אא-ל רחום וחנון להא דברית כרותה לי"ג מדות משמע דבכאן מתחיל מנין י"ג מדות וזה שלא כדברי התוספות שפירשו שהמנין מתחיל או מהשם הראשון של ה' ה' או מן השני:

## חזקוני שמות פרק לד

(ה) ויקרא בשם ה' הודיעו השם שילך בו עמו. ד"א הקדוש ברוך הוא קרא מה שכתוב אחריו, שכן כתיב למעלה וקראתי בשם ה' לפניך ונראים הדברים שיש טעם פסיק בין שתי ההזכרות:

#### יחזקאל פרק יד פסוק ה

למען תפש את בית ישראל בלבם אשר נזרו מעלי בגלוליהם כלם: (ו) ה' ה' פרש"י קודם שיחטא ואחת היא לאחר שיחטא. פי' גבי עגל דהוא ע"ז שהקב"ה מצרף מחשבה למעשה, כתיב ביה ה' ה'

#### <u>תהלים פרק סו</u>

(טז) לכו שמעו ואספרה כל יראי אלקים אשר עשה לנפשי:

- (יז) אליו פי קראתי ורומם תחת לשוני:
- (יח) און אם ראיתי בלבי לא ישמע אדני:
- (יט) אכן שמע אלקים הקשיב בקול תפלתי:
- (כ) ברוך אלקים אשר לא הסיר תפלתי וחסדו מאתי:

אחת קודם שיחטא דהוא חייב מן ההרהור כמעשה כדכתיב גבי עבודת כוכבים למען תפוש את בני ישראל בלבם, אבל גבי מרגלים דלא מיחייבי בהרהור קודם למעשה רק לאחר מעשה כדכתיב און אם ראית בלבי לא ישמע ה', לא כתיב שם ה' אלא פעם אחת. א-ל דיין ושופט כמו עד האלקים יבא דבר שניהם. רחום מרחם על עניים ומצירים זו מדת רחמנות. וחנון שייך אף לעשירים כמו שנאמר וצדיק חונן ונותן, יחנך בני, ויחנך. ארך

אפים לשון המתנה כמו וארכא בחיין יהיבת להון דדניאל ובלע"ז דישביטנ"ט, והלועז לונקאיר"ש טועה. ארך אפים אין אני ממהר ליפרע מן הרשעים אולי ישובו מעצמם ולצדיקים אני מאריך אפי ליפרע מהם ומגדיל אפי עליהם כדי לזכותם לחיי העולם הבא. ד"א ארך אפים לפי שכל זמן שארצה אקח נקמתי אבל בן אדם אינו ארך אפיים אלא ממהר הוא לנקום נקמתו שאם היום כאן למחר הוא בקבר. ורב חסד כמו שמצינו מרובה מדת טובה ממדת פורעניות. ואמת מאמת מה שאני מבטיח.

(ז) נשא עון ופשע לשון משוא פנים דפורטנ"ט בלע"ז, נושא פנים לשבים. ונקה לא ינקה לגמרי, אם לא ייטיבו מעלליהם. פקד עון אבות שהרי משאו הכבד לאחד נוח לשנים והכבד לשנים נוח לג' שאם ילקה אדם על עונו אין העולם מתקיים, אלא הוא לוקה במקצת וזרעו לוקה במקצת והוא מדת שלש עשרה שגם היא לטובה. והא דכתיב לא יומתו אבות על בנים התם בב"ד של מטה והכא בב"ד של מעלה. [על שלשים ועל רבעים כלומר רביעי לו, כדכתיב על שלשים ועל רבעים כלומר על השלשים מעט ועל הרבעים הכל לבערם מן העולם]

# ר' חיים פלטיאל שמות פרק לד

(ז) נוצר חסד לאלפים. לפי הפשט קשה מהאי קרא להאי קרא כדכתיב בואתחנן שומר הברית והחסד לאלף [וכאן הוא אומר] לאלפים. ורשב"ם פי' דלאלפים ובמשנה תורה היינו לאלף דור כמו שקרא לדור [שלישי] שלשים ולדור [רביעי] רבעים כמו כן קורא לאלף דור אלפים ובמשנה תורה אאריך בו יותר.

נושא עון. זה שחוטא ע"י יצר הרע ומכריחו לחטוא. [ופשע מרד שמורד להכעיס כמו מלך מואב פשע בי.] וחטאה שוגג שנ' וחטא[ה] בשגגה, כל אלה אני נושא ואיני פורע מהם אבל איני מנקה אותם לגמרי אם לא ע"י תשובה ומעשים טובים,

## דעת זקנים מבעלי התוספות שמות פרק לד

(ו) ויקרא ה' ה'. אני הוא בעל הרחמים קודם שיחטא האדם ולאחר שיחטא האדם כך מפרש ליה במסכת ר"ה וצריך עיון מה צריך אדם רחמים קודם שיחטא. וי"ל מ"מ הוא צריך רחמים לפי שגלוי וידוע לפני הקדוש ברוך הוא שסופו לחטוא ולפי זה השני שמות הם מי"ג מדות אמנם נוצר חסד לאלפים אינו נמנה אלא באחד והרב ר' נסים ז"ל פי' נוצר חסד לאלפים שתי מדות הם והשם ראשון אינו מן המנין ופשטיה דקרא ויעבור ה' על פניו ויקרא בשם ה' ה' אל רחום וגו' המדות הללו תקראו לפני בעת שיצטרכו לרחמים:

# רא"ש מסכת ראש השנה פרק א סימן ה

ה' ה' אני הוא קודם שיחטא האדם אני הוא אחר שיחטא האדם. וא"ת מה צריך האדם למדת רחמים קודם שיחטא. וי"ל אף על פי שגלוי וידוע לפניו שסופו לחטוא מתנהג עמו במדת רחמים באשר הוא שם. אי נמי קודם שיחטא בע"ז. ואף על פי שכבר חשב לעובדה ומחשבת ע"ז הקדוש ברוך הוא מצרפה למעשה (קידושין לט ב מ א) כדכתיב (יחזקאל יד) למען תפוש את בית ישראל בלבם אפ"ה מתנהג עמו במדת הרחמים קודם שיחטא וכשיחטא מצרף המחשבה עם המעשה. ואומר ר"ת דשני שמות הראשונים שתי מדות. כדדרשינן לה הכא אחת קודם שיחטא ואחת לאחר שיחטא אם שב. אל ג'. רחום ד' וחנון ה'. ארך אפים ו'. ורב חסד ז'. ואמת ח'. נוצר חסד לאלפים ט'. נושא עון י'. ופשע י"א. וחטאה י"ב. ונקה י"ג. דעון ופשע וחטאה שלשה ענינים הן. כדאמרי' בפרק אמר להן הממונה (דף לו ב) דעונות הם זדונות פשעים אלו המרדים חטאות אלו השגגות. ובמגילת סתרים דרבינו נסים גאון אינו מונה השם הראשון. שיש פיסוק בין שני השמות. וה"ק קרא ויקרא הקדוש ברוך הוא ששמו ה'. קריאת ה' אל רחום וחנון. וקא חשיב נוצר חסד לאלפים בשתי מדות. דנוצר חסד היינו מדה אחת ולאלפים מדה אחרת. דמדה טובה מרובה על מדת פורענות חמש מאות. דבמדת פורענות כתיב על רבעים ובמדה טובה כתיב לאלפים. ולא נהירא לי כלל דלמה ליה למיכתב ויקרא ה' הא כתיב ויעבור ה' על פניו ועליה קאי ויקרא ומה לו להזכיר השם אחרי ויקרא. ועוד נוצר חסד בלא לאלפים אינו מדה דאפי' הרעה הוא נוצר עד רבעים וכל המדות מדות ויתור הם. וכן נהוג לאומרן בכל גלות ישראל שהחזן אומר ויעבור ה' על פניו ויקרא והקהל מתחילין ה' ה' אל רחום וחנון וגו'. ולדברי הגאון היה לו לחזן לומר ויעבור ה' על פניו ויקרא ה' ולקהל להתחיל ה' אל רחום וגו'.

## ערוך לנר מסכת ראש השנה דף יז עמוד ב

בגמרא קודם שיחטא האדם. הרא"ש הקשה למה צריך רחמים טרם חטא. ותירץ שלא יענש אף שחוטא לבסוף באשר הוא שם. ולענ"ד זה דוחק קצת שיקרא זה מדת רחמים וגם מה שתירץ עוד שלא יענש על מחשבת עבודה זרה קשה קצת דממנ"פ אם המחשבה נחשב חטא אם כן אין זה קודם שיחטא. והמהרש"א פירש משום

דשיתף הקדוש ברוך הוא רחמים בבריאה וזהו מה דקאמר קודם שיחטא. ולענ"ד אין זה במשמעות קודם שיחטא כי השיתוף רחמים בבריאה היה למען ימצא החוטא מחילה אחר שיחטא. ולענ"ד יש לפרש ע"פ מה דאמרינן בסוכה (נב א) יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ואלמלא הקדוש ברוך הוא עוזרו לא יכול לו שנאמר צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו וכתיב ה' לא יעזבנו בידו ע"ש ואין לך מדת הרחמים גדול מזה שהקב"ה עוזרו קודם שיחטא ועיין לקמן:

#### תהלים פרק לז

(לב) צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו:

(לג) יקוק לא יעזבנו בידו ולא ירשיענו בהשפטו:

בתוס' ד"ה שלש. ומכל מקום קשיא. לפי מה שכתבתי לעיל דפירוש קודם שיחטא דהיינו שהקב"ה עזרו לבל יכשל בחטא שפיר הוי ב' מדות שהרחמים חלוקים דקודם החטא הקדוש ברוך הוא מרחם עליו להקל מעליו עול ולחזקו נגד יצר הרע ואחר החטא הרחמים לבל יענש ובזה א"ש מה דדריש הפסיקתא דבפסוק יש לדקדק מהו הכפל עזבני ה' וה' שכחני ולמה שינה הלשון דבתחלה עזבני ואח"כ שכחני. אבל לפ"ז א"ש דהכי דריש דציון מקונן קודם שחטאתי עזבני ה' בידי יצה"ר דבזה שייך לשון עזיבה כדכתיב ה' לא יעזבנו בידו ולאחר שחטאתי ה' ענשני בגלות ושכחני. ולכן משיב רק על שכחני באמרו התשכח אשה עולה אבל על עזבני לא משיב דמה דהוי הוי. ועיין עוד מה שכתבתי מזה בספרי מנחת עני לפ' בראשית:

#### ישעיהו פרק מט

(יד) ותאמר ציון עזבני יקוק ואדני שכחני:

(טו) התשכח אשה עולה מרחם בן בטנה גם אלה תשכחנה ואנכי לא אשכחך: נתיב התשובה

מעלת תשובת הרבים

וגוי". אילפא רמי, כתיב (שם שם י) "ורב ברית כרותה לי"ג מדות שאינן חוזרות ריקם. שנאמר (שמים לה, י) "הנה אנכי כורת בריח

וכתיב (פס) "כי אתה תשלם לאיש כמעשהר", "אמת", ולבסוף 10 "ורב חסד". רבי אלעזר אומר, כתיב (מפלים פנ יג) "ולך ה' חסר", בתחלה "כי אתה תשלם וגוי", ולבסוף "ולך , וכתיב (פס) "ואמת", בתחלה עליר השלום לראות, אי אפשר להראות לו שיתפלל בלבד, הוי ליה ללמדו כך וכך אלא מלמד שהראה לו גם כן איך יהיה נוהג בתפלחוני, ולפיכך לא היה די במה שילמו אליר° התפלה, אלא שהראה לו סדר תפלה. כי מפני 1 שאמר משה (פמוח לג, ים) "הראני נא את כבודך", ומאחר שבקש" משה רבינו תקרא, כמו שלמדו כל התורה כולה, ולא היה צריך לומר ״ויעבור ה׳ על פניו ויקרא״.

ה' הראה סדר **פיררש, הא דכתיב "ריעבור", על כרחך בא** ה' חסר". רב הונא רמי, כתיב (מסלים קמה, מ) "צריק ה' בכל דרכיו", וכחיב<sup>©</sup> (מס) "וחסיד בכל מעשיו", בתחלה "צדיק" וו, רלבסוף "חסיד" 21.

שיחטא אם ישוב' (רשיי שם). (8) בריות כרותה לשלש עשרה מרות הללו שאם יוכירום ישראל בתפלת תעניתם אינן החורות ריקם' (9) שמשמע שנבנס לפנים מן השורה. (11) יבמשפט אמתי (11) (10) יבמשפט אמתי (11) (11) יבמשפט אמתי (12) יבוב לפנים מו השורהי (11) יבוב שם (11) יבויא לרדה יו: (13, קטו:) כתב עד כאן אות לבאר, שאמנם מוכח מהקרא שה' הראה למשה סדר התפילה, אך טעמא בעי, דמרוע דבר זה נעשה יותר מאשר בשאר דבורי ה' למשה. ושם בח"א לר"ה הוסיף כאן תיבת "עוד", שבתב: "עוד

באות, וכאן כתב: "אלא מלמד שהראה לו גם כן איך סדר תפילה, ואיך יתפלל".

לר״ה יז: [א, קטו:]: ״בקש [משה] לעמוד על מדותיו הטובות של השם יתברך. ואמר לו הקב״ה שיהיה מראה לו טובו מה שאפשר לדעת. ולפיכך אמר לו, אם יעשו לפני ישראל בסדר הזה, הרי אני מוחל להם, וזהו מרת טובי. והראה לו איך מדת טובו יתברך מרחם ומחנן עליהם כאשר עושים לפניו כסדר הזה. ומאחר שבקש משה רבינו ע"ה הראיה, לא היה אפשר לו רק במעשה, שהיה מראה לו כאשר עישין כסרר הזה יפתחו להם מרת טובו. וממילא, מאחר שהראה לו סרו התפילה איך יתפלל, אם כן בודאי לגמרי הראה לו האיך יתעטף ש״ע, רהא הראה לו אם יעשה כסדר הזה, וסדר הזה בכללו הבל... כי מרע"ה היה חפץ לדעת ולראות איך מדת טובו נוהג

(15) בלשון המהר"ל "רק" הוא כמו "אלא".

(16) לשונו בח"א

כי מפני שאמר משה וכר".

שינויי נוסחאות כיים מדייר, ומדיל "שמנקט".

"וכמיכ" כ"ה בדיל, ולימא בד"ר.

"אלמי" כ"ה בד"ר, ובד"ל "אומר".

רק 21 במעשה, שהיה מראה לר 10, והראה לו כי כאשר עושין כסדר הזה יפתחו להם מדח

אפים ורב חסד ואמת" (שם), אמר רב יהודה אמר רבי יוחנן (ר״ה יו), אלמלא מקרא כתוב ה" (שמום לה, ו), אני הוא קודם שיחטא האדם, אני הוא לאחר שיחטא האדם ריעשה<sup>0</sup> תשובהי. "אל רחום וחנון ארך התבאר 3 כי אפילו דוחה לא תעשה שבתורה. כל שכן וכל שכן שרוחה ומבטלת הגזירה. אי אפשר לאמרו, מלמד שנתעטף הקב"ה כש"ץ, והראה לו למשה סדר תפלה. אמר ליה, כל זמן שישראל חוטאין לפני, יעשו כסדר הזה, ואני אמחול להם עונותיהם. "ה' "ריעבור ה' על פניו ריקרא" (סמום לה, ו). מאמר על יינ

בפרק קמא דר"ה (יו.), אמר רבי יוחנן, גדולה תשובה שמקרעת גזר דינו של אדם, שנאמר (ישמיה ו, י) "השמן לב העם הזה וגר". אמר ליה רב פפא לאביי, ודלמא קודם גזר רין. אמר ליה "רשב ורפא לר" כתיב (שם), איזה דבר שצריך רפואה, הוי אומר זה גזר רין. מיתיבי, השב בנתיים? מוחלין לו, לא שב בנחיים, אפילו הביא כל קשיא, הא ביחיד, הא בצבור. כבר התבאר 3, כי התשובה של רבים מגיע עד השם אילי נביות שבעולם, אין מוחלין לו. לא

WILLY LIGHTIN "וישמפ" כ"ה נדיל, ונדיר "שמה".

יחברך 4, ולפיכך מקרעת גזר דינו 3. ולעיל

רבי יוחנן אמר, יערי ולא עד בכלל. ומי אמר רבי יוחנן הני, והאמר ברלה תשובה שדוחה את לא תעשה שבתורה, שנאמר [ורמיה ג, א] יהן ישלה איש את אשתו והלכה מאתו והיתה לאיש אחר ונויי, עי יושובו אלי נאם היי, לא קשיא, הא ביחיד, הא בצבור. יש לך לדעת ענין התשובה שהוא (1) לשון הפסוק במילואו "הַשְּמֵן לב העם הוה ואוניו הכבר ועיניו הַשָּע פּן יראה בעיניו ובאזניו ב, ר"ה ובפרק יום הכפורים [השני]. (4) לשונו שם: יובפרק יום הכפורים (יומא פו.), אמר רבי לא, גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד, שנאמר [הושע יד, ב] 'שובה ישראל עד ה' אלקיך וגו''. שב אל השם יתברך, ומסלק עצמו מן החטא. התשובה הזאת אי אפשר רק כאשר יש לו הפשיטות מן החטא לגמרי. חה שאמר 'גדרלה תשובה שמגעת עד כסא הכברד', כי משם התחלת ההויה מן הנשמה חצובה, וער שם מגיע הפשיטות הוה, כי התשובה הזאת היא הפשיטות הגמור. ולכך אמר 'גרולה תשובה שמגעת ער כסא הכבוד'. ומפני שאפשר לומר כי הפשיטות הזה מגיע עד השם יתברך לגמרי, ולכך אמר רבי יוחנן יעד ולא עד בכללי. ופריך יוהאמר רבי יוחנן, גדולה תשובה שדוחוה לא תעשה שבתורה. הרי מגיע התשובה לדחות התורה, אם כן בודאי מגיע פשיטות התשובה ער מדריגת התורה, ומתרץ ילא קשיא, הא ביחיד הא בעבורי. כי ביחיד אין הפשיטות כל כך, ואינו מגיע רק עד כסא הכבוד. ואילו תשובת הרבים, אשר מצד שהם רבים יש להם פשיטות הוא 'אלקי ישראל' [שמות ה, א], ולכך מגיע התשובה – שהאדם חוזר אל התחלתו – עד השם יתברך, שהוא התחלת האדם, ולכך מגיע עד השם יתברך לגמרי<sup>..</sup> וראה שם הערות 78–98. (פ) נראה להטעים דבריו כאן, על פי מה שכתב בנתיב התורה פיח (א, לד:), שהביא שם את דברי הגמרא [בימ פה.] שהמלמד בן עם הארץ תורה, אפילו הקביה גחר גזירה – יש בירו לבטלה. וביאר בוה־ל: "כי מצד מעלת השכל הפשוט שבו, שהרי משפיע תורה אף לבן עיה, שהוא רחוק מן התורה, ולכך אדם זה מבטל גזירת השיית. כי הגזירה אין בה פשיטות, שהם מצד הגזירה כך לבטל הגזירה... ולכך יחיד מומחה מפר ומבטל הגזירה והנרר שנדר, שמזה תראה כי כל נזירה אין בה פשיטות. חה שהוא שכל פשוט כאשר מלמד תורה לבן ע"ה, מצר פשיטות השכל שבו הוא מבטל הגזירה שאין בה הפשיטות, כאשר ידוע למבק... כי בטול הגזירה מצר פשיטות השכל, ודבר זה ידוע בסוד התורה, כי החכם המומחה מפר גדר, שהוא הגזירה ביחיד, ולפיכך אמר שהקב"ה גוור גזירה והוא מבטלו, חיי בוה למביניםי. ובחיא לבימ פה. [ג, לט.] כתב: "כל גזירה הוא מצר החומר, אשר הוא מקבל הגזירה... שכל גזירה ירצא מן הפשיטות, שגוזר כך וכך יהיה". ולכך תשובה שמגיעה ער השם יחברך מחמת פשיטותה [כמבואר בהערה הקודמת], דין הוא שתקרע ישמע ולבנו ינין ושב ורפא לוי. הרי שתשובה מועילה. הארם. וכבר אמרנו כי התשובה הוא שחיור אל התחלתו, והתחלת הארם מן תחת כסא, כי משם יותר, ומגיע עד השם יתברך – עד ועד בכלל. ייש לך להבין דברים אלו מאוד, כי השם יתברך את גזר הדין, כמשפט הפשוט המבטל הגזירה. מעבר ללא תעשה שבתורה [כמביאר לעיל פיב], כיש שפשיטות זו תגיע מעבר למדריגת הגזירה יהיה, וכל גזירה רשבועה אין בזה פשיטות. לכך מומחה, שיש בו פשיטות השכל, אפשר לו (6) פירוש – פשיטות התשובה מגיעה אף (2) קודם גור דין.

באר הרביעי (ער:) האריך לבאר ענין זה, וכן את העומק בהתעטפות הקביה כשליח צבור, חיל: "שהקריאה בדי ללפור למשה לעשות מעשה איך יעשה... ולא היה זה ללמר התפילה עצמה בלבר, רק איך יעשו כאשר יהפללו: ואולי יקשה לך כי למה היה צריך להראות המעשה אשר יעשה... כי משה אמר 'הראני נא את כברך', שמשה ביקש להראות לו כבחד יתברך. והשיב לו

השם יחברך [שמוח לג, יט – כ] ילא חוכל לראוח את פני וגר הנני מעביר כל טובי על פנין וקראתי בשם ה' וגו". וביאור וה, כי לראות הכבוד בעצמו אי אפשר, רק שיהיה למשה דביקות במדותיו, וכאשר יהיה לאדם רביקות במדותיו, אז יתרבק בו יתברך מה שאפשר, ובוה יוראית את אחורי ופני לא יראוי [שמות לג, כג]. ומפני כי השם יתברך נמצא אל האדם כמו שהאדם נמצא אצל השם יתברך. ואם הארם מעיין בתפלתו ואינו פונה מן השם יתברך, כך השם יתברן נמצא אליו גם כן לגמרי. ומה שאמר 'שנתעטף כשליח צבור', מפני כי העטוף של ש"ץ הוא שלא הלב ואמתתו. ולא כן כאשר אינו מעוטף, שאו אפשר כי הוא פונה לדברים אחרים, ואין הקריאה מאמתתו, ודבר זה מבואר. אמנם אין הדבר תולה בעטוף הטלית, רק כאשר הקריאה מאמתתו בבונה, רבר וה נקרא יעטוף, בעבור שהוא מסולק משאר רבר, ואין לו נטיה ימין ושמאל. ווהו מהות העטוף, לא זולת וה. ולפיכך נאמר בכחוב לשון זה כאשר הוא קורא אל ה' מאמיות

יהיה לו נטיה ימין ושמאל לשום צד כלל, ווהו העטוף, ואז הקריאה בכוונה לגמרי מתוך עומק

מחשבתו. שכך כתיב [תהלים קב, א] 'תפלה לעני כי יעטוף ולפני ה' ישפוך שיחו'... וזה כי העני

בעולם... ולפיכך הראה לו על ידי ראיה. והכל נרמז בלשון 'ויקרא' הכתוב".

(11) בבאר הגולה

וכמו שנתבאר בהערה הקודמת.

(7) "מדת רחמים, אני מרחם קודם שיחטא, ואני מרחם אחו

ללמד איך יתפלל. שאם בא ללמד אותו מה

21

דברי הרא"ש בכיאור "ה' ה"

עושה בעולמו 24, ועושה טוב שהוא גדול

חנם לאדם ני, אף שאינו ראוי ליתן לו, והוא יתברך נותן לו דרך חנינה 34. וזה יותר ואמר "רחום" "וחנון". שתי מדות הם: האחר ינ, לעשות רחמים עם מי שאינו יכול לעמוד במדת הדין 22. "וחנון" ענין זה החנינה לאדם, שהשם יתברך נותן מתנת מארד פנ יחום. יחנון.

כב 3) "אלי אלי למה עזבתני". 32. והמדה קודם שיחטא, והשני לאחר שיחטא ויעשה תשובה. ולא פרשו על מדת "אל". ויראה לומר שם הזה הוא חסד, והוא ידוע כי שם הזה מרת חסר, כמו שאמר הכתוב (מפלים

הזאת הוא החסד<sup>°</sup> עליון שהשם יתברך

הראשונים כבר פרשו מה הם המדות; האחו

גם כן צריך למדת טובו, כי אין לבריות על במדת הרחמים קודם שיחטא. ואחר שיחטא ועשה תשוכה, גם כן נוהג עם האדם במדח הרחמים. ומי שלא חטא גם כן הוא בכלל הזה, שהוא צריך למדת טובו, אלא שהוא בוראם יתברך רק חסד ורחמים, ואין כאן חובני. לכך קאמר שהוא נוהג עם האדם ראשון קודם לכל מדת טובו 12. כך "ב, על מה הוא מורה. ובשני

שריון הבעית לצדיק

"אתל"; מדת החסד

להלן הערה 88.

WILLY LIGHTIC

"הממד" כ"ה מד"ר, ומד"ל "ממד".

הם, איך יתכן לחלק ביניהם לומר כי השם האחרון יותר מדת רחמים מן הראשון. ואני אומר כי גם בזה יש חילוק, וכך פירושו; כי הוא יתברך לא ישתנה לעולם, כי אף אם חטא הארם נגדו השם יתברך הווייתו נצחית, ואף אחר שחטא — הוא ברחמים, ולפיכך השם השני, שהוא שם

עדיין הוא ברחמים, לא כבשר ודם כאשר חבירו חטא נגדו נתרחק דעתו ושוב לא יקבלו. אבל

ארך אפים׳ יש חילוק בשמות, ומשום כך יש חילוק גם כן במדות. אבל כאן דשני שמות [שוים]

ובגו"א שמות פל"ד אות ב כתב: "ואם תאמר, בשלמא במדות האחרות

אלי ואנודהו וגו"י, "מנין שאין אלי אלא מדת הרחמים, שנאמר 'אלי אלי אלי למה עובתני', ואומר [במדבר יב, יג) 'אל נא רפא נא לה', ואומר [תהלים קיח, בו] אל ה' ויאר לנו". ובדריח פ"א מ"ב [ל.] כתב: "שם 'אל' שהוא מדת החסר, כמו שאמרו זיל 'אל' זה מדת החסר, שנאמר 'אלי אלי הביאו את דברי הבית אוצר [ח"א עמוד 129], שכתב: "והנה נודע בחבמת האמת כי השם 'אל

למה עזבתני למרת הרין". וכן הזכיר בקצרה בח"א לשבת קיט: [א, סר:]. ובח"א הוצאת כשר

הוא שם מדת החסר".

הראשון יתברך הוא, שם 'אל' גם כן מן המדות".

(28) מבילתא שמות טו, ב על הפסוק "זה

הויה, פירושו אשר הווייתו נצחית לא ישתנה, אף אם חטא ועשה התשובה מרחם עלירי. (27) בח"א לר"ה שם (א, קסר.) הוסיף בוה: "ולפי זה דאמרינן כי י"ג מרות התחלתם מן השם מורים על עיקרי המרות, והם שלא חטאו, ושעשו תשובה, וחסידים לגמרי. ומפני כי אלו אין צריך לעשות להם לפנים משורת הרין, רק ראוי לעשות עמהם שאינו נכנס לפנים משורת הרין. וכל המדות שהם מדות שכך ראוי שיהיה, ולפיכך הם שמות שאינם נמחקים [שבתעות לה.]. אבל מבוארים היטב בגריא שמות פליד אות ג, בביאור דברי רשיי שם [שמות לד, ו] "אל – אף זו מדת רחמים", וכתב בגו"א שם: "ואם תאמר, והא כבר נוכר מדת רחמים, ולמה עוד מדת רחמים.

'רחום' ו'חנון' וגו', הם שמות נמחקים [שם], שהם מדותיו בלבד, והבן זה היטב".

(30) TEL'I

ואין זה קשיא, כי 'אל' הוא טובה יתירה שנותן לאדם טובות וחסדים גדולים. כי שם 'ה'' הוא הנותן טובות לאדם בפי הצריך לו, ולא יחסר לו כל. אבל שם ׳אלי הוא שנותן לו טובות מרובות וחסדים גדולים, כמו שהיה לאברהם ושרה, בירך אותם 'בכל' [בראשית כר, א], ווהו ענין 'אל'".

אלא שהם מוסיפים מעשים טובים, כמו אברהם ושאר חסידים ודומיהם, עם אלו נוהג במדה הזאת, שהוא חסר גמור. ולפיכך יש לומר... כי אלו ג' הראשונים הם שמות קרושים, מפני שהם

(29) בח"א לר"ה שם הוסיף: "והוא לחסידים, שלא די שלא חטאו,

הוא ההבדל בין חסד לרחמים, וכפי שביאר בנצח ישראל פמ"ז [ד"ה וביאור ענין], וו"ל: "בי השם

והבדל זה שבין שם "הי" לשם "קל", הוא

יתברך הוא משפיע החסר, ומרחם על עולמו. והחילוק שיש בין חסד ורחמים; החסד הוא הטוב שהוא משפיע לעולם, אף שאין הכרחי כל כך לעולם, הוא משפיע את הטוב לעולם, והוא חסד והרחמים כאשר התחתונים בצרה, רצריכים לרחמים, מרחם עליהם". ובגבורות ה' פסיט [שיח.] כתב: "החילוק שיש בין חסד ורחמים, כי הרחמים אינם רק כאשר הוא צריך אותו דבר מתוך צרה. וחסר בין שצריך לאותו רבר, ובין שאינו צריך לאותו רבר, נותן חסד על צר היותר טוב״ ובנתיב העבודה פי״ח (א, קלח.) כתב: ״הרחמים מצר המקבל, כאשר מרחם על אחר... (אך) החסד הוא מצר עצמו, שהוא יתברך משפיע הטוב והחסר מצר עצמו, ואין עושה זה מצר המקבל,

מצד עצמו שהוא טוב". והם הם הדברים.

עלה במחשבה לבראתו במדת הדין, וראה שאין מתקיים, והקדים מדת רחמים ושתפה למרח הדין". הרי שמדת הרחמים פועלת למי שאינו יבול לעמוד במדת הדין, וראה הערה

(11), 'רחים".

(32) רש"י בראשית א, א: "בתחלה

(33) רש״י רברים ג, כג "אין 'חנון' בכל מקום אלא לשון מתנת חנם".

(34) ברכות ז. "יוחנותי

חהו שכתב כאן "תנשה טוב שהוא גדול מאוד".

אני הוא 'אני הוא לאחר שיחטא, ואני הוא לאחר שיחטאי81. הקשה הרא"ש ז"ל 19, והלא קודם שיחטא אין צריך למרת הרחמים, שלא חוטא, אלא שלא חטא, ובחטא עבודה זרה חטא עריין. ותירץ הרא"ש, רחשב להיות יאני ה' קודם שיחטא כר" ב' יראה לי

נט הלא חומא אבל הדברים פשוטים הם, כי אלו י"ג איירי, שהקב״ה מצרפה למעשה (קיוזמן מ.). ואפילו הכי קודם שיחטא, מנהיג עמו במרת הרחמים, ולאחר שיחטא מצרפה למצשה 92, עד כאן דברי הרא"ש"ב. פירושו, כי הרשע ששב בתשובה, והרי הוא

מה שעושה טוב לאדם 22. ואדם שלא חטא, מדות הם דרכי ה' במציאות, והם מדת טובו ולא נתפרש בגמרא שם "אל" הכתוב אחר צריק, הוא בצדקתו שוה למי שלא חטא 26.

שינויי נוסחאות "cid" c"c cr", itiat cr"c.

(א, קסד.), וויל: ייראה לי פירושו כך, כי הוא יתברך נקרא בשמו המיוחר שם הוייה מבלי שיובט רק מדת הרחמים. וחה אינו, רבחולין בסופו (קמב.) ובקרשין (לטי) מקשה, ודלמא מהרהר בעיז הוי ובר, משמע דהרהור בלבר, אעיג רלא עשה מעשה, מיד הקביה מצרפה למעשה. ויש לפרש דהכי פירושו, שלא חטא רק בהרהור עיז בלבר, ואו הקביה מוחל לו על ידי שהוא יתברך נוהג עמו במדת הרחמים. ואם הטא שאר הטאים, וחטא בהרהור עייו, צריך תשובה. אבל קשה, רביון ייג מדות אלו מורות רק הנהגת טובו יתברך עם החוטא, אלא שהן מורות על הנהגת טובו יתברך בוראו". ובגרא במדבר פכיח אות יא [ר"ה ואין לך] כתב: "אילו היה נותן הרין שיבראו הנבראים. היה זה קשיא, אבל אין לשום בריה על הקדוש ברוך הוא כלום, כי מתוך חסדו בראם". ובגבורות ה' פסיד (סוף רצג:) כתב: "כי אין לבריה שום דבר מצד הדיך". וראה גרא שמות פיז העיה 54 ובדריח פיה סוף מיא (ריז:) כחב: יכי אף אם האדם עובר בוראו, אין מצר החיוב שישלם לו השם יחברן, רק הוא מחסדי המקום, כי אין לבריה על בוראו כלום מצר החיוב שישלם לו השם והכל נובע ממרת חסרו יתברך, מ"מ בקבלת חסר זה נמצא הוא מי שלא הטא מעולם לפני מי שחטא ועשה תשובה. ולכך שם הויה הראשון מתייחס לחסר הניתן לאדם שלא חטא, ושם הויה השני מתייחס לחסר הניתן לארם שחטא. כי אף במרת החסר גופא, קודם הוא הלא חוטא לחוטא ואני הוא לאחר שיחטא האדם ויעשה תשובה". אל המעשה, רק הויה. ולפיכך הרשע ששב בתשובה, והרי עתה הוא צריק, הרי בצדקתו הוא שוה למי שלא חטא. ווה השם הוא שמורה על הויה פשוטה, שכך הוא מבלי בחינת מעשה. לכך אמר 'אני ה' קודם שיחטא ואחר שיחטא', כי אחר שההויה הוא שוה בשניהם, שהם בלי הטא הנה השיי מצטרף לשניהם בשם הויה, כי שם זה שמורה על הויה פשוטה שהוא הוה כךי. וראה אל ה' מכלי פנות אל שום רבר, ואז נמצא השם אליו גם כן, ער שהארם רבוק בו יתברך". והו פשוטו של מקרא (תהלים קמה, יח) "קרוב ה' לכל קוראני לכל אשר יקראוהו באמת". (18) זהו הרא"ש שם: "קורם שיחטא' בעבודה זרה, ואעים שכבר חשב לעוברה. ומחשבת עיז הקביה מצרפה למעשה, כדכתיב (יחוקאל יד, ה) 'למען תפוש את בית ישראל בלבם'. אפילו הבי מתנהג יז: (א, קטו:) כתב על רברי הרא"ש: "משמע מדבריו כי קודם שיחטא בעיז אין כאן עונש כלל שהקב"ה מצרף מחשבת ע"ז למעשה, מאי שנא חטא זה משאר חטאים". בבריאה בכלליותה, ולאו דוקא ביחס לחושא. יתברך, רק הוא מחסדי המקום". ואז הארם דבוק בו יתברך במדת טובו, וזהו מהות העטוף כאשר הקריאה בבוונה... שיקרב הארם הביאור ל"ה' ה", וכמוכא קודם בגמרא. עמו במדת הרחמים קרדם שיחטא, וכשיחטא מצרף המחשבה עם המעשה". כשיץ... כי כאשר האדם מכוין לגמרי מכלי פנות ימין ושמאל גם כן השם יתברך נמצא אליו שדוא חסר הפרנסה והוא צריך מאוד לפרנסה, מסלק עצמו מכל רבר ער שאין לו שתוף לשום דבר, ואז קורא מאמתתו. וזה 'לפני ה' ישפוך שיחו'... וזה שרצו חכמים גם כן שאמרו שנתעטו (25) בא לבאר כיצר המלים "ה' ה" מורות ש"אני הוא קרום שיחטא הארם. (24) פירוש – אע״פ שאין לשום בריה תביעה על בוראה, (19) ר"ה יו: [לו: ברפי הרא"ש]. (23) דברים רבה ב, א "אין לבריה כלום אצל (26) ענין זה מבואר יותר בח"א לר"ה יו (22)פירוש – אין (12) בח"א לר"ה (20) לשון

22

במיכה ז, יה. ובשמות לר, ז נאמר "נישא עין ופשע וחטאה". וראה הערה 54. (13) מלשין מרד, "שארם עישה להכעיס" (רש"י שמות לר, ו). (22) כי שתי העבירות הראשונות התברו כסדר חומרתו ("עין ופשע"), ובסוף נקט בקלה שבהן ("חטאה"). והואיל והסרר הוא ש"לעילם האחת יותר מן השניה שאחריה" (ראה הערה 69), היה לו לסדר ללבת מן הקל אל הכבר, וכיצד האחת יותר מן השניה שאחריה" (ראה הערה 69), היה לו לסדר ללבת מן הקל אל הכבר, וכיצד החמירה בו התורה כיב, רלא מצאנו בתורה שהחמיר על השוגני. וכיה בחיא לקירושין מ. [ב. קמב:], גבורות הי פיב [צב:], חיא לריה יו: [א, קיו.], חיא לבימ לג. [ג, ב:], וחיא לסנחרירן קג: להתקיים בראו במדת הרחמים. ואשרי לו מי שיכול לעמוד במדת הדין, ואין צריך לרחמים. ובדיוק כשם שבבריאה בתחילה עלה במחשבה לבראתו במדת הדין, ולבסוף נשתחפה מדת [קסד:] כתב: "אם הוא שונג אינו ראוי שיחשב לו החטא כ"כ, מאחר שלא עשה ברצון ובכונה. [ג, רמב.]. וראה לעיל פ"א הערה וז. ולכך עבירה שנעשית עם רעת הארם [מזיר], שהיא העיקר מדונר לא רק נתשלום שנר לצדיק עצמו [לעח-ל], אלא נתשלום שנר לנניו של הצדיק (44) בא לבאר מדוע מעיקרא המידה היא של "אמת", ורק לבסוף המדה היא של "רב חסד" (48) ענין זה מבואר היטב בגו"א בראשית פ"א אות טו, בביאור רברי רש"י שם [בראשית א, א] שכתב: "ברא אלקים – ולא נאמר 'ברא ה", בתחלה עלה במחשבה לבראתו במדת הדין, וראה האמר, מה דהה הוה, ומאי אכפת בזה אם כך עלה במחשבה. ויש לומר, שבא להגיר לך טונ הוא לארם שיהיה עומר במדת הרין, ושאין צריך למדת הרחמים. שהרי כך היה רצונו של מקום בתחלה לבראותו במדת הדין, מזה תראה שכך הוא חפצו ורצונו. רק מפני שאין העולם הרחמים, כך היא ההנהגה כאן: **בתחיל**ה ההנהגה היא של "אמת", ולבסוף ההנהגה היא של הוא ברעתו רשכלו... שהחוטא במזיר ברראי חטאו גרול, שהרי חטאו מצר השכל, שהוא נברל בלתי גשמי... שהחטא השונג הוא קל, מפני שלא חטא במרריגה הנבדלת מן הגשמי, כי השונג הוא עושה החטא בלא רעת והשכל... ולפיכך החטא הזה אינו חמור כל כך". ושם קודם לכן אע"ג שהשוגג נחשב בוראי חטא, רהיינו שהיה לו להיות נזהר שלא יחטא, אבל שוגג הוא, ולא שבאדם [לעיל פ"א הערה 66], דין הוא שהעונש עליה תביא לביטול קיום האדם. מה שאין כן (49) בח"א לר"ה יו: [א, קטו:] כתב: "וכל אלו המדות לעולם האחת יותר מן (33) לשונו ברר"ח פ"ד מ"ד [קסט.]: "מדריגת המויד שהוא החטא באשר הארם "ומונר על פשמ" כ"ה נד"ר, ונד"ל "ופשע וממלה". ראחר כך אמר "ונקה", רהיינו שמנקה 'ונקה בנושה naich cast חסד מכל 24 (50) כך הוא לשון הפסוק

רצון הי שיעמוד וכגמרא קאמר (ר"סיז), אילפא רמי, כתיב ערפ האמת שיהיה נוהג על פי האמת ועל פי הרין. ואם (זמים לר, ו) "ורב חסר", וכתיב (זס) "ואמת". ומחרץ, בתחלה "ואמת", ולבסוף "ורב חסר". פירוש", בודאי רצון השם יתברך אינו יכול לעמוד מצד האמת, אז השם יתברך עושה עמו חסד. ובודאי יותר טוב אם אפשר שיכול לעמוד מצד האמח.

ראמר "ארך אפים". פירוש שהוא מאריך

הרא מתנת חנם 35.

יאבד, שלא יהיה נעשה בו הדק. "וחנק" "רחום", כי "רחום" לרחם על הבריה שלא

באפו שלא להשחית האדם מיד, אף כי הוא חוטא ", מכל מקום מאריך לו אף, אולי טוב 36, אף כי יש כאן דבר שלא יצשה עמו חסדינ, מכל מקום מצד רבוי החסד שהוא עם השם יתברך, גובר החסד שהוא אצל את אשר אחון' [שמות לג, יט], אע"פ שאינו הגוךי.

כאשר בסוף ישלם להם 44. "נוצר חסר", שאף לבניהם, לאלפים דור ישלם להם 24

"נושא עון ופשע הדמאה"

השכר טוב לצריקים מיד 42, הוא אמת לשלם להם לבסוף 14. ובזה מדותיו יתברך אמת

"ואמת" "נוצר

יתברד

ישוב זינ. "ורב חסר" פירוש, כאשר הוא יתברך משלם הטוב לאדם, ומשלם ברוב

להתקיים, ולכך עובר על פשע. אבל עונש השוגג אינו כל כך, שתאמר שאם היה דן אותו על השוגג לא היה לו קיום es, ולפיכך מה שעובר על חטא שהוא שוגג, הוא יותו "ערן" הוא מזיד, ר"פשע" שלא כסדר 22, כי מה שעובר על פשע, שאם ירין אותו על פשע, לגודל הפשע לא יוכל "וחטאה" – שוגג (יימל לו:). וזכר הכתוב

נתיב התשובה

השם יתברך. ומפני זה דרשו (ר״ה ת.) "רב חסד" מטה ידו כלפי חסד". כי כאשר לכף זכות, מפני רבוי הטוב שנמצא אצלו "ראמח". פירוש, אף על גב שאינו משלם

הזכיות והעונות שוים, השם יתברך מכריע

"נושא עון ועובר על פשע° וחטאה" os. עבירה הנעשית ללא רעת הארם [שוגנ], א״כ עיקר הארם לא השתתף במעשה העבירה, ולכן יתברך סובל עון שלו. ואצל עון שייך לומר ינישא', כי השיי סובל עון שלו. ואחר כך אמר שהוא יעובר על פשע', ודזיינו שמרד בו יתברך, ואין ראוי לעבור, והשיי עובר על זה... ומימ אינו עישה כן עושה". ועיין שם יותר, כי מאריך מאוד לבאר יותר, וכן את ההבדל בין "נושא" ל"עובר" ידברים גדולים הם אלו דברים למשכילים "4. WILL LIGHTIC שאין העולם מתקיים, והקדים מדת רחמים ושתפה למדת הדין". כתב שם הגר"א בזה"ל: "רב חסר". השניה שאחריה, ודברים גרולים הם אלו רברים למשכילים". סיים בקולא. דין הוא שהעונש על כך לא יכלול בטול קיום האדם. ״ודיבר הכתוב שלא כסדר, מפני שהכתוב ר״ל כי חטא עון אין ראוי שישא ויסבול הקב״ה, והוא רק שעובר על מה שמרד, ואין דן אותו כמורד, אבל שיהיה נקי לגמרי – זה אינו. אבל כאשו אמר 'וחטאה', דהיינו שעובר על השוגג. ובודאי דבר זה יותר ויותר, כי מה שעובר על מרדו שלא לעשות בו משפט גדול, ואח״ב אומר אפילו על חטאה, דהיינו שוגג, שלא לעשות בו רין בלל, גם (54) לשונו בח"א לר"ה יו: [א, קיו:]:

כאן מדובר על יאמת: וראה הערה הבאה. (44) לשונו בחיא לשבת קד. [א, מה.]: יבי האמת הא הכל, כי רבר שהוא הלק איני אמת גמור... ולפיכך אותיות אמת האי בראש, המי באמצע, משלם לבסוף, בוה מדותיו של הקביה אמת. ורשיי שמות ו, ג, כתב: ילא נברתי (לאבות) במדת

והחייו בסוף, מפני שהאמת הוא הכלי. וראה פחר יצחק ריה מאמר טו. ווהו שכתב כאן שבאשר האמיתות שלי... נאמן לאמת דברי, שהרי הבטחתים ולא קיימתיי. הרי באשר הסוף אינו תואם לקודם לו, זהו חסרון במדת האמת. (\$\$) רשיי שמות לד, ז ינוצר חסד שהאדם עושה לפניו...

לשני אלפים רורותי.

(46) "הראשון" – הוא מורת "אמת", רינוצר חסר" עולה עליה, כי

כתב: "ומה שפירש 'אל אמונה' שמשלם גמול צריקים לעולם הבא, כי מפני שלשון 'אל אמונה' הוא נאמן לשלם שכר, כמו הנאמן שהוא נאמן להחזיר מה שהופקר בידו. ורוצה לומר הקרוש ברוך הוא נאמן לשלם לצדיקים שכרם מה שיש להם בידר. אמנם שם מדובר על "אמונה", ואילו

הוא לעהדיב (נצח ישראל פריט הערה 19. וראה גרא ויקרא פכיז אות יד, ושם הערה 49 וברברים פליב אות ז, ושם הערה זו. (43) רשיי רברים לב, ר יאל אמונה – לשלם לצדיקים צדקתם לעולם הבא, ואעיפ שמאחר את תנמולם, סופו לאמן את דברירי. ובנורא שם אות ו (דיה ומה)

בר חנינא סובר, נושא העון מצר צרקתו יתברך סובל העון ונושא אותר".

(42) ויש למהריל

ובחיא לערכין ח: [ד, קלב,] כתב לבאר: "דודאי האדם כאשר רבו עונות שלו הוא רשנ... ובאשר נחשב רשע או הוא נאבד מצד עצמו. אבל כאשר הוא מחצה וכיות ומחצה חובות, ואו רב חסד מטה ידו כלפי חסד, והוא נדון מצד הש"י לטובה. ועל וה שואל, היכו עביד שמוכה את הבינוי הזה לוכות; ריא אומר כובש העין במדת המשפט, ודוחה העין שלא יקטרגו העינות עליו... וריי חמשה ביאורים לבך שהצריקים מקבלים שברם בעוהיב, ולא בעולם הוה: (א) מעלת הצריקים שהם נברלים מהגשם, ואיך יעלה על הרעת שירשו את העוהיו הגשמי (נצח ישראל פטיו הערות

'ורב חסד' מטה כלפי חסד, היכי עביד, רבי אליעור אומור כובשו... רבי יוסי בר הנינא אמר נושאי.

(14) בר״ה יו. אמרו ״בית הלל אומרים

(95) כגון באשר הזכיות והעוונות שוים הם [מבואר בסמוך]. (49) יהואיל ומחצה

על מחצה הם, מטה את ההכרע לצד וכות" (רש"י שם).

המחבה כלל... אמנם מדת הרחמים היא הנותנת... שיותן זמן לחוטא, ולא יכחר מן הארץ מיר כשחטא... ואריכות הזמן איננו ותרון על החטא, אלא סכלנות קצת לפתוח לו פתח תקוך. (13) רשיי שמות לד, ה'ארך אפים – מאריך אפו ואינו ממהר ליפרע, שמא יעשה חשובה. (38) בחיא לריה הוסיף כאן: ילאפוקי מדת הפורעניות, שאינו משלם ברוב רע כמו שמשלם ברוב

מקוים". "חנון" הוא כנגד השליחות השלישית, ו"רחום" הוא כנגד השליחות הראשונה. המסילת ישורם פיך: יכי לפי שורת הדין ממש היה ראוי שהחוטא יענש מיד הכף לחטאו בלי

(36) לשון

'ונראה כי מיני השליחות (של מלאכים) הם שלשה; האחר, הוא טובה גמורה לעשות חסר. והשני. לעשות רין ורעה גמורה לאבר ולהשמיד. והשלישי, כמו ממוצע בין שניהם, ולקיים כל רבר שיהיה

(35) לשונו בגו"א בראשית פי"ח אות יד:

חהר יותר מן הראשרן 64.

8, 11, 24]. (כ) כל דבר שהוא במדריגה עליונה יותר, אינו ירצא לפתעל מיד, ולבך מתן שברן של צריקים, לפי רום מעלתם העליונה, אינו ממהר להתגלות בעוריז (תפארת ישראל פיס (קפג)). (ג) עוהיז הוא עולם קצר מדי מלהכיל בו שכרן של צדיקים (תפארת ישראל פיס (קפא:), גרא ויקרא פכיז אות יד]. (י) עיהיי טפל לעוהיב, ובמקומו של הטפל אין תשלומי עיקר (שם). (ה) כל שכר ניתן לבסוף, כיון שאין שכירות משתלמת אלא לבסוף (בימ סה.), ולדידן של הצריקים היסוף-

סלל לו דרך אחרת בישוב קושיא זו (אודות הכפילות שבין "ה' ה" ל"ונקה"), וכלשונו: " אבי המרה השניה של 'ה", שהוא מדת רחמים לשבים, כי מירה השניה לעשות לו טוב כמשמעות יה' ה" שהוא מרת רחמים, וכבר שב בתשובה גמורה, ואשמועינן שהשם יתברך נותן לו טובות גם כן כמו שנותן למי שלא חטא. אבל 'תקה' לענין זה אמר, שהשם יתברך מנקה אותו מן החטא שכתב המהריל רחא ראמרינן יהשם לאחר שיחטאי הוא רוקא בשב על כל חטאיו. ובאמת בלי מידו נוספת של ינקה: לא היה מקום לתשובה פרטית על חטאים מיוחרים, והיינו וקוקים רוקא לתשובה כלליות על כלליותה של הנפש. לוה פועלת היא המדה של ינקה:, שלאחר שנוצר לתשובה כלליה אך לא על בולן. הרישא של הפסוק עוסק בחלק של עוונות שחור עליהם. ואילו הסיפא של הפסוק ומן העונש". וראה הערה 55. משתווה בתכנו אל השם הראשון; ורק שבהשם הראשון גנות היצירה לפני הקלקול, ובהשם המצב שלפני הקלקול, והונברא עומד עכשיו במצב של בלי קלקול (ראה לעיל הערה 26). והיינו ונתחדש עולם של תשובה בכחו של שם הויה, נמצא בו גם כח נקיון לתיקון פרטי על קלקור פרטי" (99) לשונו בחיא לריה הן: (א, קהן): יאבל באן איירי שעשה השובה אבל לא עשה תשובה לגמרי, ומפני מדת טובו, הקב"ה מוחל וסילה אליי ומנקה לי לבאר שאין ה"נקה לא ינקה" עוסק בשני בני ארם שונים; הרישא עוסקת בשב על הטאיו, והסיפא עוסקת באחר שאינו שב על חטאיו. אלא אידי ואידי איירי באותו אדם, שחזר על מקצת עוונותיו, עוסק בחלק העוונות שלא חזר עליהם. אדם, שאחד שב, והשני לא שב, ועל השני נאמר "לא ינקה". (98) לשון הפחר יצחק יוה"ב מאמר א, אות ו: "עומק כוונתו של המהר"ל כי מדת יונקה' שפירושה היא מנקה לשבים היינו על מקצת חטאיו, והא דאמרינן 'השם לאחר שיחטא' בשב על כל חטאיו, היינו משום רהיצירה החדשה של עולם התשובה בכחו של השם השני, אינה באה מתחילתה אלא באופן שלאחר התשובה מיהת יבוא הגברא למצב של קודם החטא בכלל, שכן השם השני השני גנוזה היצירה שלאחר התיקון. וממילא אין זה אלא כשהמצב שלאחר התיקון משתווה אל (33) לשונו בח"א לריה יו: [א, קיו:]: "ואחר כך אמר 'ונקה', דהיינו שמנקה לשבים, שהוא מנקר לגמרי לטהר אותם לגמרי מן החטא רלוכותן, והו נקרא יונקה". והו לשונו של רבנו יונה בשערי תשובה, שער ראשון אות ט: יוהנה מדריגות רבות לתשובה... רלכל תשובה תמצא סליחה, אך לא תטהר הנפש טוהר שלם להיות העוונות כלא היו, וולתי כאשר יטהר האדם את לבו... וכענין הבגד הצריך כיבוס, כי המעט מן הכיבוס יועיל בו להעביר הגועל ממנו, אך לפי רוב הכיבוס (36) בשני שמות ההויה "ה' ה'". (34) לשון הגמרא [ר״ה יו:]: "יה' ה" אני הוא קודם שיחטא (14) אם לא היה מדובר באדם אחד, אלא בשני בני (72)וכן הקשה הרא"ם בשמות לד, ז. (52) בנו"א שמות פל"ד אות ו

WILL LIGHTIC "שינם" כ"ה נד"ר, ונד"ל "שינו". "כיון" כ"ה מד"ר, ולימל מד"ל

ילא ינקה רבפרק שבועת הדיינין (מטשום למ.) "ונקה לא ינקה", אמר רבי אלעזר, אי אפשר לומר "ונקה", שכבר כתיב "לא ינקה". ואי אפשר לומר "לא ינקה", שכבר כתיב "ונקה". הא אינם° מנקה.

הרחמים לגמרי. ולכך אמר 'אני הוא אחר שיחטא ויעשה תשובה, 58. אבל כאן מדבר שעשה תשובה על קצת עבירות, ואותם מנקה 66, ועל קצת לא עשה תשובה, ואותם ריצשה תשובה, די לתרץ, דמה שכתיב תשובה על כל חטאיו, עד שהוא כמו צריק גמור, ועם זה השם יתברך נוהג במרת אחר שיחטא ויעשה תשובה', דהיינו שעשה' "ונקה" 55. וקשה, הרי כבר מנה במרות 56 אני ה' קודם שיחטא, אני ה' לאחר שיחטא 5 E

ואמר ברית כרותה וכר. תימא לי טובא, השנה החום לאיה אהיש דרר זה על "אל רחום וחנון", חנון ולא על "ה' ה'", כי הוא התחלח י"ג מדוח 69.

לו אף אותם שלא שב, רלכך אמר "לא עשה תשובה על כל חטאיו, וזהו "ונקה לא מנקה לאינן שבים'00. וקשה 10, פשיטא, כי בחוטא ששב על מקצח חטאיו, ועל מקצח חטאיו לא שב. והיה ראוי כי מאחר שלא שב על הכל, לא ינקה לו, לכך אמר "ונקה". רשלא תאמר כיון<sup>0</sup> ששב על מקצח מנקה עשה תשובה על מקצח חטאיו, אף שלא ינקה", ופרשו ז"ל 'מנקה לשבים, ואינו למה ינקה לאינם שבים. אבל מדבר הכתוב כיצד, מנקה לשבים, ואינו מנקה לשאינם שבים, עד כאן. וזה גם כן ממדת טובו, שאם

> הארם ובוי, יאל רחום וחנון, אמר רב יהודה ברית כרותה לייג מדות שאינן חוורות ריקם". לולא המלים "רחום וחנון" הו"א שהמלים "ה' ה' אל" לא נאמרו כמדות, אלא כשמות של השיית. אך לאחר הגלוי של "רחום וחנוך" נודע לנו שכל הפסוק עוסק במדותיו יתברך. ולכך רב יהודה מיקם את שאלתו על המלים המגלות, ולא על המלים המתחילות. וכן ביאר כמה פעמים בנרא. שקושיא מסויימת נרחתה ממקומה, ונשאלה לא במקומו של הקושי, אלא במקומו של גילוי הקושי [כגון גו"א בראשית פ"ב אות כה]. בח"א לר״ה יו: (א. קיו:)]. (66) לעומת מה שפירש למעלה, כי לאחר ש״ה׳ ה׳ אל״ אינן מדות, ממילא חסרות לנו ג' מדות. (א) "פוקר עון אבות על בנים". (ב) "ועל בני בנים". (ג) "ועל רבעים". יחנוןי. (ג) "ארך אפים". (ד) יורב חסו". (ד) יואמתי". (נ) ינוצר חסר לאלפים". (נ) ינושא ענן". (זו) יונשעי. (נ) "יותל בני בנים". (נג) "ונל "ונאתי". (נ) ושהמנין יתחיל ממנו. אמנם בתפארת ישראל פליח [קסו] ביאר שיבני בניםי [המחברים כאן] הם לחוד, ואילו "שלשים" הם לחוד, כי הכוונה ב"שלשים" היא לדור שבא אחר בני בנים, כי (ידור שלישי לאב החוטאי (המפרש שם)), וירבעים' כן, כי הם ארבע חטאים. והכתוב שאמר בשלש עשרה מדות פוקר עון אבות על בנים ועל בני בנים על שלשים ועל רבעים, יפרש על בני אברהם, כי בני בנים נקראים בנים (״בלומר לפי הראב״ע ׳בנים׳ האמור כאן כולל גם בני בנים, המנין מתחיל בבן, ולא באב. רצ"ע. ואיב ישלשים' הם בני בנו הבניםי (המפרש שם)]... ואיננו כן, אבל ישלשים' הדור השלישי בעון בנים השלשים (ייפרש על בני בנים שהם השלשים" (המפרש שם)) ההבעים. ולפיכך חזר משה במרגלים ואמר יעל בנים על שלשים ועל רבעיםי (במדבר יד, יח), ולא הזכיר יבני בניםי, והכל שלישים ועל רבעים" אינו נחשב כלל. (ב) האופן השני מתחיל את מנין המדות מירחום". (חיג קלא:) "חליסר מכילין דרחמי" (מובא להלן דיה אך מצאתי). ושאלה זו אינה קשה לפי המהלך הקודם שאינו מחלק פסוק זה לשלש מדות. כי לשיטה זו פסוק זה לא שייך כלל למדוח המדות הראשונות הן "הי, הי, אלי, ואילו הפסוק "פוקר עון אבות על בנים ועל בני בנים על משלים את שלש המדות החסרות בכך שהפסוק "פוקר עון אבות וגוי" מחולק לשלש מדות נפרדות (13) איב בינתיים נתבארו שני אופנים למנין של ייג מרות; (א) לאופן הראשון, שלש (70) ולא החברו כלל "בני בנים" (44) פירוש, תחלת המדות ב״ה' ה״, אך הגלוי נמצא ב״רחום וחנון״. כי (47) מקור הבטוי שי"ג מדות אלו הן "מדות של רחמים" נמצא בווה"כ (67) ואינה מרה לעצמה. (65) "ושם 'אלי ר"ל כי הקב"ה מרותיו רחום וחנון" [לשונו (27) לשון הרמב"ן שם ביתרו [שמות כ, ד]: "ואמר רבי (17) לאפוקי מכך שהבן יחשב לראשון, (88) א״כ יש כאן ג׳ מדות חדשות: (69) (X) "CTICD". (C)

WILLY LIGHTIN ייויליי כייה כדייר, ולימם כדייל.

שלשים-ורבעים- לחסא ובפרשת יתרו כתיב (שמים כ, ה) "על בנים על שלשים ועל רבעים" 10. ובפרשת שלח הרי י"ג מדות 69.

מורה כי נזכרים כאן מדות הקב״ה, וממילא כלם הם מדותיו יתברך. ולפיכך קבע על זה המדות מן "רחום".55. ומעתה חסרים ג' ריש לתרק, כי מה שכתוב "רחום הגמרא הרא כי התחלת י"ג מדות הרא "אל רחום וחנון". וכך פירשו, "ויקרא ה", ומה היה קורא, "אל רחום וחנון וגרי". והתחלת מדות 66. אבל "פוקד עון אבות על בנים" הוא מדה אחת. "על בני בנים" עוד מדה "רחום וחנון" 64. אבל אומר אני, כי משמעות אחת. "על שלשים" היינו בני בנים", רק הוא מפרש מאי "בני בנים", וקאמר "על שלשים". וגם "על רבעים" הוא מרה אחת 86. רחנרן"

(נמוכר ה, ים) כחיב גם כן "על בנים ועל רק בנים, ובני בנים, ובני בני בנים. ר"שלשים" ר"רבעים" דקרא, היינו שלשים ורבעים רחטא, כי הבן הוא שני לחטא<sup>ור</sup> שלשים ועל רבעים". וכך פירש הרמב"ן ד"ל" בפרשת יתרו (שמות שם), כי אין כאן בן צריק, הקב"ה מכפר על האב שחטא ובני בנים – שלשים לחטא, ובני בני בנים ומה שזכר כאן אלו שלשה, דהיינו "פוקד - רבעים לחטא 27. והרי הם י"ג מדות 37. עון אבות וגור" בכלל י"ג מדות של רחמים,, הוא רעת המפרשים שהביא הרמב"ן ז"ל בפרשת יתרו (שמות כ, ה), שפירשו "פוקד עון אבות על בנים" היינו שהוא זוכר עון על הבנים, רהיינו אם יולר בשביל בניו. וכן עד רבעים, אם יולד בן

נתיב התשובה

24

צדיק, מכפר על האב החוטא. ואם

갻

במדרש (ילקי"ם ס"ג למו פח), ופרשנו דבר זה אצל (שמום ג, מו) "פקד פקדתי אתכם ואת ראם כן אין כאן קשיא 18.

הבן צריק ימחול הקב"ה לאב, ואם הבן אין צדיק אז יפקוד לרעה:3 ועל כל פנים עון האב על הבן; אם צריק, יפקוד עון האב לטובה ולרעה, ואמר הכתוב "פוקד עון אבות על בנים ועל בני בנים", והיינו אם אבל מה שהקשה הרמב"ן ז"ל (זמות כ, ה) כי למה לא יהיה נזכר העונש והנקמה אם הצשוי לכם" בחבור גבורת השם (פכ"ו)80 לא יעשה חשובה. יש לתרץ, אם נפרש פקידה כמו שהוא משמע לשון פקידה עון האב על הבן

פקידה לרעה ולא אצל פקידה לטובה:8 מדת הרחמים הוא 85. ועוד, אפילו אם הוא רקרא משמע כאן לטובה ולרעה, וכיון שמשמע לטובה ולרעה". כחיב "על" 54. ומעתה "פוקד עון אבות על בנים" くるに

לא הזכיר רק הפקידה שהיא לרעה בלבד, בכני בנים עד רבעים בן צריק, אז השם הנקמה שתהיה אם לא ישובו מדרכם עד דור רביעי". ובאמת כי בודאי זה קושיא. לפקוד עון האב על הבנים, ולפיכך כתיב שם "לשונאי". ואלו אצל י"ג מדות של רחמים, שהכתוב בא לומר רחמיר<sup>0</sup> של השם יחברך ", ויאמר הכתוב כי פוקד העון על הבנים ועל בני בנים, שאם יש בבנים או יחברך מוחל לו. ומלה זאת של "פוקר" משמש לטובה ומשמש לרעה, כמו שאמרו בודאי "פוקר עון אבות על בנים" הוא מדה הרחמים לגמרי. אבל הרמב"ן ז"ל הקשה על פירוש זה, כמו שמבואר בדברי הרמב"ן ז"ל בפרשת יתרו (פס), שאם כן למה אמר הכתוב הזכירה שהיא לטובה", ולא יזכיר רעוד, כי הכתוב אומר (זמוח כ, ה) "ועל רבעים לשונאי", לא היה לו להזכיר "לשונאי" 37. אבל אם נפרש שבפרשת יתרו (פס) בודאי שעים, נכרתו כלם ביחד?". והנה לפי זה

על הבן לטוב. ואם אינו צדיק, יפקוד עון ולא קשיא גם כן כי לשון "על" שייך אצל האב על הבן לרעה.

יפוקד" עכ"פ מדה טובה

ובמדרש (ילקיים ס"ם למו שנס), משל למה כן "פוקד עון אבות" על בנים" מדת טובו. ראם הבן צדיק, אין עליר 8 עונש כלל, ראם הדבר דומה 88. למלך שהיה חייב לו אחד נמצא זה פורע חובו, והמלך נושל את שלו. על בנים", שאם יפקוד על האב בלבד, אין האב יכול לעמוד, ולפיכך פוקד עון האב על הבן גם כן, עד שאפשר לאב לעמוד 86. מאה מנה. שלח עליו" שליח ואמר לו, בא ועשה עם המלך חשבון. היה מיצר 80. שלח עליו אחר, ואמר לו, בא ועשה עם המלך מאה" מנה, וזרקו דרך החלון. ועמד וקבל הכים, והתחיל להיות שמח. ואחר כך שלח יי עליו אחר, אמר לו בא ועשה עם המלך חשבון. בא ופרע לו מה שהיה חייב לו. חשבון. שוב היה מיצר. מה עשה המלך, עמר בלילה ונטל כיס אחד, ונתן לתוכו ואחרונים°, כולם מפרשים כי ג' שמות התוספות (ר״ה יו: ר״ה שלש) בשם רבינו נסים גאון מפרשים, כי השם הראשון אינו בכלל אך כל אבות העולם, גאונים ראשונים הקדושים הם בכלל י"ג מדות". רק

לרעה הוא מדה טובה, כי פירוש "עון אבות כפשיטיה." וכל זה כי גם כן "פוקד עון השם יתברך פוקר על הבן רק אם אוחז מעשה אבות בידו (מימים ז.) 29. ואם הבן צדיק מה שנוכר "פוקד עון אבות על בנים" במדת והוא מוליד בן ראשון ושני, והקב"ה חוזר ונוטלו הימנו. נמצא זה פורע את חובו, שנאמר (ירמיה מו, יע) "אם תשובה ראשיבך לפי תעמוד".<sup>93</sup>. הרי "פוקר עון אבות על בנים" הוא ממדת טובו, ומעתה יבא הכל אבות על בנים" הוא ממדת טובו, כי אין הוא מבטל הפקידה הזאת. וכך יש לתרץ והקב"ה נוטל את שלו, והגוף במקומו 29 טובו, וכך היה נראה בעיני%.

טובה זו – רעה היא מצרו של הבן, כי מדת עליו להענש על מעשים שלא הוא עשאם. ולכן מה שאמרו בסנהדרין ז: "רב הונא כי הוה אתי דינא לקמיה, מיכניף ומייתי עשרה רבנן מבי רב (19) יפירוש, אני אשיב אותן, שאתן לך שתוכל להשיבי (זית רענן שם). וכל זאת בכדי ש־לפני תעמוד". הרי שעונש המתפרש על הדור הבא, מאפשר את קיומו של החויטא. (94) שאף חלק מתרץ, כי בלא״ה הבן היה נענש מצר מעשיו של עצמו, כי מרובר שאוחו במעשי אביו, ולבך אין כאן אלא טובת האב, שאינה באה כלל על חשבון הבן. מחמת מעשי אביו כשאוחז הבן במעשי אביו, ראה דבריו בגריא שמות פיכ אות יא שכתב בוהיל: הצד שפקידה היא לרעה, ואילו הענין כולו החכר כאן לפי הצד שפקידה היא לטובה. אמר כי היכי דלימטיה שיבא מכשורא". ופירש רש"י שם: "שיגיענו נסורת קטנה מן הקורה, כלומר שאם נטעה ישתלש העונש בין כולנו, ויקלו מעלי". את רברי אילפא [שהובאו אף בגמרא בר״ה למעלה] "בתחילה 'ואמת', ולבסוף יורב חסר". (99)פירוש – הנתבע היה מיצר על כך, כי לא היתה לו אפשרות לפרוע סכום כה גדול העונש [שהוא המשמעות הפשוטה של "פוקר עון"] משתייך למדת טובו יתברך. לבאר, דהא תינח שמצדו של האב הוי מדה טובה שהעונש נמשך אף על בנו, וכמו שנתבאר. אך כד, טו]. רע כי וה דבר נפלא, כי הבן הוא ענף האב, כמו שהענף הוא חלק מן השורש היוצא ממנו. ולפיכך כאשר אוחו מעשה אבותיו בידיו — הרי הוא נחשב חלק אחר מן האב, רהבן הוא כרעיה ראבוה, ולא שייך בוה 'איש בחטאו יומת', כיון דהוא חלק האב, כמו שהענף הוא חלק השורש, ויוצא ונמשך הימנו הבן. אבל אם אין אוחז מעשה אבותיו ביריו, הרי הוא נפרד מן יאם תאמר, וכי בשביל שחטא [האב], יוסף לו [לבן] עונש, רסוף סוף 'איש בחטאו יומתו' [רברים (19) המלך לנתבע. (29)פירוש – ובעל העבירה נשאר על מקומו. (87) על האב. ובביאור הנהגה זו של הענשת הבן (88) המשל בא לבאר (86) ctvrl K3 (95)

שינויי נוסחאות "לסמ" כ"ס מייל, ולימל מייר. כיים מייל, ולימל מייר. "ולמרונים" כיים מייר, ולימל מייל.

כך הבריות, עשה אדם עבירה, חייב עליו מיתה, והקב"ה ממתין לו עד שישא אשה,

יתברך הוא הקורא. והוא מחלק "נוצר חסד

"עליו" כ"ה בד"ר, וכדיל "אליו".

י"ג מדות, כי מפרש "ויקרא ה" שהשם

הכל מבארים מיהי היי מהמדות

WILLY STORMER

"רממיו" כ"ה כד"ר, וכד"ל "רממים".

"ילרעה" כ"ה כד"ר, וכד"ל "ורעה".

השורש, וכאילו היה ענף שהוא כבר נפרד מן השורש, רשוב לא נענש בחטא אבותיר". וכן הוא בתפארת ישראל פל"ח [קיו:]. ה' אל" חלק מהי"ג מרות. וכן הוא בספר החסידים סימן ר"ג. ועיין במבוא הסליחות לרב חיים צבי פנט [עמוד 13 ואילך], שקיבץ שם את כל השיטות בענין זה. (96) שתיבת "רחום" היא התחלתן של ייג המדות, ואין "ה" (19) כן הוא בתוספות ר"ה

ילשון פקידה ... כולל הרבה.. כי ענין הפקידה הוא רבר שייך לכל הדברים ולכל העניינים... ואיני כמו הראיה או הוכירה, כי הראיה הוא אחת לטובה ולרע, שרואה הטוב כמו הרע, והראיה

וקראתי בשם ה׳ לפניך וחנותי את אשר אחון ורחמתי את אשר ארחם״.

היא אחת... אבל פקידה שהיא לטוב אינו כמו פקידה שהיא לרע... וכן כל דבר יש לו פקידה בפני עצמו לפי מה שהוא. ומ״מ שם פקידה על הכל, ואע״ג שהם מתחלפים. ומזה תרע מעלת הפקידה, שכל דבר שהוא אחד וכולל הרבה, מדריגתו יותר גדולי. וראה לעיל פיא הערה 3. וכן הוא בגריא

בן צריק. והמהר"ל מוסיף שהזכירה היא לטובה, שהרי כל זכרון הוא לטובה, וכמבואר בירושלמי

(77) לשון הרמבין שם: יואין פירושם נכון, שיאמר הכתוב הזכירה בכלם

(97) שמות לג, יט "ויאמר אני אעביר כל טובי על פנין

(80) עמוד קז:, ח"ל

(78) פירוש – הואיל והפסוק עוסק בוכירה

יודי פקר את שרהי, שהוא כמו ויוכרה ה". והפסוק עוסק בוכירה והמתנה ער לדור רביעי שיוולד

(96) הנחבע.

הרביעי, יאבד זכרם. כי השם יזכור מה שעשו האבות, ולא יאריך עה. וכזה אמרו כל המפרשים". (16) לשון הרמבין שם: "אמר רבי אברהם כי טעם פקידה כטעם זכירה, כמו [בראשית כא, א]

הרחמים. אך לפי המהלך השואב מפסוק זה שלש מדות של רחמים, תיקשי לך כיצד פסוק העוסק לרשע אולי ישוב ויליד בן צדיק, אבל אם הלך הבן בדרכי אביו, גם הדור השלישי גם הדוו

(37) לשון הרמב"ן: "אמר רבי אברהם... כי השם יאריך

בעוגש משתייך להנהגת הרחמים.

סוטה פ"ג ה"ד.

לטוב, לא היה לו לומר "לשונאי".

בשוה, ולא יזכיר הנקמה שתהא ברבעים בסוף".

אם לא יהיה הבן צריק, אזי תהיה פקידה של עונש ונקמה.

ובייג מדות היא נתפסת לטובה, כי כאן איירי בטובה.

(18) כי לשון פקידה סובלת את שתי המשמעויות [לטובה ולרעה].

(82) ואיכ נזכר בפסוק אף הנקמה, כי

(83) קרשיתו השלישית של

הרמבין (שלא החברה עד כה), חיל: "ולשון פקידה עם מלת יעלי (בנאמר שם "פוקר עון אבות על בנים") לא תבוא על זכירה, אבל היא הנקמה, וכן [שמות לב, לר] זכיום פקרי ופקרתי עליהם

הטאתם'... וכן [ישעיה כד, כא] 'יפקוד ה' על צבא המרום במרום', כלם לשון נקמה והעונשי

(85) ללשון של טובה. ונמצא שחיבת "על" נאמרה לפ

(44) מחמת מה שנוגע ללשון רעה.

נתיב התשובה

ביאור למנהג העולם ריש ליישביוו, כי שלש השמות הראשונים, שהם "ה' ה' אל", אשר אלו מצר אלו ג' שמות מתפשט הרחמים והחסד, עד שמהם מתחייב ג' מדות של רחמים האחרונים 211, שאמר "פוקד עון ולמה נגרע שלא לומר. ולפיכך יש לנהוג שמות הם שמות הרחמים 111 והחסד 111, לומר כמו שאמר משה רבינו עליו השלום

לגמור עד "רבעים".

שהוא פוקד עון האב על הבן "וו, אף כי הוא לטוב אל האב, וגם אין נחשב שהשם "פוקר עון אבות על בנים", רוה הוא

יתברך מעביר משפט הבן 111, כי תחלה לכך נתן לו השם יתברך הבן לפקוד עליו עונש (הבן) [האב]. מכל מקום אין להזכיו זה בתפלה, כאילו הוא מבקש רבר זה בתפלתו. ולכך אין להזכיר זה בפירוש, והוא נרמז בג' שמות הראשונים 11. ועם כל זה נראה אלי לומר גם כן "פוקד עו

אבות על בנים וגר", שנזכר בזה הטוב

(113) ב"ר לג, ג "בכל

לומר המדות עד "רבעים"

ישראל בפרשת שלח (מוזכריה,ים) אמר כך ייי מרות מתחילות מן השם הראשון, למה לא נאמר כך 10, הרי משה כשהיה מתפלל על ראחר שמצאתי שני עדים בספר הזוהר, נהגתי לומר י"ג מדות מן "ה' ה'" 201 ער "על שלשים ועל רבעים" <sup>601</sup>. ואף אם י"ג

ראיה מהזוהר אך מצאתי לי רב בספר הזווהר 100, רמשמע cwront, בשיפתו ארך אפים ורב חסר", ואילו "אמת" לא לאלפים" לשתי מדות 96. אבל כולם הסכימו בשני מקומות כדברי. דכתיב שם בפרשת נשא (מיג קלה:), דתניא, תליסר מכילין דרחמי מעתיקי קדישא, "מי אל כמוך" (מיכה ז, ים) חד, "נושא עון" (פס) תרי, "ועובר על פשע" (פס) ג', "לשארית נחלתו" (פס) ד' וכוי. לקבל דא "אל רחום וחנון", ואינון לתתאי. משמע ועוד יש בפרשח נשא (מ"ג קת.), ובגין כך קאמר, משום רוא רא אינון תשעה מכילין דנהרין מעתיק יומין לזעיר אנפין, וכד אמר משה זימנא הנינא ט' היקונין אמר וכר. רי"ג מרות התחלתן מן "אל רחום וחנון" <sup>101</sup>. אמר משה זימנא אחרא (ממזנר יר, ים) "הי כי השמות הם בכלל המדות ".

בטעם רביעי" המפסיק 201. ואילו "אל מפסיק 104. וכל י"ג מדות אלו, כל אחד ואחז צריכין למנות השם 601 בט' מדות 201, חילוק גרול יש בטעם; כי השם בפרשת שלח הוא רחום" (שמות לה, ו) הוא בטעם שאינו מעם בפני עצמר יסו.

ראז הם ט' מדות 201. אף על גב דהשתא נמי אלא עם "פוקד עון אבות על בנים וגוי" משמע מדבריו כי משה רבינו עליו השלום אמר בפרשת שלח° ט' מדות. ולא מצאנו

נתבאר שהמוזות מווכרות בסדר של "מעלין ברחמים", וכל מדה היא יותר רחמים מהמוזה. הקורמת לה [ראה הערה 49], ולכך ג' המדות האחרונות הן פסגת הרחמים, ווו כוונתו בירחמים האחרונים", וראה ההערה הבאה. (119) פירוש — מהשמות של רחמים וחסר מתפשטים מן השם יחברך 11. ומפני שאין להזכיר (112) את מנהג העולם שאינו אומר עד "רבעים", אלא עד "ונקה". האחרוניםי. וראה ההערה הבאה. (116) פירוש – מהשמות של רחמים וחסר מתפשטים הרחמים והחסר הגמורים. והואיל ושלש המרות האחרונות הן פטגת הרחמים, בהברח שער והצרק. (19) ואם תאמר, אך הרי משה רבינו הוכיר בתפילונו להדיא "פוקד עון אבות וגריי, "ולמה נגרע שלא לומרי [לשונו לעיל]. אמנם תשובתך בצדו, שהרי משה רבינו לא פתח תפילתו ביה' ה' אלי, אלא יה' אל ארך אפים וגייי, לכך בכדי להורות על הרחמים האחרונים היה עליו לפרש יפוקר עון אבות וגריי. מה שאין כן בתפילת ייג מדות, הפותחת בהזכרת ג' השמות של רחמים וחסר, שוב אין צורך לפרש יפוקר עון אבות וגויי, כי הדבר נכלל בגי השמות שהווברו. (120) רומו בוה לטעם נוסף שיש לומר ער "רבעים", כי יש לומר ער סוף הפסוק. כי הנה אמרו בגמרא [ברכות יב:] "כל פסוקא דלא פסקיה משה באורייתא אנן לא פסקינו" רלא פסקיה משה אגן לא פסקינן, ואם כן כיצר אנו מסיימים תפלה זו של י"ג מרות בתיבת ינקהי, הרי תיבה זו היא באמצע פסוקי. ולכך כתב כאן המהריל שיש לומר ער "רבעים" ני מקום שנאמר הי מדת רחמים". ובגריא בראשית פ"א אות טו כתב: "שם של די מדת רחמים שכן באתב"ש עולה מספר שם ד' מצפץ, ומספרו 'ברחמים'. ועוד, ששם בן ד' הוא שם עצם [רשיי בראשית ב, ה], המורה על אמתתו, ואמתתו היא הטוב הגמור המשפיע לכל הנמצאים" (114) כמבואר לעיל בד"ה ולא נתפרש. צריך לומר "משפט האב", וכוונתו שאין בהעברת העונש האב לבן משום חריגה מכללי המשפט והאחרונים אכן נתקשו בהיתר אמירת י"ג המדות, שהרי אינו נאמר כפי שפסק משה (ראה מגו אברהם סימן רפב, שרית האלף לך שלמה סימן מג, ובשרית אגרות משה אריח ח"ב סימן קה. ובפחר יצחק יום הכפורים [מאמר יג, אות ה] ניסח שאלה זו בזה"ל: "הלא אנן קיי"ל רבל פסוקא לשם מגיעה התפשטותם של הרחמים והחסד. (111) הוי מילתא של פורענות. (118) לכאורה (115) "רחמים האחרונים" — נראה כוונתו, שכבר אבות" עד סוף הפסוק 201.

יו: ריה שלש בשם רית, ובראיש שם, ראביע שמות לד, ו, וברבנו בחוי שם, ובעקידה בשער ארבעה וחמישים [פרשת כי תשא]. (99) לשון תוספות בריה שם: יזבנגלת סותים דרבינו נסים אין מונה שם הראשון, שיש פסיק בין השמות, משום דהכי קאמר קרא; הקביה ששמו הי,

קרא ה׳ רחום וחנון. ו׳נוצר חסר לאלפים׳ מונה בשתי מרות, ר׳נוצר חסר׳ היינו מדה אחת לאלפים' מדה אחרת". (99) ושיטת האריי ובעלי הקבלה היא למנות את ייג המרות מהמרה "אל", וכמבואר בגר"א בפירושו לשיר השירים ד, יג, וברמח"ל בכללי חכמת האמת.

WILLY LIGHTIC

"שלמ" כ"ה מד"ר, ומד"ל "שלמ כוי".

"רציפי" כ"ה נד"ר, ונד"ל "רציפ".

אע״פ שתורת המהר״ל בנויה היא על תורת הסור, מ״מ כאן הוא אחר מן הפעמים הבחדות שמביא את לשון ספר הזוהר. וכן עשה בנתיב הפרישות פיג [ב, קיח.], גבורות ה' פסיר [רחצ:] תפארת ישראל פייג (מג:), באר הנולה באר החמישי (צה.), נבדריש על המצות (נט.). (10) וראה שם בניצרצי ווהר אות ז. ומימ ניתן לומר שמהזוהיק מוכח שאין שמות ההוייה חלק מהמדות. אך לכארה אק הוכחה משם שאין שם יאלי הלק מן המדות. אמנם נסמוך ובאר מדוע אין שם יאלי הלק מן המדות. אנים רב וסד נישא עון ופשע יאלי הלק מן המדות. (1903) לשון הפסוק שם הוא יהי ארך אפים ורב חסד נישא עון ופשע ונקה לא ינקה פוקד עון אבות על בנים על שלשים ועל רבעיםי. ותשע המדות הן; (א) ה'. (ג) ארך אפים. (ג) רב חסד. (ד) נישא עון. (ד) ופשע. (t) ונקה. (t) פוקד עון אבות על בנים. (t) על שלשים. (ט) ועל רבעים. ואם "פוקר עון אבות וגו" נחשב לשלש מדות, בהברח שאין השמות

(00L) LECT

בפרשת כי תשא שייכים למדות.

אין השמות חלק מן המדות.

בפרשת כי תשא נמנה את שם "אל" בי"ג מרות, והרי שיטת המהר"ל היא שבפרשת כי תשא

(103) שם הויה שהחכר בפרשת שלח.

(104) וא"ב אף

הוא "סוף הפסוק"

"מלך" [דקרוקי הטעמים לבן אשר], ריכל טעם שנגינתו מפסיק התיבה מן התיבה שאחריה, נקרא הוא [שם "אל"] מוטעם במרכא, וטעם זה נקרא "משרת", "לפי שנמשך לאחר, אינו עומר בעצמר וקף גדול, טפחא, רביע, זרקא, פשטא, יתיב, תביר, פזר, קרני פרה, תלישה גדולה, גרש, גרשיים, מונח לגרמיה (ערוגת הבושם פכ"ז). ומירחוםי ואילך, ייג המרות מוטעמות בטפחא, אתנחתא, פשטא, תביר, וכיו"ב, שהם כולם טעמי המלך. אמנם ק"ק, כי תיבות "ורב חסד ואמת" נחשבות

(105) שנאמר שם הייה בטעם רביעי, וטעם זה נקרא בשם

מלך', שכל מלך עומד בעצמו, אינו נמשך לאחר" [לשונו בגו"א דברים פי"א אות לו]. (106) אלא

(101) כי טעמי המלך הם; סוף פסוק, אתנחתא, סגול, שלשלת, זקף קטן,

A) the anima contra to the state of the stat אפטרן פטורי עורה מבטיק הנסלה שונה מבטיק הנסלה שונה

לשחי מדות, אעיפ שחיבת יחסרי מוטעמת במרבא. רגיינ. (108) בדי לחוש לשיטות האומרות שמשם מתחילות ייג המדות, וכמו שמשמע מהמשך דבריו. (1099) ולא רק ער יונקהי, וכמנהג העילם. [ומוסיפים לאחר יננקדי את הפסוק (שמות לר, ט) יזסלחת לעוננו ולחטאננו ונחלתני.

(אליהו רבה סימן תקפא ס״ק ט)].

(110) עד "ועל רבעים".

(cs SM ies weid) (0E) : ( NOK OIK secret KNINGS GOIN Sign INITE & ESIC

26

#### ספר העיקרים מאמר ב פרק כב

כל בעלי העיון הפילוסופי חושבים שאי אפשר ליחס לשם יתברך שום תואר לא עצמי ולא מקרי מצד עצמו בשום צד אלא מצד פעולותיו בלבד, מן הטעם שבארנו בפרק ט' מזה המאמר, וכן דעת כל החכמים התורניים שנמשכו אחר דעות הפילוסופים, עד שהרמב"ם ז"ל כתב שהאומר שהשם יתברך יש לו תארים עצמיים ושהם בלתי מחייבים רבוי בעצמותו, הנה הוא כאלו קבץ בין הסלוק והקיום ולא ירגיש בזה. ועל כן לקח לו דרך אחרת בזה ואמר שאי אפשר ליחס לה' שום תואר חיובי אלא שוללי, ושכל התארים השוללים צודקים עליו, ואי אפשר שיצדק עליו שום תואר חיובי אלא מצד פעולותיו. ועל כן יאמר כי כמו שיקרא עלה או סבה או התחלה להיותו עלה וסבה לכל הנמצאים והתחלה להם וכלם עלולים ממנו, ויקרא יוצר או פועל בורא ועושה מחדש להיותו ממציא כל הנמצאים ברצונו הפשוט מבלי הכרח, כן יקרא חכם להיותו ממציא כל הנמצאים בחכמה גדולה נראית ביצירתם, וכן יקרא רחום וחנון וחסיד להיותו מנהיג כל הנמצאות ומרחם וחונן עליהם על צד החסד והחמלה והחנינה לא על צד הגמול, כמאמר הכתוב מי הקדימני ואשלם (איוב מ"א ג'), וכן יקרא נדיב או עושה צדקות להיותו משפיע הטוב והשלמות לכל הנמצאים מבלי תקות שום גמול ושכר יגיע אליו מזה, כמו שהוא מחק הנדיב לעשות כן, לפי שהנדיבות ישלם בשני דברים, האחד מצד המקבל והאחד מצד הנותן.

אשר מצד המקבל הוא שיתן למקבל דבר שיקבל בו תועלת, כי מי שיתן הסייף לנער והספר לאשה והפלך לאיש אין זה נדיבות לתת הדבר למי שלא יקבל תועלת במתנה, כי הראוי הוא לתת הפלך לאשה והסייף לאיש והספר לנער שילמוד בו. ואשר מצד הנותן הוא שלא יהיה הנדיב מצטרך אל פעל הנדיבות כדי שישלם בו, שאם היה הנדיב צריך אל פעל הנדיבות לא יהיה זה נדיב אלא סוחר, יתן דבר כדי שיקבל תמורתו כסף או שוה כסף או כבוד, ואף אם יתן בדבר כפל שויו אין זה נדיבות, כי יתן זה לפי שהוא מעריך בכך צרכו אל הדבר ההוא, והנה הוא כסוחר שיקנה הדבר ביותר מכדי שויו כפי צרכו אליו, וגם כן ראוי שלא יהיה הנדיב מצטרך אל שיהולל או שישובח על הפעל ההוא, כי מי שיפעל דבר כדי שישובח או יהולל או יגדל שמו או ינצל מגנות מה, הנה הוא חסר ההלול ההוא ומקבל שכר מה אף על פי שאינו במדרגת הראשון.

והוא יתברך הקנה אל כל הנמצאות השלמות הראוי והנאות והמועיל להם, כמו שאמרו ז"ל כל מעשה בראשית לדעתן נבראו בצביונן נבראו בקומתן נבראו, רוצה לומר כי כשברא הקדוש ברוך הוא הנבראים חנן להם היופי והקומה והשלמות מה שהוא טוב ונאות להם, וזהו בצביונן ובקומתן, שאלו על דרך משל היו נשאלין אם ירצו להיות נמצאים באותו התואר, רוצה לומר בזה היופי והקומה והשלמות הנמצא להם, היו מתרצים להבראות, וזהו לדעתן נבראו, ולא פעל ועשה הקדוש ברוך הוא אלו הנמצאות לקבל שכר ולא להנצל מהגנות, ולזה הוא מבואר שהוא הנדיב האמתי. ולפי שעיקר הנדיבות מבלי תקות גמול הא עשיית הצדקה, נקרא השם יתברך עושה צדקות, שהוא הפעל היותר נכבד המגיע מן הנדיבות, ולא נקרא כן על מה שעשה בעת הבריאה אבל על מה שהוא מתמיד לקיים הנמצאים ולהשפיע מאתו תמיד שפע מקיים מציאותם שהוא הנדיבות האמתי, רוצה לומר התמדת הטוב.

וזהו שאמר הכתוב הודו לה' כי טוב (תהלים ק"ו א'), וסיים שעיקר הטובות הוא כי לעולם חסדו, רוצה לומר התמדת החסד, ועל זה נקרא השם יתברך עושה צדקות בכל עת, אמר הכתוב אשרי שומרי משפט עושה צדקה בכל עת (תהלים ק"ו ג'), הנה אחר שכתוב עושה בלשון יחיד ולא אמר עושי ביו"ד בלשון רבים כמו שומרי, נראה כי עושה שב אל השם, ויאמר אשריהם השומרים משפט השם אשר הוא עושה צדקה בכל עת ויעשו כמוהו, כאמרם ז"ל והלכת בדרכיו (דברים כ"ח ט'), מה הוא רחום אף אתה רחום מה הוא חנון אף אתה חנון וכו', וכן נקרא ארך אפים ורב חסד ופוקד עון אבות על בנים (שמות ל"ד ו'), מצד הפעולות הנמשכות מאתו

להנהיג בהן הבריות, ואלה התארים וכיוצא בהן מותרים בחקו אף על פי שיש בהם תארים הפכיים כמו רחום ופוקד עון אבות על בנים.

וזהו שנרמז למשה רבינו עליו השלום כשאמר הודיעני נא את דרכיך (שמות ל"ג י"ג), ששאל ממנו איך אפשר שיבקש האדם מלפני השם לעשות פעולות הפכיות עם היותו אחד פשוט פשיטות גמורה ורחוק מן ההתפעליות הגשמיים, והראהו השם יתברך כי בי"ג מדות הוא מנהיג בריותיו ובהן ראוי לבקש מלפניו, וכמו שאמרו רבותינו ז"ל ויעבור ה' על פניו וגו' (שמות ל"ד ו'), אמר רבי יוחנן אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמרו, מלמד שנתעטף הקדוש ברוך הוא כשליח צבור והראה לו למשה ואמר לו כל זמן שישראל חוטאין יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם (ראש השנה י"ז ע"ב), רוצה לומר שהראהו הקדוש ברוך הוא למשה במראות הנבואה כי באלו הי"ג מדות ראוי להתפלל לפניו, שהם תארים מתיחסים אליו מצד הדרכים שהוא מנהיג בהן בריותיו, והתארים שהם מצד פעולותיו כגון אלו לפי דעת הרמב"ם רשאי להללו בהם ולבקש מלפניו בהם.

אבל התארים שהם מצד עצמו לא הותר להללו ולא להתפלל לפניו בהן, וזהו שאמרו רבותינו ז"ל על הא-ל
הגדול הגבור והנורא, אף על פי שאמרם משה רבינו עליו השלום לא היינו מתירים עצמנו להתפלל בהם,
להיותם דומים שהם תארים מצד עצמו ולא מצד פעולותיו, עד שבאו אנשי כנסת הגדולה ובארו שאף אלה הם
תארים מצד הדרכים שהוא מנהיג בהם בריותיו שהותר להללו בהם, כמו שאמרו רבותינו ז"ל במסכת יומא
(ס"ט ע"ב), למה נקרא שמם אנשי כנסת הגדולה שהחזירו עטרה ליושנה, אמרו זו היא גבורתו שנותן ארך
אפים לעוברי רצונו, וזו היא נוראתו שאלמלא נוראותיו היאך אומה יחידה יכולה להתקיים בין האומות, וכן
בכלם בארו שם שהם תארים מצד המדות שנוהג בהם עם הבריות, ומתוך כך ראוי לאמרם בתפלה כמו י"ג

ואף בתארים שהם מתיחסים אליו מצד פעולותיו ראוי שנבין אותם על הצד שיש בהם מן השלמות לא על הצד שיש בהן מן החסרון, כי אף על פי שאלו התארים יחייבו הפעלות בחקנו וההשתנות מן ההפך אל ההפך, אינם מחייבים שנוי והתפעלות בחקו יתברך, כי לא דרכיו דרכינו ולא מחשבותיו מחשבותינו.

*p.108:* Although this concept is illustrated most clearly by God's attribute of kingship, it is not limited to kingship. All of God's attributes exhibited within the world (as opposed to their absolute aspect) are dependent on the world and on the acts of people. If no one turns to God, then He is absent. If no one calls on His name, then His name is not found, and He is not present. While God, in His absolute transcendence, is wholly independent of the world, His presence in the world is dependent on a vehicle, on someone who will bear His honor and glory. The sages describe Abraham as having "mended the rift" because he "called on the name of God" in a world where God had previously been absent. As paradoxical as it may sound, the absolute and supremely transcendent God is dependent on our blessing when He relates to this world.

My master and teacher, R. Yosef Dov Soloveitchik z"l, explained that this is the meaning of the formula of all *berakhot*. "Blessed are You, our God, King of the world" means that we indeed add power and glory to

the presence of God by discovering Him and recognizing Him in the world. In the act of prayer, we turn to God to receive everything from the One who needs nothing from us, but from whom we need everything. That very act itself becomes an act of giving to God, of increasing His presence and glory, of adding to His holy name. Indeed, Psalm 104 opens, "Barekhi nafshi et HaShem" – My soul, bless God" – and

## תהלים פרק קד פסוק א

ברכי נפשי את יקוק יקוק אלקי גדלת מאד הוד והדר לבשת: immediately continues, "HaShem my God, You grow very great; You are clothed with beauty and majesty."

## ספר אבודרהם סדר תפלת התעניות

כתב רב נתן גאון שאין מנהג ליחיד המתענה לומר י"ג מדות. וה"ר יעקב בן הרא"ש כתב ואיני יודע מה חשש יש בדבר שאינו אלא כקורא בתורה שהרי לא אמרו חכמים אלא (מגילה כ, ב) כל דבר שבקדושה אין אומרים אותו בפחות מעשרה ואינו נקרא דבר שבקדושה אלא קדיש וקדושה וברכו וכן כתב ה"ר יונה. וכשאומר ויקרא בשם ה' צריך להפסיק מעט בין בשם לה' כי בפסוק הוא בטרחא ורוב ההמון טועין בזה.

# שולחן ערוך אורח חיים הלכות תענית סימן תקסה סעיף ה

ה> אין היחיד רשאי לומר שלש עשרה מדות דרך תפלה ובקשת רחמים, (יא) דדבר שבקדושה הם; אבל אם > בא לאומרם (יב) ה דרך קריאה בעלמא, אומרם. הגה: (יג) וכן אין ליחיד ו לומר סליחות או ויעבור (מהרי"ל בשם א"ז).

## משנה ברורה על שולחן ערוך אורח חיים הלכות תענית סימן תקסה סעיף ה

- יא) דדבר שבקדושה הם ואין נאמר בפחות מעשרה:
- יב) דרך קריאה בניגון וטעמים. אין לומר האדרת והאמונה בצבור כ"א ביוה"כ [ט] הא יחיד יכול לומר האדרת כל השנה. אין לומר קודם חצות לילה שום סליחות ולא י"ג מדות בשום פנים לעולם חוץ מביום הכפורים [אחרונים]:
  - יג) וכן אין וכו' או ויעבור אף די"ג מדות כבר כתבו המחבר חזר ושנה הרמ"א בשם או"ז דאפילו סליחות לחוד ג"כ אין לומר ביחיד אבל האחרונים תמהו על עיקר הדין דלמה לא יאמר היחיד סליחות דהוא תחנונים בעלמא [י] והסכימו דסליחות בלא י"ג מדות יכול יחיד לומר:
- "...sanctifying the Name is בתוך בני ישראל, "among the Jewish people." Since these ceremonies are devarim she-bi-kedushah, matters of sanctity, they must be enacted among the Jewish people, like the more formal Kiddush Hashem. A minyan is the smallest representative grouping of the entire people." (R' Gidon Rothstein, As If We Were There, p.109)
- *p.110:* The very recitation of the Thirteen Attributes of Mercy is a magnification and a sanctification of God's name in the world that He created. Without the creative sanctification of the *Selihot*, without the element of covenant, we have no more than a list of names and attributes. Only by reciting them as God recited them before Moses in the cleft of the rock, when He wrapped himself like a *shali'ah tzibbur*, does one endow them with the significance of prayer.
- *p.111:* According to our explanation, the Bah's approach is clear. The covenant of the Thirteen Attributes of Mercy constitutes the enthronement of God. If God is our King, He rules over us, and if He is a merciful and gracious God, the His divinity is revealed over us in that manner. The only way to recite the Attributes without being involved in a *davar shebikedusha* would be to intend that God not reveal Himself to us as a merciful and gracious God and that is certainly an implausible intent for one reciting *Selihot*!

#### **HaShem HaShem**

*p.3:* The Gemara could have simply intended that "*HaShem, HaShem*" is one attribute that indicates that God continues to show compassion even after sin, just as He treats one compassionately before he sins. "*HaShem*" would imply, "I am God – I have not changed."

If the persistence of this attribute after sin constitutes an independent attribute, we should seemingly add a second attribute to all the other *Midot* as well.

The simple meaning of the divine name of *Havaya* (literally, "Existence") relates to the notion that God gives existence to the entire universe; all of existence comes from Him. This is true not only in the sense of historical creation, but also in the sense that the very concept of existence is possible only on the basis of the will and power of God. Nothing exists independently of Him; there is nothing whose existence is possible without the will of God. The very word "existence" can denote only God Himself or His Will.

*p.4:* When someone gives his friend something he does not deserve, he has performed an act of kindness. When existence was given to nothingness, when everything was given to non-existence, this was the greatest act of kindness possible... God's creation is thus infinite kindness. Thus, "The world is built through kindness."

*p.5:* As it is not a response to any previous reality, the attribute of *Havaya* relates equally to every reality...

<u>תהלים פרק פט פסוק ג</u>

כי אמרתי עולם חסד יבנה שמים תכן אמונתך בהם:

Every other attribute is based upon the attribute of *Havaya*, the Almighty's will that there exist a reality outside of Himself. Only after we understand that God lends things existence do we note that everything in existence receives to a different extent, in accordance with what it deserves...

By definition, sin opposes the divine will, and God's will that there be existence does not include that which runs in opposition to His will. Thus, the existence of sin contradicts and annuls the creative act of the first attribute of *Hesed*. A world with sin – a world in opposition to God's will – cannot continue to exist by His will.

Thus, "I am He before a person sins, and I am He after a person sins." The second *Havaya* is a new attribute of *Havaya*, which includes even a world of sin. To put it more sharply, this is the attribute of *Havaya* that gives existence to everything, including sin itself. After sin, a person must be created anew, and God must sustain this new existence – an existence with sin.

- p.6: The recitation of the first name of *Havaya* requires a sense of being entirely dependent upon the divine will, as existence has no meaning other than the will of God, who, in His kindness, grants life to all living things... The attribute of *Havaya* after sin is predicated on the fact that God wants the world even after sin; that He continues to give existence to a world that operates in opposition to His will... When we utter the second *Havaya* in the *Selihot* recitation, we essentially ask the Almighty to support our sinful existence, to become a participant in the sin. What gall it takes to make such a request! Indeed, as R. Yohanan said, "Had the verse not been written, it would have been impossible to say such a thing!"
- *p.7:* The Gemara defines the second attribute to mean, "I am He before a person sins, and I am He after a person sins *and repents*."...

R. Yohanan's intent, I believe, is that the Almighty tolerates sin in *anticipation* of *teshuva*. "I am He after a person sins" because he will repent at some point in the future...

The faith in the rehabilitative ability of evil, the faith in the sinner, is the added Attribute of Mercy of the second *Havaya*.

*p.9:* This understanding has an important consequence for the way a person must recite *Selihot*. When reading the second attribute, one must do so with a willingness to repent; one cannot recite the second attribute while denying the possibility of *teshuva*.

#### E-I

- *p.13:* It appears that *Tosafot* establish two concepts here, both of which complicate our puzzle. First, they identify the term "*E-I*" as a reference to strength and power, leaving us to wonder why this quality ranks among the Thirteen Attributes of Mercy. Second, *Tosafot* claim that this quality is most clearly manifest through God's provision of food to His creatures.
- *p.15:* Divine strength is demonstrated through phenomena that appear to us as unusual, impressive, and awesome. We do not recite the blessing "*shekoho ugevurato maleh olam*" over common phenomena, such as normal rainfall and ordinary winds, because we do not *experience* God's strength through them. When we witness lightning and fierce storms, on the other hand, the manifestation of divine strength is forced onto our awareness.
- *p.16-17:* In the two cases in the Torah when these attributes are articulated after the sin of the golden calf and the sin of the spies Moses seeks to avert the nation's utter destruction. The people are threatened not with punishment, not even with death, but rather with the divine response of "I shall destroy them in an instant," the complete cessation of existence. Such annihilation does not signify strength; it is a natural consequence of sin. The mercy invoked in the Thirteen Attributes prevents this natural consequence...

Punishment entails the sinner's continued existence despite his sin; this requires strength, as God must intervene to disrupt the natural condition, whereby sin equals nonexistence. When we speak of God's strength, we refer to the exertion of strength to oppose and overturn the natural process that God Himself established in creating the world.

This is illustrated in the second *berakha* of the *Amida* prayer, which *Hazal* call "*gevurot*," "strengths." The phenomena noted in the *berakha* do not fit our ordinary conception of that quality. There is no mention of demonstrations of power or awesome might. In fact, a study of the *berakha* reveals that all of the phenomena it lists share one property – the reversal of a process that has already taken hold of a person. First, God is described as "*somekh nofelim*," who "supports the falling." When a person falls, he is seized by the force of gravity, which naturally draws him towards the ground. But the Almighty intervenes to halt the process, because He is "rofeh holim" ("healer of the sick"). A person is taken prisoner, without any possibility of escape – but he suddenly goes free, because God is "matir asurim" ("releaser of the bound"). The natural process flows in one direction, and God's might, His strength, overpowers it and sends it in the reverse direction. *Gevura* is an exhibition of *overcoming*.

p.19: When one asks for compassion with the divine name of *E-I*, invoking the attribute of Strength, he must be aware of the magnitude of the strength required. He requests not merely that a certain attribute should be employed, but that a divine attribute should be suspended. In order to have mercy, God must restrain His own attributes and overpower His goodness...

An important component of God's strength is its temporary nature, and we must remember this when submitting a plea with this attribute in mind. It is meaningless to ask for continued existence in a state of sin, to ask goodness, "Accept me as I am now, in my present state, without judgment and without discrimination." This would be not a request for compassion, but rather a request for indifference. God's permanent condition is one of goodness sustaining goodness; the use of "strength" signifies special effort, something out of the ordinary, an internal struggle, as it were, and assurance of this struggle's end must therefore accompany any request for it.

*p.20-22:* Strength must only be employed in order to achieve something new, to create instead of maintaining the *status quo* or actualizing the potential of what already exists. The divine decision to create a world outside of Himself and to achieve an objective outside of His perfection – regardless of the imponderable reason for that decision – requires the use of strength. Divine strength is creativity – creation *ex nihilo*, the creation of a world that had no existence whatsoever in that which preceded it...

The Akedat Yitzhak distinguishes between two different kinds of nature: a "blind" nature, the familiar laws of physics, and an "intelligent" nature, the laws of reward and punishment, According to the first system, fire burns both the flesh of the righteous and the flesh of the wicked; according to the second system, fire consumes the wicked, but never harms the righteous. Accordingly, the reward of the righteous and the punishment of the wicked do not come from God ex nihilo, but rather grow out of the natural order, "something from something." We are not amazed by the fire produced from a match, and we similarly should not react with surprise upon seeing the death for the wicked and life for the righteous.

The laws of "blind nature" are the four basic elements of the Greeks, the four basic forces of modern physics, Newtonian mechanics, or the laws of quantum physics. The laws of "intelligent nature" are the Thirteen Attributes of Mercy: "Havaya Havaya, Mighty, Merciful and Gracious, Longsuffering, and Abundant in Mercy and Truth." The continued existence of the *tsaddik* does not require the exercise of strength because it follows from "intelligent nature;" it is the existence of the *rasha* that requires creation *ex nihilo*, as it contradicts those very laws...

When we call the name of *E-I*, we say that the world is deficient; it cannot exist according to the original system of creation. The world – at least my small world – does not justify itself and does not warrant its continued existence. It requires the exertion of power from the outside, and additional creation.

Imagine a person purchases a new watch. After a bit of abuse, the watch stops functioning, and he returns to the watchmaker. The watchmaker explains that the watch is not defective, but its internal power source has been damaged. In order to function, it must be attached to a source of electricity; it cannot operate without power from an external source. This is precisely the situation of a person who sins. He has no basis for his continued existence, and thus requires additional power from an outside source – that is, from God. This is not because the human being is defective, but rather because by sinning, he has destroyed his internal power source. After sin ruins the divine creation, we must turn to the Creator – whose creation was destroyed due to no fault of His own – and ask that He provide that which is missing, to send a current of power that will enable us to exist.

*p.22:* It is possible to make such a request because of God's covenant – "Had the verse not been written, it would have been impossible to say such a thing." The Almighty wrapped Himself as a *shali'ah tzibbur* and said, "I continue to create; I am the power source for the world, and not only its initial Creator.

The attribute of *E-I* includes three levels of strength – the strength to overcome creation, the strength to overcome the divine good, and the strength to create a constantly renewed existence, wherein the present does not have the power to ensure the existence of the next instant.

*p.23:* This is the meaning of the verse that *Tosafot* cited: "The lion cubs roar for prey, and to request their food from *E-I*." The lion cubs are strong, the kings of the animal world; they naturally – by justice – prey on the lamb. But sometimes, their power does not suffice to secure their prey, and they then ask to receive it from God, from outside the natural realm and the power latent within it. This is the attribute of Strength – the strength required to suspend the system of justice in the world and to grant kindness.

Havaya, the first of the Thirteen Attributes, teaches that, "The world is built through kindness."

Havaya, the second attribute, teaches that, "The world of sin is built through kindness."

*E-I* the third attribute, teaches that, "The world of sin is built and sustained through the strength of the good to suspend justice."

#### **Rahum and Hanun**

- *p.26:* Havaya and E-I relate to all existence indiscriminately, simply by virtue of the fact that something exists and God wants it to exist; they do not take into account any specific creature. In contrast to this concept of general existence, *Rahum* relates to specific individuals, to each person on his own. At a certain point, the first attributes do not suffice and it is then that the attribute of *Rahum* comes into play.
- p.27: The compassionate God takes into account all kinds of "mitigating" factors.
- *p.28:* Rahum entails the introduction of rational considerations that warrant pitying the sinner instead of punishing him. When claims in his defense fail to spare him, one is left with no option other than a plea to God invoking *Hanun*, which is not based on logical claims...

We may thus summarize the first five Attributes as follows: *Havaya* gives existence to the world in accordance with the divine will, but when sin occurs, the initial will can no longer sustain existence. The second attribute of *Havaya* then dictates that God creates the world anew, for He wills the existence of the world even if it contains sin. But the existence of sin itself must then be sustained, and therefore the attribute of *E-I* "forcefully sustains even the sin itself. But the sin endures, so the attribute of *Rahum* assesses each creature and finds a reason to have compassion on some due to special circumstances, in accordance with the rules of compassion. But there are sinners for whom all the justifications run out;

they are sentenced even after compassion is invoked. They deserve punishment until another attribute arises: "For when he cries out to Me, I shall listen – for I am gracious." The Almighty grants an "undeserved gift" to one who cries out to Him, and pardons his offense even without the justifications advanced by the attribute of Compassion.

שמות פרק כב פסוק כו

והיה כי יצעק אלי ושמעתי כי חנון אני:

*p.30-31:* The human cry affects my heart because I sense myself in his cry. His cry reminds me – against my will – of what we share in common, and his pain therefore arouses my own pain. The cries of another person awaken the identification I sense with every other human being.

Indeed, this reflects an element of weakness; this response is based on my own suffering that results from sharing in another's suffering. But this "weakness" is a good quality, as it stems from sensitivity. This is a basic human quality – we sympathize with those with whom we identify...

Can something similar be said about the King of the universe? I believe that we can indeed say that the Almighty identifies with His creatures for two reasons. First, He identifies with His creations because He created them; He invested effort into their existence. Second, and more important for our purposes, He identifies with human beings because they were created in His image and form, *betzelem Elokim*.

Because man is created in His likeness, God not only has an interest in man, He is committed to a partnership with him.

The term *tzelem* ("image"), with respect to anything created, refers to the plan according to which something was made. The *tzelem* is the model, the work plans and technical specifications that describe the ideal which the item is intended to achieve. If a person is created in the "image of God," the human being has no other ideal or limiting specification other than God Himself. Every other creation is defined by its existence – a dog can never be anything more than a dog. But the human being is defined in the present through his potential in the future, and his potential is Godly – it is limitless…

The Almighty identifies, as it were, with the person who sins and now finds himself in distress, because He identifies Himself, as it were, as the potential outcome of man's existence It would be a vile sin and insane hubris were a man to see himself as God, but nothing prevents God, whose gaze encompasses the infinite, from seeing Himself in Man – "Had the verse not been written, it would have been impossible to say it."

p.33-35: Of course, as Tosafot write, it is only "kivyakhol" that God senses a person's pain, and "kivyakhol" that He cannot bear to see someone's suffering. Whatever the true, metaphysical explanation is, however, the basic concept is that of identification, knowing, a sense of oneness. "The Almighty wrapped Himself as a "shali'ah tzibbur" — when we recite the Thirteen Attributes of Mercy, the Almighty is alongside us, the worshippers, and not on the other side, as the one listening to the prayers. God is part of the tzibbur, part of our community, for the recitation of Hanun because this is the attribute that equates us with Him, as it were. This attribute works because He does not judge our suffering, but rather shares in it: "Imo Anokhi vetzara" — "I am with him in distress" (Psalms 91:15)...

If this is the correct understanding of *Hanun*, then it requires special intent as one recites this attribute in prayer. As we have noted, each attribute must be accompanied by an awareness on the part of the worshipper, based upon his role as the "chariot" bearing that divine name. According to the approach proposed here, one who recites the name of *Hanun* must cry out from suffering and torment, presenting before God the suffering in the world in a manner that arouses identification. Thus, the worshipper must also identify with the suffering; he must feel it, "know" it, and truly sense why God is "compelled" to alleviate the pain of the sufferer.

When a person declares that God is "Rahum", he says: "Look at the mitigating circumstances that arouse compassion toward my personal situation." But when he declares, "Hanun," he says: "True, I have nothing to justify a lightening of the sentence. But please, our Father, it hurts me! It hurts!"

#### **Erekh Apayim**

p.37:

R. Shmuel bar Nahman said in the name of R. Yohanan: It does not say here *Erekh Af*, but rather *Erekh Apayim*; He delays His anger with the righteous and delays His anger with the wicked. (*Ta'anit* 2:1)

<u>רבינו בחיי שמות פרק לד</u>

ויש לך להתעורר במה שתרגם אונקלוס: "ארך אפים", מרחיק רגז, כי ירמוז למלאכים הממונים להשחית שהם רחוקים ממחיצתו של הקדוש ברוך הוא. וכן תמצא בירושלמי במסכת תענית: (ירושלמי תענית ב, א) אמר רבי לוי מהו "ארך אפים" מרחיק רגז, משל למלך שהיו לו שני לגיונין קשים, אמר המלך אם דרים הם עמי במדינה עכשיו בני מדינה מכעיסין אותי והם באים ומכלים אותן, אלא הריני משלחם לדרך רחוקה שאם יכעיסוני בני מדינה עד שאני משלח אחריהם בני מדינה מפייסין אותי. כך אמר הקדוש ברוך הוא: אף וחמה שני מלאכי חבלה, אם דרים הם עמי עכשיו ישראל מכעיסין אותי והם מכלים אותם אלא הריני משלחם לדרך רחוקה שאם יכעיסוני ישראל עד שאני משלח אחריהם הם עושים תשובה ואני אקבלם

*p.39-40:* Onkelos similarly translates *Erekh Apayim* as *"Rahik Ragiz,"* "Distances Fury," and this is, indeed, the simple meaning of this attribute. But what do we mean when we say that God distances His anger? How can we understand the concept of "distance" in the context of a divine attribute?

The Yerushalmi answers this question through the use of an allegory:

A king had two harsh legions. The king said: If they live with me in the city, then when the citizens anger me, they [the legions] will rise against them. Instead, I will send them far away, so that if the citizens anger me, by the time I send for them [the legions], the citizens will appease me and I will accept their appeasement.

Similarly, the Almighty said: *Af* [Anger] and *Hema* [Rage] are two destructive angels. I will thus send them far away so that if Israel angers Me, by the time I send for them and bring them, Israel will repent and I will accept their repentance.

- *p.41:* The attribute of *Erekh Apayim* is similar to the second attribute of *Havaya*, which the Gemara states applies "after repentance." We can be seech the attribute of *Havaya* even before repenting because there is an expectation of ultimate *teshuva*. Similarly, *Erekh Apayim* acts before a sinner repents, but only because of the expectation of repentance.
- *p.43:* When we proclaim that God is *Erekh Apayim*, we beg Him to delay that response, to grant us the right to live amidst the anger and fury until *teshuva* is achieved. "You, my Father and King, are angry, and I accept this and acknowledge the reason for this anger. My existence was intended to serve as an image of God, and I betrayed this purpose. Yet, amidst this anger, I hang my hopes on the opportunity You will grant me to appease You, for You are *Erekh Apayim*."
- *p.46:* The Yerushalmi's image of "distance" between God and His legions expressed this quality of anger. Although anger is one of God's attributes, it is nevertheless a "distant" attribute, one that the Almighty utilizes only after the "near" attributes have failed to achieve the desired result...

The "distance" explains the basis of the delay; when God enlists the services of an alien element rather than expressing grace from within the internal divine good, the response is slower because it pains God, as it were, to use this method. If the Almighty brings me near, that is kindness; if He pushes me away so that I can eventually draw near, that is justified and ultimately good, but it entails releasing the forces of evil and destruction.

- *p.47:* The attribute of Anger is not possible until it becomes necessary.
- *p.48:* Teshuva can eliminate the anger, (or, in the Yerushalmi's words, can "appease") after mercy succeded only in delaying it. Therefore, the attribute of *Erekh Apayim*, in the mindset of the worshipper, must include an existential feeling of God's smoldering anger and the glimmer of hope for *teshuva*.

#### **Rav Hesed**

*p.50:* Rashi explains Beit Hillel's metaphor: "Tilts toward kindness: Since they are equally balanced [between sins and merits], He tilts the decision toward merit, and they do not descend to *Gehinom*." The Gemara's formulation is based on the image of a set of scales with two arms, one holding a person's merits and the other containing his demerits. In the case of the *beinoni*, the two sides are perfectly balanced, without one weighing down the other. In such a situation, according to Beit Hillel, the Almighty employs the attribute of *Rav Hesed* and forcefully tilts the scales down to one side.

*p.56:* If not for God's help, one could not succeed in committing any transgression. If I can prevent an act of sin, but instead stand by and do nothing, then I bear a certain degree of responsibility for the results. Not only does the Almighty not prevent my wrongdoing, but He actually takes an active role in it by giving me the strength to commit the act and sustaining the natural laws that allow such actions to occur. Hence, He bears part of the responsibility for my actions, which in turn relieves me of part of the responsibility.

*p.58:* At the time that I call out in the name of *Rav Hesed*, I call to God to bear responsibility for the world's substandard condition, to share in the accountability for my wrongful acts. At that moment, the individual foregoes his free will to some extent, returning to that true, primordial point when everything existed solely by His word. And then the scales tilt in favor of kindness.

#### **Emet**

*p.61:* Our world is based upon the precise opposite of the absolute world of God. The added value of the created world is rooted specifically in the value of temporal development. In fact, one can plausibly claim that God created the world in order to achieve the value of process.

העמק דבר שמות ל"ד:ו'

וגנ׳. היינו העברת מוטי ית׳: ורב חסד ואמה ·
ורב קאי גם על האמה · ומשמעו דדרכיו אינו כדרכי
כ"א זמי שהוא רב חסד · אינו רב האמה להעניש
כמו שמגיע · אבל הקב"ה אע"ג שהוא רב חסד מ"מ
הוא רב אמת · וגבהו דרכי ה' מדרכינו . והיינו
שאנו אומרים הללו את ה' כל גוים שבחוהו כל האומים
כי גבר עלינו חסדו ואמה מ' לעולם · אין השבח
מאוה"ע להקב"ה על שגבר על ישראל חסדו . אלא
הישך אע"ג שגבר עלינו הסדו מ"מ ואמה ה' לעולם ·
ובשביל זה המה מתובברים עלינו הרבה עחים :

*p.66-67:* The sensitive ear can hear the close association that exists between the attribute of Truth and the attribute that precedes it – *Rav Hesed.* In the expression, "*Rav Hesed veEmet*," the word "*Rav*" modifies both attributes – *Hesed* and *Emet* – and the phrase combines these two attributes together to some extent. Thus, we should refer to the attribute that follows *Rav Hesed* not as "*Emet*," but rather as

"Rav Emet." The attribute of "Rav Emet" is precisely the midrash's inference from the verse, "Truth shall grow from the earth." Emet is an absolute, zealous, and uncompromising attribute. Rav Emet, however, is the attribute of Increasing Truth, truth that grows, rises, and emerges, and that from the outset bears relative

<u>תהלים פה:י"ב</u>

אמת מארץ תצמח

degrees of more or less. Truth is an attribute of strict justice, but *Rav Emet* is an attribute of *hesed. Emet* is such a harsh attribute of justice that it not only sentences the sinner to annihilation, it also would prevent the possibility of man's creation in the first place. *Rav Emet*, in contrast, is such a great attribute of *hesed* that it not only causes God to tilt the scales of the *beinoni* toward a favorable judgment, it also

justifies the existence of the wicked, as it finds value even in the state of evil as the ground from which good can develop in the future.

#### **Notzer Hesed LaAlafim**

- *p.71:* In his commentary, Rashi explains, "*Notzer Hesed* that which the person performed before Him." According to Rashi, the *hesed* described here refers not to the Kindness of the Almighty, but rather the kindness of the human being. When a person performs kindness, God "preserves" it.
- *p.75:* If we consider that the value of life lies not in the results of one's progress, but in the progress itself, in the ascending towards God, as we explained in the previous attribute, what happens to that goodness, that reflection of God's perfection, once the deed is done and accomplished? The value of an act lies in the movement, in the ascent, the process of improvement and drawing closer to perfection. Since the divine image and the chariot of the *Shekhina* are sustained through the person's ascent towards perfection, the moment he stops moving, nothing remains of the value of movement, even if he rests on a high level.
- *p.77:* But in God's mercy, this is not what happens. God is *Notzer Hesed* He makes my *hesed* grow for thousands of generations. God looks upon us from a dynamic, process-oriented perspective, so that I equal more than what I am in the present. God, who exists beyond time, views me not as a static creature, but rather as a complete stream of past leading to the future, and my value is thus infinite. From the perspective of *Notzer Hesed LaAlafim*, I have the value of *kedusha* and *Shekhina*; I am a human reflection of perfection.
- *p.79:* The value of progress is not merely the value of my life as an individual, but rather my value as part of the history of *Am Yisrael*, the value of the life of a nation. The movement that began during the lives of the patriarchs has not yet ended. Even if the process is temporarily at rest, and even if the process sometimes regresses in the lives of individuals, from the broader perspective encompassing the lives of the patriarchs to this very day and beyond, the overall direction is one of progress and growth, toward *Shekhina* and perfection. So long as I remain part of this process and have not abandoned it as long as my life is devoted to continually drawing close to the Almighty and sanctifying His name in the world yesterday's kindness still exists today and still retains its value.
- *p.80:* When we recite "Notzer Hesed LaAlafim," we must understand and commit ourselves to join the generational chain, to sense that we continue the project begun by our patriarchs. We are not trying to use our "connections," but rather to invoke our continuation of their path. This means not simply preserving the values of our patriarchs, but advancing them, continuing the forward movement and progress. One who appeals to the attribute of *Notzer Hesed LaAlafim* claims to be not a fixed good reality, but rather a reality that may be bad, but which improves. This improvement has value as part of the great progression that encompasses all of human history.

#### Noseh Avon VaFesha VeHata'a

p.85: Until now, as we have emphasized on several occasions, the purpose of the Attributes of Mercy was to sustain the individual, to grant the sinner the possibility of existing despite his sin and annul, or at least mitigate, his punishment. Although sin affects the person's connection and relationship to God, the God of Mercy has the power to overcome the damage to the relationship and continue sustaining the individual. In the context of the first nine attributes, the discussion revolved around the person – his life, his existence, and his ability to stand before God. Now, however, the focus has moved from the person – the one who committed the sin – to the sin itself...

We need God's kindness to immunize us, to prevent the harmful effects of the sin from destroying our lives. In the previous attributes, the sinner's only interest is survival; he does not address reparation. It is only at this point that the process of *teshuva* has at last begun to unfold.

*p 86:* An intentional sin is evil, and hence it damages the Good. The world, both the world as a whole and the person's internal world, is the handiwork of the Almighty and embodies the divine good. Sin is evil; it is a reality of evil, and its existence damages the divine goodness. Evil and sin damage and ruin goodness itself. The world is less good than it was, and even the person himself, as a complete world of his own, is less good.

*p.87:* While *avonot* adversely affect the divine good, *pesha'im* adversely affect divine kingship. One who intentionally commits a sin – and certainly one who sins inadvertently – does not infringe upon God's kingship, because he had no intention to rebel against divine authority. His intent was not to oppose the rule of the King of the world. But some people go farther, transgressing in order to rebel, to protest God's rule. Every *pasha* also includes an *avon* – but not every *avon* includes a *pasha*.

Shegagot are not evil by nature, because the transgressor had no intention to do evil, and certainly not to rebel. The act may be the same, but there is clearly a difference, for in the absence of evil intent, no harm is caused to God's goodness or His kingship.

Obviously, we would prefer that God forgive our sins altogether, but this is not up for discussion at the moment. At this point, the sinner is not trying to save himself, but rather to prevent the harmful effects of his sin. He therefore asks God to make his sins like *shegagot*, thereby preventing the metaphysical impact of his wrongdoing.

*p.89-90:* He "bears *avon*" – and goodness cannot truly be harmed; He "bears *pasha*" – and His kingship cannot be undermined to even the slightest extent...

Just as willful violations have a harmful effect on goodness and acts of rebellion affect divine kingship, unintentional sins affect a person's soul, the reflection of sanctity within him. *Shegagot* ruin the divine image within a person. The soul of a sinner is a soul that has taken ill. God, in His kindness, may disregard the sin, and it may not have a negative effect on the world because it was committed accidentally, but the person nevertheless suffers from the very presence of sin within his character, from the destructive influence that sin wields upon the soul...

If the Almighty joins the person's soul with the Divine Soul above, if He once again blows a fresh soul of life in man's nostrils, then man will be renewed as a new living creature. The soul itself will retain its purity, unharmed and unaffected by the sin.

*p.91:* We were created to be independent, capable of making decisions autonomously, with the ability to pollute and ruin, to destroy and to detract from the world – but in the hope that we instead will choose to build and purify, to improve and become holy. *Noseh Hata'a* is the response to an illness, and it signifies a retreat from the purpose of creation. If a man is immunized from the consequences of his actions, he loses responsibility for his actions, and it follows that he loses the significance of his free will. Nevertheless, in order to be able to choose and become holy tomorrow, one must be purified today...

God does not allow goodness to be corrupted, divine kingship to be humbled, or the soul from God above to be polluted. God transforms the intentional sin and the act of rebellion into a *shogeg*, and even the *shogeg* – the inherent, negative impact of every sin – He eliminates. This final stage is not expressed in the Gemara's discussion in *Yoma*, but is implicit in the verse; after God bears the *avon* and *pesha* as though they were just as a *hata'a*, He bears the *hata'a* itself. The sequence is therefore arranged from

avon to hata'a, because the person's soul is the last item repaired, First God repairs goodness, followed by kingship and then, finally, the human being.

p.93: There are two stages in the Thirteen Attributes, reflected in the division in the Torah between two verses. From "HaShem HaShem" through "Rav Hesed VeEmet," we deal with the evaluation, the weighing of the person's merits against his demerits, and how the scales will be turned in his favor. The essence of these attributes relates to the power of goodness to overpower evil. When we reach Notzer Hesed LaAlafim, a new verse begins – and with it a new stage in the process of divine mercy. The essence of the attributes at this stage is dealing with evil itself, neutralizing and repairing it. The attributes of Noseh Avon VaFesha VeHata'a continue this second stage: "Do not just keep me alive, but also cure me. Do not only preserve existence, but preserve the completion of goodness, divine kingship, and the soul."

#### VeNakeh

*p.95:* The phrase "nakeh yenakeh" would mean, "He shall surely cleanse," and the phrase "venakeh lo yenakeh" means, "He shall surely not cleanse."

## לכתך אחרי במדבר דף 127

רואים אנו אפוא שהיו שלושה שלבים: הכתיבה בהר סיני, הלימוד על ידי קריאה כשליח צבור אחרי חטא העגל, והשימוש בפועל אחרי חטא המרגלים. רק כאשר משה רבנו השתמש במידה של "ארך אפים" אף לרשעים, לכאורה בא לידי גילוי בפועל כבודו של ד', שהוא הנהגת העולם בי"ג המידות (רמב"ם, מורה נבוכים – א, נד ועיין בסוף חלק ג). ואם כן חוזרת ועולה שאלתנו, היינו מצפים שההיענות האלוקית תהיה דוקא למה שמשה רבנו למד – "ארך אפים אף לרשעים", ובזה יגדל כח א-דני!

מדיוק לשונם של חז"ל במסכת ר"ה ושל רש"י אנו רואים שעיקר הלימוד אחרי חטא העגל היה של קריאת י"ג המידות כפי ששליח ציבור קורא, ולא לפי צורת כתיבתם. וכבר עמדו על כך, שעל אף "דכל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן"<sup>10</sup>, הרי בקריאת י"ג המידות אנו חותמים "ונקה", תיבה שהיא אמצע פסוק וו. לעומת זאת אנו רואים שבתפילתו אחרי חטא המרגלים, משה אומר "ונקה לא ינקה", וכפירוש חז"ל "ונקה לשבים, לא ינקה לשאינם שבים" (רש"י במדבר יד, יח) וו. עלינו אפוא להסיק שאמנם בתפילה זו משה רבנו עושה שימוש במידותיו של הקב"ה, אך עדיין זו אינה אותה קריאת י"ג המידות שלימדו הקב"ה. לכן טרם הגיע זמן הגילוי של אותה 'ברית כרותה שאינן חוזרות ריקם', והשיקול של מניעת חילול ד' הוא הקובע – "אין הסליחה אלא באופן שיסור חשש חילול ד" הנצי"ב, העמק דבר, שם, יד, כ.

*p.96-97:* Accordingly, there appear to actually be only twelve Attributes of Mercy, and the recitation of the Attributes in the framework of the *Selihot* service clearly differs from the simple meaning of the verse. By including the word "*VeNakeh*," we not only abridge the verse, but actually reverse the meaning of the word! We transform "*venakeh* lo yenakeh," which means that God will certainly *not* 

cleanse the sin entirely, into "VeNakeh," that God will cleanse the sin. How could Hazal create an attribute in direct opposition to what is written in the Torah?

This is not only an exegetical-textual question, but a halakhic one as well. The Gemara teaches that "we do not parse any verse that Moses did not parse" (*Berakhot* 12b; *Ta'anit* 27b). We are not permitted to divide verses in the Torah differently than they are traditionally read. Certainly, then, we may not read a verse in a manner that directly contradicts its true meaning!..

The original source of the Attributes of Mercy is a verse in Parashat Ki Tisa, and thus constitutes part of the revelation of the Torah, which was given at Mount Sinai. That verse indeed presents only twelve attributes of mercy, which were bound by a strict limitation - "venakeh lo yenakeh." The Attributes of Mercy can in no way erase the sin entirely. But we find another revelation of the Attributes of Mercy, one which occurred not in the public, overt revelation of God to Benei Yisrael, but rather in the nikrat hatzur ("cleft of the rock"), in hiding, with covered face, an intimate secret conversation of the Holy One with His trusted servant whom He favored, and to whom He disclosed His name. When God revealed the attributes to Moses in the nikrat hatzur, He revealed an additional attribute - the thirteenth attribute. This attribute is hidden and even denied in the Torah. But in this revelation at the nikrat hatzur. God did not speak to Moses "face to face, as a man speaks to his fellow," but rather "wrapped Himself like a shali'ah tzibbur," covering his face and head, as it were, and called out the Attributes. When we recite Selihot, we do not cite a verse from the Torah, but rather reenact the vision revealed to Moses, regarding which God said to Moses, "They shall perform this service before Me and I shall forgive them." "This service" meaning, from "HaShem, HaShem" through and including "VeNakeh." It is indeed forbidden to cite verses in a distorted form; here, however, in the Selihot service, we do not quote a verse from the Torah given at Sinai. We rather recreate the encounter at the *nikrat hatzur*.

Hazal themselves noted that these two revelations essentially contradict one another (Yoma 86a):

R. Elazar says: It cannot say "*venakeh*," because it already says, "*lo yenakeh*," but it cannot say "*lo yenakeh*," because it already says, "*nakeh*." How is this possible? He cleanses those who repent and does not cleanse those who do not repent.

In the Gemara's presentation, the troubling contradiction is not between two different verses or even two parts of the same verse, but rather between the two different revelations of the Almighty's attributes – God is both *nakeh* and *lo yenakeh*. The Gemara resolves this contradiction by pointing to repentance as the determining factor – "He cleanses those who repent and

<u>תלמוד בבלי מסכת יומא דף פו עמוד א</u>

רבי אלעזר אומר: אי אפשר לומר נקה שכבר נאמר לא ינקה, ואי אפשר לומר לא ינקה שכבר נאמר נקה. הא כיצד? מנקה הוא לשבין, ואינו מנקה לשאינן שבין.

does not cleanse those who do not repent." Repentance leads to the revelation of the thirteenth Attribute of Mercy, *VeNakeh*, from amidst the attribute of Justice, *"nakeh lo yenakeh."*...

The Attributes of Mercy enable existence in the current condition of a sinner who has yet to repent so that *teshuva* can eventually be achieved... The Attributes of Mercy allow the world to exist *despite* the occurrence of sin.

*p.98:* Existence with sin, an existence in which I breathe, walk, eat and live, but find myself distant from God, without friendship, without dialogue – this is not existence at all. The twelve attributes guaranteed existence, but an existence of sin, of alienation and distance.

*p.99:* God's mercy tolerated the sin and enabled *Benei Yisrael* to continue to move forward, but the sin itself was not completely cleansed. Thus, "on the day of My accounting, I shall make an accounting." As a result, only His angel would accompany the people, as God cannot bond with sinners: "For I shall not go

up [to the Land] in your midst" (ibid. 33:3). Moses responded, "If your countenance does not go, do not take us up from here" (ibid. 33:15). Such an arrangement is worthless in Moses' eyes. Even if Benei Yisrael are allowed to continue towards Eretz Yisrael, even if the original plan remains in place despite the sin, Moses is unwilling to accept an arrangement in which God is not personally involved.

p.100: Only when a person feels that he cannot exist at a distance and attempts to draw close to God, is it revealed that he is, in fact, correct - man indeed cannot live distant from God. Only then must the Divine Attributes of Mercy provide a solution for his existential problem.

Thus, repentance is not a precondition for the attribute of VeNakeh, but rather reveals it and brings it into reality. In the world of teshuva, there can be neither justice nor mercy without the cleansing of sin.

p.101: We demanded existence with God's love. VeNakeh therefore appears in God's revelation of His attributes to Moses after Benei Yisrael have done teshuva.

p.102: In order for VeNakeh to exist at all, there must first be an existential need for divine closeness. Only then does the attribute of VeNakeh emerge from the midst of the nikrat hatzur.

חומש עבד המלך כי תשא ל'

הקב"ה לא שייך לא עמידה ולא ישיבה, מכל מקום מדכתבה לנו התורה כן, להורות לנו אופן אמירת הי"ג מידות שהיא בעמידה. ואף לפי תרגום יונתן בן עוזיאל שתירגם ויתיצב עמו על משה, ג"כ ראיה, מדכתבה התורה שמשה רבינו ע"ה אמר הי"ג מידות בעמידה, בוודאי נלמד מכך שכן נעשה אנחנו לומר בעמידה.

ועוד נראה, דהעטיפה בטלית בשעת אמירתן גם כן מצוה מן התורה, וכמו שאמרו בר"ה (שם): מלמד, שנתעטף הקב"ה כשליח ציבור וכו' כל זמן שישראל חוטאין יעשו לפני כסדר הזה.

אמנם, אין העמידה והעטיפה לעיכובא, ואם ונראה בס״ר, דהעמידה בשעת אמירת הי״ג הציבור אומרים י״ג מידות והוא אינו יכול לעמוד כעת או שאיננו מעוטף בטלית, מכל מקום יאמר עמהם הי"ג מידות. וכן הוא מנהגן של ישראל לומר הי"ג מידות בסליחות באשמורת הבוקר אף שאינן מעוטפין בטלית, הרי לך שאין העיטוף לעיכובא.

#### מצותה בעמידה ובעמיפת מלית

מידות הוא מצוה מן התורה, מדכתיב וירד ה' בענן ויתיצב עמו שם ויקרא וגו', כביכול הקב"ה עמד ואמר הי"ג מדות וכדפירש הרמב"ן: ה' נתייצב, כענין "ויבא ה' ויתצב" (שמואל א' ג, י). ואף דלגבי

The Ray Thinking Aloud Sefer Shemos, p.238-243

#### SECRET OF STANDING IN PRAYER

**VAYOSEF DOVID** 

ניָרֶד יִקנָה בֶּעַבַּן נִיִּתִיצֵב עִמְו שָׁם נִיּקְרָא בִשֵּם יִקוָה:

The Torah describes the process of *Hashem* revealing the secret of the Thirteen *Middos* in step-by-step detail. What is the significance of the process: *Hashem* standing together with Moshe, Moshe calling out *Hashem's* Name, and then *Hashem* responding with the Thirteen *Middos*? Why is the process of the revelation so important that we repeat it every time we say the Thirteen *Middos* in *selichos*?

Why was our formal *tefilah* of *Shemoneh Esrei* established in a standing position? Why do we not prostrate, kneel, or just fall trembling before *Hashem* in prayer? Where do we get the audacity to stand upright before *Hashem* in prayer?

#### **GILUY SHECHINAH THROUGH TORAH**

The first *Giluy Shechinah* at *Har Sinai* was tied to the Torah, and the dizzying knowledge that we are hearing the Words of God. The Rav in the *shiur* entitled "*Giluy Shechinah* In Our Times" explained that the *Giluy Shechinah* that we experienced at Har Sinai continues to this very day each time we learn Torah. Every *Krias HaTorah* is a reenactment of our first meeting with *Hashem* at *Har Sinai*. Each time we learn the Torah it should be as exciting as the day on which it was given. Torah brings the *Shechinah* close to us, and the relationship with the *Shechinah* that we experience through Torah is one of joy and wonder.

## **SECOND LUCHOS GIVEN THROUGH TEFILAH**

This *Giluy Shechinah* of Torah was eventually clouded by the *Chet Ha'Egel*, the Golden Calf. When *Hashem* gave *Am Yisrael* the second *Luchos*, it did not have the glorious display of the Words of *Hashem*, His Torah. Rather, Moshe is instructed to carve out the second *Luchos*, in the midst of his *tefilah*. It is not a coincidence that this happened now, because the Thirteen *Middos* define a new way to relate to *Hashem*. After sin we relate to *Hashem* through *tefilah*.

#### **GILUY SHECHINAH THROUGH TEFILAH**

The Rav describes two levels of relating to the *Shechina* in *tefilah*. "There is a strange dialectic which is again displayed in *berachos*, which begin in the second person (*nochach*) and end in the third person (*nistar*.) The use of the second person indicates the desire of *Knesses Yisrael*, full of love, to draw close to their God, almost like the closeness of *yesh b'yesh*, like near equals. It is an intimate conversation of a relationship of I to Thou." ... "When "*Hu*", meaning "He", the third person form, displays itself, then the intimate relationship is *batel*, the connection is broken, and the friendship has descended."

Possibly, the two relationships are reflected in the two ways positions we use for prayer. When we pray bent over, as in *tachanunim*, we relate to *Hashem* in a distant relationship. The connection is broken, and so we have nothing left but to prostrate ourselves and beg for mercy. By contrast, our formal *tefilah* of *Shemonah Esrei* was established to be said while standing; it is, in fact, referred to as the *Amidah*. This indicates that we are relating to *Hashem* as a near equal. In this *tefilah* the individual is allowed to propel himself into the Heavens and come right before the *Shechinah*. As the Rambam says regarding the *tefilah* of *Amidah*, "One should focus his eyes below, as if he is looking down on earth, and his heart turned above, as if he is standing in the Heavens."

How do we have the audacity to speak to *Hashem* this way? The source for *tefilah b'amidah* may be the description of the process by which the Thirteen *Middos* were given. Moshe and *Hashem* stand together, and there is a beautiful description of *Hashem* wrapping Himself in a *talis* as if He

is our *Shaliach Tzibbur*. This is a clear example of *Hashem* allowing "the desire of *Knesses Yisrael*, full of love, to draw close to their God almost like the closeness of *yesh b'yesh*".

This also explains why the *tefilah* here is referred to as Moshe "calling in the Name of *Hashem*". When you call to someone, you eliminate the distance between the two of you. When *tefilah* is referred to as "calling in *Hashem's* name" it is indicative of the closeness of the relationship. This is why *Chazal* viewed the introductory lines as so difficult; how do we approach *Hashem*.

The great gift that was bestowed on Moshe was not just the words of the Thirteen *Middos*. Rather, it was the process by which the Thirteen *Middos* were given that explains how *Hashem* allows us to stand upright in prayer, to come close and pray – *k'vayachol* – with *Hashem*, instead of just to *Hashem*. This is why it is so critical that we repeat the process by which the Thirteen *Middos* were given each time. It is only because of this detailed and unprecedented description of Moshe standing with *Hashem* and calling out His name that we are now allowed to do the same.

#### THE DIALECTIC IN KEDUSHA

The Rav also describes how we see this same dialectic – our two relationships to <code>Hashem</code> – are reflected in the <code>kedusha</code> which we recite every day. First, we describe the <code>kedushah</code> as seen by <code>Yeshaya Hanavi</code> where the <code>Shechinah</code> is seen as joining with man " כל הארץ כבודו." Here we state that <code>Hashem</code> is so close that He fills the whole earth with His <code>kavod</code>. But, in the next stanza we retreat and declare "ברוך כבוד ה' ממקומו". Now we are saying that <code>Hashem</code> is distant, He is in His hidden place, removed from our plane of existence. Those who organized the <code>Kedusha</code> further ask "איה מקום כבודו", "where is the place of His <code>kavod</code>?" <code>Hashem</code> is everywhere, yet, we ask where He is, since He is hidden from us.

#### THE DIALECTIC IN OUR DAILY TEFILAH

The same dialectic applies to our daily *tefilah*. We start praising *Hashem* in *Pesukei D'Zimrah*, then we continue expressing our commitment and belief in *Krias Shema* and its *Brachos*. Finally, we stand before *Hashem* in the *Amidah*, feeling tremendous closeness. In *nusach sefard*, after the *Amidah*, they recite the description leading up to the Thirteen *Middos* and then the Thirteen *Middos*. We have achieved our ultimate goal; a closeness to *Hashem*.

But immediately after attaining this goal of closeness to the *Shechinah*, we withdraw. We note our insignificance, and fall before *Hashem* in *Tachanun*, for we see He is still distant from us. This dialectic may have also been evident to Moshe. When the Thirteen *Middos* were revealed to Moshe, his immediate reaction after praying with *Hashem* was to fall and bow before *Hashem*: בוֹלְתָּהָר מֹשֵׁה נִיִּקְהָר מִשֵּׁה נִיִּשְׁהַ חִוּ

p. xxiii: Thus, "a covenant has been made with the Thirteen Attributes that they do not return empty-handed." If the recitation of these Attributes would not achieve their desired goal of bringing God's presence into the world – if man would make himself a chariot for God's presence but would receive no response – there would be no alternative way of revealing the *Shekhina*. The world would be void of the *Shekhina*, which would negate the entire purpose of creation. Indeed, God established this covenant with Israel after the sin of the golden calf, and it thus clearly pertains to the world's continued existence even after sin.

The emotional state of one reciting the Thirteen Attributes differs from that of a person in prayer, who feels weak and

<u>תהלים פרק קב פסוק א</u>

תפלה לעני כי יעטף ולפני יקוק ישפך שיחו:

helpless, broken and crushed – "A prayer by an impoverished man as he is faint" (Psalms 102:1). One who reads the Thirteen Attributes, in contrast, prepares himself to serve the role of a chariot for the *Shekhina*, to be the royal throne of the King of kings. On the one hand, this role expresses the greatness of man, who possesses the power to bring God's presence into the world; this is a majestic event, the crowning of the Almighty. On the other hand, it requires that the individual is no longer his own; he has entirely devoted himself to serving God by being His bearer in the world.

# רבינו בחיי שמות פרק לד

וצריך אתה לדעת כי כל המבין שלש עשרה מדות ויודע פירושן ועקרן ומתפלל בהם בכוונה, אין תפלתו חוזרת ריקם, אלא אם כן היו בידו עבירות שמעכבות זה, והנה בזמן הזה שאנחנו שרויים בגלות ואין לנו כהן גדול לכפר על חטאתינו, ולא מזבח להקריב עליו קרבנות, ולא בית המקדש להתפלל בתוכו, לא נשאר לנו לפני ה' בלתי אם תפלתנו וי"ג מדותיו, ומתוך י"ג מדות אלה למדנו סדרי תפלה ובקשת רחמים מאת אדון הכל יתעלה.

**Chatzos - 12:54 am** 

Alos HaShachar - either 3:35 am or (72 minutes before sunrise) 4:11 am