

no doubts with regards to God because "God, our Lord, has just shown us (הִרְאֵנוּ) His majesty and presence, and we have heard God's voice from amidst the fire; we have seen (רָאִינוּ) this day that man may live through being addressed by God."¹¹ Similarly, in the aftermath of the narrative in Parshat Yitro, it describes Bnei Yisrael's experience of receiving the Decalogue as, "All the people witnessed (וְכָל-הָעָם רָאִים) the sounds and lightning, the blare of the horn and the mountain smoking; and when the people saw it (וַיִּרְאוּ הָעָם), they fell back and stood at a distance."¹²

Moshe's chastisements about what Bnei Yisrael observed almost seem as if this is an attempt at witness tampering. When the witness is told by the perpetrator of the crime, "you did not see anything, right?!" everyone knows that such a statement intimates that one did observe something, but is being warned not to disclose the information. One does not need to tell someone who did not view an event that they did not see it; that is patently obvious. The fact that Moshe is warning Bnei Yisrael that they did not see anything clearly implies that they did witness something. While some of these "sightings" can be dismissed by explaining that the verb "to see" is being used in a more euphemistic manner to mean "to understand" or "to experience," nevertheless, there are still a large number of instances where it is clearly speaking about physically observing.

The simplest way to reconcile this apparent disparity is to suggest that Moshe's warnings and reproof against assuming one witnessed any image are referring to God or a representation of God. On the other hand, that which Bnei Yisrael actually observed was the pomp and circumstance, the fire and fury surrounding God and the divine revelation. Moshe is cautioning not to conflate the two. This might be corroborated by the final verses in Parshat Mishpatim which

describes Bnei Yisrael witnessing Moshe's ascent to Har Sinai, "the presence of God appeared (לְעֵינֵי) (וּמִרְאֵה כְבוֹד יְקֹוֹק) to the eyes of Bnei Yisrael (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל) as a consuming fire on the top of the mountain."¹³ The deficit with this solution is that the necessity for Moshe to enjoin against such confusion implies that there was some semblance of an image that was observed.

Possibly even more problematic are the verses found in Parshat Mishpatim¹⁴ and Ki-Tisa which are much more explicit. After Moshe wins forgiveness for Bnei Yisrael's sin with the Golden Calf, he seizes upon God's moment of leniency and entreats God to show him His glory (הִרְאֵנִי נָא) (אֶת-כְּבוֹדְךָ). God responds favorably, but qualifies His revelation to Moshe, "you will not be able to see My face (לִרְאֹת אֶת-פָּנָי), for no man shall see me (וַיִּרְאֵנִי) and survive...You will see My back (וְרַגְלֵי אֶת-אַחֲרָי) and not see My face (וְיָפְנִי לֹא) (וַיִּרְאוּ)." ¹⁵ While the verses are inherently difficult and one could simply dismiss them as allegorical,¹⁶ it still points to the idea that there is something to see. The most convincing source that they actually saw something akin to an image is the description of the ceremony of the covenant at Har Sinai found at the end of Parshat Mishpatim. "And Moshe, Aharon, Nadav and Avihu and the seventy elders of Yisrael ascended the mountain and they saw the God of Yisrael (וַיִּרְאוּ אֶת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל) under whose feet was the likeness of a pavement of sapphire, like the very sky for purity...they saw God (וַיַּחְזוּ אֶת-הָאֱלֹהִים) and ate and drank."¹⁷ Once again here, one could claim that the sightings are all allegorical.¹⁸ The Ramban and others point out the similarity between the description found here and that found in the beginning of Yechezkel in his vision of the Merkava.¹⁹ That prophecy is replete with images and imagery and would imply that the same is true of that which was witnessed at Har Sinai as well.

¹¹ וַתֹּאמְרוּ הֵן הִרְאֵנוּ יְקֹוֹק אֱלֹהֵינוּ אֶת-כְּבוֹדוֹ וְאֶת-גְּדֻלוֹ וְאֶת-קוֹלוֹ שֶׁמִּעֵנָה מִתּוֹךְ הָאֵשׁ הַיּוֹם הַזֶּה רָאִינוּ כִּי-יִדְבֵּר אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם וְחָי: (דברים ה, כא)
¹² וְכָל-הָעָם רָאִים אֶת-הַקּוֹלֹת וְאֶת-הַלְפִילִים וְאֶת-קוֹל הַשֹּׁפָר וְאֶת-הַהַר עֹשֵׂן וַיִּרְאוּ הָעָם וַיָּנֻעוּ וַיִּמְדוּ מִרְחֹק: (שמות כ, טו)
¹³ וּמִרְאֵה כְבוֹד יְקֹוֹק כַּאֲשֶׁר אֵבְרָת בְּרַאשׁ הַהָר לְעֵינֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל: (שמות כד, יז)
¹⁴ וְלֹא מִשְׁנֵה אֵם זֶה לְפָנָיו אִם אַחֲרָיו מֵעַמֵּד הַר סִינַי (עֵינִי בְּמַחְלוֹקֵת רֶשֶׁ"י, אֲבָן עֵזְרָא וְהַרְמַב"ן לְגַבֵּי עֵינֵי זֶה)
¹⁵ וַיֹּאמֶר הִרְאֵנִי נָא אֶת-כְּבוֹדְךָ: וַיֹּאמֶר אֲנִי אֶעֱבִיר כְּלִטוּבֵל עַל-פְּנֵיךָ וְיִקְרָאתִי בְשֵׁם יְקֹוֹק לְפָנֶיךָ וְחַמְתִּי אֶת-אַשְׁרֵי אָחֹן וְרַחַמְתִּי אֶת-אַרְחָם: וַיֹּאמֶר לֹא תוּכַל לִרְאֹת אֶת-פָּנָי כִּי לֹא-רָאִי הָאָדָם וְחָי: וַיֹּאמֶר יְקֹוֹק הִנֵּה מְקוֹם אֲתִי וְנִצַּבְתָּ עַל-הַצּוּר: וְהִירָה בְּעֵבֶר כְּבֹדִי וְשָׁמַתִּיךָ בְּקִרְתָּהּ הַצּוּר וְשָׁכַתִּי כִּפִּי עָלֶיךָ עַד-עֶבְרָי: וְהִסְרַתִּי אֶת-כְּפִי וְרָאִיתָ אֶת-אַחֲרָי וְפָנָי לֹא יִרְאוּ: (שמות לג, יח-כג)
¹⁶ וְהִסְרִיתִי (אֶת) כְּפִי וְרָאִיתָ אֶת אַחֲרָיו – הוּי יודע שאין זה כי אם משל, שאין למעלה עורף אפילו במלאכים, כדכתיב: וארבעה פנים לאחת (יחזקאל א':ו), לארבע רוחות יש להם פנים. לכן: לא יסבו בלכתן, איש אל עבר פניו ילכו (יחזקאל א':ט). כל שכן נמי שאין לנו רשות לדבר עליו. אלא הכי קאמר: וראית את אחוריו, כאדם שרואה את חברו מאחוריו, ואינו יכול להתבונן בו. ופני לא יראו – שלא תראה באספקלריא המאירה כאדם שרואה את חברו בפניו ומתבונן בו יפה. ופני לא יראו – כגון בבוקר. שעדיין לא עלה גוף השמש, והזהרוני כבר באים ומתגברים והולכים, לפי שהשמש מתקרב. כלומר:

זהרורים הנשארים כשעברתי משם תוכל לראות. [ולפירוש זה נוטה התרגום. הג"ה.]
 (ר"י בכור שור שמות לג, כג)
¹⁷ וַיַּעַל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן נִדְבָב וְאַבְיָהוּא וְשִׁבְעִים מִזְקְנֵי יִשְׂרָאֵל: וַיִּרְאוּ אֶת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וַתַּחַת רַגְלָיו כְּמַעֲשֵׂה לְבַנֵּת הַסְּפִיר וְכַעֲצֵם הַשָּׁמַיִם לְטוֹהַר: וְאֶל-אַצְבְּלֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא שָׁלַח יְדוֹ וַיַּחְזוּ אֶת-הָאֱלֹהִים וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ: (שמות כד, ט-יא)
¹⁸ וַיִּרְאוּ אֶת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל – כַּעֲנֵן וְרָאִיתָ אֶת אַחֲרָיו: (רשב"ם שמות כד, י)
¹⁹ וַיִּרְאוּ אֶת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל – פִּירַשׁ ר"א בְּמִרְאֵה הַנְּבוּאָה, כְּמוֹ רֵאִיתִי אֶת ה' נֹצֵעַ עַל הַמַּזְחָב (עמוס ט א). וַתַּחַת רַגְלָיו כְּמַעֲשֵׂה לְבַנֵּת הַסְּפִיר – הוּא שְׂרָאָה יִחְזַקָּאל כְּמִרְאֵה אֲבָן סְפִיר דְמוּת כְּסֵא (יחזקאל א כו). וְכַעֲצֵם הַשָּׁמַיִם לְטוֹהַר – שְׂרָאוּ תַחַת לְבַנֵּת הַסְּפִיר כַּעֲצֵם הַשָּׁמַיִם לְטוֹהַר, הוּא הַרְקִיעַ כַּעֲנֵן הַקָּרָה הַנּוֹרָא הַנְּטוּי עַל רֵאשֵׁי הַחַיִּוִּת (שם כב). וְהִנֵּה בְּכַאֵן כְּתוּב וַיִּרְאוּ אֶת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, וְשֵׁם (י כ) כְּתוּב הוּא הַחַיָּה אֲשֶׁר רֵאִיתִי תַחַת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, כִּי תַפֵּס דָּרָךְ קִצְרָה, כִּי הוּא תַחַת הַרְקִיעַ שְׁהוּא תַחַת הַכְּסֵא, וְהַכֵּל תַּחַת הַשֵּׁם הַנִּכְבָּד. וְעַל דָּרָךְ הַפֶּשֶׁט טַעַם אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, לֹמַר כִּי זָכוּת יִשְׂרָאֵל אֲבִיהֶם עִמָּהֶם לְזָכוּתָם בְּמִרְאֵה הַזֹּאת: וְעַל דָּרָךְ הָאֲמֵת, בְּעִבּוּר כִּי הַזְכִּיר בְּמִתּוֹן תּוֹרָה וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים (לעיל יט כה), וְהוּא כֹאשֶׁר אָמַר הוּן הָרֵאוּ אֶת אֱלֹהֵינוּ אֶת כְּבוֹדוֹ וְאֶת גְּדֻלוֹ וְאֶת קוֹלוֹ שֶׁמִּעֵנָה מִתּוֹךְ הָאֵשׁ (דברים ה, כא), בִּיאֵר כֵּאֵן שְׂרָאוּ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, וְלֹא אָמַר כֹּאשֶׁר יֹאמֵר בְּכָל מְקוֹם ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל: וְהַזְכִּיר בָּהֶם זֶה לֹמַר שֶׁהִשְׁגִּיחַ הַקְּדוּשִׁים בְּמִרְאֵה הַזֹּאת יוֹתֵר מִשָּׂר אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל עַל הָאָרֶץ אֶת אֲשׁוֹ הַגְּדוּלָה (שם ד לו), כִּי הִיא לַעַם בְּמַחֲצֵת עֵנָן וְעַרְפֵּל (שם ה ט). וְאוּנְקִלוֹס רִמְזוּ לָזֶה שֶׁתִּרְגַּם וְחָזוּ אֶת יְקֹוֹק אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, וְלֹא תִרְגַּם וַאֲיִתְגַּלִּי לְהוֹן יִקְרָא דה', כְּמַנְהוּג בְּמִקּוּמוֹת אַחֲרָיו: (רמב"ן שמות כד, י)

In the Midrash Breishit Rabba, Rav Shmuel bar Nachmani states that any time the Torah utilizes "Elokim (אלקים)" to describe God, it represents the trait of strict justice (מדת הדין)²³ and nature (טבע), where every action has a defined and immutable reaction. In this context, there are fixed principles which govern the workings of the physical and spiritual world. It is a system comprised of logical axioms that can be grasped and comprehended by the intellect (שכל). Whereas, when it employs the Tetragrammaton name of God (יהוה), it denotes the trait of mercy (מדת רחמים) and the extra-natural. Mercy and the supernatural blur the inflexible cause-and-effect relationship and undermine the natural governing principles, thereby defying logic. It is what drove Yona to run away to Tarshish to avoid having to tell Ninveh that their end was near because of their evil ways.²⁴ "...Therefore I fled beforehand to Tarshish, for I knew that You are a gracious and compassionate God, slow to anger, and abundant in kindness, and You would relent of the evil."²⁵ God can only convince Yona of the correctness of this more benevolent approach through the ensuing personal and emotional experience that Yona has with the Kikayon tree.²⁶

Similarly, God uses an analogous methodology in an attempt to convince Eliyahu that his declaration that there will be no rain in the Northern Kingdom because of their failure to worship God was too harsh a punishment.²⁷ At first, God provides for Eliyahu alongside the river K'rit, but eventually the riverbed dries up because of the lack of rain.²⁸

Then God provides for Eliyahu through a widow,²⁹ but her son dies, seemingly because of Eliyahu's presence.³⁰ Through these emotional and sensory experiences, God tries to convince Eliyahu to possibly relent and be more sympathetic to the difficult plight of the people caused by his effective declaration and imposition of a drought. Nevertheless, Eliyahu, a self-declared zealot,³¹ refuses to waiver in his resolve until God overrules him and forces him to allow for rain.³² In order to comply with God's demand, Eliyahu asks King Achav to gather all the people and to setup a showdown with the court sponsored prophets of the Ba'al (the Canaanite rain god) and the Asheira on Mount Carmel. There, in the presence of the people, the challenge would be to see whose God could produce a heavenly fire to consume their sacrifice and bring the desperately needed rain.³³ Before beginning the confrontation, Eliyahu chastises the people for straddling the fence (עַד-מַתִּי אַתֶּם פּוֹסְפִים) and either worshipping both God and the Ba'al or vacillating between them rather than choosing the one true God (אִם-יִקְוֶה הָאֱלֹקִים). As is described in the conclusion of the Haftarah for Parshat Ki Tisa, Eliyahu soundly and miraculously triumphs in the showdown. "Then a fire from God descended and consumed the burnt offering, the wood, the stones, and the earth; and it licked up the water that was in the trench. When all the people witnessed this, they fell on their faces and cried out: 'God is the Lord, God is the Lord (יְקוֹה הוּא)'. The people are so moved by this experience that when Eliyahu asks

בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע לאחוריו ויפחד וידוע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות, כמו שאמר דוד כי אראה שמיר מעשה אצבעותיך מה אנוש כי תזכרונו, ולפי הדברים האלו אני מבאר כללים גדולים ממעשה רבון העולמים כדי שיהיו פתוח למבין לאהוב את השם, כמו שאמר חכמים בענין אהבה שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם. (רמב"ם יסודי התורה ב,ב) \ \ כי לא יבינו אל פעלות ה' ואל מעשה ידיו. אינם מתעסקים בעבודת הקל ואינם נותנים לבם להבין כי אם בהבלי העולם שהם מתחכמים ומבינים עליהם, כמו שאמר הנביא (ירמיה ד, כב): חכמים המה להרע ולהטיב לא ידעו. וההבנה וההשגחה בפעולות ה' ובמעשה ידיו הוא מעבודת האלקים, והיא להבין בחכמת הטבע ובפעולותיו ומעשה ידיו בשמים ובארץ, ומשם יתבונן כח מעשה אלקים שהכל מאתו, והוא הסיבה הראשונה. וכן אמרו רז"ל (שבת עה, א): ואת פעל ה' לא יביטו ומעשה ידיו לא ראו (ישעיה ה, יב): זה שאינו מחשב בתקופות ובמזלות. (רד"ק תהלים כח, ה)

23... א"ר שמואל בר נחמני אוי להם לרשעים שהם הופכים מדת רחמים למדת הדין, בכל מקום שנאמר ה' מדת רחמים (שמות לד) ה' ה' אל רחום וחנון, וכתבי (בראשית ו) וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ (בראשית ו) וינחם ה' כי עשה את האדם ויאמר ה' אמתה וגו', ואשריהם הצדיקים שהן הופכים מדת הדין למדת רחמים, בכל מקום שנאמר אלקים הוא מדת הדין (שמות כב) אלהים לא תקלל עד האלהים יבא דבר שניהם, וכתבי וישמע אלקים את נאקתם ויזכור אלקים את בריתו וגו' ויזכור אלקים את רחל וגו', ויזכור אלקים את נח נח, מה זכירה נזכר לו שזן ופירנס אותם כל י"ב חודש בתיבה, ויזכור אלקים את נח והדין נותן מזכות הטוהרים שהכניס עמו בתיבה... (בראשית רבה לג,ג)

24 והי' דבר יקוה אל יונה בן אמתי לאמר: קוים לך אל ינונה העיר הגדולה וקרא עליה כי עלתה רעתם לפני: (יונה א,א-ב)

25 וירע אל יונה רעה גדולה ויסר לו: ויפתל אל יקוה ויאמר אנה יקוה הלאו זה דברי עד-היותי על אדמתך על-כן קדמתי לברוך תרשישה כי ידעתי כי אתה אל-חנון ורחום ארך אפים ורב-חסד ונחם על הרעה: ועתה יקוה קח-נא את-נפשי ממני כי טוב מותי מתי: (יונה ד,א-ג) \ \ הלא זה דברי - יודע אני שאם יחזרו בתשובה לא תחריב' ואהיה שקרן בעיניהם: (רש"י יונה ד,ב) \ \ הלא זה דברי - מה שהייתי חושב ומדבר עם לבי כי הייתי מפחד שישובו ותנחם על הרעה ותהיה תשובתם רעה לישראל: (רד"ק יונה ד,ב)

26 ויאמר יונה מן-העיר וישב מקדם לקיר ויעש לו שם סלה וישב תחתי'ה בצל עד מותי ויאמר מה יתה' בעיר: וימן יקוה-אלהים לקוון ויעלו מעל ליונה להיות צל על-ראשו להציל לו מרעטו וישמח יונה על-הקויון שמתה' גדולה: וימן האלהים תולעת בעלות השחר למתחת ותך את-הקויון וייבש: והי' פזרם השמש וימן אלהים רוח קדים חרישית ותך

השמש על-ראש יונה ויתעלף וישאל את-נפשו למות ויאמר טוב מותי מתי: ויאמר אלהים אל יונה הטיב תרה-לך על-הקויון ויאמר היטב תרה-לי עד-מות: ויאמר יקוה אתה חסד על-הקויון אשר לא-עמלת בו ולא גדלתו שבו-לילה היה ובו-לילה אבד: ואני לא אחוס על-ינונה העיר הגדולה אשר יש-בה הרבה משתים-עשרה רבא אדם אשר לא-ידע בין-ימינו לשמאלו ובהמה רבה: (יונה ד,ה-יא)

27 ויאמר אליהו התשבי מתשבי גלעד אל-אחאב חיי-יקוה אלהי ישראל אשר עמדת לפני אס-יהיה השנים האלה טל ומטר כי אמר לי דברי: (מלכים א, יז,א)

28 והי' דבר יקוה אליו לאמר: לך מזוה ופניתי לך קדמה ונסתרתי בנחל כרית אשר על-פני הירדן: והיה מהנחל תשטה ואת-הערבים צייתי לכלקלך שם: וילך ויעש כדבר יקוה וילך וישב בנחל כרית אשר על-פני הירדן: והערבים מביאים לו לחם ובשר בבקר ולחם ובשר בערב וימן הנחל וישתה: והי' מקץ ימים וייבש הנחל כי לא-היה גשם בארץ: (מלכים א יז,ב-ז)

29 והי' דבר יקוה אליו לאמר: קוים לך צרפתה אשר לצידון וישבת שם הנה צייתי שם אשר אלמנה לכלקלך: (מלכים א יז,ח-ט)

30 והי' אמר הדברים האלה חלה בן-האשה בעלת הבית והי' חליו חזק מאד עד אשר לא-ותרה-בו נשמה: ותאמר אל-אליהו מה-לי לך איש האלקים באת אלי להזכיר את-עוני ולהמית מטר על-פני האדמה: (מלכים א יז,יח)

31 ויאמר קלא קפאתי ליקוה אלקי צבקות כי-עזבו בריתך בני ישראל את-מזבחתיך הרסו ואת-נביאיך הרגו בחרב ואותר אני לבדי ויבקשו את-נפשי לקחתה: (מלכים א יז,יט)

32 והי' ימים רבים ודבר יקוה היה אל-אליהו בשנה השלישית לאמר לך הראה אל-אחאב ואתנה מטר על-פני האדמה: (מלכים א יח,א)

33 והי' כראות אחאב את-אליהו ויאמר אחאב אליו האתה זה עכר ישראל: ויאמר לא עכרתי את-ישראל כי אס-אתה ובית אבך בעזבכם את-מזות יקוה ותלך אחרי הבעלים: ועתה שלח קבץ אלי את-כלי-ישראל אל-הר הכרמל ואת-נביאי הבעל ארבע מאות וחמשים ונביאי האשרה ארבע מאות אכלי שלתן אצל: וישלח אחאב בכל-בני ישראל ויקבץ את-הנביאים אל-הר הכרמל: וישלח אל-אל-הי העם ויאמר עד-מתתי אתם פסחים על-שתי הסעפים אם יקוה האלקים לכו אחריו ואם-הבעל לכו אחריו ולא-ענו העם אתו דבר: ויאמר אליהו אל-העם אני ונתרתה נביא יקוה לבדי ונביאי הבעל ארבע-מאות וחמשים איש: ויתנו לנו שנים פרים ויבחרו להם ה'פר האחד וינתתהו וישמו על-העצים ואש לא וישמו ואני אעשהו את-ה'פר האחד ונתתי על-העצים ואש לא ואשים וקראתם בשם אלהים ואני אקרא בשם יקוה והיה האלהים אשר-יענה באש הוא האלקים ויען כל-העם ויאמרו טוב הדבר: (מלכים א יח,יח-כד)

them to grab all the false prophets in attendance in order to kill them, they fastidiously comply. What Eliyahu could not achieve with three years of extreme drought, the direct logical result of sinning (והיה אם שמוע...ועבדתם אלהים אחרים...ועצר) (את שמים), he was able to accomplish in one experiential moment.

Going back to the Ibn Ezra, who suggests that intellectual comprehension and deduction that brings to belief in God is the ultimate form of faith, one would then expect to find the Har Sinai experience dominated by the usage of "Elokim (אֱלֹהִים)" as God's name. Instead, we find just the opposite. In the lead up to the Aseret Hadibrot in Parshat Yitro, one could possibly loosely suggest that the Tetragrammaton name of God (יְקוֹה) is utilized with regards to the experiential parts of the revelation at Sinai whereas the usage of "Elokim (אֱלֹהִים)" is associated with the actual conveyance of content (וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶת כָּל-הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה לְאַמְרָא). One could then explain that these different mediums were tailored to the different parties mentioned by the Ibn Ezra. Nevertheless, this distinction does not persist into the actual Aseret HaDibrot nor in the prologue. Moreover, in Moshe's retelling of the Sinai experience and the content of the Decalogue in this week's Parsha, there is a clear conflation and even combination (using both at once) of the names of God by Moshe Rabbeinu. This would seem to mitigate against the Ibn Ezra's position and suggest that one needs more than intellectual understanding as the foundations for their belief. The Ibn Ezra himself already implicitly admits to the deficit with this type of belief when he notes that the wise of the other nations and the Aristotelian philosophy deduced that there was a singular God, but not that He necessarily created the heaven and earth since they believed that the world is eternal, without beginning or end. If even the most intelligent individuals cannot inevitably reach the proper conclusion, then how could this be the ultimate form of faith for Bnei Yisrael.

The truth is that even those whose faith is premised on philosophical deduction require "a leap of faith" since by definition an individual's comprehension cannot reach the level of divine understanding.³⁴ Therefore, as the conflation of the names of God in this week's Parsha imply, one requires both intellectual and emotional

connection to attain true faith in God. The absence of one is a significant deficit in the belief system and practice of the individual. One who is steeped in wisdom and Torah knowledge, but does not have a sense of love or emotional experience when they pray or does not treat others with care and sympathy, results in practice devoid of meaning and an individual who is a soulless vessel. In the reverse, a person whose sole faith is driven by their emotional connection to God without being anchored and bounded in and guided by the principles of the Torah, is practicing a man-made religion and not that which God commanded. That means that the premise for one's belief is just a matter of gradations – it is a question for each individual as to what is the balance between the intellectual and emotional, but both are necessary ingredients for proper faith in God. That is why it was necessary for the revelation at Sinai to be both an experiential and sensory encounter – seeing is believing³⁵ – and an intellectual and guiding experience – the content of the Torah – in order for it to be an everlasting emotional and philosophical faith inducing experience. That dual function of Ma'amad Har Sinai is captured and emphasized by the utilization and conflation of both the Tetragrammaton name of God as well the name "Elokim (אֱלֹהִים)." It is also why it was necessary for Bnei Yisrael to "see" visions that left an indelible mark on them, but as Moshe warns should not be confused with the tangibility of God.

It is interesting to note the people's response to their witnessing the event with Eliyahu which was to cry out "God is the Lord (יְקוֹה הוּא הָאֱלֹהִים)." That formulation is a statement that what they experienced sensorially and emotionally (יְקוֹה) had penetrated to the point where it was also intellectually apparent to them (אֱלֹהִים) that there was one unequivocal omnipotent God. This declaration is the same way that we conclude the Yom Kippur service, a day which commemorates the giving of the Torah, the second Luchot. It is the climactic moment where the culmination of the experience of the day brings one emotionally and intellectually to be able to decisively and emphatically understand and declare, similar to those that stood at Har Sinai or at Har Carmel, "God is the Lord (יְקוֹה הוּא הָאֱלֹהִים)."

Shabbat Shalom

³⁴ ק"י גבהו שמים מארץ כן גבהו דרכי מדרכיכם ומחשבתכם: (ישעיהו נה, ט) ו גם עיין ברמב"ם הלכות תשובה ה,ה והשגות הראב"ד שם
³⁵ אתם ראי אתם – הפרש בין מה שאדם רואה למה שאחרים משיחין לו, שמה שאחרים משיחין לו, פעמים שלבו חלוק מלהאמין. (רש"י שמות כ"ח) ו כל העם רואים – מלמד שלא היה בהם אחד סומא. ומניין שלא היה בהם אלם? תלמוד לומר: ויענו כל העם (שמות י"ט, ח). ומנין שלא היה בהם חרש? תלמוד לומר: נעשה ונשמע (שמות כד, ז).
www.swdaf.com

רואים את הקולות – רואין את הנשמע, שאי אפשר לראות במקום אחר. את הקולות – היוצאין מפי הגבורה. וינעו – אין נוע אלא זע. ויעמדו מרחוק – היו נרתעין לאחוריהם שנים עשר מיל, כאורך מחניהם, ומלאכי השרת באין ומסייעין אותן להחזיקן, שנאמר: מלאכי צבאות יידודין יידודין (תהלים ס"ג). (רש"י שמות כ"ד)