

Yadrim

הרועה להחכים ידרים

The Torah Journal of the Dr. Yitzchak Belizon z"l
Beis Medrash of Boca Raton Synagogue

Volume 3 • Sivan 5780

Yadrim

הרוצה להחכים ידרים

The Torah Journal of the Dr. Yitzchak Belizon z"l
Beis Medrash of Boca Raton Synagogue

Editors:

Rabbi David Shabtai, MD
RABBI OF THE SEPHARDIC KEHILLAH OF BRS

Rabbi Simcha Shabtai
ROSH BEIS MEDRASH OF BRS

Volume 3 • Sivan 5780

Yadrim

The Torah Journal of the Dr. Yitzchak Belizon z"l
Beis Medrash of Boca Raton Synagogue
Volume 3 • Sivan 5780

Boca Raton Synagogue

7900 Montoya Circle North
Boca Raton, FL 33433
www.brsonline.org
(561) 394-0394
office@brsonline.org

All rights reserved. Boca Raton Synagogue, 2020.

**WE WOULD LIKE TO THANK THE
FOLLOWING FOR GENEROUSLY
SPONSORING THIS
VOLUME OF YADRIM**

DIAMOND SPONSORS

Dr. Avraham and Elana Belizon

GOLD SPONSORS

Pinchas and Ann Davidman

Dr. Harold and Lori Landa

Howard and Eidy Levine

Avrohm and Hetty Perl

Dr. Ira and Arlene Schwartz

Dr. Jonathan and Suri Winograd

SILVER SPONSORS

Rabbi Moshe and Shelly Brand

Mordechai and Miriam Burr

Jonathan and Nancy Charm

Dr. David and Marissa Levenson

Dr. Elie and Reina Mendelson

Rabbi Moshe and Masha Metzger

Reuvain and Susan Podolsky

Yoily and Rechy Weiss

Phil Zimmerman

Table of Contents

Introduction	i
Checking an Eruv With a Drone.....	1
RABBI EFREM GOLDBERG MARAH D'ASRAH	
Vaccination in Halacha.....	6
HARAV HAGAON GAVRIEL ZINNER	
Flights on Yom Tov Sheini.....	65
HARAV ELI BELIZON	
A Coffee Drinker's Guide to Shabbat.....	70
HARAV ARYEH LEBOWITZ	
Does a Sous Vide Machine Require Tevilah?.....	93
HARAV YONI LEVIN	
A Divine Torah Delivered To Human Beings.....	98
HARAV MOSHE TARAGIN	
The Shofar of Neilah: The Worlds of Love and Fear.....	111
RABBI RAEI BLUMENTHAL	
Use of Mitochondrial DNA To Determine Jewishness.....	130
RABBI JOSH FLUG	
Can One Daven Shacharit in the Afternoon?.....	142
RABBI SETH GROSSMAN	

A Penitent's Elegy: Accentuate the Positive.....	149
LEONARD GRUNSTEIN	
Meshech Chochma On Ma'amad Har Sinai.....	167
RABBI DOVID KIMCHE	
Must One Daven with Proper Pronunciation?	
An Annotation Translation of Noda bi-Yehudah's Responsum.....	173
HAROLD LANDA, MD	
The Introduction to Being a Jew:	
Short Bein Adam Le-Chaveiro Gems Found in Sefer Bereishit.....	184
RABBI ARI YOSEF MIRZOEFF	
Tying Shoes and Neckties On Shabbat.....	190
STEVEN OPPENHEIMER, DMD	
Women's Exemption of Performing Brit Milah on Their Sons and How it Impacts Their Exemption from Positive Time-Bound Mitzvot.....	196
RABBI MOSHE SCHOCHET	
Shnayim Mikra Ve-Echad Targum.....	200
STUART SILVERMAN	

Hebrew Section

Violating Shabbat to Save a Limb.....	א
HARAV HAGAON ASHER WEISS	
The Holiness of the Firstborn and the Holiness of Memory.....	ב
HARAV MENACHEM MENDEL BLACHMAN	
Irresolvable Contradictions in Halachah: The Case of Two Paths.....	ג
HARAV CHAIM EISENSTEIN	
May Kiddush be Recited on Sweet Wine?.....	ד
HARAV CHAIM ILSON	
Different Approaches to Ahavat Hashem.....	ה
HARAV AHARON KAHN	
No Chidush Without Toiling in Torah:	
Mussar and Mesorah of R. Elazar ben Arakh	ו
HARAV YAAKOV NEUBURGER	
Indirect Benefit from Milking Cows on Shabbat.....	ז
HARAV YOSEF ZVI RIMON	
The Everlasting Legacy of the Avot.....	ח
HARAV YONASON SACKS	
Short Medical Responsa.....	ט
HARAV YAIR SHACHOR	
The Goal and Definition of the Mitzvah of Talmud Torah.....	י
HARAV REUVEN TARAGIN	
A King Who Forgoes his Honor for the Sake of a Mitzvah.....	יא
SETH ENTIN	

A Comment Regarding the Prohibition of Tum'at Kohanim for a Pregnant Wife of a Kohen.....קז
RABBI JOSHUA FLUG

Giving Credit Where Credit is Due.....קי
RABBI JOSHUA GRAJOWER

A Mere Number of a Sense of Completeness?
Chazal's Notion of the 248 Human Limbs.....קיד
RABBI DAVID SHABTAI, MD

Can One Seize a Monetary Penalty That is Owed to Him?.....קכה
AVI WARGON

Introduction from the Marah D'Asrah

In Torah and Halacha, the number three establishes a *chazaka*, a pattern. This third volume of Yadrim, the Torah Journal of the Dr. Yitzchak Belizon z"l Beis Medrash of BRS creates a *chazaka*, a status quo that our community will consistently and continuously publish and share an annual journal of diverse *Divrei Torah* in Hebrew and English, on Halacha and philosophy, for beginners, intermediates and advanced.

This third volume is presented during an incredibly difficult time one in which a pandemic forces our physical Beis Medrash to sit empty, its *seforim* to remain on the shelves gathering dust. And yet, while the distancing guidelines demand that our physical Beis Medrash remains closed, nothing can stop our virtual Beis Medrash from remaining wide open, vibrant, energized and bringing together so many from all over who want to challenge themselves, grow, and be part of a community of Torah learners. Hundreds are learning each week in the Men's Afternoon Kollel, sponsored by the Frohlich Financial group and hosted on Zoom. *Chavrusas* of all ages meet using technology creating an online Beis Medrash. We continue to welcome extraordinary guest Roshei Yeshiva and *Talmidei Chachamim* in the halls of our zoom rooms.

The success of our Beis Medrash, offline and now temporarily online, is due to the devotion, leadership and organization of our Rosh Beis Medrash, Rabbi Simcha Shabtai. This magnificent Torah journal is the result of his vision and effort together with Rabbi David Shabtai MD, whose unusual blend of broad Torah knowledge and editorial expertise have produced this wonderful volume. We are deeply indebted to them both for all that they do.

The Gemara (*Nedarim* 9b) relates a fascinating story. A Kohen, Shimon HaTzaddik related that he once had to eat the *קרבן חטאת* of an impure *nazir* who had accidentally contracted *tum'ah*. A *nazir* had come from the South needing a *korban* offered for him. Shimon HaTzaddik asked him why he had become a *nazir* and he answered that he had been a shepherd and when he went to draw water for his sheep from a stream he saw his reflection in the water. When he saw how handsome he was and what he could have done with his good looks, his *yetzer ha'rah* was aroused. This impure *nazir*,

the former shepherd continued, “*Amarti lo*, I said to him, *rasha*, wicked one! I swear I will cut off your beautiful hair for the Sake of Heaven.” Shimon HaTzadik said that when he heard this, he stood up and kissed him on the forehead and said, “My son, may there be many more such people in Israel who vow to take on *nezirut* for such noble motives!”

The Maharsha is bothered, why is it important to the story that this shepherd came *min ba’darom*, from the South? What does it matter and how is it relevant?

The Gemara (*Bava Batra* 25b) teaches, הרוצה להחכים ידרים, one who wishes to become wise should face south. (See introduction to volumes one and two for more on this expression) The Maharsha explains, the reason the *nazir* whom Shimon HaTzadik met was able to so successfully combat his instinct and inclination is because he came from the South. He had greater wisdom and understanding enabling him to anticipate the consequences of giving into his impulse. He saw his reflection in the water and wisely foresaw where his life was going, what was likely going to happen. He didn’t like where it was headed so he immediately became a *nazir*. He anticipated danger and being from the South, had the wisdom and forethought to take the necessary precautions to protect himself.

This volume is being published and shared at a time that we are living in a period of danger. This threat doesn’t specifically challenge us from our יצר הרע within, but from a virus that threatens us if we go out. We long for the time we can gather in person one again to learn and grow together, but until then we must be wise, defined by the Maharsha as the vision to see the dangers ahead and the discipline to take precautions now.

We hope this *sefer* will enable us to come together, even while we must physically be apart. We are bound by our shared commitment to the primacy of תלמוד תורה.

Though we already live in the south, may we be זוכה to further be ידרים, to seek greater wisdom and Torah knowledge.

בברכת התורה,



Rabbi Efreim Goldberg

Marah D’Asrah

Boca Raton Synagogue

Checking an Eruv With a Drone

RABBI EFREM GOLDBERG

CHECKING A COMMUNITY *ERUV* IS TIME CONSUMING, COMPLICATED, AND frequently dangerous, requiring stopping in traffic, oftentimes climbing tall ladders and occasionally crawling through thorny spaces. Use of a small commercial drone, an unmanned aircraft system equipped with a high-resolution camera, would enable the checker to remotely inspect complicated spaces up close with precision, convenience and most importantly, complete safety. Would it be halachically permissible?

What is an Eruv?

Among the creative labors prohibited by the Torah on Shabbat is carrying between a *reshut ha-yachid*, an enclosed space, and a *reshut ha-rabim*, a public, non-enclosed area.¹ Additionally, it is prohibited to carry four *amot* (approximately 6 ft.) inside a *reshut ha-rabim*. Carrying within a *reshut ha-yachid* is permissible.

¹ Rav Zalman Nechemia Goldberg explains that when you bring something to a new place it is as if you created it anew in that place. Since it has a new purpose in its new place, it is as if you created it and have done a creative labor.

An area is defined as a *reshut ha-yachid* if it is an enclosed space. It can be closed off using walls, fences, doors, buildings, hills, or canal banks. Two poles with a lintel that passes over them constitutes a *tzurat ha-petach*, a doorway; a “wall” can be formed by successive “doorways.”² Most community *eruvim* rely, at least in part, on electricity poles with wires passing over them.³ There are many intricate and complicated laws governing *eruvim* and one should only rely on an *eruv* designed and supervised by a qualified expert.

How Often and When Should the Eruv be Checked?⁴

Each week, we have no choice but to rely on the *chazakah*, the assumption of status quo, when we carry on Shabbat based on the knowledge that the *eruv* was kosher before Shabbat began. Can we rely on the same *chazakah* to assume that once the *eruv* has been correctly constructed and set up the status quo remains? Why must the *eruv* ever be checked?

The Gemara (*Niddah* 2a)⁵ states that one cannot rely on a status quo which is likely to change, called a *chazakah ha-asuyah le-hishtanot*. For example, if a woman received her own *kiddushin* and we are unsure if at the time she was a *ketanah* or an adult, we require her to receive a *get* out of doubt. Rashba (*Shu”t Ha-Rashba* 1:216)⁶ explains that since each day she ages and we anticipate her becoming an adult, the *chazakah* that she is a child is *asuyah le-hishtanot* and cannot be relied upon.⁷

For example, *Shulchan Aruch* (*Orach Chaim* 8:9) rules that before donning *tzitzit*, the strings and knots should be checked to ensure everything is proper. The commentators ask why the *tzitzit*, once they are confirmed to be kosher, don’t have a *chazakah* that they remain kosher unless we know otherwise. Why must they be checked? Based on this reasoning, Rosh (*Shu”t Ha-Rosh* 2:9) writes that in fact there is no need to check them; however, most, including *Shulchan Aruch*, disagree. Why?

Taz (8:8) suggests that in deference to the possibility of saying a *berachah le-vatalah* and taking Hashem’s name in vain, we are extra careful about checking that the

2 How much of the *eruv* can be made of doorways and how much must be constructed of real walls is beyond the scope of this article.

3 To qualify as a doorway, the lintel must pass directly over the posts and cannot be connected on the side.

4 There is surprisingly little halachic literature on this subject.

5 See *Shulchan Aruch*, *Yoreh Deah* 201:5.

6 See also Ramban (*Milchamot*, *Ketubot* 16a) and *Or Zarua* 1:672.

7 *Pnei Yehoshua* (*Kiddushin*, *Kuntres Acharon* 94) says that we cannot rely on a *chazakah* if we know it will certainly change, like a minor becoming the age of majority. However, a *chazakah* that may change, or even one that will likely change, may still be relied upon.

tzitzit are kosher. However, *Magen Avraham* (8:11) suggests two different explanations, relevant to the checking of an *eruv*. First, even when there is a bona fide *chazakah*, it should only be relied upon when checking is impossible. When it is possible to check and confirm that the status quo in fact remains, one is obligated to check. Second, the *chazakah* that *tzitzit* are kosher is not an ordinary *chazakah*. Since strings break easily and often, it is a *chazakah ha-asuyah le-hishtanot* and cannot be relied upon.

If a *chazakah* may change, to what extent are we required to examine if such a change occurred? Halacha distinguishes between a *mi'ut she-eino matzuy*, an insignificant minority which we need not consider, and a *mi'ut ha-matzuy*, a common minority, that must be taken into account.

What is considered a common minority? Rivash (191) writes that if it is close to 50% it is a *mi'ut ha-matzuy*. However, we are generally strict to follow the position of *Mishkenot Ya'akov* (*Yoreh Deah* 16) who rules that 10% is a common minority and has to be addressed.

When it comes to an *eruv*, according to *Magen Avraham*, even if there is a viable *chazakah*, it should nevertheless be checked regularly. The reality is that almost every *eruv* has parts that are compromised at least 10% of the time, making it a *chazakah* that is likely to change, and therefore unreliable. Minimally, those parts of the *eruv* would need to be checked each week, as close to Shabbat as possible, preferably not before Thursday.⁸

Knowledge or Witnessing?

Some areas of halacha demand witnesses who watch an event or occurrence. For example, for a couple to be married, witnesses must directly observe the transmission of the ring from the groom to the bride. For a couple to be divorced, witnesses must watch the transfer of the get. The question of whether something observed via a camera is considered witnessing is debated among poskim, and due to the lack of consensus its use has not been put into practice.⁹

Other areas of halacha require knowledge, but not witnessing. For example, for milk to be kosher, an observant Jew must see the milking to confirm that the milk comes from a kosher animal (*Shulchan Aruch*, *Yoreh Deah* 115:1). Rav Moshe Feinstein (*Shu"t Igrot Moshe*, *Yoreh Deah* 1:47-49) ruled that in America this requirement is met

⁸ See *Doveiv Meisharim* 2:28.

⁹ See Rabbi Chaim Jachter, "The Use of a Video-conference for a Get Procedure," *Journal of Halacha and Contemporary Society*, vol. XXVIII.

by the government supervision of dairies. His argument is that to avoid the prohibition of *chalav akum*, we need knowledge of the origin of the milk. Strict regulations and enforcement provide us that knowledge which is at least as good as seeing the milking ourselves.

A second example is the laws of *yichud*. An unrelated man and woman may not be alone together. Would it be permissible for an unrelated man and woman to be alone in a room if there is a camera observing the entire space? *Minchat Ish* on *Hilchot Yichud* (20:8) rules that the presence of a video camera providing a live stream is enough to provide knowledge that the man and woman are not alone and therefore not in violation of the prohibition of *yichud*.¹⁰

A third example is in the area of *tevilat keilim*. *Tevilat keilim* doesn't require *ko'ach adam*, human interaction. If a gust of wind were to blow a utensil into the *mikvah*, the immersion is considered kosher. Therefore, while not anyone can recite the *berachah* before the *mitzvah*, anyone of any age can be *tovel keilim*. However, *Shulchan Aruch* (*Yoreh Deah* 120:14-15) qualifies this ruling and states that a *katan*, for example, cannot be *toveil* alone because we cannot accept his report that everything was done properly.¹¹ *Tevilat keilim* requires only knowledge that everything was done properly but a minor cannot provide that knowledge.

What if we gained the knowledge and confirmation in some other way? Rav Elyashiv (*Vayishma Moshe*, page 251) held that a *katan* can be *tovel* if an adult is watching, and the adult's report on the telephone of what they saw would suffice. His reasoning was "שאינן צריך דין עדות אלא בירור ופשיטא דסגי בטלפון", this doesn't require testimony, only clarification, and the telephone would suffice to provide it. By the same reasoning, if one sent their minor to be *tovel* utensils and watched them do it over Facetime, the *tevilah* would be kosher.

Lastly, could one answer a *davar she-bikedushah* being recited in real time over video? The Gemara (*Sukkah* 51b, and see *Tosafot* 52a) explains that one doesn't need to directly hear the *berachah*, *kaddish* or *kedushah* in order to respond, but simply needs knowledge the *devarim she-bikedushah* were said at that moment. Therefore, if one were watching a *minyan* or *siyum* in real time over video stream, they could and should

10 See *Chukat Ha-Taharah* (130) where Rav Noach Isaac Oelbaum suggests that the presence of a video camera is sufficient to avoid *yichud* in the case of *chupat niddah*.

11 In this regard, see *Pitchei Teshuvah* 120:14 that there is a distinction between metal and glass. Metal is obligated in *tevilat keilim* on a Biblical level and therefore a *katan* is not trusted, but glass is only obligated rabbinically and his word would be acceptable.

answer appropriately.

Status of Drone Camera

Does the status of an *eruv* require witnesses or knowledge? In this regard, the *eruv* is similar to *tzitzit*, *sefer Torah*, *tefillin* or a *mezuzah*. To be kosher, they don't need testimony of witnesses, only knowledge of their status by a qualified and competent person. If they need to be fixed or corrected, a qualified person could do so without needing anyone to watch or testify to that effect.

Conclusion

The halachic validity of the *eruv* requires knowledge, not testimony. Such confirmation is possible through visuals provided by a high-resolution drone camera. Indeed, one can argue that for *eruvim* that include spaces that are difficult or dangerous to access, use of a drone is not only permissible but preferable as it can provide a closer, more accurate picture and therefore create greater knowledge that the precision necessary for the kashrut of the *eruv* is met.



Vaccination in Halacha

HARAV HAGAON GAVRIEL ZINNER

WITH RABBI BEREL GRUNWALD, DR. STUART DITCHEK, DR. MAX BULMASH

Contents¹

Introduction – Facts about Vaccines for Measles Prevention

I – Measles is a Dangerous Illness

II – Endangering Oneself for the Sake of Saving Others

III – The Torah Obligation to Follow Doctors' Instructions

IV – We Do Not Fear Unlikely Harm Resulting from Normal, Accepted Actions

V – Earlier *Poskim's* Positions on Vaccines

VI – Contemporary *Poskim's* Positions on Vaccines

- 1 This article originally appeared in Hebrew in the semiannual *Ohr Yisrael*/Torah journal, published in Monsey, New York, Adar II 5779/March 2019, vol. 78, pp. 29-48. A revised and expanded article was published in the *Assia* journal, published by The Dr. Falk Schlesinger Institute for Medical-Halachic Research at the Shaare Zedek Medical Center, Jerusalem, Israel, Iyar 5779/May 2019, nos. 113-114 (vol. 29, nos. 1-2), pp. 9-40.

This translation contains all additions by Rabbi Zinner that were included in the second Hebrew edition, and was reviewed and edited by Rabbi Berel Grunwald, under the guidance of the author. The medical content was reviewed and approved by Stuart Ditchek, MD, FAAP, and Max Bulmash, MD, FAAP; comments by Dr. Ditchek are printed in the footnotes. The editor would like to thank Rabbi Naftoli Lewin and Rabbi Leead Staller for their assistance with the translation and editing. The translation is sponsored in memory of Chana Chava Chaya bas R. Mordechai Aryeh Leib, o.b.m.

HaGaon HaRav Zinner is a renowned posek and author of 30+ volume series entitled Nitei Gavriel.

Chanukah 5779 (2018)

To my friends, trustworthy physicians, devoted to the mitzvah of healing and saving lives, Dr. Mordechai Yoel (Max) Bulmash and Dr. Yisroel Zvi (Stuart) Ditchek, may Hashem be with you:

You have asked me the following questions:

- A. Does a halachic obligation exist to receive an immunization shot against measles, especially during an outbreak? There are those who wish to refuse to be vaccinated, on the grounds that the injection can be harmful; is there a basis, from a halachic standpoint, for being concerned with these fears?
- B. Is it permitted to post at the entrance to a medical facility that it will not accept as patients those who voluntarily refuse to be vaccinated against measles, or those who deny their children the vaccination, out of a concern that such people might unknowingly introduce measles there? The consequences of that might be that, in order to prevent the spreading of the disease, all infants that were admitted that day will have to be vaccinated (something generally not recommended); and they (the unvaccinated individuals) will be endangering those infants and other frail and susceptible adult patients.

Introduction: The Facts about Vaccines for Measles Prevention

Historically, vaccines have been a highly successful means of fighting infectious diseases. Many previously common illnesses and epidemics were either eradicated or diminished, thanks to vaccines.

Regarding the measles vaccine, ever since it was given to children in the USA (in 1963), the spread of measles dropped drastically in the country. The virus, which for generations was an unavoidable childhood disease,² has now virtually disappeared, with the Almighty's help. After 2000, the Federal government announced that during that year not a single case of measles was reported in the entire country. Since then, minor instances of measles spreading have occurred, caused by someone who had traveled abroad and had not been vaccinated. This year, however, a spurt of measles cases has taken place in Orthodox neighborhoods in New York and New Jersey, brought about by several individuals who had not been vaccinated, who caused several other individuals, among them children, to become ill. This proves well that vaccination is very effective in preventing measles, and what the consequences are when people deliberately refrain

2 There is an old Yiddish expression for a child going through childhood difficulties: "*Pocket un muzelt*," which literally means, "having the pox; having the measles."

from being vaccinated. Therefore, it is everyone's responsibility to ensure that his or her children get vaccinated.

The Concerns of Those Who Refuse Vaccination

A small number of people deny their children the vaccination, primarily because they fear the children will be harmed by the shots. In particular, they claim that the injections cause autism in children, and they point to several pieces of research that support this claim. However, very prominent medical researchers, greater in both number and caliber, studied the matter and found no connection between the vaccination and autism.³ Some mild side-effects were found; any more severe side-effects, such as an allergic reaction, are rare (about 1/1,000,000). We can conclude that the benefits of vaccinations are far greater than any negative consequences.

It is, practically speaking, the opinion of almost all physicians and professors of medicine that children should be vaccinated in order to prevent the spread of contagious diseases. Governmental Departments of Health in the USA, Europe, and Israel, directed by their respective health commissioners or health ministers and guided by top health professionals, instruct that all children be vaccinated, as do the Centers for Disease Control and Prevention of the United States Government (the CDC), the American Academy of Pediatrics, and the World Health Organization (the WHO).

Chapter I: Measles is a Dangerous Illness

Pox and Measles in the Writings of the *Poskim* as Dangerous Infections

Measles spreads more rapidly than other infectious diseases. When we study the writings of earlier *poskim* (halachic authorities), we find that they considered measles a very dangerous epidemic disease. Many of them consider it the equivalent of smallpox, a disease which resulted in the deaths of tens of thousands of children. The authorities dealt with how to cope with the spread of this illness from a halachic perspective. Some wrote that people are obligated to fast, in severe cases.

3 [The medical study that is quoted by those who refuse vaccinations was published in the United Kingdom by a researcher, Andrew Wakefield, who was subsequently discovered to have falsified data on twelve children with autism. The study was retracted by the medical journal shortly after and the physician lost his medical license in England as a result of the fraudulent publication. It was discovered that he was paid large sums of money by an attorney who was attempting to sue the MMR vaccine manufacturer on behalf of those families with these 12 autistic children. Despite the discovery of the fraudulent data and the loss of his medical license, the anti-vaccination community continues to quote his findings and have him appear at events to promote the anti-vaccination agenda. (Dr. S. Ditchek)]

Rabbi Yosef Karo, in his *Shulchan Aruch*,⁴ ruled: "...And also, we fast over illnesses." Rabbi Avraham Abele Gombiner, in his commentary *Magen Avraham*,⁵ adds:

...The same is true when blisters (i.e., smallpox) are breaking out among small children and causing fatalities, that a fast should be declared. The great sage Rabbi Moshe composed a *selichah* (penitents' poem) for this occurrence. The *Shelah*⁶ wrote that everyone should evacuate his children from the city at such a time, and if they fail to do so, they are liable [to pay] with their lives.

The harsh words of the *Shelah* are worth reading in their entirety:

I am astounded concerning the epidemic of small blisters (=smallpox), known as "*blattern*" in German, rampant among young children, God forbid — why are people not evacuating the young from the city? Undoubtedly, fathers will have to account for the deaths of innocent infants and toddlers who died of this disease, and whose fathers did not care to evacuate them.⁷ Every God-fearing man should therefore fear and tremble over the prospect of such a misfortune. All these matters of self-preservation are included in the [Biblical] warning of "...beware for yourself, and guard your soul exceedingly."⁸ It is also *derech eretz* (common sense) that one must preserve his body, which is the container of the soul, and which needs to be the throne of his soul.

The words of the *Shelah* are brought by Rabbi Eliyahu Shapira of Prague in *Elyah Rabbah*,⁹ Rabbi Mordechai Carmi in *Maamar Mordechai*,¹⁰ Rabbi Yisrael Meir Ha-

4 *Orach Chaim* 576:5.

5 *Ibid.*, 3.

6 *Shaar Ha-Otiot, Dalet – Derech Eretz*. The *Shnei Luchot Ha-Brit*, better known by the acronym *Shelah*, was authored by Rabbi Yeshayah Halevi Horowitz, the rabbi of Prague and other major Jewish communities in Europe. It was first printed in Amsterdam in 1649.

7 Rabbi Shimshon Bloch in his *Nezirut Shimshon* comments on the words of the *Shelah* quoted by the *Magen Avraham* (*ibid.*), that only if there are fatalities among children is fleeing necessary. His words are cited in *Orchot Chaim* by Rabbi Nachman Kahana of Spinka, *Orach Chaim* 576:4. When an option of vaccination exists, the *poskim* have ruled that it is not necessary to evacuate; see further on at the end of Chapter 5.

8 *Devarim* 4:9.

9 *Orach Chaim* 576:4.

10 *Ibid.*, 3.

Kohen of Radin in *Mishnah Berurah*,¹¹ and Rabbi Yaakov Chaim Sofer in *Kaf Ha-Chaim*.¹²

Rabbi Yosef Te'omim, in his commentary *Pri Megadim*,¹³ writes on the aforementioned words of the *Magen Avraham*: “*Pocken* (pox) or *mozlen* (measles) are contagious diseases, and merit declaring a fast.”

We see that he understood that the comment of the *Magen Avraham* concerning blisters applies to measles as well; both smallpox and measles are dangerous contagious diseases, and both call for communal fasting. Thus, the words of the Shelah regarding the evacuation of children also apply to measles.

Rabbi Refael Meyuchas, chief rabbi in Jerusalem, in his book *Mizbach Adamah*,¹⁴ attempts to justify why the rule of fasting during outbreaks of pox and measles was not being practiced:

Regarding *virguela* (pox) and *sarampion* (measles),¹⁵ over which no fasts have been declared, it seems that the earlier assembly [of local sages] relied upon what *Maran* [Rabbi Yosef Karo in *Shulchan Aruch*] wrote in clause 2 here, that “women, children, and elderly retired men are not included in the count of ‘the local population’ for this purpose.” It therefore seems that a pestilence which afflicts [only] the weak, is not [the same type as] the pestilence of the Mishnah;¹⁶ so wherever our Sages did not instruct us to fast, we do not... Furthermore, regarding the illnesses of *virguela* and *sarampion*, about which the *Magen Avraham* wrote in comment 3 that a fast should be declared — the earlier assembly did not practice this here, in the Holy City; nor have they heard of a public fast ever being declared for this. Apparently, they relied upon what *Maran* wrote, that women and children... [are not included in the count].

His words are quoted by Rabbi Chaim Yosef David Azulai (the *Chida*), in the

11 Ibid., 14.

12 Ibid., 27.

13 Ibid., *Eishel Avraham* 3.

14 576.

15 Apparently, these words are in Ladino, which is similar to Spanish. *Viruela* in Spanish is pox in English, and *sarampión* is measles.

16 *Taanit* 3:4.

latter's book *Machazik Bracha*.¹⁷

Rabbi Avraham David Wahrman of Butchatch, in his book *Eishel Avraham*,¹⁸ discusses the question of why there is no requirement for [marital] abstinence¹⁹ when there exists an outbreak of *pocken* (pox) or *mozlen* (measles) among children. He explains, as a means of justifying such behavior, that these illnesses are not something adults are accountable for.²⁰ It is at least clear from his words that measles posed a serious problem.

Rabbi Moshe Schick, rabbi of Chust, in his responsa *Maharam Schick*,²¹ writes:

...The truth is that infants nowadays require extra supervision, because they are susceptible to various childhood diseases such as pox and measles, God forbid. It is therefore essential that their mother carefully see to it that they are fed light, good, sustainable foods. This is what our Sages²² termed “nourishment of eggs and milk.”

Spiritual Protections against Measles in Rabbinical Writings

Rabbi Moshe Kahana,²³ in his book *Derech Moshe*,²⁴ writes:

Therefore, my loved ones, brethren, and friends, if you want to save yourselves from an epidemic, God forbid, and also your little children, so that they not die, God forbid, from the various fatalities called *pocken* (pox) and *mozlen* (measles), which are also a sort of pestilence, God forbid – then abstain from “*higayon*,”²⁵ meaning, do not speak any idle talk in the synagogue.

17 *Kuntres Acharon* 576:1.

18 Second Edition, *Orach Chaim* 240.

19 The *Shulchan Aruch*, *Orach Chaim* 240, states: “It is forbidden to engage in marital relations in years of famine...” Rabbi Moshe Isserles, the *Rema*, adds, “The same applies to other troubles that are similar to famine.”

20 The rabbi of Butchatch explains that the order of refraining from intimacy applies only to adults, but the ones exposed to the threat of pox and measles are only the minors. Whoever reached adulthood has already been at some point stricken by those diseases and has survived, and is therefore immune.

21 *Even Ha'ezer* 32.

22 Talmud, *Yevamos* 42b.

23 Rabbi in Gibbich, Moravia.

24 Day 9. It was first printed in Amsterdam 1699 as a separate title, and then again in 1734 by his son. In later editions it was jointly printed with *Sefer Hagan*, authored by one of the earlier rabbis of Germany, Rabbi Yitzchak ben Rabbi Eliezer.

25 Talmud, *Berachot* 28b: “Withhold your children from *higayon*.” Rashi's commentary includes two interpretations. The *Derech Moshe* here follows the second one.

Rabbi Yaakov Yosef of Ostraha, in his book *Raw Yeivi*, in the section named *Mora Mikdash*, brings the aforementioned comment.

In a volume titled *Zikaron LaRishonim*,²⁶ a story is told of Rabbi Levi Yitzchak of Berditchev, of blessed memory, who stayed for Shabbat in the city of Mikolayev. At that time, measles was rampant among the children in that area. The Rebbe attended a *brit milah* and was honored to serve as *sandek*. At the time of the circumcision, he proclaimed, “Measles are a sort of leprosy, a *tzara’at*. Our Rabbis have ruled²⁷ that “*milah* overrules *tzara’at*!” From then on, indeed, the plague ceased and all the children recovered.

We see from all of the above that measles is a serious contagious disease. It should therefore be self-evident that once vaccination against it has become available, one should hasten to be vaccinated, and should provide the opportunity for vaccination to the members of his family and community.

Even in times during which the disease is less common, we should continue to vaccinate our children until it is completely eradicated. Experience has shown that if many people discontinue vaccinating before the disease has been completely wiped out — it makes a quick reappearance.

Is Measles Still Dangerous?

Some argue that times have changed; people nowadays no longer die from measles as they did in earlier generations. Although, admittedly, there still is no rapid cure for measles, most patients just suffer for the duration of the illness and then recover. Although measles can cause serious complications, for most of these complications there are medications available nowadays, e.g., antibiotics for pneumonia and ear infections. Therefore, they believe, there is no urgent need to be protected against the disease. Even if, as a result of this decision, the close-to-extinct epidemic will return as before — why should we care?

This argument is wrong. Reliable medical researchers²⁸ estimate that even nowadays one or two out of every thousand children that contract the measles die, and another one out of every thousand suffers serious brain damage. These studies are also quoted in a recent ruling obligating vaccination, written by one of the leading rabbis of

26 By Rabbi Moshe Kleinman, Pietrekow 1912, *Avodat Halevi* 7, p. 91.

27 Talmud, *Nedarim* 31b.

28 Primarily, the CDC.

the *Badatz Eidah Hacharedis* in Jerusalem.²⁹

Even If Fewer than One in a Thousand Dies – It is Still Considered Dangerous

Halachic authorities write that even if fewer than one out of a thousand dies, the matter is treated as *sakanah* — dangerous to life. The *Magen Avraham* in the laws of Shabbat³⁰ brings, as halacha, the words of Rabbi Vidal de Tolosa in his *Maggid Mishnah*,³¹ that with regard to a woman in labor, all are in agreement that while assisting her through delivery, we need to do [all actions desecrating Shabbat] differently [with a *shinuy*] as much as possible, “because the pain of labor is natural, and fewer than one in a thousand dies in childbirth; therefore, the rabbis were stringent and required a *shinuy*, a change in performance.”

So too wrote Rabbi Shneur Zalman of Liadi, the *Baal Ha-Tanya*, in *Shulchan Aruch Ha-Rav*,³² as well as the *Chafetz Chaim* in *Mishnah Berurah*.³³ The *Chafetz Chaim* adds that the Me’iri³⁴ is of the same opinion.

So it is clear, that even in cases where fewer than one in a thousand die, and the pain is natural (such as in the case of a woman in childbirth) — nevertheless, the situation is considered sufficiently dangerous so as to merit desecrating the Shabbat over it. It is just preferable to do whatever one can with a “*shinuy*,” a change in performance, but when that is not possible it is permitted to violate Shabbat law directly, in a regular manner, even when the prohibition involved is “*de-Oraita*,” Biblical.

If so, since measles can cause severe illnesses and even death, one afflicted with it has the halachic status of a “*choleh she-yeish bo sakanah*,” a sick person whose life is in

29 [In addition, in the United States where medical care is very advanced, there is a much better chance of survival if a child or adult becomes critically ill. This could impact the mortality data giving a false impression that measles does not kill. In fact, in Israel, during the 2018-2019 measles outbreak with over 4000 cases reported, there have been at least three fatalities and many critical hospitalizations that did not result in fatalities. The other mitigating factor that has reduced fatalities in developed countries like the United States is the efficiency of the public health system which tracks outbreaks and makes early passive immunity treatment quickly available to exposed babies under a year of age. This has dramatically reduced the number of cases of measles when babies are exposed and further decreases the most severe and dangerous outcomes. (Dr. S. Ditchek)]

30 *Orach Chaim* 330:3.

31 On *Mishneh Torah* of Maimonides, *Hilchot Shabbat* 2:11.

32 *Ibid.*, 330:1.

33 *Ibid.*, 330:5.

34 *Me’iri*, *Shabbat* 128b, paragraph starting with the word “*Yoledet*”: “Although for other sick people no modification in action is necessary – however, a woman during childbirth is different, because most of them are not in life-danger.” [A slightly different version of the *Me’iri* reads: “because most of them are not in **as much of** a life-danger.”]

danger. It is therefore obvious that everyone is halachically required to get immunized against this illness, in order to protect oneself from entering a life-in-danger status.

If one does not care to look out for his own welfare, let him at least care for his children's welfare, as the holy *Shelah*³⁵ wrote: "Parents will have to account for the deaths of innocent infants and toddlers who died from this disease, and whose parents failed to evacuate them."

They should also consider the danger they cause to children that are not well, whose immune systems are compromised, and who cannot be vaccinated for medical reasons. Their parents worry that their children may at any time contract the disease from those who willfully chose not to be vaccinated, and may die, God forbid.³⁶

Chapter II: Endangering Oneself for the Sake of Saving Others

***Lo taamod al dam rei'echa* – You shall not stand idly by [as] your fellow's blood [is shed]. (Vayikra 19:16)**

Must One Enter Danger in Order to Save Others?

Let us assume that the possibility of being harmed by the vaccination is indeed significant; must one still get the shot in order to protect others from measles?

The answer is yes, there still is a basis for saying that there exists an obligation, or at least a mitzvah, to endanger oneself for the sake of saving others (in our case the entire community, himself included) from an epidemic. So the conclusion would be that one should receive, and should allow his children to receive, the vaccination, in order to prevent the spread of the disease, and especially in order to save the ill, weak, and pregnant from possible death or great harm.

The Torah, in the *parashah* of *Kedoshim*,³⁷ dictates an obligation to save others: "You shall not stand idly by your fellow's blood."

Our Sages, in *Torat Kohanim*,³⁸ inquire, "Where do we find that if you see someone drowning in the river, or being pounced upon by bandits, or being chased by a wild

35 Cited above.

36 [There is also significant risk to pregnant women from two perspectives: 1) Pregnant women have waning immunity to certain infections such as measles, whooping cough, and influenza. Exposure during pregnancy puts them at great risk for suffering complications of these infections. 2) Measles exposure during pregnancy can lead to birth defects when it occurs in the early trimesters. In late pregnancy, infection in the mother can lead to a baby developing measles shortly after birth. This is also a dangerous scenario. (Dr. S. Ditchek)]

37 *Vayikra* 19:16.

38 On this verse.

animal – you are obligated to save his life?” The Sages answer, “It states: ‘You shall not stand idly by your fellow’s blood.’”

We see from this source that it is a Torah obligation to take all steps necessary – even when confronted by a wild animal, or robbers, or a stormy river – in order to save another person.

The Rambam (Maimonides), in his *Sefer Ha-Mitzvot* (“Book of the Commandments”),³⁹ defines this mitzvah:

He [God] has warned us not to be neglectful in saving a life if we will perceive someone to be in danger of death or great loss, and we will have the means to save him – for example, if someone is drowning in a river and we know how to swim and save him, or if a criminal will try to kill him and we can thwart his plans or deflect the harm from him [the victim].

Rambam makes the observance of this mitzvah conditional upon the rescuer’s ability to save. If he then fails to do so, i.e., he does not try to save him — he violates the negative commandment of “You shall not stand idly by...” The Rambam repeats this law in his *Mishneh Torah*,⁴⁰ and Rabbi Yaakov Baal Ha-Turim cites him in his code, the *Tur*.⁴¹

In *Hagahot Maimoniyot*,⁴² the author refers to the words in the aforementioned *Mishneh Torah*, “he violates ‘You shall not stand idly by’...”, and adds: “In the [Talmud] Yerushalmi, the conclusion is reached that one should even take upon himself a possible risk.”

Rabbi Yosef Karo, in his commentary *Kesef Mishneh* on the *Mishneh Torah*, and in his *Beit Yosef* commentary to the *Tur*, brings the above words of the *Hagahot Maimoniyot*, and adds an explanation: “... It seems that the reason is that he [the victim] is certainly in danger, whereas he [the rescuer] is only in possible danger.”

In other words, the rescuer should be prepared to undertake genuine risks in order to save his friend from greater danger. It seems that one must try to rescue his friend even at risk of injury or death to himself (which also includes the possibility of the rescue efforts failing).

³⁹ Negative Commandment 297.

⁴⁰ *Hilchot Rotzei'ach U-Shemirat Ha-Nefesh*, 1:14.

⁴¹ *Choshen Mishpat*, 426.

⁴² Constantinople edition.

Rabbi Yair Chaim Bachrach, in his responsa *Chavot Yair*,⁴³ brings proof to the Jerusalem Talmud from an excerpt in the Babylonian Talmud:⁴⁴

Two people are traveling together on a thoroughfare, and one is holding a pitcher of water, enough to save only himself; if both drink, both will die, [but] if only one drinks, he will reach an inhabited place – the son of Petura preached, “Let both of them drink and die, rather than one witness the death of his associate.” Then came Rabbi Akiva and taught: “Let your brother live with you”⁴⁵ — your life takes precedence over that of your friend.”

Rabbi Bachrach proves from this source that only in a case in which if both will drink they will certainly die does one’s own life take precedence over the other’s; but if there is a possibility that both will survive, then we say, “Let them both drink, rather than having one drink and witness his friend’s dying.” Therefore, he concludes that a person must undertake some risk to his own life, even if saving the other person is also not a definite result. (He remarks that the matter deserves further study.)

Rabbi Menachem of Recanati, in his *Piskei Halachot*,⁴⁶ goes a step further:

If the authorities tell a Jew: “either allow us to chop off one of your limbs, but you will remain alive, or we will kill your fellow Jew” — there are opinions that say that he must allow one of his limbs to be removed, since, after all, he is not going to die from it.

Rabbi David Ben Zimra, the Radbaz,⁴⁷ addresses the issue mentioned by the Recanati, and states his opinion:

I do not consider doing so to be law, but rather an exalted level of observance (“*midat chassidut*”) — fortunate is one who can endure such a feat. However, if by doing so there is a chance of endangerment to one’s own life, he is branded a “*chassid shoteh*” (a “foolish pious person”), because the mere possibility of one’s own [loss of life] supersedes another person’s certain [loss of life].

43 146, in the Appendices.

44 *Bava Metzia* 62a, in a Baraita.

45 *Vayikra* 25:36.

46 470.

47 Responsa Radbaz vol. 3, no. 627 (in some versions no. 1052).

The Radbaz elsewhere⁴⁸ seemingly wrote somewhat differently. Commenting on the above-mentioned quote of the Rambam that “whoever could save another person and does not do so violates ‘You shall not stand idly by...’”, he writes:

This applies only to one who can clearly save another person without endangering himself at all. For example, if someone was sleeping underneath a shaky wall and he [the bystander] was able to wake him up but he did not do so, or in a case in which he knows testimony that can save someone [but he did not testify] — then he violates “You shall not stand idly by...” Furthermore, even if only a slight possible danger exists – e.g., if he sees someone drowning in a sea, or being chased by robbers or a wild animal, all of which constitute possible danger – even so, he is obligated to try to save... This is evident in the [Talmud] Yerushalmi. However, if the likelihood [of danger-to-self] leans toward certainty, he does not have to sacrifice his life in order to save his friend. Even if the possibility is balanced, he does not have to give up life; for “how do you know that your [the victim’s] blood is redder? Perhaps his [own] blood is redder!”⁴⁹ But if the risk is not balanced, but rather, the probability of saving the victim leans towards success and the rescuer will not become endangered – then if he does not save him, he has violated the command “You shall not stand idly by your fellow’s blood.”

It might seem as if the words of the Radbaz are self-contradictory. We can suggest that the Radbaz is establishing a clear distinction between a situation in which the doubt leans towards a failed rescue, or is a 50-50 scenario, and one in which the doubt favors a successful rescue. In the latter case, one must undertake risk in order to save his friend, but in a 50-50 case, and certainly if failure to rescue is likely, one who undertakes such a risk is behaving as a “*chassid shoteh*.” Also, giving up a limb in order to save another individual’s life is certainly not required, but is a noble deed.

One Should Not Be Overly Wary of Risks in Order to Rescue

Rabbi Yehoshua Falk Katz, in his commentary on *Shulchan Aruch*⁵⁰ called *Sefer*

48 Ibid., vol. 4, no. 218, quotes of the Rambam, *Hilchos Rotzei’ach*, ibid.

49 *Pesachim* 25b.

50 *Choshen Mishpat* 426:2.

Me'irat Einayim (“*S'ma*”), brings the aforementioned *Hagabot Maimoniyot* as being the opinion of the Talmud Yerushalmi, but comments:

This too, the “Author” [Rabbi Yosef Karo], and Rema, both omitted. About this we can suggest that since the great halachic authorities — the Rif, Rambam, Rosh, and *Tur* — did not bring this ruling in their codes – for that reason, they [the two later codifiers] omitted it as well.

Rabbi Avraham Zvi Hirsh Eisenstadt, in his commentary *Pitchei Teshuvah*,⁵¹ wrote concerning the opinion of the *S'ma*:

See the *Agudat Eizov*,⁵² by Rabbi Moshe Zev,⁵³ of blessed memory, who gave an excellent reason why the Rif, Rambam, Rosh, and *Tur* did not quote the opinion of the Yerushalmi in this matter, namely that they hold that our [the Babylonian] Talmud differs in this instance with the Yerushalmi; see there [in *Agudat Eizov*].

Rabbi Eisenstadt continues that at the end of the *Agudat Eizov*, in the appendices, the author cites the Radbaz,⁵⁴ simply writing that one’s own possible risk overrides his associate’s definite danger, to which he elaborates:

Nevertheless, one must carefully evaluate whether there really exists possible risk [to the rescuer], and should not be meticulous [in affirming this risk]. As the Sages said at the end of Chapter *Eilu Metziot*, 33,⁵⁵ with regard to the principle of “yours takes precedence over everyone else’s,” that “whoever is meticulous about this will end up like this”⁵⁶; and so is [written] in the *Shulchan Aruch*,⁵⁷ Chapter 264:1.

51 Ibid, 426:2.

52 *Drushim*, *Drush* 1 for the month of Elul (p. 3b).

53 Margalios. Rabbi of Tikin and Bialystok.

54 Vol. 3, no. 627, quoted above.

55 Tractate *Bava Metzia* 33a.

56 The phrase of the Talmud is: “Whoever implements this for himself, will end up like this.” Rashi explains, “Although the verse has not made it obligatory upon him [in such cases], one should go beyond the letter of the law, and not insist upon ‘mine first’ unless there is an evident loss. If one is always persistent, he unburdens himself from doing acts of kindness and charity, and in the end will become needy of others.”

57 *Choshen Mishpat*.

Rabbi Yechiel Michel Ha-Levi Epstein, in his *Aruch Ha-Shulchan*,⁵⁸ rules this way too:

The *poskim* (halachic authorities) bring in the name of the Yerushalmi, that a man must undertake possible risk in order to save his friend. However, the *Rishonim* (medieval sages) omitted this ruling in their codes, because in our [Babylonian] Talmud it is clear that he does not have to undertake such risk. Nevertheless, it all depends on the circumstances. One should weigh the situation carefully, and should not be overly cautious, as is written:⁵⁹ "... And the one that sets the path, I will show him the salvation of God" – i.e., the one that evaluates his ways of life.⁶⁰ "Anyone who sustains one Jewish life is as if he has sustained an entire world."⁶¹

Regarding the aforementioned comment of the *Agudat Eizov*, that the Babylonian Talmud differs with the Jerusalem Talmud — the author proves this point from a *Tosafot*⁶² that holds so.⁶³

Rabbi Eliyahu of Lublin, in his responsa *Yad Eliyahu*,⁶⁴ also proves from *Tosafot* in Tractate *Niddah*⁶⁵ that one should not endanger himself even in a possible manner in order to save others. The Talmud says there:

There were some men from the Galilee about whom there was a rumor that they had committed a murder. They came to Rabbi Tarfon and said to him: "Please, sir, hide us!" He answered them: "What shall I do? If I don't hide you, they will discover you. Shall I hide you? But the Sages have said, 'Although one must not accept slander to be true, one must suspect it of being true.' So, go find refuge by yourselves."

The *Tosafot* write, there:

Rashi explains: "...and maybe you did commit a murder, and [therefore]

58 *Choshen Mishpat* 426:4.

59 *Tebillim* 50:23.

60 *Mo'ed Katan* 5a.

61 *Sanhedrin* 37a.

62 *Niddah* 61a, "Atmerincbu".

63 See the appendices, p. 38b.

64 43. First printed in Amsterdam 1712.

65 *Ibid.*

it is forbidden to save you.” In the *She’iltot* of Rav Achai Gaon, the elucidation is made: “Perhaps you did murder, and if I [Rabbi Tarfon] hide you, you cause me to become liable to pay, with my head, to the king! That is what ‘suspect it of being true’ means; one should suspect slander to be true, enough to take precautions that no harm befall him or others.”

From these words of the *Tosafot*, Rabbi Eliyahu of Lublin proves that:

...We see that he did not want to endanger himself for their sake, even though his risk of being punished by the authorities was not a certainty, because he would be able to plead that he did not know for sure whether or not they had committed a murder, yet hiding them would be a guaranteed rescue of them; but even so, he did not agree to hide them because of the possible harm that it would cause him. In responsa *Beit Yaakov*,⁶⁶ Chapter 107, the author deduces otherwise, deviating from the simple reading of *Tosafot*’s words, incorrectly.

The Halachic Permission to Donate a Kidney

Rabbi Ovadia Yosef, in his responsa *Yabia Omer*,⁶⁷ discusses whether one is permitted to donate one of his or her kidneys in order to save a critically ill person whose kidneys have failed. He brings the opinion of Rabbi Yitzchak Yaakov Weiss of the *Eidav HaCharedis* in Jerusalem, who writes in his responsa *Minchat Yitzchak*⁶⁸ that according to the Radbaz⁶⁹ that one who puts himself at risk in order to save someone else is called a “*chassid shoteh*” (a “foolish pious individual”) — it is forbidden to donate a kidney, because the surgery endangers the donor, as does the consequence of losing one of his kidneys. Rabbi Yosef disagrees and writes:

But... it seems to me, that one should not pay attention to the risks posed by the operation, which are very small. As far as the risks in the future posed by the healthy person’s giving up one kidney — I think that we should not be concerned about this. For the near future

66 By Rabbi Yaakov ben Shmuel of Tzoizmer.

67 Vol. 9, *Choshen Mishpat*, 12:10.

68 Vol. 6, 103.

69 Responsa *Radbaz*, vol. 3, 627.

there is absolutely no risk at all, as experience has shown. And we do not need to consider the possibility that maybe eventually the donor's remaining kidney will become diseased. The concern is far-fetched and is not even regarded as a "possible danger" in Halacha. The *Noda Bi-Yehudah* writes,⁷⁰ similarly, that even though it is permitted to dissect a dead human body for the sake of advancing medical knowledge in a case in which we may be able to save the life of a critically ill person who is afflicted with the same illness, because the possibility of saving a life overrides the prohibition against defiling a dead body, nevertheless, if there is no critically ill person now afflicted with the same illness, but the doctors wish to perform an autopsy in order to better understand the illness and discover treatments for sick people in the future — this is not even regarded as a "possible saving of a life," and the autopsy is thus forbidden. If we do not rule this way, then all forbidden activity [connected with healing] on Shabbat will become permissible, e.g., grinding and cooking medicinal herbs, or preparing sharp tools for the sake of bloodletting or surgery, on the grounds that maybe a very sick person will be presented today. No, certainly such a scenario is not regarded as "a possible saving of a life."

Rabbi Yosef concludes: "We may properly derive, therefore, that in such a case we do not even have a 'possible danger.'"

Undertaking Risk for the Sake of Saving the Community

Another point that must be considered is that we are not dealing here with one individual endangering himself⁷¹ in order to save another individual, but rather, the case we are discussing involves the saving of the entire community.

Rabbi Meir Simcha Ha-Kohen of Dvinsk, in his volume *Ohr Samei'ach*,⁷² writes about the words of the Rambam⁷³ that "a Jew who [accidentally killed and therefore] flees to a city of refuge may never leave. Even if the entire Jewish people need him greatly, he may not leave... [and if he does,] he renders himself prone to being killed

70 Responsa *Noda Bi-Yehudah*, *Mahadura Tinyana*, *Yoreh Deah*, 210.

71 If we would indeed accept the argument that vaccines are unsafe.

72 On Rambam, *Mishneh Torah*, *Hilchot Rotzei'ach* 7:8.

73 Ibid.

[by avengers].” The *Samei’ach Ohr Samei’ach* explains:

He [Maimonides] is explaining why the resident of the city of refuge cannot leave. Is it not true that saving a life takes precedence over all the mitzvot of the Torah, and most certainly the saving of all of Jewry, as we see from Esther? Yet, we cannot, in a non-rational way, add to the instructions of the Creator of all of nature, who knows our thoughts and feelings. He [God] said, that if the avenging relative will become incensed enough to kill him [the killer residing in the city of refuge], he cannot be put to death by a Jewish court. Therefore, since it [the resident’s blood] is now free to be shed by the avenger, he has no permission to put himself at risk even in order to save his friend from certain danger. So does it seem to me. This proves that the opinion of the *Hagahot Maimoniyot*, quoting the Yerushalmi in Tractate *Terumot*, brought in Chapter 1 of the *Kesef Mishneh*,⁷⁴ that a person is obligated to enter into possible danger [in order to save someone else] — is not correct. If you peruse the Yerushalmi carefully — you will see that it does not support this argument.

Rabbi Meir Simcha writes similarly in his commentary *Meshech Chochmah* on the Torah, on the verse⁷⁵ “Hashem said to Moshe in Midian, ‘Go, return to Egypt, for all the people who are seeking your life have died.’” He comments:

It is clear, that if any of those men would still be alive, he would not have to go and bring the Jews out of Egypt. No matter how much they, the Jews, would need him, he would not have to endanger himself.

So it is clear that according to the *Ohr Samei’ach*, a man should never endanger himself, even in order to save the Jewish nation.

However, Rabbi Meir Dan Plotzki, author of *Kli Chemdah*, differs. He writes about Rabbi Meir Simcha’s opinion:⁷⁶

With pardon from his esteemed greatness in Torah, what he said was incorrect. It seems clear that one is indeed obligated to enter

⁷⁴ *Hilchot Rotzei’ach*, chapter 14.

⁷⁵ *Shemot* 4:19.

⁷⁶ *Kli Chemdah, Parashat Pinchas*, p. 216.

into possible danger in order to save [the nation of] Israel. The *Ohr Samei'ach* himself proved this by bringing the example of Queen Esther. Also, Pinchas endangered himself when he killed Zimri, for the sake of saving the Jewish people. This is all clear.

The World is a Better Place If Doctors Take Risks in Order to Prevent Catastrophe

Even if we suggest that the possibility of harm from the injection is not minute, but serious — there still is a basis to require everyone to be vaccinated, since preventing an epidemic is “*tikkun olam*,” the betterment of the world.

Rabbi Eliezer Yehudah Waldenberg, in his responsa *Tzitz Eliezer*,⁷⁷ writes:

We can suggest, that since it is routine in the world that knowledgeable doctors provide their patients with the necessary treatments for healing, and if they would not do so, great confusion would develop everywhere, sick and healthy alike — any given doctor who does so should not be considered as endangering himself in a forbidden way in order to save his fellow man. This may be the reasoning behind the rulings of some of our sages, who ordered doctors, in times of widespread disease, such as pestilence, to not refrain from administering healing to those afflicted, out of a concern that they too would become infected. This [giving of medicines] is the way of the world, and he who heals — will be protected [from being in need of healing].

We can apply this opinion to our situation. Since, in order to prevent measles from spreading and in the hopes of eradicating it, it is necessary that (nearly) everyone be vaccinated — then it is sensible and right that everyone, indeed, be vaccinated. If everyone will decide not to receive the vaccine, the disease may reappear on a large scale, the way it used to be in earlier times, with all of its terrible consequences.

“One Who Observes a Mitzvah — Will Not Know Any Bad Thing”

Rabbi Waldenberg, in *Tzitz Eliezer*,⁷⁸ continues:

Rabbi Chaim Palagi, of blessed memory, in his book *Nishmat Kol*

⁷⁷ Vol. 9, 17:5:8.

⁷⁸ Ibid., 17:5:11.

Chai, *ibid.*,⁷⁹ discusses the case of a doctor who during an epidemic (may we be protected from one!) wished to enter a synagogue, and some people wanted to stop him from entering, on the grounds that he would in turn infect them. His entire discussion, though, revolves around whether he can be stopped from entering the synagogue; but he does not even discuss whether the doctor should or should not continue to treat the ill people. It seems to have been clear to him that a doctor is permitted to do so. He goes further and concludes that other people, who are not fleeing from the ongoing epidemic, also have the opportunity to perform the mitzvah of visiting the sick and burying the dead, etc., and “one who performs a mitzvah will not know any bad thing.”⁸⁰ Many God-fearing people are doing so and are not at all being harmed; and no harm will befall them, and they will surely merit long and good lives.

Rabbi Waldenberg continues:

I also saw, in the appendices of that book, a quote from the great rabbi the *Ari*, of blessed memory, that one can visit such sick people and stand near them, even during an epidemic. He [Rabbi Palagi] tells us there that in his city of Izmir, people were hired especially for this purpose, and also several God-fearing people took it upon themselves during an epidemic to visit sick people and attend to their needs, in person and by spending money as well. By and large, no one was harmed by such activity, for “he who observes a mitzvah will not know any bad thing.”

According to this, someone who receives the vaccination in order to prevent contracting a contagious disease, either he (or she) or someone else — should be perceived as someone about whom “one who observes a mitzvah will not know any bad thing,” and we should not concern ourselves with any unlikely harm that may come his way as a result.

Chapter III: The Torah Obligation to Follow Doctors’ Instructions

⁷⁹ Chapter 49.

⁸⁰ *Kobelet* 8:5. Talmud, Tractate *Shabbat* 63a.

We follow the Greatest Expertise and Majority Opinion

Rabbi Yaakov *Baal Ha-Turim*, in the *Tur*,⁸¹ discusses the halachic status of an ill person on Yom Kippur, whose doctors differ about whether he should fast or not; how the patient should behave, and whose opinion he should follow. He writes:

There is an opinion that if one great expert, known to be very proficient, differs with several doctors who are not as skilled as he — we follow proficiency; but the Ramban⁸² disagrees. He thinks that since all of them are competent doctors, one opinion does not outweigh two [or more]. However, if he [the expert] is far more knowledgeable than his colleagues, we consider his words when he says that [the patient] needs [to eat], even when it is against the opinion of two [doctors]. From the Rambam⁸³ it seems that his opinion is that we follow majority opinion and greater proficiency in medicine... I, however, differ, as I have explained.

Rabbi Yosef Karo, in his *Beit Yosef* commentary on the *Tur*, and Rabbi Moshe Isserles in his *Darkei Moshe*,⁸⁴ and Rabbi Yoel Sirkes in his *Bach*, explain that the *Tur*'s decision to not necessarily follow the majority, and that “two are like one hundred” for the sake of leniency — only relates to Yom Kippur, for only on Yom Kippur does the rule of “*safek nefashot lebakel*” (be lenient when dealing with lives)⁸⁵ apply.

Rabbi Mordechai Yaffe, in his *Levush*,⁸⁶ and Rabbi Avraham Abele Gombiner, in *Magen Avraham*,⁸⁷ also write that if one doctor is outstanding, we feed the ill person in accordance with his instructions, even if two doctors differ.

Rabbi Ephraim Zalman Margalios too, in his *Mateh Ephraim*,⁸⁸ records the same opinion regarding an ill person on Yom Kippur. He adds some further definitions:

... That if the majority [of doctors], who hold that he [the ill person] does not need [to eat], are more proficient, and they are collectively

81 *Orach Chaim* 618.

82 *Torat Ha-Adam*, Subject of Danger.

83 *Mishneh Torah*, *Hilchot Shevitat Asor*.

84 On the *Tur*, *ibid.*, 618:2.

85 Tractate *Yoma* 83b.

86 618:3.

87 618:5.

88 618:3.

more knowledgeable and more numerous than those who think he does need [to eat], and the great expert is counted among them — we pay attention to them, and do not feed him.

In his *Elef LaMateh*,⁸⁹ Rabbi Margalios continues:

Even if one claims that he is familiar with the illness — if it seems clear that he is not proficient in medicine, and it is unlikely that he is familiar with the disease, then we do not rely upon him. There are people who think they are knowledgeable, and they offer advice on how to proceed, but they “do not know, and do not understand, and walk in the darkness,”⁹⁰ so they should not be trusted on regular weekdays, and certainly not on Yom Kippur.

So too did Rabbi Meshulam Finkelstein, in his glosses called *Elef HaMagen* to the *Mateh Ephraim*,⁹¹ write in the name of other authorities:

... But those men who think that they know, but really do not know the difference between their right and their left – should not be relied upon when dealing with life-threatening situations even during regular weekdays, and certainly not on Yom Kippur.

The *Mishnah Berurah*⁹² is of the same opinion.

As explained above, the ruling of the *Tur* and the *Shulchan Aruch*,⁹³ that neither a majority of doctors nor added experience override the opinion of two doctors favoring feeding a patient – applies only on Yom Kippur, for the sake of being lenient, because we apply the rule to be lenient when life is at stake. When being lenient is not an option, such as when deciding which treatments to administer, we most definitely follow the majority medical opinion and the abundance of experience. In the case of vaccination we have both: it is recommended by the vast majority of medical doctors, and by the greatest experts in the medical field.

⁸⁹ Ibid., 5.

⁹⁰ *Tebillim* 82:5.

⁹¹ 618:7.

⁹² 618:10.

⁹³ Ibid., 4.

The Torah Commands Competent Doctors to Heal, and Unauthorized Practitioners to Stay Away from Medicine

Rabbi Yosef Karo in *Shulchan Aruch*, in the Laws of Visiting the Sick and Healing,⁹⁴ rules:

The Torah has permitted doctors to heal. This is a mitzvah, and it is included in the category of saving a life. If he [the doctor] refrained from doing so, he [resembles] a murderer, even if he [the patient] has someone else that can heal, because not every man merits to be healed by everyone. However, one should not practice medicine unless he has expertise, and unless no one around is greater than he. If he does not abide by these standards, he [too resembles] a killer. If he engages in healing without the permission of the local *beit din* (Jewish court) – he is liable to pay [for any damage], even if he is proficient [in medicine]. If he engaged in healing with permission, but made a mistake and caused harm – he is exempt in a human court, and liable in heaven.

The source for these laws is the *Torat Ha-Adam*⁹⁵ of the Ramban, quoted there in the Tur.

Rabbi Yechiel Michel HaLevi Epstein, in his *Aruch HaShulchan*,⁹⁶ quotes these words of the *Shulchan Aruch*, with some additions:

...He has permission of the *beit din*. Nowadays, he has to be licensed by the government to offer medicine to patients, and there should be no one greater than he there, for if this is not the case, then if he maltreated someone, he is [akin to] a murderer. If he offered healing without permission from *beit din* or the government — he is liable to pay, even if he is proficient [in medicine], if the patient was maltreated and needs to spend money on treatments.

In the last paragraph of the entire *Shulchan Aruch*,⁹⁷ we read:

Anyone who violates these rules and similar rulings, and says, “I am hereby endangering myself, and it is no one else’s business,” or

⁹⁴ *Yoreh Deah* 336:1.

⁹⁵ Subject of Danger, *ibid*.

⁹⁶ *Yoreh Deah* 336:2.

⁹⁷ *Choshen Mishpat* 427:10.

“I do not care about this” – he is to be given *makkat mardut* (a lash for rebelliousness). Whoever avoids them [hazards] — the blessing of goodness shall come upon him.

A Doctor Must Attempt to Heal, Although He May Err

The Ramban, in his volume called *Torat Ha-Adam*,⁹⁸ writes further:

...We see from here that any physician who is knowledgeable and competent in this field is obligated to heal. If he refrained – he is [like one who is] shedding blood...

“Rav Pappa did not permit his daughter to open a blister of his, lest she injure him and unintentionally violate a prohibition...”⁹⁹ So now, we wonder: if so, no expert should practice medicine, since he may err and unintentionally violate a prohibition punishable by beheading (i.e., murder)? Furthermore, what is the difference between a son performing bloodletting on his father, and anyone else doing so on his friend — there too, there is a possibility of injuring him, for bloodletting involves many risks! Furthermore, if we are concerned about [an error of] the practitioner, then even the sick person should be concerned about himself. For if he is being treated with drugs and he consumes them by drinking from a medicine cup – perhaps they erred with [the diagnosis of] the illness, or with the treatment, and it will emerge that he caused his own death; for mistakes of doctors are lethal! So it emerges that even the [actions of the] patient himself are uncertain.

It can be suggested, that since “permission has been granted to the doctor to heal,”¹⁰⁰ and it is also a mitzvah that the Merciful One has obligated him with — he should not be concerned at all, because if, in his opinion, he is acting properly, then his treatments are merely a mitzvah; the Merciful One has commanded him to cure, and his heart erred, beyond his control. According to this reasoning, regarding

⁹⁸ Subject of Danger.

⁹⁹ See *Sanhedrin* 84b.

¹⁰⁰ *Berachot* 60a.

bloodletting – since the wound itself is for the sake of healing – [therefore] a son may let blood for his father. A son and a stranger are equal: if the bloodletting is therapeutic – both are permitted, and for both it is a mitzvah; if they unintentionally caused a death – both deserve the consequence of unintentionally committing a sin [deserving] of capital punishment. The episode of Rav Pappa and Mar the son of Ravina¹⁰¹ is not in conflict with the conclusion of the inquiry, in which Rav Matna and Rav Dimi decided leniently.¹⁰²

However, our great Master,¹⁰³ of blessed memory, [wrote]: “It was asked whether a son may perform bloodletting on his father, and the [Gemara] concluded that Rav Pappa did not allow his son to remove a thorn from him”... It is possible to say, that even though striking [another] man for healing purposes exempts one from punishment, and it is the mitzvah of “you shall love your fellow as yourself”¹⁰⁴ — nevertheless, since there are others [that can do it], we do not allow a son to do so, since he may injure his father more than necessary for healing, and he will unintentionally commit a sin punishable by strangling. However, we do not worry that a death might be caused, neither by a son nor by another person, because the Torah obligated them to heal, and by definition, healing is dangerous; what heals one kills another.

The Ramban’s words are quoted in *Beit Yosef*¹⁰⁵, and by Rabbi Shabtai Cohen in his *Shach*.¹⁰⁶

From this it is clear, that since doctors were given permission to heal, and it is also a mitzvah — one should go forward without hesitating. This is the way of the Torah, to pursue the best possible treatments, while taking the utmost precautions, and not to worry beyond that.

101 *Sanhedrin*, ibid.

102 Ibid.

103 Rabbi Yitzchak Alfasi, the Rif.

104 *Vayikra* 19:18.

105 *Yoreh Deah* 241.

106 336:1.

No Atonement Necessary for Following Doctor's Erroneous Instructions for Yom Kippur

Rabbi Yaakov Yokev Ettlinger, the rabbi of Altona, Germany, in his responsa *Binyan Zion*,¹⁰⁷ replied to someone who expressed a concern that his physician had erred in the assessment of his inability to fast on Yom Kippur:

Since I see that your pure soul still knows no peace, and your spirit is pounding over not having been able to fast on Yom Kippur... Why did you use words such as those you included in your letter, “and the good Hashem will atone”? Also, what you wrote “perhaps the doctors erred, and had I fasted, I would not have endangered myself” — your esteemed Torah’s Honor certainly knows what is explained in the *poskim* (halachic authorities), and it is ruled [accordingly] in the *Shulchan Aruch*, that even if the patient says with certainty that he does not need to eat, and the doctor is unsure, we feed him. How much more so in this case, when the doctors stated with certainty that you must eat — you had an absolute obligation to heed their instructions.

We Trust that a Doctor Will Not Ruin His Reputation, Even If It Will Never Become Public

In order to understand the extent to which the Halacha trusts the judgments of doctors, even when resolving difficult halachic issues, we should study a responsum of Rabbi Avraham Bornstein of Sochatchov.

The Sochatchover Rebbe writes, in his responsa *Avnei Nezer*.¹⁰⁸

It seems to me, that in this case we rely upon the doctor who said that she [the patient] has a *ranne* (wound) that is exuding blood with *materia* (pus). Even though in *Shulchan Aruch*, Chapter 187,¹⁰⁹ [it is ruled that] one should not rely upon a non-Jewish physician — this ruling is contradicted by one in Chapter 155, [where it states] that one is permitted to be healed by an expert Gentile doctor, because

107 Vol. 2, chapter 25.

108 *Yoreh Deah*, Vol. 1, 235.

109 Clause 8.

he will not want to ruin his reputation. The *Chatam Sofer*¹¹⁰ already discussed this [apparent contradiction], and concluded that the ruling in Chapter 187 is different, because in that case the doctor himself [seemingly] cured her, so he is likely to boast that he healed her well [even if he actually did not]...

The *Avnei Nezer* continues:

However, in our case, it is debatable, because his lie is not likely to be verified. However, the Ran, in Chapter *Ein Maamidin*,¹¹¹ writes: “A dealer does not ruin his reputation, even when he cannot be scrutinized,” see there. The same is true for an expert doctor in regard to not ruining his reputation; not necessarily because it is likely to be revealed... Therefore, we rely upon an expert doctor who stated that it [the blood] is coming from a wound.

It Is the Creator’s Commandment to Observe Doctors’ Instructions

It is worth publishing a letter of the holy sage, Rabbi Yisrael Salanter (Lipkin), founder of the Mussar movement, in which he writes about the religious duty to strictly follow the instructions of doctors.

Rabbi Lipkin wrote this letter at the time of a cholera epidemic that was rampant in his city, Vilna, at that time, taking the lives of many. He encourages the community not to despair and to follow the doctors’ advice. The letter was published in his book *Ohr Yisrael*:¹¹²

...And for that, everything has a period, and every element has a time. Now that this disease has appeared in the land, God forbid, here too – this is the teaching of man, and this is common sense, not to be frightened by it at all. For what is human life in its totality? For who knows if his way will be acceptable?

In addition, to observe the guidelines that competent doctors instructed us – for by the light of their words we shall stride, according

110 Rabbi Moshe Sofer of Pressburg (Bratislava) in his responsa *Chatam Sofer, Yoreh Deah* 175.

111 Rabbenu Nissim in his commentary on Rif, Tractate *Avodah Zarah* 11a.

112 Letter 22.

to the religion as well, and to set up life in this world for the good and for the betterment. Experience has shown us in previous days that when the illness intensified greatly, God forbid, whoever raised his shoulder to carry the burden of the doctors' guidelines with his diet ... like a wise man and not like a fool — no plague or illness, God forbid, appeared by him.

Rabbi Reuven Leuchter, in the edition of *Ohr Yisrael* he published with his glosses, mentions what is told about Rabbi Yisrael Salanter's physician. The doctor said that he knew of only one man who truly wished to be healthy, and his name was Rabbi Lipkin. He was the only one who had completely followed the doctor's instructions.

Chapter IV: We Do Not Fear Unlikely Harm Resulting From Normal, Accepted Actions

Since the Masses Are Accustomed – “Hashem Protects the Simple”

In the Talmud it is mentioned a number of times¹¹³ that one need not be concerned by rare dangers that may result from a particular action, once performing such an action has become accepted by the public as common practice without concern for the risks. The Sages phrased it as follows: “Since the masses trample in this [i.e., they are accustomed to act this way] – ‘Hashem protects the simple.’”¹¹⁴ The *poskim* (halachic authorities) discuss when it is permissible to rely upon this leniency.

Rabbi Menachem Mendel Schneerson, the *Tzemach Tzedek* of Lubavitch, wrote a long letter on this topic. In his responsa *Tzemach Tzedek*¹¹⁵ he discusses the words of Rabbi Yochanan, quoted in the Talmud,¹¹⁶ advising against marriage of a Yisrael, a non-Kohen Jew, to a daughter of a Kohen, because it will not work out well.¹¹⁷ The *Tzemach Tzedek* finds a couple of reasons to be lenient about this:

...In addition, [we can be lenient] based upon that which is written in the *Terumat Ha-Deshen*, Chapter 210, that since the masses are

113 *Shabbat* 129b, *Yevamot* 12b, 72a, 100b, *Ketubot* 39a, *Sanhedrin* 110b, *Avodah Zarah* 30b, and *Niddah* 31a and 45a.

114 *Tehillim* 116:6.

115 *Even Ha-Ezer* 11:8.

116 Tractate *Pesachim* 49a.

117 The Gemara explains what the potential consequences are: one of them will die, they will get divorced, they will not have children, or they will become poor.

accustomed to it – “Hashem protects the simple.” Although he writes that further exploration is needed if a *talmid chacham* (Torah scholar) should rely upon this [since he is not “simple”] – that is only when the concern is a fully legitimate one. If, on the other hand, one can nonetheless be lenient on the basis that he is a *talmid chacham*¹¹⁸ – even if there is a concern that he may not be enough of a *talmid chacham*, and furthermore, Rav Kahana is stringent about this¹¹⁹ – the argument that “Hashem protects the simple” should suffice.

In my opinion, there is proof for this in the first chapter of *Yevamot*, 12b¹²⁰: “...and the Sages say, ‘all of these women should have relations as normal, and from the Heavens they will have mercy, as it says: Hashem protects the simple.’” Isn’t [the Gemara there] dealing with the daughter of a *talmid chacham* who is fully knowledgeable? Nevertheless, we say about this, “Hashem protects the simple.”

Also, in the eighth chapter of *Yevamot*, 72a, regarding performing circumcision on a cloudy day or on a southern-winds day, we say: “Nowadays, that the masses are accustomed to it – ‘Hashem protects the simple.’” This definitely implies that even a *talmid chacham* who knows of this can rely upon it.

See also *Beit Yosef*, *Yoreh Deah*, Laws of Circumcision, Chapter 262, s.v. *garsinan be-perek He-Arel*, that the *Ritva* and the *Nimukei Yosef*¹²¹ are of the opinion that one who does not want to circumcise on a cloudy day has the right [to abstain], and it seems alright to not rely upon “Hashem protects the simple.” [However,] from the words of Rabbenu Yerucham¹²² it appears that one does not have the right [to delay the

118 The Talmud concludes that Rabbi Yochanan’s aforementioned statement applies only to an *am ha-aretz*, an ignoramus; but for a *talmid chacham*, a Torah scholar – Rabbi Yochanan highly recommends marrying a Kohen’s daughter. The Talmud continues to bring examples of Sages who either benefited, or were harmed, as a result of marrying a Kohen’s daughter.

119 Rav Kahana, in *Pesachim*, *ibid.*, says that his sufferings are the consequence of his having married a daughter of a Kohen. Rav Kahana knew well that he qualified as a *talmid chacham*, yet he believed that such a marriage proved harmful.

120 The Talmud discusses the special permission given to women in certain conditions to use a wad as a contraceptive because of their risk of pregnancy. Rabbi Meir permits it in those cases, while the Sages forbid it.

121 *Yevamot*, *ibid.*

122 Rabbenu Yerucham, *Toldot Adam Ve-Chavah*, 1:2, 13d.

brit milah]. Even according to the *Ritva*, one only has *permission* [to postpone], but he also has the right to rely upon “[Hashem] protects the simple.”

I also saw in *Yam Shel Shlomo*, Chapter *He-Arel*, *Siman* 4, that he does not agree with the ruling of the *Nimukei Yosef* in the name of the *Ritva*, [because] “nowadays, when we are not so proficient in [defining] ‘a cloudy day,’ there are none more simple than we...” So he ruled to do the *milah* on Shabbat,¹²³ even on a cloudy day.

Similarly, in the first chapter of *Yevamot*, 12b, regarding “three women use a wad [as a contraceptive, because of their health risks of becoming pregnant],” Rashi comments: “They are permitted to use wads, but other women are forbidden [to do so],” and the reason is that during relations the wad is present.¹²⁴ Rabbenu Tam¹²⁵ gives a different explanation, but in *Tosafot* in *Ketubot*, Chapter *Eilu Naarot*, 39a, the Ri agrees with Rashi’s explanation.

The *Ritva* in *Yevamot*, *ibid.*, challenges Rashi’s explanation: “If that is the case, then according to the Sages who hold that all women should have relations as normal – does that mean that even these three women are forbidden from using wads? Why? Once there is (any) danger involved, how can they [willingly] enter [into a situation in which they have to rely upon] ‘Hashem protects the simple’?!” If this is the case, then according to Rashi we have to say that, since “Hashem protects the simple,” [therefore] they should not use a wad because it involves a prohibition. The *Hagahot Asheri*, in the third chapter of *Ketubot*, also writes that according to Rashi even these three women should not use wads, whether before or after relations, even though after relations the prohibition is weaker.

Thus it is clear that he [Rashi] holds that even a knowledgeable *talmid chacham* can rely upon “Hashem protects the simple,” and we should

123 Since, in his opinion, it may not be postponed due to the weather, it is also not postponed because of Shabbat, because the mitzvah of circumcision overrides the prohibitions of Shabbat.

124 See Rashi “*Meshamshot*.” The words “but other women are not permitted” are not found in Rashi, but in *Tosafot* “*Shalosh*” quoting Rashi.

125 Cited in *Tosafot*, *ibid.*

not override any prohibitions [out of concern for such dangers]. This is like [the opinion of] Rabbenu Yerucham, and not like the Ritva, *ibid.*, who has his own opinion.

Also the Rashba, in the first chapter of *Yevamot*, *ibid.*, who [also] questions Rashi's explanation, did not ask from the Sages' position, so apparently he too is of the opinion that one can rely upon "[Hashem] protects the simple." The *Shitah Mekubetzet* in *Ketubot*, in the name of the Ramban, also asks on Rashi only as the Rashba [asked], and the same [asks] the *Talmid Ha-Rashba* there.

However, the Ra'ah there seems to hold like the Ritva; and that is what the Ritva wrote in Chapter *He-Arel* in the name of his teacher, who is probably the Ra'ah.

See also Chapter *Ein Maamidin*,¹²⁶ 30b, [where it is written] that even concerning the law of "exposure,"¹²⁷ we rely upon "Hashem protects the simple," in regard to [exposed] figs and grapes.

It emerges clearly from the *Tzemach Tzedek*'s words, that even if someone knows and recognizes that in a certain common action there is some amount of unlikely risk involved, one need not refrain from performing the said action, and one can rely, *l'chatchilah (a priori)*, upon the principle of "Hashem protects the simple."

Similarly, it is explained in the *Aruch Ha-Shulchan*¹²⁸:

It is stated in *Yevamot*, 72a, that on a cloudy day or a southern-windy day we do not circumcise; but nowadays, when the masses are accustomed to it – "Hashem protects the simple"... None of the *poskim* brings this concept, and the reason is, since the masses are accustomed to it... However, the *Nimukei Yosef* in the beginning of Chapter *He-Arel* quotes the Ritva in the name of his teacher, that one who does not want to perform a *brit* on a cloudy day has the right [not to do it], and it is appropriate not to rely upon "Hashem protects the simple."

¹²⁶ Tractate *Avodah Zarah*.

¹²⁷ One may not partake of beverages that were left exposed overnight, since a snake may have drunk from them and they may have become poisoned.

¹²⁸ *Yoreh Deah* 263:4.

In the paragraph of the *Aruch Ha-Shulchan* that follows,¹²⁹ he writes:

What the *Nimukei Yosef* writes, that on a cloudy day, one has the right to delay the *milah* – we have never heard of such a thing. We do find that because of the reason that “Hashem protects the simple,” we are lenient even in matters of *reshut* (permissible, non-obligatory), such as bloodletting on Friday, as we read at the end of Chapter *Mefanin*,¹³⁰ and all the more so for [the sake of] the great mitzvah of *milah*. A proof for this is the fact that none of the *poskim* mentioned this halacha – so we should learn from here that we do not abide by it; and so is the common custom, and one should not do differently.

We Rely Upon Doctors and Are Not Concerned for Rare Harm

I remember that a number of years ago I asked Rabbi Yaakov Yitzchak Neumann¹³¹ about pills that brides take to ensure that they will be *tahor* (pure) for their wedding: “Aren’t there a number of concerns for side-effects that could cause harm to their future children, as has been confirmed?”

Rabbi Neumann responded to me:

We need to act in accordance with nature, and the Creator commanded that doctors have the power to heal, and we need to believe that the doctors are agents of the Merciful One. Note that even pills for headaches, such as Tylenol, have warnings printed on them about a number of damaging side-effects! But we must certainly follow the majority. That is what the Torah says. I have asked my teacher and Rebbe of Pupa,¹³² and he agreed.

Common Procedures Are Permitted Even If They Involve Risk

Rabbi Mordechai Yaakov Breisch, rabbi of Zurich, in his responsa *Chelkat Yaakov*,¹³³ discusses the question of whether it is permissible to undergo a surgical

129 263:5.

130 *Shabbat* 129b.

131 Rabbi of the Belz Community in Montreal, author of *Agurah Be-Obalecha*.

132 Rabbi Yosef Grunwald, of Papá, Hungary, author of *Vayechi Yosef*.

133 *Choshen Mishpat* 31:8.

procedure that is not necessary for health, but rather for appearance's sake, such as plastic surgery.

Among other things, he writes:

...Furthermore, go and see what people do, and this is the way of the world, that people, Heaven protect us, undergo surgery on internal organs of the intestines and lungs, even though according to our law it is clear that a hole makes someone a *treifah* (halachically-considered short-lived); and they rely on *Tosafot* in the beginning of *Eilu Treifot*¹³⁴ that “humans have *mazal* (fortune)”; and we see, *Baruch Hashem*, that the vast majority recover from this [procedure]. There are several illnesses that pose no risk to life but only possible loss of limb or even less than that, yet people go to doctors for surgery.

Furthermore, it is explained in *Shabbat*, 32a, that a pregnant woman is assumed to be in danger – “if the ox fell, sharpen the knife,”¹³⁵ and other sayings there. See Rashi there, s.v. *Abav Bezyonei*: “...so too, at a time of danger, her *mazal* (fate) is worsened.” And see the *Turei Zahav* (*Taz*), *Orach Chaim*, 330:5, in the name of the Rashba,¹³⁶ that “we consider a pregnant woman as endangered, because her organs are dismantled and crushed...” Is it possible to think that a woman is not allowed to marry and have children, because she puts herself in danger by giving birth?

Rather, this is the curse of Chavah, that it was said to her,¹³⁷ “in suffering you will bear children,” and such is the way of the world, and since the masses are accustomed to it – “Hashem protects the simple.” We find many times in the Talmud regarding danger: “Now that the masses are accustomed to it – ‘Hashem protects the simple’...” So too here, in this regard – since the masses have already become accustomed to go to these doctors, although surgeries are assumed to involve danger

134 *Chullin*, 42b, “*Ve-amar*.”

135 *Rashi* there explains that this is a parable, as follows: “if an ox that is awaiting slaughter fell to the ground, everyone says ‘sharpen the knife’ before it gets up and it becomes difficult to throw it down. So too [a pregnant woman], since her state is weakened, it welcomes calamity to come.”

136 *Responsa Rashba*, 7:343.

137 *Bereishit* 3:16.

– “Hashem protects the simple.” We see, *Baruch Hashem*, that the vast majority of sick people that undergo [such a] surgery recover.

The *Chelkat Yaakov* brings there that Rabbi Shalom Mordechai Ha-Kohen Schwadron of Brezhan, in his responsa *Maharsham*, discusses at length the trustworthiness of doctors, and suggests that, in accordance with the newly invented instrument that looks inside the womb, and allows [the doctors] to see the entire womb as if it were outside – one should believe what the doctors say, and it should be treated as an external wound. The *Chelkat Yaakov* adds:

We will also say, that from the time of the *Maharsham* until now, many new tools have been invented, and in particular in the big cities, where surgical techniques are advancing forward every day with major strides – [and] it is appropriate to rely upon [the doctors’] sayings, when they say surgery will help the patient recover, and there is no concern of “you shall not put yourself in a position of danger”;¹³⁸ and as we said, “once the masses are accustomed to it, ‘Hashem protects the simple.’”

He concludes:

Think: Is it conceivable to forbid, according to the Torah, to travel in a car or in an airplane, even though we see and know of many calamities and mishaps that have occurred numerous times with these forms of travel? Should they become forbidden because “you shall not put yourself in a position of danger”? Rather, since the masses are accustomed to it – it is permitted. Of course, there are people who fear for their lives, and also advise others not to travel because of the danger. This depends on the nature of the person, if he is a coward, but once the masses have already become accustomed to it – they are accustomed to it. See *Pesachim*, 110, regarding *zugot* (pairs) [upon which the evil spirits have power to harm]: “One who is strict about it [not to use pairs], is strict, and one who is not strict about it, we are not strict with him.”¹³⁹

138 Tractate *Shabbat*, 32a.

139 The Talmud says there that evil spirits have power over *zugot* (pairs) to do harm, such as someone using certain utensils in pairs, or doing certain actions in pairs. The Gemara concludes (111a): “One who is strict [about pairs], they [the evil spirits] are strict with him, and one who is not strict, they are not strict

Chapter V: Earlier *Poskim's* Positions on Vaccines

The Spread of Inoculations with the Approval of Italian Rabbis

The doubts of the effectiveness of vaccines and the concerns of harm from them are not new. We find that more than 200 years ago, great *poskim* (halachic authorities) already addressed this issue. They debated and weighed the benefit of inoculation against its risk, and reached the conclusion that it is indeed worthwhile, and that there is even an obligation to inoculate.

Rabbi Yishmael HaCohen, chief rabbi and teacher in Modena, Italy, in his responsa *Zera Emet*,¹⁴⁰ was asked:

Since a debate broke out recently among the members, if it is permissible to do the “pox implanting” procedure, i.e., variola (smallpox) inoculations, and they wanted to permit it because [even] kings are doing it, but the writer [of this letter] said, “Yaakov’s lot is not like those,”¹⁴¹ provoking harm and attaching to oneself a disease which is described in the Torah with the term ‘*dibbuk*’¹⁴² (‘attaching’).” They responded to him, “Who ascended the heavens and descended to say that it is not a definite remedy?” The writer responded, “On the contrary – from where do we know that this *is* an expert remedy, in order to permit it?”

They said to the writer: “Didn’t the great rabbis of Modena permit it?” Then, the author was silent, because it [Modena] is “a city and metropolis in Israel”¹⁴³ in the region of Italy, but the writer was unsure if in fact this ruling came from the holy [rabbis] there, may they live. Therefore, he wants to know if it is true, and he inquires about his [Honor’s] peace, and bows in awe and respect.

It Cannot Be Ignored that Inoculations are Closer to Deliverance Than to Harm

The *Zera Emet* in his responsum then deliberates whether to permit inoculation

with him.”

140 2:323, printed in Livorno in 1796.

141 *Yirmiyahu* 10:16.

142 It appears that his intent was the verse in *Devarim* 28:21: “Hashem will attach the pestilence to you...”
The following verse lists certain plagues involving skin conditions and fevers.

143 *Shemuel* II, 20:18; which means that there was a prominent Jewish community in the city.

or not, and in the middle of the discussion he writes:

Indeed, now that I have examined and looked into this matter, I see that even if we wish to say that we don't trust doctors, and that we should be concerned that maybe one out of a thousand of those that did this procedure will die – nonetheless, since the vast majority definitely survive, there is room from the outset to permit it...

He continues to discuss the rule of “in matters of life or death we do not follow the majority,” and the rules of “*parish*” (“moving”) and “*kavua*” (“stationary”),¹⁴⁴ and concludes:

That is not so in our case, where [these considerations] are irrelevant, because it is granted that we follow the vast majority that survives in order to benefit themselves, so that they should not be prone to death by contracting pox naturally. For in any case, those who die from the inoculation invention are a very small minority, for it is rare, and we hold that even according to Rabbi Meir who is generally concerned for a minority, [but] for a very small minority he is not concerned, as is written in the last chapter of *Yevamot*, 119, see there. Indeed, there is no shortage of ways to distinguish between the cases, but nonetheless, since there is no way to ignore that this action is much closer to relief and deliverance than it is to loss, [therefore] it is of course not relevant to say that “to sit and do nothing is preferable”;¹⁴⁵ rather, it is far more preferable to seek its merit.

Doctors Attest that No One Dies from Inoculation; Opposing Reports Are a Tiny Minority

The author of the *Zera Emet* concludes his remarks to [the questioner]:

All of this I say in order to maintain the practice of those places that do this pox inoculation procedure, that they have upon what to rely, and we neither discourage them nor belittle them, even if there was a

¹⁴⁴ These are certain halachic principles dealing with how and when we rely upon statistics at a time of uncertainty. See Tractate *Yoma* 84b, and *Ketubot* 15b.

¹⁴⁵ See *Eruvin* 100a.

different reality where one in a thousand could die. All the more so, since we have never seen nor heard of anyone dying from [the inoculation against] this illness, like the doctors' testimony that attests, based on the knowledge of their profession, that there is no chance of dying from this as long as people listen to the guidance of a distinguished doctor who is proficient in the application of this treatment. Although we have heard of someone dying from this inoculation, nonetheless it is a very small minority, and we do not concern ourselves about it, as I proved. It is also possible that they violated the doctors' guidelines; therefore, "the fools passed [the evil way] and were punished."¹⁴⁶ This is my inclination. [Wishing] great peace unto the rabbis and their students...

Hardly Anyone Escapes the Plague; Despite Most People Surviving, It is Dangerous and Overrides Shabbat

In the responsa *Teshuvah Me-Ahavah*¹⁴⁷ of Rabbi Elazar Flekeles, a responsum of his son-in-law, Rabbi Itzik Spitz, rabbi of Breznice, is printed:

Yesterday, a question came to me from the holy community of Teshkin regarding the matter of *impfen* (inoculation), for they are expecting the doctor to come there, but he will not stay for more than one day, and perhaps he will come on Shabbat; would it be permissible to "set the *blattern*" (i.e., inoculate for pox) by a non-Jew on Shabbat?

Regarding this, Rabbi Spitz, the rabbi of Breznice, responded:

Honestly, the matter requires great study, for it is a new matter that never existed before, and there is almost no case to compare it with.

He debates if there is a *melachah de-Oraita* (a biblical violation of Shabbat) involved, and if extending the baby's arm for the procedure is considered substantively assisting [in a *melachah* and therefore forbidden], and he writes:

Now we will discuss whether children fall into the halachic category of "a sick person who is at risk of dying." For in my opinion, although

¹⁴⁶ *Mishlei* 22:3, 27:12.

¹⁴⁷ Vol. 1, chapter 134; printed in Prague, 1815.

they are healthy and strong and able to walk on their own, nonetheless they are constantly halachically considered as sick people with regard to the *blattern* (pox) plague, as [only] one of a thousand escapes this plague. Although the majority of people infected with *blattern* itself survive, nevertheless, most sick people also survive, and yet we desecrate Shabbat for a sick person in mortal danger, because in matters of life or death we do not rely upon the majority. Even so, if a person will insist upon saying that this does not qualify as “a sick person who is in mortal danger,” nonetheless [the child] should be considered as a sick person who is not currently in danger of dying but might become endangered at a future point in time, and it is therefore permissible, in any case, to do [the inoculation] by a non-Jew.

Not to Delay Inoculation, for “The Blood of His Children is on His Head”

He continues:

If a person will be inclined to say that the matter is not so urgent, and we can wait until after Shabbat, and it is an unlikely possibility that in such a short time the child will become endangered – I disagree. For who knows what will happen tomorrow? We are not concerned that someone died [in the past without our knowing about it], but we are definitely concerned that someone may suddenly die in the future.¹⁴⁸ And who can evaluate the periods and times? All the more so for this treatment, where not all times are equal, and not all times are suitable to receive this treatment, and also, the *impfstoff* (the inoculation material) is not always available by the doctor, and then there is nothing he can do. So I say that of course, whoever hurries to perform the procedure before Shabbat is rewarded, for he rushed to save his children from the grave and prevented himself from violating Shabbat; let him not spare any expense to do the will of our Father in Heaven. However, if something should occur that makes it impossible to [inoculate] earlier, in my humble opinion he is permitted and obligated to have the procedure performed by a non-Jew, even on Shabbat. However,

¹⁴⁸ See *Gittin* 28b.

he should see to it that it be done without assistance from a Jew; for it should be easy for the non-Jew to take the child into his arms. However, if even this is impossible without assistance from a Jew, he should not let this be a stumbling block and an obstacle, lest he delay and the blood of his children be on his head.

To Use Only Doctors Who Are Formally Trained, Certified and Recognized By the Government Licensing Agencies

His father-in-law, Rabbi Elazar Flekeles, the author of the *Teshuvah Me-Ahavah*, agreed with his words¹⁴⁹ and wrote:

You have said well, for who knows how to figure out the hours? For not all times are equal and suitable to set this medication. Also, sometimes the child is not well enough to perform the pox inoculation, and sometimes “there is no balm in Gilead,”¹⁵⁰ meaning that he might not be able to find the *impfstoff* (the inoculation material) because it is not always available. Also, sometimes the doctor is not there, “and there is no one to decide his decision towards healing.”¹⁵¹

Therefore, I agree with you, if the doctor is an expert in this field, [and] he received approval from the chief of doctors in the great capital city of Prague, that he is proficient in administering inoculations in accordance with all the rules and procedures as determined by a consensus of expert, trusted doctors. It can also be that the majority of doctors that deal with this are probably experts. Moreover, the ruling chiefs of doctors that were appointed to supervise all doctors of the country – by the ministers of the provinces, may their glory be enhanced – punish and penalize anyone who practices this treatment without their knowledge and permission. Therefore, it can be assumed that whoever comes to perform this procedure was certainly approved by his superiors and judges. True, whoever is expeditious and hurries to do it before Shabbat, is efficient and rewarded, and has been spared any

149 Chapter 135.

150 Based on *Yirmiyahu*, 8:22.

151 Based on *Yirmiyahu*, 30:13.

possible measure of Shabbat desecration, and has saved his children from the great danger of the *blattern* (pox) illness, may the Merciful One protect us.

What Rabbi Flekeles stipulated, that the doctor needs permission from the chief doctor, is seemingly based upon what is written in the *Shulchan Aruch*,¹⁵² that a doctor needs permission from *beit din* to practice medicine. This is proof for that which the *Aruch Ha-Shulchan* ruled,¹⁵³ that nowadays doctors need to be certified by the government.

From his words we can also learn that, regarding the question of whether one should vaccinate one's children or refrain out of a concern for danger, one should consult only with a certified doctor who is recognized by the government, and with no one else.

Entering a Distant Risk to Prevent an Immediate Risk

Rabbi Yisrael Lifshitz, in his commentary *Tiferet Yisrael* on the Mishnah, writes:¹⁵⁴

From this it appears to me, that it is permitted to perform *pocken* (pox) inoculation, even if one in a thousand dies from the inoculation, since in any case, if one contracts pox naturally, the danger is more immediate, and therefore it is permitted for one to enter into a distant risk in order to save oneself from an immediate one.

He brings proof to this from the *Hagabot Maimoniyot* in the name of the Talmud Yerushalmi,¹⁵⁵ that a person is obligated to enter into a situation of possible danger in order to rescue his fellow from certain danger. Based on this, he writes:

If to save his fellow, there is an obligation to enter into possible danger, all the more so he should be permitted to save his own self by entering into possible risk. Even according to those *Rishonim* (medieval rabbis) and *poskim* who do not bring the above Yerushalmi – that is because they hold like Rabbi Yossi in Nedarim,¹⁵⁶ who holds that “your life

152 *Yoreh Deah* 336:1.

153 *Ibid.*, 336:2.

154 Tractate *Yoma* 8:7, *Boaz* 3. Printed in Danzig, 1844.

155 Brought in the *Beis Yosef*, *Choshen Mishpat* 426, and referenced above.

156 See *Bava Metzia* 62a.

takes precedence over your fellow's life," but in order to save yourself, even if it is not an obligation, it is certainly permitted.

Rabbi Prof. Avraham Steinberg, in his *Ha-Refuah Ka-Halacha*,¹⁵⁷ notes that in the time of the *Tiferet Yisrael* the vaccine for smallpox was a new invention, and the risk at that time was far greater than that of today's vaccines.

Also, see in *Tiferet Yisrael* elsewhere,¹⁵⁸ where he writes that the pious man Jenner, who developed the *pockenimpfung* (the smallpox vaccine), that has saved thousands of people from sickness, death, and deformity, is among the pious of the nations of the world, who have a portion in the World to Come.¹⁵⁹

Even *Gedolim* that Opposed Early Vaccines Support the Improved Ones

Rabbi Pinchas Eliyahu Horowitz, in his *Sefer Ha-Brit Ha-Shalem*,¹⁶⁰ discusses the smallpox and measles diseases, and writes at length about smallpox and the two types of immunizations that have been invented to fight it:

Therefore, I said to myself – for the sake of my brethren and my nation, it is a mitzvah to publicize a proven medicine with which God has graced our generation, something the previous generations did not merit. I will write about the entire subject, including every “root of it,” thoroughly. That is:

Know, that already more than 100 years ago, doctors came up with the idea to extract fluid, called *materia* (pus), from natural blisters, called *pocken* (pox), from a child who had contracted a “good” case of it, and they would then open the skin of the right or left arm [of a second child], a tiny narrow slit, and insert some of the good pus into that opening. This would cause “good” pox to sprout on the arm of the second child, for “like the earth brings forth its plant, and like a garden grows its seeds,”¹⁶¹ most of the time depending on the seed that was planted in the ground, whether good or bad – the same held true in

157 Vol. 3, 1:2:82, p. 69, fn. 253.

158 *Avot* 3, *Boaz* 1.

159 See *Sanhedrin* 105a, and *Rambam's Mishneh Torah*, Laws of Kings 8:11.

160 Section 1, *Ktav Yosher*, *Maamar* 17, end of Chapter 2. *Sefer Ha-Brit Ha-Shalem* was first printed in Zolkiev in 1807, as a second edition of the *Sefer Ha-Brit* which was printed in Brno in 1797. The second edition has hundreds of additions to the first one.

161 *Yeshayah* 61:11.

this case, and most of the time “good” pox would develop. This was the common doctors’ practice, to plant natural pox, called “*inoculation*” in Latin or “*pocken einzsetzen*” in German, [on children].

However, since this did not work all the time, for sometimes bad pox would sprout on the second child, regardless, and some children would die, notwithstanding that for most children it was beneficial – therefore the Sages of Israel distanced this matter, refusing to permit it for our people, so that they should not introduce their children to a situation of possible danger to life, *a priori*.

However, now, in our generation, a new medicine has been discovered, by the grace of Heaven, that protects and saves a person from the pox disease for all of his life, called *kuh pocken* (cowpox). Thousands of people have already tried it and they all survived; not a single one of them died.

As the Sages of Israel saw that the [new] matter had been extensively tried and tested, and every day this practice was spreading and becoming accepted in each and every country, to the far ends of the earth and on far-off islands, and no hazard or failure to any man, big or small, was being heard or seen, for it never causes harm – then the elders of Israel, the maintainers of Torah of our generation, rose and permitted this to all of Israel, according to the Torah. They have also instructed the doctors to do the same to their own children and grandchildren, and some of them are announcing and encouraging the public on the matter, saying to them that there exists a great obligation on every person to do so to his young sons and daughters, before they contract the highly dangerous natural pox on their own, which are very dangerous; since any person who already had cowpox is protected and saved, so that natural pox will never come upon him.

Rabbi Horowitz’s mention of the sages’ distancing the previous inoculation from our people, because of its dangers – needs further investigation as to whom he was referring. However, he certainly did not mean the author of *Zera Emet*, for the *Zera Emet*, while not giving his support for the practice, wrote explicitly that he was refraining from prohibiting it, and those that did maintain the practice had upon

whom to rely, and that we should neither discourage nor belittle them.

The Zera Emet's Hesitation was Only About the Earlier Inoculations

Even the *Zera Emet's* refraining from supporting inoculating, was only regarding the earlier forms, for the *Zera Emet* was printed in Livorno in 1796, the same year that the British physician Dr. Edward Jenner was testing his improved vaccination based on cowpox, and it still took a number of years until it became accepted and popular worldwide.

So too did Rabbi Yosef David Sinzheim, rabbi of Strasbourg,¹⁶² write in his decisions and responsa *Yad David*.¹⁶³

What I wrote about *robles* (smallpox)¹⁶⁴ vaccines via cowpox – in my opinion, it is fully permitted, since it is well known that, so far, no failure has come due to it. Even if one in a million would be harmed, that is not sufficient to prohibit it, for in the time of the Sages of the Talmud, bloodletting involved risk – as we find in Chapter *Ha-Roeh* (*Berachot* 60a), to the extent that they [the Sages] composed a special blessing for it [praying for protection] – and yet, all the *Amoraim* [the rabbis of the Talmudic era] practiced bloodletting. In the responsa *Zera Emet*, the rabbi of the holy community of Modena, who is very stringent throughout his entire book, nevertheless wrote of his disapproval of a certain scholar who wanted to prohibit the inoculation that had been formerly used against *robles*. He too, although not explicitly permitting it, does say not to stop anyone who wants to use it. All the more so, regarding these [new vaccines] that carry no risk at all.

Rabbi Abdallah Somech of Baghdad, in his book *Zivchei Tzedek*,¹⁶⁵ also writes similarly, regarding the responsa of the *Zera Emet*:

... Although the rabbi, of blessed memory, concludes his words by saying that he is noncommittal about it, neither prohibiting it nor

162 Rabbi Sinzheim was later appointed by Napoleon Bonaparte to serve as head of the “Sanhedrin” he established in Paris in 1806, and eventually as chief rabbi of France.

163 *Yoreh Deah* 23. This book is included in the responsa *Nachal Eshkol*, printed in Jerusalem, 2014.

164 “*Robles*” is another name for smallpox in German, and is not related to “rubeola” which is measles or to “rubella” which is the German measles.

165 *Yoreh Deah* 116:41.

permitting it – nevertheless, we, nowadays, thanks to the Almighty, have doctors that are experts in this field performing the inoculation, and no one has ever been injured by it. This is taking place on a daily basis.

Rabbi Yaakov Chaim Sofer, in *Kaf Ha-Chaim*,¹⁶⁶ records the words of the *Zivchei Tzedek*, and adds:

Nowadays, doctors have become wiser, and they do an injection through a needle in the child's arm; this way, children do not contract the above-mentioned pox illness.

All the more so in modern times – in which the world of medicine has developed and improved exponentially compared to the medicine of the past, and modern vaccines in particular have been extensively researched by the greatest leaders and experts in the field, and have already been tested on millions of children with great success – vaccines are undeniably very safe. How bewildering is the claim of the skeptics, who allege that the current vaccines are worse and more dangerous than in the past!

Vaccination is Preferable to Evacuation; Whoever Abstains Will Face Judgment

Earlier, we brought the words of the *Shelah*, that during an outbreak of pox, there is a complete obligation upon parents to evacuate their children from the disease, and he uses harsh expressions for anyone who fails to do so. However, after the discovery of the vaccine, the *poskim* write that protecting children from the danger through the means of vaccines is a good alternative to evacuating them, and whoever refrains from doing so will face judgment in the future.

In *Sefer Ha-Brit*,¹⁶⁷ the author writes:

I expanded on this matter in order to catalyze my nation regarding the aforementioned treatment, so that they not be concerned of its involving any danger or trace of sin, God forbid... especially every father and mother, whose entire will, desire, and labor is that their offspring have long life. Anyone who procrastinates until his children

¹⁶⁶ Ibid., 60.

¹⁶⁷ Ibid.

contract natural pox, and a tragedy occurs, God forbid – he will come in judgment before God, and he will be punished with divine retribution, based on a *kal va-chomer* (*a fortiori* argument) from the need to evacuate one's children, as is written in the *Shelah*, that anyone who does not flee with his children [from the menace of the illness] will face judgment in the future. We have already mentioned that evacuating children [from pox-stricken areas] does not always work, while this [vaccine] always works, with Hashem's help. Therefore, for whoever is expeditious in the matter – there is no greater mitzvah than that, for “anyone who sustains the life of one Jew is as if he has sustained an entire world.”¹⁶⁸

Rabbi Chaim Palagi, in his book *Tochachat Chaim*,¹⁶⁹ wrote so too:

If there is an outbreak of pox, you should evacuate the minors, as the *Shelah* wrote. In our generation, in which the doctors put out a cure for this by inoculating, and it is tried and tested – a father should make an effort to vaccinate his baby sons and daughters while they are still young, so that they not get stricken with the aforementioned disease.

The well-known Breslover Chassid, Rabbi Avraham Chazan, writes in his book *Avaneha Barzel*,¹⁷⁰ in the name of the holy Rebbe, Rabbi Nachman of Breslov:

Our Rebbe, *zatzal*, said that every child needs to be inoculated for pox before reaching a quarter of a year of age, for if not, then he [the parent] is like a murderer. Even if one lives far from the city and has to travel, and even during intense cold weather, [he must go and] inoculate [his children] for pox before they are a quarter of a year old.

Rabbi Abdallah Somech of Baghdad, in his book *Zivchei Tzedek*,¹⁷¹ writes more explicitly:

When there is a blisters outbreak among children, known in Arabic as *jadri* (smallpox), there is no need to evacuate one's children from the

168 *Bava Batra* 11a.

169 End of *Parashat Vayeitzei*, printed in Salonika in 1840.

170 No. 37. Rabbi Avraham Chazan was the son of Rabbi Nachman of Tulchin, disciple of Rabbi Nasan Sternhartz, who was the primary follower of Rabbi Nachman of Breslov.

171 *Yoreh Deah* 116:41.

city, since nowadays we treat this by inoculating, and there are expert doctors in charge of this, unlike the *Shelah* who says that one has to evacuate his children from the city.

Rabbi Yaakov Chaim Sofer, in his *Kaf Ha-Chaim*,¹⁷² also records this position of the *Zivchei Tzedek*.

So too writes Rabbi Chaim Yaakov Edelsberg in his book *Shulchan Chai*:¹⁷³

Currently, in our times, in which the concept of pox inoculation for all children has been developed, so that they not contract the pox and measles¹⁷⁴ disease, we can say that this disease is no longer classified as a pestilence for which one has to evacuate his children. However, the aforementioned distinction of the *Nezirut Shimshon*¹⁷⁵ is correct as [Torah] law, that if children are dying [from the disease], God forbid, then certainly one must evacuate [them]; even though nowadays that is not common at all, nonetheless if, God forbid, it happens that the medicine does not work, then one would need to evacuate one's children.¹⁷⁶

172 Ibid., 60.

173 57:3 in *Be'ur Chai*. Printed in Lublin, 1933.

174 Regarding what the author mentions that the smallpox vaccine works for measles, it seems that he just included it in passing, for in his times no vaccine for measles existed. It is, however, true for our times in which the vaccine exists.

175 Brought above.

176 With this distinction the author settles that which Rabbi Yishmael HaCohen of Modena wrote in his responsa *Zera Emet* (2:32), cited by Rabbi Zvi Hirsch Shapiro, grand rabbi of Munkatch, in *Darchei Teshuvah* (116:94), that there is no need to evacuate since pox is a matter of nature, and almost no one escapes it, and if one does flee, it won't help the next time around – but according to the distinction brought above, this is only the correct ruling if people are not dying from it.

It should be noted, that what the author of *Zera Emet* wrote, that smallpox is an inborn characteristic of the body that surfaces later in life – is what doctors believed in those days. Rabbi Yaakov Tzahalon, rabbi and doctor in Rome and Ferrara, Italy, wrote so in his work on health and medicine called *Otzar HaChaim* (2:7:2), printed in Venice 1683, followed by Rabbi Avraham Hamburg (also known as Avraham Nansich) who quoted the *Otzar Ha-Chaim* in his booklet *Aleh Terufah* (London 1785), and added that this opinion can also be found in medical literature written by distinguished doctors of various nationalities. Rabbi Pinchas Eliyahu Horowitz too, in *Sefer Ha-Brit* (Brno 1797), Section 1, *Ktav Yosher*, *Maamar* 17, end of Chapter 2, followed this opinion. However, in the expanded and complete second edition of the book, published under the name *Sefer Ha-Brit Ha-Shalem* (Zolkiev 1807), the author writes: "...for suddenly it [the smallpox] will come by way of the open air that transmits this illness from one person who has it to another person who has not yet had it who is in the same city or vicinity, and even more so if both will be in the same yard or house, which is the reason for fleeing, discussed by the previous sages..."

Chapter VI: Contemporary *Poskim's* Positions on Vaccines

The Rebbe of Lubavitch Encourages Taking Various Vaccines

It is well known that the late Rebbe of Lubavitch, Rabbi Menachem Mendel Schneerson, in addition to his genius and proficiency in all areas of Torah, possessed a wealth of knowledge in the fields of medicine and science, and wrote many letters supporting the use of vaccines. We will recount just some of them.

“Do Not Separate Yourself from the General Public”

In his *Igros Kodesh*,¹⁷⁷ the Lubavitcher Rebbe writes:

In response to your letter from Friday, inquiring what to do regarding the shots that are nowadays given to young children – regarding matters such as this it is said, “do not separate yourself from the [general] public,”¹⁷⁸ and you should do whatever the majority of the class in your children’s (may they live!) school does.

It is Common Practice by the Great Jewish Leaders to Vaccinate

In another letter,¹⁷⁹ the Rebbe writes:

In response to your letter from the 14th of Cheshvan (and the one preceding it), in which you ask: 1) whether it is only permissible to engage in medical treatment for a person who is currently sick, or is it also permissible to engage in preventive medicine, i.e., that reinforces [one’s] health so as not to become sick? Behold, it is common occurrence even among the great Jewish leaders to do so [engage in preventive medicine]. See also *Rambam’s Laws of Opinions*,¹⁸⁰ Chapter 4. It is also an explicit verse¹⁸¹: “All illnesses... I [Hashem] will not set upon you, for I am Hashem your healer,” which indicates that this [i.e., preventing illnesses] is also included in “healing”...

¹⁷⁷ *Igrot Kodesh*, Vol. 11, letter 3525, 2nd of Sivan 5715 (May 5, 1955).

¹⁷⁸ *Avot* 2:5.

¹⁷⁹ *Ibid*, Vol. 14, letter 4862, 24th of Marcheshvan 5717 (Oct. 29, 1956).

¹⁸⁰ In *Mishneh Torah*.

¹⁸¹ *Shemot* 15:26.

Regarding what to do in connection with the Salk vaccine [for polio], with which they are now starting to inject children – they have already been doing this here for many months, even in the most ultra-Orthodox circles, which means that there is no question here regarding the Kashrut, etc. [of the vaccine]. However, it is self-understood that one should verify that the vaccine comes from a good and reliable laboratory.

After Months of Experimentation, We Should Not Fear Adversity

In another letter, *ibid.*,¹⁸² he writes:

Regarding what you wrote about the immunization shots, and what occurred, God forbid, in the United States in the past – that incident in the U.S. was during the beginning of these shots' usage, before [doctors] established exactly how to prepare the vaccines, etc.. That is not the case at present, as they already have numerous months of experimenting with it. Therefore, once they will verify the reliability of the vaccine production, there is no concern at all with doing the shots – quite the opposite...

The Question is Surprising, Given that Nearly Everyone Vaccinates Successfully

In another letter,¹⁸³ the Lubavitcher Rebbe writes:

I hereby confirm the receipt of your letter from 11 Shevat (and the one preceding it), and am rushing to reply to it, not in order [of receipt], even before other pressing letters, due to [the urgent nature of] the topic of immunization shots; although your query is surprising, as many from the Holy Land have already asked me [about this], and I replied in the affirmative, since the vast majority of people here are doing it [i.e., they vaccinate], and with success. It is self-understood, that if shots from various pharmaceutical companies are available, one must use the [most] tried and tested one.

182 *Igrot Kodesh*, Vol. 14, letter 5115, 9th of Shevat 5717 (Jan. 11, 1957).

183 Vol. 14, letter 5131, 18th of Shevat, 5717 (Jan. 20, 1957).

Everyone Surely Agrees to a 97% Beneficial Treatment, Despite Minor Concern of Harm

Rabbi Yitzchak Zilberstein, the rabbi of Ramat Elchanan, was asked in his book *Shiurei Torah Le-Rof'im*¹⁸⁴ (“*Torah Lessons for Doctors*”), two questions:

- A. Is it permissible for doctors to force the public to take preventative drugs or injections, i.e., immunization shots [such as by not agreeing to treat the patient unless he receives the vaccine], since even though these shots immunize, according to medical literature they cause physical damage to about 3 percent of the recipients?
- B. Is it permissible to cause definite damage to 3 percent of the public, in order to try to prevent a possible illness, which is not life-threatening, for 97 percent?

Rabbi Zilberstein answers both questions simultaneously: it is reasonable to assume that every person will agree to receive a benefit of 97 percent, despite the small concern of 3 percent, and as is known, the rule of “*le-mi'uta lo chayshinan*” (we are not concerned about a minority). Also, the Torah gave permission to the doctor to heal, even though there is a concern that he may cause harm, as explained in the *Shach*: “... a doctor shall not say, ‘Why do I need this trouble? Perhaps I will err and find myself accidentally causing a death.’” Therefore, according to [my] judgment, the above drugs are permitted, and the physician is not obligated to reveal the minor risk.

One can see here Rabbi Zilberstein’s opinion, that even when damage is occurring to up to 3 percent of the recipients, it is still considered rare and irrelevant, and the vaccines should be given.

It should be noted that the 3 percent level of harm he discusses – is inaccurate for vaccines. Medical research has proven that vaccines are not harmful to 3 percent; rather, for 3 percent the measles vaccine is just not helpful. Serious vaccine damage is extremely rare, far less than even one in a thousand.

Reasons for Vaccine Refusal Do Not Withstand Scientific, Factual, and Halachic Review

Rabbi Prof. Avraham Steinberg, MD, in his *Ha-Refuah Ka-Halacha*,¹⁸⁵ writes:

It is incumbent upon everyone to observe the directives of doctors in

184 Vol. 3, p. 559.

185 Vol. 3, 1:2:81, p. 65.

preventative medicine as much as they can, and in accordance with the occasionally-advancing medical knowledge, in its time and place.

He then advises to see the responsa *Divrei Malkiel*.¹⁸⁶ He later¹⁸⁷ explains that this mitzvah includes conventional vaccinations, which are effective against various diseases.

In a footnote,¹⁸⁸ he explains the reasons for this halacha:

The duty of vaccinations stems from the fact that they are very effective in preventing diseases, some of which are fatal, and some of which cause severe morbidity and are contagious. As explained in this chapter, one has a basic obligation to preserve one's health, and vaccines today are an inseparable part of this duty.

It is possible that we can classify as a “*rodef*,” a “pursuer,” one who can be vaccinated but does not do so, and who as a result, contracts the disease and then infects others; sometimes the additionally infected person may have an immune disorder, and his infection could lead to his death. In addition, the infected person can become severely ill and will need resuscitative care in an intensive care unit (ICU), and will take the place of another patient who could have been saved. This is true both in relation to routine childhood immunizations and for mass immunizations against epidemics. It should also be noted that this ruling applies to the entire population, but is especially true for the medical staff that has to come in contact with patients. According to this argument, there is apparently room for forcing vaccination, especially against epidemic diseases.

Vaccines are also not to be avoided on the grounds of the ideological claim of “You shall be simple-hearted with Hashem, your God,”¹⁸⁹ since it [vaccination] has been proven to be effective, and it has become “the way of the world”.

Indeed, there are parents who refuse to vaccinate their children for

186 2:53.

187 Par. 82, p. 68.

188 P. 69.

189 *Devarim* 18:13.

various reasons. Some fear possible damage from conventional vaccines. Indeed, various complications due to vaccines have been described, but they are very rare, while the benefits of vaccines are enormous and proven. In addition, there are those who abstain from vaccinations based on the theories of natural medicine. But these principles should not be taken into account when harm can result, and the same is true with regard to vaccines.

In another section of his book,¹⁹⁰ he writes the same idea:

In various parts of the world, there are a small percentage of parents who refuse to give any vaccine to their children. Their reasoning is: according to certain homeopathic theories, the artificial immunity weakens the body's natural immunity, causing harm to the infant; certain Christian religious beliefs see any medical intervention as a religious affront to the natural way of the world; fear of complications arising from vaccinations; various medical and epidemiological justifications, [such as] that under normal conditions there is no concern of children being infected in the future, and therefore it is unnecessary to give such medical treatment. These arguments do not withstand scientific, factual, and halachic scrutiny.

Rabbi Elyashiv: Parents Should Allow Immunization Since it is Normal Practice; Failure to Immunize Amounts to Negligence

Rabbi Akiva Tatz, MD, in his book *Dangerous Disease & Dangerous Therapy in Jewish Medical Ethics*,¹⁹¹ writes:

...The question was put to Rabbi Elyashiv, who ruled that the parents should accede to immunization despite their concerns. When asked if the reason behind his ruling was the issue of fairness and the obligation to share responsibility, Rabbi Elyashiv indicated that it was not; his reason was that since immunization of children is normal practice throughout the world, one should follow that normative course. In

¹⁹⁰ Vol. 6, 4:2:17, p. 71, fn. 6. See also his *Encyclopedia of Medicine and Jewish Law* (Hebrew), vol. 5, pp. 751-752.

¹⁹¹ P. 48.

fact, Rabbi Elyashiv went so far as to assert that failure to immunize would amount to negligence.

Rabbi Avraham Steinberg, in his *Ha-Refuah Ka-Halacha*,¹⁹² makes mention of this source.

Rabbi Auerbach: Resisting Childhood Immunizations is Irresponsible and Against Halacha

Rabbi Dr. Tatz¹⁹³ adds the following in the name of Rabbi Shlomo Zalman Auerbach:

Refusing childhood immunizations on the basis of unsubstantiated fears of vaccine side-effects is irresponsible and out-of-order, halachically. The danger of precipitating epidemics of measles, poliomyelitis and other diseases with potentially devastating complications – is far more real than the dangers attributed to vaccines on the basis of anecdotal claims. Until objective evidence to the contrary accrues, the halachically correct approach is to do what is normal. In addition, a legitimate government's legislation concerning standards of medical conduct adds weight to their halachic acceptability.

Can the Unlikely Concern of a Vaccine Causing Death Justify Permitting Autopsies?

Rabbi Mordechai Halperin, MD, in his book *Refuah Metzui'ut Va-Halacha* (Medicine, Nature, and Halacha),¹⁹⁴ recounts that in 1992, the condition of a baby in Jerusalem began to deteriorate shortly after receiving a vaccine, and it died a few hours after the vaccination. The Ministry of Health wanted to perform an autopsy on the body in order to determine the cause of death.

Rabbi Halperin asked Rabbi Yosef Shalom Elyashiv if it would be possible to permit an autopsy in order to determine if there was a connection between the vaccine and the sudden death, and in doing so, to prevent an immediate threat to thousands of babies that were being vaccinated.

¹⁹² Ibid.

¹⁹³ Ibid., fn. 11.

¹⁹⁴ P. 12.

In the course of the conversation, Rabbi Elyashiv began to emphasize the unlikely possibility and the small chance of gaining anything from the autopsy, and ultimately advised to consult with Rabbi Shlomo Zalman Auerbach.

In the end, Rabbi Shlomo Zalman permitted the autopsy, since the situation dealt with a possibility of public danger, even if it was unlikely. He repeatedly emphasized the obligation to be very careful with concerns of *pikuach nefesh* (saving a life), so that a Jew's death should not be caused under any circumstances.

It is clear that these two Sages, even after hearing that a baby had died a few hours after being vaccinated, did not instruct that infants stop being vaccinated, and Rabbi Elyashiv was even inclined to forbid an autopsy given the improbability of anything productive coming from it. Even granting that the *Noda Bi-Yehudah*¹⁹⁵ allows for an autopsy if there is a sick person in front of us with the same illness as that of the deceased, who might be helped by what is learned from an autopsy – because *safeik pikuach nefesh* (possible saving of a life) overrides the prohibition of disgracing the dead – and this was agreed upon by the *Chatam Sofer*,¹⁹⁶ and the *Maharam Schick*¹⁹⁷ even proves from the Talmud¹⁹⁸ that if a pregnant woman dies, we cut open her abdomen to extract the baby, because even the small chance of saving the fetus overrides the prohibition of disgracing the dead – yet, despite all of this, Rabbi Elyashiv was still inclined to prohibit the autopsy, because he did not think that it even qualified as a *safeik mi'ut de-hatzalah* (a small possibility of saving a life). Rabbi Shlomo Zalman Auerbach only allowed it because it pertained to a possible danger to the masses, and regarding dangers to the masses we are concerned even for an unlikely concern of danger, because perhaps it will be proven that this intervention caused the death, and we will be able to save the lives of others.

Vaccinations are Included in “You Shall Make a Fence for Your Roof and You Shall Not Put Blood in Your House”¹⁹⁹

Rabbi Moshe Dov Wohlner, rabbi of Ashkelon, in his book *Chemdat Tzvi*,²⁰⁰ writes:

195 *Yoreh Deah*, Second Edition, 210.

196 *Yoreh Deah* 336.

197 *Yoreh Deah* 347.

198 *Arachin* 7a.

199 *Devarim* 22:8.

200 *Yoreh Deah* 19:7:35. Rabbi Wohlner is the son-in-law of Rabbi Yisrael Wetzl, the *dayan* of Budapest.

Regarding the shots that immunize against contagious diseases, which the *Tiferet Yisrael* discussed, we can permit them, but not for his [the *Tiferet Yisrael*’s] reason. For since these diseases exist in the world, and every person is at risk for being infected by these diseases, which will in turn cause him to infect others – the injections are thus included in the mitzvah to make a *ma’akeh* (a fence), about which the Rambam wrote:²⁰¹ “...So too, [regarding] any hazard which could prove fatal, there is a positive commandment to remove it and to beware of it...” We do not worry about the one in a thousand chance of a casualty occurring while erecting the fence, because that is how the world normally operates. The same halacha holds regarding immunization shots.

Doctors Have the Authority to Force Treatment to Stop Epidemics

Rabbi Wohlner, in the same chapter in his *Chemdat Tzvi*,²⁰² discusses doctors’ rights and authority concerning contagious diseases. He writes:

The Rambam writes, “So too, any hazard which could prove fatal, there is a positive commandment to remove it, to beware of it, and to be very careful about the matter, for the Torah says,²⁰³ ‘beware for yourself, and guard your soul.’ If one did not remove [the hazard], and left these hazards that cause danger, he has squandered a positive commandment, and has violated ‘*lo tasim damim be-veitecha*’ (‘you shall not put blood in your house’).”²⁰⁴

Further, the Rambam writes there:²⁰⁵ “The Sages forbade many things because they involve fatal danger; whoever violates them and says, ‘I hereby endanger myself, and what do others have to do with my decision not to be careful about this?’ – he is given *makkat mardut* (a lash for rebelliousness).” Thus, regarding contagious diseases, in addition to one’s personal responsibility to beware of them and to seek treatment for himself, as the Torah says “beware for yourself, and

201 *Hilchot Rotzei’ach* 11:4.

202 *Ibid.*, clause 6.

203 *Devarim* 4:9.

204 *Devarim* 22:8.

205 *Hilchot Rotzei’ach* 11:5.

guard your soul” – one is also commanded to remove the hazard, and not to cause others to become sick.

This resembles that which is taught in *Moed Katan* 5a: “Where in the Torah is there an allusion to [the obligation of] marking graves? ‘He shall call out: Impure, impure’;²⁰⁶ impurity calls out to the passerby and tells him: Remove yourself... Abaye said: [An allusion may be learned] from here: ‘You shall not put a stumbling block before the blind.’”²⁰⁷ See also *Sefer Chassidim*,²⁰⁸ Chapter 673, who writes: “‘You shall not put a stumbling block before the blind;’ a person who has boils should not bathe together with another Jew unless he informs him first, for it says ‘You shall love your fellow as yourself,’²⁰⁹ and it is written ‘You shall not stand by the blood of your fellow.’”²¹⁰ When he wrote ‘that a person who has boils should not bathe... unless he informs him first,’ it must mean in such a manner that once he [the latter] is informed, he can take steps to avoid catching the disease.

It emerges from all of this that we are obligated to publicize and mark a house in which a contagious disease has been found, for “danger is more stringent than prohibition.”²¹¹ It is also clear from *Sefer Chassidim* that even if there is no risk of death, we are still obligated to do this.

Rabbi Wohlner finishes the section:

What emerges from the above discussion, as halacha, is: 1) regarding contagious diseases, it is within doctors’ authority to do everything, even against the will of the patient, to heal him, in order to prevent the spread of the disease by the patient. 2) We should mark the house of people stricken with a contagious disease, in order to ensure that other people not interact with them.

From his discussion it emerges that we can also force people to be vaccinated

206 *Vayikra* 13:45.

207 *Vayikra* 19:14.

208 Of Rabbi Yehuda HaChassid.

209 *Vayikra* 19:18.

210 *Vayikra* 19:16.

211 *Chullin* 10a.

against their will, in order to prevent the spread of disease.

We Must Strongly Recommend Vaccination to Parents, to Persuade Them to Vaccinate

Rabbi Avraham S. Abraham, MD, FAAP, in his famous book *Nishmat Avraham*,²¹² discusses the medical halacha pertaining to various immunizations:

There is no doubt that the immunization regimen that children routinely receive prevents disease among them and the broader population. However, there are some parents who are afraid of some kind of risk involved. My teacher, Rabbi Yehoshua Yeschayah Neuwirth, said to me that because of this fear it is not halachically possible to force parents to vaccinate their children, even though we are obligated to strongly recommend it to them, in order to persuade them.

However, it seems that this is true only when these diseases are not so present and not infecting people; once these diseases are spreading among people, there is definitely a basis to force people to vaccinate, because whoever abstains is causing harm and endangering others.

A Woman Should Get Vaccinated Even If It Will Result in Losing a Mitzvah

Rabbi Moshe Sternbuch, in his responsa *Teshuvot Ve-Hanhagot*,²¹³ writes regarding vaccinations against rubella, that even though there is no obligation to be concerned for rubella, nonetheless it is certainly appropriate to do so and to get vaccinated, for if, God forbid, a woman is stricken with rubella – her unborn child will be in danger. Therefore, she is commanded to avoid any hazard. Thus, even though her husband will not be able to fulfill the mitzvah of “be fruitful and multiply”²¹⁴ at that time, he is exempt as an “*oness*” (someone forced, beyond his control), and she is permitted to engage in [temporarily] neglecting this mitzvah, because of the legitimate need.

The Rebbe of Sanz-Klausenberg Supported Vaccination

Rabbi Shlomo Leizer, *dayan* of Congregation Shefa Chaim-Sanz in Borough

²¹² Second Edition, *Choshen Mishpat* 227:2, p. 229.

²¹³ Vol. 1, Chapter 889.

²¹⁴ *Bereishit* 15:6.

Park, told me that the Rebbe of Sanz, Rabbi Zvi Elimelech Halberstam, told him that the opposition to vaccines is a simple “*meshugas*” (senseless behavior); that parents have no right to prevent their children from being vaccinated; that we should not allow unvaccinated children to come to school until their parents agree to vaccinate them; and that any rebbe or teacher who voices his (or her) opinion against vaccinating in the classroom should be suspended from the position. He recalled that in 1955, the year that the polio vaccine was introduced, his father²¹⁵ supported getting vaccinated, and all the children in the boys’ and girls’ schools were vaccinated except for one family, in which the father feared it, and unfortunately, one of the children in that family contracted polio, and as a result remains disabled until today.

I also remember from my childhood, that when I learned in the Sanz-Klausenberg Yeshiva, one day in 1955 the rebbe of the class announced happily that we need to thank Hashem that, *Baruch Hashem*, a vaccine had been found to prevent polio. All of the children were then vaccinated.

The daughters of the Rebbe of Sanz-Klausenberg also report that their father supported vaccination, and that everyone in their household was vaccinated. The Rebbe, however, advised them not to be one of the first hundred people to receive the vaccine.

My Rebbe of Pupa Would Instruct to Follow the Medical Majority’s Opinion

A number of people asked me what the position of my teacher, the rabbi of Pupa,²¹⁶ was on this matter. I never heard anything from him about this matter in particular, but a number of times I heard him answer questions pertaining to medicine, saying that we always follow the advice of the majority of doctors, because [of the halachic principle] “*acharei rabim le-hatot*” (“to lean after the majority”),²¹⁷ and one should not follow the *mi’ut* (the minority opinion). Also regarding the well-known phrase of the Ramban in *Parshas Bechukotai*²¹⁸: “...What stake do doctors have in the house of those who do the will of Hashem?!” – he would say that this is not brought down as halacha in the

215 Rabbi Yekusiel Yehuda Halberstam, of righteous memory, Rebbe of Sanz-Klausenburg, founder and president of the Laniado Medical Center in Netanya, Israel.

216 Rabbi Yosef Grunwald, of Papá, Hungary, author of *Vayeichi Yosef*.

217 *Shemot* 23:2; see Talmud, *Bava Metzia* 59b, and *Chullin* 11a. In *Sanhedrin* 2a, the Gemara derives the law to follow the ruling of the majority from the beginning of the aforementioned verse: “Do not be a follower of the majority for evil,” which implies that we shall be with them for goodness, and the end of the verse is understood differently.

218 *Vayikra* 26:11.

Shulchan Aruch.²¹⁹ Therefore, since a majority of doctors recommend being vaccinated, we should definitely do so.

Practically speaking, as mentioned before, there was a major polio outbreak in my youth, God forbid, and in 1955 they introduced a vaccine against it, and I do not recall hearing any opposition from any of the *Gedolim* of the past; the same is true with our case.

The Rebbes of Skver: All Must Listen to Doctors' Advice, Vaccination Included

I heard from a number of trustworthy sources that the previous Rebbe of Skver, Rabbi Yaakov Yosef Twersky, would always say that everyone has to abide by anything that all doctors advise.

Rabbi Yosef Yisroel Eisenberger, *dayan* of New Square, N.Y., told me that the current Rebbe of Skver, Rabbi Dovid Twersky, told him that he consulted with a professor at the Mayo Clinic in Rochester [about vaccines], who told him that he firmly believes that taking vaccines is extremely necessary. The Rebbe heard similar opinions from a number of other outstanding doctors. The Skverer Rebbe instructs all his followers to get vaccinated.

Whoever Trusts in Hashem Listens to Doctors; Whoever Does Not – Trusts in Himself

Additionally, I heard that one of the elder rabbis of Borough Park, who spoke to his congregants about vaccines, said the following: “Whoever has faith in Hashem listens to the command of the Creator, blessed be He, who commanded us to listen to doctors and to act in accordance with their advice. But anyone who does not listen to them, thinking that he knows better than they, is merely having faith in himself.” The words of the wise are gracious.

Schools and Doctors Have the Right to Prevent Unvaccinated Children from Attending

In accordance with what we have shown above, that according to the *Shulchan Aruch* and the *poskim* one is obligated to listen to doctors and experts – it is self-understood that it is within the rights of heads of Jewish schools to demand that parents

²¹⁹ See *Taz*, *Yoreh Deah* 336:1.

follow the *Shulchan Aruch*, specifically in this case, since they have the responsibility to preserve the wellbeing of the other students. For the same reason, doctors have the right to decline seeing children whose parents refuse to listen to them and to have their children vaccinated, especially since weak and sick children are also commonly found in their presence.

Parents Do Not Have Permission to Harm their Children; Therefore, the Authorities Have the Right to Force Vaccination

Rabbi Avraham Steinberg also writes in *Ha-Refuah Ka-Halacha*:²²⁰

Authorities have the power to impose mass vaccinations in order to save the public from infectious viral diseases, and the authorities have the power to force immunization of infants against common contagious infectious diseases, in order to prevent them from being exposed to such infections in the future. Even if the parents object, they have no power to harm their children.

Therefore, since the opinion of the vast majority of doctors and the Department of Health is that we need to vaccinate, doctors have the right to forbid [unvaccinated children] from visiting their offices.

***Dina De-Malchuta Dina* (“The Law of the Land is the Law”)**

Another reason that it is within the rights of the heads of Torah schools to forbid the entry of unvaccinated children, is that these heads of schools do not have the right to act contrary to a law that the government passed for the welfare of its citizens, especially when it seems that the state was right in passing the law. See the book *Mishnat Zechuyot Ha-Yotzrim*,²²¹ where in the name of Rabbi Moshe Halberstam of the *Eidah Hacharedis*, it is said that any regulation that the government establishes as law, which integrity compels us to abide by as part of [the mitzvah of] “you shall do that which is just and right,”²²² and which does not contradict a Torah law – we are by unanimous opinion obligated to follow, even in *Eretz Yisrael*, as part of “*dina de-*

220 6:4:2:17, p. 71.

221 By Rabbi Nachum Menashe Weissfish, 4:18, p. 122.

222 *Devarim* 6:18.

malchuta dina” (“the law of the land is law”).²²³ In another part of the book,²²⁴ he writes this idea in the name of Rabbi Yosef Shalom Elyashiv.

The Most Effective Immunization against Measles: Curbing Idle Talk in Shul

To conclude, we will return to the words of rebuke found in the book *Derech Moshe*, which writes:

Therefore, my loved ones, brethren, and friends – if you want to save yourselves from an epidemic, God forbid, and also your little children, so that they not die, God forbid, from the various fatalities called *pocken* (pox) and *mozlen* (measles), which are also a sort of pestilence, God forbid – then abstain from “*higayon*,” meaning, do not speak any idle talk in the synagogue.

This is good advice for our times – but this, of course, does not reduce our obligation for *hishtadlut* (personal initiative) to immunize ourselves in a normal way [by getting vaccinated].

[Signed by] he who waits for the Healer of the Sick of Israel to cure all of us of our illnesses, and to heal our bodies, speedily and in our days, Amen,

Gavriel Zinner

²²³ *Gittin* 10b.

²²⁴ 1:1:57, fn. 112.

Flights on Yom Tov Sheini

HARAV ELI BELIZON

Earlier this year, El Al lowered the cost of flights departing Tel Aviv for the United States immediately after Yom Tov rishon, while the flights departing after Yom Tov sheini remain significantly more expensive. Consequently, many have questioned whether one can depart on the earlier and cheaper flight. While many poskim maintain that one should follow his practice in chutz la-aretz to keep two days even when visiting Eretz Yisrael, Chacham Tzvi (167) holds that a visitor should follow the practice in Eretz Yisrael and observe only one day of Yom Tov. According to those who follow the opinion of Chacham Tzvi, are they permitted to board a flight leaving *Eretz Yisrael* immediately after *Yom Tov rishon*? I believe that the answer to this question lies in a fundamental perspective about the nature of *kedushat Shabbat* and *Yom Tov*.

Rosh (*Moed Katan* 3:96) quotes the opinion of Maharam of Rothenberg regarding the case of a child who had the status of a minor when his close relative passed away, but within *shivva* he became a *gadol*. Maharam argues that upon reaching *gadlut*, the child is obligated to keep the laws of *aveilut*. He argues that although there is a concept of *dichui* (being initially unfit and therefore remaining unfit) in the realm of

HaRav Eli Belizon is the Rabbi of Young Israel of Fair Lawn and is a Rebbe at Yeshiva University's Stone Beit Midrash Program. He was a guest of the Dr. Yitzchak Belizon z"l Beis Medrash of BRS for Shabbat Parshat Bo 5780.

korbanot, this does not apply to performance of *mitzvot*. The concept of *dichui* refers to a *korban* that was unfit for the altar, which will remain invalid even after the issue that caused the temporary invalidation resolved itself. Maharam continues to argue that the child should be obligated because of an additional source. The Gemara (*Yevamot* 32b) discusses the case of a child who turns 13 in the middle of *Shabbat*. Halacha defines adolescents through age as well as signs of puberty. If a child did not attain those signs prior to *Shabbat*, and in the middle of *Shabbat* he received these signs, he is held accountable for transgressing the *Shabbat*. Maharam argues that we see that even though at the outset of *Shabbat* this child was a minor, he is nevertheless obligated in *Shabbat* once he attains *gadlut*.

Rosh disagrees with the opinion of Maharam and rules that the child is exempt from the *aveilut* practice if he was a minor when his close relative passed away. He argues that the argument about *dichui* not applying to *mitzvot* is raised by the Gemara (*Sukkah* 33a) and it is not clear at all that it is limited to the world of *korbanot*. He continues to argue that the Maharam's approach is against the Gemara in *Chagigah* 2a. The Gemara there states that if the reasoning for why a *korban chagigah* can be brought over the course of the entire *Yom Tov*, and not just on the first day, is because the other days serve as *tashlumin* (make-up days) for the first day, then one who was exempt on the first day is not obligated to bring the *korban* on the remaining days. Rosh argues that it is clear from the Gemara that if at the pivotal moment one is exempt, even if at a later point during the make-up period one can fulfill the obligation, one remains exempt.

Therefore, Rosh rules against the Maharam and maintains that the child discussed above is exempt from mourning, even after he attains *gadlut*. Rosh does not explain how he understands the Gemara in *Yevamot* which states that one who attains *gadlut* during *Shabbat* is obligated to keep *Shabbat* for the remainder of the day. This Gemara seems to be a strong case for the view of Maharam that a child's latent obligation can kick in at a later point. *Korban Netanel* (*ibid.*) explains that Rosh didn't address this Gemara because he didn't feel it was connected to this discussion. Rosh was of the opinion that the discussion of a child becoming an adult during the seven-day mourning period is an example of a halacha which has a pivotal obligating point, followed by an outgrowth of that pivotal point. The seven days of mourning exist because of the original moment of death. The moment of death is the obligating moment for the remaining *shivah*. Rosh argues that this is not applicable to *Shabbat*. When one refrains from doing

melachah on *Shabbat*, he is obligated in every second of *Shabbat* independently of the preceding moments of *Shabbat*. One cannot do *melachah* on the sixth hour of *Shabbat* not because of the onset of *Shabbat* but because the sixth hour creates a new obligation to refrain from *chilul Shabbat*.

Once we are presented with *Korban Netanel's* explanation of Rosh's view regarding the nature of *Shabbat*, we are left to wonder how Maharam could argue with this approach. Apparently, Maharam had an entirely different perspective about the obligation of *shemirat Shabbat*. Rav Soloveitchik explained that on a rabbinic level the Gemara introduces the concept of *muktzeh* being a result of the status of an item during the twilight period known as *bein ha-shemashot*. The Gemara explains (*Shabbat 44b*) that if an item is *muktzeh* during *bein ha-shemashot*, that item will remain *muktzeh* even if there was a change to the item during *Shabbat*. *Muktzeh* throughout *Shabbat* is a function of those pivotal moments at the beginning, during the twilight period. Rav Soloveitchik suggested that perhaps, according to Maharam, this is true on a biblical level as well and the obligation to keep the remainder of *Shabbat* is dependent on those first moments during the twilight period. If this is the case, then the Gemara regarding a child who became an adult on *Shabbat* is very similar to the situation of *aveilut*.

There are various potential issues that arise when flying on a plane on *Shabbat* or *Yom Tov*. *Chatam Sofer* wrote in a *teshuvah* (6:97) that traveling on a train on *Shabbat* is a desecration of *shabbaton*, and is not comparable to being on a ship at sea on *Shabbat*, which is permitted. This may well apply to airplane travel as well. In addition, one is confronted with many other potential *melachot* when flying and using the amenities on a plane. According to the assumption that flying will in some way desecrate *Yom Tov*, perhaps the question regarding departing on *motzaei Yom Tov rishon* will depend on the *machloket* between Maharam and Rosh. According to Maharam, if one was in *Eretz Yisrael* at the twilight period of *Yom Tov sheini*, then, according to Chacham Tzvi, he is exempt from *Yom Tov*. Rosh would maintain that one is obligated in *Yom Tov sheini* once one enters *chutz la-aretz* because every second of *Yom Tov* is independent and is not dependent on the original moments of *Yom Tov*. Even if at the outset of *Yom Tov sheini* one is permitted to do *melachah*, in accordance with the opinion of Chacham Tzvi, this changes once one crosses the border. However, according to Maharam, perhaps one can argue that since in the twilight period there was no obligation of *Yom Tov sheini*, even when one crosses the border, the obligation of *Yom Tov sheini* does not kick in. Although Maharam agrees that a boy is obligated in *Shabbat* even if he

matures during the *Shabbat*, as stated by the Gemara in *Yevamot*, this is not exactly parallel to our question.

Rabbi Hershel Schachter (*Eretz Ha-Tzvi* 7:8) explained that Maharam obligated a child in *aveilut* and *Shabbat* when that obligation was an inevitable reality at the outset of the mitzvah. In the case of *Shabbat*, at twilight it was clear that this child would become a *gadol* during *Shabbat*. The same is true regarding *aveilut*: it was an apparent reality that this child would become an adult during *shivah*. In these cases, Maharam argues that the original obligating moments can create a latent obligation, as long as it is inevitable and clear. Rabbi Schachter explained these examples as a “*chiyuv avur le-achar zeman*.” However, this is not the case regarding *Yom Tov* in *Eretz Yisrael*. One has an exemption as a *ben Eretz Yisrael* and he does not become obligated later. Maharam only obligated a minor regarding *Shabbat* when at *bein ha-shemashot* there was a *mechayev avur le-achar zeman*. This child entering into *Shabbat* at *bein ha-shemashot* carries a future obligating moment that was inevitably approaching and known to all. A *ben Eretz Yisrael* has no foreseeable future *chiyuv* and therefore should be exempt in the future from any obligation of *Yom Tov sheini*. The fact that an individual plans to take a flight is not considered a halachic inevitability; it is rather one’s personal decision. Maharam would analyze the person’s status in *Eretz Yisrael* on *motzaei Yom Tov* and view him like a *ben Eretz Yisrael* at that moment, with no future obligation in *Yom Tov sheini*. The halacha is that a true *ben Eretz Yisrael* is exempt from *Yom Tov sheini* in *chutz la-aretz*. The question we need to address is whether one transforms during *Yom Tov sheini* from a *ben Eretz Yisrael* to a classic *ben chutz la-aretz* by leaving *Eretz Yisrael*.

First, how is the halacha decided regarding the *machloket* between Rosh and Maharam? This issue is not raised in *Shulchan Aruch* regarding the nature of *shemirat Shabbat*. *Shulchan Aruch* (*Orach Chaim* 396:3) does follow the opinion of the Rosh regarding *aveilut*, but that does not automatically imply that his analysis regarding one of the proofs is correct as well. The *poskim* do raise this question of the nature of *kedushat Yom Tov* being a new obligation every second regarding a different question. *Minchat Shlomo* (1:19) and *Minchat Yitzchak* (4:1-4) both assume the opinion of Rosh regarding someone in *chutz la-aretz* having a factory open in *Eretz Yisrael* on *Yom Tov sheini*. One of the arguments posed to allow a Jew in *chutz la-aretz* to have another Jewish worker work in *Eretz Yisrael* work on his behalf on *Yom Tov sheini* – is that since every second of *Yom Tov* is an independent obligating moment, the *ben*

chutz la-aretz can at any moment decide to make *aliyah* and it would theoretically be permissible for him to do that same work himself on *Yom Tov sheini*. Once there is a theoretical possibility for the work to be permissible for the employer, then it is permissible to employ another Jew to do it as well. This is based on the opinion of Rashba that *Shulchan Aruch* codifies (*Orach Chaim* 265) that if one makes early *Shabbat* he is allowed to ask another Jew to perform *melachah* on his behalf since in theory, had the instructor not accepted *Shabbat*, it would have been permissible for him to do *melachah* on his own. We see that the accepted opinion of the *poskim* is that of Rosh.

Based on this analysis, I think that one should refrain from flying on *Yom Tov sheini*, even if one follows the opinion of Chacham Tzvi within *Eretz Yisrael*. Rosh's perspective about every second of *Shabbat* is eye opening in my opinion in terms of one's approach to *avodat Hashem* as well. *Erev Shabbat* and *erev Yom Tov* can often be stressful days. We often find ourselves rushing into *Shabbat* from our jobs or trying to finish the preparations in the last few minutes before twilight. A stressful frame of mind may linger from that experience and influence our frame of mind at the outset of *Shabbat*. Let us remember that every second of *Shabbat* is independent and even if the beginning may not have been as we dreamt, Hashem obligates us in each second individually, and we can save our *Shabbat* until the final moments.



A Coffee Drinker's Guide to Shabbat

HARAV ARYEH LEBOWITZ

DRINKING COFFEE IS PART OF THE MORNING ROUTINE (OFTEN A NON-NEGOTIABLE part of the routine) for many Americans. In fact, according to a 2015 Huffington Post article, 31% of coffee drinkers consider their cup of coffee to be the most important part of their morning, brewing a cup before any other morning behavior. 55% of coffee drinkers would rather gain 10 pounds than give up coffee for life. Quite appallingly, 52% of coffee drinkers would rather go without a shower in the morning than give up coffee, and in a choice between addictions, 49% of coffee drinkers would rather give up their cell phone for a month than go without coffee. Overall, Americans consume 400 million cups of coffee per day, equivalent to 146 billion cups of coffee per year, making the United States the leading consumer of coffee in the world.

Judging by the popularity of online shiurim relating to coffee, and the number of questions that rabbis receive when a kashrus issue is raised with popular coffee houses (and how emotional those questions can be), it seems that Americans Jews are no different from all other Americans when it comes to our reliance on coffee.

HaRav Aryeh Lebowitz is the Rabbi of Beis Haknesses of North Woodmere and Director of Semikha at the Rabbi Isaac Elchanan Theological Seminary. HaRav Lebowitz was a guest of the Dr. Yitzchak Belizon z"l Beis Medrash of BRS for Shabbat Parshat Mishpatim 5779.

In many Orthodox communities it is not uncommon to see a person walking to shul on Shabbat morning with a coffee in hand, often continuing to nurse it through much of *Pesukei D'Zimra*.¹ Considering our unhealthy relationship with coffee, and acknowledging that we are unlikely to change that relationship,² it is necessary for a coffee drinking observant Jew to familiarize himself with halachically permissible ways to prepare and consume coffee on Shabbat.

In this essay we will discuss the many ways that coffee can potentially be prepared in one's home, and explore the halachic challenges with each method. We will begin with the lowest quality brew and work our way up to high quality fresh brew. While striving to be as thorough as possible, there may be additional methods of preparing coffee that have escaped my attention.

Important Halachic Concepts

In order to understand the pertinent issues involved in coffee preparation, it is important to first review some basic concepts relating to cooking on Shabbat. The Mishnah (*Shabbat* 73b) lists *ofeh* (baking) as one of the 39 prohibited labors of Shabbat. The Gemara (*ibid.*) clarifies that as performed in the *mishkan*, this *melachah* was really cooking (which was necessary for the preparation of dyes), but the Mishnah refers to the *melachah* as *ofeh* (baking) since it fits into a series of *melachot* that are typically done in the preparation of bread. In any event, both cooking and baking would constitute a biblical violation.

Kli Rishon, Sheini, Shelishi

When one directly uses heat to prepare food, he is in violation of the act of *bishul*.³ It is therefore obvious that placing raw food in a pot that is on a fire (*kli rishon*

- 1 This behavior, while ubiquitous, is troubling from both a halachic and meta-halachic perspective. The *Shulchan Aruch* (*Orach Chaim* 51:4) writes that one may not interrupt with any speaking from *Baruch She'amar* until after *Shemoneh Esreh*. Drinking coffee would seemingly constitute such a *hefsek*. In fact *Taz* (*OC* 112:1) writes that one may not take a sip of water in between reciting *borei pri ba-gefen* and taking a sip of wine, as this too would constitute a *hefsek*. Furthermore, the Gemara (*Berachot* 10b) states that one who eats or drinks before davening is acting in an arrogant manner. While we tend to allow drinking simple drinks such as water, tea and coffee before davening, to drink these beverages during davening would seem to be the height of arrogance. Additionally, the *Shulchan Aruch* (*Orach Chaim* 151:1) states that we may not eat or drink in a shul. *Biur Halacha* (*ibid.* s.v. *ve-ein*) notes that common practice is to allow drinking water in shul, but this does not seem to extend to coffee. Finally, with all matters of behavior during davening, it is important that one consider what would be appropriate behavior while standing before a king. It would hardly be appropriate to drink a cup of coffee while standing before a king and reciting his praises.
- 2 When asked about details of coffee preparation, one prominent American posek refused to answer, on the grounds (no pun intended) that caffeine is addictive, and people ought not be so attached to their coffee.
- 3 The Gemara (*Shabbat* 74b) tells us that even heating non-edible items such that their consistency

al gabei ha-esh) is a violation of *bishul*. The Gemara (*Shabbat* 42a) tells us that even placing raw food in a pot of hot food that had previously been on the fire constitutes a violation of *bishul*. Therefore, if one puts raw coffee beans into a hot kettle of water, whether or not it is still on the fire, he has violated *bishul*.

The Gemara (*Shabbat* 40b) tells us that once the hot food or water has been removed from the pot it was originally cooked in and transferred to a second utensil, regardless of its current temperature, it lacks the capacity to cook.⁴

The Gemara (*Shabbat* 39a) teaches that there are some items that are so delicate and easily cooked that even the relatively low intensity heat of a *kli sheini* can cook them. Such items are referred to as *kalei ha-bishul*. The Gemara (*Shabbat* 145b) lists salted fish and some very salted meats among the items that qualify as *kalei ha-bishul*, which therefore cannot even be placed into a *kli sheini*. *Biur Halachah* (318, s.v. *kulyas*) cites the opinion of Rambam that the list given by the Gemara is not exhaustive, but are examples of a larger category that includes anything delicate and soft. In fact, *Shulchan Aruch* (OC 318:5) assumes that even fully baked bread is in the category of *kalei ha-bishul* (and may not be placed in a *kli sheini*).

Certain items are known to be excluded from the category of *kalei ha-bishul* – water, oil and ox meat are explicitly mentioned by the Gemara (*Shabbat* 42b) as being tough and not easily cooked. *Shaar Ha-Tziyun* (318:68) adds onions and garlic to the list of items that are certainly not *kalei ha-bishul*.

There is a discussion among *poskim* about whether we should assume that all foods whose status is unknown are assumed to be *kalei ha-bishul* or whether we assume that most foods would not cook in a *kli sheini* unless we know otherwise. *Chazon Ish* (52:18) is lenient and assumes that most items are not *kalei ha-bishul*,⁵ whereas *Yereim* (274), *Semag* (*Lo Taaseh* 65) and *Mishnah Berurah* (318:42) maintain that we should be cautious and assume that everything is *kalei ha-bishul* unless proven otherwise.

When one pours hot water from a *kli rishon* directly onto raw food, it is not quite as intense as placing the raw food into a *kli rishon*, yet the heat is more intense than a *kli sheini* where the cool surface of the *kli* has already cooled the water a bit before

changes as a result of heat is a violation of the *melachah* of *bishul*. However, we will limit our discussion to cooking food.

4 Thought it would seem that capacity to cook should be determined by temperature, rather than how many steps the food is removed from the fire, *Tosafot* (*Shabbat* 4b s.v. *shema minah*) points out that the intensity of the heat is considered to be greater while the food is still in the *kli rishon*. Very hot food in a *kli sheini* lacks the capacity to cook because it is cooling at a rapid pace. See *Ohr Sameach*, *Hilchot Shabbat* for an alternative explanation.

5 This is also the opinion of Rav Hershel Schachter.

the raw food touches it. *Tosafot* (*Shabbat* 42b) quotes two opinions about whether pouring from a *kli rishon* (*irui*) has the capacity to cook. *Tosafot* seems to arrive at a compromise, that pouring does have the capacity to cook, but only the outermost surface of the raw food on which it is being poured.

Curiously, the Gemara never uses the term *kli shelishi* and certainly does not discuss whether such a *kli* has the capacity to cook items that are *kalei ha-bishul*. *Pri Megadim* (*Eshel Avraham* 318:35) cites the opinion of *Bach* that even a *kli rev'i* is the equivalent of a *kli sheini*, and has the capacity to cook *kalei ha-bishul* so long as its contents are hot. *Mishnah Berurah* (318:39) assumes that this is a worthy stringency as well. However, Rav Moshe Feinstein (*Iggerot Moshe, Orach Chaim* 4:74, *Bishul* no. 4) rules that a *kli shelishi* lacks the capacity to cook, even if its contents are extremely hot. *Pri Megadim* (ibid.) further notes that pouring from a *kli sheini* has the same status as a *kli shelishi*.

Ein Bishul Achar Bishul

The Mishnah (*Shabbat* 145b) teaches that anything that was cooked in hot water prior to Shabbat may be cooked again on Shabbat. *Mordechai* (*Shabbat* 302) cites R. Eliezer of Metz who derives from this Mishnah that once an item has already been cooked there is no further violation in cooking it again (*ein bishul achar bishul*). This is clearly the ruling of *Shulchan Aruch* (318:4) and *Mishnah Berurah* (318:33).⁶

Rosh (*Shabbat* 3:10-11) quotes a *machloket* about whether the principle of *ein bishul achar bishul* applies to liquids, meaning that it would be permissible to re-cook a previously cooked liquid. Rashi maintains that the Mishnah only allows reheating solids, whereas *Beit Yosef* (*OC* 318:4) points out that Rambam, Rashba and Ran make no distinction between solids and liquids.

Shulchan Aruch (*OC* 318:4) prohibits reheating liquids that have cooled. *Mishnah Berurah* (318:24) explains that this applies to any liquid that has cooled below the point of *yad soledet*,⁷ since *yad soledet* is how *Shulchan Aruch* (*Yoreh Deah* 105:2) defines a “hot” liquid. Rama (318:15) cites two opinions about whether one may re-cook soup after it has cooled down, and concludes that so long as the soup (or other liquid)

6 See *Tosafot Ha-Rosh* ibid. that the idea of *ein bishul achar bishul* is so obvious that it cannot possibly be the *chiddush* of the Mishnah, and he therefore reinterprets the Mishnah to be teaching something else entirely. See also Rambam (*Hilchot Shabbat* 9:3) who seems to assume that there is a rabbinic prohibition of re-cooking already cooked food. See *Iglei Tal* (*Ofeh* 19:8-9) for an explanation of the Rambam.

7 The exact temperature of *yad soledet bo* is subject to considerable debate, with numbers ranging from 110 degrees to 180 degrees Fahrenheit.

has not cooled completely, it may be heated again. There is some debate as to what Rama holds in principle: Are liquids indeed subject to a second *bishul* after they have previously been cooked or not? *Magen Avraham* (253:37) writes that Rama maintains that liquids are subject to a second *bishul*, but when still warm as a result of the first *bishul* they are treated as being in a cooked state. However, *Minchat Kohen* understands that in principle the Rama maintains *ein bishul achar bishul* even regarding liquids, and he just adds as a *chumra* that we should avoid re-cooking the liquid if it cooled completely. This is the position of *Mishnah Berurah* (318:99), *Chazon Ish* (37:13) and *Iggerot Moshe* (*Orach Chaim* 4:74, *Bishul* 2).

Instant Coffee – Freeze Dried

Classically, when making coffee on Shabbat, people use “instant coffee,” which has gone through a series of steps before getting to the consumer. The bean is first roasted to extract flavor, then cooked, and finally dried, either through freeze drying or through spray drying. When the consumer buys instant coffee in the store, the granules require only adding hot water in order to enjoy. Based on the basic principle of *ein bishul achar bishul*, since this coffee has been previously cooked, most assume that there is no subsequent prohibition of *bishul*, and the water may be poured directly from the urn onto the coffee granules. However, the discussion is a bit more involved.

There is a *machloket* among the *rishonim* whether something that was previously baked or roasted is still subject to cooking, since cooking is a different method of making something edible than baking/roasting.

Mordechai (*Shabbat* 302) cites the opinion of *Yereim* that it is prohibited to re-cook something that was previously baked. *Mordechai* supports this position based on the prohibition of cooking a previously roasted *korban pesach*, which indicates that cooking is still impactful after an item has been baked or roasted. Additionally, the Gemara (*Pesachim* 41a) states that after being cooked, matzah loses its status as baked bread.

Mordechai then cites Raavyah who rejects the proof of the *Yereim* because the problem with cooked matzah is not that it is technically considered to be a “cooked” item, but because it loses its matzah flavor, which is a critical part of the mitzvah.

There are two approaches taken by leading *acharonim* to defend *Yereim*’s position that one may not cook food on Shabbat that had been previously baked. First, *Igley Tal* (*Ofeh* 15:2) writes that *Tosafot* and Rosh maintain that this matzah has the status of *matzah ashirah* because it was cooked, and the new halachic status of cooked *matzah*

ashirah overrides the original status of baked matzah. According to *Iglei Tal*, when the cooking achieves a new halachic status, it is significant.

Second, *Taz* (OC 318:6) argues that the very fact that the taste changes is the reason that it is prohibited to cook a baked item on Shabbat. Since it creates a significant change/improvement, it is clearly a *melechet machashevet*. Essentially, the taste of cooked matzah is fundamentally different than the taste of matzah that was only baked, and that change in taste is what gives the cooking significance.

Rav Mordechai Willig points out that a fundamental difference between these two approaches would be whether one may toast bread on Shabbat. *Taz* would prohibit toasting since it is creating a clear taste improvement, whereas *Iglei Tal* would permit toasting bread since no halachic status changes with the toasting.

As a matter of halachah, since baking and cooking accomplish two different results, *Shulchan Aruch* (OC 318:5) rules that one may not put bread into a hot *kli sheini* (e.g., a soup bowl), whereas Rama states that some are lenient to even place baked products into a *kli rishon*, but then acknowledges that common practice is to avoid this. *Mishnah Berurah* (318:41) rules that a previously baked or roasted item is still subject to the *bishul* prohibition, and vice versa.⁸

Biur Halachah (318:5) raises an additional question, which is potentially very relevant to instant coffee – does one violate roasting on an item that has been previously roasted, but was then cooked? Does the subsequent cooking remove its previous status as a “roasted food,” or do we assume that once it had been roasted it can never again be subject to a roasting prohibition? In other words, is there a prohibition of *tzli achar*

8 *Shulchan Aruch* (OC 318:15) writes that: דבר שנתבשל כל צרכו והוא יבש שאין בו מרק מותר להניחו כנגד – a cooked food can be placed near a flame even if it will rise to the temperature of *yad soledet bo*. *Biur Halachah* (ibid., s.v. *ve-bu yavesh*) asks why this is permitted, since originally the item was cooked but now is being roasted (i.e., heated without liquid), and *Shulchan Aruch* rules (OC 318:5) that one may not roast after cooking? *Biur Halachah* does not resolve this problem. Some *poskim* go so far as to suggest that the *Shulchan Aruch* was imprecise in the language he employed and did not mean to discuss previously cooked food (which would be prohibited to roast), but previously roasted food. Indeed, *Gevurat Akiva* (p. 67) insists that this is the position of *Chayei Adam* (20:10) and of *Shulchan Aruch Ha-Rav* (318:18). However, Rav Simcha Bunim Cohen, in his work *The Shabbos Kitchen* (p. 12, note 27) offers a different explanation of *Shulchan Aruch*, that heating food near a fire would not qualify as roasting at all. He therefore rules that chicken boiled in soup or gravy is considered a cooked item. If the pot is removed from the *blech* and the soup poured off, one may not replace the pot of dry chicken on the *blech*, as this would be considered roasting, an improvement to the food not realized before. However, roasting is accomplished only in a place of intense heat, such as a hot *blech*. It is permissible to warm up cooked food on top of a pot that is on a *blech*, or off to the side of a *blech*, where it is not intensely hot, for these areas are not hot enough to qualify as roasting. Based on our analysis, Rav Mordechai Willig points out that we have an additional way to interpret the ruling of *Shulchan Aruch*. *Taz* would maintain that since warming does not produce a new taste it is permissible to warm even previously cooked food on the *blech*. This is also the opinion of the *Chazon Ish* (37:14).

bishul achar tzli, or for that matter, *bishul achar tzli achar bishul*?

Biur Halachah cites *Pri Megadim* who allows it, based on the fact that a previously cooked *korban pesach* that was subsequently roasted remains invalid on account of it having been cooked. Apparently, the previous status of a cooked item is not removed when it is subsequently baked/roasted. *Biur Halachah* himself disagrees with *Pri Megadim* and maintains that the original status does indeed disappear.

Rav Mordechai Willig explains that they are probably arguing about the same issue that *Iglei Tal* and *Taz* that we previously referred to, argue about – whether we are meant to look at the halachic status, in which case the original *bishul* is still present, or whether we assess based on improved taste, where it is possible that the roasting has masked the cooked taste of the item.⁹

As it relates to instant coffee, the drying process (depending how it was done) seems to resemble roasting. We would therefore be presented with a question of *bishul achar tzli achar bishul achar tzli* – cooking (by adding water), after roasting (the drying process), after cooking (the initial cooking of the beans, after roasting (the initial roasting of the beans). Rav Mordechai Willig points out that this would certainly be permissible regardless of one's position on re-cooking that which was previously cooked and then roasted. According to *Taz*, the only reason to prohibit re-cooking is that the taste of the original cooking was changed by the subsequent roasting. However, the taste of the coffee didn't change when it was dried. Roasting would change the taste, but drying does not. According to *Iglei Tal* it would certainly be permissible because once it has gone through a halachic process of cooking, it will no longer be subject to the prohibition of cooking.

It seems reasonable to conclude that one can pour boiling hot water straight from a kettle or urn (*irui kli rishon*) onto instant coffee granules. However, there are two additional factors that must be considered.

First, several *poskim* (*Iggerot Moshe*, *Orach Chaim* 4:74, *Bishul* 16; *Maharshag* 1:51) discuss the possibility that soluble foods may have the status of a liquid, even though they are in solid form prior to being mixed with hot water. Were that the case, instant coffee, which is soluble, is subject to *bishul* even after *bishul*, and one would not be allowed to pour water over instant coffee directly from a *kli rishon*. Liquids that have

⁹ This explanation, though, is a bit difficult because the *Biur Halachah* rejects *Taz's* allowance to re-heat cooked food near a fire (since the taste doesn't change). Why then is he *machmir* for the position of *Taz* when it comes to *bishul achar tzli achar bishul*? Rav Willig suggests that *Mishnah Berurah* is *machmir* to satisfy both *Taz* and *Iglei Tal*.

been previously cooked may however be cooked again in a *kli sheini*, without any concern that they may be *kalei ha-bishul*.

Second, there is a possibility that instant coffee is not yet considered to be fully cooked until the consumer mixes it with hot water, rendering it subject to the prohibition of *bishul*. However, there appear to be two counterexamples. First, *Shaarei Teshuvah* (318:5) writes that *Panim Meirot* permitted pouring hot water directly onto sugar, since sugar has been cooked during processing. Second, *Magen Avraham* (318:31) permits pouring water from a *kli rishon* over salt that is also considered previously cooked. Analogously, one may pour hot water from a *kli rishon* over previously cooked instant coffee.

On the other hand, *Zera Emet* (1:39) prohibits pouring hot water from a *kli rishon* directly onto sugar. He argues that since the original cooking was only meant to prepare the sugar for further cooking, as its ultimate purpose is to be dissolved into food, we view the sugar as if the cooking process is not yet completed, and it is therefore subject to the prohibition of *bishul*. If this is the case, the same could be said for soluble instant coffee, which clearly was only previously cooked so that it can later be dissolved in hot water. This would mean that one may not pour hot water directly from a *kli rishon* over instant coffee, and instead should make coffee with *irui kli sheni* or in a *kli shelishi*, if one is concerned that coffee is *kalei ha-bishul*.

As a matter of halacha, there is halachic support to allow pouring hot water from a kettle or an urn directly over instant coffee granules. Those who are strict to consider soluble materials to be a liquid would require a *kli sheni* before mixing in the instant coffee. Those who view the processing of the coffee as only the beginning of the cooking process would require *irui kli sheni* or *kli shelishi* in order to make instant coffee.

Micro-ground Coffee

In 2009, Starbucks announced an innovation in the manufacturing of instant coffee. Instead of using purely freeze-dried granules, the Starbucks VIA coffee (and since then, many imitators) use a mix of classic instant coffee together with ground up roasted beans that had not been cooked in liquid form and then dried. The combination of ingredients produces what they claim to be a fresh brewed taste in an instant coffee.

Unlike regular instant coffee, a component of the micro-ground coffee has never had a previous *bishul*, though it has certainly had a previous roasting. It would follow

that cooking it with *irui kli rishon*, and perhaps even with a *kli sheini*, would be a problem of *bishul achar tzli*. As we have noted above, although the *rishonim* debate the permissibility of *bishul achar tzli*, *Shulchan Aruch* and Rama are strict on the matter.

There is, however, a potential leniency that may apply. Rama (OC 318:9) writes that if one put salt in a *kli rishon*, even though he has violated the prohibition of *bishul*, the food is permissible because the salt is nullified (*batel*) in the food. Perhaps the same can be argued with respect to the portion of the micro-brew that has never been cooked before. Once it is mixed with the regular instant coffee, it is *batel*. There are several halachic challenges to the application of the principle of *bitul* in this case.

First, that which is currently prohibited, but will soon become permissible – a *davar she-yesh lo matirin* – is not susceptible to *bitul* (see *Beitzah* 3b and *Yoreh Deah* 102). The explanation of this rule is that since you can wait until after Shabbat when a cooked food from Shabbat becomes permissible, there is no need to rely on *bitul* and permit the food on Shabbat. However, *Shibbolei Ha-Leket* maintains that *bitul* works in the case of salt mixed in a dish because the *bitul* happened before it was ever cooked, so at the time of the *bitul* it was all permitted, and you can't call it a *davar she-yesh lo matirin*. Similarly, with micro-ground coffee, the *bitul* occurs when the two types of coffee are mixed, prior to the *bishul*, and we should therefore be able to rely on *bitul* in this case.

A second challenge to the application of *bitul* to the micro-ground coffee is the rule that we cannot purposely nullify a prohibition – *ein mevatlin issur lechatchilah* (see *Beitzah* 4b and *Yoreh Deah* 99:5). Rav Shlomo Kluger (*Sefer Ha-Chaim* 318) proves that this would not be a violation of *ein mevatlin issur lechatchilah*. Were it to be considered *bitul issur lechatchilah*, it would remain forbidden for the person who did the *bitul* forever (*Yoreh Deah* *ibid.*). The very fact that *Shibbolei Ha-Leket* had to explain why this is not considered a *davar she-yesh lo matirin*, and did not simply say that it will never become permissible for the person who nullified it, indicates that *Shibbolei Ha-Leket* understood that the salt is not being nullified in violation of *ein mevatlin issur lechatchilah*, for some unexplained reason.

Perhaps the reason that it is not considered *ein mevatlin issur lechatchilah* is that there was no *issur* present at the time of the creation of the *taarovet*. This is similar to the comments of *Taz* (OC 447:5 and 626:2) with regard to both *chametz* prior to Pesach and *sebach pasul* prior to Sukkot. *Taz* writes that since there was no *issur* when the mixture was made, there is no problem of *mevatlin issur lechatchilah*. One

could argue, however, that this case is more similar to mixing milk into water with the intention of adding the water to a pot of meat where both the *Gilyon Maharsha* and *Pri Megadim* (*Siftei Daat*, *Yoreh Deah* 99:22) are *machmir* based on *ein mevatlin issur lechatchilah*.¹⁰

A third challenge to the application of *bitul* to the case of the salt is that the salt is put in the dish specifically to enhance its flavor – *avida le-ta'ama*. *Mishnah Berurah* (318:73) writes that this must be a case where the dish was already salted before Shabbat, and we are only adding in a bit more on Shabbat, but not enough to have flavored the food on its own. This entire objection might be judged irrelevant to the case of the micro-ground coffee since the entire mixture is of a like kind – *min be-mino* – and coffee beans share the same basic flavor.

It is worth contemplating, though, why *Shibbolei Ha-Leket* didn't allow putting the salt in *lechatchilah*. If there is no problem of *ein mevatlin issur lechatchilah* and the salt in fact becomes *batel*, why can't one add the salt as desired? The answer to this most fundamental question may shed light on the issue of micro-ground coffee.

1. First, R. Shlomo Kluger (*Sefer Ha-Chaim* 318:9) suggests that *Shibbolei Ha-Leket* doesn't allow putting the salt in the dish *lechatchilah* out of concern that you will put in enough to make it *avida le-ta'ama*. Were that the case, there is no concern with respect to micro-ground coffee where, as we have explained, the entire issue of *avida le-ta'ama* is not a factor.
2. The second possible explanation for why *Shibbolei Ha-Leket* did not permit putting salt in the dish, is that his concern was similar to what the Gemara tells us in *Bechorot* 23a – that there is no *bitul* for the *tumah* transmitted through carrying (*tum'at masa*), because the original source of *tumah* remains even as it is mixed with other items. *Tsafot* (ibid.) explain that the principle of *bitul* only applies insofar as eating is concerned, but does not relate to carrying (“דוקא לענין אכילה שייך ביטול ולא למשא”). Perhaps one may similarly suggest that with respect to the prohibition of *bishul* on Shabbat there is no halachah of *bitul*.¹¹

10 Later in this essay we will discuss the application of this פרי מגדים to the use of dairy creamer after a meat meal.

11 One might argue that we do find *bitul* even on prohibitions not related directly to eating. For example,

A fourth challenge to applying *bitul* in the case of the micro-ground coffee is raised by *Avnei Nezer* (1:129:3) who points out that in order to create *bitul* there has to be a clash between two items that are not similar to each other. A permissible item and a prohibited item, or items of two different characteristics, that mix with each other, raise the possibility of *bitul*, but mixing something not cooked with something cooked is not going to create *bitul* because there is no friction between that which is forbidden and that which is permitted. In this case, the two items are halachically identical in that it is forbidden to cook both of them, even though it is no longer possible to cook the item that has already been cooked. Furthermore, the *bishul* is a prohibition on the person, not on the object, so a *bitul* of the object is irrelevant.

A fifth and final challenge to the notion of using *bitul* to permit the micro-ground coffee is that we can't be certain that there is a sufficient amount of the regular pre-cooked coffee to be *mevatel* the non-cooked beans. Even if the majority is standard pre-cooked instant coffee (which seems to be the case, though it is difficult to verify), one may argue that majority does not suffice and only a ratio of sixty to one will serve to generate *bitul*. In fact, such an argument was advanced by Rav Shlomo Zalman Auerbach (*Minchat Shlomo* 1:5).

As a practical matter Rav Hershel Schachter has ruled that we may rely on *bitul* and therefore treat micro-ground coffee the same as any other instant coffee (see above). Even if one were to reject the application of *bitul* one would still be permitted to make micro-ground coffee using *irui kli sheni* or *kli shelishi*, as *Mishnah Berurah* explicitly permits cooking something previously roasted in a *kli shelishi*. This is the recommendation of Rav Mordechai Willig.

Pour Over

An additional method of making coffee is a “pour over” coffee, whereby one sets up a filter in a cone over a cup, fills the filter with coffee grounds and then pours hot water over the grounds. The water slowly absorbs the flavor of the grounds and drips into the cup beneath it.

Concerns of *bishul* can easily be avoided by pouring from a *kli sheini* over the coffee grounds. The more challenging issue associated with a pour over coffee is that

if a drop of milk falls into a large meat stew one may continue to cook the entire stew without running afoul of the *issur* of cooking meat and milk, apparently because *bitul* is effective even as it relates to the *issur* of cooking meat and milk. However, it is likely that the case of *basar be-chalav* is different because there is no prohibition to cook meat or milk on their own, just an *issur* to cook them together. When it comes to cooking on Shabbat, there is an *issur* to cook that which has not yet been previously cooked.

of *borer* – sorting. The Gemara (*Shabbat* 74) indicates that in order for sorting to be permitted, three conditions must be met, one of which is that the sorting be done by hand, without the aid of a sorting instrument. At first glance this system seems to be a clear violation of *borer*, as the coffee is being separated from the grounds by means of a specialized filter.

However, it seems that there is an explicit Mishnah that permits this kind of sorting.¹² The Mishnah (*Shabbat* 137b) says that in the view of *Chachamim* it is a violation of *borer* to place grape sediment in a filter so that the wine will drip out. However, the next Mishnah (139b) says that if the sediment is already in the filter, one may pour water over the sediment in order for the water to absorb the grape flavor and come through the filter as a flavored water. *Shulchan Aruch* (OC 319:9) rules that one may pour water over wine sediment that is in a filter. This case would seem to be perfectly analogous to a pour over coffee.

Piskei Ha-Rid (*Shabbat* 139b) says that this is not considered a violation of straining because the water that went in all comes out. The filter isn't holding back any of the liquid. You are taking out exactly what you put in, and it just absorbs some flavor along the way. *Piskei Riaz* (ibid.) interprets the Mishnah similarly, and this reason is cited in *Mishnah Berurah* (319:33). One may compare this to pouring water through pebbles or gravel and catching the water at the bottom. Even though there was a point that the water was mixed with other items, you are not doing any act to separate the water from the coffee. The same logic certainly seems to apply to our case of pour over coffee.

As a matter of halacha, it seems that one can make pour over coffee on Shabbat provided that an *irui kli sheni* is employed.

French Press

There is another method called a “French press” or “Plunger,” where the ground coffee is placed in an empty glass jar, followed by hot water. A lid with a screen is then placed over the jar and the hot water sits for several minutes absorbing the flavor of the coffee. The stem is then slowly plunged to the bottom of the press, keeping all of the coffee grounds on the bottom and the clear coffee beverage on top of the filter, which can then be poured out.

¹² This method of making coffee more closely resembles the *melakhah* of *meraked* (sifting) which involves removing unwanted matter from a mixture by sifting it through a sieve or similar device. Defining the difference between *borer* and *zoreh* and *meraked* occupies significant space in the works of the *acharonim*. See, for example אגלי טל, מלאכת בורר ס"ק ג' אות ד.

Again the *bishul* issue can easily be avoided by pouring hot water from a *kli sheini* onto the coffee grounds. Since the beans had been previously roasted all agree that a *kli shlishi* or *irui kli sheni* is enough to avoid problems of *bishul*. However, issues of *borer* and *sechitah* arise with a French press.

It should be noted that a French press can certainly be used on Yom Tov even with a *kli rishon*, as cooking is certainly permitted on Yom Tov, and *Shulchan Aruch* (OC 510:2) rules that *borer* is permitted in food preparation on Yom Tov as well, provided that the separation could not have been done with equal effectiveness prior to Yom Tov.

Regarding Shabbat, the French press presents a far more formidable challenge. When one pushes down the press, the beans are separated from the liquid, seemingly an act of *borer* with a utensil that helps in the sorting. *Shulchan Aruch* (OC 319:1) permits sorting only if three conditions are met: the food is taken from the waste, it is done for immediate use, and one does the sorting by hand. Since the filter helps to sort the grounds from the liquid coffee, pushing the filter down is an act of *borer* which is prohibited.

Some have suggested that it would be permissible if one were to avoid pushing the press all the way down, thereby ensuring that a significant amount of liquid remains mixed with the coffee grounds. This suggestion is based on a comment of *Taz* (OC 319:13) who allows removing a fly from a liquid provided that some of the liquid is removed together with the fly. Apparently, one may remove waste from food (in our case the grounds from the liquid coffee) if one removes some of the food itself along with the waste (which would be accomplished by not pushing all the way down, leaving some liquid coffee beneath the strainer together with the grounds).

However, this application of *Taz* is not so straightforward. *Chazon Ish* (53) questions why removing a small amount of the food together with the waste would necessarily permit purifying the rest of the food. It is obvious that the intention of the person removing the fly together with some food is to purify the remaining food, which seems to be a clear violation of *borer*. *Chazon Ish* therefore suggests that when a fly is floating in a cup of wine, it is not considered to be “mixed” with the wine. Only the wine that is in the immediate vicinity of the fly is considered to be mixed with the fly. By removing some wine with the fly, one is removing the entire mixture, and is not actually sorting anything.

It would emerge that according to *Chazon Ish*, when one does not push the French

press all the way down, he is still in violation of *borer*, as he is purifying a portion of the coffee. However, *Mishnah Berurah* (319:61 and *Biur Halachah* s.v. *ha-borer*) seems to understand *Taz* to be saying that anytime some food is removed together with the waste, there is no problem of *borer* because it is simply not the way the *melachah* is typically done. In *Hilchos Pesach* (504:20), *Mishnah Berurah* rules that one may remove pieces of matzah from matzah meal, provided that he removes some of the crushed matzah meal together with the chunks of matzah. Apparently, *Mishnah Berurah* assumes that even though the matzah meal is being purified from the undesired chunks of matzah, this is not an act of *borer*. Thus, *Mishnah Berurah* would say that a French press does not violate *borer* since purifying a food is permissible so long as some food is removed along with the waste product. Rav Asher Weiss has ruled in accordance with *Chazon Ish* that the very act of purifying the coffee from the grounds is an act of *borer*.¹³

Additionally, even if the pressing of the filter is not an act of *borer*, pouring the coffee out would seem to be a concern of *borer*, since only the liquid will make it through the strainer as you pour, leaving all of the coffee grounds behind. This problem can be avoided by pouring only some, but not all, of the coffee out of the French press. In this way, the coffee that was below the strainer will remain there. However, as a policy it would seem unwise to allow pouring out of a French press since it would be difficult for people to distinguish between pouring some and pouring all of the coffee.

Even when pouring all of the coffee, one may argue that the pouring would be permitted based on a ruling of *Chazon Ish* (53, end) who allows pouring tea through a spout with a mesh filter when there are tea leaves in the kettle. However, the *Ben Ish Chai* (*Beshalach* 18) disagrees and considers such a mesh to be a specialized sorting instrument.

An additional matter of concern when using a French press is that pushing all the way down to the point that the liquid is squeezed out of the grounds would seem to be a violation of *sechitah*, which involves squeezing liquids out of solids, and is a *toldah* of *dash* (threshing). However, Rav Asher Weiss maintains that *sechitah* is only relevant when a liquid is absorbed or contained in a solid, whereas the liquid coffee is not truly absorbed in the grounds.

As a matter of halacha, it seems that one should not use a French press to make coffee on Shabbat, primarily because pushing the plunger down is an act of *borer*

13 Personal conversation.

according to many poskim. However, one may use a French press to make coffee on Yom Tov.

Setting a Coffee Machine on a Timer

One who really enjoys a fresh brewed cup of coffee may want to take advantage of timers that are built into many coffee machines whereby you can fill the machine with water and coffee grinds, and set the timer before Shabbat to wake up to a fresh brewed pot of coffee on Shabbat. While this seems intuitively problematic, it is not abundantly clear what the actual prohibition would be.¹⁴ There are five potential issues that have to be considered.

First, there is a concept in *Hilchot Shabbat* called *shevitat keilim* – having your utensils “rest” from labor on Shabbat. Generally, though, we are not concerned with *shevitat keilim*. The Mishnah (*Shabbat* 1:6) records a dispute between *Beit Shammai* and *Beit Hillel* about whether one is permitted to set up his utensils prior to Shabbat to continue performing *melachah* into Shabbat. *Shulchan Aruch* (OC 252:1) rules in accordance with *Beit Hillel* who maintain that there is no prohibition of your utensils finishing work for you on Shabbat. The specific examples offered by the Mishnayot include setting up irrigation systems and traps for animals.

However, a *Beraita* (*Shabbat* 18) says that while it is permissible to set up irrigation system, one can’t put wheat into a water mill before Shabbat, with the intention of the mill continuing to grind the wheat on Shabbat. The Gemara offers two explanations of why this may be prohibited – either because of the excessive noise produced by the machine, or because this *Beraita* is following *Beit Shammai*. *Rishonim* debate whether we are indeed concerned with noisy machinery operating on Shabbat (see *Tosafot* and *Rif* *ibid.*) As far as what level of noise would be considered too loud, Rav Moshe Feinstein (*Iggerot Moshe* 4:70) says if it can be heard in the next room, it is too loud. This would seem to indicate that even the more stringent view would permit a coffee machine which typically cannot be heard outside the kitchen.

However, Rav Hershel Schachter assumes that if a *melachah* did not start before Shabbat, and the entire *melachah* is happening on Shabbat, we should be concerned

14 Indeed, Rabbi Eliezer Waldenberg (*Tzitz Eliezer* 7:16:2) and Rabbi Moshe Stern (*Be’er Moshe* 6, *Kuntres Electric* 1) cite *Mata Di-Yerushalayim* who writes in the name of *Chatam Sofer* that the Torah scholars of Mein who would stay up Friday night to learn Torah, would set up a mechanism where they lit one end of a very long piece of wood before Shabbat, and it would take hours until the fire would reach the other end, where a cold pot of coffee was sitting, thereby heating up the coffee on Shabbat. It seems that *Chatam Sofer* had no objection to this.

for *shevitat keilim*. This is based on a more recently discovered passage of Rambam which explains that a water mill is different from an irrigation system because a mill will grind completely new grain on Shabbat. In such a case, Rambam contends, even *Beit Hillel* would be strict. It therefore follows that according to Rav Schachter, one cannot have a coffee machine set on a timer to brew coffee on Shabbat.

Rav Yaakov Neuburger, though, in his comment to Rav Mordechai Willig's *The Laws of Cooking and Warming Food on Shabbat* (p. 281) suggests that even if we are strict on the matter of *shevitat keilim*, there is a distinction to be made – perhaps the built-in timer is considered a part of the coffee machine, and when set before Shabbat we view the machine as if it has already begun to operate prior to Shabbat.

A second concern one might want to raise with a coffee machine on a timer is that it somehow violates cooking on Shabbat. This is a very difficult argument to make considering that the violation of a *melachah* requires that a person engage in some action, which is clearly not the case here.

A third potential concern is that this would be considered a violation of *shehiyah* – leaving a food cooking on an open flame from before Shabbat (see *Shulchan Aruch* 253:1). Unlike *melachot* of Shabbat, regardless of whether they be biblical or rabbinic in origin, which require an action to be considered a true violation, *gezeirot*, rabbinic decrees, do not require any action in order to be considered a violation (see *Eretz Ha-Tzvi* 6). Consequently, just having food cooking on Shabbat, even if the owner of the food is doing absolutely nothing, might violate the prohibition of *shehiyah*.

Based on this understanding of *gezeirot derabbanan*, Rav Hershel Schachter rules that hot plates may not be set on a timer to turn on during Shabbat, and it would be obvious that the same would be true of a coffee machine.

Rav Neuburger cites Rav Tzvi Pesach Frank (*Har Tzvi*, *Orach Chaim* 136) who rules that *shehiyah* is permitted even on an exposed flame, provided that the heat source is non-adjustable, which would seem to indicate that a typical coffee machine whose temperature cannot be set would not be a violation of *shehiyah*. However, Rav Shlomo Zalman Auerbach (*Shemirat Shabbat Ke-Hilchatah*, 5739 ed., ch. 1, n. 72) only allows *shehiyah* on a non-adjustable heat source when that heat source does not typically cook. A coffee machine is obviously meant to cook and would not fit into this allowance.

It could be cogently argued that there is no violation of *shehiyah* in setting the coffee machine simply because the specific case that *Chazal* prohibited was food that

had begun cooking prior to Shabbat. While *Chazal* might have prohibited setting a timer on a coffee pot, had they seen such an invention, the fact remains that they did not live to see the invention of timers and therefore never formally prohibited using a timer to cook food on Shabbat.

A fourth potential concern is that of returning food to a flame on Shabbat – *hachzarah*. Having coffee cook on Shabbat should be considered a form of returning food to a heat source, which is rabbinically prohibited even if the food was fully cooked. In his *Eretz Ha-Tzvi* (6), Rav Schachter argues that *hachzarah* is also a *gezeirah*, and can therefore be violated passively.

Rav Neuburger suggests based on a ruling of Rav Shlomo Zalman Auerbach (*Shemirat Shabbat Ke-Hilchatah*, 5739 ed., ch. 1, n. 72) that it is forbidden to have food cook entirely on Shabbat when it does not fulfill the conditions that are generally required for heating food on Shabbat (*garuf ve-katum*, *shehiyah*, *hachzarah*, *mevushal*, etc.).

The problem with comparing a coffee machine on a timer to *hachzarah* is, as we pointed out with regard to *shehiyah*, this doesn't fit the technical definition of *hachzarah* since you are not returning the food to the heat source. What is happening is actual *bishul*, cooking on Shabbat. One might argue that it is impossible to be more lenient with actual *bishul* than we would be for *shehiyah* and *hachzarah*. Yet, we do find that there are certain cases that we are indeed more lenient with cooking than with the rabbinic prohibitions associated with cooking. For example, *Mishnah Berurah* (328:7) says we can rely on the Gra who paskens like R. Meir that if a Jew cooks on Shabbos *be-shogeg* it immediately becomes permissible for him. Yet, with regard to the prohibition of *hachzarah*, when done inadvertently, Rama (*OC* 253:1) rules that one may not benefit from the food until after Shabbat. *Shaar Ha-Tziyun* (ibid. 33) points out that even the Gra who is lenient with regard to cooking is strict with regard to *hachzarah*, even for others. Apparently we are sometimes even stricter for the rabbinic prohibition of *hachzarah* than we are for the biblical prohibition of cooking.

A final issue that must be discussed with regard to setting a coffee machine to brew on Shabbat are the two stringencies suggested by Rav Moshe Feinstein.

1. Rav Moshe Feinstein (*Iggerot Moshe*, *Orach Chaim* 4:74:29) writes that we should prohibit¹⁵ plugging in an urn immediately

15 The language that Rav Moshe uses, “מסתבר שיש לאסור”, implies that this is not strictly prohibited but that it is proper for rabbis to discourage the practice.

before Shabbat, if the water will not boil before the onset of Shabbat. Rabbi Shimon Eider (*Halachos of Shabbos*, p. 348 n. תתקו) explains that Rav Moshe's logic is based on a concern that one may inadvertently hasten the cooking process on Shabbat. Since care must be taken not to remove water or place a cover onto it until it has been heated to *yad soledet*, so as not to hasten the cooking, it is best to make sure the water is cooked before Shabbat, which would remove any risk of hastening the cooking. It would seem that when applied to a standard coffee machine, this concern is irrelevant since one never manually removes water from a coffee machine as the water is boiling.

2. A second stringency suggested by Rav Moshe Feinstein relates to the use of timers on Shabbat in general. Rav Moshe (*Iggerot Moshe* 1:60) maintains that timers should never be used except for lights, where they are already popular. He argues that use of a timer may be similar to asking a non-Jew to perform a *melachah* for you, which is rabbinically prohibited. Even if not technically a violation of *amirah le-akum*, Rav Moshe argues that using timers to perform *melachah* would at least constitute a denigration to the spirit of Shabbat – *ziluta de-Shabbat*. In fact, Rav Moshe specifically relates to the issue of timers on a cooking device (*Shu"t Igrot Moshe*, OC 4:60) and says that theoretically entire factories can run on timers, and he cannot imagine a greater denigration to Shabbat than having timers operating equipment on Shabbat.

In his work *The Shabbos Kitchen*, Rav Simcha Bunim Cohen (Appendix, n. 4) quotes a letter written by Rav Moshe in 1983 where he would not even permit somebody who was invited as a guest to the home of somebody who cooks with timers to partake of the food. Rav Moshe acknowledges that it is accepted practice to use timers for lights on Shabbat, and even permits the use of timers for that purpose, but he does believe that the permission extends to any other *melachah*. Rav Moshe does acknowledge that he maintains this distinction even though there is no *logical* reason to distinguish between lights and other *melachot*.

It seems that Rav Moshe's objection to timers in general has not been widely accepted. As Rav Neuburger writes (*The Laws of Cooking and Warming Food on Shabbat*, p. 281): שדומני שמקובל כבר להשתמש בשעונים אלו באופנים שונים וצריכים לבאר איך לחלק בין שעון לשעון – "it is already accepted practice to use these timers in a variety of ways, and we would need to explain how to distinguish between one timer and the next."

As a matter of halacha, it seems that setting a coffee machine on a timer on Friday, in order to brew on Shabbat, is forbidden according to some poskim, but under more pressing circumstances, and in more pressing circumstances was permitted in practice by Rav Moshe Stern (*Shu"t Be'er Moshe*, vol. 6, *Kuntres Electric*, no. 1) and by Rav Eliezer Waldenberg (*Shu"t Tzitz Eliezer* 7:16), but would seem to be inappropriate for Shabbat, and is therefore ill-advised.

Non-Dairy Creamer after Lunch

One of the challenges for a coffee drinker that presents itself most acutely on Shabbat is that many people enjoy creamer in their coffee, and have trouble drinking coffee without some creamer. Since Shabbat meals tend to be meat meals, and creamers are dairy, it is difficult to enjoy a Shabbat afternoon cup of coffee. One potential solution to this problem may be the use of a non-dairy creamer. The problem is that most brands of coffee creamer actually contain some dairy, usually in the range of 2% of the creamer. Certainly, once the creamer is poured into the coffee, the milk content of the creamer makes up less than 1/60 of the beverage. The question becomes whether one may add creamer that contains dairy to one's coffee while still within six hours after completing a meat meal.

In order to deal with this question properly, we need to address two important points of background information – the nature of the obligation to wait after eating meat before eating dairy, and the laws of nullification as they relate to dairy.

Waiting Between Meat and Dairy

The Gemara (*Chullin* 108a) states that the biblical prohibition of eating meat and dairy together only applies to meat and milk that were cooked together. If one eats meat and then drinks milk in the same meal he has not violated the torah prohibition. Nevertheless, the rabbis instituted a number of safeguards to protect the torah law.

First, the *Shulchan Aruch* (*Yoreh Deah* 87:1) writes that one may not even eat meat and milk together even though they were not cooked together. Second, the Gemara (*Chullin* 105a) states that one may not even eat meat and milk consecutively, without some minimum waiting period. The Gemara, however, never states explicitly how long one must wait between meat and dairy foods. The lone source in the Babylonian Talmud on the topic is a statement made by Mar Ukva to the effect that while his father would not eat meat and dairy on the same day, Mar Ukva himself would only wait from one meal to the next. The opinions of the *rishonim* range from no mandated waiting period,¹⁶ to a minimum six-hour waiting period.¹⁷ While *Shulchan Aruch* rules in accordance with Rambam that the full six hour period is required, Rama merely recommends six hours as a proper custom, but rules that even an hour waiting period would suffice.¹⁸ *Shach*, while agreeing with Rama that a single hour is halachically sufficient, states that anybody who is infused with the spirit of Torah (*reiach hatorah*) should wait the full six hours.¹⁹ Indeed, the majority of Ashkenazic Jewry today waits the full six hours.

Rama (*Yoreh Deah* 99:6) writes that if milk had fallen into water and become nullified in the water (there was at least a 60:1 ratio of water to milk) and then that water fell into meat, even though the meat is not sixty times the volume of the original milk, it is kosher, since the milk had already been nullified prior to falling into the meat. *Shach* (ibid. 22) citing the *Torat Chatat*, writes that one may even pour the water

16 *Tosafot* (*Chullin* 105a s.v. *li-seudata*), provided that one recites a *berachah acharonah* in between. There is another opinion cited in *Tosafot* (*Chullin* 104a s.v. *of*) which simply requires a cleansing of the mouth between the two, which suggests that Mar Ukva's decision to wait until the next meal was a personal stringency. This is the opinion of R. Tam and *Halachot Gedolot*, but has been rejected from the halachah.

17 Rambam, *Hilchot Maachalot Assurot* 9:28, Rashba, *Chullin* 105a, Rosh, *Chullin* 8:5. See, however, *Yabia Omer* (1 *Yoreh Deah* 4:13) who suggests that maybe even these *rishonim* would not require a full six hour wait, and five and a half hours would suffice. The logic for this suggestion is that in earlier generations people did not have clocks to tell them exactly what time it was, and they were often forced to estimate. Generally the halachic definition of "close to" a certain time is within a half hour of that time. The comment of the Gemara (*Ketubot* 104a) that all measurements of the rabbis were meant to be exact (and not just estimations) would not apply to waiting between meat and dairy because the rabbis of the Talmud never gave an exact time to wait. Furthermore, Meiri (*Magen Avot* 9, p. 47) writes that one only has to wait "five or six hours." In spite of all of these arguments, Rabbi Yosef is hesitant to be lenient in practice barring very difficult circumstances. See also *Nishmat Avraham* 89.

18 Rama, *Yoreh Deah* 87:1. *Taz*, ibid. 3, states that he was unable to find a source for the one hour waiting period. However, the *Biur Ha-Gra*, ibid. 6, points to a passage in the *Zohar* that prohibits eating milk and meat during the same hour.

19 *Shach* 87:5, citing *Yam shel Shlomo*. Although the simple reading of *Shach* implies that this is the recommended course of action for all Jews, *Kaf Ha-Chaim*, 87:28, understands the term "anybody who has a smell of torah," "כל מי שיש בו ריח התורה," as a reference to only the greatest Torah scholars and *tzadikim*, but not average people. *Kaf Ha-Chaim* does note that according to *Levush* anybody who waits the full six hours is worthy of blessing.

into the meat *lechatchilah*, since the milk had already been nullified. However, *Gilyon Maharsha* (ibid.) and *Pri Megadim* (*Sifteí Daat* ibid.) write that one may not purposely nullify the milk in the water with the intention of then pouring the water into the meat.

Applying to Dairy Creamer

Most coffee creamers on the market contain around 2% of milk product, which is not a sufficiently small percentage to be nullified. However when added to the coffee, the milk is certainly nullified in more than sixty times its quantity of pareve beverage.

We have seen that there is a six hour waiting period required between meat and milk. We have further seen that one cannot purposely nullify milk in water with the intention of mixing that water with meat. The question remains: May one purposely nullify milk in a coffee (or any pareve beverage) with the intention of eating it within six hours of meat? It would seem that the answer to this question hinges on whether we view eating dairy after meat as the equivalent of eating dairy together with meat, at least on a rabbinic level.

Rav Yosef Dov Soloveitchik (*Shiurei Ha-Rav* 59) suggests that whether the rabbinic restrictions on consuming meat and dairy together are considered to be the same as eating a forbidden food – a *cheftza shel basar be-chalav mi-derabanan* – or only a separate obligation on the individual not to eat dairy – *issur al ha-gavra* – is the subject of a three way dispute.

The first approach is that of Rashi (*Chullin* 103b s.v. *ve-assur*) who writes that one cannot have meat and milk on the same table lest they be eaten together. Rashi implies that having milk and meat in one's mouth at the same time, though only prohibited rabbinically, would be considered akin to eating *basar be-chalav*. It would follow that all rabbinic restrictions of eating meat and dairy would be considered the equivalent to eating actual *basar be-chalav*.

Rambam (*Hil. Maachalot Assurot* 9:28) seems to take a different approach. Rambam writes that one cannot serve meat and dairy at the same meal on account of meat that may be stuck in one's teeth that will then mix with dairy in his mouth, constituting a violation of eating *basar be-chalav*. However, the prohibition to eat meat *after* cheese is only a stringency *Chazal* imposed on the individual, but would not constitute a *cheftza she basar be-chalav*.

Finally, *Tosafot* and Ramban (*Chullin* 104b), who interpret the opinion of one

amora to permit eating cheese after chicken without first washing one's mouth out, seem to understand that the rabbinic restrictions of *basar be-chalav* are incumbent on the individual, but would not transform the food into a *cheftza* of *basar be-chalav*. Consequently, according to *Tosafot* and Ramban one would be permitted to nullify milk in a pareve mixture with the intention of eating it *after* a meat meal.

Rav Soloveitchik suggests that this fundamental difference of how to view the obligation to wait explains the difference of opinion regarding how long one must wait. Rambam, who views eating milk after meat to be the equivalent of eating them together, requires waiting six hours so that one can be sure that all meat has been removed from in between his teeth. *Tosafot*, who view eating milk after meat as a mere obligation on a person to distance one from the other, only requires *Birkat Ha-Mazon* between one and the other.

It would seem to follow that Ashkenazi Jews who fundamentally rule in accordance with *Tosafot*, and only observe six hours as a *minhag*, would be permitted to nullify the dairy creamer in a coffee with the intention of drinking it within six hours of a meat meal. Sefardic Jews who follow the opinion of Rambam as a matter of halachah, would not be permitted to use the dairy creamer in their coffee within six hours of a meat meal. It should be noted, though, that even for Ashkenazi Jews, Vilna Gaon (*Biur Ha-Gra* 89:6) cites the *Zohar* which considers eating meat and milk within a single hour to be the equivalent of eating them together.

An additional point that must be made, is that the Mishnah (*Chullin* 103b) teaches that when someone is eating meat, he may not place milk next to him on the same table. This would include placing a dairy product, such as a bottle of dairy creamer (even if comprised of just 2% milk) on the same table that he is eating meat.

There are two reasons offered by the *rishonim* for this prohibition. Rashi explains that *Chazal* are worried that the foods might touch and absorb flavor from one another, and then one might come to eat it. *Tur*, based on Ran, explains that the concern is that one might come to eat them together.

The practical difference between the two opinions might be whether it is permissible to place a container of milk on a meat table: they are unlikely to touch or fall into each other, but the concern that you might eat them together remains. Rashash (*Chullin* *ibid.*) notes that the Mishnah specifically speaks of *gevinah*, implying that milk would not be a problem. Nevertheless, conventional halachic practice is to keep all milk and dairy products, liquid and solid alike, off of a meat table.

It would therefore follow that even if one permits using dairy coffee creamer within six hours of a meat meal, the coffee creamer should not be brought to the table during a meat meal.

As a matter of halacha, it would seem that an Ashkenazi Jew may nullify dairy creamer in a coffee and drink that coffee within six hours of a meat meal. Indeed, it is widely reported that this was the opinion of Rav Yisrael Belsky zt”l, and this opinion has also been expressed by Rav Hershel Schachter. Rav Mordechai Willig suggests waiting one hour after eating meat before drinking such a coffee. Certainly, bringing the creamer to a table where a meat meal is being served is not proper.

Conclusion

We have discussed five different methods of preparing coffee on Shabbat – instant coffee, micro-ground coffee, pour over coffee, French press, and setting an electronic coffee machine on a timer. In analyzing each method we have provided guidance on how to employ four of the five methods in a way that would avoid any Shabbat violation. Only French press would seem to be a clearly forbidden method of preparing coffee on Shabbat.

Additionally, we discussed the permissibility of using dairy creamer within six hours of a meat meal. It should be noted that there are pareve creamers on the market that, while a bit more challenging to find, would certainly be halachically preferable.

It is important to remember that over-reliance on any substance, even one as seemingly “harmless” as caffeine, is not healthy for the body or the soul. Additionally, one who is unable to compromise on the need for a “high end” coffee experience may want to reassess his/her relationship with life’s indulgences, and redefine the distinction between wants and needs. Nevertheless, considering the popularity of coffee and people’s attachment to it, it seems necessary to provide proper guidance on how to remain safe from any halachic pitfalls in its preparation. It is my hope that this essay has accomplished that task, while also providing a framework to understand several broader issues in Hilchot Shabbat and Kashrut.



Does a Sous Vide Machine Require Tevilah?

HARAV YONI LEVIN

RECENTLY, THE SOUS VIDE MACHINE HAS BECOME A POPULAR KITCHEN PRODUCT. There are a number of questions that need to be addressed in ensuring its proper halachic use. The questions range from topics such as Shabbat to use with meat and dairy, but we will limit our discussion to the issue of *tevilat keilim*.

כלי סעודה Source of

Based on the Gemara, only utensils which are כלי סעודה require *tevilah*. The Gemara (*Avodah Zarah* 75b) asks whether wool-cutting scissors require *tevilah*. The Gemara answers that the Torah requires *tevilah* only for כלי סעודה – utensils or instruments used for food.

However, if you look at the *pesukim*, there is no mention of כלי סעודה in the Torah. The *pesukim* just list a series of materials requiring *tevilah* (*Bamidbar* 31:22-23): אֶת הַזָּהָב וְאֶת הַכֶּסֶף אֶת הַנְּחֹשֶׁת אֶת הַבְּרֹזֶל אֶת הַבְּדִיל וְאֶת הָעֶפְרָת כֹּל דָּבָר אֲשֶׁר יָבֹא בְּאֵשׁ תַּעֲבִירוּ

HaRav Yoni Levin is the Assistant Rabbi of Aish Kodesh as well as the Rosh Kollel of Emek Hamelech. Rabbi Levin is also an Adjunct Professor at the Sy Syms School of Business teaching "Practical Halacha in the Workplace" and served as Maggid Shiur for the 2020 BRS/Emek HaMelech Winter Kollel.

בְּאֵשׁ וְטָהַר אֶךְ בְּמֵי נֹדָה יִתְחַטֵּא וְכָל אֲשֶׁר לֹא יָבֹא בְּאֵשׁ תַּעֲבִירוּ בְּמַיִם. So from where does the Gemara know that *tevilat keilim* is limited to כְּלֵי סְעוּדָה? Where in the Torah is there any indication that only כְּלֵי סְעוּדָה require *tevilah*?

Bnei Yisrael defeated Midyan and collected the spoils of war. The Torah lists various materials that require some form of kashering (לִיבוֹן, הַגְעֵלָה אוֹ הַדָּחָה). In addition to kashering, the Torah informs us of the mitzvah of *tevilat keilim*. The mitzvah of *tevilat keilim* is captured in the words “אֶךְ בְּמֵי נֹדָה יִתְחַטֵּא” – by immersing the vessels in the same waters in which a *niddah* immerses (i.e., a מְקוּחָה) the *keilim* become permitted. But how does the *pasuk* indicate כְּלֵי סְעוּדָה?

Rashi on the Gemara (s.v. *klei seudah*) explains as follows. The *pasuk* is describing specific utensils that had been used with some form of heat, either fire or hot water, and as a result, absorbed *treif*. Only utensils used with food are subject to kashering, but utensils that had not been used with food do not require kashering. By that same token, *tevilat keilim* is also only relevant for utensils used with food, i.e., כְּלֵי סְעוּדָה. In explaining all of this, Rashi uses the term צִרְכֵי סְעוּדָה. This is of great significance as will be described.¹

כְּלֵי סְעוּדָה Definition of

After establishing the source for כְּלֵי סְעוּדָה, we need to define the terms. What is considered a כְּלֵי סְעוּדָה? How do we define a כְּלֵי? How do we define a סְעוּדָה?

Let's first discuss the definition of a סְעוּדָה. How do we distinguish between a כְּלֵי סְעוּדָה versus that which is not used for a סְעוּדָה?

There are three positions found in the *Rishonim*:

1. **Rashi's View:** We quoted the position of Rashi above who uses the term צִרְכֵי סְעוּדָה to describe the requirement. Or *Zarua* uses this same definition, and explains based on this definition that a stove grate does not require *tevilah* since it is not directly used for צִרְכֵי סְעוּדָה. The grates support the pot, but they do not participate in the cooking. On the other hand, Or *Zarua* writes that a pot cover does contribute to the cooking because it keeps the moisture in the pot, which in turn creates an efficient environment for cooking. Consequently, a pot lid does require *tevilah* since it qualifies as צִרְכֵי סְעוּדָה.
2. **Rashba's View:** Rashba (*Torat Ha-Bayit* 4:4) writes that only *keilim* that can

1 Ritva (ד"ה כְּלֵי סְעוּדָה) explains that כְּלֵי חֲדָשִׁים also require *Tevila* even though they were never used with heat since ultimately they will be used with heat. In other words, it is not about how the utensil was actually used, but it depends on the nature of the כְּלֵי.

absorb food are subject to *tevilat keilim*. Gra (*Yoreh Deah* 120:10) quotes this opinion of Rashba. He uses this to explain why a stove grate does not require *tevilah*. While for *Or Zarua* the basis of the exemption is because the grates are not considered **צרכי סעודה**, according to Rashba the grates do not absorb the flavor of the food. Gra (ibid. 15) uses this same logic to explain why a pot lid *does* require *tevilah*. He explains that the steam rises and is absorbed into the lid, and hence one must be *tovel* a pot lid.

3. **Semak's View:** *Beit Yosef* quotes yet a third position. *Semak* explains that grates are exempt from *tevilah* since the food is not directly placed on the grates. The definition of **כלי סעודה** is that which comes into **direct contact with food** – even if it may not absorb.

Practical Differences

There are numerous practical differences between these three opinions.

- a. Does a cake-tray cover require *tevilah*?

If the definition of **כלי סעודה** is based on touching the food or absorbing the food, then a cake-tray cover should not require *tevilah* since the cover does not touch nor does it absorb the cake. But if the definition is **צרכי סעודה** then it would seemingly require *tevilah* since the cover preserves the cake from going stale. Although it does not contribute to the cooking, it is certainly used for the purpose of food and would be considered **צרכי סעודה**.

- b. Does a nutcracker require *tevilah*?

If the definition of **כלי סעודה** is **צרכי סעודה**, then it should require *tevilah* since it is necessary to break the shell in order to eat the nuts. But if the definition is that the *kli* must touch the food or have the potential to absorb from the food, then it would depend on whether the shell is considered part of the food or not.²

- c. Does a lid that covers bread or cake while being baked require *tevilah*?

In *Sefer Ohel Yaakov* (189), the author discusses this question. Bread and cake don't produce steam (*zei'ah*). Accordingly, Rashba would not require *tevilah*. According to *Semak* this cover wouldn't require *tevilah* either since it does

2 *Shevet Ha-Levi* (6:245) rules that the shell is not part of the food. In *Sefer Tevilat Keilim* (11:124), Rav Shlomo Zalman Auerbach is quoted as requiring *tevilat keilim* for a nutcracker.

not touch the food. But according to Rashi, it would require *tevilah* since it contributes to the baking by enclosing the heat in the pan.

Sous Vide

Based on what we just learned, does a sous vide require *tevilah*?

According to *Semak*, it certainly does not need *tevilah* since the sous vide does not touch the food. The food is always sealed in a bag in addition to being surrounded by water.

According to Rashi, however, it would seem to require *tevilah* since it assists in the cooking. It would certainly seem to be considered צרכי סעודה.

According to Rashba, it would depend on whether the sous vide absorbs flavor from the meat being cooked. This question relates to a discussion of נ"ט בר נ"ט. See the footnote for a further discussion.³

Defining כלי a

After addressing the definition of סעודה as it relates to כלי סעודה, let's discuss the definition of a 'כלי'. How do we define a כלי as it relates to טבילת כלים? And does a sous vide fit under this definition?

One angle from which to approach the sous vide is understanding the halacha of *tevilat keilim* for an electrical appliance. *Chelkat Yaakov* (1:126) explains that since electrical appliances can only function while being plugged in, they are considered מחובר לקרקע, and that which is מחובר לקרקע is not subject to *tevilah* according to many *poskim*. Most *poskim* do not accept this explanation and require *tevilah* for electrical appliances.⁴ Accordingly, the fact that the sous vide is electrical does not remove it from the definition of a כלי.

3 There is a discussion in the Gemara about דהיתרא נ"ט בר נ"ט. This means that a double transfer of permissible food is *mutar* and not considered to have transferred taste. For example, if milk was cooked in a pot and then the pot was subsequently cooked with fish, the fish is not considered dairy. The case of a sous vide is different though. There are a number of factors that can transfer taste even in a case of נ"ט בר נ"ט, e.g., the principle of דהיתרא נ"ט בר נ"ט may only apply when transferring flavor to a pot, but when the food transfers flavor to another food, such as meat in water, that water is considered like meat itself. On the other hand, the bag surrounding the meat would serve as a utensil and not a direct transfer to food. But according to some *poskim*, if the cooking is concurrent then even transferring taste from the meat to the bag to the water would be considered just one נתינת טעם and not a case of נ"ט בר נ"ט. This topic certainly deserves a longer discussion..

4 Many are concerned that the appliance will break if immersed to the *mikvah*. Although I can't guarantee it and certainly don't take any responsibility, I have immersed several electrical appliances and none have broken – just wait a few days for the appliance to completely dry. Those who are concerned that it might break may choose from three other approaches: One can disassemble and then reassemble the appliance, so that it is considered to have been made under the ownership of a Jew and does not require *tevilah*. Alternatively, one can gift the appliance to a non-Jew and then borrow it from him. Lastly, one may declare the appliance הפקר.

Rav Yisrael Belsky *zt"l* contends⁵ that a sous vide is not considered a כלי, though not because it is an electrical appliance. Rather, because a sous vide is considered to be the heat source it doesn't have the status of a כלי. Since it is not a כלי, one need not *tovel* the sous vide. ❧

5 <https://oukosh.org/halacha-yomis/sous-vide-machine-require-tevilas-keilim/>

A Divine Torah Delivered To Human Beings

HARAV MOSHE TARAGIN

THE GEMARA IN *KIDDUSHIN* (32A) CITES A *MACHLOKET* ABOUT THE ABILITY OF a Rav to waive the honor due him from a student – to be *mochel al kevodo*. Rav Yosef allowed this relinquishment, just as parents can waive their honor, whereas Rav Chisda surprisingly disallowed this renouncing of *kavod*. Rava analyzed both his and Rav Chisda's respective positions and asserted that the debate surrounded a seminal question: Can the honor or prestige afforded a Rebbi who teaches Torah be attributed to the Rebbi himself? Perhaps this prestige isn't considered his own personal honor, since a teacher is merely conveying Torah of Hashem. As a mere icon representing a system larger than himself, whatever honor is displayed isn't his personal province, and the teacher may not be authorized to waive it – as Rav Chisda suggested. Alternatively, Rava himself reasoned, a Rebbi does gain a personal stake in the Torah as his own, by studying it and imparting it to others. Perhaps the honor due him may be considered a personal license and may be waived.

This general debate about whether Torah can be personalized, and the related halachic issue as to whether *kevod ha-Torah* can be waived, stems from an interesting

HaRav Moshe Taragin is a Rebbe at Yeshivat Har Etzion in Alon Shevut, Israel. HaRav Taragin was a guest of the Dr. Yitzchak Belizon z"l Beis Medrash of BRS for Shabbat Parshat Bo 5777.

grammatical discrepancy embedded in the second *pasuk* of the first *perek* of *Tehillim*: **כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה**. The initial clause of this verse portrays Torah as “*Torat Hashem*,” implying that it can’t be possessed by a human being and, by extension, whatever honor accrues from teaching Torah cannot be personalized and certainly can’t be waived. By contrast, the concluding clause of the *pasuk* defines Torah as “*Torato*” (the Torah of the “*ish*” or person referenced in the previous *pasuk*). This phrase implies that Torah is, indeed, possessed by the person studying and ultimately imparting it to others. As Torah is designated as “*Torat ish*,” it can be personalized and the honor due a teacher can be personally renounced.

This duality in the *pasuk* and the consequential halachic debate about *mechilat kavod* showcases a fundamental paradox regarding our interface with Torah. As a distillation of Hashem’s infinite will, Torah is likewise infinite, just as it is immortal and celestial. It belongs to a different world and originates in a different sphere. The version of Torah delivered to humans isn’t the only “version” of Torah – it is merely *our* version of Torah; Torah itself supersedes human cognition and experience. Even our version of Torah had to be snatched from Heaven by Moshe while fending off angels who opposed its delivery to a terrestrial sphere. The *pasuk* in *Tehillim* (68:19) states **עלית למרום שבית שבי** – Moshe ascended to the Heavens and seized Torah – and captures the unnatural nature of this delivery. Moshe ultimately descends with his “plunder” in the form of two tablets upon which the word of God is engraved. Yet even this “humanized” Torah lies beyond human comprehension: **כתב שבלוחות בנס היו** – the script upon the *luchot* was unlike any other form of composition and its letters were suspended in supernatural fashion (Gemara *Shabbat* 104A). Or, as *Chazal* comment (Gemara *Shekalim* 16B), the Torah fonts were formatted as **אש שחורה על גבי אש לבנה** – black fire upon white fire. The text of the Torah and the engraved letters upon the *luchot* were unlike any human handwriting! These divinely authored Torah items reflected a world beyond human experience.

Yet despite its expanse, Torah was formatted specifically for human experience and, inevitably, addresses all conditions of human experience. The Gemara (*Shabbat* 88B) recites a Heavenly argument about the notion of delivering Torah to humans and the objection of many angels is recorded. Ultimately, these protests were defeated by reminding these angels that only humans give birth, die, and exhibit the life-cycles which the Torah addresses. Despite human limitations and failures, Torah is earmarked for humans as it provides a guide for human life. Though Torah is rooted

in a sphere beyond the ken of human experience, it is meant to pervade and elevate human experience and mustn't remain distant and detached in Heaven.

This paradox – that the Torah matches as well as transcends the human realm – actually impacts several important aspects of the experience of Talmud Torah.

1. Decorum while Studying Torah

This balance between the awe for Torah and the attempt to humanize Torah is reflected in the question of what physical state is appropriate for the study of Torah. The Gemara (*Megillah* 21A) documents that until the era of Rabban Gamliel, Torah was only studied while standing. In part, this posture mirrored the manner in which Torah was delivered at Har Sinai, באימה יראה רתת וזיעה, but it also captured the gravitas of the overall experience of studying Torah. How can the word of *Ha-Kadosh Baruch Hu* be studied while sitting casually or reclining in a relaxed state? Unfortunately this demand wasn't sustainable – the Gemara comments that in the period of Rabban Gamliel human nature weakened (ירד חולי לעולם) and Torah was subsequently studied even in seated position. Fundamentally, though, Torah should be studied while standing to capture the transcendence of the experience. How can the word of Hashem be absorbed in any state other than one of coiled attention? However, human nature is weak and the human body cannot sustain full time standing. Had this flexibility not been allowed, Torah study itself would have wilted. Many still adopt the practice of standing during public *keriyat ha-Torah* to retain a residue of this original practice. When Har Sinai is more directly recreated, during *keriyat Ha-Torah*, the awe of Torah study can be sustained by remaining standing. However, in a general sense, by allowing Torah study while sitting, the “awe” of *Torat Hashem* was compromised to enable greater achievements of “*Torato*.”

In truth, the shift from standing while learning to sitting should not be seen as purely pragmatic – to enable continued Torah study for a physically weakened population. Beyond the practical issue of sitting or standing lies a deeper question about whether Torah should be performed while “standing at attention” or in a more casual manner. The Torah's description of *Talmud Torah* suggests a more informal and thereby more integrated experience: בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכנך ובקומך. Torah is framed within the totality of the human experience – while relaxing at home, while traveling, *while reclining*, and while arising. Talmud Torah is specifically cast within the domestic residence and within bedrooms and leisure rooms. If Torah is limited to the

“spaces of awe” and “reverential settings,” it can become compartmentalized and lose its ability to thread the total sweep of the human condition. The danger of bifurcation – “what happens in the *Beit Midrash* stays in the *Beit Midrash*” – can become magnified if Torah is experienced as something apart and distant. By permeating the “home” with Torah study, Torah can be internalized more deeply within human identity. To insert Talmud Torah and its values into the core of human experience, some of the transcendence may be ceded. If Torah is only studied while standing, it will not “sit” deeply embedded within the human heart.

The same tension about retaining the transcendence of Torah while still humanizing it can be sensed in the oscillations about whether a *ba'al keri* can study Torah. The Gemara (*Berachot* 21A) narrates that Ezra instituted a prohibition for a *ba'al keri* to study Torah without prior *mikvah* immersion. Indeed, it is certainly odd to imagine a seamless transition from the bedroom into the *Beit Midrash*. Additionally, the timing of Ezra’s *takanah* is crucial. Ezra “*ha-Sofer*” sought to refresh Torah for a generation returning from exile outside the land of Israel. In addition to reformatting the fonts of the Hebrew language (into *ketav Ashuri*) and restructuring *keriyat ha-Torah* (institutionalizing the *aliyah* protocols and adding *targum*), he also stressed the transcendence of Torah by creating distance between marital life and the study of Torah. It is also noteworthy that Ezra was facing the phenomenon of severe intermarriage and sought to restore a healthier approach to sexuality and marriage. His *takanah* to require a *mikvah* transition between marital activity and Torah study accomplished both agendas!

Either way, the *takanah* backfired. The imposition of *mikvah*, which was intended to augment the luster of Torah, only diminished the actual study of Torah as people delayed *mikvah* and thereby reduced their Torah study. Eventually, the *takanah* was repealed for the sake of a greater spread of Torah study. Once again, the ideal attitude regarding the transcendence of Torah was relaxed to enable a more successful human experience of Talmud Torah. Ultimately, to enable Torah study for frail humans, we were allowed to sit, just as we were permitted to study Torah within typical married life.

2. Authorization to Study Torah?

In some ways this tension can be detected in the nature of the *berachah*, or, more precisely, the multiple *berachot*, recited prior to studying Torah. Though each classic

mitzvah prompts a *birkat ha-mitzvah*, the *berachot* prior to *Talmud Torah* are obviously far more iconic, and their embellished language reflects this symbolism. The *berachah* upon Torah study is the only *berachah rishonah* which is *de-oraita*, based upon the *pasuk* *כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו*. A well-known Chazal (*Nedarim* 81A) attributed the destruction of the *Beit ha-Mikdash* to the omission of *birkat Ha-Torah* prior to *Talmud Torah*. Furthermore, there was great debate (*Berachot* 11b) about which of the three suggested *berachot* should be included; ultimately Rav Hamnuna mandated that all three be recited. Evidently this *berachah* carries deep symbolism.

On the surface, the essence of a *berachah* prior to Torah study appears to be a classic *birkat ha-shevach* – a *berachah* recited to praise *Ha-Kadosh Baruch Hu* during moments of enjoyment or emotional elation. Presumably, the latter two *berachot* which describe, among other issues, the sweetness of Torah, the hope that we will deliver it to future generations and the pride in our selection, all reflect the *shevach* or praise component of *birkat Ha-Torah*. What experience causes greater jubilation than *Talmud Torah*, and what experience warrants this type of *birkat ha-shevach* more so that the study of Torah?

In addition to the classic function of *birkat ha-shevach*, Rav Soloveitchik claimed that a *birkat Ha-Torah* serves as a *matir* – an authorization to permit the erstwhile forbidden study of Torah. As such the *berachah* prior to Torah study may be modelled upon a *birkat ha-nehenin* recited prior to consuming food. Prior to reciting a *berachah*, food doesn't belong to a human, and its consumption would be considered theft. Similarly, prior to a *berachah*, Torah doesn't belong to a human being but instead is in the Divine province. The *berachah* is crucial in authorizing human entry into a realm beyond human experience. The *berachah* reinforces the sense that Torah isn't a human-sized entity, and when we study we are merely visitors in a different world. A *berachah* upon Torah study isn't merely a response to joy of study but functions as a *matir* to allow us to enter the hallowed realm of Torah.

Ultimately, *birkat ha-Torah* functions as both a *shevach* as well as a *matir*, and the diversity of *berachot* certainly suggests that it can serve multiple functions. If the final *berachot* evoke the joy of study and of national selection, the initial *berachah* is more generic and describes our labor and toil in Torah (*la'asok be-divrei Torah*). Perhaps the initial *berachah* functions as a *matir* of engagement with Torah, while the latter two voice the *shevach* for the joy of this experience. The variety of *berachot* for Torah captures the dichotomy of the experience. While we recite praise at the joy of this

experience, we also recite a *berachah* to remind us that we are entering a transcendent realm.

3. Systemizing Halacha

This built-in dichotomy regarding our view of Torah and its study also impacts the degree of personal creativity expressed when processing Torah and reaching halachic conclusions. In the 16th century, recognizing the destabilizing influence of continued *galut* upon the integrity of the halachic tradition, Rabbi Yosef Karo attempted to systematize halachic procedure. No longer would halachic verdicts be a personal journey of the individual *posek* but, instead, halachic conclusions would become standardized based on a universal calculus. He asserted that halacha should follow a majority of a three-person panel – Rif, Rambam, and Rosh. Where a *machloket* existed, the halacha would be decided by the majority of opinions. This would stabilize the process by providing a universal formula for halachic conclusions. In his generation, Rabbi Yosef Karo's attempt to institutionalize Torah study came under great fire. Rabbi Shlomo Luria, otherwise known as Maharshal, deeply opposed any attempt to systematize Torah into an “organized table” – as the name *Shulchan Aruch* suggested. Torah was too broad and uncontrollable to be tamed by any particular human mind, or even by a quorum of great scholars. Each path through the labyrinth of Torah is unique, and each *talmid chacham* must navigate this maze independently while arriving at a more personal halachic verdict. The word of Hashem can't be fully conquered and organized by human beings. To accentuate the vast Divine sweep of Torah, Maharshal entitled his sefer “*Yam Shel Shlomo*,” recalling the outsized *mikvah* in Shlomo's *Beit ha-Mikdash* which, to the onlookers, resembled a massive ocean. Just as the oceans lie beyond human restriction, so is Torah unaccommodating of institutionalized human logic. History has certainly sided with Rabbi Yosef Karo's very practical measures. However, the conceptual issue of whether Torah lends itself to human processing or resists and defies human command is certainly a built-in dualism which governs the way we engage in Torah study.

4. The Challenge of the Brisker Derech

In many ways, this challenge has been reformulated in the modern Torah world with the rise and popularization of the Brisker *derech*. Rabbi Chaim Soloveitchik's strategy of cataloguing and categorizing, thereby creating networked categories based

upon the endless stream of Talmudic detail, has captured most of the Torah world. Some *yeshivot* are more overtly pedagogic and methodological in applying the Brisker *derech*, while others are less didactic but no less engaged in this process. At the core of this analytical process is the premise that the system can be tamed and catalogued. The methodology assumes that the vast corpus of Torah can be distilled into categories which enable more deft navigation through the entire body of Talmudic logic. Prior to Rav Chaim's revolution, Torah study was more osmotic – enormous volumes of Torah were studied until a system and a logical template emerged from the sheer volume of associated ideas. However, Torah study remained a humbling process, and the notion of conquering the system was elusive and, to many, entirely unimaginable. Rav Chaim's approach implies that the system can – with enough effort and diligence – be organized and systematized.

If Rav Chaim's logical strategy invited this aspiration, Rabbi Aharon Lichtenstein's weekly Talmudic methodology *shiurim* loudly announced: the system exhibits repeating patterns which can be traced across vastly different *sugyot* and can then assist in decoding other *sugyot*. The very term "Talmudic methodology" has become popular in many *yeshivot* (including the virtual branch of Yeshivat Har Etzion, known as the VBM).

It is legitimate and important to question whether this process has compromised the infinitude of Torah or eroded the awe for Hashem's word. Without question, this approach to Torah study bridges between man and Hashem, as grants deeper insight into the Divine logic at a structural level. We don't merely study random details but construct images of the larger systems which Hashem willed. However, does this empowering form of learning blind us to the overwhelming force of Torah as the word of Hashem? Too often, the skills to conquer Torah efface the mystery of an uncontainable word of Hashem. When Chazal repeatedly conclude a *sugya* with the verdict of "*teiku*," are they merely voicing inability to advance further argument? Or, are they acknowledging human inadequacy in capturing Torah and reinforcing the mystery and insolvability of Torah? In our own learning, are we just as capable of attitudinally achieving "*teiku*" as we are in creating the sophistries of a Brisker *chakirah*? The 16th century debate between Rabbi Yosef Karo and Maharshal is deeply resonant 400 years later, and streams through the Brisker *derech* and its dominance in today's Torah world.

5. Surrendering to the Infinity of Torah

Recognizing the infinity of Torah must also invite human surrender. The ability to surrender to the mystery of Torah was captured very eloquently by Rabbi Shimon ha-Amsuni (cited by the Gemara in *Pesachim* 22b). He was quite deft at extracting lessons from extra letters and words in the Torah. In fact, he drew novel ideas every time the Torah inserted the seemingly redundant preposition of “*et*.” For example, he inferred the mitzvah of honoring an older sibling from the Torah’s iteration of *kabed et avicha ve-et imecha*. However, the process stalled with his inability to interpret the phrase “*et Hashem Elokecha tira*”; to what other being can it be said that we should be in awe in a manner similar to our awe for *Ha-Kadosh Baruch Hu*? Unable to proceed, he surrendered rather than fabricating an incorrect extension of *yirat shamayim* to mortal beings. When asked about his surrender and the connotations for the entire body of his previous *derashot*, he responded “*ke-sheim she-kibbalti sechar al ha-derishah, kach ani mekabbel sechar al ha-perishah*.” Just as I have received reward for my logical ingenuity in creating these *derashot*, I will be rewarded for my retreat. This phrase delicately calibrated his ability to master the system with his abiding recognition that the system of Torah is indomitable. Without the final withdrawal, the earlier creativity would have been dishonest and impudent. The final surrender reinforced the sense of the infinite and unattainable sweep of Torah. Just the same, without attempts at “*derishah*,” without the attempt to conquer the system, the surrender of “*perishah*” would have been hollow. Only by struggling to master the system can a person sufficiently appreciate its unattainability; *derishah* and *perishah* walk hand in hand. The process of *derishah* should pave the route toward the surrender of *perishah*, while the embrace of *perishah* should preserve the magnificence of *derishah*.

Not incidentally, he experienced the surrender of *perishah* while considering the *pasuk* which is the conceptual root of *perishah* and the reason that, ultimately, every Torah laborer encounters *perishah*. Rabbi Shimon ha-Amsuni was unable to extend the verse of “*et Hashem Elokecha tira*.” Our awe of *Ha-Kadosh Baruch Hu* stems from our inability to grasp His greatness. This awe is a singular experience reserved for *Ha-Kadosh Baruch Hu* and is unexportable to any other realm or subject. The moment of *perishah* for Rabbi Shimon didn’t occur during any random analysis. While contemplating the unknowability of *Ha-Kadosh Baruch Hu*, Rabbi Shimon Ha-Amsuni more deeply understood the consequential unknowability of Torah, and embraced *perishah* as a vital

attitudinal element in maintaining the balance between *Torat Hashem* and *Torat ha-adam*.

6. Acknowledging Siyata Dishmaya

This balancing between *derishah* and *perishah* isn't just a theoretical or attitudinal issue but should affect the emotional fabric of the Talmud Torah. Torah is primarily a cognitive experience, or at least its core methodology is cognitive. Indeed, Torah study must be sparked by emotional drive, and it can certainly generate passion, but the experience itself consists of cognitive analysis and intellectual creativity. It is perhaps the greatest and most challenging human artistic endeavor – wedding human intellect to the Divine word. The attempt to decode the vast and unlimited will of *Ha-Kadosh Baruch Hu* challenges the human mind far beyond any other discipline. Systematic approaches to Torah – such as the Brisker *derech*, for one – equip us with skills and tools to detect the inner networked logic of Torah. Humans naturally possess the brain power to attempt the acquisition of Torah and our developed systems of analysis have empowered us with the strategies and approaches to succeed in this ambitious project. However, for both theological as well as intellectual reasons, mastery of Torah can only be acquired through *siyata dishmaya* or Divine assistance. As Torah is a reflection of the Divine will, it can only be authentically obtained through Divine allowance. Perhaps the raw “knowledge” or “data” of Torah can be studied as any other discipline can be learned, but the acquisition of Torah's inner *chochmah* or wisdom is dependent upon Divine delivery. *Ha-Kadosh Baruch Hu* ultimately determines who is privy to understand Him and His word. From a theological standpoint, *Ha-Kadosh Baruch Hu* must admit humans who wish to enter His inner realm of Torah and thereby grasp His essence.

Beyond the theological basis for *siyata dishmaya*, there is a purely logical basis: the sheer vastness and overwhelming nature of Torah logic also mandates that success in Torah is dependent upon Divine assistance. From a purely logistical standpoint, humans cannot acquire the depth and vastness of Torah without Divine aid. Describing the conclusion of Moshe's forty days atop Har Sinai studying Hashem's will, the Torah announces (*Shemot* 31:18) “*Va-yiten el Moshe ke-chaloto ledaber ito*,” stressing that *Ha-Kadosh Baruch Hu* gifted Torah (*va-yiten*) to Moshe. Sensing the redundancy of this phrase, the Midrash (*Shemot Rabbah* 41:6) narrates that after forty days of relentless effort, Moshe acknowledged his own inadequacy and was disappointed at how little

he had retained. Whether this was factually true or merely Moshe's self-impression doesn't change the fact that Moshe believed his forty-day heroic effort to be futile. At this point Hashem acknowledged his effort and responded, "I will now deliver the Torah to you as a gift." Through direct Divine delivery, Moshe acquired, in an instant, the sweep of Torah which evaded him for forty days!

Moshe's experience provides a template for appreciating the role and necessity of *siyata dishmaya* – particularly for those who do apply tools and methodologies toward Torah study. Some study Torah in a completely "receptive" or "reactive" manner. Without attempting to systematize Torah they strive to absorb its data and grasp its logic osmotically; by traversing large terrains of a logically integrated Torah, the logic will necessarily emerge. As massive Torah information flows through our imagination, the elements of Torah information begin to merge into larger units and patterns ultimately emerge even without frontally articulating them or developing them. This approach to Torah study more easily acknowledges the authorial role of *Ha-Kadosh Baruch Hu* in allotting Torah wisdom. In the absence of frontal attempts to analytically "master" the system, it is obvious that *Ha-Kadosh Baruch Hu's* decisions and His Divine allocation determine the degree of success. By contrast, those who do attempt to schematize, identify, and apply patterns may allow their own intellectual empowerment to obscure the Divine role in enabling the process. By asserting the prospect of conquering Torah through human strategies and methodologies, the study of Torah may come to resemble the pursuit of finite non-Torah disciplines. For those who do frontally attempt to "patternize" Torah and generate systematized approaches, the role of *siyata dishmaya* mustn't be obscured, just as the identity of Torah as emanating from the Divine realm mustn't be ignored.

7. Modern Forms of Tanach Study

With our return to our ancient homeland and the land of history, the study of the book of history has been reinvigorated. For various reasons, in certain circles, Tanach study declined over the past millennium, but has been revitalized over the past 150 years. Additionally, new methodologies have been employed to better grasp Tanach's messages and apply them to our own world in which many prophecies are being realized. Chief among these new methodologies is the literal reading of Tanach – known in Israel as "*Tanach be-govah ha-einayim*." Much of the traditional treatment of Tanach may be described as "deconstructionist" – disassembling larger units of text

(*parshiyot*, *pesukim*, or even phrases) into smaller units, and carefully extracting meaning from even very minute elements. The Gemara in *Eiruvin* (21B) asserts that mounds of halachot can be culled from otherwise trivial textual features, such as the tail of the letter “yud.” This approach dominated *Chazal*’s comments, and became the paradigm for much of Tanach study throughout the ages. Recently, more holistic approaches have been popularized in which tracts of text aren’t deconstructed into smaller units but are read in a complete and undivided fashion and compared to other parallel segments. Ideally, this can complement traditional methods of studying Tanach, in providing macro-analysis to assist in tracing textual patterns which can only emerge from these macro-reads. In and of itself, this is an extremely valuable approach toward a better understanding of the multi-layered word of *Ha-Kadosh Baruch Hu*. Despite the dominance of deconstructivist approaches to Tanach, these more macro-analytical approaches can certainly be sensed in many *rishonim* (such as Ramban and Abarbanel) as well as in *Chazal* themselves.

Yet, undoubtedly, these approaches don’t dominate or characterize *Chazal*’s primary Tanach analyses. *Chazal* primarily dealt with textual nuances rather than broader “themes.” Furthermore, the premise of these newfound approaches (about which many disagree) is that Tanach can be read narratively, as a story, and not just as a collection of assembled letters and phrases, which are mere hieroglyphs to deeper coded meanings which only *Chazal* can unlock. These more rational forms of processing the narratives of Tanach can be extremely empowering as a complement to the traditional coded meanings which *Chazal* deciphered. However, these practices should not lead to the depreciation or even belittling of traditional forms of studying Tanach. Potentially, the rational/literalist reading may appear more textually based while the coded readings may feel more synthetic, as they can only be grasped by overlaying a non-literal system of codes. However, as Tanach is part of *Ha-Kadosh Baruch Hu*’s infinite word, human comprehension can’t serve as the baseline for determining authenticity. Indeed, Tanach was delivered to humans, and therefore we can draw inspiration by applying our “human” readings. However, Tanach is of Divine provenance, and our human literary expectations cannot serve as yardsticks to determine full meaning.

8. The Emotions of Torah Study

Finally, this duality of Torah must also govern the emotions which underwrite the process of Torah study. As emotional beings, we are expected to approach Torah

study with heightened emotions. Furthermore, the process of encountering the word of *Ha-Kadosh Baruch Hu* should generate deep-seated spirituality. Without question, one of the deepest, if not the most profound human emotion is the state of joy and happiness. What function should *simchah* or joy play within the learning experience? As joy is so primal, the elation we sense during Torah study can potentially anchor it to our deepest layers of identity. Chazal mention that Torah can only be studied in a state of *simchah*, and they certainly rally against unhealthy gloom and sadness which sometimes frames religious devotion and piety. Additionally, prophetic experience was induced by music and joy. Prophecy isn't primarily a cognitive experience but demands full existential investment. Joy awakens these emotional reservoirs and enables the transmission of prophecy. This potent emotion may play a similar role in catalyzing a deeply spiritual and profoundly existential process of Torah study. Alternatively, joy may compromise the gravitas of the experience, while also amplifying the human voice in what many feel should be a Divinely-dominated experience. Perhaps, some would argue, man should be more emotionally passive during the Torah experience, allowing the word of Hashem and not man's heart to flavor the moment. *Eglei Tal* (authored by Rabbi Avraham Borenstein, a 19th century Talmudic scholar) famously defended the value of *simchah* during learning as a mechanism for internalizing Torah "into our blood." However, this approach was far from the only attitude toward the role of joy in Torah study. The very fact that he was so forceful in justifying *simchah* in Torah study (and even a bit disdainful to those who questioned its value) is reflective of how suspicious some were about the potential function of joy within the reverential process of Torah study. After all, if Torah was delivered with fear and awe, how can it be studied with joy and exultation? Of course, the most comprehensive and religiously healthy form of Torah study is through a distillation of these two competing emotions – of joy and awe – appreciating Torah as a personal gift while still maintaining the transcendent "Otherness" of Torah.

Conclusion

Rava and Rav Yosef debated the halachic ability of a Torah teacher to relinquish the honor due him from a student. Their debate centered around whether Torah can be legitimately personalized. This localized issue reflects a broader duality which is built-in to the nature of Torah as a Divine and infinite system delivered to finite and frail human beings. It should affect our experience and attitudes toward learning, just as it

should help us balance between human-scripted methodologies for Torah study and the recognition of Torah's unattainability.

One of David ha-Melech's generals was always escorted by the *k'reiti u-pleiti*, which literally refers to a military unit in the royal army. However, the Gemara in *Sanhedrin* (16A) views this term as a nickname for the *urim ve-tumim* – the gemstones on the breastplate of the *Kohen Gadol* through which Torah information flowed. The term *k'reiti* connotes a dissected and anatomized Torah, while the terms *pleiti* (stemming from the root *peleh*, or wonder) implies a mysterious and baffling Torah. This dual-term, describing the conduit of Torah from God to man, captures the fundamental dichotomy of Torah. This paradox isn't meant to be resolved but rather to be sustained, to ensure that Torah remains transcendent just as it becomes acquired and personalized.



The Shofar of Neilah: The Worlds of Love and Fear

RABBI RAEI BLUMENTHAL

Under Turkish and then British rule, Jewish activity at the Western Wall (the Kotel) — the last remaining remnant of the ancient Jewish Temple in Jerusalem and the holiest site of the Jewish people — was severely constrained. British law restricted Jews who wanted to pray at the Wall: Jews were not allowed to recite prayers loudly, they could not bring a Torah to the Wall, and they were forbidden to sound the shofar.

On Yom Kippur 1931, at the conclusion of the Neilah, a sound rang out that had not been heard at the Kotel in generations: the ringing blast of a shofar. A young rabbi, Moshe Tzvi Segal, had obtained a shofar that was smuggled to the Kotel, and blew it at its traditional place at the end of the Yom Kippur service.

Rabbi Segal was soon arrested, but in the intervening years, other Jewish boys — all in their teens — took his place. Each year from 1931 to 1947, Jewish teenagers smuggled shofars to the Kotel, concealing

them under their clothing, and blew them at the end of Yom Kippur. The boys worked in teams of three, aiming to blow the shofar at each end of the Wall and in the middle. Abraham Caspi, who was 16 when he blew the shofar at the Western Wall in 1947, remembers being told, “You’ll be the first, and if you don’t succeed or are caught, someone else will do it.”

There is, perhaps, no more powerful sound in our tradition than the *shofar* at the end of *neilah*. It tugs at the fibers of our heart, soul and mind. But the history and mystery of this sound contains within it the deepest secrets of *teshuvah* and personal growth; perhaps even answering the hardest question of all: How do we move forward when we’ve failed so many times before?

Part I: The Shofar Of Motzaei Yom Kippur — Origins And Reasons

The earliest recording of our annual custom to sound the *shofar* at the end of Yom Kippur is found in the *Siddur Rav Amram Gaon* from the 9th century. There he writes that we sound the *shofar* after *maariv* at the conclusion of the Yom Kippur service. No reason for the custom is given.

eh taht setirw eH .*gahnim* siht sdrocer ¹noaG iaH vaR ,retal flah a dna yrutnec A *rehcez* si ecitcarp siht taht stseggus tub ,motsuc eht nialpxe ot noitidart a evah ton seod ruppiK moY no sraey ytfli yreve dednuos saw taht *rafohs* eht fo rednimer a — *levoy-el* .raey *levoy* eht fo

This reasoning, however, presents a problem of timing. If the *shofar* blast is designed to be reminiscent of the blast sounded in fulfillment of the *mitzvah* of *yovel*, then the appropriate moment would necessarily be *on* Yom Kippur, and not after it’s end.

This, it would seem, is why the custom developed to sound the *shofar* after Yom Kippur has concluded, but before *havdalah*. *Tosafot* (*Megillah* 4b, s.v. *ve-ya’avirena*) is bothered by the practice for halachic reasons, and questions how we can blow before saying *havdalah*. Surely sounding a *shofar* (when not a *mitzvah*) is forbidden on Yom Tov? Furthermore, we forbid blowing *shofar* on Rosh Ha-Shanah that falls out on Shabbat for fear that one might carry it through a public domain in order to learn how to sound it. *Tosafot*, quoting the Ri, dispenses with both of these questions by explaining that sounding the *shofar* presents no problem before *havdalah* because

1 Otzar HaGeonim: *Teshuvot Rav Hai Gaon*, p. 42.

blowing *shofar* is a *chochmah* (talent), not a *melachah* (form of work), and is thus not subject to the prohibitions of Shabbat (and Yom Tov). As to the second question, *Tosafot* posits that to perform one *shofar* blast, one will not find reason to carry through the public domain in order to learn. Furthermore, since we are sounding the *shofar* after Yom Kippur has ended (but before *havdalah*), it is a only a rabbinic prohibition, for whose protection we would not prescribe additional limitations.

emos si ereht ²*gahnim* a sa ecitcarp ruo sdnatsrednu noaG iaH vaR elihW .wal cinibbar edfianob a eb thgim siht taht *tofasoT* morf ecnedive

fo secnavresbo cinibbar detutitsni *lazahC* elihw taht snialpxe (b63 *nittiG*) *tofasoT* etutitsni ton dluoc yeht ,(dekrow eb tonnac learsI fo dnal eht hcihw gnirud) *hatimehs* eb dluow dnal eht gnikrow ton fo sraey suougtnoc owt ecnis *levoy* fo ecnavresbo na elihw taht stseggu³ namlegoF iahcedroM ibbaR .dlhpu ot elpoep eht rof elbissopmi rehtona etutitsni dluoc yeht ,levoy fo ecnavresbo raey lluf a etutitsni ton dluoc *lazahC* *ieaztom* no *rafohs* eht gnidnuos ,yleman ,nettogrof ton si levoy taht gnirusne fo yaw .ruppiKmoY

Arguably, an even stronger proof comes from *Tosafot* in *Megillah* (20b s.v. כל הלילה) who contrasts the mitzvah of counting the *omer* and the mitzvah of *shofar*. *Tosafot* explains that we recite יהי רצון שיבנה בית המקדש – “May it be Your will to rebuild the Temple...” – after counting the *omer* since nowadays it is in commemoration of that which was done in the times of the *Beit Ha-Mikdash*. But we do not recite it after *shofar* and *lulav* since those mitzvot are still extant today.

Rashash questions the premise of the question of *Tosafot*. Why would one possibly even suggest saying יהי רצון שיבנה after blowing the *shofar*; it is a biblical obligation regardless of whether or not the *Beit Ha-Mikdash* is standing?! Rabbi Mordechai Alter⁴ answers Rashash’s question by suggesting that *Tosafot* is not referring to the mitzvah of *shofar* on Rosh Ha-Shanah at all, but rather to the *shofar* of *yovel* which was blown by each person and is no longer extant to its fullest extent.⁵

2 “הבוח מעט יתאצמ אל”.

3 Shu”t Beit Mordechai, 37. Rabbi Fogelman was the uncle and foster father of Rabbi Yisrael Meir Lau.

4 *Imrei Emet, Michtevei Torah*, p. 168.

5 This reading is somewhat deficient since *Tosafot* compares this *shofar* to *lulav*, which is certainly obligatory on the first day of Sukkot, despite the *Beit Ha-Mikdash* not standing. It is challenging to find such a parallel with regards to the mitzvah of sounding the *shofar* of *yovel*, which by all standards is not applicable today. One could suggest that the *Imrei Emet*’s reading of *Tosafot* necessitates an understanding that the *shofar* of *yovel* as a continuation of sorts of the *shofar* on Rosh Ha-Shanah, which is the *דישע* to which *Tosafot* are referring. But such a reading is certainly not definitive. ע”צ.

Part II: Questions And Alternate Reasoning

The understanding that we sound the *shofar* in commemoration of the *shofar* of *yovel* is, however, not universally accepted. The major challenge to this theory is posed most strongly by the *Hahagahot Maimoniyot* (end of *Hilchot Shevitat Asor*):

If indeed this is a commemoration of *yovel*, then we should only sound the *shofar* at the end of Yom Kippur every fifty years!

Addressing this seemingly insurmountable concern, *Tosafot* in *Shabbat* (114b, s.v. ואמאי) suggest that the *shofar* blast is not about *yovel* at all, but rather an announcement of the mitzvah of *seudah* at the conclusion of the fast.

Another alternative appears to originate with *Machzor Vitri*⁶ who writes that the practice is indeed a commemoration of *yovel*. But he also quotes the custom of reciting ה' הוא האלוקים seven times to signal that the *Shechinah* that has been with us throughout the day is departing. According to the *Machzor Vitri*, since we will still be davening *maariv* after *neilah*, it is appropriate to wait until after *maariv* to “escort” the *Shechinah*. However, while *Machzor Vitri* himself does not connect the *shofar* to this departure of the *Shechinah*, many others do. The commentaries on the *Shulchan Aruch* (*Orach Chaim* 623:6) overwhelmingly prefer the reason of the *Shechinah*’s departure, and the Vilna Gaon (ibid. 7) explicitly links the seven-time repetition of ה' הוא האלוקים to the departure of the *Shechinah*. It is interesting to note that in the *Tur*’s presentation, the sounding of the *shofar* is in the context of *maariv* after Yom Kippur (*Orach Chaim* 624). In the *Shulchan Aruch*, this practice appears in the laws of *Neilah* (623). It would appear that these *acharonim* are not bothered with the concerns of *Machzor Vitri* about the impropriety of escorting the *Shechinah* before *maariv*. In fact, *Mishnah Berurah* (623:12) is even satisfied to escort the *Shechinah* during *bein ha-shemashot*, before Yom Kippur is over.⁷

Rav Hershel Schachter⁸ concludes based on some of these concerns that the correct reasoning is that of *Tosafot* in *Shabbat*, that there is a mitzvah to announce that Yom Kippur is over and we should celebrate. Moreover, he concludes, the appropriate timing is after nightfall, when it is certainly no longer Yom Kippur.

⁶ pg 395

⁷ This seems to conflict with the ruling of the *Mishnah Berurah* elsewhere (342:2) that even rabbinic prohibitions are forbidden during *bein ha-shemashot* following the holiday.

⁸ *Beit Yitzhak* vol. 34, pp. 265-266.

Beyond the three reasons already presented (*yovel*, *Shechinah* and *seudah*) the commentaries on the *Tur* (*Bach* and *Beit Yosef*, 642) quote additional reasonings: *Rokeach* suggests that we sound the *shofar* to indicate that we have vanquished the Satan,⁹ while the *Kol Bo* suggests that *shofar* blast is to confuse the Satan who is returning to challenge us after Yom Kippur concludes.

Summary of the Opinions and Questions:

Upon examining these reasons, we now need to question our custom of blowing the *shofar* after *neilah*, before *maariv* and *havdalah*. It seems that for each reason listed, there are serious concerns. If *yovel* is the origin, why sound the *shofar* every year? And why sound it after Yom Kippur has ended? If it is for the *Shechinah*'s departure, then propriety dictates that we should wait until after *maariv*. If the reason is to announce that it is now time to eat, we should certainly sound the *shofar* after *havdalah*.

The additional reasonings of celebrating victory over the Satan or trying to confuse the Satan are difficult to understand on a simple level, and appear to be contradictory. By the end of this article, we will attempt to explain these as well.

Part III: The World Of Yovel

We begin by exploring the world of *yovel*.

The Torah commands us to observe seven cycles of seven years, culminating in a fiftieth year. Each of the seven cycles concludes with a *שבת הארץ* – a year for the land to rest. After the completion of seven *shemittah* cycles, an additional year of rest for the land is declared – the *yovel*.

But the significance of the *yovel* is not simply in its extension of the *shemittah* status. *yovel* carries with it a reset of Jewish society in a great return to ancestral lands.

Almost every piece of land is returned to its original owners. While families, tribes and communities may wander, move, purchase other plots and invest in new properties, they eventually must return to their places of origin.

Beyond the return of land, there is a great redemption of individual people on *yovel* – slaves are freed. Any Jewish slave who decided to remain a slave in a previous *shemittah* cycle, who had their ear bored against the door post, is now set free at the beginning of *yovel*.

⁹ *Abudraham* (26:23) quotes from R. Isaac ibn Geiot that the Satan has no power on Yom Kippur. The gematria of *נטשה* is 364, corresponding to the days of the year minus one. The one day that Satan is powerless is Yom Kippur.

The Talmud (*Rosh Ha-Shanah* 8b) debates which day the slaves are to be set free, since the Torah implies two contradictory notions. On the one hand, the fiftieth year is sanctified from the outset, i.e., beginning on Rosh Ha-Shanah. But freedom is only proclaimed on Yom Kippur, ten days later. The Talmud presents a resolution to this conundrum:

From here, Rabbi Yishmael, son of Rabbi Yochanan ben Beroka, said: From Rosh Ha-Shanah until Yom Kippur of the Jubilee Year, Hebrew slaves were not released to their homes, because the *shofar* had not yet been sounded. And they were also not enslaved to their masters, as the Jubilee Year had already begun. Rather, they would eat, drink, and rejoice, and they would wear their crowns on their heads. Once Yom Kippur arrived, the court would sound the *shofar*, slaves would be released to their houses, and fields that were sold would be returned to their original owners.

Legally, however, the status of these slaves is in question. Are they really slaves awaiting freedom, or free men celebrating their new independence?¹⁰

Minchat Chinuch (42:14:2) quotes *Turei Even* who maintains that since *yovel* begins on Rosh Ha-Shanah, the slaves are freed on Rosh Ha-Shanah. However, there is still a possibility that their status will be reversed. Were it to be that the *beit din* did not blow the *shofar*,¹¹ *yovel* would, retroactively, cease to be and they were never free.

Rav Elyashiv¹² explains that what is lacking for these slaves is not a resolution of their *status* – they are already free – but instead a resolution of the *doubt* about their status. Once the *shofar* is sounded, they *were already free* since Rosh Ha-Shanah.

Consider for a moment the feeling of *yovel* for the Jewish slave. There is a mixture of celebration and trepidation. Celebration of their newly restored freedom, and trepidation that if, for some reason, the *shofar* is not sounded, they will revert to being slaves.

This *aseret yemei teshuvah* experience for slaves is strikingly similar to Rambam's description of our *aseret yemei teshuvah* (*Hilchot Teshuvah* 3:3):

10 The practical ramification is whether or not such a person can marry a non-Jewish servant. An *eved ivri* is permitted to marry a *shifchah kena'anit*. A free Jew cannot.

11 Rambam rules that retuning the fields, freeing slaves and sounding the *shofar* are all *me'akev*. Everyone however agrees that *shofar* is *me'akev*.

12 ת"הע ש"ירגה נרמ , p. 317.

And, even as man's virtues and vices are weighed at the time of his death, so are the vices and virtues of each and every one who cometh on this earth weighed on the holy time of Rosh Ha-Shanah. He who is found righteous is sealed for life; he who is found wicked is sealed for death, and the mediocre is suspended till the Day of Atonement; if he did repent he is sealed for life, if not he is sealed for death.

On the one hand, we're entirely free. We are ready for a year of life and goodness. But it can all be overturned if we fail in one critical area; if we do not do *teshuvah*.

With this perspective, the *shofar* blast (and indeed our *teshuvah*) is *not* what sets us free. We are *already* free. The action is merely an actuator, without which the clock is turned back.

But who must sound these *shofar* blasts?

Sefer Chinuch (331) explains that the *beit din* is obligated to sound the original blasts. But thereafter each and every person in the Land of Israel is commanded to sound their own *shofar*. Why? *Sefer Chinuch* continues: "There is nothing that gives people courage more than the action of the many."

Essentially, there is positive peer pressure for the slave owner to let go of his servant of decades, and encouragement for the slave to claim his own freedom.

This too is analogous to our *teshuvah* experience. By encouraging each other, we stand a far greater chance of achieving lasting freedom. Importantly, however, freedom requires not only the national campaign, but one's participation in it.

Rav Samson Raphael Hirsch (*Vayikra* 25:8-13) explains that the word דָּרוּר (freedom) that is employed by the Torah in the context of freeing slaves means "to follow a natural trend...allowing persons and property to revert to where they naturally belong." In this context, the sounding of the yovel blast is a "home calling signal." The connection between *yovel* and Yom Kippur now becomes clear:

Just as the כַּפָּרָה of the yearly יוֹם הַכַּפּוּרִים is to bring the moral rebirth of the individual, with all its healing and restoring effect on the internal and external life of the individual, as a miraculous gift from the Almighty Grace of God, and this gift of grace brings with it, and is conditional on, the corresponding duties of עֵינִי (fasting) and אִיסּוּר מְלָאכָה (forbidding labor), so is the יוֹם הַכַּפּוּרִים of the יוֹבֵל-year at the same time to bring the social and political rebirth of the nation with

all its healing and restoring effect on the internal and external relations of the nation, as a miraculous gift from the Almighty Grace of God.
(R.S.R. Hirsch, *ibid.*)

Essentially, the *pesukim* and the halacha paint a picture of a person's return to his natural state of being on Yom Kippur. For the technical slave, the *yovel* year takes the guise of freedom from bondage. For those enslaved in more abstract prisons, Yom Kippur on *any* year provides an opportunity to return. Quite literally, the *teshuvah* of Yom Kippur is the return to an unbounded state of freedom.

In the words of Rav Kook:

The lofty, Godly spirit of general forgiveness which the individual encounters every Yom Kippur is raised by the transcendence of the *yovel* year to a phenomenon of national significance which blankets the nation with a spirit of forgiveness and restoration of all that was crooked in the past.¹³

This melding of Yom Kippur and *yovel* effectively answers the question of *Hagahot Maimoniyot*. While it is true that the *shofar* of *yovel* was only sounded once every fifty years, the redemptive experience it wrought is one that we experience on every Yom Kippur. What *shofar* is to *yovel*, *teshuvah* is to Yom Kippur.

While Rav Kook sees *yovel* as the elevation of Yom Kippur to the national stage, Maharal¹⁴ explains that each Yom Kippur draws from the wellspring of *yovel*. Thus, just as the *shofar* of *yovel* sets the slave free, so too our *shofar* at the end of Yom Kippur frees us from sin. For the Maharal, every Yom Kippur is a *mini-yovel*.

Teshuvah, *yovel*, and Yom Kippur represent the individual's return to the loving embrace of Hashem, who is so desirous of our return that He gives us the superhuman capacity to change who we have already become, by understanding that our natural state of being is free from sin. *Teshuvah* is freedom from the worst of what we've created; and the *shofar* of Yom Kippur and *yovel* heralds that liberation.

The *Chiddushei Ha-Rim*¹⁵ explains that the reason we say the *berachah* of סלח לנו during *maariv* of *motzaei* Yom Kippur is to beg forgiveness for our possible doubt that Hashem has cleansed and forgiven us completely.

13 *Shabbat Ha-Aretz*, Introduction, p. 9.

14 *Derashah Le-Shabbat Shuvah* (end).

15 *Motzaei Yom Ha-Kippurim*.

In *Halakhic Man*, Rav Soloveitchik writes of the magnitude of this *kapparah* experience:

I remember how once, on the Day of Atonement, I went outside into the synagogue courtyard with my father [R. Moses Soloveitchik], just before the *neilah* service. It had been a fresh, clear day, one of the fine, almost delicate days of summer's end, filled with sunshine and light. Evening was fast approaching, and an exquisite autumn sun was sinking in the west, beyond the trees of the cemetery, into a sea of purple and gold. R. Moses, a halakhic man par excellence, turned to me and said: "This sunset differs from ordinary sunsets, for with it forgiveness is bestowed upon us for our sins" (the end of the days atones). The Day of Atonement and the forgiveness of sins merged and blended here with the splendor and beauty of the world and with the hidden lawfulness of the order of creation and the whole was transformed into one living, holy, cosmic phenomenon.¹⁶

Part IV: The Freedom Of Pesach And Yamim Noraim

There is, however, a bothersome edge to this narrative: We already have a festival of freedom on the calendar. Surely the more appropriate time for freedom of slaves, and indeed, of the individual from sin, would be Pesach? Rosh Ha-Shanah is the day that the world was created (or conceived) – היום הרת עולם. But Pesach is זמן חרותנו – the time of our freedom. Why are these two disparate holidays seemingly merging into one?

The *Rishonim*, it seems, were also bothered by this question. The Torah describes the slave getting his ear bored and volunteering for a life of servitude to his master, exchanging his liberty for the pleasure of being taken care of physically. But when setting the time limit for this service, the Torah uses the phrase ועבדו לעולם – the slave will serve his master forever. *Chazal* tell us that this לעולם does not mean forever literally, but instead means until *yovel*. Ibn Ezra (*Shemot* 22:6) is bothered by why the word לעולם is used at all. He explains: The transition from slavery to freedom is nothing short of renewing the world.

Ramban (*Shemot* 22:2) notes that there is an intimate connection between freeing slaves at the end of *yovel* and the creation of the world, since the *shemita/yovel* cycle is

16 *Halakhic Man*, p. 38.

designed to inculcate in us the belief that the world was created by God and that we are but His tenants. Freeing slaves also contains within it the moral and ethical imperative of empathy, by granting others the freedoms we were denied as slaves in Egypt. For their encapsulation of these lofty ideals, the laws of freeing slaves are the very first in *Parshat Mishpatim*.

The Talmud (*Kiddushin* 22b) explains that Hashem takes issue with a slave who is willing to forgo freedom for the sake of comfort: “The ear that heard Hashem declare, ‘You are My slaves’ acquired for himself another master – let that ear be bored.”

The choice to continue technical slavery is walking away from Hashem, much in the same way that failing to break free from sin is walking away from Hashem.

The Yerushalmi (*Rosh Ha-Shanah* 3:5) takes this one step further, and explains that even before leaving Egypt, Moshe taught the nation about freeing slaves – indeed, it was a condition of *yetziat mitzrayim*!

The Rogatchover Gaon¹⁷ explains that *yetziat mitzrayim* occurred in two stages. The first step was the physical exodus from Egypt. The second was the attainment of true individual autonomy, a step that was only achieved after crossing Yam Suf. He thus explains that the stages of personal freedom during the Yamim Noraim mirror the national freedoms attained on Pesach. First, the slave stops working on Rosh Ha-Shanah, but only on Yom Kippur is he truly free. Indeed, the Rogatchover concludes, the *shofar* of *neilah* is the cry of freedom, which was the cry of the nation before the sea split!

*Ben Ish Chai*¹⁸ explains that this gradual redemptive process is how the *geulah* will arrive at the end of days as well. First we will cease to be subject to the tyranny of the nations, but only subsequently will we achieve true autonomy.

Shibolei Ha-Leket (386) writes that this relationship between national and personal redemption explains why we say זכר ליציאת מצרים (a remembrance of the Exodus) on the *yamim noraim*. Ostensibly, these days fall squarely outside the scope of the Exodus experience. Indeed, they have no specific tether to Jewish history at all.¹⁹ But understanding that both *yetziat mitzrayim* and the *yamim noraim* are part of the same story—the exodus of each individual from the confines of their shortcomings—unifies

17 *Tzofnat Paneach*, *Devarim* 15:14.

18 *Benayahu ben Yehoyada*, *Rosh Ha-Shanah* 8a.

19 Of course, Yom Kippur was the day we received the second *luchot*, but this event hardly makes Yom Kippur a part of the Exodus saga.

these calendar cycles into a larger and more personal narrative.²⁰

Part V: The Absence Of The *Shechinah*

Until now we have explained the opinion of Rav Hai Gaon and others, that the purpose of the *shofar* of *neilah* is to re-experience the *yovel*-oriented liberation of the self at the end of Yom Kippur.

We now turn our attention to another school of thought, the notion that the *shofar* of *neilah* is to mark the *siluk Ha-Shechinah* – the departure of Hashem’s presence.

The Torah describes how following Matan Torah, where the nation was forbidden to approach Mount Sinai, the *shofar* was sounded. This indicated that Hashem’s presence had left the mountain and it was now permissible to approach and to ascend: במשך היובל המה יעלו בהר – “When the *yovel* is sounded, they may ascend the mountain.”

Rashi (*Shemot* 19:13) explains that this *yovel* is a singular, long sound of the *shofar*, and when it ends, the *Shechinah* departs. Furthermore, Rashi quotes from the Midrash that this *shofar* was one of the two horns of ram of *akeidat Yitzchak*. Ramban (ibid.) challenges this Midrash on the level of *peshat*. It is unreasonable that the ashes of a burnt horn were reconstituted to form a *shofar* for *matan Torah*. Rather, this Midrash is mystically indicating that the sound of this *shofar* blast represents פחד יצחק – the fear of Yitzchak.

Rabbeinu Bachye (*Bereishit* 22:13) explains the cryptic statement of Ramban to mean that the experience of *matan Torah* induced in the Jewish people an awe and fear of God that was the life’s work of Yitzchak Avinu. At *matan Torah*, Hashem presented to the Jewish people with the totality of their responsibility – to Hashem, themselves and the world – and that experience was terrifying.

To this end, the sound of the *shofar* at the end of *neilah* signifies how far we have yet to go. This *shofar* blast tells us that Hashem’s presence has left us, but not without reminding us of the awesome burden of being an *eved Hashem*.

R. Yaakov of Lissa²¹ writes that just as a person can become susceptible to certain physical illnesses, the same is true with *aveirot*. The more comfortable we become with

20 This also explains why in the *kinah* “*Aish Tukad B’Kirbi*” for Tishah B’Av we speak of *shemitah* and *yovel* as relating to leaving Egypt (“*be-tzeiti mi-Mitzrayim*”). Surely these mitzvot were only relevant many decades later, after entering and conquering the land? But with the understanding that the central focus of the Exodus was the notion of personal freedom, we can now explain these lines of the *kinah* simply: When we left Egypt, we had in mind the goal of *teshuvah* and redemption.

21 *Nachalat Yaakov, Parshat Devarim*.

a particular failing, the harder it is to uproot the desire for it and its effects.²² To this end, *teshuvah* never ends. One *must* remain constantly fearful of the potential for failure in order to continue. The impression of sin remains long after *teshuvah* has been achieved.

Rav Schachter²³ quotes Rav Soloveitchik who explained that the cleansing effect of Yom Kippur comes about through being in the presence of the *Shechinah*. We leave Yom Kippur cleansed, whole, back to square one. But with a long road ahead.

Rebbe Nachman of Breslov²⁴ explains that even after doing *teshuvah*, one must do *teshuvah* again. From the heights that are achieved from our *teshuvah*, we realize anew how low that sin was, so we must do *teshuvah* again. This approach stands diametrically opposed to the *Chiddushei Ha-Rim* cited above. And one wonders: Should we reengage with the *teshuvah* process immediately after Yom Kippur, begging for forgiveness from our new vantage point of purity? Or is doing so a lack of faith in the *teshuvah* process?

Reb Klonimus Kalmish Shapira writes in his *Bnei Machshavah Tovah* (p. 11) that the goal of their *chaburah* is to quench their thirst for the closeness to Hashem experienced during the *yamim noraim*. The Rebbe there describes vividly how each Jew feels a deep connection to Hashem that dissipates at the conclusion of *neilah*.

The *shofar* of *neilah* that signals the departure of the *Shechinah* is a radically different experience than we have understood before. If the blast is about *yovel*, then it speaks to the inherent goodness and freedom in the heart and mind of every Jew. It signals the homecoming to Hashem, to ourselves, to who we need to be. The blast of *yovel* is the sound of *ahavah*.

The sound of *siluk Ha-Shechinah* is awe inducing. It illustrates what is possible, the closeness with Hashem that we should achieve, and the prospect of never achieving it. It reminds us that our sins are not behind us, are never behind us, are always on the horizon, requiring our constant devoted attention so as not to fail.

This is the sound of the *shofar* of Yitzchak who was ready to die on the *mizbe'ach* to fulfill the will of God. This *shofar* rings out with *pachad* – fear and trepidation. This *shofar* is the sound of *yirah*.

With these distinctions neatly resolved, however, we have one troubling question left to answer: If indeed, Yitzchak represents that constant state of God-awareness,

22 This explains Moshe's extreme specificity in recounting the sins of the Jews in the desert at the beginning of *Sefer Devarim*. He only admonishes them about matters in which they have a track record of failure.

23 *Nefesh HaRav*, pp. 24–25, n. 41.

24 *Likutei Moharan*, Vol. I, 6:3.

how can we explain Yitzchak's name? If Yitzchak lives in a world of persistent fear and trepidation, why does his name mean laughter?

The *Chiddushei Ha-Rim*²⁵ explains that the source of happiness is fear. His grandson, *Sefat Emet*,²⁶ elaborates that a person is only truly happy when they are in total control of themselves, when they don't fear themselves. A person who sees himself as standing constantly in the presence of God is afraid to sin. But that fear also generates a genuine freedom from the *yetzer ha-ra*. Thus, says the *Sefat Emet*, Yitzchak was always smiling! Nothing bothered him, nothing got to him. He was not afraid of temptation, addiction, sin or moral failure. By living in a world of *שויתי ה' לנגדי תמיד* – always perceiving himself in the presence of Hashem – he was liberated from any other fear.

Apparently, by internalizing the sound of the *pachad Yitzchak*, that call of *matan Torah*, we too can aspire to this lofty freedom that comes with *יראת שמים*.

Part Vi: The Sound Of The Great Shofar

Rav Samson Raphael Hirsch (*Vayikra* 25:13) explains that while each *yovel* is a self-contained unit that appears to begin again every fifty years, in truth the *yovel* cycle is part of the upwards momentum of the Jewish people, and of the world in its entirety. Each *yovel* cycle ensures that:

The nation is again to be established by the Grace of God, socially healthy, and politically free, even as it was on the first day its national life was started on the basis of God's laws. It is to progress in this fresh internal and external freedom and independence granted afresh by God, from *yovel* to *yovel*, until it reaches the goal where its national life shines forth so brightly amongst the other peoples of the world, that it invites all the nations to throng to it, to learn from it the institutions of God, which alone guarantee justice and freedom and eternal peace on earth.

Yovel is on the one hand an opportunity for personal, internal redemption, but on the other, it is part of a national aspirational movement towards the perfection of the world.

²⁵ *Chiddushei Ha-Rim, Vayera*, p. 24.

²⁶ *Sefat Emet, Vayera* 5643.

It is to this end that later *gedolim*, since at least the time of the Maharal²⁷ have added yet another perspective to the sound of the *shofar* of *neilah*: the sound of the *shofar* of Mashiach.

This idea takes center stage in *Yesod Ve-Shoresh Ha-Avodah*.²⁸ The *shofar* blast is our final *tefillah* of the *yamim noraim*, a prayer that we should see the world reach its eventual universal goal. Thus, immediately after sounding the *shofar* we declare: לשנה בירושלים – next year in Yerushalayim. This is not merely a prayer for a change of location but the deepest desire of the *yamim noraim* season – that we should progress from *yovel* to *yovel* to hear the great *shofar* of Mashiach.²⁹

Thus, both the ideas of *yovel* and *siluk Ha-Shechinah* coalesce into one vision of the *shofar* of the Messianic future. *yovel* represents the individual's personal redemption, the innate potential to return to who we are each supposed to be and become. *Siluk Ha-Shechinah* sets the goal posts at the appropriate and lofty distance, beckoning us, challenging us and demanding that we take the next steps towards constant God-awareness.

The unification of these two previously divergent ideas is found in the writings of the Alter Rebbe of Chabad. In *Shulchan Aruch Ha-Rav* (*Orach Chaim* 623) he writes that the reason for sounding the *shofar* is *siluk Ha-Shechinah* as well as celebration of the Yom Tov of *motzaei Yom Kippur*.

But in his *Likutei Torah* (p. 60b) he writes that the *shofar* blast of *neilah* on Yom Kippur is drawn from the world of ultimate freedom, the great *shofar* of Mashiach. But in truth, what we do is a small imitation of what will one day be reality. In essence, we celebrate our personal freedom from sin, but realize we have a long way to go. Thus the two perspectives on the *shofar* of *neilah* are really one!

The Alter Rebbe's son, Reb Dov Ber (the Mittler Rebbe), expresses this unified understanding as an annual window into the future.³⁰ Every Yom Kippur is a preview of the World to Come.

Why the Shofar?

Why is it that this window into the World to Come is brought to us through the sound of the *shofar*?

²⁷ *Derashah Le-Shabbat Shuvah*.

²⁸ *Shaar* 11, Ch. 11.

²⁹ Rav Aharon Lichtenstein, cited in *Moadei Ha-Rav* p. 200, taught that this is the confusion of the Satan, who will hear the sound of the *shofar* at the end of Yom Kippur and believe that the time for Mashiach has arrived.

³⁰ *Ateret Rosh*, p. 28.

The seventh Lubavitcher Rebbe, Reb Menachem Mendel Schneerson,³¹ explained that the final *shofar* blast is the internal cry of each Jew.

Rav Soloveitchik similarly understood³² that the *shofar* represents that which is most sublime, most difficult to express. The words left unsaid, or rather, unsayable:

A Jew has similar feelings at the conclusion of *neilah*; he has spoken, yet in some ways said nothing. As the final minutes of Yom Kippur are upon him, “Hear, O Israel,” then “Blessed is the Name,” and finally “Hashem — only He is God,” yet he still feels frustrated and dissatisfied. In order to adequately express his deep longing when words have cruelly failed him, he feels the compulsion to release an instinctive, inarticulate cry. In the seconds before God once again retreats into obscuring clouds, man must urgently express what he could not verbalize in an entire day of prayer. He sounds the shofar as a response to the ultimate futility of verbally expressing his needs.

Balancing Conflicting *Avodot*

This internal cry, of freedom on the one hand, and of overwhelming responsibility on the other, are the two worlds with which a Jew must contend every single day: the *avodah* of *ahavah* and the *avodah* of *yirah*.

The challenge of our lives is that we love the wrong things and fear the wrong things. We love habits, activities and outlets that are self-destructive, and we fear people, actions and challenges that we should overcome with bravery. But maintaining the balance of proper fear and love is exceedingly difficult. Constant pressure to fear God could leave one a shriveled shell of a person, whereas constant focus on love of God encourages flippancy and lightheadedness.

Tanya (Ch. 26, end) recommends that one spend a few moments every day to focus on *yirah*, and the rest of the day to focus on *ahavah*:

For this one must set aside opportune times, when the mind is calm, to reflect on the greatness of God against Whom he has sinned, so that thereby his heart will truly be rent with genuine bitterness... [and] immediately after his heart has been broken during those appointed

31 *Likutei Sichot*, Vol. 34, p. 96.

32 *Machzor Mesoras Ha-Rav* for Yom Kippur, pp. 840-841.

times, he should completely remove the sorrow from his heart, and he should believe with perfect faith that God has erased his sin, and that “He pardons abundantly.” This knowledge is the true joy in God which follows the sadness...

Part VII: The Challenge Of Unity

The daily *avodot* of *ahavah* and *yirah* stand on opposite ends of the theological-emotional spectrum. *Ahavah* demands that one believe with total clarity that one is beloved and connected to Hashem in the most profound way.³³ *Yirah* demands that one see the great distance between who we are and who we want to be.³⁴ *Ahavah* is uplifting and inspiring. *Yirah* is traumatic and daunting.

But that which exists in two separate worlds all year long comes together through the Yom Kippur experience.

The Mishnah tells us that on Yom Kippur there were two parts of the Temple service that were done simultaneously:

The one who sees the High Priest while he is reading does not see the bull and he-goat that are burned, and the one seeing the bull and the he-goat being burned does not see the High Priest while he is reading. Not because it is prohibited to do so, but because the distance between the two areas was great, and both rituals were performed simultaneously.³⁵

Reb Gershon Henich of Radzin³⁶ explains that the reading of the Torah demonstrated the closeness of *Klal Yisrael* to Hashem. Every letter of the Torah is transcendent, and every Jew is, at their core, pure and good and connected to Hashem. The burning of the bull and ram, however, indicate that despite the passion, fire and commitment that a Jew has, it's not enough. There are still the ashes at the end that must be cleaned up. The Mishnah concludes that מלאכת שניהן שוה כאחת – these two services are equivalent. But even on Yom Kippur, one cannot stand in both places at once!

33 *Tzidkat Ha-Tzadik* 154: “Just as a person must believe in Hashem, so too he must believe in himself.”

34 *Mesilat Yesbarim*, Ch. 11: “...to be free from all sin in thought, in speech and in action.”

35 Mishna, Yoma 68b.

36 *Sod Yesbarim, Erev Yom Ha-Kippurim*, p. 65.

Pragmatically, it is impossible to unify these goals, though we must hold the intellectual values simultaneously.³⁷ But when Yom Kippur, the day of *teshuvah* culminates in a singular climactic moment – the *tekiat shofar*. At that point, that window into the world of truth opens; both emotions and ideals coalesce into a single unified sound.

This is the duality of *teshuvah*. The confidence that we are purified merges with the awesome responsibly to reach beyond ourselves in one inspiring moment of empowerment.³⁸

We can now provide a more substantive understanding of the victory and war with the Satan. There is one *yetzer ha-ra* that convinces a person that they have not achieved *teshuvah*. Against that *yetzer* we blow the *shofar* to exclaim that we are indeed free, we can move on with *simchah* and *ahavah*, with perfect faith that Hashem has forgiven us completely. But the Satan attacks us on the other side as well, lulling us into a sense of complacency, telling us that Hashem loves us no matter what, and there is no need to continue perfecting ourselves as we reengage with the world after Yom Kippur. Addressing that *yetzer* we blow the *shofar* of Yitzhak, of שויתי ה' לנדי תמיד – of constant, relentless God-Awareness.

Perhaps this is the explanation of our *tefillah* in *maariv* every night, הסר שטן מלפנינו: Remove the Satan from before us and after us. There is a dual and daily threat of the Satan everyday – on the one hand disparaging, and on the other over confident.

Our Minhag

With this in mind, we can now resolve our practice. The *minhag* of our communities to sound the *shofar* at the end of *neilah* fulfills all of the goals we have uncovered. The timing of the blast straddles the line between the world of *yovel* and *siluk Ha-Shechinah*. We sound it after *neilah*, now that the *Shechinah* is departing, leaving us in with the awesome burden of continuing the Yom Kippur experience in our daily lives. But we have not yet davened *maariv* or said *havdalah*. The sound of our *shofar* rings out in the last embers of Yom Kippur – just like the *yovel* of ancient and future times. It declares victory over the Satan, and invites us to celebrate confidently with a *seudah*. And yet, we cannot forget the looming threat of the *yetzer ha-ra* inducing us into complacency.

37 Noam Elimelech, *Parshat Shofrim*.

38 *Moadei Ha-Ra'ayah*, p. 54. Homiletically, one could suggest that this explains why the Rama writes about the *minhag* to build the Sukkah immediately after Yom Kippur in *Hilchot Yom Kippur* (*Orach Chaim* 624) and in *Hilchot Sukkah* (*Orach Chaim* 625). We exit Yom Kippur committed to working in the worlds of *ahavah* and *yirah*. The Sukkah represents both perspectives.

Ha-Mavdil

The piyut that we traditionally sing at the end of Shabbat, *Ha-Mavdil bein kodesh le-chol*, was originally written for the end of Yom Kippur.³⁹ Although it is now sung every *motzaei Shabbat*, Arizal added four verses to be sung only after Yom Kippur. *Shem Mi-Shmuel* (Motzaei Yom HaKippurim, 5680) writes that the essence of this *tefillah* is a yearning for the unification of the diverse worlds of *ahavah* and *yirah*. As the Vilna Gaon explains:⁴⁰ *ahavah* and *yirah* are gifts from Hashem. Most certainly, achieving a moment of unity of these *middot* requires both immense work, and **סיעתא דשמיא**.

The unification of these values is often referenced by Chassidim and Mekubalim before performing a mitzvah: **לשם ייחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה בדחילו ורחימו**, “For the sake of unifying Hashem and the Shechina, **with love and with fear...**”

But this duality is also the answer to the primary concern of our obligation to *teshuvah*: How do we move forward when we’ve failed so many times before? The answer is by harnessing the moment of the merging purity and confidence with awesome trepidation.

Yosef Mendelevitch, the great Refusenik, writes about his achievement of this unity, thirty years after being liberated from Soviet prison:

I remember the fifty-day hunger strike I staged near the end of my imprisonment as a demand to be permitted to study Torah. I consciously aimed not to indulge in self-pity, not to falter, but to carry on normally: prayer, exercise, and covert conversations with the student in the next cell.

One day, I was in solitary confinement, doing nothing. I no longer felt like I had to do anything in order to sense His closeness. That sense of closeness granted me the renewed vigor I needed to prevail. One man versus all the forces of evil.

That is the secret of inner fortitude. Thirty years later, I’m living the life of a free man in Israel. As everyone knows, the life of a free man possesses at least as many difficult challenges as the life of a prisoner or slave. Someone who called to urge me to publish this book accurately observed: “The value of your book lies in the fact that you have so

39 Mordechai, *Yoma* 737.

40 *Even Sheleima* 1:18.

faithfully and consistently continued to live the life you began all those years ago.” He was right. If I were to honestly ask myself, “Are those values you believed in – the people of Israel, the land of Israel, and the Torah of Israel – still significant for you?” I would answer, “Yes, yes, yes!” Not only have I not veered from the path on which I originally set out, but I have progressed along it.

I have studied a great deal of Torah, and, aware of how much I do not know, I wish to learn much more. I have endeavored to act for the good of the Jewish people here in Israel, and wish to do so much more... I found a way to elude my weaknesses, to find myself, and to be as my Creator wishes me to be: strong and joyful... Follow me towards a life of joyful purpose and meaning.⁴¹

Similarly, Arizal writes:

Justice and peace embrace - צֶדֶק וְשָׁלוֹם נִשְׁקוּ, kindness and truth engage - חֶסֶד וְאֱמֶת נִפְגְּשׁוּ. Hashem is frightening, קָדוֹשׁ וְנוֹרָא מוֹשִׁיעֲכֶם, but we are not afraid, לֹא נִירָא וְלֹא נִדְחָל. Go home to your tents, שׁוּבוּ לָכֶם לְאֶהְלֵיכֶם, live a normal physical existence, וּבְרֵאשֵׁיכֶם אֶלְקֵיכֶם, with Hashem’s presence above you at all times.⁴²

We end Yom Kippur with the *shofar*, announcing to all, and to ourselves, that we are already free; but with our freedom there is much to achieve. We exit Yom Kippur energized and fearful, excited and nervous as the *shofar* calls to each of us:

Fly into the light of the dark black night.

Be’ezrat Hashem we will fly with confidence, hope and *simchah* through the darkness of the night, to the eventual light of day. May we greet that great day together, במהרה בימנו.



41 Yosef Mendeleovich, *Unbroken Spirit: A Heroic Story of Faith, Courage and Survival*, p. 336.

42 The acrostic of these lines is קחצי - the name of Arizal. But perhaps we can suggest that the intention here is to allude to the *middah* of קחצי וניבא whose life captures this moment so perfectly.

Use of Mitochondrial DNA To Determine Jewishness

RABBI JOSH FLUG

With technological advances in DNA analysis, it is now possible to order a DNA kit from companies like “23andMe” or “Ancestry.com” and find out one’s lineage. Some customers are ordering these tests and finding out that they have Jewish origins. Of particular interest is a test of mitochondrial DNA (mtDNA), which is only passed on the maternal line. If A has the same mitochondrial DNA as B, that means that they have a common foremother and if A is Jewish, unless A descended from a convert who converted to Judaism in a generation subsequent to this common foremother, then in all likelihood, B is also Jewish. If many Jews share the same mtDNA, there is an even greater likelihood that B is Jewish. Can mtDNA tests be used to prove Jewishness? This question was raised after a 2006 study found that 40% of Ashkenazi Jews belong to one of four haplogroups (a haplogroup is a group of people who share the same mtDNA markers).¹ This article will summarize and analyze some of the arguments presented in recent literature on this issue.²

1 Behar DM, Metspalu E, Kivisild T, Achilli A, Hadid Y, et al. The matrilineal ancestry of Ashkenazi Jewry: portrait of a recent founder event. *Am J Hum Genet*. 2006;78:487–497.

2 An important work on the subject is *Birurei Yabadus L’Or Mechkarim Genetiym*, edited by R. Yisrael

Rabbi Joshua Flug is the Director of Torah Research for Yeshiva University’s Center for the Jewish Future (CJF), and serves as the editor of the Torah To Go series. Rabbi Flug is the Director of Divorce Proceedings for the Beth Din of Florida and teaches in the BRS Night Learning Program.

What is Mitochondrial DNA?

Ordinary DNA in humans contains 23 chromosomal pairs, with the father contributing 23 chromosomes and the mother contributing the other 23. If Ordinary DNA is used to determine ancestry, it would be difficult to tell which attributes were inherited maternally or paternally, especially across many generations. However, mtDNA comes from the mitochondria of the cell, which contains no contribution from the sperm cells. Therefore, the mtDNA in our cells is only received from our mother. Theoretically that means that everyone in the world should have the same mtDNA, the same as the original woman — Chava. However, sometimes mtDNA mutates and that allows scientists to trace whole populations. For example, If Chava had eight granddaughters and the mtDNA of one of them mutated, then all descendants of that granddaughter would be identifiable as descending from the particular granddaughter.

Let's return to the aforementioned 2006 study. Of the four haplogroups that indicated descent from Ashkenazic Jewry, the most common haplogroup was k1a1b1a. There were 11,452 people in the study who identified as non-Jews and the 1,694 who identified as Jews. 123 of the people belonged to the haplogroup k1a1b1a, 114 of them were Ashkenazi Jews, 9 were Sephardic Jews and 1 identified as not-Jewish.

If all 123 of these people have a common mother, how is it possible that there is someone not-Jewish in this haplogroup? One possibility is that the single individual is in fact Jewish and his/her ancestors have assimilated so he/she doesn't realize his/her being Jewish. Another possibility is that the original woman bearing the k1a1b1a marker wasn't Jewish and one or more of her descendants converted to Judaism. While the first possibility may seem more logical, there is no way to really know.

The Significance of These Numbers

Let's say a person ordered an mtDNA test and found that he belongs to haplogroup that has strong indications of Jewishness. Does that mean, from a statistical perspective, that he is most likely Jewish? For haplogroups like k1a1b1a that may be the case. However, for others, the statistics are not as strong. Jews make up only about .18% of the world population. That means that if, more than .18% of non-Jews belong to that haplogroup, then statistically, there are more people in the world identified as non-

Barenbaum and R. Zev Litke. The work contains numerous chapters by the aforementioned editors as well as a responsum by R. David Lau and analysis by Prof. Avraham Steinberg. R. Asher Weiss also wrote on this topic in the journal *Orach Mishpat* Vol. I. *Teshuvot B'Mareh HaBazak* 9:30 also has a responsum on this topic.

Jews belonging to that haplogroup than there are Jews.

How then does one determine the statistical likelihood that someone belonging to a “Jewish” haplogroup is actually Jewish? Dr. Shai Tzur and Dr. Karl Skorecki¹ note that from a statistical perspective, one can employ Bayes’ Theorem to make this determination. Let’s illustrate Bayes’ theorem with the following example. A person has chills, nausea, vomiting and fever. He tries to figure out the cause of his symptoms by putting the symptoms into a Google search. One of the search results indicates that he might have yellow fever. He heads to the emergency room and tells the doctor that he thinks he has yellow fever. The doctor asks if he recently visited South America or Africa, to which he replies negatively. The doctor does a quick examination and tells the patient that has a common stomach virus and sends him home. The doctor, knowingly or unknowingly just employed Bayes theorem for his diagnosis. Bayes theorem is a mathematical equation to determine the probability of an event based on other known information related to the event. The doctor knows three pieces of information. He knows that it is highly unlikely for a person in the U.S. to contract yellow fever. On the other hand, he knows that if this patient indeed has yellow fever, he is very likely to have these symptoms. At the same time, there are many other diseases that can cause these symptoms and as such, there is a likelihood of having these symptoms absent of yellow fever. How does he put this information together? With Bayes’ theorem. Let’s assume that the probability of having yellow fever (without knowing of any symptoms) is represented as $P(A)$, the probability of having the set of symptoms described above is represented as $P(B)$, the probability of having those symptoms given that he has yellow fever as $P(B|A)$, and the probability of having yellow fever given those symptoms as $P(A|B)$. Bayes’ theorem states:

$$P(A|B) = P(B|A) \times P(A) / P(B)$$

To figure out how likely it is that this patient has yellow fever given his symptoms [$P(A|B)$], we multiply the probability of someone having those symptoms given that he has the disease (which is relatively high) with the prior probability of having yellow fever (extremely low) and then divide that number by the probability of someone having those symptoms (regardless of whether he has yellow fever — a somewhat high number). Since $P(A)$ is extremely low and $P(B)$ is somewhat high, it is highly unlikely

1 Dr. Tzur and Dr. Skorecki’s proposal can be found in *Birurei Yabadus L’Or Mechkarim Genetiyim* pp. 37-42. In *B’Mareh HaBazak* op. cit. pp. 127-128, there is a mathematical explanation of how to apply Bayes’ theorem to this question.

that our patient has yellow fever. If however, he visited South America or Africa, then the likelihood of catching yellow fever is much higher and if a patient presents with the symptoms described above, the doctor would explore that possibility further.

Let's now plug the Bayes theorem into determining whether someone who belongs to haplogroup that is predominantly Jewish is statistically Jewish. If $P(A)$ is the prior probability that this person is Jewish and $P(B)$ is the probability of belonging to this haplogroup (regardless of Jewishness), then $P(A|B)$ is the probability of being Jewish given that he/she belongs to this haplogroup. If this haplogroup is found in 20% of Jews and .2% of non-Jews, then if $P(A)$ is greater than 1.5% then $P(B|A)$ is greater than 50%; If $P(A) = 50\%$ then $P(B|A)$ is greater than 99%.

What is the halachic import of this data? If there is a greater than 50% chance that someone is Jewish, does that make him/her Jewish? Does halacha recognize a “rov” that only comes about through Bayes’ theorem? If so, what halachic method would determine $P(A)$, the prior probability that someone is Jewish?

The Standards for Determining Jewishness

The Gemara, *Pesachim* 3b, relates the story of a non-Jew who bragged to R. Yehuda ben Beseira that every year, he would go to Yerushalayim and eat the korban Pesach. R. Yehuda ben Beseira instructed him to ask for a piece of the tail (which is not eaten). When he did so, they investigated the matter and found out that he wasn't Jewish. The implication is that prior to the episode involving R. Yehuda ben Beseirah, there were no investigations into whether someone was Jewish or not. Tosafos note that this story implies that one does not need to provide proof of Jewish status. Yet there are two different formulations among the Ba'alei HaTosafos.

Tosafos in *Yevamos*, 47a, s.v. *B'Muchzak*, quote Rabbeinu Tam that anyone who claims to be Jewish is believed provided that we don't have previous knowledge that he is not Jewish. One cannot claim that he converted if we knew his status beforehand. One could have argued that the case of the non-Jew who ate the korban Pesach was an exception to the rule and they didn't investigate his Jewish status because most people that were there were Jewish (*rov*). However, in reality, we can always rely on *rov* because most people claiming to be Jewish are in fact Jewish.

Tosafos in *Pesachim*, 3b, s.v. *V'Ana*, note that the story involving R. Yehuda ben Beseira does not prove that in general, one can be believed to say that he is Jewish because in that situation, they were able to rely on the *rov* of people who were present

there. However, Tosafos in *Pesachim* agree that one who does make such a claim is believed. Furthermore, if someone claims to be a convert and we didn't know his previous status, we believe him because he could have simply said that he was Jewish and we would have believed him.

Ritva, *Yevamos* 47a, s.v. *Bein*, writes that the reason we believe someone who says he is Jewish is because it is a *milsa d'avidah l'gluyei*, if this person is lying, we will eventually find out and this will be extremely damaging to his reputation. Therefore, we believe that he wouldn't lie in this situation.

The various formulations presented above have nuanced differences. If the reason to allow offering the korban Pesach without presenting proof of Jewishness was based on the majority of people present at the Beis HaMikdash, then perhaps we would only believe someone's claim to be Jewish in a situation where there are a finite number of people in a group and **probability** dictates that majority of that people in the group are Jewish. This is known as *ruba d'isa kaman*. However, Tosafos expand this to cases where **statistics** dictate that someone who makes a claim to be Jewish is most likely telling the truth. This is known as *ruba d'leisa kaman*. Ritva's approach is based on statistics, but from a different perspective. There is a general rule that people don't lie about something when they know they can be caught later. Therefore, when someone makes a claim whose veracity will be discovered later, statistics dictate that the statement is truthful. It is important to note that in contemporary cases involving someone of questionable Jewish status, most, if not all of the information about the Jewishness of the individual is already known to the beis din. It is unlikely that new information will be discovered and therefore, it is more difficult to rely on *milsa d'avida l'geluyei*.

Furthermore, contemporary application of Tosafos' opinion presents a number of challenges. First, *Ba'er Heitev*, *Even HaEzer* 2:4, quotes from the *Teshuvos Beis Hillel* that if someone comes from another place and we don't know who they are, they need proof that they are Jewish and this has been common practice in Lithuania. Second, R. Chaim Volozhiner, *Chut HaMeshulash* no. 5, writes that if a person claims to be Jewish and doesn't speak Yiddish, we can't apply the *rov* of Tosafos because we see that even if he is Jewish, he belongs to a minority of Jews who don't speak Yiddish. Therefore, the *rov* is ineffective.¹ While R. Avraham Yeshaya Karelitz, *Chazon Ish*, *Yoreh De'ah* 158:8, writes that this particular ruling is limited to R. Chaim Volozhiner's time, and that in our times, when many Jews don't speak Yiddish, it is not a factor, he does indicate

1 This seems to follow a Bayesian type approach to *rov*. See note 9.

that if there are other indications that this individual is not Jewish and is an exception to the *rov*, that should be taken into consideration. Third, R. Yosef Shalom Elyashiv² ruled that Tosafos' rule only applies to individuals trying to determine if a person is Jewish for a specific purpose (e.g. making a *minyan* at the airport). However, if a *batei din*, or another appointed official is asked to make a determination of Jewishness, one cannot simply rely on *rov* much in the same way that a kashrus organization cannot rely on *rov* to give certification to a restaurant. Therefore, when *batei din* or rabbis are approached to certify the Jewishness of an individual, they will look at other factors and try to find strong indications based on family history and traditions that the person is Jewish. There is a tradition from R. Moshe Feinstein³ regarding those who come from Russia, that if they have two of the following three indicators of Jewishness, we can treat them as Jewish: First, official government documentation stating that they are Jewish.⁴ Second, Jewish names in the family. Third, knowledge of Jewish language and Jewish practices in the family. Similar standards can be adapted for those whose families come from other parts of the world.

There are two potential scenarios in which mtDNA might be used in determining Jewishness. First, a person claims to be Jewish independent of the mtDNA test, but would like to use mtDNA to support the claim. Second, a person had no prior knowledge of being Jewish. He or she ordered a test to find out about family background and the results came back that he or she is most likely Jewish. In the first scenario, the individual can make two claims that the individual in the second scenario cannot. This individual can claim that the mtDNA test is not serving to prove Jewishness but merely to add an additional indicator of Jewishness. Additionally, from a statistical perspective, when there is a higher "prior probability" of being Jewish without the mtDNA, Bayesian analysis will yield a higher probability of being Jewish now that the test results are positive.

Is Bayes Theorem Recognized by Halacha?

There are a few *sugyos* that seem to follow a pattern of Bayesian analysis. Here is one example. The Mishna, *Yevamot* 37a, discusses the case of a woman whose husband died and she engaged in *yibum* (levirate marriage) within three months of the death

2 Cited in R. Moshe Mordechai Farbstein, "Yabadutam Shel HaOlim MiRussia," *Techumin* Vol. 12.

3 Cited in R. Pinchas Goldschmidt, *Shut Zikaron BaSefer*, EH no. 3.

4 In the Soviet Union, they would write "Jewish" as nationality on official paperwork. However, it was also possible to bribe someone to change the nationality.

of her husband. She is now married to her original husband's brother and we discover that she is pregnant. She subsequently gives birth nine months after the death of the first husband. If the first husband is the father of the child, then *yibum* was not warranted (because *yibum* is only performed when a man dies without children) and she should have to bring a *korban chatas* (sin offering). However, since we don't know who the father is, she brings an *asham talui* (contingent sin offering). The Gemara asks: why don't we simply follow *rov*? Most women give birth after nine months and only some after seven.¹ The Gemara counters this by saying that all women who give birth at nine months are visibly pregnant after three months. Since this woman wasn't visibly pregnant, we can assume that she was from the minority. The Gemara counters this argument as well because if all women who give birth after nine months are visibly pregnant after three months, then we know for sure that this pregnancy is a seven months pregnancy and no *korban* would be required at all. Rather, the Gemara explains that most women give birth after nine months and most women who give birth after nine months have a visible pregnancy after three. If this woman didn't have a visible pregnancy after three months, then *isra lei ruba*, the *rov* is invalid.

Let's read this passage from a Bayesian perspective. Let A=giving birth after nine months and B=a concealed pregnancy. The Gemara initially thought that because $P(A)$ is more than 50%, we could assume that event A occurred and it was a nine month pregnancy. The Gemara then countered that we should really look at $P(A|B)$, the probability of giving birth after nine months given that the pregnancy was concealed. The Gemara said, in order to determine $P(A|B)$, we need to determine $P(B|A)$, the probability of a woman whose pregnancy is concealed giving birth after nine months and that is zero. If $P(B|A) = 0$, then $P(A|B)$ must also $=0$. Rather, $P(B|A)$ is less than 50% and as such there is a strong likelihood that $P(A|B)$ is also less than 50%. Therefore, *isra lei ruba* — the *rov* is invalid.

However, this by no means supports using Bayesian analysis in our case for two reasons. First, the Gemara only uses this logic to dismantle a *rov*, not to create one. Second, the Gemara, *Chullin* 86b, also uses the term *isra lei ruba* where following *rov* would overturn a previously established status. The Gemara suggests that (according to R. Meir) *rov* doesn't work because when we combine the previously established status with the possibility that this case is one of the cases where the minority occurred, then *isra lei ruba* — the *rov* is invalid. Here, the term *isra lei ruba* is not questioning *rov*'s

1 This was an assumed fact in Talmudic times. An eight month pregnancy would not lead to a viable baby.

statistical efficacy, but rather *rov's* halachic efficacy. It would seem therefore that *isra lei ruba* connotes an issue that is more technical in nature than mathematical. The rules of *rov* are suspended when there is a flaw in the *rov*. This could either be from the fact that it conflicts with a *chazakah* or because there are anomalies in the case such that logic dictates that we shouldn't follow *rov*.²

R. Asher Weiss, in his teshuva dealing with mtDNA³ references his comments in *Minchas Asher* to Shemos, where he says that *rov* doesn't follow statistics. It is a distinct area of halacha with its own set of rules. He applies this logic to answer a question that was raised about the kashrus of cow-milk in the contemporary marketplace. In earlier times, when one consumed milk, the milk was derived from a single cow. Although some cows have a disease that render them and their milk *treifa*, one may drink the milk of any individual cow and rely on the fact that majority of cows are not *treifa*. If a cow was subsequently slaughtered and discovered to be a *treifa*, the milk from that cow is also considered to be *treifa* and if that milk was mixed with other milk, the entire mixture is not-kosher unless there was a sixty to one ratio of kosher milk to non-kosher milk. In modern times, the milk that is sold commercially is made up of a mixture of milk from hundreds of cows. In that mixture, statistics dictates that a certain percentage of those cows are *treifa* and that the milk of those cows is not nullified at a sixty to one ratio. For example, if 10% of dairy cows are *treifa*, then 10% of the milk is milk from a *treifa*, which is much greater than the sixty to one threshold necessary for nullification. How then are we permitted to drink commercially sold milk? R. Asher Weiss suggests that *rov* and statistics are two different ideas. When a cow is milked, *rov* dictates that the milk is 100% kosher. We don't use statistical analysis and assume that it is only 90% kosher such that mixing it with milk from other cows further lowers its statistical likelihood of being kosher. The same applies to mtDNA. We can't create a *rov* because statistics dictates that the likelihood of being Jewish is greater than 50%.

A further problem with applying Bayes' theorem to determine Jewishness is

2 Indeed, R. Chaim Volozhiner's ruling that we should apply extra scrutiny to those who claim to be Jewish but don't speak Yiddish, seems to fit the "isra lei ruba" principle. From a Bayes' perspective, if $P(A|B)$ is the probability that someone is Jewish given that they don't speak Yiddish and $P(B|A)$ is the probability that someone doesn't speak Yiddish given that they are Jewish, R. Chaim Volozhiner is assuming that since $P(B|A)$ is very low and $P(B)$ (i.e. the probability that a random person in the world doesn't speak Yiddish, then $P(A|B)$ is very low. However, it doesn't seem that R. Chaim Volozhiner's analysis or Chazon Ish's assertion that this ruling no longer applies are based on Bayes' theorem. Furthermore, even if their rulings are based on a Bayes-like analysis, at least from a qualitative perspective, this would only prove that this type of thinking works to invalidate *rov*, not to create *rov*.

3 See note 2..

that Bayes' theorem requires a prior probability. What is the prior probability that this person is Jewish (before finding out the results of the mtDNA test)? From a statistical perspective, perhaps we could look at the percentage of Jews in the region where the furthest traceable maternal ancestor was born. If she was born in Warsaw in the 1930's, where Jews made up 30% of the population, then the prior probability of him being Jewish would be much higher than if she was born in Mumbai. However, assigning a prior probability of Jewishness presents a halachic challenge. Does halacha recognize someone as being 30% or 5% Jewish? The Mishna, *Kesuvos* 15b, states that if a baby is found and we don't know its origins, if most of the city is Jewish, the child is considered Jewish, if most of the city is not Jewish, the child is considered non-Jewish. If the city is split evenly between Jews and non-Jew, then the child is considered Jewish for receiving charity but not for marrying. We see that when the only means of determining Jewishness is probability, halacha assigns absolute values of Jewishness. Either $P(A)=0$ (certainly not Jewish), $P(A)=1$ (certainly Jewish), or $P(A)=.5$. The .5 scenario is almost impossible to come by because it requires an exact amount of Jews and non-Jews in the city.

Based on these arguments, it is difficult to verify Jewishness based on the statistical weight of a mitochondrial DNA examination.

Use of MtDNA as an Indicator

Can mitochondrial DNA be used as an indicator (*siman*) to determine Jewishness, much in the same way that Jewish names or knowledge of Jewish language and practice are used as indicators?

The Gemara, *Chullin* 79a, has a discussion about the prohibition against cross-breeding two different animals. According to R. Yehuda, the offspring of male horse and a female donkey (a hinny) may not be bred with the offspring of a male donkey and a female horse (a mule). The Gemara then provides various features to distinguish between a hinny and a mule in order to permit breeding a male mule with a female mule and male hinny with a female hinny. The Gemara concludes that those who rely on these distinguishing features are of the opinion that *simanim* (distinguishing features) are a biblical concept. Rashi, 79b, s.v. *V'Simanin*, notes that this is a reference to the dispute in the Gemara in *Bava Metzia* 27a, as to the nature of the concept that one can return a lost item to its owner if the owner produces distinguishing features about the item. One opinion is that the concept of *simanim* is biblical in nature and

that is why one may return the item. The other opinion is that on a biblical level, these distinguishing features are not sufficient, but the rabbis allowed one to return the item to the person who can identify these distinguishing features. Rashi notes that if *simanim* are not a biblical concept, we can only rely on distinguishing features for certain situations such as returning a lost object. We cannot rely on it to violate the biblical prohibition against cross-breeding.

Rashi is clearly of the opinion that the question of *simanim* and whether they are biblical in nature or not is a broad issue that relates to many areas of halacha. Ramban, ad loc. disagrees and writes that the discussion about permitting the breeding of mules and hinnies based on distinguishing features has nothing to do with returning a lost item. Rather all the Gemara meant to say was that these particular *simanim* of determining whether the animal is a mule or hinny are good enough that one can rely on them for questions of a biblical nature.

R. Aryeh Leib Heller, *Ketzos HaChoshen*, 65:11, suggests that there is a middle approach among Rishonim and Acharonim. They hold that *simanim* in the plural are biblical in nature. When there are multiple distinguishing features, they combine together to produce a biblical level form of identification. Each one individually would only be valid on a rabbinic level and would only be valid for returning a lost item.

The concept of *simanim* also comes up in the Talmud in discussions about identifying a deceased individual so that his wife can remarry. The Mishna, *Yevamos* 120a, states that one cannot use *simanim* on his body to identify him. The Gemara comments that this seems to indicate that *simanim* are not a biblical concept. R. Shmuel Feivish, *Beis Shmuel* 17:70, explains that there are three levels of *simanim*. Features that are fairly common (*simanim geru'im*) don't count at all. Features that are highly unique to that individual (*siman muvhak b'yoser*) are comparable to recognizing the individual (*tevius ayin*) and are valid on a biblical level according to all opinions. The dispute about whether *simanim* are a biblical concept or not is with regards to a distinguishing feature that is not very common, but there is a possibility that someone else has the same feature. This is called a *siman emtzai* or *siman muvhak*. If one assumes that in general, *simanim* are a biblical concept, then such a *siman* would be sufficient to permit the woman to remarry. However, if *simanim* are not a biblical concept, then this would be insufficient to determine that the deceased individual is in fact the husband in question. *Beis Shmuel* concludes by noting that as a matter of halacha, we don't permit a woman to remarry if the only identifying feature is a *siman emtzai* because we

assume that *simanim* of this level do not have biblical status.

What are the standards for a *siman muvhak b'yoser*? Rabbeinu Yerucham 23:3 (pg. 196b) writes that if he had something on his body that nobody else has, then that is considered a *siman muvhak b'yoser*. Rabbeinu Asher, in his *Teshuvos* 51:6, writes that if the individual was missing a finger or had an added finger, that would be enough to allow for the identification of an individual to allow the wife to remarry. While Rabbeinu Yerucham seems to have a much higher standard for *siman muvhak b'yoser*, R. Elya Mizrachi, in his *Teshuvos* no. 38, writes that Rabbeinu Yerucham never meant to require a *siman* that nobody else in the world shares. Rather, it should be a *siman* not known to be shared with anyone else in the country/province such that we can say that this is certainly the missing individual. R. Binyamin Solnick, *Mases Binyamin* no. 63, follows R. Mizrachi's approach, but quantifies it to a one in a thousand or one in two thousand chance that someone else has the same *siman*.

The difference between a *siman muvhak b'yoser* and a *siman emtzai* is not just quantitative. There is a qualitative difference between the two. R. Yaakov Yehoshua Falk, *Pnei Yehoshua, Kesuvos, Kuntrus Acharon* 22b (no. 73) writes that *simanim* are like *rov*, but not quite *rov* and therefore, one cannot take someone's property based on *simanim*. *Tevius ayin*, actual recognition of a person or item is a stronger level of identification than *simanim* and one can even rely on *tevius ayin* in cases involving capital punishment. R. Yosef Shaul Nathanson, *Shoel UMeishiv*, Vol. I 1:257, notes that *Pnei Yehoshua's* distinction between a *siman* and actual recognition is only with regards to a *siman emtzai*. A *siman muvhak b'yoser* has the same status as *tevius ayin*. As such, we can define *siman muvhak b'yoser* as actual knowledge that this is the missing person or item and *siman emtzai* as an indicator that this is the missing person or item.

Returning to our discussion about mitochondrial DNA, can someone who belongs to a haplogroup that is overwhelmingly Jewish use this to establish that he or she is Jewish? Perhaps it should be treated as a *siman muvhak b'yoser* which is the equivalent of knowledge that the person is Jewish. However, it is very difficult to consider this a *siman muvhak b'yoser* because it doesn't *prove beyond a doubt* that someone is Jewish.¹

1 R. Asher Weiss notes that R. Elya Mizrachi's standard of *siman muvhak b'yoser* is such that it would be a *chiddush* (novelty) if someone else had the same *siman* (i.e. the *siman* didn't actually prove that this is the missing individual. R. Weiss further suggests that perhaps *simanim* are only effective when there is a person or item lost and we are trying to match the lost person or item with the *siman*. He acknowledges that Rashi's application of the *simanim* discussion to identifying a hinny and mule seems to challenge this assertion. B'Mareh HaBazak also notes that based on the current data, we cannot consider a positive match of mtDNA to be a *siman muvhak b'yoser*.

Can we consider it a *siman emtzai* and if so, what import does that have?

Perhaps we can find some value in mtDNA by returning to our original standard of establishing that someone is Jewish. As noted earlier, common practice is for a *beis din* to ask the individual about his or her Jewish background. What Jewish practices and traditions exist in your family history? Do your ancestors have Jewish names? Are there any documents indicating that you are Jewish? None of the answers to these questions can actually *prove* that the individual is Jewish (unless there is documentation of a conversion by a reliable *beis din*). It is possible that the maternal grandmother lit Shabbos candles and spoke Yiddish, but is not Jewish. It is also possible that her last name was Schwartz or Goldberg and she is not Jewish. And it is also possible that she has a *kesubah* from a Jewish wedding and is not Jewish. All of these are merely *simanim* that a person is Jewish and these *simanim* are certainly not *muvhakim b'yoser*. When a *beis din* sees, not just a single *siman* but multiple *simanim* indicating Jewishness, they will feel confident enough to say that the person is Jewish. In this regard, perhaps there is room for a *beis din* to look at mtDNA to round out the broader picture among the other *simanim*. In a case where the other *simanim* are not as strong and the *beis din* is not sure whether to certify a person's Jewishness, mtDNA might be another *siman* to consider.



Can One Daven Shacharit in the Afternoon?

RABBI SETH GROSSMAN

THE MISHNA (*BERACHOT* 26A) RECORDS A DISPUTE BETWEEN REBBI YEHUDA and Chachamim regarding the latest time one may *daven shacharit*. Rabbi Yehuda maintains that one can *daven shacharit* only until the end of the 4th hour of the day and Chachamim hold that one may *daven shacharit* until the end of the 6th hour. (For simplicity's sake, we will henceforth assume a 6:00 am sunrise to 6:00 pm sunset halachic day).

The Gemara questions if indeed all opinions forbid one to *daven shacharit* after the 6th hour, as a conflicting beraita teaches that if one forgot to *daven maariv* he can subsequently *daven* two *tefilot* at the time of *shacharit*. The Gemara's obvious assumption is that when one recites a makeup *tefilah* it is considered to be the *tefilah* which was missed, in this case it would be considered to be *shacharit*. Thus the Gemara's question is that apparently one can still be considered to be *davening shacharit* after the 6th hour, since the "*shacharit*" that is being recited is during the time of *mincha*, which according to all views isn't before midday.

Rabbi Seth Grossman is the Principal of CREF Advisors Inc, a Boca Raton based commercial mortgage firm, and serves as the Vice President and Secretary of the Slomo and Cindy Silvian Foundation Inc.

The Gemara then answers:

כולי יומי מצלי ואזיל עד חצות יהבי ליה שכר תפילה בזמנה
מכאן ואילך שכר תפילה יהבי ליה שכר תפילה בזמנה לא יהבי ליה

In essence, until *chatzot* one gets credit for *tefila bi-zemanah* whereas after *chatzot* one only gets credited for *tefilah* but not for *tefilah bi-zemanah* (and according to Rabbi Yehudah only until 10:00 am).

I would like to suggest that the Gemara should be understood literally. That yes, one can daven "shacharit" **all day** – with the caveat that if one davened after the appropriate time one doesn't receive the extra or ideal credit of having davened *shacharit* in its proper time but you were still allowed to and received the credit for actually *davening shacharit*.

Yet almost no *mefarshim* seem to understand the Gemara this way. The standard explanation of the Gemara's answer is understood as follows: the Gemara's question from the case of *davening* twice during the time for *mincha* cannot teach us that we can *daven shacharit* after the prescribed time, because it is a unique case of *tashlumin*. Which itself can be understood in one of two ways: either we don't consider that second *tefilah* to be "*shacharit*" but rather a generic makeup *tefilah*, or that it is considered a *shacharit* but still doesn't contradict our *mishnah* which was focusing on standard situations, not a post facto situation where one unintentionally missed the *tefilah* and makes usage of the special dispensation of *shacharit* of *tashlumin*. Almost as if the Gemara deflected the question by saying *tashlumin sha'ani*. Which would make sense - if only that is what the Gemara would have actually answered. But it didn't! Yet most *rishonim* and *acharonim* simply assume that is what the Gemara meant. I personally don't find this approach compelling for a number of reasons. Firstly, it doesn't fit in with the words that the Gemara actually says. Secondly, *Shitah Mekubetzet* writes that the Gemara could have answered "טעה שאני ומתנייתן מיירי לכתחילה." Which clearly implies that what the Gemara actually did answer should be understood as a different conclusion. Thirdly, as will be discussed below, understanding the Gemara in the standard approach leads to almost indefensible positions in what we understand to be *halacha le-ma'ase*.

Rambam (*Hilchot Tefilah* 3:1) says that the ideal time to *daven shacharit* is at *netz ha-chamah* but one can still *daven* until the 4th hour (as we pasken like Rabbi Yehuda). However he continues to write:

אם שגג או עבר והתפלל אחר ארבע עד חצות היום יצא ידי חובת תפילה
אבל לא יצא ידי חובת תפילה בזמנה.

Rambam unequivocally states that if one forgot or purposely missed *davening* before the 4th hour and *davened* only afterwards but before *chatzot*, he has fulfilled his obligation of *tefilah* but not his obligation of *tefilah* in its time. It is only logical to assume that whatever the Gemara understood to be true for Chachamim regarding the status of one who *davened shacharit* after *chatzot* would also be true for Rabbi Yehuda regarding one who *davened shacharit* after the 4th hour. Rambam seems to agree to this by introducing the concept of *tefilah she-lo bi-zemanah* after the 4th hour in his ruling according to Rabbi Yehuda. The problem is, if one understands the Gemara according to the standard approach, the only mention of *tefilah she-lo bi-zemanah* that we are introduced to is the concept of *tashlumin*. And Rambam is clearly not talking about *tashlumin*, as this *tefilah* is not following any of the basic rules of *tashlumin*. This *tefilah* isn't said in conjunction with *davening* another *tefilah*, it's taking place before the time for the next *tefilah* even begins, and even more strikingly, Rambam credits this "outside the allowed time *tefilah*" even if the 4th hour deadline was missed intentionally. As he says *shaggag* or *avar* - whether it was by accident or *be-meizid*, and we know *tashlumin* is only permitted in a case of *shogeg*! So how in the world may one *daven* "*shacharit*" in this time slot, especially *be-meizid*! According to our *peshat* it's easy to understand why it's permitted: because one is indeed allowed to *daven shacharit* all day, albeit if it's after the 4th hour one forfeits the extra reward for *tefilah bi-zemanah*.

Beit Yosef (OC 89) picks up on this obvious problem in the Rambam and is forced to provide an answer which I, as well as some prominent *mefarshim*, find to be unconvincing. He says it must be that even according to Rabbi Yehuda one may *bedieved* *daven shacharit* until *chatzot*. He provides no proof whatsoever other than suggesting that he finds it unlikely that the schism between the opinions of Chachamim and Rabbi Yehuda would be so large that Chachamim would permit one to *daven shacharit* on a *lechatchila* level between the 4th and 6th hours, whereas Rabbi Yehuda would hold that one is not permitted to *daven* then even *bedieved*. One doesn't have to be a Talmudic scholar to know that there are often times where the range of opinions include more extreme arguments than the one which *Beit Yosef* is rejecting here. He felt forced to suggest it because of the issues created by the standard understanding of the Gemara's answer which is focused on *tashlumin*.

Bach (OC 89) rejects *Beit Yosef's* answer and provides a completely different approach. He says that *Beit Yosef* misunderstood the question of the Gemara regarding the *tashlumin* for *shacharit*. The Gemara never considered the extra *tefilah* to be a *shacharit tefilah*. Rather its question was based on a small detail gleaned from the case of *tashlumin*. The case of *tashlumin* teaches that the obvious time cutoff for the previous *tefilah* is when the *zeman* of the next *tefilah* begins. Thus, once the *zeman* for *mincha* arrives, it's clear that one can no longer *daven shacharit*. *Bach* explains the Gemara's question very simply: the *zeman* for *mincha* begins 30 minutes after *chatzot*, therefore the *zeman* for *shacharit* continues until then. Yet in the mishnah neither Rabbi Yehuda nor Chachamim permit one to *daven shacharit* after *chatzot*! The question revolves around these 30 minutes immediately after *chatzot*. The Gemara's answer is that during that half hour one can still *daven shacharit*, but one wouldn't get credit for *tefilah bi-zemanah*. While there is still a major problem with *Bach's* approach, I believe it fits beautifully with Gemara's language of כולי יומא מצלי ואזיל. For according to *Bach* every *tefilah* time slot continues up until the beginning of the next *tefilah* slot, yet prior to this answer we had one small gap of the half hour immediately after *chatzot*, which would be the only time in the 24 hour daily cycle that one couldn't *daven* a *tefilah*. With the introduction of the concept of *tefilah* that isn't *bi-zemanah*, the Gemara can truly can say כולי יומא מצלי ואזיל - that at any point of the day one can legitimately *daven* one of the 3 daily *tefilot*, even if all of those times aren't considered to be ideal.

The main problem with this approach is that *Bach* takes for granted that the starting time for *mincha* is 12:30. However this matter is subject to debate - whether the time for *mincha* only begins 30 minutes after *chatzot*, or if in fact it really begins at *chatzot*, but because historically it was hard for the average person to ascertain precisely when noon strikes, the rabbis instituted a *shiur* of 30 minutes to ensure that people don't err and *daven* too early. (Sunrise for *shacharit* and sunset for *maariv* are much easier reference points and are not likely to lead to error, whereas midday is much more difficult for the naked eye to ascertain). This issue is subject to a wide ranging debate in the rishonim, and in practice we are stringent for both opinions and don't begin to *daven mincha* until 30 halachik minutes after *chatzot*.¹

1 Incidentally, even though we always use *sha'ot zemaniyot* when dealing with the times for *tefilah*, for *mincha* it's likely that the reason we are *choshesh* for 30 regular minutes, even in the winter when "a halachik half hour" would be shorter, is because *sha'ot zemaniyot* only makes sense according to the opinion that the actual time for *mincha* begins then. However, if *chatzot* is the actual *zeman* and separately a 30 minute buffer was instituted, it would make sense to use the *shiur* of 30 regular minutes as opposed to a halachik half hour. This would be similar to the halacha of not eating 30 minutes before

Tur (OC 108) quotes *Behag* who writes that if one forgot to *daven maariv* and then subsequently forgot to *daven shacharit* as well, he could then daven all 3 *tefillot* at *mincha*. He explains לתפילותיהם של ימי מצלי ואזיל. While admittedly *Behag* states his *chiddush* only in the context of *tashlumin*, he does pay credence to the concept of כולי יומי מצלי ואזיל in a real way. He only allows the “triple header” *tashlumin* when one would be making up all of the *tefillot* during the same halachik day. I believe this is implied from the expression in our Gemara, כולי יומי מצלי ואזיל, even though ideally each *tefilah* should be recited at its appropriate time. By hook or by crook we need to *daven* the 3 required *tefillot* each day, and in *bedieved* circumstances there is flexibility to accomplish this, even though *tefilah bi-zemanah* has been sacrificed.

I finally found complete support for the approach we presented earlier from the words of *Perisha* (OC 108). He explains that there are 3 levels of *tefilah* when it comes to timing. First is *tefilah bi-zemanah*, which is obviously ideal. The next level is *tashlumin*, which is almost like *tefilah bi-zemanah*. It is a special dispensation that halacha provides that is related as if - “כאילו” - one *davened* at the correct time, but this dispensation can only be exercised under certain circumstances: when it was missed by accident and can be combined with another *tefilah* in its proper time. The third level is *tefilah she-lo bi-zemanah*. *Perisha* notes that when *rishonim*, such as Rambam, discuss *davening* in between the end of the 4th hour until *chatzot*, they are NOT saying that one cannot *daven* after *chatzot*, but rather they are drawing a demarcation line that after *chatzot* one may employ the better option of *tashlumin* instead of *tefilah she-lo bi-zemanah*. It is important to note that *Perisha* is not suggesting this interpretation as his own novel approach. He explicitly states that in his opinion this is the correct interpretation of the views of Rambam and other *rishonim*. It is unsurprising that in the course of his explanation, *Perisha* quotes the line from our Gemara - כולי יומי מצלי ואזיל.

An additional proof for our suggested understanding of the Gemara can be brought from a comment of Rashi on *Berachot* 15A. The Gemara (*Berachot* 15A) discusses the requirement to wash one’s hands before reciting *keriyat shema*, and teaches that if one doesn’t have water available at the time of *keriyat shema*, then one should cleanse his hands using other methods, with dirt or rocks, and then recite *keriyat shema*. The Gemara proceeds to note that the dispensation to clean one’s hands with materials

reciting *keriyat shema* or before performing other time specific *mitzvot*. It wouldn’t make sense for the “safety measure *sbiur*” to change in duration based on the length of the halachik day. I was subsequently referred to *Reshimot ha-Grid* (*Berachot* ibid.) who suggests a similar idea).

other than water is only available for *keriyat shema*, but for *tefilah* one cannot daven until he is able to locate water. Rashi explains the distinction:

בעידנא דק"ש שזמנה קבוע פן יעבור הזמן, אבל לתפילה דכל היום זמנה
הוא צריך למהדר אמיא

Namely, the reason we don't allow one to clean his hands without water for *tefilah* is because *tefilah*, as opposed to *keriyat shema* which has a set time, can be davened all day. Many rishonim and achronim struggle with this comment in Rashi. Tosafot and others actually remove that line from the text of Rashi and also struggle to provide an explanation for the distinction in the Gemara. Some explain that this is due to *keriyat shema* being a Torah mandated obligation whereas *tefilah* may be only rabbinic. Others suggest that this is because *tefilah* has an hour longer window before its deadline. An additional explanation is that this is because *tefilah* has the institution of *tashlumin*. Lastly, others propose that the Gemara is referring to *mincha* which extends until the end of the day. While some of these answers may be more compelling than others, none of them even approach the simplicity of our answer. Rashi is simply following our approach and holds that *tefilat shacharit* really does have the availability to be said all day.^{2,3}

There are numerous *nafka minot* that arise on a fairly regular basis if one were to consider our novel approach to this Gemara:

1. If one missed davening *shacharit* intentionally and then saw the error of his ways in the afternoon. According to the standard approach there is nothing he can do. Yet according to our approach, he can still daven *shacharit* in the afternoon.
2. If one missed davening *shacharit* unintentionally and subsequently *davened*
- 2 *Hagabot ve-Tziyunim* on the daf notes that while some remove this line from the text the ב"ה"ג leaves it in. I would suggest that is logical, as we only saw in *Behag* a hint that he holds that there is a concept of כולי יומי מצלי ואויל, though for him it only manifests itself in the world of *tashlumin*.
- 3 Additionally, it should be noted that the *Metivta* edition of Gemara quotes a passage from the famous siddur of Rav Amram Gaon, which was written 2 centuries before Resho. In explaining the Gemara's distinction between *keriyat shema* and *tefilah*, he writes:

הני מייל לקראת קריאת שמע דבעי למחקרייה בעונתה, אבל לתפילה שרחמי הוא דכל אימת דבעי מצלי בעי להדורי
אמיא

Then, clarifying that the requirement to wait water is found extends even past the 4th hour, he adds:

ימתין עד שיגיע למקום מים ויטול ידיו ויתפלל ואע"פ שיעבור זמן תפילה .

The footnotes of the *Metivta* edition explain his statement by saying that it must be because *tefilah* has the concept of *tashlumin*. However, everything Rav Amram Gaon says fits in much more beautifully with our understanding of the Gemara above.

mincha at his regular 1:00 *mincha* minyan without remembering to *daven tashlumin*, then at 3:00 pm he remembered that he forgot to *daven shacharit*. According to the standard approach he missed the window for *tashlumin* and thus missed out entirely, but according to our approach he may still *daven shacharit* while there is time left in the day.

3. If one were exempt from davening until the afternoon, for example if one was an *onnen* until 2:00 pm, one would see a significant distinction between these two approaches. According to the standard approach one wouldn't *daven tashlumin* because he didn't even have a *chiyyuv* to *daven shacharit* that morning, as *tashlumin* only applies to making up for an obligatory *tefilah* which was missed. According to our approach, however, since the *chiyyuv* is actually extant all day, one should *daven shacharit* after the burial so long as it's still daytime.
4. If one forgot to *daven shacharit* before the 4th hour but remembered before *chatzot* (discussed by *rishonim* as well). Should one wait until *mincha* time and *daven tashlumin* or should one *daven shacharit* right away before *chatzot*. According to our approach, since *tashlumin* is better than a *tefilah she-lo bi-zemanah* then one should wait and *daven tashlumin* with *mincha*. While a simple understanding of Rambam, and certainly how *Beit Yosef* understood the opinion of Rebbi Yehuda, would imply that one should *daven* right away, a careful examination of Rambam's words would show he just states the halacha that one is *yotzei* if indeed one *davened* between the 4th hour and *chatzot*, but he does not say that this is what one should do.

A Penitent's Elegy: Accentuate the Positive

LEONARD GRUNSTEIN

REPENTANCE IS A PROMINENT AND LIFE-AFFIRMING THEME IN THE TALMUD AND Midrash. The Talmud¹ reports that God created the phenomenon of repentance before the world. The Midrash² states that if there were no repentance, the world would not continue to exist. Amazingly, repentance can be accomplished even one day before one's death and be effective. However, the Talmud³ cautions that since no one knows in advance which day will be his last, it is therefore advisable to repent every day. According to one opinion in the Talmud,⁴ even a perfect saint can't stand in the place where a penitent stands.

Who can forget the story of Rabbi Akiva and his journey to greatness? It was so inspirational to us when we were young and ever since. An ignorant shepherd when he met Rachel, the love of his life, she agrees to marry him on the condition he devote

1 *Nedarim* 39b and *Pesachim* 54a. See also *Bereishit Rabbah* 1:4.

2 *Pirkei D'Rabbi Eliezer* 43:1.

3 *Shabbat* 153a.

4 *Berachot* 34b.

Leonard Grunstein, a retired attorney and banker, is founder and current chairman of Project Ezra, and serves on the Board of the Bernard Revel Graduate School of Jewish Studies at Yeshiva University and the AIPAC National Council.

himself to studying Torah.⁵ Her father, Kalba Savua, was aghast at her life choice and disowned her. Rabbi Akiva honored his commitment and, at the age of forty,⁶ he first began to study Torah. He eventually became one of the greatest of our Sages. Kalba Savua ultimately relented and honored his son-in-law. It is a wonderful romantic tale. As our teachers advised us, we didn't have to waste the first forty years of our lives. Indeed, if we started right away, then we too could be on the path to greatness.

There were many details left out of the abridged story retold to us. This includes the fact that Rabbi Akiva had a son from a prior marriage with whom he attended grade school.⁷ Prior to his repentance at age forty, he also disdained Torah scholars.⁸ There was also a subsequent marriage, after his wife Rachel passed away,⁹ which was one of the sources of his great wealth. He was also an astute and extremely successful businessman.¹⁰

The Talmud goes out of its way to humanize the Sages, including disclosing their weaknesses and faults.¹¹ Sometimes it just drops a hint, as in the case of Rabban Yochanan ben Zakai, the famous *Tanna* who escaped Jerusalem just before the destruction of the Second Temple and made the renowned pact with Vespasian that saved Judaism.¹² Like his colleague Rabbi Akiva,¹³ he too was a latecomer to the study of Torah, first beginning to devote himself to Torah study after being a businessman for forty years.¹⁴

One of the most outstanding of penitents is Rabbi Shimon ben Lakish, also known as Resh¹⁵ Lakish. His exploits and philosophy of life are most compelling.

The story of his repentance recounted in the Talmud¹⁶ is captivating. It begins with a description of how he met Rabbi Yochanan, his “outreach rabbi.” It ends with a hapless contretemps between them leading to unintended and catastrophic consequences.

5 *Ketubot* 62b-63a and *Nedarim* 50a-b.

6 *Avot D'Rabbi Natan* 6:2.

7 *Ibid.*

8 *Pesachim* 49b.

9 *Avodah Zarah* 10b.

10 *Nedarim* 50a-b.

11 See, for example, *Kiddushin* 81a, regarding Rabbi Akiva and Rabbi Meir.

12 *Gittin* 56a-b.

13 As an aside, Rabbi Akiva disagreed with his strategy in dealing with Vespasian and argued he should have negotiated to save Jerusalem and the Temple, not just Yavneh and its Sages.

14 *Sanhedrin* 41a.

15 An acronym of the title Rabbi and his first name.

16 *Bava Metzia* 84a. See also *Pirkei D'Rabbi Eliezer* 43:5.

Rabbi Yochanan was an *Amora* who eschewed the world of business.¹⁷ He consciously made the decision to devote himself fully to Torah study¹⁸ and rose to become the head of a major Yeshiva in Israel. He corresponded¹⁹ with Rav and then Shmuel, the successive heads of the Yeshiva of Nehardea in Bavel. He was a strict disciplinarian and somewhat harsh when it came to redressing the misbehavior of his students and enforcing the rules.²⁰ He was also quick-witted and perhaps acerbic.²¹ One of his aphorisms reminded me of my own school days. A student challenged Rabbi Yochanan about something he had previously covered, citing a Mishna in support of his position. Rabbi Yochanan assumed the student had not been paying attention at his prior lecture on the subject, in which he covered the very issue raised. His caustic response was, “While you were eating dates in Babylonia,” (and presumably neglecting your studies,) “we explained the matter,” based on the latter part of the same Mishna. Some of my own teachers had similarly quipped to a student that he must have been absent the day we discussed the matter or, sarcastically suggested he must have been out to lunch.

Resh Lakish was also an *Amora*, but he had a colorful past. He was a former gladiator²² and bandit leader.²³ Besides his robust physical prowess, he also had a powerful intellect and gifted analytical skills, which are compared to uprooting mountains and grinding them together.²⁴ He was heroic and willing to put himself at risk to save others.²⁵ Circumspect about judging others, he advised that a person

17 See *Ta'anit* 21a, which describes how he was the study partner of Ilfa, who went on to become an extremely successful businessman and scholar. The plan had been for both of them to partner up in a business endeavor. In the end, young Rabbi Yochanan balked and returned to the academy to study only Torah and not engage in a worldly trade or profession. By dint of his devotion and effort, he ultimately became the head of the academy, even if Ilfa may have otherwise been better qualified intellectually.

18 He also advised students to study first and marry later, so as not to be burdened by family responsibilities and fully devote themselves to Torah study (*Kiddushin* 29a).

19 *Chullin* 95b.

20 See *Bava Kamma* 117a-b.

21 See, for example, *Bechorot* 18a and *Bava Batra* 18a.

22 See *Gittin* 47a. It refers to the fact that he sold himself to the Ludi, which Jastrow interprets to mean gladiators. Rashi, though, interprets the term to mean a tribe of cannibals. In Latin the word “Ludi” may be translated as games (i.e., gladiatorial games of combat in the Roman arena). See also the use of the term Ludin in the Jerusalem Talmud, *Terumot* 8:3 and *Avodah Zarah* 2:3.

23 See Rashi, *Bava Metzia* 84a. He was also a security guard in an orchard as noted in Jerusalem Talmud, *Moed Katan* 3:1 (page 12b of Artscroll edition).

24 *Ta'anit* 8a.

25 Resh Lakish's character and attitude is evidenced by the actions he takes in response to a frightful incident reported in the Jerusalem Talmud, *Terumot* 8:4 (page 84b of Artscroll edition). Rabbi Issi had been kidnapped. While some urged restraint to avoid others being captured and killed, Resh Lakish could not abide doing nothing. Instead he set out to save him, at risk to his own life. He was prepared to

should first judge himself before judging others.²⁶ He similarly counseled that a person should first examine himself before offering advice to others.²⁷ He also believed in the presumption of innocence, adjuring a person not to suspect good people of sinning.²⁸ His forgiving and generous spirit extended to those who err. He explained that transgressions of commandments are the result of being entranced by the spirit of folly.²⁹ Sin is equated with foolishness and in essence, a person doesn't sin unless he or she has temporarily taken leave of their senses.³⁰ His optimistic disposition is manifest in his belief that God does not strike Israel without first creating the cure.³¹ Strong and tough physically,³² it is hard to reconcile his outward appearance and apparent swagger with the fragile individual portrayed in the climactic incident with Rabbi Yochanan, summarized below.

It all began innocently enough with a chance encounter at the Jordan River. Rabbi Yochanan had gone out for a swim. The muscular and vigorous Resh Lakish was also out and about and saw this strikingly beautiful person³³ swimming in the Jordan, whom he mistook for a woman. Resh Lakish leapt into the river intending a frolic and was instead confronted with Rabbi Yochanan, who remarked that Resh Lakish should devote his strength to Torah study. His statement was inspirational. He did not reflect on Resh Lakish's negative attributes, including his inappropriate lifestyle and conduct. Instead, he emphasized the positive and, in a complimentary fashion, noted how good Resh Lakish could be, if he applied his obvious powers to Torah.

fight, and this was no mean threat given his superb martial skills. (See Jerusalem Talmud, *Moed Katan* 3:7, at page 21a of Artscroll edition, describing how Resh Lakish was able to handle himself well in a fight and throw a decisive punch when necessary and to good effect.) He managed to persuade the captors to free Rav Issi without having to resort to the use of force. They said they meant Rabbi Issi no harm, and it would appear Resh Lakish gave their words some credence. When he returned with Rabbi Issi, he asked Rabbi Yochanan to pray for the captors, as they had requested. Resh Lakish's reaction to the incident displayed an optimistic and forgiving nature; otherwise why even ask that Rabbi Yochanan pray for the welfare of the erstwhile captors. Unlike Resh Lakish, Rabbi Yochanan did not accept the kidnappers' assurances about intending no harm to Rabbi Issi at face value. Perhaps, he was more realistic about the circumstances or had a more pessimistic perspective about human nature. Instead of praying for their welfare, he cursed them to suffer whatever fate they had actually intended for Rabbi Issi; and so it was that they were killed.

26 *Sanhedrin* 19a.

27 *Bava Metzia* 107b, as interpreted by Maharsha on this text.

28 *Shabbat* 97a.

29 *Sotah* 3a.

30 *Akeidat Yitzchak* 73:14.

31 *Megillah* 13b.

32 See Rabbi Yochanan's appreciation of his physical prowess noted above, as well as *Gittin* 47a, where he sat on the ground and said his belly was his pillow.

33 See *Bava Metzia* 84a and *Berachot* 15b describing Rav Yochanan's extraordinary beauty.

Resh Lakish didn't miss a beat and offered that Rabbi Yochanan should devote his beauty to courting women. Rabbi Yochanan's response focused on Resh Lakish's fascination with physical beauty to deliver a powerful message. He offered Resh Lakish his even more beautiful sister in marriage, if Resh Lakish repented. While not as romantic as the tale of Rabbi Akiva and Rachel, it struck a similar chord. Marriage and the sanctity of Jewish home life, as reflected in a loving, respectful and caring relationship between spouses, is the consummate vehicle for personal growth. This exemplar for the integration of the spiritual and material aspects of life represents a quintessential expression of Judaism in practice.³⁴

Resh Lakish accepted and agreed to give up his old life and devote himself to the pursuit of Torah study and its practice. The transformational effect was almost immediate such that when he tried to go back and collect his weapons (or clothing) he was unable to do so. This was the first practical step in his redemptive process, and there was no going back. Resh Lakish's sudden inability to muster the strength to return to shore reminds us of a former alcoholic, for whom even taking one drink is to be avoided. Years of progress can suddenly be undone by giving into temptation; it just takes one drink.

Rabbi Yochanan then mentored Resh Lakish and taught him the written and oral Torah. Resh Lakish was highly motivated and energetically devoted himself to perfecting his newly chosen craft. He studied assiduously, reviewing his lessons at least forty times.³⁵ Rabbi Yochanan's initial assessment that Resh Lakish's talent could be developed into formidable academic prowess was spot on and he developed into a great man.

Rabbi Yochanan relished his studies together with Resh Lakish. Their sometimes contentious, but fully deliberative process of give-and-take is how Torah law is best studied and understood. Critical analysis, including challenging assumptions, posing questions, and debating, is a fundamental part of the creative process that refined and preserved Jewish law and traditions, so vital to Jewish existence. Like Rabbi Yochanan, Resh Lakish assumed an exalted position in the pantheon of *Amoraim*, being cited authoritatively throughout the Jerusalem and Babylonian Talmuds. Rabbi Yochanan even acknowledged that Resh Lakish was his co-equal in authority.³⁶

34 *Sotah* 17a.

35 *Ta'anit* 8a.

36 *Ketubot* 84b.

The martial metaphors used in the Talmud³⁷ to describe the debating process did not mean those figuratively sparring about a subject did not listen with acuity to each other's positions. Indeed, as the Talmud³⁸ declares, Beit Hillel would study its own opinion as well as Beit Shammai's, and always presented Beit Shammai's position first before arguing their own point of view. Resh Lakish also noted³⁹ that when two scholars listen or amiably defer to one another in their discussions of Jewish Law, God listens to them. However, if they don't listen to each other, then the Divine Presence departs. Interestingly, in his new persona he eschewed violence and pursued peace; declaring⁴⁰ that anyone who even raises his hand to strike another is called wicked.

Both Rabbi Yochanan and Resh Lakish were formidable and charismatic individuals with devoted followers. They also had healthy and well-developed senses of humor,⁴¹ which enabled them to artfully turn a phrase.⁴² They became brothers-in-law, friends, confidants and study partners. What then happened to transform the usual playful banter of friends and colleagues and their typical vigorous exchange of ideas into an explosive situation? How did a clash of ideas degrade into a confrontation of personalities?

The Talmud reports that one day when Rabbi Yochanan and Resh Lakish were learning together in the Beit Midrash, a fateful disagreement ensued. The matter under scrutiny was the law of *tumah* and its application to a sword, knife, spear, hand sickle and harvesting sickle. Ostensibly, the issue presented was when the completion of the manufacturing process occurs, whereby the raw iron ore was transformed into a utensil and thus rendered susceptible to *tumah*. Rabbi Yochanan argued it was when the blade was formed upon being fired in the furnace. Resh Lakish disagreed and asserted it was not until it was thereafter hardened in water and sharpened through polishing. Was this then just an argument about form versus functionality or is there more to the

37 See, for example, *Berachot* 27b and *Kiddushin* 30b.

38 *Eruvin* 13b.

39 *Shabbat* 63a.

40 *Bava Metzia* 58b.

41 Interestingly, it was Rabbi Yochanan (*Berachot* 31a) who taught, in the name of Rabbi Shimon bar Yochai, that it is forbidden to fill one's mouth with levity in this world. Ritva, in his commentary on this Talmudic text, explains that this allows the evil inclination to take over in the midst of the self-satisfying humor of the moment. The Talmud goes on to record that Resh Lakish took this lesson of his teacher, Rabbi Yochanan, to heart and never filled his mouth with levity in this world. How ironic that this illustrious pair of sages, so committed to avoiding the evils of humor, appear to have fallen prey to it.

42 As to both Rabbi Yochanan and Resh Lakish, see the discussion in *Bava Metzia* 84a above. As to Rabbi Yochanan, see, for example, *Bechorot* 18a; *Bava Batra* 107a; *Megillah* 11a; and *Pesachim* 62b. As to Resh Lakish, see, for example, *Megillah* 28b and *Bereishit Rabbah* 80:1.

discussion than meets the eye?

If it was a purely a legal discussion, Resh Lakish could have done a much better job of arguing his position.⁴³ As he characteristically did,⁴⁴ he could have argued legal precedent in opposition to Rabbi Yochanan's assertion. His brief could have included the Mishna in *Kelim*⁴⁵ directly on point, which supported his opinion and contradicted that of Rabbi Yochanan. Indeed, he might also have cited to another ruling by Rabbi Yochanan,⁴⁶ which militated against the argument he was making that day. It is, therefore, difficult to accept that this was just another argument about law. There was more to it, and what happened next is supportive of that conclusion.

Unfortunately, Rabbi Yochanan made a gratuitous comment that was not well received by Resh Lakish. It might have been meant as a backhanded compliment; but it appears to have been interpreted by Resh Lakish as a sarcastic slight. Instead of gracefully acknowledging the cogent reasoning of Resh Lakish's position,⁴⁷ Rabbi Yochanan remarked that a bandit knows about the tools of banditry. He might have presumed Resh Lakish was immune to this kind of "trash talk." Who would have believed that he would take a reference to his former profession so hard? Indeed, while unkind, it did confirm his expertise in the particular area under discussion. He could just as well have reveled in the notoriety and strutted his stuff; and yet, he didn't. His reaction to this deeply personal remark was emotionally charged.

Resh Lakish's response offers an insight into how hurt he was by Rabbi Yochanan's remark. He painfully demanded to know why Rabbi Yochanan was verbally abusing him.⁴⁸ It appears that Rabbi Yochanan misunderstood what Resh Lakish was saying and believed that Resh Lakish was asking how Rabbi Yochanan had benefited him.⁴⁹

43 See Chida's *Petach Einayim* commentary on this Talmudic text.

44 See Jerusalem Talmud, *Gittin* 3:1 (page 13b of the Artscroll edition), which notes that Resh Lakish did not typically disagree with Rabbi Yochanan on the basis of his own reasoning. Rather, he would cite a Baraita that contradicts Rabbi Yochanan and base his opposing opinion on it. If it were just a difference of opinion, then he would typically have yielded and relinquished his own view in deference to Rabbi Yochanan. However, this does not always appear to be the case. For example, earlier in the Jerusalem Talmud, *Gittin* 1:4 (at page 7b of the Artscroll edition), a debate between the two is reported regarding whether a *shtar* witnessed by non-Jews is enforceable to collect a loan. Resh Lakish argues in favor of this relaxed standard and asserts the *shtar* is valid and enforceable, so as not to shut off the flow of loans to borrowers. Rabbi Yochanan disagrees and argues the *shtar* is invalid. There are also the other disagreements between the two noted above.

45 Mishna, *Kelim* 14:5.

46 See *Chullin* 25b, as well as Rashi's commentary thereon.

47 Rabbenu Chananel, on this Talmudic text, notes that Rabbi Yochanan bows to Resh Lakish's expertise.

48 See *Chochmat Shlomo* on this Talmudic text.

49 The word Resh Lakish used was "*ahanat*," which might refer to *ona'ab*, meaning oppression or abuse, as in *ona'at devarim* below, or *hana'ab*, meaning benefit.

This may have been only one of the misunderstandings which occurred that day.

Resh Lakish goes on to say that he was called “rabbi” before and he is called rabbi now. There is a disagreement between Rashi and his grandson, Rabbeinu Tam, as to what exactly Resh Lakish meant. Rashi⁵⁰ interprets the retort to mean he was a master when he was a gladiator or bandit leader before, and master of Torah now. From this perspective, the response was a somewhat humorous play on words. Rabbeinu Tam⁵¹ views Resh Lakish’s statement as harking back to an earlier time, before Resh Lakish became a gladiator and bandit leader. He asserts that Resh Lakish had indeed studied Torah in his earlier life and even become a rabbi. He then lost his way and became the disreputable person Rabbi Yochanan encountered at the Jordan River. Under Rabbi Yochanan’s tutelage, he became a rabbi once again. From this point of view, the comeback takes on a more ominous and even taunting tone.

Perhaps this is how Rabbi Yochanan understood it, as opposed to how Resh Lakish may have meant it (consistent with Rashi’s interpretation). The difference in perspectives and the possible misunderstanding it entailed might help explain why Rabbi Yochanan reacted the way he did.

The term rabbi was a title of no small distinction conferred on those who were masters and teachers of Jewish law. Rabbi Yochanan seems to have been particularly fastidious about the use of the title and protective of the dignity of the position. Thus, the response by Resh Lakish may have been perceived as extremely demeaning to the elevated title and status of rabbi that Rabbi Yochanan sought to establish as the norm.

The Talmud records a number of incidents which demonstrate the seriousness of Rabbi Yochanan’s commitment to these principles.⁵² One involved Shmuel, the

50 See his commentary on this Talmudic text in *Bava Metzia*, on page 84a.

51 As noted in the Tosafot commentary on this Talmudic text in *Bava Metzia*, on page 84a.

52 See, for example, Jerusalem Talmud, *Moed Katan* 3:7 (page 22a of Artscroll edition), where Rabbi Yochanan was strolling and noticed one of his students, Rabbi Elazar, hiding and avoiding him, instead of greeting him. He remarked that the disciple had committed two offenses, to wit: that he didn’t greet and ask how his teacher Rabbi Yochanan was, and that he did not properly quote teachings in Rabbi Yochanan’s name. As the head of a preeminent Yeshiva in Israel, which produced so many of the Rabbis serving the Jewish people, Rabbi Yochanan was rightly concerned about the propriety of his student’s behavior, both in interpersonal relations and in academic endeavors. Rabbi Yaakov bar Idi intervened on behalf of the student and was able to assuage Rabbi Yochanan’s concern and placate him before the situation devolved into a crisis. He explained that in the community where the student hailed from, it was a sign of respect to shy away from greeting a distinguished person. This is because it was considered to be offensive just to stride right up to an esteemed person and boldly greet him. As to quoting Rabbi Yochanan without attribution, he noted that Rabbi Meir, the famous *Tanna*, did not always do so regarding remarks by Rabbi Akiva. This was because it was superfluous, since everyone knew Rabbi Akiva was his teacher. See also *Bava Kamma* 117a-b, where another such incident is reported involving Rabbi Kahana. There was one time when Rabbi Kahana appeared to smirk at Rabbi Yochanan during his lecture and Rabbi Yochanan was offended by what he took to be a mocking expression. As it turned

successor to Rav as the head of the academy in Bavel. When Rabbi Yochanan first corresponded with Shmuel, he addressed him as “our colleague in Bavel,” but not as “our master in Bavel,” as he had done with Shmuel’s predecessor Abba Arichta (known as Rav in the Talmud). Shmuel had to work hard to convince Rabbi Yochanan of his bona fides and only then were his efforts rewarded by Rabbi Yochanan.⁵³

The discussion between Rabbi Yochanan and Resh Lakish degraded into a clash of personalities. The personal dispute deepened even further with Rabbi Yochanan’s reply that he benefitted Resh Lakish by bringing him under the wings of the Divine Presence. The insensitive riposte further struck at Resh Lakish’s vulnerability as a penitent. It also demeaned Resh Lakish’s own role in transforming himself, including the extraordinary efforts he had made and the iron will he demonstrated in overcoming his sordid origin to become a wonderful and revered sage. Moreover, there was no mistaking the intent of this remark. Rabbi Yochanan was reminding Resh Lakish, the penitent, of his past life. While the original comment he made may have been excusable as an ill-advised compliment gone bad, this one clearly and inexplicably alluded to Resh Lakish’s prior sinful conduct.

It is wrong to remind a penitent of his or her past life. This ethic is ancient in origin and it traces back to the Bible. The Mishna⁵⁴ reports that the Bible’s prohibition⁵⁵ against exploiting someone else applies not only to monetary matters, but also to verbal mistreatment. This includes reminding a penitent of his or her earlier deeds. It even extends to telling someone suffering from an illness or affliction that it is a result of his or her own folly or misdeeds.⁵⁶ *Tur*⁵⁷ notes that it also includes intentionally embarrassing someone by using a nickname.⁵⁸

Preserving human dignity is so important that it even overrides a Rabbinic decree.⁵⁹ Indeed, the Talmud⁶⁰ excoriates any person who publicly embarrasses another and describes all sorts of dire consequences for violating the prohibition.

out, it was a case of mistaken impression, resulting from Rabbi Kahana’s split lip. This time, though, the misunderstanding didn’t end well.

53 *Chullin* 95b.

54 Mishna, *Bava Metzia* 4:10 and *Bava Metzia* 58b.

55 *Vayikra* 25:17.

56 *Sifra, Behar*, Chapter 42.

57 *Tur, Choshen Mishpat* 228.

58 See also *Bava Metzia* 58b.

59 *Berachot* 19b.

60 *Bava Metzia* 59a.

The Talmud⁶¹ stresses how sensitive a person must be to avoid violating these strictures. Thus, even using the word “hang” in an instruction to hang a fish is inappropriate, when the directive is issued to a member of a family that experienced the hanging of an ancestor for a crime. This is because it might be perceived as demeaning.

Imagine the hurt that Resh Lakish must have felt about first being called a bandit, even in jest or as a back-handed compliment, and then being further abused by being reminded that his repentance was only due to Rabbi Yochanan’s intervention. The dialogue is evocative of how exceedingly easy it is to violate these rules against verbal abuse. It doesn’t have to be meant as an insult to inflict harm. Inadvertently uttering an insensitive or regrettable comment can also cause pain and suffering. It is well-nigh impossible to anticipate the impact a remark might have on any particular individual. Some people are more vulnerable than others and might silently take umbrage at a statement perceived to be callous or judgmental.

Who doesn’t remember their school days and how cruel classmates might be to each other? What about the nicknames, which were less than endearing when they were first uttered? Some may view them nostalgically, but it is doubtful those who had to bear them would agree. How about the way a teacher could make a student suffer by insulting their intelligence, demeanor or devotion to learning?⁶² Other times, it might just be a sarcastic remark or caustic expression of disappointment. Some students put on a brave face, but it was, nevertheless, a painful experience.

Then again, there were also inspirational teachers, who rarely raised their voices. Their approach was not to demean a student by focusing on the negative. Instead, they spoke about how much better we could be if we applied ourselves and used our God-given skills to excel. The implied message about our foibles or misbehavior was clear. However, rather than feeling defeated, we were inspired. We were emboldened to try harder, because of their trust in us that we could do better. We wanted to earn their unqualified praise and the effect was ennobling.

The entire matter of rebuke is an extremely touchy subject in the Talmud.⁶³ While, the Bible⁶⁴ requires a person to reprove another, the Talmud notes that there is a duty

61 *Bava Metzia* 59b. See also *Shnei Luchot HaBrit (Shelab)*, *Torah Shebichtav*, *Torah Ohr*, *Kedoshim* 57.

62 Students must be respected by the teacher and, of course, vice versa (*Avot* 4:12) and each can learn from the other (*Ta’anit* 7a). Patience and silence are attitudes to be cultivated. As *Avot* (2:5) notes, a person who is impatient or a stickler cannot teach.

63 See, for example, *Yevamot* 65b.

64 *Vayikra* 19:17.

to withhold reproof when it's likely not to be heeded. The *Sifra*⁶⁵ reports that even in its time, no one was genuinely capable of properly rebuking another nor was anyone truly able to accept rebuke.

Both Resh Lakish and Rabbi Yochanan were devastated by this unfortunate exchange of harsh words. As a result of the experience, Resh Lakish became deathly ill. The Talmud records that Resh Lakish's wife reached out to her brother, Rabbi Yochanan, to reconcile with Resh Lakish and pray for his recovery. However, despite her tearful and extremely personal and heartfelt entreaties, Rabbi Yochanan stubbornly refused to do so. The emotionally charged dialogue is discomfiting. She begs him and he not only demurs, he offers instead to replace Resh Lakish's role in supporting her and bringing up her children. She refuses her brother's insensitive offer.

It may have been that Rabbi Yochanan intended to reconcile with Resh Lakish and was waiting for an opportune time. As the Talmud reports elsewhere,⁶⁶ when it came to placating a person, Rabbi Yochanan felt it inadvisable to seek to do so while a person was in the throes of anger. It was better to wait until the wrath had passed and then try. If this was his intent, he waited too long because in the interim Resh Lakish passed away.

The Talmudic text goes on to report that Rabbi Yochanan was beside himself because of his own role in the episode and the harm he had caused. He also belatedly realized how much he truly missed his brother-in-law and beloved study partner. He lost his zest for life, because there was no one who could replace the intense intellectual engagement and excitement he experienced when vigorously debating a Torah subject with his erstwhile sparring partner Resh Lakish. He became deeply depressed, bemoaning the loss of Resh Lakish and eventually passed away, a broken man.

One of their other debates, about human nature and the essence of how repentance functions, might provide a clue as to why Resh Lakish had such a profoundly negative reaction and Rabbi Yochanan missed the cues. The Talmud⁶⁷ records that Resh Lakish believed a single regret or pang of guilt in a person's heart was more painful than a hundred lashes. While, Rabbi Yochanan appears to express a somewhat similar sentiment, he views the dimension of hurt suffered to be far less than that stated by Resh Lakish. He limits the pain inflicted to something worse than a few lashes.

65 *Sifra* 89a-b. See also *Arachin* 16b.

66 *Berachot* 7a and similarly in *Avot* 4:18.

67 *Berachot* 7a.

The difference of opinion may appear to be just one of degree, but it may extend beyond that to the very nature of remorse. Resh Lakish cites a verse in *Mishlei*,⁶⁸ which is directly on point. It describes how an intelligent person's reaction to meaningful words of rebuke is more effective than physically hitting a fool a hundred times. Words can hurt, and the pain can be virtually immeasurable. They can also leave an indelible imprint on the person.⁶⁹ Perhaps this is a part of why Resh Lakish reacted with such great pain to the reminder of his past misdeeds.

Rabbi Yochanan cites a more abstruse verse in Hosea,⁷⁰ which seems to have only peripheral relevance to his position. It speaks of an errant wife, abandoned by her erstwhile lovers, who must perforce return to her first husband. The allusion is to the ills of idol worship, which is compared to flirting with others, while the first husband is the one true God. However, as Malbim⁷¹ explains, the return described in Hosea was not heartfelt; rather it was out of desperation, because there was no choice. The repentance was performed out of mere expediency since the others abandoned her. This kind of sentiment is not one calculated to be enduring. Indeed, it would suggest a transitory condition. If circumstances changed and there were other prospects, the individual might just pack up and leave again.

This view of the nature of repentance may help explain Rabbi Yochanan's almost non-committal position about its effect on a person. He views repentance as being great because it overrides even a prohibition of the Torah⁷² and hastens the redemption. However, he does not discuss its effect directly on the penitent.

In striking contrast, Resh Lakish focuses on the transformative effect of repentance on the penitent. Thus, he posits that through repentance, even if inspired by fear of punishment, a person's intentional sins are converted into unwitting errors. There is yet a higher level of repentance that requires the purer motivation of love of God, which amazingly results in intentional sins being transformed into merits. These are wonderful sentiments,⁷³ but how does it all work in practice? How does this

68 *Mishlei* 17:10.

69 See Rav Yaakov Tzvi Mecklenberg's *HaKtav VeHaKabalah* commentary on *Shemot* 6:6.

70 *Hoshea* 2:9.

71 In his Malbim commentary on *Hoshea* 2:9.

72 *Yoma* 86b. Once again, he cites a verse about a returning errant wife, this time from *Yirmiyahu* 3:1. He asserts it effectively takes precedence over the prohibition in *Devarim* 24:4.

73 Resh Lakish also has an interesting perspective about the nature and purpose of sin. In a somewhat humorous remark, he notes that had our ancestors not sinned we all would never have been born into this world. This is because, as *Tehillim* (8:2-6) notes, everyone would have been immortal, but for sin. What an interesting way of expressing the fact that no one is perfect. It's not about looking

extraordinary transformation occur?

Maharsha⁷⁴ describes repentance arising out of fear as the recognition by a person that he or she should not have sinned. In essence, had the person realized the consequences of sin, he or she would have not committed the sinful conduct. The sin is, therefore, retrospectively deemed to arise out of a moment of folly, not willful intent or rebelliousness.⁷⁵ However, repenting because of a love of God means doing more than just regretting and correcting the prior sinful behavior. It requires doing many more good deeds, which far outweigh the sin committed. The penitent actively seeks out opportunities to do good deeds. Thus, in effect, the original sinful conduct generates exceedingly more good deeds than might otherwise have naturally occurred. This is why it may be said that the sin, which caused this new meritorious behavior, is accounted as a merit. In a sense, it establishes a new pattern of good behavior that supplants the prior sinful one.

Rabbi Joseph B. Soloveitchik⁷⁶ delves into the psychological and spiritual underpinnings of Resh Lakish's thesis, expressing the notions of repentance motivated by fear versus love as the difference between blotting out sin and elevating it. The base level of repentance arising out of fear allows a person, figuratively, to be transported back to the time before the person embarked on the path of sinning. The intervening period of sin is wiped out as if it never occurred. The higher lever of repentance out of love of God, though, is not a clean break with the past and obliteration of memories. It permits the person to identify with the past and still return to God, with a strength and power that he or she did not have previously. The intensity of sin, the drive that impels it and the sense of guilt and shame that overwhelms a person are strong forces

that are redirected by the penitent towards doing good deeds. This is how the penitent, effectively, comes closer to God.

The power of sublimation is enormous. It channels energy into positive behavior,

back; it's about moving forward with the proper positive motivation. In this regard, Resh Lakish also cautions against looking back and regretting earlier good actions (*Kiddushin* 40b). He also notes that even suffering has its place, because it cleanses a person's transgressions (*Berachot* 5a).

74 Maharsha, commentary on *Yoma* 86b.

75 As an aside, the Talmud (*Shabbat* 89b) notes that those below the age of twenty are excused from Divine punishment, because they are not fully responsible for their actions. Interestingly, scientific studies have confirmed that the portion of the brain said to contain a person's judgment capacity is not fully developed until, on average, the mid-twenties.

76 See *On Repentance: The Thought and Oral Discourses of Rabbi Joseph B. Soloveitchik*, edited by Pinchas H. Peli, pp. 248-265.

rather than fighting urges. This positive aspect of sublimation creates a zest and vigor for leading a virtuous life, with greater intensity, than might otherwise have been the case. Amazingly, the springboard for this awesome effect is the sinful conduct. It channels antagonistic forces, previously divided between pushing forward to do good and the pull of wicked urges, into a cohered force overwhelmingly directed in the positive direction of seeking out and doing good deeds.

Rabbi Soloveitchik also posits that with sin comes a sense of loneliness caused by distance from God. The spiritual vacuum created by sin can be filled by, in effect, chasing after God's presence, through doing good deeds, which results in God drawing closer to the penitent as well. Thus, he asserts, there is a compound effect not only pushing forward, but also of being pulled in that positive direction.

These profound concepts help explain the source of the power that animated the transformation of Resh Lakish. All of his seemingly toxic character traits of aggression, physical strength, agility and mental acuity, previously harnessed in the pursuit of an evil profession, were miraculously transformed into the tools of a wise sage, pursuing the noble cause of studying, teaching and fulfilling the Torah.

Resh Lakish's response to Rabbi Yochanan about being a rabbi before and a rabbi now, according to Rashi's interpretation, takes on a whole other dimension of meaning, from this perspective. He indeed possessed of all the qualities of a great rabbi before; but he used his innate character traits and skills to become a gladiator and bandit leader instead. Once triggered by his encounter with Rabbi Yochanan, he propelled himself forward by sublimating those same traits and skills to serve a higher purpose and succeeded in transforming himself into the extraordinary person he became. Resh Lakish's motto that a person should always incite his or her good inclination to overcome the wicked one⁷⁷ is consistent with this theme. In essence, it is about positive motivation to do good and not just reining in baser instincts.

However, Rabbi Yochanan may have had a more pessimistic perception about whether a seeming act of repentance necessarily resulted in a permanent change to the person. After all, there is no assurance that a person might not revert back to his or her prior habits. This concern is evidenced by the verse in Hosea he cited when discussing remorse. Did Rabbi Yochanan believe that Resh Lakish's bravado and trust in himself was misplaced? Was he concerned that others might be seduced by the charming story of Resh Lakish's transformation into believing it was easy to be a villain one day

⁷⁷ *Berachot* 5a.

and a saint the next, but not vice versa? If Rabbi Yochanan's interpretation of what Resh Lakish was saying was consistent with Rabbeinu Tam's interpretation, then it is understandable why Rabbi Yochanan might have been so chagrined. After all, he believed it entirely possible that a penitent might choose to revert back to his former ways. Hearing Resh Lakish cavalierly brag about being a rabbi one day, gladiator and bandit leader the next, and then rabbi again might have triggered this very concern.

In light of all of the foregoing, we can suggest that the subject of raw iron being formed into a tool may, therefore, be symbolic of a deeper philosophical debate. Interestingly, the metaphor invoked by the Talmud to describe the process whereby Torah scholars study the Torah together is the grinding of iron tools one against the other to sharpen them.⁷⁸ Perhaps then the discussion is about human nature. In this regard, perhaps the question under discussion in this Talmudic text might be restated. Instead of what process completes an iron tool so as to be susceptible to *tumah*, the philosophical question posed may be: What is the best process to assure a person is capable of handling *tumah*?

The disagreement may actually be about the preferred methodology for educating a person and inculcating them with the means to bear the vicissitudes of real life and the challenges posed by contaminating influences. In reality, though, no curriculum or therapy can immunize a person from sin. As the Talmud⁷⁹ notes, there is no death without sin. The test is how to deal with *tumah* and not be permanently and fatally contaminated by it.

Rabbi Yochanan's reference to the hot furnace and its molten and harsh environment might symbolize the severe language used to condition and restrain a person's baser instincts. Resh Lakish's reference to water and the gentler process of polishing may refer to the kinder approach of playing to a person's strengths instead of attacking his or her weaknesses.⁸⁰ Providing encouragement by emphasizing the

78 See *Ta'anit* 7a, based on *Mishlei* 27:17, as well as *Bereishit Rabbah* 69:2. However, it is important to note that while scholars may fight like enemies, when studying Torah together (questioning each other and not just accepting what the other says), they also may not leave until they love each other (see *Kiddushin* 30b and Rashi's commentary thereon).

79 *Shabbat* 55a.

80 See, for example, *Bava Batra* 21a, which discusses how the original system of yeshivot for educating the young in Israel was established. In connection with the initial effort that failed, it notes how a teacher's angry remarks would cause an older student to rebel and leave. The Talmud also prescribed methods of discipline that were not harsh. Thus, it states that corporeal punishment may only be administered for disciplinary purposes and then only with a shoelace (i.e., not with a belt or whip so as not to injure the child). The Talmudic text goes on to say that if the problem is that the child does not study (and presumably is not a disruptive disciplinary problem) then the teacher should let the child remain in the company of his classmates. It notes that eventually he will pay attention to his studies (because of peer

positive and reinforcing it over time through a polishing process can have the salutary effect of energizing a person to overcome his or her faults and propel their personal growth and refinement.⁸¹

It would appear that Rabbi Yochanan was of the view that it requires heat to “steel” a person, to enable the person to bear the *tumah* in the world. Said another way, it requires fiery, even harsh, talk to imprint the message. The person might then be formed into a tool that can bear contamination. However well-intentioned this kind of approach may be, sadly and regrettably, Rabbi Kahana⁸² and Resh Lakish were crushed by it. Perhaps that is why the Talmud presents these incidents in such detail. Rebuke and punishing language don’t often work to effect positive change. Moreover, they can cause more serious problems of rebellion and depression. Why should a person try if he or she no longer believes in his or her own self-worth? Preserving self-respect is critical, so that it can be a valuable ally in the internal struggle to be better. Remember, in their initial encounter at the Jordan River, Rabbi Yochanan did not berate Resh Lakish about his tawdry circumstances and deride his weaknesses; he appealed to his strengths. As Resh Lakish lived it, his transformative experience was about engaging his positive impulses, not just denying wicked urges. Resh Lakish’s positive attitude is inspiring. Perhaps this is why Resh Lakish’s wife rejected Rabbi Yochanan’s approach to tutor her children.⁸³ While the goal of refinement may be the same, nevertheless, each person’s path may be as different as humanity is diverse.⁸⁴

The lesson dramatically presented by this tragic exchange of hurtful words between Rabbi Yochanan and Resh Lakish is that they are generally not effective in achieving a positive outcome. Instead, they are just punishing.⁸⁵ The Talmud’s depiction of this

pressure). Rashi on the text states that the teacher should not reject the child or punish him excessively. The Talmud cautions that children under the age of six should not be accepted in yeshiva. They were presumably too young to be subjected to the intensive program of study, referred to as stuffing the children with Torah.

81 It is much more effective to positively reinforce the good, rather than focus only on the bad or use hurtful words. (See, for example, *Otzar Midrashim, Alpha Beita D’Rabbi Akiva*, Version 1, 10.)

82 Supra, note 54.

83 As *Mishlei* (22:6) counsels, “Educate a child according to his way, and then even when he grows up, he will not depart it.” The Midrash thereon notes that it is also important to do so while the person is young and before his or her character is hardened. As the Talmud (*Kiddushin* 30a) notes, this certainly means before their mid-twenties, and it is best to begin between the ages of six and seven (*Bava Batra* 21a).

84 See *Berachot* 58a and *Eruvin* 13b. See also *Bamidbar Rabbah* 21:2 and 13:16.

85 The narrative about Rabbi Yochanan and Resh Lakish, in the Talmudic text summarized above, is a part of a multi-page spread (*Bava Metzia* 83b–85a) of Aggadic materials. It is bracketed by other tales, involving a who’s who of great sages, which also depict this seminal principle of how words can help or harm people.

climactic moment is raw and compelling. It stresses that even great sages can make mistakes and even seemingly tough people can be vulnerable. We can't know others' hidden weaknesses, and it is irresponsible to think everyone is just like us. There are sensitivities we may never be fully aware of or which we only recognize when it is too late. Moreover, sometimes, there are also unintended consequences which can be catastrophic.

The message is timely. It's time to stop making gratuitous remarks about other people or jokes at their expense. Respectful disagreement does not permit ad hominem attacks. We must stop insulting and making fun of each other. We also must be extremely sensitive as to how our words might be perceived by the listener. We may not intend to hurt someone, but that doesn't relieve the pain a person may suffer as a result of a regrettable remark.

I remember well the lesson my mother taught us about how we must be careful with our words. She would invoke the Yiddish proverb that "*a patch fageiyt ober a vort*

It begins with the tale of how Rabbi Elazar ben Rabbi Shimon bar Yochai became a Roman sheriff. Ironically, the story begins with Rabbi Elazar reproaching someone else for assuming the unseemly position of a Roman sheriff. A short while later he also finds himself in the same untenable position of being forcibly drafted to assume the role of Roman sheriff. In this regard, it is also ironic that Rabbi Elazar ben Rabbi Shimon bar Yochai originally scoffed at the mundane aspects of life (Shabbat 33b). The Talmud does question this judgment by implication in another case, where it notes that the option was available to flee the jurisdiction to another land where Rome did not hold sway. Although he set about doing his assigned job correctly, intending to arrest only those he was certain were criminals, he was nevertheless disparagingly referred to as "vinegar the son of wine" by his rabbinic colleagues. They may have had a right to criticize him; after all, he was acting as an agent for a foreign power occupying Israel. Nevertheless, the offensive language they used was abusive and unacceptable and the fact of the matter is that it didn't help; it only hurt. The Talmud records that one fateful day, Rabbi Elazar encountered a laundryman, who vilified him by using the same epithet of vinegar the son of wine. This time, though, the disrespectful remark was perceived by Rabbi Elazar as an insult to the office of rabbi rather than merely a personal slight. He, thus, varied from his usual ethic of only arresting those he was certain committed a crime. He later regretted his preemptory decision and sought to ransom the individual, but to no avail. In essence, harsh language and rebuke was not effective in changing Rabbi Elazar's conduct, it only caused harm to all parties concerned, which could have been avoided had the parties only refrained from making the abusive remarks. At the hanging of the offender, those gathered tried to console Rabbi Elazar. They advised him that the offender was, indeed, an extremely wicked person, who together with his son had committed the unspeakably vile sin of ravishing a young betrothed woman on Yom Kippur. Nevertheless, Rabbi Elazar was not calmed. He continued to blame himself for his impetuosity. His self-rebuke and guilt were overpowering and as a result he became ill and suffered mightily.

We also see the effect of positive words in a subsequent story. Rabbi Yehuda HaNasi visits the town where Rabbi Elazar ben Shimon had lived and inquires about whether the righteous person had a son. He learns that he did, but the son had lost his way. His name was Yosi and he was an extremely handsome man and darling of the women of ill repute. At a decisive moment, Yosi willingly accompanied Rabbi Yehuda HaNasi, who attached him to his uncle, Rabbi Shimon ben Issi ben Lakonya, as a tutor. His uncle complimented the progress he had made. The encouragement worked, because eventually Rabbi Yosi vowed never to go back to his old ways, matured and joined the distinguished academy of Rabbi Yehuda HaNasi.

steiyt.” It means the sting of a slap dissipates but the pain caused by a hurtful word endures. She wanted us to be refined individuals, who understood that words could hurt and that the pain was lasting. My father, of blessed memory, a man of few words and of great wisdom, would counsel that you never regret what you didn’t say.

Modern psychology⁸⁶ shares the Talmud’s view about the effectiveness of stressing the positive and avoiding the ill effects of outright negative rebuke. I am reminded of a song⁸⁷ that I often heard in my own youth about accentuating the positive. The Talmud’s view might be summarized along the lines of the original song, with some adaptation, as follows:

Accentuate the positive;
Don’t rebuke the negative;
Be kind and encouraging;
No reminding of past sins.

Pursuing enlightenment and endeavoring to achieve genuine nobility is a life-long process. No one is perfect and, as God intended, it’s all about genuinely striving to reach our full potential, through study and performance of the Torah, in all its manifold ways.

Blessed be the journey from strength to strength.



86 See, for example, Accentuate the Positive, Eliminate the Negative, by Dona Mathews, PHD, dated 11/29/17, in *Psychology Today*.

87 “Ac-Cent-Tchu-Ate the Positive.” Johnny Mercer wrote the lyrics and the song was recorded, in 1944, by Bing Crosby and the Barry Sisters.

Meshech Chochma On Ma'amad Har Sinai

RABBI DOVID KIMCHE

REB MEIR SIMCHA HAKOHEN (1843-1926) WAS A TOWERING FIGURE IN EAST European Jewry at the turn of the twentieth century. A combination of immense Torah scholarship together with a common touch, he was a beloved rabbi in his hometown of Dvinsk¹ and a universally-recognized Torah giant.

His two major written works continue to make significant contributions to the world of Torah learning to this day: *Ohr Same'ach* contains his comments and novellae on Rambam's *Mishneh Torah*; and his *Meshech Chochma* is a fascinating and original commentary on the Torah, published a year after his passing, in 1927.

The *Meshech Chochma* is a unique contribution to the world of *parshanut hamikra* for a variety of reasons. First, this commentary strikes the reader as incredibly varied. The author does not confine himself to simply explaining the local text. Short pieces on *drush*, nuggets of *halacha*, essays on fundamentals in philosophy all emerge from the

My thanks to Rabbi Immanuel Bernstein for reviewing and providing comments to an earlier draft of this article.

¹ Modern-day Daugavpils, Latvia.

Rabbi Dovid Kimche is a Rebbe at the Katz Yeshiva High School of South Florida.

text, often appearing on the very same page. Secondly, R. Meir Simcha is very original, often strikingly so.² He will build unprecedented, compelling and detailed intellectual structures. R. Meir Simcha will often reveal that just beneath the surface of a seemingly innocuous phrase lie oceans of depth and meaning.³ (This, too, is a hallmark of his *Ohr Same'ach*. While he certainly focuses on Rambam and other Rishonim, he is unafraid to offer his own new and original explanations in the Gemara, and even to interpret the Mishnah differently than the Gemara.)

Both of these elements come together in a fascinating introduction to *Sefer Shemot*, where his focus is on Moshe Rabbeinu and the nature of his prophecy. As a sidebar to the essay's essential theme, the author weaves together various enigmatic statements of *Chazal* surrounding the *Matan Torah* experience, and in doing so adds much depth to our understanding of this seminal event.

*

ויתיצבו בתחתית ההר א"ר אבדימי בר חמא בר חסא מלמד שכפה הקב"ה
עליהם את ההר כגיגית ואמר להם אם אתם מקבלים התורה מוטב ואם לאו
שם תהא קבורתכם.
(שבת פח.)

“And they stood at the foot of the Mountain” – R. Avdimi bar Chama
bar Chasa said: This teaches us that *Ha-Kadosh Baruch Hu* suspended
the mountain over them like a barrel, and said to them, “If you accept
the Torah, good; and if not, this will be your grave.”

(*Shabbat* 88a)

Maamad Har Sinai is, without question, the most momentous event in Jewish history. At Sinai, *Ha-Kadosh Baruch Hu* sealed a covenant with the Jewish people, a relationship which will span the rest of time. The event itself is described in two short chapters in *Sefer Shemot* (chapters 19-20), and the account is terse, leaving much unsaid. *Chazal*, in their usual fashion, fill in the gaps.

In describing the build-up to *Maamad Har Sinai*, the Torah tells us that *Bnei*

2 See Rav S. Y. Zevin, *Ishim ve-Shitot* (Jerusalem, 1952), for a comprehensive intellectual biography of R. Meir Simcha. The author includes a detailed analysis of his approach to *parshanut*, in particular his symbiosis of *parshanut* and *halacha*.

3 For a good example of this, see his comments to Shemot 12:21, s.v. *mishbehu u-kechu*.

Yisrael approached *Har Sinai*, and they stood at the foot of the mountain (*Shemot* 19:17).

Rashi, noting a double layer of meaning, explains that on a simple level, *be-tachtit ha-bar* means “at the foot of the mountain,” and the *pasuk* is describing the position of the people vis-a-vis *Har Sinai* (significant, perhaps, because there was an injunction against the people venturing up the mountain).⁴

Rashi then also bring the famous statement of Chazal, found in the Gemara (*Shabbat* 88a). Taking the word *be-tachtit* literally as meaning “underneath,” Chazal understand that this word alludes to something else entirely. Ha-Kadosh Baruch Hu picked up *Har Sinai* and threateningly held it over *Bnei Yisrael*. Accept my Torah, says *Ha-Kadosh Baruch Hu*, or this will be your end.

What is the meaning of this statement of *Chazal*? Are we to take it at face value? Did *Ha-Kadosh Baruch Hu* really rip up the mountain and suspend it in mid-air? And if not, what message are *Chazal* trying to convey with this imagery?

Meshech Chochma explains that this is not a description of the event on a physical level. Were we to see a video recording of *Maamad Har Sinai* there would be no dislodged earth and no suspended mountains. *Chazal*, by using this metaphor, are adding a dimension to the story; they are telling us something conceptual about the nature of the experience. What is that?

We can understand this by gaining a deeper understanding of the human condition in general, and of the greatness and uniqueness of Moshe Rabbeinu in particular.

Human experience is characterized by the entanglement of physical and spiritual, body and soul, and the tension this engenders.⁵ At our core we are spiritual beings housed in a physical shell, engaging with a very physical world. These two very different – and opposite – forces exist in a constant tug-of-war which provides the backdrop for a lifetime’s challenge of spiritual growth. It is the pull of the physical, the animal within us, which fuzzes our vision, sways our conscience, and misaligns our moral compass.

Moshe Rabbeinu, through many years of self-perfection, brought himself to the peak of human existence. At this moment at Sinai, he gained an absolute intellectual clarity such that his physical existence – his body and all physical desires – was entirely sublimated to his intellect. He experienced God; he saw reality for what it was. There was no uncertainty, no gray. He stood above *bechira*, free choice. Having a choice presupposes two perceived real alternatives. With Moshe’s absolute clarity there

4 See comments of *ibn Ezra* here.

5 See Ramban to *Bereishit* 1:26, s.v. *na'aseh Adam*.

ceased to be alternatives.⁶ At this moment his physical and spiritual drives did indeed disentangle, and for the rest of his life the driver was to be the *neschama*, the spiritual.

This intellectual and spiritual level was unique to Moshe Rabbeinu – with one exception. *Bnei Yisrael* at *Har Sinai* were temporarily afforded this experience. At that moment, one where *Bnei Yisrael* heard the voice of God, experiencing *Ha-Kadosh Baruch Hu* Himself, they got a glimpse at the reality behind the facade of nature. The intellectual clarity which came along with the experience was overwhelming. The physical-spiritual battle was suspended, with the clear-as-day understanding of the Truth of existence.

At that moment, *Ha-Kadosh Baruch Hu* offered the Torah to *Bnei Yisrael*. Was it a choice? Not at all. Once you see and perceive things for what they truly are, then all conflict, all dilemma, all choice, falls by the wayside. This generation “saw” *Ha-Kadosh Baruch Hu*; they experienced Reality. When Chazal say *kafah aleihem har ke-gigit*, that they were “forced” into accepting the Torah, it does not mean that anyone or anything external to them was pushing them into something they didn’t want to do. Rather, their own experience and clarity told them that there was simply no other way.

*

ואריב"ל כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה יצתה נשמתו של ישראל שנאמר
(שיר השירים ה:ו) נפשי יצאה בדברו.

(שבת פח ע"ב)

R. Yehoshua ben Levi said: With every one of the *dibrot* which emanated from the mouth of *Ha-Kadosh Baruch Hu*, the soul of the Jewish people left them.

(*Shabbat* 88b)

A favorite among young schoolchildren, this statement of *Chazal* provides another gripping addition to the story. *Klal Yisrael*, we are told, upon hearing the voice of God, all died.

And, as with the previous statement of *Chazal*, the *Meshech Chochma* explains that

6 A conundrum which R. Meir Simcha would need to deal with: If Moshe Rabbeinu no longer had *bechira* as we understand it, where was there possibility of him doing an *aveirah*, as at *Mei Merivah*? R. Yehuda Cooperman attempts to resolve this question – see footnote 21 in his edition of *Meshech Chochma* on this passage.

this is not to be understood literally. They did not die in the conventional sense. In fact, a careful reading of the words will show that in reality, death is not meant here at all. Colloquially, the words “*yatztah nishmatan*,” their *neshamot* left them, indeed refer to death. However, *Chazal* here, used the words literally.

As described above, the experience at Sinai was so raw and powerful that it overwhelmed *Bnei Yisrael* with a direct experience of *Ha-Kadosh Baruch Hu*, resulting in their (temporary) loss of *bechira*. Their *neshamot* left their bodies; more precisely, their *neshamot* became free of their bodies. As explained elsewhere,⁷ the *neshama* sees with clarity; it is the marriage to the body, and the body's needs, which clouds our perceptions and pulls the decision-maker within us the wrong way. At Sinai, no longer was the clarity perceived by the *neshama* obfuscated and muddled by the needs and wants of the animalistic side of the human being (the *guf*). For those few moments, the perennial struggle was totally one-sided. Their *neshamot* escaped the bonds of the sensory, and were free to soar.

*

...ובזה הבטיחו האל שִׁנְאָמַר (דברים ה:כו) 'לך אֲמַר לָהֶם שׁוּבוּ לָכֶם
לְאַהֲלֵיכֶם וְאַתָּה פֹּה עֹמֵד עֹמֵד'. הָא לְמַדְתָּ שְׂכָל הַנְּבִיאִים כְּשֶׁהִנְבּוֹאָה
מִסִּתְּלָקֶת מֵהֶם חוֹזְרִים לְאַהֲלֵם שֶׁהוּא צָרִי הַגּוֹף כָּלֵם כְּשֶׁאֵר הָעַם. לְפִיכָךְ
אֵין פּוֹרֶשִׁין מִנְּשׁוּתֵיהֶם. וּמִשֶּׁה רִבְנוּ לֹא חֹזֵר לְאַהֲלוֹ הָרִאשׁוֹן לְפִיכָךְ פֶּרֶשׁ מִן
הָאִשָּׁה לְעוֹלָם וּמִן הַדּוּמָה לוֹ וְנִקְשְׁרָה דַּעַתוֹ לְצוֹר הָעוֹלָמִים וְלֹא נִסְתַּלַּק מֵעֲלִיו
הַהוּד לְעוֹלָם וְקָרַן עוֹר פָּנָיו וְנִתְקַדַּשׁ כְּמִלְאָכִים.
(רמב"ם הלכות יסודי התורה, פרק ו הלכה ז)

In *Sefer Devarim*, as Moshe Rabbeinu recounts the episode of *Maamad Har Sinai*, he elaborates on parts of the story mentioned only briefly when the Torah describes them originally in *Sefer Shemot*. Immediately following the *Aseret Hadibrot* in *Parshat Yitro*, the Torah recounts how leaders of the people approached Moshe Rabbeinu, begging him to be an intermediary between *Ha-Kadosh Baruch Hu* and them; they simply could not handle the direct contact. In *Sefer Devarim* this exchange is given more treatment. We are told that *Ha-Kadosh Baruch Hu* agrees to their suggestion – indeed it was a good idea for Moshe to be this middleman. And then *Ha-Kadosh Baruch Hu* tells Moshe to tell *Bnei Yisrael*, *shuvu lachem le-ohaleichem*, return to your

⁷ See *Meshech Chochma* on *Bereishit* 12:7.

tents (*Devarim* 5:27). On a basic level, *Ha-Kadosh Baruch Hu* communicates to the people that they are dismissed, much like a school principal will dismiss a group of students when finished speaking to them.

Meshech Chochma, however, uncovers a profound and concurrent reading of these words.⁸ At this moment in time, *Bnei Yisrael* had just experienced God directly. They had been afforded a glimpse of existence with an absolute clarity; they had lost their *bechira*; they were overwhelmed. They came to Moshe Rabbeinu and said that they simply cannot handle it. *Ha-Kadosh Baruch Hu* tells them now, *shuvu lachem le-ohaleichem*, but He is not referring to their homes. Here, *ohel* is a euphemism for the body which serves as a “tent” or home for our soul. The body, with all its physical instincts, drives and needs, is the vehicle with which we function in this world. But it also serves as a host to a more essential element of the self – the *neschama*. In this communication, *Ha-Kadosh Baruch Hu* is telling the *Bnei Yisrael* that they will return to their normal existence, one of balance, entanglement, and yes, tension between the *neschama* and the *guf*. Their *bechira* will indeed return, and they will continue to live life as they knew it. This experience, necessary as it was, was only temporary.⁹

What emerges is a fascinating dichotomy. On the one hand, living a life with *bechira* is basic condition for a purposeful life. In R. Meir Simcha’s own words, the people’s return to a life of *bechira* is vital “for otherwise, there would be no further point to their existence.” Life is only meaningful if you have the ability to make meaningful choices. And yet, the apex of existence is one reached by Moshe Rabbeinu, where the reality of *Ha-Kadosh Baruch Hu* is so clear that you no longer have free choice. *Bechira* is a basic condition for life, and at the same time, so is the striving for it’s negation. ❧

8 He builds on Rambam, *Hilchos Yesodei Hatorah* 7:6, and elaborates.

9 This, in sharp contrast to Moshe Rabbeinu. Moshe Rabbeinu had his *bechira* taken away, permanently. To be sure, this was the result of his own striving and self-perfection, while this momentary experience of *Bnei Yisrael* was gifted to them. See the full comments of *Meshech Chochma* for a fuller explanation.

Must One Daven with Proper Pronunciation? An Annotation Translation of Noda bi-Yehudah's Responsum

HAROLD LANDA, MD

שו"ת נודע ביהודה מהדורא קמא אורח חיים סי' ב

תשובה לחכם השלם כהר"ר שמואל פלאגי¹, מנהיג ופרנס לעדת ישורון קהל
ספרדים ק"ק האמבורג.

את קולו שמעתי קורא אלי מתוך קונטרס הנדפס, אשר התוכח עם חכם
אחד בעירו דברי ריבות בשעריך שערי תפלה על דבר קריאת שם הנכבד, אם
להטעים נגינתו מלרע או מלעיל.

ומענין לענין באותו ענין, אשר הגיה עוד ב' או ג' דברים במחזורים, אשר לפי
דעתו המתפלל כפי הנוסחא הישנה אשר במחזורים, אינו אלא מחרף ומגדף.

Responsa of the *Noda bi-Yehudah* (First Edition, OH 2)

This is a response in honor of the accomplished *hakha* Rabbi Shemuel
Palaggi, the leader and supporter of the Congregation of the Righteous,
the Sephardic *kehillah* of Hamburg.²

¹ Possibly Palacci, a famous Turkish rabbinic family of that name existed earlier in the 18th century.

² There were Portuguese Jews living in Hamburg as early as the 1590s. Records attest to their having a

Dr. Landa is a physician and the director of the local Maimonides Society.

I heard his plea³ calling me concerning a printed pamphlet, which he argued with another *bakham* in his city – arguments heard in our courts⁴ – the gates of prayer – concerning the correct emphatic pronunciation of God's name, whether it should be read emphasizing the last or second to last syllable.⁵

From one issue to another within the same topic, which he edited two or three statements in our prayer books, which he felt that one who prayed according to the traditional text would only be blaspheming⁶ the Name.

והנה אני תמה על שבחרו לשלוח שאלות הללו לחכמים ולרבנים, זיל קרי הוא, שאלו לבעלי מקרא. וגם אני מבחוץ ולא ידעתי מי הוא איש ריבו שכנגדו החולק עליו.

וגם את מע"ל אם ראיתי שמו החתום, לא ידענא ליה, כי בריחוק מקום הוא ממני ולא אדע את האיש רק ידעתי את שיחו, שיחה נאה. אך דומה לשיח במדבר מקום הפקר, כאילו אין מכריע במקומם בדבר פשוט כזה עד שהוצרכו לשלוח למרחקים.

והנה בחכמת הדקדוק, אין לי יד ושם. ולא למדתי מעולם אפילו אפס קצה מחכמה זו. אבל בדבר פשוט כזה, אפילו תינוקות של בית רבן יודעים שרוב המלות מלרע, זולת אם לא תהא אחרונה ראויה לקבל הטעימה, או שאר

small synagogue called Talmud Torah in 1627, and the main synagogue, Beth Israel, was founded in 1652. From the 18th century on, the Portuguese Jews were increasingly outnumbered by German Jews. By 1900, they were thought to number only about 400.

Hamburg's Sephardim took great interest in the movements of the false Messiah Shabbetai Tzevi. They arranged celebrations in his honor in their principal synagogue, the young men wearing trimmings and sashes of green silk, "the livery of Shabbetai Tzevi." Sasportas tried in vain to damp this enthusiasm, which was to be bitterly disappointed a few years later. Other rabbis of the congregation were Jacob ben Abraham Fidanque, Moses Hayyim Jesurun (d. 1691), Samuel Abaz (d. 1692), and Abraham ha-Kohen Pimentel (d. 1697). The Portuguese, proud of their noble lineage, were very dissatisfied at being put on a level with the German Jews, and segregated themselves more and more from them. As a result of this exclusiveness, and for want of fresh accessions, their community declined in the course of the eighteenth century and lost its leading position among the Hamburg Jews. Still, it had some well-known *bakhamim*, for example Jacob de Abraham Basan, who wrote an order of prayers (still extant) for a fast-day held after the 1755 Lisbon earthquake, and Benjamin Benveniste (d. 1757).

- 3 A play on the verse from *Eichab* 3:56, quoted often in the liturgy: קולי שמעת אלתעלם זונק לרוחתי לשועתי
- 4 *Devarim* 17:8 a clever play on the meaning of this verse: כי יפלא ממך דבר למשפט בין דם לדם בידיו לדין ובין נגע לנגע דברי ריבת בשעריך וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' אלקיך בו
- 5 Ah-DOH-nye vs Ah-doh-NYE.
- 6 Lit. 'shaming [calling of names] and cursing'.

טעמים אחרים ידועים למדקדקים, שאז נדחה הטעם ממקומו הראוי והוא מלעיל.

I am somewhat perplexed about the issue at hand, why they chose to send these queries to rabbinic sages. It is a matter of [proper] reading.⁷ Go and ask biblical experts. Besides, I am an outsider, as I do not recognize who it is that was arguing with him.

Also, my esteemed interlocutor, if I saw his signature, I would not have recognized it, as he is far away from me,⁸ and I do not even know him, just his fine elocution. Nonetheless, this is akin to one who speaks in a wilderness,⁹ as if there is no one there [in Hamburg] who could decide such a simple matter, to the extent that they took the expense to send it far away to me.

I admit that when it comes to the laws of Hebrew grammar I do not have a firm grounding in it.¹⁰ I have not studied it at all, even the smallest corner of this scholarly topic. However, with something so simple, even the youngest schoolchildren in Jewish studies know that most words are pronounced on their final syllables, except, if the final syllable cannot be accented¹¹ or have other diacritical marks known to the grammarians, as then it is moved from its usual place and placed on an earlier syllable.

אבל בשם הנכבד למה יגרע שם אבינו מלבוא בו הטעם כמשפטו? הלא הנ"ן נקודה בת"ג [בתנועה גדולה] ונח נראה, ולית כאן ספיקא שהטעם מלרע. ולא שמענו מעולם שום פקפוק בדבר זה. וכל המשנה אינו אלא טועה.

7 Regarding words that are written one way but are read [pronounced] another way (*keri u'ketiv*) etc., Radak in his introduction to *Sefer Yehoshua* claims that these were due to different texts of the Tanach.

8 600 Km; possibly closer to Amsterdam, especially since one could travel by ship. Also, there was—and still is—an established Portugese Sephardic community there.

9 In this sense, a place of lawlessness- no one there who might heed to Rabbi Landau's expert opinions.

10 Again, a play on the words, this from Isaiah 56:5: ונתתי להם בביתי ובחומתי יד ושם טוב מבנים ומבנות שם עולם: אתן לו אשר לא יכרת

11 The Oral Torah, as found in the Aleppo Codex, shows us how to pronounce the words of the entire Tanach. There are diacritical mark, likely meant as musical notes as well, that point to the accentuation.

והמחזיק במחלוקת, ועומד על דעתו לקרות מלעיל, הוא עצמו מלרע וידו על התחתונה.

וחלילה עוד לעורר מחלוקת בדבר הזה והתורה אמרה שם הקדוש ימחה על המים לעשות שלום ק"ו שלא יגרום מחלוקת, ולכן כל אחד מהצדדים יהיה נוח לרצות והעבר אין. ואם אין לשכנגדו שום טעם בדבר, רק מה שבא בקונטרס, דבריו בטלים ואין כדאי להשיב עליהם!

ואנן מהחזנים ניקו ונגמר, והלא זה דרכם כסל למו עבור השמעת קולם המה משברים כל מלה לשברי שברים ודברים אינם נשמעים זולתי קול ושברו עמו.

However, when it comes to the respected name of God, why should the pronunciation be lost¹² from being said properly? The letter נ is associated with a hard vowel,¹³ plain to see, and there is no doubt that the word is accented on the last syllable.¹⁴ We have never heard any doubt concerning this. Anyone who changes this is in error. One who continues this argument, holding fast to the position that the accent is on the earlier syllable, he himself is evil and his argument is untenable.¹⁵

Heaven forbid that I should prolong this argument, as it was taught in the Torah that it is better to erase God's name in water to promote peace,¹⁶ certainly not to promote argument, so that each of the sides be amenable to appeasement, and let bygones be bygones. If there is no other reason for their position, except from this published pamphlet, it is meaningless, not even worth it to respond to it!

12 A play on the verse from *Bamidbar* 27:4: אחי לו בן תנה לנו אחזה בתוך אחי אבינו.

13 In English 'Aye' vs. 'ah'. In this case, the 'hard' A is associated with a vowel-letter (yod) creating the 'aye' vowel with the N consonant, pronounced 'naiye.'

14 See note 5.

15 An expression to mean that one loses the argument. The source of it is in the Mishnah (*Bava Metzi'a* 6:2) states:

השוכר את האמנין וחזור בהן, ידן על התחתונה. אם בעל הבית חוזר בו, ידו על התחתונה. כל המשנה, ידו על התחתונה. וכל החזר בו, ידו על התחתונה.

16 This concept is an allusion to the erasure of God's name in the bitter waters given to a suspected adulteress (*'Sotah'*) as noted in the *Midrash Sifrei* on *Bamidbar*:

ספרי במדבר יז: מחה בדבר הנמתה והלא דברים קל וחומר ומה להטיל שלום בין איש לאשתו אמר המקום ספר שנכתב בקדושה ימחה על המים, ספרי מיינים שמטילין איבה ושנאה וקנאה ובעלי ריבות על אחת כמה וכמה שימחו מן העולם.

Those of our cantors who clearly do this¹⁷ are just demonstrating their usual arrogant and foolish ways¹⁸ to have their singing voices heard; they smash the Hebrew words into pieces, and one cannot understand properly what they are saying, just a voice with the mispronounced words.

אבל לא אאמין על אדם שיש לו ריח תורה יחזיק בטעמים חלושים ופגומים כאלו. ולכן, אם יש לשכנגדו איזה טעם הגון, בזה יודיע דבריו. זולת זה שאר דברים שרצה להגיה במחזורים כמו בפיוט "זכר נמ"ת עדות לא תשכח מפיו זרעו שהגיה מע"ל נאמ"ת.

הנה בוודאי צחות הלשון כפי שראוי להתפלל בלשון הקודש שהוא לשון שמלאכי השרת נזקקין לו הוא נאמת שכן הוא שורש המלה בלה"ק נאם.

אבל מי שאינו משנה נוסח הקדמונים ואומר נמ"ת ג"כ לא משתבש. ולא כמו שעלה על דעתו שזהו חירוף וגידוף, כי נמת פירוש ישנת משורש נמו שנתם לשון שינה ותנומה.

הנה אמת כי כן הוא בלשון הקודש, אבל הלא ידוע שהרבה נשתמשו הפייטנים בלשון ארמי. ובלשון תלמוד, 'נם' – הוא לשון דיבור, ובספרי פרשת בהעלותך נם לו ר' יאשי', נם לי ר' יונתן וכו'.

However, I cannot believe that any man who has learned even a bit of Torah, would hold on to such weak and unconvincing reasoning. Ergo, if there was some reasonable explanation, it would be made known. Besides this, there are other matters that he wished to edit in our *mahzorim* such as the poem line "remember that you slept (*naMta*) as a witness that the Torah will never be forgotten by our progeny,"¹⁹ my esteemed interlocutor edited that term as 'orated' (*na'amta*).

Indeed, the clarity of the language necessary for our prayers in our unique tongue, is the special language that God's emissaries depend on

17 Lit. they assume this as 'cleaned up and final'

18 A play on the words from *Tehillim* 49:14: סלה למו ואחריהם בפיהם ירצו סלה.

19 The liturgical poem is recited after the *avodah* service (which describes the central aspect of the High Priest's service in the Temple). The paragraph begins with "Lord and the Lord of our Fathers: Do not finish us!...." ("או"א על תעש עמנו כלה"). Neither the Vilna edition nor the ArtScroll edition have the word נמת. They have the term שחתה זכר "Remember the conversation..."

from us, the word is pronounced *NA-am-ta*, as the source term for the word in our unique language is *NA-am* (to speak or orate),

However, one who does not change the traditional liturgy, and says 'namTa', also does not err. It is not as one would say that this person blasphemed, as the definition of *namTA* is 'you slept', from the source term '*namu shnatam*'²⁰ (they were in a stupor), meaning sleeping or napping.²¹

While this is true regarding the 'holy tongue' (Hebrew), it is well known that the liturgical poets used Aramaic as well. In the language of the Talmud (Aramaic), *nam* has the meaning of speaking, as found in the Midrash *Sifrei* on the Torah weekly portion of *Be-Ha'alotecha*:²² 'Rabbi Yoshi'a spoke (*nam*): Rabbi Yonatan spoke (*nam*) to me.'²³

וכל מלת 'נימא' שבתלמוד הוא כזה. ולא אפרטם כי כל התלמוד מלא מזה, ולא דוקא בתלמוד, אלא, אפילו בלשון משנה שהוא לשון צח וברור, ג"כ נשתמשו במלה זו.

ובשלהי יבמות דף קכ"ב ע"א במשנה: ²⁴ "אמר ר"ע ונומיתי לו כן הדברים וכו'." ופירש"י: ונומיתי - ואמרתי.

ובגיטין שלהי פרק תתקבל: ²⁵ "א"ר יוסי נומינו לשליח."

In the Talmud, the word *neima* is used so often that I do not have to list examples, and not only in the Talmud, but the Mishnah as well, who linguistics are clear and precise, also used this term.²⁶

20 This is from *Tehillim* (76:6): אשתוללו אבירי לב נמו שנתם ולא מצאו כל אנשי חיל ידיהם.

21 This would indeed be 'blasphemous' as it implied that God was sleeping when 'he' made that promise to us!

22 *Bamidbar* 8:1-12:16.

23 ספרי במדבר פסקא סה: אמר לו ר' יוחנן ממשמע הזה עדיין לא שמענו, גם לו רבי יאשיה מפני שהוא אומר צו את בני ישראל את קרבני לחמי וכו'.

24 יבמות קכב: אמר רבי עקיבא: כשירדעא לנהרדעא לעבר השנה, מצאתי נחמיה איש בית דלי. אמר לי: שמעתי שאין משיאין את האשה בארץ ישראל על פי עד אחד, אלא, יהודה בן בבא, ונומיתי לו, כן הדברים. אמר לי: אמור להם משמי: אתם יודעים שהמדינה משובשת בגייסות, מקובלני מר"ג הזקן שמשאין את האשה על פי עד אחד.

25 גיטין דף סו ע"ב: וזו הלכה העלה רבי חנינא איש אונו מבית האסורין: מקובל אני, באומר לשלשה תנו גט לאשתי - שיאמרו לאחרים ויכתבו, מפני שעשאן ב"ד. אמר רבי יוסי, נומינו לשליח: אף אנו מקובלין, שאפי' אמר לב"ד הגדול שבירושלים תנו גט לאשתי - שילמדו ויכתבו ויתנו.

26 The term *nayma* is of the same word source as *nam* meaning: to say.

Towards the very end of tractate *Yevamot* on page 122a in the Mishnah it states: “Rabbi Akiva stated ... and I told him [*ve-namiti*].” Rashi explained *venamiti*: ‘I told him’.

Also in tractate *Gittin*, towards the end of the chapter entitled ‘Accept’: “Rabbi Yossi stated: We said to the agent ...”

ובזבחים מ"ה ע"ב: 27 "נומא ר"ש" פירש רש"י 28 בשם ר' משלם הזקן שבשעת מיתתו פירש נומא ר"ש כמו אמר ר"ש.

ועד שאני מביא מלשון התלמוד והמשנה אראנו מקרא מלא עזרא (ד:ח): 29 "לארתחששתא מלכא כנמא." שפירוש של כנמא – כאשר נאמר. והשורש נם כי האל"ף שבסוף כנמא הוא על שהוא לשון רבים וכן הוכפל דבר זה עצמו עוד בעזרא בכמה מקומות.

In tractate *Zevahim* 45b: “Rabbi Shimon³⁰ declares,” Rashi explained³¹ in the name of Rabbi Meshulam the elder that on his deathbed, he explained ‘*nooma* Rabbi Shimon’, as “Rabbi Shimon said.”

Now that I have brought examples from the Talmud and the Mishnah,³² I will show him an example from the Bible,³³ from the Book of Ezra (4:8) “to King Artaxerxes [saying, *kenama*] as follows ...” The meaning of the term *ke-nama* is ‘saying as follows’. The Hebrew root of the verb is *nam*,³⁴ as the letter aleph (א) at the end of *na-ma* denotes a sense of plural. It has been repeatedly used in other places in the Book of Ezra.

27 זבחים דף מה ע"ב: דברים שאין חייבים עליהם משום פיגול - חייבין עליהן משום נותר ומשום טמא, חוץ מן הדם; [נומי] ר' שמעון מחייב בדבר שדרך לאכול; אבל העצים והלבונה והקטורת - אין חייבין עליו משום טומאה

28 רש"י שם ד"ה נומי: נומי ר"ש: בדבר שדרך לאכול חייב - וכך שמעתי מבית מדרשו של רבינו יעקב. ול"נ: שכך פירש ר' משולם בר קלונימוס גאון בשעת מיתתו: "נומי" ר"ש - כמו "אמר ר"ש

29 רחום בעל טעם ושמי ספרא כתבו אגרה חדה על ירושלם לארתחששתא מלכא כנמא .

30 See note 36 for a more complete text. It should be noted that this is an example of differing editions. The current Vilna Talmud does not have the term ‘Nomi’.

31 See note 37 for a more complete text.

32 As the changes were made to the liturgy, the primary language style used is rabbinic (Talmud/Mishna), it was appropriate to begin with those examples.

33 Lit. ‘holy writ’.

34 *Nam* is a two letter word, as Rabbi Landau is expressing the knowledge of Rashi's grammatical sense. This is likely incorrect, as the grammatical giant of Spain, such as Ibn Gevirol and Ibn Ezra, have determined the three letter root for nearly all verbs. All Hebrew verbs (and many nouns) derive from a three-consonant (and rarely four) *shoresh* or root, which is not a word itself but which forms the basis for a number of Hebrew verbs and words that share the same root. As a matter of fact, the four letter

ובקונקארדאנסיאש, בסופו – שהוא על דניאל ועזרא – באות הכ"ף, וזה לשונו: כנמ, כנמא – שפירושו כאשר נאמר עכ"ל.

וכיון שהוכחנו שהשורש נם א"כ שייך ליחיד נכח: נמת. ושפיר הגרסא זכור נמת כי הפייטנים בחרו לישנא קלילא.

שוב מה שהגיה הניקוד במלת 'ממך' בקמץ תחת המ"ם, והגיה 'ממך' בשו"א תחת המ"ם וקמ"ץ תחת הכ"ף או ממך בדגש וקמ"ץ תחת הכ"ף.

Towards the end of the Concordance³⁵ – which is on the books of Daniel and Ezra – under the letter *kaff* (כ), these are his terms: *ke-nam*, *ke-na-ma* are defined 'as was stated.'

Now that we have proven that the grammatical source of this verb is the two letter *nam* [נמ], then it belongs as a present tense, single – as *namata*. Indeed, the current version of *zekhor namta* (remember you declared) is correct, as the liturgical poets chose brilliant³⁶ linguistics.

Regarding the vowels,³⁷ that which was edited concerning the word מִמְךָ, which he edited with the *kamatz* vowel under the letter מ, and

roots are almost always repetitive sets of two letters. In this case, *nam-nam* implies dozing or sleeping!

35 Isaac Nathan ben Kalonymus was a French Jewish philosopher and controversialist. He lived at Arles, perhaps at Avignon also, and in other places, in the 14th and 15th centuries. *Meir Netib*, a Hebrew Biblical concordance upon which the author worked from 1437 to 1447 was the first Bible concordance in Hebrew and was distinguished from the similar Latin work of Arlotus of Prato in that its vocabulary was arranged in the order of the roots. In the introduction, the author says that his work aimed to facilitate the study of Biblical exegesis and to prevent Jewish converts to Christianity from making, in their religious controversies, incorrect quotations from the Bible, as was often the case with Geronimo de Santa Fé. *Meir Netib* with its complete introduction, was first published at Venice (erroneously under the name of Mordecai Nathan) in 1523; in 1556 it was published at Basel by Buxtorf, but with only a part of the introduction

36 Lit. 'bright'

37 Like most early Semitic alphabetic writing systems, the alef-bet has no vowels, although there are letters potentially used as vowels such as *aleff* (א), *ayin* (ע), *vav* (ו) and *yod* (י). People who are fluent in the language do not need vowels to read Hebrew, and most documents written in Hebrew in Israel are written without vowels. However, as Hebrew literacy declined, particularly after the Romans expelled the Jews from Israel, the rabbis realized the need for aids to pronunciation, so they developed a system of dots and dashes known as *nekudot* (points). These dots and dashes are written above or below the letter, in ways that do not alter the spacing of the line. Text containing these markings is referred to as "pointed" text.

38 In the *machzor* of Rosh Ha-Shannah, the term *m-m-ch* occurs in the sentence "...nothing is hidden from you". מִמְךָ (*mi-meh-cha* is a contraction of 'from you' (מִן שְׁלָךְ), and pronounced with slight guttural ch- as opposed to the full guttural kh- נ) is more common in the Bible than מִמְךָ (*mi-meh-kah* the dot, known as a dagesh, 'hardened the last consonant from the slight guttural 'ch' to the 'hard' 'kah'). Vowels can alter the tense and gender in Hebrew. A search of the Siddur of Rav Amram Gaon of 9th century Sura revealed three locations, all in the High Holiday liturgy.

39 Pronounces *mi-mach*, a feminine form, 'from you (female).'

edited מ-מ-כ with a *sh'va* under the letter *mem* and a *kamatz* under the letter כ⁴⁰, or מ-מ-כ with a *dagesh* and a *kamatz* under the letter כ⁴¹.

הנה אין לי עסק בדקדוק, ובפרט – מלה זו – לא מצאנוה רק ליחיד נוכח או לרבים לנוכח "שלחו מכם." וכן "הדבר אשר יקשה מכם."

אבל למדבר בעדו, הן ליחיד והן לרבים – וכן ליחיד נסתר – הוא ממנו ממני. וכן לרבים נסתרים – הוא 'מהם'. ושימוש 'ממך' לא מצאנו רק לנוכח כנ"ל ומעט מצינו מזה. ולכן אין לגדור בו משפט נקודתו.

ולפי המדומה בהפסק מאמר משפט נקודתו ממך בקמץ תחת המ"ם כמו מלת עמך, שג"כ 'עמך ישב' ובהפסק מאמר 'את העני עמך'; אלא, שמלת 'ממך' מצינו בהפסק מאמר המ"ם בסגול והכ' קמוצה ודגושה: שבעה גוים רבים ועצומים ממך (דברים ז:א).⁴² וכן בשאר מקומות.

Indeed, I have no business dealing with the rules of Hebrew grammar – specifically this word – which I have only found in the personal present or plural present as in "you [plural] send."⁴³ It can also be seen in "Any matter that is difficult from you."⁴⁴

However, for one who is speaking for one's self, whether singular or plural – and of course for the singular infinitive – it is either 'from us' or 'from me.'⁴⁵ So too, in the plural infinitive case, one uses 'from them.'⁴⁶ The use of the singular second person 'from you'⁴⁷ is only found in second person, as would seem to me, and we have seen this only a few times. That being so, one should not be restrictive in its vowelization.

40 Pronounced *mi-meh-cha*, the masculine form

41 Pronounced *mi-meh-ka*, the *dagesh* serving to confuse and perhaps refer to both genders, as Hashem has been described as possessing both masculine and feminine traits.

42 כי יביאך יהוה אלהיך אל הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה ונשל גוים רבים מפניך החתי והגרשני והאמרי והכנעני והפריזי והחוי והיבוסים שבעה גוים רבים ועצומים ממך

43 Technically there is an extra *mem* in *mimchem*, meaning 'from you' The verse referenced is from *Bereishit* 42:16.

44 This from *Devarim* 1:17. The extra letter *mem* is not there (and may be the reason the letter is 'dotted' by a *dagesh*) to be read as 'meekeh'm' instead of 'mimchem'.

45 In these case the extra *mem* is seen and pronounced as *meemehnu* and *meemehnee*.

46 In this case the extra *mem* is missing and pronounced 'may-hem' (instead of 'mim-hem').

47 'mimeh-cha' note the second *mem*.

From what I imagine is the rule regarding the voxelization of 'from you' (ממך), with the *kamatz* under the letter *mem*, as used in the word 'with you' (עמך), as we also see in the term 'he shall dwell with you,'⁴⁸ and in the middle of the verse⁴⁹ in 'to the poor among you.'⁵⁰ Rather, one see the word 'from you' from the part of the verse, where the letter *mem* vowelized with a *segol* and the letter *kaff* with a *kamatz* and *dagesh*,⁵¹ as in *Devarim* (7:1): "seven nations much larger than you." So we have seen it other places.

וידוע שאפי' חכמי הדקדוק לא מצאו טעם נכון לדגש החזק, ואמרו שהוא לתפארת המלה.

ולכן לדעתי, אף האומר בהפסק מאמר 'ממך', במקום הצורך להשוות החרוזים, לא משת בש.

ועכ"פ ראוי שלא להחזיק במחלוקת עבור עניינים כאלו – ואת והב בסופה⁵² – אמת ושלוש שפטו בשעריכם.⁵³

כנפשכם ונפש הדורש שלומכם:

It is well known that even the masters of Hebrew grammar⁵⁴ did not find an establish rule for the *dagesh hazak*,⁵⁵ stating that it was merely to 'beautify' a word.

Ergo, to my mind, even one who stated a part of a verse 'mee-makh' in a place where the vowels need to be strung together equally,⁵⁶ is not in error.

48 דברים כג:ז: עמך ישב בקרבך במקום אשר יבחר באחד שעריך בטוב לו לא תונו

49 'In the middle of the words', as one should quote complete verses.

50 שמות כב:כד: אם כסף תלוה את עמי את העני עמך לא תהיה לו כנשה לא תשימון עליו נשך

51 The pronunciation being 'mee-meh-ka'.

52 על כן יאמר בספר מלחמת יהוה את והב בסופה ואת הנחלים ארנון

53 זכריה ח:טז: אלה הדברים אשר תעשו דברו אמת איש אתרעהו אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם

54 The most noted probably being Menahem ben Saruq, a Spanish-Jewish philologist of the 10th century. He was a skilled poet and polyglot. He was born in Tortosa around 920 and died around 970. Menahem produced an early dictionary of the Hebrew language, titled *Machberet*.

55 *Dagesh hazak* (דגש חזק, "strong dot", i.e. "gemination *dagesh*", or דגש כפל, also "*dagesh forte*") may be placed in almost any letter, this indicated a gemination (doubling) of that consonant in the pronunciation of pre-modern Hebrew.

56 This is likely a reference to the ability of the liturgical poets to create such amazing pieces, often by stringing together parts of verses. A source for this is:

Certainly, in any case it is proper not to engage in disputes about these things, as noted by “The *vahev* of *suphab*”⁵⁷ and ‘Speak the truth to one another, render true and perfect justice in your gates’⁵⁸.

To your lives as to mine who seeks your peace.

שיר השירים רבה (וילנא) פרשה א: אלא הייתי יושב וחורז בדברי תורה, ומתורה לנביאים, ומנביאים לכתובים, והיו הדברים שמחים כנתינתן מסיני, והיו ערבים כעקר נתינתן, וכן עקר נתינתן מסיני לא באש היו נתנין?! הדא הוא דכתיב דברים ד:יא: (וההר בער באש). רבי אבהו היה יושב ודורש ואש מלהטת סביבותיו. אמר: שמא איני חורז בדברי תורה כתקן, דאמר רבי לוי: אית דידע למחרוז ולא ידע למקדח, ואית דידע למקדח ולא ידע למחרוז, ברם אנא הוינא חרוזא ואנא הוינא קדוחא

57 The reference is to *Kiddushin* 30b:

מאי את אויבים בשער אמר רבי חייא בר אבא אפי' האב ובנו הרב ותלמידו שעוסקין בתורה בשער אחד נעשים אויבים זה את זה ואינם זזים משם עד שנעשים אוהבים זה את זה שנאמר (במדבר כא:יד) את והב בסופה אל תקרי בסופה אלא בסופה

58 The reference is to *Sanhedrin* 6b:

רבי יהושע בן קרחה אומר: מצוה לבצוע שנאמר (זכריה ח:טז) אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם. והלא במקום שיש משפט אין שלום, ובמקום שיש שלום אין משפט? אלא, איזהו משפט שיש בו שלום? הוי אומר זה ביצוע

The Introduction to Being a Jew: Short Bein Adam Le-Chaveiro Gems Found in Sefer Bereishit

RABBI ARI YOSEF MIRZOEFF

THE KLAUSENBERGER REBBE, OTHERWISE KNOWN AS RABBI YEKUSIEL YEHUDA Halberstam, lost eleven children, his *rebbeztzin*, and countless students during World War II. After famously helping restore people's lives in the DP camps, the Rebbe made his way to New York and made an announcement that he would be starting a *shiur* on Gemara *Chullin*. When that first day came, the Rebbe opened his Gemara and then began to tell stories of *tzaddikim* and other encouraging words of *chizuk*. Day after day, the Rebbe would open his Gemara to *daf beit* but would then continue telling these inspirational stories and remarks. One of the survivors who was close to the Rebbe asked him why he kept on doing this – he wanted to start learning the Gemara already! The Rebbe replied that before he could start learning, he needed to give himself and others the proper way to start learning. Before anything, we need to have the proper mindset of goals, *middot*, care, love, unity and compassion for one another. Then, and only then, can we begin learning the Gemara.

In my opinion, *Sefer Bereishit* is filled with messages of care, unity and compassion. As the Mishnah in *Avot* (3:23) states, without proper conduct there is no Torah. *Sefer*

Rabbi Ari Yosef Mirzoeff is a Rebbe at the Katz Hillel Day School and teaches in the BRS Men's Afternoon Kollel as well as the BRS Night Learning Program.

Bereishit is the *derech eretz* before the Torah which we receive in *Sefer Shemot*. My goal is to find a *bein adam le-chaveiro* lesson in each parsha of *Sefer Bereishit* and then apply it to our lives. Let us begin.

Parshat Bereishit

After Hashem accepts Hevel's sacrifice and doesn't accept Kayin's sacrifice, He sees Kayin a little downtrodden and asks, *ולמה נפלו פניך* (*Bereishit* 4:6). Seforno beautifully explains: when there is a way to fix a mistake, one should not dwell on the past but strive to fix it going forward. Hashem was telling Kayin: "Why the long face? You messed up. Now it is time to move on. Do not sulk. Focus on the future." Kayin, unfortunately, doesn't seem to heed to Hashem's words, as in the very next few *pesukim* he proceeds to kill his brother. At times, it is crucial that we act like Hashem did, encouraging our friends and families to learn from their mistakes, grow from them and move on, rather than focusing on past mistakes made.

Parshat Noach

When the flood ends, Noach sends out a raven and then a dove to see what life outside is like. As the *pasuk* (8:9) states, "But the dove found no resting place for the sole of its foot; so it returned to him to the ark, because there was water upon the entire surface of the earth. And he stretched forth his hand and took it, and he brought it to him to the ark." Netziv (*Haamek Davar, Bereishit* 8:9) asks, why does Noach have to stretch out his hand to bring in the dove? What is the deeper explanation of this detail?

Netziv explains that when the dove came back with nothing in its mouth, it felt very bad for not accomplishing what it was sent out to do. Noach goes out of his way to bring in the dove to let it (and us) know that one shouldn't focus on the results. In essence telling the dove "You tried. You did your best." We are often so focused on the results of our efforts but overlook the very effort and hard work that went into the process.¹

Parshat Lech Lecha

After Avraham Avinu wins the war of the four kings and five kings, he is adamant that he will not take even a shoelace or a thread in rewards from the King of Sodom. As the *pasuk* (*Bereishit* 14:23-24) states, *אִם מְחוּט וְעֵד שָׂרוּךְ וְנֶעַל וְאִם אֶקַּח מִכֶּל אֲשֶׁר לְךָ וְלֹא*

1 See also *Chafetz Chaim Al Ha-Torah, Parshat Bechukotai; Darash Moshe, Parshat Behar; Kol Ram, Parshat Shelach*.

תאמר אני העשרתי את אברהם. In the very next *pasuk*, the Torah tells us that the “*chevrah*” with Avraham Avinu weren’t bound by the same rule as Avraham Avinu. *Chafetz Chaim* points out (*Chafetz Chaim Al Hatorah*, p. 54) that Avraham Avinu made it clear that his “*chumrot*” didn’t apply to others. As he writes:

כונת התיבה בלעדי היא, שלעצמו החמיר אברהם אבינו ביותר לבל
ליהנות ממלך סדום מחוט ועד שרוך נעל. אולם בנוגע לנערים והאנשים
שהלכו אתו, להם לא החמיר...ללמדך שהרשות ביד כל אחד להחמיר
לעצמו ולא לאחרים.

Chafetz Chaim teaches us an amazing point in *avodat Hashem*. A person who wants to take a stringency upon themselves should feel proud and comfortable doing so, but shouldn’t impose their *frumkeit* or *chumrot* on others.

Parshat Vayeira

The *pasuk* (*Bereishit* 21:33) states that “Avraham planted an *eishel* in Beer-Sheba, and he called there in the name of Hashem, the God of the world.” Rav Baruch Ber explains (cited in *Growth Through Torah, Parshat Chayei Sarah*) that the word *eishel* stands for three things: *achilah*, *shetiyah*, *linah*, or eating, drinking and sleeping. Avraham was able to influence others because he showed a real and sincere concern for the physical needs and desires of others. To him, his guests’ physical needs were his spiritual needs! Helping others satisfy their physical needs will ultimately help them grow closer to Hashem.

Parshat Chayei Sarah

The *pasuk* (*Bereishit* 24:19) states “She [Rivkah] finished giving him [Eliezer] to drink, and she said, “I will also draw for your camels, until they will have finished drinking.”” Rav Shimshon Raphael Hirsch asks, why does Rivkah wait until Eliezer was done drinking himself before offering to provide for his camels? Rav Hirsch explains that before offering to provide for his camels, Rivkah didn’t want to seem like a show off and tell Eliezer she had so much for him and his camels. There is the idea of doing *chesed* and then there is the concept of doing *chesed* with *chesed*. That is the invaluable message Rivkah is teaching us: it’s not just good enough to do *chesed*, but we must also perform and act kindly while doing the *chesed*.

Parshat Toldot

The idea of being polite and kind applies to everyone we meet. The *pasuk* (*Bereishit* 27:22) states that when Yaakov was pretending to be Esav in order to get the *berachot* from Yitzchak, he drew near to Yitzchak his father. Yitzchak felt him, and he said, “The voice is the voice of Yaakov, but the hands are the hands of Eisav. Rashi explains that Yaakov spoke very pleasantly while Esav usually spoke in a much rougher and tougher manner. Rav Shmuel Walkin (cited in *Growth Through Torah, Parshat Toldot*) explains that earlier in the *parsha* (*Bereishit* 25:30) when Esav asks for Yaakov’s soup, Esav uses the word “*נא*”, or please. When it came time for his own physical and personal needs and pleasures, Esav knew quite well how to be polite. But when it came to others, not so much. This shows the importance of making sure to show respect, honor and care to everyone we meet, regardless of their reputation or position.

Parshat Vayetzeh

The *pasuk* (*Bereishit* 30:15) states “And she [Leah] said to her [Rachel], “Is it a small matter that you have taken my husband, that [you wish] also to take my son’s *duda'im*?” So Rachel said, “Therefore, he shall sleep with you tonight as payment for your son’s *duda'im*.”” Clearly, Leah was upset that Rachel asked Reuven for these “magical” flowers. Moreover, Leah believes that she was Yaakov’s first choice as a wife. How could she not know that when Rachel gave her the signs (see Rashi *Bereishit* 29:18) it was because Leah wasn’t his first choice?! Rav Shalom Schwadron (*Lev Shalom, Parshat Vayetzeh*) has an incredible insight into this episode. He explains that when Rachel gave Leah the signs, it was with such great sensitivity and modesty that Leah actually never knew that Rachel was Yaakov’s choice! Rachel not only made sure Leah wouldn’t be embarrassed when she didn’t know the signs that Rachel and Yaakov pre-planned, but she gave her the signs in such a way that she didn’t even know that there had been any plan at all! This illustrates another lesson in going above and beyond for someone else!

Parshat Vayishlach

The *pasuk* (*Bereishit* 32:9) states “And Yaakov said, “If Esav comes to one camp and strikes it down, the remaining camp will escape.”” Rav Yechezkel of Kuzjmir asks (*Divrei Yisrael, Parshat Vayishlach*) how could it be that Yaakov would be willing to sacrifice half of his family for the sake of the other half? Rav Yechezkel of Kuzjmir

answers with a *masbal*: a store owner sitting by himself observed out the window that a gang of thieves were preparing to steal merchandise from his store. Their plan was to initially send one thief into the store to grab a few items and bait the store owner to chase after him. At which point, the rest of the gang would clean out the store while the store owner was out chasing down the initial thief. Having heard their plan, the owner understood that his wisest course of action would be to allow the first thief to take what he wanted and stand guard protecting the rest of the store. The Rebbe of Kuzjmir explains that we must do the same in our *avodat Hashem*. When we lose to Esav, who represents the *yetzer hara*, we need to avoid getting sad or upset. Allowing ourselves to get depressed about our failures would be the equivalent of the store owner chasing down the first thief. We need to stand our ground, learn from our mistakes and move on.

Parshat Vayeishev

The *pasuk* (*Bereishit* 39:12) states "So she grabbed him by his garment, saying, "Lie with me!" But he left his garment in her hand and fled and went outside." Seforno explains that once Yosef left the room, he stopped running to avoid drawing attention to himself so that people wouldn't ask questions as to who was pursuing him. Perhaps Seforno thought Yosef wanted to avoid embarrassing Potiphar's wife. If so, this would be an incredible message as to how far a person must go in order to not embarrass someone! Even if they are trying to get you to sin, we must be ever so careful with making sure to never embarrass anyone, just like Yosef HaTzaddik.

Parshat Miketz


When Yehuda finally convinces Yaakov to let Binyamin go with him back to Egypt, Yaakov adds in one more request. The *pasuk* (*Bereishit* 43:13) states "Take your brother [Binyamin] and get up, go back to the man." Homiletically, Rebbe Moshe of Kubrin (cited in a *A Chassidische Vort*) explains that the *ish* referred to in the *pasuk* is Hashem, as the *pasuk* refers to Hashem as an *ish milchama* (*Shemot* 15:3). Before returning our soul to Hashem after 120 years, we must all make sure that we are unified and cemented together with every person living on this earth.

Parshat Vayigash

In arguably one of the most emotional scenes of the Torah, Yosef reveals himself to his brothers. He then has a specific interaction with his brother Binyamin, as the

pasuk (45:15) states "And he [Yosef] fell on his brother Binyamin's neck and wept, and Binyamin wept on his neck. Rashi quotes the Gemara (*Megillah* 16b) which explains that Yosef cried for the future *batei mikdash* which would be destroyed in Binyamin's territory, and Binyamin cried for the tragic destruction of *mishkan Shiloh* in Yosef's territory. The question is simple: Why now? Rebbe Yechezkel of Kuzmir explains (cited in *Divrei Yisrael, Parshat Vayigash*) when a Jew himself experiences pain, the proper response is simple: to absorb it and grow from it. However, when a friend, brother, sister or colleague is in pain, the proper response for us isn't just to move on. The proper response for us is to cry, weep and be there for one another. Right after Yosef reveals his true identity, the Torah is specifically teaching us this message: It's all about caring for another's pain and being there for them in that sorrow. Sometimes it's not what you say, it's just being there for the other person going through a tough time with no words or solutions necessary. We need to just be present and there for them.

Parshat Vayechi

Upon his death bed, Yaakov Avinu asks his sons to do one final thing. As the pasuk (*Bereishit* 49:1) states "Yaakov called for his sons and said, "Gather and I will tell you what will happen to you at the end of days." Rashi quotes the Gemara (*Pesachim* 56b) states that Yaakov Avinu wanted to tell them when Mashiach was going to come but his *ruach hakodesh* suddenly left him. The Rebbe of Rhizin² explains that even though Yaakov Avinu wasn't able to tell his children the when of Mashiach, he was able to tell him the *how*. Yaakov Avinu tells his children, "הָאָסְפוּ," gather together, and then you will merit the end of days, otherwise known as the final redemption of *Mashiach*. Unite. That is the number one piece of advice. The Rebbe is telling us to stop worrying about whether one is Sefardic, Ashkenazic, Chassidish, Litvish, etc. Stop looking at your differences and start realizing your similarities. We are all one. 

2 Heard from Rav Judah Mischel.

Tying Shoes and Neckties On Shabbat

STEVEN OPPENHEIMER, DMD

ONE OF THE 39 *AVOT MELACHOT* IS קושר, TYING A KNOT.¹ THE MISHNAH (*Shabbat* 111b) explains that there are three types of knots: the type of knot that is prohibited by the Torah, the type of knot that is rabbinically prohibited, and the type of knot that is completely permitted (לכתחילה).

It is prohibited to tie a permanent knot (קשר של קיימא) on Shabbat. The Torah prohibits tying on Shabbat a *kesher shel kayama* that is also a *ma'aseh uman* (professional knot). This is the view of Rif (*Shabbat*, Chap. 15) and Rambam (*Hilchot Shabbat* 10:1). It is also prohibited to untie such a knot on Shabbat (*Shulchan Aruch, Orach Chaim* 317:1). It is rabbinically prohibited to tie or untie a *kesher shel kayama* that is not a *ma'aseh uman* on Shabbat.² It is also rabbinically prohibited to tie or untie a knot that is a *ma'aseh uman* but not a *kesher shel kayama* on Shabbat. A knot that is neither a *kesher shel kayama* nor a *ma'aseh uman* may be tied on Shabbat.

If a knot is not intended to last for more than 24 hours, it is not considered a *kesher*

1 Mishnah, *Shabbat* 73b.

2 *Shulchan Aruch, Orach Chaim* 117:1.

shel kayama and is permitted on Shabbat.³ Some say it is not considered a permanent knot as long as it doesn't last a week (Rama *OC* 317:1).

According to Rashi⁴ and Rosh,⁵ the duration of time that the knot lasts is the significant factor. Thus a knot that is meant to last indefinitely is considered a permanent knot and is forbidden under Torah law. A knot that is meant to remain more than 24 hours, but not indefinitely, is forbidden by rabbinic law. A knot that is meant to be untied within 24 hours is permitted.

According to the first approach, the opinion of Rif and Rambam, tying a professional knot with intention to open it within 24 hours is rabbinically prohibited. According to the second approach, the opinion of Rashi and Rosh, it would be permitted.

If one were to make a non-professional knot that will remain for more than 24 hours but not indefinitely, according to the first view this would be permitted, and according to the second view this would be rabbinically prohibited.

Interestingly, there is no final decision as to which approach is paramount.⁶ Halachically, we consider the stringencies of both approaches. Therefore, on Shabbat:

One may not tie any permanent knot (prohibited rabbinically according to the first approach and biblically according to the second approach).

A knot that is intended to remain for more than 24 hours is rabbinically prohibited according to the second view.

A professional knot (מעשה אומן) is rabbinically prohibited according to the first view.⁷

While the Gemara gives examples of professional knots, *Shiltei Giborim* writes⁸ that he is not certain what is considered a professional knot. From the language of Rif, it seems that this would be a very tight knot. Therefore, *Shiltei Giborim* says that it seems to him that we are cautious not to open a double knot (קשר ע"ג קשר) on Shabbat because it is a קשר אמיץ, a sturdy knot. Rama writes that some are of the opinion that one should be careful not to untie a double knot on Shabbat and that this is the custom. However, if one is experiencing discomfort, it is permitted, because it is only

3 *Mishnah Berurah* 317:6 citing the *Peri Megadim*.

4 *Shabbat* 111b-112a.

5 *Shabbat* 15:1.

6 Rama 317:1.

7 Rabbi Simcha Bunim Cohen, *The Shabbos Home*, Vol. 1 page 201.

8 41b in Rif pagination, no. 3.

a rabbinic prohibition that does not include discomfort.⁹ *Mishnah Berurah* explains that according to Rif and Rambam a professional knot is prohibited rabbinically even if untied within 24 hours (*Magen Avraham* citing *Shiltei Giborim*). Since we do not exactly know what a professional knot is, the custom is that any tight double knot (קשר אמיץ) is considered a *ma'aseh uman*.¹⁰ *Chazon Ish*, however, says that this is a *chumra be-alma*, a mere stringency.¹¹

Rabbi Ovadia Yosef writes that one may tie shoes with a double knot as long as the knot is opened within a week. He explains that a double knot that will be opened during this time frame is a ספק ספקא דרבנן לקולא, a case of double doubt concerning a rabbinic prohibition that is treated leniently. The first *safek* (doubt) is whether the halacha is like Rambam-Rif or like Rashi-Rosh. If we treat a tight double knot as a *ma'aseh uman*, then according to Rambam-Rif, it would be rabbinically prohibited, and according to Rashi-Rosh, it would be permitted. The second *safek* is whether a double knot is considered a *ma'aseh uman*. The reason we even suspect that a double knot is a *ma'aseh uman* is because the *Shiltei Giborim* writes that he doesn't understand what a *ma'aseh uman* is, but it seems to him from the language of Rif that it might be a knot that is tied very tightly, a קשר אמיץ. Therefore, *Shiltei Giborim* says that we should be cautious not to tie (or untie) a double knot on Shabbat because it is a קשר אמיץ, a sturdy knot. Rabbi Yosef says that this is actually better than a ספק ספקא because the second ספק is a doubt based on ידיעה חסרון, a lack of knowledge. So, together with the first *safek* (the *machloket* between Rambam-Rif and Rashi-Rosh), we are dealing with a ס"ס להתיירא, a double doubt which is permitted.¹²

Chida (*Birkei Yosef*) relates that the custom in his area was to tie one's belt on Shabbat with a double knot. This knot was not a *kesher shel kayama* and was not a professional knot. *Birkei Yosef* says that there is no concern that there may be some who might do otherwise since it may only involve an insignificant minority, מיעוטא דמיעוטא, דבטילין במיעוטייהו.¹³

Aruch Ha-Shulchan (OC 317:10) writes that one may tie or untie a double knot on Shabbat if these knots are regularly opened daily (ליכא שום חששא).

9 *Shulchan Aruch* 317:1.

10 Rama, *Mishnah Berurah* 317:14, based on *Shiltei Giborim*.

11 *Orach Chaim* 52:17.

12 *Chazon Ovadia, Shabbat*, Vol. 5, page 57.

13 Cited in *Sha'arei Teshuva* 317:1.

Does *Birkei Yosef* argue with Rama? *Kaf Ha-Chaim*¹⁴ suggests that *Birkei Yosef* is referring to a double knot that was not knotted tightly and Rama was talking about a tightly knotted double knot, קשר אמיץ. Rabbi Simcha Bunim Cohen writes that it is difficult to interpret *Birkei Yosef* and *Aruch Ha-Shulchan* as only referring to a loosely made double knot since there is absolutely no mention that the double knot was not tightly made. From the words of *Birkei Yosef* and *Aruch Ha-Shulchan* it is more likely that they are referring to any type of double knot.¹⁵

While the first edition of *Sefer Shemirat Shabbat Ke-Hilchatah* (15:53) advised against making a double knot in shoes, the second edition retracted that opinion and permits making a double knot as long as it will be opened within 24 hours.¹⁶

Rabbi Moshe Feinstein permitted making a double knot on Shabbat for any article of clothing that people normally make with two knots and undo the knots when they take off the article of clothing.¹⁷

As previously mentioned, *Chazon Ish* writes that the prohibition to undo a double knot on Shabbat is a *chumra be-alma* and is permitted even *lo be-makom tza'ar*, even where there is no distress. He brings a proof from the Mishnah (*Shabbat* 15:2) that permits a woman to tie her blouse (with a double knot) on Shabbat, קושרת אשה מפתח, חלוקה, even *le-chatchilah*.¹⁸

Since there are poskim who maintain that a knot that is intended to last for less than 24 hours cannot be considered a professional knot (מעשה אומן), it is permitted, according to their opinion, to tie a double knot on Shabbat with the intent to undo it within 24 hours. Thus, if one has tie shoes and the laces come undone with just a bow knot, one would be permitted to tie a double knot. Similarly, one would be allowed to tie a double knot on children's shoes provided that the laces are untied within 24 hours.¹⁹

A closer examination of the issue of tying shoes with a double knot is even more revealing. Up to this point, we have assumed that when we tie shoes with a double knot, we are talking about קשר על גבי קשר, one knot on top of another. This is what *Shiltei Giborim* and Rama were concerned about. In reality, a shoe with a "double knot"

14 OC 317:23.

15 *The Shabbos Home*, Vol. 1, footnote 22, pages 208-209.

16 15:56 with footnote 189.

17 *Rishumei Aharon*, Vol. 2, page 29.

18 *Siman* 52 at the end of no.17.

19 *The Shabbos Home*, Vol. 1, page 209.

is actually a knot-on-top-of-a-bow-on-top-of-a-knot, קשר על גבי קשר. This is not the issue raised by *Shiltei Giborim*. Since the upper knot is separated from the lower knot by a bow, it is not considered permanent (אין לו קיום וסופו להפתח). Moreover, there is absolutely no concern that this “double knot” is a מעשה אומן, a professional knot. *Shiltei Giborim* only had his doubts about a קשר על גבי קשר. The “double knot” that we are talking about is definitely not a מעשה אומן, and it is not a קשר אמיץ, a sturdy knot.²⁰ The knot must be opened within 24 hours if it was tied on Shabbat.

There is an additional issue. It is not unusual for parents to tie a child’s shoe on Shabbat with what we call a bow. This is actually a bow knot, קשר על גבי קשר, a bow on top of a knot. This “bow” must be opened within 24 hours. Otherwise, one is in violation of a rabbinic prohibition. Since the bow keeps the underlying knot from opening, it is considered like a permanent knot and rabbinically prohibited.²¹ Similarly, if one tied the shoes before Shabbat and more than 24 hours have elapsed, it would be forbidden to open the laces on Shabbat.

Neckties

Orchot Shabbat informs us that from a halachic point of view there are essentially two types of knots associated with neckties. The first type is fashioned such that pulling one end of the tie results in the entire knot opening up. The second type is such that in fashioning the tie knot, a knot is made in the middle of the tie knot such that pulling one end of the tie results in a knot remaining. The first type is permitted if opened within 24 hours. While it might appear that it should be prohibited to make the second type of knot on Shabbat, it is permitted if opened within 24 hours, based on the opinions of Rabbi Auerbach and Rabbi Elyashiv who were lenient regarding a knot-on-top-of-a-knot that was not made very tightly. This is so because there is an additional portion of the tie that is threaded in the knot resulting in a tie that is not a very tight knot (קשר אמיץ), the knot is not a professional knot and the concern of *Shiltei Giborim* is only a stringency.²² A person who normally leaves his neckties tied for an extended period of time should not tie his necktie on Shabbat even if his current intention is to undo the knot the same day.²³

Rabbi Simcha Bunim Cohen opined that as long as the tie is undone within 24

20 *Orchot Shabbat*, Vol. 1, page 333.

21 *Mishnah Berurah* 317:29.

22 *Orchot Shabbat*, Vol. 1, page 338, footnotes 43–44.

23 *Ibid.*, page 339.

hours, the tie may be fashioned in any manner.²⁴

Rabbi Moshe Stern, the Debriciner Rov, wrote that one may make a necktie on Shabbat without any concern, even if a knot still exists when one removes one side of the knot. All types of necktie knots are permissible on Shabbat.²⁵

One should be careful to make sure that the knot that is made on Shabbat is opened before 24 hours have elapsed to comply with the stricter view brought by Rama. If one usually removes his shoes (or necktie) without first undoing the knot, then one should not make or undo a “double knot” on Shabbat. A knot made on *erev* Shabbat may be undone on Shabbat if 24 hours have not elapsed.

In explaining the last two words of the *asher yatzar* blessing, ומפליא לעשות, “Who performs wondrously”, Rama²⁶ informs us that Hashem performs wonders by safeguarding man’s spirit within the physical body and thereby ties (קושר) the spiritual with the material. By abstaining from tying and untying, two of the 39 *melachot* prohibited on Shabbat, we remind ourselves and affirm that Hashem who created us together with the entire universe, singularly sustains the marvelous synthesis between the spiritual and the material.²⁷



24 *The Shabbos Home*, page 221 citing the opinion of *Avnei Nezer* and *Mirkevot Ha-Mishneh*.

25 *Piskei Hilchos Shabbos* (Padawer), Vol. 3, page 146 (Hebrew section in back of book).

26 *Orach Chaim, Siman* 6.

27 *(K)not(s) on Shabbos*, Moshe Goldberger, 1988, page 16.

Understanding Women's Exemption of Performing Brit Milah on Their Sons and How it Impacts Women's Exemption from Positive Time-Bound Mitzvot

RABBI MOSHE SCHOCHET

THE MISHNAH IN *KIDDUSHIN* (29A) INTRODUCES US TO THE FAMOUS RULE THAT women are exempt from positive time-bound mitzvot (it is important to note that there are both Biblical and Rabbinic exceptions to this rule which are beyond the purview of this article). There are numerous explanations as to why women are exempt from positive time-bound mitzvot. Rabbi Moshe Feinstein (*Iggerot Moshe* O.C. 4:49) suggests that since Hashem created females (within most species) to have an instinctive and intrinsic desire to care for their young, it would be unreasonable to expect women to have to shoulder the same level of responsibility as men do when it comes to the obligation of mitzvot. Rabbi Samson Raphael Hirsch in his commentary on the Torah (*Vayikra* 23:43) explains that historically women were not in the workplace and therefore did not need frequent and timely reminders of Hashem in their lives. Men, however, were more likely to become distracted, and therefore needed timely mitzvot to ensure that they would continue to have their priorities straight and their focus on what is important.

Rabbi Moshe Schochet is the Head of School of Hadar High School for Girls. He teaches in the BRS Men's Afternoon Kollel.

After the Mishnah in *Kiddushin* introduces the concept that women are exempt from positive time-bound mitzvot, the Gemara (29a) teaches that women are exempt from performing *brit milah* on their sons. The Gemara quotes a *pasuk* regarding Hashem instructing Avraham (as opposed to Sarah) in the circumcision of their son, Yitzchak. The Gemara highlights that since Hashem instructed Avraham and not Sarah, the Torah clearly indicates that Sarah was not obligated to perform *brit milah* on her son, Yitzchak.

In light of what the Mishnah stated, that women are exempt from positive time-bound mitzvot, *Tosafot* (29a) ask the obvious question: Why did the Gemara feel the need to provide a source for Sarah's exemption from *brit milah* when she should be exempt simply because *brit milah* on the eighth day of a Jewish baby boy's life is a positive time-bound mitzvah? Many *mefarshim* attempt to address this question, and their answers not only provide insight into *brit milah* but also provide deeper and more refined understandings of the category of positive time-bound mitzvot.

Tosafot explain that while it is true that one can not circumcise their child before the eighth day, there is no end date. In other words, if a child is not circumcised on the eighth day, the obligation will be incumbent on the father and perhaps even on the child until the mitzvah is performed, however long that may be.

This approach of *Tosafot* not only helps to explain why the Gemara was compelled to provide another source regarding *brit milah*, but it also defines what characteristics meet the criteria of the category of positive time-bound mitzvot. Positive time-bound mitzvot are defined by having a start time and an end time. According to *Tosafot*, if either of those components are missing, it would not constitute a positive time bound mitzvah. *Tosafot* point out as well that *brit milah* should still be considered a positive time-bound mitzvah because one can only perform *brit milah* during the day and not at night! *Tosafot* respond to this inquiry by quoting an opinion in *Yevamot* (72a) that if a *brit milah* is not performed in its proper time, it can be performed both during the day and night, which in turn means that it is not time bound. Based on these explanations of *brit milah*, one might have thought that Sarah should have been obligated in this mitzvah because it is not considered to be time-bound. Therefore, the Gemara needed to quote an independent source that would exempt Sarah, and by extension all women, from the mitzvah of *brit milah* because one could have certainly made the argument that otherwise women should have been obligated.

Tosafot Rid (*Kiddushin* 29a) suggests that *brit milah* is not considered to be a

positive time bound mitzvah for two other reasons. Firstly, although a specific father is responsible to circumcise his child on the eighth day of that child's life, a *brit milah* can happen on any given day within *Klal Yisrael*. Meaning, the mitzvah of *brit milah* is not relegated to a specific day of performance like *sukkah*, *matzah* and *shofar*. One can perform the mitzvah of *brit milah* on any day of the calendar year, and it is for this reason that it is not considered to be a positive time-bound mitzvah. This explanation of *Tosafot Rid* helps to define the category of positive time-bound mitzvot even more precisely. According to this explanation, positive time-bound mitzvot are mitzvot that are objectively constrained by a time that affects all of *Klal Yisrael* and not just one individual. *Tosafot Rid* recognizes the same issue as *Tosafot* did above, namely, that *brit milah* should still be considered a positive time-bound mitzvah because one can only perform the mitzvah during the day and not at night. He therefore explains that the obligation of the father is not to perform a *brit milah* but rather to ensure that the child has a *brit milah*. This entails taking care of all the necessary preparations to ensure that the child has a *brit milah*. Since the mitzvah on the father is in regards to preparing, his mitzvah can be done both during the day and at night and is therefore not considered a positive time-bound mitzvah. With these explanations, we can now understand why the Gemara had to cite an additional source to exempt women from the mitzvah of *brit milah*.

Ramban (*Kiddushin* 29a) suggests (*Tosafot Rid* mentions this as well) an alternative approach as to how understand this Gemara, as well as the exemption of women from the overall category of positive time-bound mitzvot. Women are only exempt from positive time-bound mitzvot which are dependent on their physical body, such as *tefillin*, *sukkah*, etc. However, when there is a positive time bound mitzvah that is contingent on someone else, like *brit milah*, a woman would not be exempt. This insight of Ramban refines our understanding of women's exemption from positive time-bound mitzvot. This exemption is clearly limited to mitzvot that are dependent on her physical body, and not other time constrained mitzvot. It is for this reason that the Gemara had to utilize an additional source for why women are exempt from *brit milah* because without the *pasuk*, women should have been obligated like their husbands.

It is important to note that there are numerous additional explanations of how to understand this Gemara. The *mefarshim* that were selected for this article were chosen because they not only addressed and resolved the difficulty of this particular Gemara,

but also provided important insights regarding how to understand women's exemption from positive time-bound mitzvot in general.



Shnayim Mikra Ve-Echad Targum

STUART SILVERMAN

The Gemara (*Berachot* 8a) states:

אמר רב הונא בר יהודה אמר רבי אמי לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור
שנים מקרא ואחד תרגום ואפילו עטרות ודיבן שכל המשלים פרשיותיו עם
הצבור מאריכין לו ימיו ושנותיו.

Always a person should complete his *parshiyot* with the community, twice the *mikra* and once the *targum*, even [the verses] “*Atarot ve-Divon*” [*Bamidbar* 32:3], and anyone who completes his *parshiyot* with the community, his days and his years are lengthened.

So fundamental is this requirement of *shnayim mikra ve-echad targum* that the *Ba'al Ha-Turim* in his opening words to *Sefer Shemot* finds an allusion to this mitzvah in the first words of *Shemot*. He writes that the introductory phrase to *Sefer Shemot*, ואדם – “And these are the names of the sons of *Yisrael*” – stands for ואדם – “And one who learns the weekly *parshah shnayim mikra ve-echad targum* in a sweet, straight

Stuart Silverman is an attorney in Boca Raton and serves as a Maggid Shiur of Daf Yomi at the Boca Raton Synagogue.

voice will live many long years.” *Levush* also finds an allusion to the obligation in this verse but explains the *roshei teivot* as מקרא ואחד תרגום שנים – וחייב אדם לקרות הפרשה שנים – “One is obligated to read the *parshah shnayim mikra ve-echad targum*.”

Reasons

Aruch Ha-Shulchan (*Orach Chaim* 285:2) states that when Moshe Rabbeinu instituted the weekly Torah reading he also instituted the reading of *shnayim mikra ve-echad targum*. Both *Levush* and *Tur* explain that the reason for this obligation is to make us become fluent in the *parshah*. *Aruch Ha-Shulchan* adds that through *shnayim mikra ve-echad targum* we are fulfilling the words we recite in *Ahavah Rabbah*, לשמוע וללמוד, “to hear and to learn” the words of the Torah. We hear the public reading and learn it on our own. *Chafetz Chaim*, at the end of his work *Zechor Le-Miriam* (ch. 21), writes that his advice to strengthen one’s *emunah* is to review the *parshah* each week with Rashi.

A few words on *Atarot ve-Divon*

The Gemara states that “even *Atarot ve-Divon*” must be read *shnayim mikra ve-echad targum*, a reference to the Emorite cities that Gad and Reuven wanted to settle on the east bank of the Jordan (see *Bamidbar* 32:3). Rashi on the Gemara says the *chiddush* of *Atarot ve-Divon* is that since there is no *targum* on these *pesukim*, nonetheless we must read these words a third time (see also *Mishnah Berurah* 285:3). *Tosafot* (*Berachot* 8b s.v. *ve-afilu*) question Rashi’s interpretation and ask that if this is the point, the Gemara could have illustrated it with earlier and more frequent examples, such as the lists of the names of *shevatim* (“Reuven and Shimon,” etc.) which do not have *targum*. *Tosafot* answer that these verses listing cities are used, and not verses containing the names of the *shevatim*, because the Gemara is telling us that we should use *Targum Yerushalmi* on such verses, even if there is no *Targum Onkelos*.

We have problem with both Rashi and *Tosafot* as in our *chumashim* there is *Targum Onkelos* for the *pasuk* of *Atarot ve-Divon*. Maharatz Chajes suggests that the reference of the Gemara is to *Divon ve-Atarot* in *pasuk* 34, for which there is no *Targum Onkelos*.

Rabbeinu Bachya gives a completely different and beautiful approach which also seems to deal with *Tosafot*’s question of why the Gemara mentions these places specifically, and not Reuven and Shimon. He hints to the prohibition of mentioned

avodah zarah (see *Sanhedrin* 63b, *Bechorot* 2b). He writes:

When our sages said in *Berachot* 8a that each one of us should endeavor to complete reviewing the Torah portion read each week together with the congregation by reading the Hebrew text twice and the *targum* once, even “Atarot and Divon,” they meant that it is in order to mention the original names of these locations. But for this statement by the sages, we might have reasoned that since the *targum* is only a translation of these names which we had already read twice in Hebrew, it would be inappropriate to repeat the names of these centers of idolatry a third time in Aramaic.

I don’t understand *targum*. Can I do “*Shnayim Mikra ve-Echad English*”?

Mishnah Berurah (285:4) writes that one cannot use a literal translation alone because *targum* is not just an Aramaic translation but also adds interpretations that are not readily understood from the text. However, *Shulchan Aruch* (OC 285:2) and *Mishnah Berurah* (285:5) write that one can substitute Rashi for *targum*. *Mishnah Berurah* (285:6) explains that *Targum Onkelos* has its advantages in that it was given at Sinai and explains matters not readily understandable, but Rashi also has its advantages in that it includes more explanations of *Chazal* than *targum*. Rav Moshe Feinstein זצ”ל, quoting his father, rules that one may even read Rashi in English. (See *Dirshu* ed. of *Mishnah Berurah* 285, n.15). While *Mishnah Berurah* seems to imply that one may do either *targum* or Rashi, *Shulchan Aruch* (OC 285:2) rules that a “*yerei shamayim*” should do both.

When may one begin *Shnayim Mikra*?

Tosafot (*Berachot* 8a s.v. *yashlim*) write that one may begin *shnayim mikra* from the reading at Shabbat *minchah* when the *tzibbur* begins reading that *parshah*. *Shulchan Aruch* (OC 285:3), *Mishnah Berurah* (285:7) and the *Aruch Ha-Shulchan* (285:8) all codify this ruling. There are two possible exceptions, *Bereishit* and *Ve-Zot Ha-Berachah*. Since *Bereishit* does not have a Shabbat *minchah* before as the *tzibbur* begins on *Simchat Torah*, the *shnayim mikra* obligation begins on *Simchat Torah* (see *Dirshu Mishnah Berurah* 285, n.22). For *Ve-Zot Ha-Berachah*, *Mishnah Berurah* writes that the obligation begins on *Hoshana Rabbah*, but if one read it on *Shemini Atzeret* he did

not lose out (285:18). But in *Hilchot Lulav* (669:4), *Mishnah Berurah* writes that the obligation is on *Simchat Torah* night. There is a *machloket ha-poskim* whether one can still read *Ve-Zot Ha-Berachah* on *Simchat Torah* day after we have started *Bereishit* (see *Dirshu Mishnah Berurah* 669 note 8).

By when must one finish *Shnayim Mikra*?

Tosafot (*Berachot* ibid.) state that ideally one should finish before one eats on Shabbat. *Tosafot* cites a midrash in which Rabbi told his sons before his passing to finish *shnayim mikra* before eating bread on Shabbat. *Shulchan Aruch* (OC 285:4) brings this as halachah, but then cites other opinions which allow till *minchah* of Shabbat afternoon, or until Wednesday like *havdalah*, or until *Simchat Torah*. *Mishnah Berurah* (285:9) states that if one did not finish on erev Shabbat, then one should get up early on Shabbat morning and finish it then. Further, waiting till *Simchat Torah* to finish is only good *bedieved*.

How should one do *Shnayim Mikra*?

Aruch Ha-Shulchan brings several possibilities as to how to do *shnayim mikra*. One is to read each *pasuk* twice then *targum* on that *pasuk*. Another possibility is to read each *parshah* (*stumah* or *petuchah*) twice and then *targum*. This poses an issue for the three *parshiyot* that break in the middle of a *pasuk*. Another possibility is to read each *sidrah* twice and then *targum*. *Aruch Ha-Shulchan* concludes that each are equally good.

While *Shulchan Aruch* does not weigh in on any of these options, *Shulchan Aruch* does allow one to read quietly with the *baal korei* and have this count so long as he is hearing the words of the *baal korei* as well. *Levush* and *Mishnah Berurah* agree.

I went to *Eretz Yisrael* for Pesach and I heard this *parshah* already. Do I have an obligation?

Baruch Hashem, with the modern State of Israel and with modern plane travel, it is common for people to travel between *chutz la-aretz* and *Eretz Yisrael*. In both 5778 and 5779, since the seventh day of Pesach was on a Friday, *Eretz Yisrael* read *Parshat Shemini* a week earlier than *chutz la-aretz*. The *parshah* calendars remained out of sync either until right before *Shavuot* or right before *Rosh Chodesh Av*. This can also occur if *Shavuot* is on a Friday. How does one handle *shnayim mikra* while travelling back and forth?

R. Betzalel Stern (cited in the *Dirshu Mishnah Berurah* 285 note 29) writes that if a *ben chutz la-aretz* is in *Eretz Yisrael* for *yom tov sheni* which falls on Shabbat, then the answer depends on his travel plans. If he intends to go back to *chutz la-aretz* after Shabbat so that when he gets home he has not missed a *parshah*, then he should do *shnayim mikra* after he leaves *Eretz Yisrael*. If he plans on staying in *Eretz Yisrael* for another Shabbat, then he should do *shnayim mikra* with *Eretz Yisrael* so that when he returns home he is a *parshah* ahead, and that first Shabbat he can “skip” *shnayim mikra*.

What if he goes from *chutz la-aretz* to *Eretz Yisrael* and misses a *parshah* because *Eretz Yisrael* is ahead? Here, consistent with the above, R. Betzalel Stern writes that he should do *shnayim mikra* on the missed *parshah* in *chutz la-aretz* before he leaves. *Ketzot Ha-Shulchan* disagrees and says he should do both *parshiyot* in *Eretz Yisrael*.

What if a *ben Eretz Yisrael* travels to *chutz la-aretz* and is there for the end of Yom Tov so that he misses the *parshah* in *Eretz Yisrael*? He should make up *shnayim mikra* for his missing *parshah* the week that he is traveling back.

The key to all of these answers is doing *shnayim mikra* “with the *tzibbur*.” Yes, the individual has the obligation, but he must finish with the *tzibbur*, and the *tzibbur* will be determined based on his location.

Practical pointers for those starting out

Here are a few practical pointers for those who want to tap into this wonderful mitzvah.

1. For starters, figure that an average *parshah* is 110 *pesukim* and one can slowly do 5 *pesukim* a minute and 4 *targum pesukim* a minute. Therefore, an average *parshah* at a comfortable melodic pace takes approximately 70 minutes. As you become more *targum*-fluent the pace will quicken.
2. Start on a Wednesday or Thursday night and then you need to find just 30-40 minutes over the course of Shabbat to complete.
3. While one cannot speak “*bein gavra le-gavra*” an exception is for *shnayim mikra*. So if you are behind, you can utilize that time. (However, *chazarat ha-shatz* should never be utilized for speaking. See *Shulchan Aruch* OC 124:7.)

4. The long *parshiyot* are the easier *parshiyot*. Most long *parshiyot* (except *Vayetzei* and *Ki Tisa*) have long lists of names and/or places which will allow for a faster pace to do the *pesukim* and *targum*.
5. Enjoy it. It is a mitzvah, not a check off the box and it should be done “*b’simchah u-be-tuv levav*.” Remember that the *Baal Ha-Turim* writes it should be done “*be-kol naim yashir*,” a sweet, straight voice. In this way, you too will merit long days and long years.

ג. לפי השערי יושר, התפיסה הוּי במקום העמדה בדין, ועכשיו דיון המותר, הוּי רק דיני ממונות.

ד. לפי מה שביארנו על דרך הקובץ שיעורים, אין חיוב כלל על המזיק, רק תשלומין לניזק, ואם ב"ד מסופק, אפשר להקל כדי להמנע מעונש למזיק.
בסיכום: יש מחלוקת בין ר"ת והרא"ש, אם יכול הניזק לתפוס קנס בזה"ז רק מהדבר המזיק עצמו בשעת ההיזק, או מכל ממון של המזיק, ואפילו אח"כ. אפשר לברר שיטת ר"ת בג' אופנים:

1. שאם תפס דבר אחר הוּי דיני גזלות (המדרכי) והיתר התפיסה של הדבר המזיק עצמו הוא משום "וחצו את כספו" (הב"ח בשם המהרי"ק) או משום סילוק ההיזק, וחכמים הפקירו את הדבר המזיק, אבל רק בשעת ההיזק (דרישה).
 2. התפיסה היא תקנה דרבנן שנתקן כעין הצורה של ב"ד סמוך (נימוקי יוסף).
 3. התפיסה היא רק בתורת כפיה או משכון (הגרי"ד וחיידושי הרי"ם).
- ואפשר לברר את שיטת הרא"ש בפשטות שחיוב קנס חל בשעת ההיזק, דלא כראיות הגמ':

1. כל קנס שיכול לסלקו אינו חל עד העמדה בדין, ובה"ז חל בשעת מעשה (קהלות יעקב).
 2. התפיסה מועיל בתורת כפיה או משכון, מפני הכלל של "עביד איניש דינא לנפשיה" (הגרי"ד).
 3. התפיסה הוּי כמו העמדה בדין (שערי יושר).
 4. אין חיוב כלל למזיק עד העמדה בדין, ורק אפשרות לניזק לתפוס משעת מעשה ההיזק (קובץ שיעורים).
- ויש שני נ"מ בין ביאורים אלו, א', אם יבא אליהו ויקוים ב"ד של סמוכים, וב', בזה"ז אם יש ספק לב"ד בערך התפיסה.

את המזיק או העבריין, אלא גם בחרה בסכום הוגנת כדי למלא את חסרונו של הנתבע. בשור תם, התורה חייבה חצי נזק, בגניבה חייבה כפל, בטבח ומכר חייבה ד' וה', וכו'. ופשוט שאין סכומים אלו למלא הניזק בדיוק מה שהוא חסר, שבתם, התורה זיכתה רק חצי מממה שהוזק. אלא כל סכומים הוה מתאים לענין שלה, ולפיכך כשהתורה זכתה לניזק לתפוס בקנס, יכול לתפוס קנס השייך לאותו ענין אע"פ שבסוף, הוא יותר מממה שהוזק. ואף אם המזיק אינו חייב לשלם כלל מפני שאין דנין דיני קנסות בזה"ז.

ולפי ביאורים הנ"ל בדעת הרא"ש אפשר להעלות שתי נפקא מינות לדינא:

נ"מ א', אם יבוא אליהו ויקוים הסמיכה ויש מי שהוזק, אבל עדיין לא תפס הניזק,

מה דינו?

א. הקהילות יעקב מביא שאלה כזו, וכתב שאין כוונת השע"צ לומר דבזה"ז שאני, לפי שאינו עתיד להודות ולהפטר, דשמא עוד יבנה בית המקדש. אלא כוונתו היא דעל כל פנים, אין ביד הנתבע להפקיע חיובו על ידי הודאה, דאין בידו להביא גואל צדק ולהעמיד ב"ד סמוך. וכל חיוב כה"ג, הוי חיובו חיוב גמור, ודווקא בזמן שביד הנתבע לעקור החיוב כשירצה, אז אין זה נקרא חיוב. ובשאלה שלנו, שלמעשה בא אליהו ועדיין אינו תפוס, והמזיק יכול עכשיו להודות ולהפטר, כיון שכבר חל החיוב בשעת ההיזק, לכאורה יכול לתפוס אפילו אחר שבא אליהו.

ב. לפי ביאור הגרי"ד, יש לניזק יכולת לכופ משעת ההיזק, אלא רק בתורת משכון או כפיה. ואם יש ב"ד סמוך כאן שאפשר לדון קנסות, לכאורה אינו יכול לתפוס מהמזיק, שיש אפשרות על ידי ב"ד (וזה תלוי אם אומרים "עביד איניש דינה לנפשיה" אם ב"ד יכול לדון). ואף אם כבר זכה הניזק בממון של המזיק, ואח"כ בא אליהו וב"ד סמוך, אפשר שיכול ב"ד לדון מפני שהתפיסה הוה רק בתורת משכון או כפיה.

ג. לפי השערי יושר, התפיסה הוי כהעמדה בדין, ויש דין עביד אינש דינא לנפשיה, ויכול הניזק לתפוס, כמו בכל חיובי ממון, אע"פ שיש עכשיו ב"ד סמוכים.

ד. לפי מה שביארנו על דרך הקובץ שיעורים, הניזק יכול לתפוס מדין בשעת ההיזק, ואם אח"כ יבא ב"ד של סמוכים, לכאורה איכא חיוב על ב"ד להעניש את המזיק אף לאחר שהניזק תופס, משום "אשר ירשיעון אלוהים".

נ"מ ב', לפי הרא"ש, ב"ד שאינו סמוך יכול לדון אם תפס הניזק יותר מההיזק, שאין "דין אלא להחזיר את המותר", ואם יש ספק בדבר שהניזק תפס, כמו מהו ערכו של דבר, הפסק של ב"ד לכאורה תלוי בביאורים הנ"ל:

א. לפי הקהילות יעקב – התפיסה בזמן הזה הוי בתורת קנס ממש, מפני שאין המזיק יכול לסלק עצמו מהקנס, ולפיכך הב"ד דן עכשיו בספק ממון, אחר שהקנס כבר חל משעת ההיזק.

ב. לפי הגרי"ד – התפיסה הוי בתורת כפיה, ולכאורה עכשיו דנין רק בצדקות של התפיסה, ואין דנין עכשיו בדיני ממונות ממש.

המזיק בתורת משכון או כפייה, מפני הכלל "דעביד אינש דינא לנפשיה", כדי שילך עמו לארץ ישראל, ומותר לתפוס אפילו משאר נכסיו כדי לכוף למזיק בכל מה שאפשר לו לעשות.

ג. בשערי יושר (שער ז', פרק י"ט) מבאר בדעת הרא"ש, שבדיני קנסות, אין זכות ממון עד שעת העמדה בדין, ואפילו לצאת ידי שמים אינו חייב כלל, כמו שמוכיח הירושלמי ממעשה דר"ג וטבי עבדו. ועיקר העמדה בדין הוא הכפייה לקיים הדין (והיינו להיפך ממה שביארנו בסברת הגרי"ד שיש חיוב כפיה משעת ההיזק) ובלא כפיית ב"ד, כמו בזה"ז, ליכא שום חיוב בתשלומי קנס. אבל כיון שבדרך כלל, הדין בדיני ממונות הוא "דעביד אינש דינא לנפשיה" כשיש לו זכות בממון חבירו, וכאן בקנס, אינו ממונו עד שנגמר הדין בב"ד, אעפ"כ, בקנס שלא זכה כבר, עדיין יכול לכוף על ידי תפיסה. שאם יודע שהנתבע חייב לו, יזכה על ידי התפיסה עצמה אם יתפוס בזה"ז, משום שעכשיו אחר התפיסה, הנתבע כפוי לו, ויזכה בזה מדין תורה. כלומר, בזה"ז, כשהניזק זוכה על ידי התפיסה, הוי בירור של דיני ממונות, שהתופס באמת כופהו על יד ידיעת עצמו.

ד. ונראה לברר שיטת הרא"ש, משני צדדים, מצד הניזק ומצד המזיק. מצד המזיק, אין חיוב בקנס עד שעת העמדה בדין, שתפקידו של ב"ד של "אשר ירשיעון אלהים", הוא להעניש ולקנוס את המזיק. ובלי העמדה בדין ופסק של ב"ד, אין עונש, וגם אין כפרה למזיק, שאינו יכול להעניש את עצמו, ולפיכך אין חיוב אפילו לצאת ידי שמים. אבל מצד הניזק, לא אכפת לו אם המזיק נענש או לא, רק דואג על ההפסד שלו ואיך הוא יכול לעשות עצמו שלם. ולפי הרא"ש, התורה חסה על ממונו של הניזק, ויכול הניזק לגבות כל דבר מהמזיק כדי למלא חסרונו, וגם אחר שעת ההיזק, עד שיבא ב"ד סמוך לברר את הפרטים. וכן מצאתי בקובץ שיעורים (ח"ב סי' י"ג אות ד') וז"ל,

והא דפטור לצאת ידי שמים קודם גמ"ד, אין הטעם משום דאכתי לא נתחייב, אלא אע"ג שכבר נתחייב לאלתר כשהזיק אבל חיוב עונשו הוא שיכופוהו ב"ד לשלם, ואם ישלם בלא ב"ד, לא יהא נשלם עונשו בזה. נמצא שאין זה הקנס שחייבתו תורה, ומתנה בעלמא הוא דיהיב ליה, וזה אינו חייב כלל לתת לו מתנות, אלא חייב הקנס והעונש שיש עליו, ואם יתן בלא ב"ד, לא נענש בזה עונש הראוי לו...."

לפי פירוש זה, צריך לפרש הדין של תפיסה בקנסות אחרות לבד מתם ח"נ, כמו כפל וד' וה', שהרא"ש עצמו כתב שיכול הניזק לתפוס אף בקנסות אחרות (דלא כדעת הרמ"ה שהובא לעיל) ואע"פ שכשתופס ד' וה', ודאי הוי יותר ממה שחסר, ותפיסה כזה בוודאי אינו רק למלא חסרונו.

ואפשר לומר שכשהתורה נתנה קנסות לכל מילי, לא רק בחרה סכום כדי להעניש

וכבר הקשו רבים ממעשה דרבן גמליאל וטבי עבדו (ב"ק עד ע"ב), שרבן גמליאל סימא את עין טבי עבדו, ורצה לשחררו. אמר לו ר' יהושע שאין קנסות אלא בב"ד ובעדים. והירושלמי (כתובות פ"ג ה"י) מוכיח מזה שר' יהושע לא אמר שצריך לשחררו, שאין חיוב לשלם כדי לצאת ידי שמים. וכן מוכיח הרשב"א (ב"ק עה ע"א) שכל קנס שאין שם עדים, אינו חייב לשלם לו אפילו לצאת ידי שמים. וכן מפורש בתוספות (כתובות לג ע"ב ד"ה לאו) שלא כפשטות הגמ' שם, דבקים ליה בדבריה מיניה בקנס, אין חיוב כלל בשעת מעשה, ואפילו לצאת ידי שמים אינו חייב, עד שעת העמדה בדיון. וגם מסברא, קשה לנו לפרש שהניזק זוכה מיד בלא העמדה בדיון, דא"כ מאי אין ב"ד דנין נזקי שור תם מפני שאין סמוכין, הלא כבר איכא תביעת ממון שתובע השור שכבר הוחלט לו משעת ההיזק. וגם קשה להסביר הדין של "מודה בקנס פטור" אם כבר חייב לו קודם העמדה בדיון, הלא זה דין ממון, ולא קנסא. וכל זה שלא כפשטות דעת הרא"ש שהחיוב לשלם קנס הוא מתחיל בשעת ההיזק, ויש סתירה מיניה וביה בדעת הרא"ש, וצ"ב.

א. הקהלות יעקב מביא בשם ספר שערי ציון (ב"ק סי' טו) דכל זכות או קנין שיכול לסלק עצמו, הרי זה כמי שאינו, לפיכך בקנס, לא מתחייב עד שעת העמדה בדיון מפני שאפשר לנתבע להודות לפני העמדה בדיון ומפטר בהודאה זו, ומאחר שהנתבע יכול לבטל זכותו של התובע על ידי הודאה, פרעון כזה אינו דין ממון בשעת ההיזק עד שעת העמדה בדיון. ובזמן הזה שאינו יכול להודות ולהפטר, משום שאין לנו סמוכים (וכמו שכתב הרא"ש, "דלא מהני הודאת בע"ד לפטור מן הקנס אלא כשהודה בפני ב"ד סמוכים"), נתחייב הקנס מיד מדאורייתא, ולכן מועיל התפיסה משום שהחיוב חל מיד אחר ההיזק.

ולפ"ז מעשה של ר"ג וטבי עבדו מבורר, שכל זמן שלא העמיד העבד את רבו לדיון, אין רבו חייב לשחררו, משום דעד העמדה בדיון, יכול הרב להודות ולהפטר, וכל חיוב שיכול להודות ולהפטר, הוי כמי שאינו.

ועל ידי זה, ביאר הקהילות יעקב את שיטת הרא"ש, שיכול לתפוס מכל ממונא של המזיק, משום שהניזק "תופס עבור השור המזיק שכבר הוחלט לו ואינו נותן אותו", משום שנתחייב בקנס מיד מדאורייתא. ולפי הרמ"ה ור"ת שאי אפשר לתפוס אלא הדבר המזיק עצמו, היינו משום דס"ל שאפילו בזמן הזה אינו זוכה בקנס עד שעת העמדה בדיון, ולפי שאין סמוכים אינו חייב כלל, וחכמים תיקנו תפיסה מועטת, רק מיד בשעת ההיזק, ורק כמו שיכול הב"ד עצמו לדון, דהיינו רק מגופו של המזיק.

ב. לפי הגדרת הגרי"ד, גם כן יש לברר שיטת הרא"ש, שאע"פ שלא נתחייב קנס על פי ב"ד מיד, ואפילו לצאת ידי שמים, התפיסה מועיל בתורת דין כפייה, שאע"פ שב"ד שאינו סמוך אינו יכול לכופו בממון, אבל עכ"פ יש חיוב לב"ד מיד לשומתו שילך לדון בארץ ישראל, דהיינו "שירשיעוהו" ב"ד, ולפיכך בזה"ז גם הניזק יכול לתפוס ממנו של

אלא מתקנת חכמים.

ולפי זה, הפירוש בלשון ר"ת "דווקא אי תפס המזיק עצמו" היינו, שהתפיסה חלה מדין גבייה מגופו, "דאי בכל דבר", היינו אי תופס מדין כפייה או משכון, יבוא לידי תקלה. ולפי זה ברור הא דלפי ר"ת זמן התפיסה הוא, "שיוכל להחזיק בו אם לקחו בשעת ההיזק", כי חכמים תיקנו דין גבייה של תפיסה רק בשעת מעשה ההיזק לפני שהמזיק לקח את הדבר המזיק לרשותו, שתפיסה אחר כך הוה גזילה. אבל לפי הרא"ש שהתפיסה היא מדין כפייה, אפשר לעשותה גם אחר זמן ההיזק, כדי לכוף את המזיק לשלם או לדון עמו. ולכאורה, לפי הרא"ש היה בדין שיוכל הניזק לתפוס יותר מכדי דמי ההיזק, שהרי אם יתפוס יותר, בוודאי מכריח את המזיק לשלם, אבל הגר"ד ביאר דאליבא דכו"ע אין לו רשות לעשות כן, דא"כ יגזול כל אשר לו. וקצת קשה, שהרי לפי הרא"ש כל זה הוא מדין "עביד איניש דינא לנפשיה", וכל דרך או תחבולה שיש לו, מותר לו לעשותו. ואפשר שאפילו להרא"ש, חז"ל מגדירים הדין דאורייתא של "עביד אינש", שאל"כ יגזול כל אשר לו. (וצ"ע שלפי הרא"ש בקנסות אחרים יכול הניזק לתפוס יותר מדמי ההיזק מכח עביד אינש (עי' בריף ב"מ יט ע"ב מדפי הרי"ף, שכתב שיוכל לתפוס גם בתשלומי כפל יותר מדמי הגזילה), וצ"ע לחלק בין תם חצי נזק ושאר קנסות).

שיטת הרא"ש

הרבה אחרונים (עי' קהלות יעקב ב"ק סימן טו) כתבו לבאר שורש המחלוקת בין הרא"ש והרמ"ה, באיזה זמן מתחיל חיוב הקנס: משעת עשיית הנזק או משעת העמדה בדין? לפי הרמ"ה, תחילת החיוב היא רק בשעת העמדה בדין, כמו שכתוב בפסוק, "אשר ירשיעון אלהים", שב"ד הם המחייבים קנסות. ולפי שאין ב"ד סמוכים בזמנינו, אין חיוב מדאורייתא כלל, ותפיסה מועילה רק בתורת תקנת חכמים. אבל הרא"ש סובר, שחיוב הקנס הוא מיד כשהזיק, וחיובו הוא חיוב גמור מדאורייתא בשעה שהניזק תופס, וצריכים ב"ד רק כדי לגבות ממונו של המזיק, אבל כבר חל חיוב לשלם בשעת עשיית הנזק.

והרא"ש עצמו הביא את דברי הראב"ד לגבי אם צריך לשלם כדי לצאת ידי שמים, וז"ל,

והראב"ד ז"ל כתב ואף על גב דלא מגבנין האידנא קנסות, אמור רבנן דמשמתינן ליה עד דמפייס לניזק כראות ב"ד, ואם יש להם קצבה מן התורה כחמישים של אונס ומפתה, עד דיהיב אותה קצבה. ולא נהירא דהא אמרינן דלא משמתינן, אלא אי אזמניה לדינא לא"י ולא בעי אזיל. ועוד, לדבריו, הרי גובין דיני קנסות בבבל, דאין לך גוביינא גדולה מזה הא דמשמתינן ליה דלינקטיה בכובסיה דלישבקיה לגלימיה.

דלית ליה מדינא למיגבי מיניה, לאו תפיסה היא". לפי שיטת הרמ"ה, דין דרבנן של תפיסה, הוי כעין דוגמא של דין דאורייתא של חצי נזק תם בארץ ישראל. לפי זה יכול הניזק לגבות חובו רק בדבר המזיק עצמו מדין דח"נ משתלם מגופו, ולפי סברה זו, עדיין צריך לבאר הדין דתפיסה היא רק בשעת הנזק, וגם דין מותר התפיסה לניזק.

הדרישה (חו"מ סי' א', ד"ה אותו) כתב לבאר ששני דינים אלו, תפיסת המזיק ושעת היזק, תלויים זה בזה, דמפני "חשש היום או למחר וכו'" שכתב ר"ת, תיקנו חכמים שיתפוס רק את הדבר המזיק עצמו, ורק בשעת ההיזק, שלאחר שעת ההיזק, הרי הדבר המזיק "שב להיות מילי אחריני", ורק בשעת ההיזק, שעת חימום, אז מפקירים חכמים את הדבר המזיק לניזק, לתפוס אפילו יותר מניזקו.

היוצא מדברינו, ששיטת ר"ת לכאורה מבוססת על תקנת חכמים, כמו שכתב "הקילו חכמים" (ולא רק שזה דין דאורייתא וחז"ל הקילו, אבל בעצם זהו דין דרבנן) וחז"ל מגדירים דין זה.

וכן כתב הר"מ הלוי המובא ברא"ש, "הא דאמרין אי תפס לא מפקינן מיניה, היינו דוקא כשיעור נזקיה או בציר מנזקיה, אבל טפי מנזקיה, כגון תשלומי כפל וד' וה', אי תפס מפקינן מיניה, דלא אשכחן דאמור רבנן גבי נזיקין 'דאי תפס לא מפקינן מיניה' אלא במאן דלא תפס טפי מנזקיה, כגון פלגא נזקא או כגון ההוא תורא דאלם ידיה דינוקא לקמן בפרק החובל (בבא קמא דף פד). ועוד תקנתא דעבדו ליה לניזק הוא, וכי עבדו ליה לניזק תקנתא בקרנא דלא ליפסוד ממוניה, אבל לארווחיה מידי ממונא דאחריני, לא תקינו ליה". והרבה אחרונים תולים שיטת ר"ת בשיטת הר"מ הלוי.

אבל לשיטת הרא"ש דינא הוא, ולפי דבריו, מחויב מדאורייתא אלא שאין דיין בבבל שיכופו ליתן לו. ויש עוד נ"מ גדולה בין הרא"ש ור"ת, שלפי ר"ת זה הוי תקנה מיוחדת לחצי נזק קנס בשור תם, ולפי הרא"ש דין תפיסה הוא בכל קנס בזה"ז כמו ד' וה', כפל, וכו'.

ג) לפי זה ביאר הגאון רבי יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק (מובא ברשימות שיעורים, ב"ק חלק א', עמוד קכח) המחלוקת בין ר"ת ורא"ש: לפי ר"ת התפיסה חל מדין גבייה. לכן בתם המזיק ניתן לגבות רק מהדבר המזיק עצמו, שכן בתם תשלומי נזק הם מגופו בלבד ולא מן העלייה. מאידך, הרא"ש סובר שהתפיסה מיוסדת על דין כפייה, וכמו שכתב וז"ל, "דמדאורייתא מחייב ליה, אלא שאין לו דיין בבבל שיכופנו ליתן לו, בכל כה"ג עביד איניש דינא לנפשיה, ולא מפקינן מיניה עד שיהיב כל דמחוייב ליה מדאורייתא", עכ"ל. ומשו"ה ביאר הגרי"ד שמותר לו לניזק לתפוס אפילו משאר נכסיו, כי אף בתפיסה זו יכול לכפות למזיק לשלם לו.

ובחידושי הרי"ם (חו"מ סא ס"ק לח) גם כן כתב כע"ז, שהרא"ש סובר שיכול לתפוס כל ממונו של המזיק בתורת "משכון" כדי שילך המזיק לדון עמו בארץ ישראל לפני סמוכים מטעם עביד איניש דינא לנפשיה, אבל לפי ר"מ (ור"ת) כל התפיסה אינה

היה גזול לו יותר ממה שהוזק ולא מפקינן מיניה, דאין דנין דינו גזילות בבבל". והב"ח ביאר שיטת המרדכי, שכל מה שיותר על ההיזק הדין גזילות, ובגזילות לא עבדינן שליחותיהו. ואם מותר לתפוס דבר אחר, ותפס יותר, תפיסה זה הוי בתורת גזל, ואין ב"ד יכול לדון על זה. ולפיכך מותר לתפוס רק דבר המזיק. (ולפי זה, כתב הב"ח שממונן חבירו הבא לידו בתורת היתר, כגון הלוואה או פקדון, מותר לתפוס זה בתורת נזק, דכשנודון על המותר, אין אנו דנין דיני גזילות כיון שבא לידו בתורת היתר. וכתב הב"ח, שמכל מקום אנו חוששין שאם תועיל תפיסה בזה, שוב לא ימתין, ויתפוס היום או למחר דבר אחר.)

ומביא ראיה שזה הוא כוונת ר"ת, שאם כוונתו שדיון על היותר הוי דיני קנסות, אפילו אם תפס המזיק עצמו, אם דבר המזיק שווה יותר מחצי נזקו, איך מועיל תפיסה? והיאך דנין עליו שישאיר לו כדי נזקו, הלא אין דנין דיני קנסות! (וכן הקשה הרש"ש). אלא ודאי מה שתפס כנגד הנזק, כבר נפרע בתקנת חכמים, "אלא דמה שאנו דנין להחזיק המותר, דין זה היה בכלל דיני קנסות, כיון שבא לידו בתורת גזל". ומחלק בתפס המזיק עצמו, אפילו היה שווה יותר מנזקו ("אין זה גזל כיון שדבר זה הזיקו, הוא תופסו") ובין תפס דבר אחר, שתפיסת יותר הוה גזל, ואם מותר לתפוס, יוצא מזה תקלה, שאין ב"ד יכול לדון על זה.

והב"ח מביא מהמהרי"ק לבאר למה תפיסת המזיק עצמו יותר מכדי נזקו אינו בתורת גזל וז"ל, "כיון דקנס הוא, אם תפס המזיק עצמו, אז אין נראה כגבייה, שהרי דינו על המזיק עצמו כמו שאמרה התורה וחצו את כספו, ומתוך כך, אינו משתלם אלא מגופו", עכ"ל. לפי המהרי"ק יש חיוב מיוחדת במזיק עצמו, ולפי זה תפיסת דבר המזיק עצמו ככל מה ששווה, מותר לגמרי. וצ"ע למה רק בשעת ההיזק עצמו.

אפשר לפרש נקודה זו בענין אחר, שדין תפיסה לפי ר"ת רק בדבר המזיק עצמו הוה בתורת "סילוק היזיקא", שיש תקנה דרבנן, שבאופן כזה יש דין תפיסה לניזק לתפוס את דבר המזיק דחשיב "כלב רע בתוך ביתו", וחז"ל נתנו לניזק זכות לסלק את דבר המזיק מרשותו של המזיק. ואם שוויה של הדבר המזיק הוא יותר מנזקו, אין נ"מ לנו, שעיקר התפיסה היא לסלק היזקא, בין אם שווה מנה או שווה אלף.

ולפי זה מסתבר מה שצריך לתפוס רק בשעת ההיזק, שהתפיסה הוי בעיקר דין סילוק היזיקא, ואחר זמן ההיזק, אין "דמים בביתך", ותפיסה אחר כך הוה רק בתורת תשלומי נזק. ולכאורה זהו המשך הגמ', שאחר דין של "ואי תפס לא מפקינן מיניה" וכו', הגמ' ממשיך "ובין כך ובין כך, משמתינן ליה עד דמסלק היזיקא", שיסוד הענין של תפיסת חצי נזק, הוא דין סילוק היזיקא.

(ב) הנמוקי יוסף (בדף ח ע"א בדפי הרי"ף ד"ה ח"ג) נותן עוד סברא בשיטת ר"ת בשם הרמ"ה וז"ל, "והוא דתפס ההוא מידי דאית ליה מדינא למיגבא מיניה בארץ ישראל, דהיינו גוף של שור המזיק, דתם הוא ואינו משלם אלא מגופו, אבל תפיס מידי

היוצא משיטת ר"ת:

1. שיוכל הניזק לתפוס רק את דבר המזיק עצמו, ולא משאר נכסיו, וכמו שמשמע מרש"י.
2. טעם שאינו יכול לתפוס מכל נכסי המזיק, משום שאם כן, לא נוכל ב"ד להוציא מהניזק, אפילו אם יתפוס יותר ממה שהזיק, שהרי אין ב"ד דנין דיני קנסות.
3. שהתפיסה צריך להיות דווקא בשעת ההיזק, ולא אח"כ.
4. שזה דין דרבנן, שכתב, "דבמזיק הקילו חכמים".

הרא"ש (ב"ק סימן כ') מביא שיטת ר"ת, ותמה על ראייתו, שאם תפס הניזק יותר ממה שהזיק, אין ב"ד יכול לדון על זה, וכתב וז"ל: "ולא יכולתי לעמוד על דבריו, דאם לקח יותר מכדי נזקיו, יכולין ב"ד לדון כדי שיחזיר לו המותר, ולא מיקרי דיני קנסות בבבל, שהרי כבר נפרע מנזקו בתקנת חכמים שאמרו לא מפקינן מיניה, ואין אנו דנין אלא להחזיר את המותר". פי' שכנגד מה שהזיק כבר גבה הניזק, ועכשיו דנים ב"ד רק על המותר שהוא דיני ממונות או שומא, ואינו נוגע לענין קנסות בכלל. (ועי' בשיטה מקובצת בב"ק ד"ה ואי, שכתב, "אבל אי תפס יותר מחובו בהכי, הוא גולן ודיני גזלות דנין בבבל").

וממשיך הרא"ש לבאר שיטתו: "הלכך נראה דבכל מידי דתפס, לא מפקינן מיניה, ואי תפס יותר מכדי נזקו, שמין לו ב"ד דמי נזקו, ומוציאין בידו המותרות... דלאו תקנתא היא, אלא דינא הוא, דמדאורייתא מחייב ליה, אלא שאין לו דין בבבל שיכופנו ליתן לו, בכל כה"ג, עביד איניש דינא לנפשיה, ולא מפקינן מיניה עד דיהיב כל דמחוייב ליה מדאורייתא..."

היוצא מדברי הרא"ש שיש מחלוקת בין הרא"ש ובין ר"ת לכל הפחות בד' עניינים:

1. איזה דבר יכול הניזק לתפוס – לפי ר"ת רק הדבר המזיק, ולפי הרא"ש כל נכסי המזיק.
2. זמן של התפיסה – לפי ר"ת רק בשעת ההיזק, ולפי הרא"ש, לכאורה כל זמן שלא עמד בדין.
3. אם מותר לב"ד בבבל לדון על מותר התפיסה – לפי ר"ת אינו יכול, ולפי הרא"ש מותר.
4. עצם הדין של תפיסה בח"נ – לפי ר"ת הוא דין דרבנן, ולפי הרא"ש הוא דין דאורייתא.

וצריך להסביר שיטת ר"ת והרא"ש לפי כל הפרטים שפירטו בדיני תפיסה.

שיטת ר"ת

א) המרדכי (סוף פרק קמא דב"ק סי' י"ד, ד"ה והלכתא) הובא בב"ח (ריש חו"מ סי' א' ס"ק ז') כתב בשם ר"ת שאם תפס מידי אחרינא, "נפק מיניה חורבא, דפעמים

בענין תפיסה בקנס בזמן הזה

אברהם זלמן ורגן

איתא בגמ' (ב"ק טו ע"ב, וכן בכתובות מא ע"ב) "והשתא דאמרת פלגא נזקא קנסא, האי כלבא דאכל אימרי ושוניא דאכלה תרנגולא משונה הוא, ולא מגבינן בבבל, והני מילי ברברבי, אבל בזוטרי אורחיה הוא, ואי תפס לא מפקינן מיניה, ואי אמר קבעו לי זימנא דאזלינן לארעא דישראל קבניען ליה, ואי לא אזיל משמתינן ליה, ובין כך ובין כך, משתמינן ליה עד דמסליק הזיקא, מדרבי נתן, דתניא רבי נתן אומר, מניין שלא יגדל אדם כלב רע בתוך ביתו..."

וצ"ע דין תפיסה של חצי נזק, מאי טבעו? כתב רש"י (כתובות מא ע"ב) בד"ה ואי תפס – "ניזק, ממזונא דמזיק, גבי נזקא דחצי נזקו, דאין צריך לצעוק לפנינו". משמע מרש"י, שמותר לניזק לתפוס כל דבר או חפץ של המזיק, בלי עירוב של ב"ד. ותוס' ד"ה ואי תפס לא מפקינן מיניה (ב"ק טו ע"ב) מביא שיטת רבינו תם: "אור"ת דוקא אי תפס המזיק עצמו, כגון כלב או השוניא קאמר דלא מפקינן, דבמזיק הקילו חכמים שיוכל להחזיק בו אם לקחו בשעת ההיזק, אבל מידי אחרינא לא, דאי בכל דבר שיתפוס לא מפקינן, יבא לידי תקלה, דהיום או למחר יגזול כל אשר לו, ולא נוציא ממנו, דאין אנו דנין דיני קנסות, וזה יפסיד יותר ממה שהזיק".

הוא כ"כ חשוב, שפיר דמי למיעבד הכי. משא"כ לגבי אשה שמ"מ לא יתאימו מספר התיבות למספר אבריה, אין טעם להתיר לה להפסיק בין ברכות ק"ש לקר"ש באמירת "א-ל מלך נאמן".

אמנם כבר כתב על כך המנחת אלעזר (שו"ת מנחת אלעזר ח"ב סי' כח), וז"ל,

והנה האריז"ל כתב בשער הכוונות ובסידור שטעם סוד הרמ"ח תיבין בק"ש שעתה בק"ש נגדל זעיר אנפין ונעשים לו רמ"ח אברים שלימים וכו' ע"כ צריך לכפול ב"פ הג' תיבות (ה' אלו קיכם אמת) כדי שעל ידם ישלמו כל הרמ"ח אברים דזעיר אנפין עכתד"ה לעניננו, ומעתה שפיר נכון דגם אשה אם אומרת ק"ש... עכ"פ בע"כ עושית (סתמן כלשמן) לכוונה ההוא של הזוהר ותיקונים לתקן הרמ"ח אברים למעלה של הז"א (שהוא דכר בחינת רמ"ח אברים כביכול) ושפיר גם אשה צריכה לומר א-ל מלך נאמן או לכפול ה' אלו קיכם אמת, אין חילוק כלל.

וכוונתו, שהקבלה בין מספר התיבות למספר האברים אינו מכוון נגד האברים הפיזיים של האדם, אלא ברמת התיקונים שעל ידי כך שמלבישים על הקר"ש רמ"ח תיבות, עי"כ מתקנים את הרמ"ח אברים דזעיר אנפין. וכן אפשר לומר מבלי להתייחס לעולם הספירות והתיקונים אך על אותו הדרך, דאין ההתאמה בין מספר התיבות [או המצוות עשה] ומספר האברים הפיזיים או החיוניים שבאדם, אלא ההקבלה היא לרמ"ח האברים המייצגים את הצלם אלו קיכם שבאדם. ולכן שפיר שייכי גם באשה. וא"כ יש לה ג"כ להשתדל שמספר התיבות בקר"ש תעלינה למספר רמ"ח. ועפ"ז יוצא שעל הנשים להוסיף את אותם התיבות שהגברים מוסיפים [כל אחת ע"פ מנהגה היא]. וכן נפק"מ למי שכרתו לו הרופאים אבר או שתרם אבר בעודו חי בכדי להציל חייו של אחר. דאם מספר הרמ"ח אברים מכוון דוקא כנגד האברים הפיזיים שבאדם, הרי יש להתחשב באיזה אבר כרתו לו ואם הוא חד מן הרמ"ח, אולי יש לשנות את נוסח התפילה למספר נמוך יותר או לבקש שהקב"ה ישלח רפוא"ש ל"כל איבריו ולכל גידיו" כיון דאין לו רמ"ח. אך לפמ"ש לעיל, יש לומר דעדיין יש להתפלל בעד אדם כזה שהקב"ה ישלח רפוא"ש לרמ"ח אבריו דוקא דכיון דהצלם אלקים עדיין מתנוצץ בו, הרי הוא משתקף ברמ"ח אבריו שהם צורת וצלם האלו קיכם שבאדם. ותעלוז כליתי בראותי שמו"ר בעל נשמת אברהם (מהד' ג, או"ח סי' קיט אות א) פסק כן להדיא. ודפח"ח.

מדברי הבן איש חי עצמו, וע"פ הנ"ל אין לשנות את הנוסח.

ועפ"ז ניהא גם מה שהקשינו על הגרש"ק, דגם לאשה הסובלת מחולי באחד מ"ציריה" או "דלתותיה" (האברים המפורשים בגמ' בכורות שקיימים באשה ואין נמצאים באיש), יש לבקש בזכות אבותינו הקדושים, שהקב"ה ישלח רפו"ש לרמ"ח אבריה ושס"ה גידיה, דאין זה ענין לאברים מסויימים, אלא המספר רמ"ח מייצג את הצלם אלוקים שבאדם, ובעדו מבקשים את הרפו"ש.

ועוד נפק"מ לענין הוספת מילים "א-ל מלך נאמן" לפני קר"ש. דכתב הבית יוסף (או"ח סי' סא) דראוי שהחזן יחזור על המילים "ה' אלוקים אמת" כדי שמספר התיבות בקר"ש יגיע לרמ"ח כנגד אבריו של האדם. ויחיד המתפלל לבדו, לפי מנהג הספרדים חוזר בעצמו על המילים "ה' אלוקים אמת", ולפי מנהג האשכנזים, מוסיף את המילים "א-ל מלך נאמן" לפני תחילת קר"ש, שעל ידי כך יעלו מנין התיבות לרמ"ח. וחקרו הפוסקים אי ענין זה שייך ג"כ אצל הנשים שהרי אין מספר התיבות תואם את מספר איבריהם.

ובספר שארית יוסף (ח"ב סי' סא אות סא, עמ' קפו) למו"ר הראשל"צ הרב יצחק יוסף שליט"א כתב דבאמת מן הראוי שאשה תאמר גם "א-ל מלך נאמן" לפני ק"ש וגם תוסיף "ה' אלוקים אמת" לאחר קריאת שמע, שהרי על ידי כך יעלו מספר התיבות לרנ"ב, שהם תואמים את מספר אבריה. והוסיף שמנהג הספרדים שאין היחידים אומרים "א-ל מלך נאמן" לפני ק"ש אלא כופלים "ה' אלוקים אמת" בסוף ק"ש הוא מפני חשש הפסק שבין ברכת אהבת עולם\אהבה רבה לק"ש. אמנם, כיון שאשה פטורה מקר"ש בוקר וערב, וע"פ שיטתו, אין לאשה לומר ברכות קר"ש בשם ומלכות (כיון שפטורה מן הדבר וברכות אלו חשיבי כברכות המצוה שפסק הרמב"ם ואחריו מרן השו"ע שאסור לאשה לאמרם), וא"כ לגבי נשים [שרק לדידהו מיירי הכא] אין שום חשש הפסק.

ומאידך גיסא, כתב בשו"ת רבי עקיבא יוסף (או"ח סי' כד) דלשיטת הרמ"א, אשה המתפללת לבדה ומברכת ברכות ק"ש בשם ומלכות [כמנהגם] אין לה לומר "א-ל מלך נאמן" לפני ק"ש, כיון שאפילו אם תאמר כן ויעלו מספר התיבות בק"ש לרמ"ח, אין זה תואם את מספר האברים שלה. ואף שהתיר הרמ"א להוסיף תיבות אלו קודם קר"ש כדי שיעלו הכל לרמ"ח תיבות, כוונתו רק לגברים כך שיתאימו מספר התיבות למספר האברים. ואף שיש בזה מעין הפסק בין ברכות ק"ש לקר"ש, כיון דענין ההתאמה

4 וקושטא דמילתא דמנין התיבות בקר"ש עומד על רמ"ו, ויחד עם ג' התיבות "ה' אלוקים אמת" עולה המנין לרמ"ט תיבות ולא רמ"ח. והפוסקים תרצו בזה בכמה וכמה אופנים. והנראה הפשוט ביותר הוא שאין המילה "אמת" עולה מן המנין שאין היא מעיקר פרשת שמע שבתורה. ובאמת, כתב בשו"ת מהרלב"ח (סי' עג) דכשהחזן קורא ק"ש בקול רם, יאמר "אמת" בפעם הראשונה בלחש, כיון שאין היא מן המנין של רמ"ח, ורק כשחוזר על המילים "ה' אלוקים אמת" יאמרם בקול רם, ויעלו הכל לרמ"ח תיבות.

השני אלא במה שבידו ויש לו, והרי אין לאבות את האברים הנ"ל ואין האשה יכולה להתברך מהם.

וכבר העיר על כך בעל שבט הלוי (שו"ת שבט הלוי חלק ח יו"ד סי' רנא אות ח), "שרמ"ח האברים הם דוקא אלו שיש בהם בשר גידין ועצמות... [ו] לא נמנו הרבה אברים כגון כבד לב כליות... [ש] בודאי איברים חשובים שצריכים רפואה".

וקשה אם כן אמאי מברכים את כל החולים בבקשה שהקב"ה ישלח רפו"ש דוקא לרמ"ח אברים ושס"ה גידין בלי להתחשב בחולי המסויים שממנו החולה סובל, דאולי החולי שלו הוא באחד מאבריו שאינם נמנים בסך הרמ"ח, ואולי כדאי לפרט את הבקשה לגבי חולי לב, כבד, ריאה, וכדומה.

ותירץ שם, דודאי

לא מגבילים התפילה לרמ"ח אברים [הנמנים במשנה דאית להו בשר, גידין, ועצמות], אלא דרמ"ח אברים ושס"ה גידים הם מספר כולל כל מבנה הגוף ואשר בכללו הכל גם לב וכבד וכו' וזה פשוט. ולעומת זה איכא גם רמ"ח איברי נשמה ושס"ה גידי נשמה כמבואר בשער הקדושה לרח"ו זי"ע כידוע, וזה כעין מספר רמ"ח ושס"ה שבמנין תרי"ג מצות, שלא כל העיקרים נמנו, אבל נכללים הכל במספר זה וכ"ז פשוט.

אמנם לרוב פשיטות הדברים, עדיין קשה דאיתא להדיא בגמ' בכורות שם שלאשה יש רנ"ב אברים דוקא, ולא רמ"ח. וא"כ א"א לומר שגם אצל אשה המספר רמ"ח הוא "כולל כל מבנה הגוף", דאיתא להדיא שם דלא כן.

אמנם לפי מה שפירשנו לעיל, הכל יבוא על מכונו בשלום. דאין הכונה בהזכרת הרמ"ח אברים שהם האברים הפיזיים החיוניים שבאדם, אלא שהם מייצגים את הצלם אלוקים שבו. ובתפילה מבקשים שהקב"ה ישלח רפו"ש לכל שלמות האדם, ואין התפילה מוגבלת לאברים פיזיים כלל וכלל, אלא לאדם במה שהוא או היא צלם אלוקים. ואולי לזאת התכוון בעל שבט הלוי כשהוסיף דאיכא גם רמ"ח איברי נשמה ושס"ה גידי נשמה – שהכוונה בתפילה היא לא לאברים הפיזיים אלא לצלם אלוקים שבאדם, המיוצג ע"י הרמ"ח אברים.

ולפ"ז, גם לגבי אשה ראוי לבקש בזכות האבות הקדושים, שהקב"ה ישלח ברכה לרמ"ח איבריהן ושס"ה גידיהן – דגם הצלם אלוקים שבאשה מיוצג ע"י הרמ"ח אברים. ובאמת, כשהביא מרן הבן איש חי (עוד יוסף חי בשלח אות ט) נוסח להוסיף לברכת רפאנו שבעמידה, לא חילק בין גברים לנשים, אלא כתב נוסח אחיד לכולם, המבקש מהקב"ה שישלח רפו"ש לרמ"ח האברים ושס"ה הגידים. ואף שיש שהביאו נוסח זה בשם הבן איש חי והוסיפו בסוגריים שלאשה ראוי לומר לרנ"ב אבריה, אין הוספה זו

הצלם אלוקים שבו מיוצג דוקא ע"י רמ"ח אברים – המקבילים למצוות עשה שבתורה – ולא לאברים הספציפיים שהיו לו או לא היו לו בחייו. וא"כ, גם באדם החסר או יתר באבריו, רוב מנין רמ"ח אברים שבו מטמאין באוהל, שהרי הם מייצגים את הצלם אלוקים שבו. ועל פי פירוש העולת שמואל, גם לאדם שיש לו אצבע יתירה הנספרת ע"ג היד, מספר רוב אבריו תמיד עומד על קכ"ה, כי אין זה ענין למספר האברים הפיזיים שבו אלא לייצוג של הצלם אלוקים שבו. אלא כיון שאצבע יתירה כזו מטמאה באוהל כאחד מאבריו, ממילא עולה היא למנין קכ"ה.

ועל פי הנ"ל, י"ל דה"ה גבי אשה, דהרי הצלם אלוקים שבה נובע מן האדם, שממנו היא נבראה מתחילה. ולכן גם לגבי אשה, רוב מנין אבריה המטמאין באוהל הוא דוקא קכ"ה, כי אין זה ענין למספר האברים שבה, אלא לייצוג של הצלם אלוקים שבה. וכיון שהצלם אלוקים שבה – כמו בגבר – מיוצג דוקא ע"י הרמ"ח אברים הרומזים לרמ"ח מצוות עשה, ממילא רוב מנין אברים אלו עומד תמיד על קכ"ה.

ונפק"מ בכל זה לגבי תפילה לחולה. דבנוסח ה"מי שברך" בקרב כמעט כל העדות שנוהגים לברך בו את החולים, נראה שנכתב בלשון יחיד. ומבקשים שהקב"ה ישלח "רפואה שלמה לרמ"ח אבריו ושס"ה גידיו". וצ"ע לגבי הנוסח לברך את הנשים, דהרי ע"פ הגמ' בכורות הנ"ל יש להם רנ"ב [או רנ"א לשיטת הרמב"ם] אברים. ובזה באמת נחלקו הסידורים.

יש סידורים שבהם מובא נוסח אחיד הן לגברים והן לנשים בשינוי הבקשה מלשון זכר ללשון נקבה. אמנם יש הרבה סידורים שמחלקים בין נוסח הברכה בין שניהם. ומתוכם, יש שכתבו להדיא לברך את הנשים ב"רפואה שלמה לרנ"ב אבריה ושס"ה גידיה", ויש שכתבו לברך את הנשים ב"רפואה שלמה לכל אבריה ולכל גידיה". וכבר נשאל על כך הרב שלמה קלוגר (שו"ת האלף לך שלמה או"ח סי' קכ), וכתב:

דאומר מי שברך לאברהם וכו' הרי דזוכר זכות אבות, והני דזוכר האמהות מ"מ העיקר הוא האבות, ואחז"ל אין פרי בטנה של אשה מתברך רק מפרי בטנו של איש. וא"כ אין כח באחד להגן על השני אלא במה שבידו ויש לו, ולא במה שאין לו. וכיון דלאבות אין רק רמ"ח אברים ושס"ה גידים, לכך אין זכותם מגין נמי רק על שיעור כזה ולא יותר. ולכך אומרים רק לרמ"ח אברים ושס"ה גידים.

ומתוך דברי תשובתו, חזינו דהמנהג אצל הגרש"ק היה לברך את החולות בנוסח דומה לגברים ולא שינה את מספר האברים עד ששאלו אותו על כך. ומוכח לשיטתו, דכוונת תפילה זו היא דוקא שהקב"ה ירפא את אותם האברים החיונים שבאדם. ואם כן, לשיטתו, הרי אשה החולה באחד מן האברים היתרים שבה מבאיש, אולי לא נכון להזכיר את האבות בתחילת המי שברך, שהרי "אין כח באחד להגן על

קראה? "תורה צוה לנו משה מורשה", תורה בגימטריא הכי הוי. תורה שית מאה וחד סרי הוי, אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום.

ופירש המהר"ל,

[ד] אין ספק שאין מספרם ומנינם של המצות האלקיות במקרה כי אין מקרה לכמו דברים אלו האלקיים, ועוד שלא תלה המספר במקרה קרה רק שאמר על מצות לא תעשה שהם כמנין ימות החמה ומספר מצות עשה כמספר איבריו של אדם.

ולענין רמ"ח אברים, כתב:

ונתן להם עוד רמ"ח מצות עשה שהם קנין מעשה שעל ידם קונה מעלה ושלמות... והאברים של אדם הם שלימות צורת האדם, כי אל תחשוב כמו שחשבו קצת בני אדם והם הרופאים, כי האברים של אדם הם טבעיים כמו שאר בעלי חיים, כי אין הדבר כך כלל, כי רופאי אליל המה, לא ידעו באמת תאר האדם ואיבריו שכולו אלקי, ולפיכך האיברים שלו הם שלימות האדם ועל ידי אבריו שהם רמ"ח נברא בצלם האלקים, ומצד הזה הוא מלך בתחתונים שנאמר (בראשית א') נעשה אדם בצלמנו וגו' וירדו בדגת הים ובעוף השמים.

ולפיכך מספר המצות שהם שלימות האדם כמספר אבריו שהם גם כן שלימות ומעלת האדם עד שהוא בצלם אלקים על ידי רמ"ח אבריו, ושלימות ומעלת המצות נמשך אחר השלימות הזה מה שהאדם נברא בצלם אלקים שעל ידי זה האדם הוא שלימות כל התחתונים.

והיינו דהמספר של רמ"ח מכוון דוקא אל מספר המצוות עשה שבתורה, ולא דוקא למספר החלקים החינניים שבגוף האדם. ההקבלה בין שניהם היא מפני ששניהם משקפות את הצלם אלוקים שבאדם. דעל ידי אברי האדם שבהם הוא יכול לקיים מצוות, הוא משיג את "שלימות ומעלת האדם עד שהוא בצלם אלקים על ידי רמ"ח אבריו". וכיון שכן, כל שיש רוב מנין האברים\עצמות שבאדם, הרי הם מייצגים את שלימות האדם, את הצלם אלוקים שבו. וכיון שמת האדם, מסתלק הצלם אלוקים ממנו, וכדאיתא בזוה"ק (ויקרא יג ע"ב), "ונסו הצללים, דא הוא רזא בין חברייה דקא אמרי, דבשעתא דמטי זמנא דבר נש לנפקא מן עלמא, צולמא דבר נש אתעבר מניה". ולכן, כשיש רוב מנין עצמות מן המת, הרי שהצלם אלוקים של האדם 'מונח לפנינו' והוא כבר לא מלובש ע"ג האדם. ולכן הם גופא מייצגים את מיתת האדם באופן מהותי, וממילא מטמאים באוהל. וא"כ, אין זה תלוי במספר האברים של האדם עצמו, שהרי

כיון שגוף אדם שמת מטמא באוהל, הרי אם יש דברים שבאים מחמתו בכמות מספיקה, הרי גם הדברים הנ"ל מטמאים באוהל. וכגון רובע הקב עצמות. לא כל דבר הפורש או הנפרד מן המת מטמא באוהל, אך כיון שהצטברה כמות מספיקה של אותו הדבר – ושיעור כל סוג וסוג לחוד – הרי הם גם מטמאים באוהל. וכגון כזית בשר מן המת, דלא איכפת לן מהיכן בגוף נובע הבשר, אלא כל שיש כזית בשר מן המת במקום אחד, הרי הוא מטמא באוהל. והוא הדין רובע הקב עצמות, דלא משנה מהיכן באו עצמות אלו, אלא כל שנצטברו מספיק עצמות כדי שיש ביניהם רובע הקב, הרי הם מטמאים באוהל מפאת כובד השיעור בעצמו.

ומאידך, המשנה מונה גם דברים המטמאים באוהל לא מחמת שיעורם, אלא מפני שהם מייצגים את המת השלם. ולכן גולגולת מטמאה באוהל, אף שאין בה רובע הקב, כיון שהגולגולת, מחמת חשיבותה בגוף האדם וסימליותה כבסיס לפנים, הרי היא מייצגת את המת, ולכן מטמאה באוהל כשלעצמה. וכן הדין ברוב בנין מן המת, דכמות או נפח העצמות הוא פחות מרובע הקב, אלא כיון שיש כאן רוב בנין הגוף, ממילא עצמות אלו בדוקא – המסויימות השנויות בגמ' שם – מייצגות את האדם עצמו, וממילא מטמאות באוהל.

וכן יש לומר לגבי רוב מנין עצמות. דאין זה שיעור דוקא בנפח מסויים של עצמות, אלא דכיון דיש דוקא רוב מנין העצמות, הרי הם מייצגות את האדם עצמו, וכלשון הרמב"ם, "הרי אלו כמת שלם", ואילו גבי טומאת רובע הקב עצמות כתב ד"הרי אלו כמת". ובאמת, כלל הרמב"ם דין רוב מנין עצמות מן המת, יחד עם דין שדרה וגולגולת, וכן רוב בנין עצמות מן המת, ובכולם נקט שהם מטמאים "כמת שלם", שהרי טומאתן מחמת שהם מייצגים את המת.

אמנם, לגבי שדרה וגולגולת ורוב בנין עצמות, קל להבין אמאי הם מייצגים את המת השלם עצמו, שהרי בקל אפשר 'לראות' את צורת המת כשמסתכלים על דברים אלו. אך גבי רוב מנין עצמות המת, הרי עצמות אלו יכולות לבוא מכל מקום מן המת, ואין הם מייצגים באופן ייחודי את המת השלם עצמו. וא"כ, אולי באמת ניתן לומר שרוב מנין עצמות המת דומה יותר לכזית בשר או רביעית דם מן המת שמטמאים מחמת כמות שיעורם בלבד. וצריך להבין אמאי כלל הרמב"ם דין רוב מנין עצמות עם שאר הדברים המייצגים את המת.

ואולי אפשר לפרש שאין רוב מנין עצמות מן המת מייצגים את המת עצמו, אלא מייצגים את "צורת האדם", באופן יותר עקרוני ומהותי. המהר"ל (תפארת ישראל פ"ד) עמד על ההקבלה שבין אברי האדם למנין המצוות. דאיתא בגמ' מכות (כג ע"ב):

דרש רבי שמלאי: תרי"ג מצוות נתנו לו למשה – שס"ה ל"ת כמנין ימות החמה, רמ"ח עשה כמנין אבריו של אדם. אמר רב המנונא: מאי

ומה עוד, שפירש הסד"ט דכוונת הרמב"ם בהא דאצבע יתירה שיש בה צפורן או שהיתה נספרת על גב היד דעולה למנין, כוונתו דעולה למנין ריבוי אבריו, וממילא עולה גם כן למנין רוב אבריו של אדם זה. וצריך לומר דמה שהרמב"ם תיאר דמי שהוא "יתר באבריו או חסר באבריו" כוונתו לאברים דלית בהו עצמות, דאלת"ה, מאי שנא מאצבע שהיתה נספרת ע"ג היד? וא"כ, צ"ל לדעת הסד"ט, דכל אבר שהוא מטמא באוהל חשיב כאבר הן לענין מספר ריבוי עצמות יתירות על רמ"ח והן לענין מנין רוב עצמות. אך עדיין קשה, דאמאי רוב מנין אברים של אדם החסר באבריו ג"כ עולין דוקא קכ"ה? ויש לדייק, דמה שדייק הסד"ט בדברי הרמב"ם דאצבע יתירה הנספרת ע"ג היד חשיבא הן לענין ריבוי מספר הכולל של האברים והן לענין חישוב רוב מנין אבריו הוא מהך דסיים הרמב"ם, "שהיא עולה למנין". ופירש הסד"ט ד"למנין" פירושו, הן למספר הכולל והן למנין רוב אברים. אך מפאת הקושיות הנ"ל, יתכן לפרש את לשון הרמב"ם בצורה אחרת.

ובספר עולת שמואל פירש דלדעת הרמב"ם, מנין אברי האדם תמיד עומד על רמ"ח, לא שנא אדם רגיל ולא שנא אדם החסר או יתר באבריו. ומה שכתב הרמב"ם דאצבע יתירה שיש בה צפורן או הנספרת ע"ג היד "שהיא עולה למנין", אין כוונתו לריבוי מספר הכולל של האברים, אלא אך ורק לחישוב מנין רוב אבריו. ולזה כיוון הרמב"ם דהגדרת 'אבר' היא גוש שלם בגוף הכולל בשר, גידין, ועצמות, ולכן גם מטמא באוהל במשהו. וכיון דדין רוב מנין עצמות האדם, אף שאין בהם רובע הקב, הוא שיטמאו באוהל, הוא כולל את כל האברים כשלעצמם ביכולתם לטמא באוהל. ולכן גבי אדם החסר או יתר באבריו, אין מתחשבים באברים יתירים אלו אף לא לחישוב מנין רוב אבריו, מפני שאינם מטמאין באוהל, וכדין אברי האשה הנותרים מבאיש, ולכן כללם הרמב"ם ביחד.

אמנם אפילו אי נימא דכיון דמנין רוב אברי האדם הוא דוקא לטמא באוהל, וא"כ כוללים רק את אותם העצמות מאברים ששלעצמם מטמאים באוהל, עדיין צ"ע אמאי המנין הכולל הוא קבוע. דהרי אם יש אדם מסויים שיש לו ר"נ אברים המטמאים באוהל, א"כ אמאי סגי בקכ"ה מעצמותיו בכדי לטמא באוהל כיון דהם פחות מרוב אבריו. וה"ה לשיטה זו, אמאי מספר הכולל של האברים תמיד עומד דוקא על רמ"ח. ובכדי לתרץ קושיא זו, צריך להבין מדוע דוקא בעינן רוב מנין העצמות בכדי לטמא באוהל.

במשנה מובאים הרבה דברים המטמאים באוהל, חוץ מן המת עצמו. והם הדברים 'הבאים מן המת', ולמרות שהם רק חלק מהמת, ולא המת השלם עצמו, וכגון כזית בשר מן המת, מלא תרוד רקב, שדרה וגולגולת, רובע הקב עצמות, רביעית דם, ורוב מנין ורוב מנין עצמות, שמטמאים באוהל כשלעצמן. וברשימה הנ"ל, יש שחילקו בין ב' קבוצות שונות.

שאינן טמאין באהל.³ וכן אצבע יתרה שיש בה עצם ואין בה צפורן אם נספרת על גב היד עולה למנין רוב האברים ואם אינה נספרת על גב היד מטמאה במגע ובמשא ואינה מטמאה באהל, וטמאתה מדברי סופרים.

ונחלקו המפרשים בכוונת הרמב"ם. וביאר בסדרי טהרות (אהלות כה ע"ב ד"ה ולרבי עקיבא [הדברים מובאים בדף כו ע"א]) דאברים הנותרים באשה מבאיש, כיון דדינן דאינן מטמאים באוהל, ממילא לא חשיבי אברים כלל. וא"כ ברור שאינם עולים למספר הכולל של אברי האשה – דהיינו דגם מנין אברי האשה עומד על רמ"ח – וכן אינם עולים למנין רוב אבריה, דבעינן קכ"ה אברים השווים בזכר בכדי שרוב אבריה יטמאו באוהל. ושם בה"ח הוסיף:

רוב מנינו כיצד: רוב מנין עצמות, כגון שהיו קכ"ה עצם הרי אלו כמת שלם. היו קכ"ד הרי הן כשאר העצמות. אף על פי שהיה אדם זה יתר באבריו או חסר באבריו אין משגיחין בו אלא על מנין רוב כל אדם; אלא אם כן היתה אצבע שיש בה צפורן או שהיתה נספרת על גב היד שהיא עולה למנין, כמו שבארנו.

וע"פ דרכו הנ"ל, פירש הסד"ט דבאדם שהוא יתר באבריו, כיון דאין אברים אלו מטמאין באוהל, הרי אין עליהם שם אבר כלל, וממילא אינם גורמים לריבוי מספר הכולל של האברים, וה"ה דאינם עולים למנין קכ"ה אברים. אמנם ק"ק לשיטתו, דהרי באדם החסר באבריו, מ"מ ברור שכולם עולים למנין קכ"ה, דאטו מפני שאין לו רמ"ח אברים, אין האברים שיש לו נחשבים במספר רוב מנין אבריו? וא"כ אמאי "אין משגיחין בו אלא על מנין רוב כל אדם"? וכי תימא דהוא משום לא פלוג, ובאמת מספר האברים של האדם הספציפי שבו מדובר לא מעלה ולא מוריד אלא תמיד אותם רמ"ח אברים הנמצאים אצל רוב בני אדם אית להם שם אברים, ולעולם רוב מנין אברים הוי קכ"ה, אמאי מסיים הרמב"ם דאם "אצבע שיש בה צפרן או שהיתה נספרת על גב היד שהיא עולה למנין"? דמהכא משמע דאין אומרים בכהאי גוונא דלא פלוג.

3 והקשו כל המפרשים דמגמ' דילן משמע דיש לאשה רנ"ב אברים, ואילו מפורש ברמב"ם להדיא דאית להו רק רנ"א. ופירש הכס"מ שם, דס"ל להרמב"ם דאין מסקנת הגמ' בבכורות דאית לאשה ב' צירים, ב' דלתות, ועוד מפתח, אלא דר"א (דאמר דצירים לאשה) ורבי יהושע (דאמר דלתות לאשה) פליגי אהדדי, ור"ע מוסיף מפתח על חד מינייהו, וא"כ ה"ל רנ"א באשה. ובמרכבת המשנה תירץ דהרי חד מן רמ"ח האברים הנמנים במשנה הוא גיד, דליכא באשה. ובאשה איכא ד' אברים נוספים, והווי לה רנ"א דוקא. אמנם גם זה צ"ע, ועיין ביצחק ירנן שם. ובדברי שאול, פירוש האגדות, בבכורות שם, כתב: להרמב"ם דמנה רנ"א אברים י"ל ע"פ המשנה דעל ג' דברים נשים מתות בשעת לידתן, ופירש הרמב"ם שם מפני שעל אלו נצטוו יותר מן האנשים. ולכן אם הזכרים נצטוו על רמ"ח מצוות, הנשים נצטוו על רנ"א.

שני צירים ושני דלתות. תניא, רבי אלעזר אומר: כשם שצירים לבית כך צירים לאשה, שנאמר (שמואל א ד:יט) ותכרע ותלד כי נהפכו עליה ציריה; רבי יהושע אומר: כשם שדלתות לבית כך דלתות לאשה, שנאמר (איוב ג:י) כי לא סגר דלתי בטני; רבי עקיבא אומר: כשם שמפתח לבית כך מפתח לאשה, שנאמר (בראשית ל:כב) ויפתח את רחמה. לרבי עקיבא קשיא דתלמידי רבי ישמעאל! דלמא אידי דזוטרא אתמוחי מתמח.

ובגמ' הנ"ל נחלקו לגבי ב' ענינים:

האם אצבע יתירה עולה למנין רוב אברים – הן לגבי המספר הכולל והן למנין רוב עצמות האדם?

האם אברי האשה הנוספות מבאיש עולים למספר רוב אברים? וגם כאן, השאלה היא הן לגבי מספר הכולל של האברים והן למנין רוב עצמותיה.

ומסקנת הסוגיא היא, "וכולן עולים למנין קכ"ה". ופירש"י, וז"ל: "כל אלו יתירין חשובין לאברים ועולין למנין קכ"ה. ושמעין מינה דאע"ג דקכ"ה לא הוי רובא ידידה, דהא רפ"א היו לו, אפ"ה הוי קכ"ה רובא וגבי חסר נמי אע"ג דהוי רובא ידידה אפ"ה לא חשיב רובא אלא קכ"ה".

דהיינו, דתמיד קכ"ה עצמות מטמאים באוהל, ואפילו מאדם היתר באברים, ואין קכ"ה עצמות אלו מייצגים רוב מנין העצמות של האדם שממנו הם נלקחו. אמנם לא פירש רש"י אמאי הדין כן. וקצת קשה לומר דהוא משום לא פלוג, דהרי בדין דאורייתא מיירי. ולמרות שלו יצויר דבעינן רוב מנין עצמות האדם הספציפי שממנו הם נלקחו, מבחינה מעשית יהיה קשה ליישם את הדין הזה בפועל – כיון דהמוצא קכ"ה עצמות לא יידע אם הם מטמאים באוהל או לא, כיון דאינו יודע ממי הם באו (וכן אם מוצא קכ"ד עצמות, דהרי אפשר שהם באו מאדם החסר באבריו), אולי ככה"ג ניתן לומר דאזלינן בתר רובא דאנשי דאית להו רמ"ח אברים, ורק במקרה דידיעין בודאי שהאדם המסויים הנ"ל הוא יתר או חסר באבריו, הרי מספר רוב המנין משתנה. וכתב על כך הרמב"ם (פ"ב הל' טו"מ ה"ז), וז"ל:

אמרו חכמים מאתים שמונה וארבעים אברים יש באיש, כל אחד ואחד מהן בשר וגידים ועצם; ואין השנים מן המנין. ובאשה מאתים ואחד וחמשים. כל אבר מהן שפרש כבריתו בין מן החי בין מן המת-מטמא במגע ובמשא ובאהל, חוץ משלשה אברים יתרות שבאשה

והפוסקים הן לשון אבר והן לשון עצמות, ושניהם עולים בקנה אחד. אמנם כל זה תקין לגבי שקו"ט בדיונים הלכתיות של אברים המטמאים באהל או לגבי מספר העצמות. במקומות אחרים, אכן נקטו חז"ל לשון אבר לגבי חלקים מהגוף שאין בהם עצמות כלל,¹ וברור שאין כוונתם שם לדין אבר הלכתי, אלא רק לגבי חלק מסויים ומוגדר של הגוף.

ובגמ' בכורות (מה ע"א) נחלקו לגבי פרטי הגדרת אבר. שברור היה לחז"ל דמספר העצמות שבאדם אינו מספר קבוע, ויתכן שיש שינויים קלים בין גברא לגברא. וכן הוכיח לימוד האנטומיה בימינו. וז"ל הגמ' שם:

ת"ר: יתירה שיש בה עצם ואין בה צפורן מטמא במגע ובמשא ומטמא באהל ועולה למנין ככ"ה. אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן: ובנספרת על גב היד. אמר רב חסדא: דבר זה רבינו הגדול אמרו, המקום יהיה בעזרו, יתרת שיש בה עצם ואין בה צפורן מטמא במגע ובמשא ואין מטמא באהל. אמר רבב"ח א"ר יוחנן: ובשאינה נספרת על גב היד. א"ר יוחנן: עשו דבריהם כדברי נביאות, מה נפשך, אי אבר הוא באהל נמי תטמא, ואי לאו אבר הוא במגע ובמשא נמי לא ליטמי. אמר רב הונא בר מנוח משמיה דרב אחא בריה דרב איקא: משום עצם כשעורה נגעו בה. רב פפא אמר: גזירה שאינה נספרת אטו נספרת. אי הכי שאינה נספרת באהל נמי תטמא? עבדו רבנן היכירא כי היכי דלא לישרפו עליהו תרומה וקדשים. תנן התם: רוב בנינו ורוב מנינו של מת אע"פ שאין בו רובע טמאין.

א"ר יהודה אמר שמואל: מעשה בתלמידיו של ר' ישמעאל ששלקו זונה אחת שנתחייבה שריפה למלך, בדקו ומצאו בה מאתים וחמשים ושנים [אברים]! אמר להם: שמא באשה בדקתם, שהוסיף לה הכתוב

1 וכגון גמ' שבת קלב ע"א, "ומה מילה שהיא אחד מאבריו של אדם דוחה השבת", וברור שלפי ההגדרה ההלכתית הצרופה, אין אבר הזכר נחשב לאבר כלל, כיון שאין בו עצם. וכן איתא בספר זכר ישעיהו על הרמב"ם (פ"ב טו"מ ה"ז): והנה אמרו באגדה סוף פ"ג דנדרים, כתיב אברם וכתוב אברהם בתחלה המליכו הקב"ה על רמ"ג אברים ולבסוף המליכו על רמ"ח אברים, אלו הן שתי עינים ושתי אזנים וראש הגויה, הרי מנאו בין הרמ"ח אברים גם ב' עינים ואזנים וכו' ואף כי הם רק בשר גרידא, ובעל כרחך אשר גם להם מתייחס לכל אחד ואחד עצם מיוחד, והם בכלל מה ששנה במשנה תשעה בראש וחמשה בנקביו, ובפ"ו דנגעים שנינו כ"ד ראשי אברים וכו' וראשי אזנים וראש החוטם וראש הגויה וכו', הנה מנאו ג"כ האזנים וכן החוטם וכו' בין האברים של אדם, אך בהא אפשר לומר אע"ג דנקיט לשון אברים מ"מ לאו דוקא הני אברים רמ"ח דנקיט גבי טומאה, דמצינו כמה פעמים לשון אחד דמשתמש לשני עינים כמ"ש התוס' בכורות (דף מ"ו ע"ב ד"ה אדם) עיי"ש.

רמ"ח אברים: מספר או שלמות?

הרב דוד יהודה שבתאי

איתא במשנה (אהלות א:ח):

מאתים וארבעים ושמונה אברים באדם, שלשים בפיסת הרגל, ששה בכל אצבע, עשרה בקורסל, שנים בשוק, חמשה בארכוב, אחד בירך, שלשה בקטלית, אחת עשרה צלעות, שלשים בפיסת היד, ששה בכל אצבע, שנים בקנה, ושנים במרפק, אחד בזרוע, וארבעה בכתף. מאה ואחד מזה ומאה ואחד מזה. ושמונה עשר חוליות בשדרה, תשעה בראש, שמונה בצואר, ששה במפתח של לב, וחמשה בנקביו. כל אחד ואחד מטמא במגע ובמשא ובאהל.

הגדרת 'אבר' חשובה הן לדין אבר מן החי דמטמא באוהל במשהו אם יש בו בשר גידין ועצמות (אף שבשר כשלעצמו אינו מטמא אלא בכזית ועצמות אינם מטמאים באוהל אלא ברובע הקב) והן בכדי לקבוע מניין רוב מנין עצמות המטמאים באוהל אף שאין בהם רובע הקב.

חשוב לציין שכיון שאבר מן החי מטמא רק כשיש בו בשר גידין ועצמות, לכן מספר האברים זהה למנין העצמות. ובכמה וכמה מקומות נקטו המשנה, המפרשים,

ואין להקשות שיש בזה גזל או שקר או גניבת דעת, די"ל דידוע לכל שהם לא
חידשו הכל אלא הם כתבו דרך הוראה וכתבו סתם כדי להקל על הקורא ללמוד ולקיים
ההלכה.



כי צריך להזכיר דבר בשם אומרו הגם שהוא בעצמו ראה אח"כ בספר הסברה והדין, והדבר צריך בירור כי הוא דין חדש אשר ידעתי בעצמי שלא הייתי נזהר בו, ואבקש מכל בן תורה לברר לי הדבר, עכ"ל.² כלומר, שאע"ג שהוא לא חידש דבר, אעפ"כ זה נקרא גזילה אם לא הזכיר מי שהראה מקום לו. ונ"ל שזה א"ש עם סברת רעק"א ע"פ המדרש הנ"ל או הסברה דגניבת דעת, אבל אי אמרינן שמי שלא אמר דבר בשם אומרו עובר על מדבר שקר תרחק, אין כאן שקר כלל.

ואפשר שיש עוד נפק"מ לגבי מי שרק אומר "שמעתי מחכם אחד" אבל לא הזכיר שם הת"ח. דאי אמרינן דדין אומר דבר בשם אומרו הוא משום איסור גניבת דעת או מדבר שקר תרחק לכאן? אין כאן שקר כלל, אבל אי אמרינן דהיינו משום לא תגזול דל, לכאן? גם כאן הוא גזול הכבוד של המחבר או חידוש. ובאמת מצאתי בשדי חמד (מע"א, שו"ר הפאה אות לה), וז"ל, והנה הדר"ג שליט"א הביא שם בשם ספר טהרת המים שכתב האומר בשם הכתוב בספר או אשר שמע, ואינו מזכיר האומר או הכותב, הרי גזילה זו יותר מגזילת ממון, עכ"ל. וכעין זה מצאתי בחלקת יעקב (או"ח סי' מו), וז"ל, וכשאדם אחד חידש דבר תורה, ובא אחר ואמרה משמי' דנפשי' מבלי להזכיר מבטן מי תורה זו יוצאת, גזול ממנו כבודו ועובר על הלאו אל תגזול דל ולא תשיג, עכ"ל.

ג. תועלת כשלא אומר דבר בשם אומרו

לכאן יש לתמוה על רבינו הקדוש, והרמב"ם, והשולחן ערוך שלא קיימו הדין של אומר דבר בשם אומרו כששנו הדברים בסתם. ומצאתי ברש"י (בביצה ב ע"ב ד"ה מאן) שהרגיש בזה לגבי רבינו הקדוש וכותב וז"ל, [רבי] הוא סידר המשנה, וכשראה דברי חכם וישרו בעיניו שנאן סתם ולא הזכיר שם אומרו עליהן כדי שלא יהו שנויין מפי יחיד, ונראין כאילו נשנו מפי המרובים ויעשו כמותן, עכ"ל. וקשה להבין דבריו. ונראה דפשר הדבר הוא, כשיש תועלת אם לא יאמר דבר בשם אומרו מותר ללמד הדברים סתם ולא מפי אומרו.³

2 ובשו"ת מחנה יהודה (סי' ה) האריך בזה מאוד, והוא פוסק דודאי מה שמצינו בגמ' שלנו היינו רק מידת חסידות ולפנים משורת הדין ואין כל אחד צריך לומר דבר בשם אומרו אם רק מראה מקום הוא לו, אבל כותב דהיינו דוקא אם הוא אח"כ ראה את הדבר בתוך הספר בעצמו אז א"צ לומר בשם אומרו (אע"ג דודאי כדאי לעשות כן שכל האומר דבר בשם אומרו מביא הגאולה), אבל אם לא ראה את הדבר בתוך הספר ודאי צ"ל בשם אומרו. אכן מדברי המחנה חיים נראה שאפי' אם אח"כ ראה את הדבר בספר מ"מ צ"ל בשם אומרו.

3 ומצאנו חידוש יותר מזה, במס' פסחים (ק"ב ע"א) כתוב שר' עקיבא צוה לרשב"י חמשה דברים, ואחד מהם הוא שאם בקשת ליחנך היתלה באילן גדול. ופרש"י דה"ק, כדי שיקבל אנשים דבריו טוב לומר אותם בשם רבו. וכך פוסק המג"א (קנו סק"ב), וז"ל, אם שמע דין ונראה לו שהלכה כך, מותר לאמר בשם אדם גדול כי היכי דליקבלי מיניה עכ"ל. והיינו חידוש יותר גדול, שלתועלת לא

הזקנים, הלכה למשה מסיני, כל מי שאינו אומר דבר משל תורה בשם אומרו, שעליו הכתוב אומר אל תגזל דל כי דל הוא. וכל האומר דבר בשם אומרו, זוכה שיהא אלו ישראל על ידו. ממי את למד? מאסתר, עכ"ל המדרש.

ויוצא מדברי המדרש שמי שלא אמר דבר בשם אומרו עובר באיסור גזילה. ועי' בשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סי' קנו) שתמה על דברי המדרש דוודאי אין בזה איסור גזילה כיון שאין בו ממש, ולכן לא שייך בו איסור גזילה. ומביא ראיה מדיני שופר ומגילה, שמי שגזל מגילה וקרא בה יצא מצותו ולא אמרינן דאינו יוצא דהוי מצוה הבאה בעבירה כיון שאין בקריאת הדברים ממש, וה"ה במי שגזל שופר ותקע בו שיצא מצותו ולא אמרינן שהיא מצוה הבאה בעבירה כיון דקול אין בו ממש.¹ ולכן סובר המהר"ם שיק שמי שלא אומר דבר בשם אומרו עובר או בלאו ד"מדבר שקר תרחק" או בלאו של גניבת דעת.

וסוף סוף, בין לשיטת רעק"א בין לשיטת המהר"ם שיק, יש איסור לומר דבר שלא בשם אומרו, אבל רעק"א סובר (ע"פ המדרש תנחומא) שיש בזה איסור גזל, והמהר"ם שיק סובר שאיסור או משום מדבר שקר תרחק כיון שאין זה דבריו או משום גניבת דעת. אכן לכאורה יש נפק"מ לדינא אם עובר משום לא תגזול דל, מדבר שקר תרחק או גניבת דעת, כמו שנבאר.

ב. נפקא מינות

בתשו' מחנה חיים (סוף אה"ע ח"ב) נסתפק במי שלא חידש דבר אבל הראה מראה מקום למחבר אחר, אם השני צריך להזכיר שהראשון הראה לו המראה מקום. והביא ראיה ע"פ לשון המדרש תנחומא, וז"ל המחנה חיים, ונלע"ד לפשוט מדברי תנחומא (פ' במדבר) וז"ל, אר"ת הלבליק מקובל אני מר' מיאשא שקיבל מן הזקנים הל"מ כל מי שאינו אומר דבר משל תורה בשם אומרו שעליו הכתוב אומר אל תגזול דל כי דל הוא – ונפלאות בעיני תיבות "דבר משל תורה", היה להם לקצר לומר בקיצור שאינו אומר דבר תורה בשם אומרו. אך רמזו בודאי אם אחד חידש דבר חדש בתורה, סברה או חקירה או דין, בודאי השכל גזור מי שלא אומר בשם אומרו הוא גזלן, וגם המחידש חידושי דאורייתא לא נקרא דל שהוא עשיר וכו', אבל אפי' אם אחד גילה לו דבר משל תורה הכתובה בספרן של ראשונים ואחרונים ופוסקים, א"כ האיש הנ"ל הוא איש דל בעצמו שלא חידש מדעתו ומשכלו מאומה אעפ"כ וכו' עובר על לא תגזול וכו' וע"כ מצינו בגמ' ובמדרשים שהזכירו שם כמה תנאים ואמוראים שזה שמע מזה וזה מזה

1 בשדי חמד (מערי"א, שיורי הפאה אות לה) דחה הראיה ממגילה ושופר דהתם נטל הדבר והחזירו, וא"כ לבסוף לא נטל כלום ולכן לא אמרינן מצוה הבאה בעבירה, אבל הכא הוא לקח עצם הדברי תורה לעצמו ולכן ודאי זה נקרא גזילה ויש בו ממש, ואכמ"ל.

האומר דבר בשם אומרו

הרב יהושע אפרים גריובר

א. מקור האיסור

בסוף פרק ששי של מסכת אבות יש ארבעה ושמונה דברים שהתורה נקנית בהן, והדבר המ"ח הוא "האומר דבר בשם אומרו". וכך מבואר בגמ' מגילה (טו ע"א) שאמר ר"א אמר רבי חנינא "כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם, שנא' ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי". דהיינו, שמקור הדבר הוא ממה שמרדכי הגיד לאסתר שבגתן ותרש רצו להרוג את המלך, ואסתר אמרה הדבר למלך בשם מרדכי ועי"ז קיבל מרדכי שכרו והתחיל גאולתן של ישראל.

מדברים הנ"ל נראה שיש מצוה וזכות לומר דבר בשם אומרו, אבל אין בזה חיוב או איסור שלא אמר דבר בשם אומרו כלל. אכן המגן אברהם (סי' קנו סק"ב) כותב שכל שאינו אומר דבר בשם אומרו עובר בלאו, אבל לא ביאר מקור האיסור. ובהגהות רעק"א (שם) כותב ע"פ המדרש תנחומא (פ' במדבר, אות כב) שדורש את הפסוק במשלי (כב:כב) "אל תגזול דל כי דל הוא", וז"ל, אמר רבי חזקיה אמר רבי ירמיה בר אבא בשם רבי יוחנן, כל שאינו אומר דבר בשם אומרו, עליו הכתוב אומר, אל תגזול דל כי דל הוא. וצריך אדם כשהוא שומע דבר לומר אותו בשם אומרו, אפילו משלישי, הלכה. ששנו רבותינו, אמר רבי תנחום הלבלר, מקובל אני מרבי מיאשא, שקיבל מן

Rabbi Josh Grajower is the Director of Day School Engagement for New York and New Jersey NCSY, in addition to teaching at Yeshivat Frisch and Naaleh High School for Girls.

כהן מותר וחייב לטמאות לאביו. ואף לכשיוולד העובר הנ"ל, אינו יכול לטמא לסבו, מ"מ השתא לסברא הנ"ל, הרי העובר אינו נכדו של הנפטר אלא בנו, ויש לטמא לנפטר.



ירך אמו והרי זו כחתיכה עבה של אמו ומטמא, ואעפ"כ הרי הולד נחשב ככהן זכר. ויש להביא סמך לזה מביאור הגר"א בהל' יוה"כ. דהנה הרמ"א (או"ח תרה:א) כתב לגבי מנהג כפרות, וז"ל, ונוהגין ליקח תרנגול זכר לזכר, ולנקבה לוקחין תרנגולת (ב"י בשם תשב"ץ), ולוקחין למעוברת ב' תרנגולים אולי תלד זכר. ועל מה שכתב הרמ"א שלמעוברת לוקחין ב' תרנגולים, כתב המג"א (שם) וז"ל, כל' תרנגול ותרנגולת, אף אם העובר נקבה די לה ולבתה בא' משום ששנים רשאים ליקח כפרה אחת (לבוש) וכן נוהגים אפי' בשני גופים וכ"מ ספי"ב דמנחות, והאר"י לקח ג'. ומבואר מדבריו שהטעם שהמעוברת לוקחת ב' תרנגולים הוא משום דכפרת התרנגולת לא סגי' אם העובר הוא זכר, אך אם העובר נקבה, סגי' בתרנגולת אחת משום דכפרה אחת עולה לב' גופין. ואח"כ הביא המג"א את דברי האריז"ל דלוקחין למעוברת ג', והמחצית השקל הסביר משום דס"ל לאריז"ל דאין כפרה אחת עולה לב' גופין, הלכך לוקחין תרנגולת לאשה, תרנגולת שניה שמא תלד נקבה ותרנגול שמא תלד זכר. אמנם הגר"א חולק על סברת המג"א, וס"ל דהטעם דלא בעינן ב' תרנגולות היכא שהעובר נקבה הוא משום דקיי"ל עובר ירך אמו, ולכן כפרה אחת סגי' לאם ולעובר.

והנה יש להקשות על הגר"א כעין קושיית החת"ס על המג"א בסוגיין (בגליון לאו"ח) דהרי סברא זו תופס החבל בשני ראשין, דאם קיי"ל עובר ירך אמו, הרי העובר הוא חלק של אמו ואינו זכר, ולמה לא סגי' בתרנגולת א' של האם. ובכלל יש להקשות מה צורך לכפרה זו, וכי עובר בר עונשין הוא שצריך כפרה. וצריך לומר כמ"ש החת"ס בחדושו לחולין דאף למ"ד עובר ירך אמו, הרי הירך הנ"ל נחשב כירך של זכר. משום הכי, בעינן כפרת זכר מפני שהאשה הנ"ל יש לה אבר אחד של זכרות. ואף שהעובר אינו בר עונשין, האשה הרי היא בת עונשין וכדי לכפר על האבר הזכר שלה, לוקחין לה תרנגול זכר לכפרות. וזוהי הסברא שאשת כהן מעוברת שיש לה עובר זכר במעיה (ויודעין מזה ואין כאן ספק ספיקא) אסורה לטמא למת, דהאשה הנ"ל יש לה אבר אחד של כהן זכר, ומטעם הנ"ל הרי היא עצמה מוזהרת על טומאת כהן.

ופעם נודעתי על אשת כהן מעוברת שנפטר אביה ודנו אם מותרת ללכת להלוית אביה משום שעכשיו יש לנו אמצעים לדעת אם תלד זכר או נקבה, ולמה נסמוך על ספק ספיקא [עיין במאמרו של הרב יוסף שלמה כהן בעטרת שלמה כרך ג' שהביא דיון בפוסקי זמננו בזה]. והנה בעיקר הדין כבר פסק המשנה ברורה (סי' שמג סק"ג) כדעת הרדב"ז (ח"א סי' ר) שכל הדיון ברוקח הוא לגבי אשה שקרבו ימיה ללדת דחיישינן שמא תלד בבית הקברות, ואפ"ה יש לסמוך על הספק ספיקא הנ"ל. אבל באשה שלא קרבו ימיה ללדת, אין חוששין לזה כלל. ולכן מעיקר הדין, האשה הנ"ל היתה מותרת ללכת להלוית אביה. וחשבתי להוסיף עוד סברא להקל בנידון הנ"ל ע"פ סברת החת"ס בחולין ושיטת הגר"א לגבי כפרות. כלומר, שהסברא להחמיר היא משום שיש לאשה אבר אחד של כהן זכר ולכן היא מוזהרת על טומאת כהנים. אבל מכיון שאביה מת, הרי

הערה לגבי טומאת כהנים באשת כהן מעוברת

הרב יהושע פלוג

כתב הרוקח (סי' שטו): אשת כהן מעוברת מותרת ליכנס באהל המת, דספק ספיקא הוא, דשמא נפל הוא או נקבה היא. ודבריו הובאו להלכה בש"ך (יו"ד סי' שעא סק"א). והקשה על זה המג"א (סי' שמג סק"ב) וז"ל: וצ"ע דבלא"ה מותר דטהרה בלועה אינה מטמאה. ותירץ האבני מלואים (סי' פב סק"א) דלכאורה הרי זה תלוי במח' אם עובר ירך אמו או עובר לאו ירך אמו, דלמ"ד עובר ירך אמו הרי אין כאן טומאה בלועה כיון שהעובר הוא אחד מאיברי האם. והוסיף דאף למ"ד עובר לאו ירך אמו, הרי מצינו בגמ' (יבמות ע"ח ע"א) דמעוברת שנתגיירה, בנה אין צריך טבילה משום דאמו היינו רביתיה, וכתבו התוס' שם דזהו דוקא למ"ד עובר לאו ירך אמו. הרי שאמו אינו מפסיק בפני הטומאה כשם שאינה מפסיק לגבי הטבילה. [ועיין בשו"ת הר צבי יו"ד סי' רפא שיש לחלק בין חציצה לטומאה בלועה.]

והנה, החת"ס (גליון לשו"ע או"ח סי' שמג) העיר על דברי האבני מלואים, שאי אפשר לתפוס החבל בשני ראשין, דאם אמרינן עובר ירך אמו ומזה הטעם אין כאן טומאה בלועה, הרי אין כאן כהן זכר אלא נקבה. ואם אמרינן עובר לאו ירך אמו, ומשו"ה הרי יש כהן זכר, הרי זה טומאה בלועה.

ועיין בחת"ס בחידושויו לחולין דף נז: שהעיר שאפשר שאין סתירה בזה די"ל עובר

Rabbi Joshua Flug is the Director of Torah Research for Yeshiva University's Center for the Jewish Future (CJF), and serves as the editor of the Torah To Go series. Rabbi Flug is the Director of Divorce Proceedings for the Beth Din of Florida and teaches in the BRS Night Learning Program.

ביאור דברי חכמים שגם אם המלך רוצה לחלוץ 'אין שומעין לו'

והדברים מדויקים היטב בלשון המשנה בסנהדרין הנ"ל: "לא חולץ ולא ולא חולצין לאשתו לא מייבם ולא מייבמין לאשתו. רבי יהודה אומר אם רצה לחלוץ או לייבם זכור לטוב. אמרו לו אין שומעין לו".

וכן פסק הרמב"ם (פ"ב מהלכות מלכים ה"ג) כ'אמרו לו' דסיפא דמתני': "ואפילו רצה אין שומעין לו, שהמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול".

יש להעיר, מה הוסיפו חכמים במה שהשיבו לרבי יהודה שאין שומעין לו, ולמה לא הספיק מה שאמרו מתחילה שהמלך לא חולץ ולא מייבם [וכמו ששינו במשנה שאחריה (כ ע"א), "מת לו מת אינו יוצא מפתח פלטרין שלו. רבי יהודה אומר, אם רוצה לצאת אחר המיטה יוצא", ע"כ, ולא השיבו שם חכמים לרבי יהודה "אמרו לו, אין שומעין לו"].

אך לדברינו מובן מאוד, שרבי יהודה בא לומר שמצד דין כבוד של מינוי מלך אמרינן מצוה שאני, ומצד החיוב כבוד לו לעצמו הרי הרשות בידו למחול, ולכן אם רצה לחלוץ או לייבם זכור לטוב. וחכמים פליגי וסברי דאמנם מצד הדין השני בודאי יכול למחול, אך כלפי כבוד ומורא של מינוי מלך לא אמרינן מצוה שאני,¹¹ ואף אין בידו למחול עליו. וזהו שהשיבו לרבי יהודה שגם כשרוצה למחול על כבודו "אין שומעין לו", דהיינו שנכון הדבר שמחילתו מחילה מצד הכבוד של עצמו, אבל אין שומעין למחילתו מצד אחר, מחמת חיוב כבוד של מצות מינוי מלך שעליו אינו יכול למחול. ❦

להתנהג בכבוד למלך אפילו אם לא איכפת לו. ולכן, לרבנן, מצד דין זה לא אומרים 'מצוה שאני', דהוא דין פרטי ולא שייך למעמד המלכות בכללה, ועל כן לא שייך להתיר מצד סברת 'מצוה שאני' [שעניינה שמעמד וצורת המלכות היא למחול על כבודו במקום מצוה], ולכן רבנן אוסרים לחלוץ לו ולזלזל בו על ידי אחרים. אבל המלך בעצמו ודאי אין עליו חיוב פרטי לכבד את עצמו, וכל חיובו הוא רק מצד הדין של 'אימתו עליך' לקיים ולייצב את מעמד המלכות. ולכן כשאנשים אחרים לא נוהגים בבזיון למלך אלא המלך נוהג ולזלזל בעצמו, יש בזה רק חשש מצד 'אימתו עליך' לקיים את מעמד המלכות, ובזה אפשר להגיד 'מצוה שאני' אפילו לרבנן. [אבל עדיין צ"ב לפי רבינו דוד למה עמידה רשות ולא חובה, כמו שהקשינו לעיל.] ואולי י"ל דלפי רבנו דוד יש חיוב אימא דמטרתו לקבוע את מעמד המלכות אפילו כשאין אחרים נוהגין בו בזיון, אלא שחלק מדין אימא זו היא גופא דהתורה נתנה להמלך זכות לתבוע חובו. וצ"ב.

11 ויש לדון מה טעמים של רבנן שחולקים על סברת רבי יהודה ד'מצוה שאני'. ושמא שורש מחלוקתם הוא בטעם החיוב של כבוד המלך. דחכמים ס"ל שטעם חיוב כבוד המלך הוא כדי שיהיה בכוחו להנהיג את הצבור, ואם כן אין חילוק בין מקום מצוה לשאר מקומות, ואילו רבי יהודה סבירא ליה כטעמים של רבינו יונה או של מהר"ם מרוטנבורג, וכמו שנתבאר בהערה לעיל. אלא שביאור זה דחוק כמו שכבר הערנו, שלכאורה רבינו יונה ומהר"ם מרוטנבורג אזלי בשיטת רבנן, וצ"ע.

ע"ב) דחולץ או מיבם, מוחל על כבודו כדי לקיים מצות מלך עולמים ומראה בעצמו שאימת שכינה עליו.

וביאור הדברים, דמינוי מלך מגזירת הכתוב ד'שום תשים' אינו רק דין פשוט של פחד כדי להכניע כלל ישראל תחת מרותו, אלא הוא לקבוע את מעמדו וצורת מלכותו [כדמוכח מלשון הרמב"ם בפירושו המשניות]. אכן מעמד זה שני פנים יש לו, מצד אחד, מעמדו בכלל ישראל הוא כאיש המורם מכל העם, אך בד בבד מעמדו הוא גם שהוא נכנע למלך מלכי המלכים. וא"כ במקום שהתורה עצמה מחייבת מעשה של אי-כבוד, אזי כאשר יקיים המלך את מצות השי"ת, בזה גופא הוא קובע את מקומו כנכנע למלך מלכי המלכים, וממילא לא שייך לפוטרו מצד מצות מינוי מלך, דאדרבה זה גופא קיום מצות מינוי בקביעת מעמדו האמיתי וצורת מלכותו של המלך.⁹

איברא, דאע"ג דבמקום מצוה אין מקום למלך למנוע מצד מצות מינוי מלך, עדיין רשאי הוא להמנע מלעשות אותו דבר הגורם לחסרון בכבודו, כיון שיש לו דין כבוד פרטי, ודין זה אין עניינו למינוי מלך, וגם במקום מצוה שייך לו כבוד זה. אך בנוגע לדין זה, הרי הוא עצמו הבעלים על אותו כבוד [כמו חיובי כבוד במקומות אחרים כגון תלמיד חכם ואב ואם, שהם חיובים להגברא מצד עצמן] והרשות בידו למחול עליו, כדין אב או רב שרשאים למחול על כבודם, ומשום הכי רשאי המלך לחלוץ או ליבם או לקרוא בתורה מעומד, ואם עושה כן הרי זה משובח.¹⁰

9 ויש להוסיף ביתר שאת, שלפי דרכם של המהר"ם מרוטנבורג והמהרש"א (ראה הערה לעיל) שחיוב כבוד המלך הוא מפאת החיוב לכבד את הקב"ה, אם כן ודאי במקום מצוה שאני, שהרי כל ענין קיום מצוה הוא כבוד השי"ת. גם לפי דרכו של רבינו יונה (הובא בהערה שם) שחיוב כבוד המלך הוא מפאת כבודן של ישראל, אפשר לומר שאין כבוד לכלל ישראל יותר מלקיים את המצוות, וממילא במקום מצוה בטל חיוב כבוד המלך. [ויש להעיר, שנמצא לפי זה שסברת רבי יהודה ד'מצוה שאני' היא כסברת מהר"ם מרוטנבורג או רבינו יונה. איברא שלכאורה רבינו יונה ומהר"ם מרוטנבורג גופיהו אזלי בשיטת רבנן, וצ"ע].

10 הבאנו לעיל את קושיית המפרשים, שאם גם לרבנן אמרין מצוה שאני בענין 'הקהל', למה לא התירו רבנן למלך לחלוץ ולייבם אם ירצה כמו שהתירו לו לעמוד בקריאת התורה. והבאנו לעיל כמה תירוצים בזה. והנה הר"ן (סנהדרין יט ע"ב ד"ה מצוה שאני) מביא תירוץ נוסף בשם רבינו דוד וז"ל, שלא אמרו שמלך שמחל על כבודו שאין כבודו מחול לענין מצוה, אלא שאין אחרים רשאים לנהוג בו זילותא אפילו לאחר שמחל, כענין זה של חליצה ושל יבום, שלא נתנו רשות לנשים ההם להתנהג בו בבזיון אף על פי שהוא מוחל, אבל כשקבל המלך על עצמו לקרות בעמידה, אין אחרים נוהגין בו בזיון של כלום, עכ"ל. ודבריו צריכים ביאור, שהרי אם כאשר אין אחרים נוהגים בו בזיון רשאי המלך לנהוג בזיון בעצמו, אזי למה הוצרכה הגמרא לסברת 'מצוה שאני', הלא גם בלי מצוה המלך רשאי לזלזל בעצמו. ואף עיקר הדבר טעון הבנה, מה הטעם לומר שכאשר אין אחרים נוהגין בו בזיון רשאי המלך לזלזל בעצמו, האם המלך פחות מחוייב משאר העם לשמור דין 'שתהא אימתו עליך'.

ונראה שלפי רבינו דוד, רבנן ס"ל שיש שני חיובים בכבוד מלך, האחד חיוב פרטי למלך, והשני חיוב כללי כדי לקיים ולייבם את מלכותו. והחיוב הפרטי שיש לכל העם כלפי המלך אינו ניתן למחילה אליבא דרבנן [ולכל הפחות במקום בזיון אינו יכול למחול], והיינו שאנשים מחוייבים

דין נוסף של כבוד פרטי למלך

אמנם נראה דילפינן גם כן מגזירת הכתוב ד'שום תשים' דין נוסף של כבוד מלך, שהתורה נתנה חיוב פרטי להגברא מצד עצמו. וחייב זה דומה לחיוב כבוד במקומות אחרים, כגון החיוב שמצינו אצל הורים ותלמידי חכמים, שהגדר שם הוא שהוא חיוב כבוד להם בעצמם והם בעלים על אותו כבוד,⁷ וממילא בידם למחול עליו.⁸ (ובאופן אחר י"ל שחלק מהאימה הוא שיש למלך זכות פרטית לתבוע כבודו).

ואפשר דיש יסוד דינים אלו בדקדוק לשון הרמב"ם שהובא לעיל, שכתב וז"ל, כבוד גדול נוהגין במלך ומשימין לו אימה ויראה בלב כל אדם, שנאמר "שום תשים", שתהא אימתו עליך, עכ"ל. ונראה לומר שהרמב"ם בקיצור לשונו כלל שני דינים אלו. מה שכתב "ומשימין לו אימה ויראה בלב כל אדם" הוא הדין הראשון מצד מצות מינוי מלך, שהמצוה של מינוי נוגעת ללכות בני אדם, והיינו שעיקר המטרה לקבוע מלכותו בלב כל אדם, ואין מטרה לכבד את המלך כדין בפני עצמו, והרמב"ם מוסיף עוד, "כבוד גדול נוהגין במלך", שהוא הדין השני מצד הכבוד שנוהגין כלפיו, וניהוג זה הוא ענין של כבוד המלך עצמו, וממילא המלך הוא הבעלים על חלק זה ובידו למחול עליו.

יישוב כיצד 'מצוה שאני' גורם שיהיה רשות ולא חובה

ולאור הדברים אפשר ליישב את הקושיא שבו פתחנו, על תירוץ הגמרא 'מצוה שאני', שאם מועילה מצוה לבטל דין אימתו עליך, מדוע אצל המלך יבום וחליצה ועמידה בקריאת התורה הם רק רשות ולא חובה. והביאור הוא, שמה שאמרו 'מצוה שאני' הכוונה רק לגבי חיוב כבוד ואימה מצד מצות מינוי מלך. והיינו דאין הפשט דבמקום מצוה ליכא זילותא [ובפרט לפי דברי הר"ן דבחליצה ויבום איכא בזיון ולא רק חסרון כבוד], אלא שאם מצות התורה היא שיחלוץ או ייבם, אין מקום לעשות פעולה של מינוי מלך על ידי מניעה ממצוה זו, כמבואר להלן.

והביאור בזה הוא כמו שכתבו התוס' בסוטה (מא ע"ב ד"ה מצוה שאני) בנידון הנ"ל של עמידת המלך בשעת קריאת התורה:

דדוקא הכא שייך למימר מצוה שאני, דמוחל על כבודו משום כבוד התורה שהוא כבוד השכינה. וכן ההיא דפרק כהן גדול (סנהדרין יט

שמלך אינו בעלים על כבודו ואילו אינהו הוו בעלים על כבודם, אלא שכל אחד מהמפרשים מפרש לפי דרכו למה אין הכבוד שייך למלך מצד עצמו, שזהו הטעם מדוע אין כחו יפה למחול על כבוד המלכות. ומכל מקום נראה שעיקר הדין שאינו יכול למחול הוא גזירת הכתוב ד"שום תשים", רק באו המפרשים להגדיר טעם הדבר, ובודאי יש כמה נפק"מ היוצאים מחמת הגדרה זו.

7 ומבואר בגמרא (קידושין לג ע"א) שתלמיד חכם תורתו דיליה היא, ולכן יכול למחול אע"פ שכבודו הוא כבוד התורה.

8 המפרשים נדחקו למה תלמיד חכם חייב לעשות חליצה, ואין אומרים שמפני כבודו אינו חייב לחלוץ אלא רק רשות בידו למחול על כבודו ולחלוץ. וראה בספר יד דוד (סנהדרין יט ע"א).

המלך אינו יכול למחול על מצות מינוי מלך והמסתעף ממנה

על פי דברינו מבואר היטב הך דינא דמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, שהרי חיוב כבוד במלך אינו ענין פרטי השייך לו שיהיה ביכולתו למחול עליו, אלא הוא חלק מהמצוה המוטלת על כלל ישראל למנות מלך עליהם, וכמו שאין מקום לומר שימחול שלא ימנו מלך – כך אין בכוחו למחול על כבודו.

ונראה לומר שזו כוונת התוס' בסנהדרין (יט ע"א ד"ה ינאי המלך), דאיתא שם בגמ' שעבדו של ינאי המלך הרג את הנפש, והעמידו את ינאי המלך לדין, ואמר לו רבי שמעון בן שטח, "ינאי המלך, עמוד על רגליך ויעידו בך". והקשו תוס' וז"ל:

ואם תאמר והא אמרינן התם אפילו תלמיד חכם אין צריך לעמוד, משום דהאי עשה והאי עשה דכבוד תורה עדיף וכו', וכיון דחכם אינו צריך לעמוד כל שכן מלך, דטפי עדיף מלך מתלמיד חכם, כדקאמר לקמן דאפילו למ"ד הרב שמחל על כבודו כבודו מחול, מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, שנאמר שום תשים עליך מלך וכו'. וי"ל דודאי עשה דכבוד תורה עדיף, וא"כ אף על פי שאין תלמיד חכם היה צריך לעמוד, ינאי היה צריך לעמוד. והאי דתלמיד חכם יכול למחול על כבודו משא"כ מלך, הוא משום קרא דקאמר שום וגו' שתהא אימתו עליך, כי כבודו בא לו משום דמצות המקום כך הוא ואין יכול להפקיע מצות המקום, אבל תלמיד חכם תורתו דיליה ויכול למחול היטב על כבודו דשלו היא, וכו'.

וכוונת תירוצם הוא כמו שביארנו, דחיוב כבוד המלך אינו דין כבוד בפני עצמו לכבד מלך פרטי זה, אלא זהו חיוב של מינוי ואינו נוגע למלך מצד עצמו כלל, ומשום הכי אין בכוחו למחול עליו.⁶

6 רבינו יונה (סנהדרין שם ד"ה עמוד) מפרש את חיוב הכבוד באופן אחר וז"ל, כי אמרינן דמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, משום דכבודו הוא כבוד של ישראל כולו דהמלך שלהם ניכר, והלכך אינו יכול למחול כבודן של ישראל, עכ"ל.

ועיי' בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (ח"ד סימן קז) שכתב וז"ל, אי קאמר כהן אמהול על כבודי כבודו מחול, כמו הרב שמחל על כבודו כבודו מחול דאורייתא דידה הוא, כל שכן כהן שכהונה לו ולזרעו עד עולם ברית מלח כדכתיב (במדבר כה:יג) "והיתה לו ולזרעו אחריי ברית כהונה עולם", וכן בפרשת קרח כתיב כמה פעמים כהונתכם, אלמא שהכהונה שלהם היא. ולא דמי למלך שאין כבודו מחול דכתיב (תהלים כד:כט) "כי לה' המלוכה", הממליך מלכים ולו המלוכה, ולהכי כתיב "שום תשים עליך מלך" ריבה שימות הרבה, ולמר שאין כבודו מחול, עכ"ל. [נראה דר"ל שענין 'כבוד מלכות' שייך רק להשי"ת, והוא המשפיע מכבודו למלכי העולם, וממילא אין מלך בשר ודם רשאי למחול על כבוד שמים]. והמהרש"א בחידושי אגדות (קידושין לב ע"ב ד"ה א"ל) מביא דברים אלו בשם המרדכי, והוסיף עלה "ומלכותא דארעא ענין מלכותא דרקיעא".

היוצא מכל אלו הפירושים, שחיוב כבוד ומורא במלך אינו כחיובו אצל תלמיד חכם או אב ואם,

בזה גם חיוב לקבוע מלכותו על העם, ולסדר ולקיים את מלכותו בלב כל ישראל. והדרך וההיכיון תמצי לקבוע את מלכותו היא על ידי כבוד ומורא, דהיינו על ידי עשיית פעולות שיהיו כבודו ואימתו מוטלים על כל ישראל, ומניעת דברים המביאים לזלזול בכבודו. וכלול בחיוב זה כל הדינים הנזכרים, כגון אין רוכבין על סוס ואין יושבים על כסאו וכו', הכל כדי לייצב ולקיים מלכותו. (ונראה עוד לבאר באופן אחר, שעצם המהות של מלכות הוא אימה וכבוד, וממילא כאשר נצטוונו על מינוי מלך במאמרו "שום תשים עליך מלך", כלול בזה אימה וכבוד, שבלעדיהם חסר במלכות המלך. וזה עומק דרשת חז"ל "שום תשים עליך מלך" שתהא אימתו עליך.)

ונמצא לדברינו שאין כאן חיוב חדש של אימה וכבוד, אלא הכל תוצאה ממה שצריך למנות את המלך על כלל ישראל. וממילא מובן היטב כיצד נלמדו שני הדינים מפסוק אחד של מינוי מלך.⁴

ובאמת שמצינו כן כמעט מפורש בספר המצוות להרמב"ם (מצוה קעג), וז"ל:

שצונו למנות עלינו מלך מישראל יקבץ כל אומתנו וינהיגנו, והוא אָמְרו יתברך "שום תשים עליך מלך" וכו', ובא בפירוש שאמרו "שום תשים עליך מלך" שתהא אימתו עליך, ושיאמן בו מהכבוד והגדולה והמעלה התכלית האחרון שאין למעלה ממנה, עד שתהיה מדרגתו אצלנו יותר גדולה ממדרגת הנביא משאר הנביאים שיהיו בדורו.

הרי שכלל הרמב"ם דין 'אימתו עליך' ודין כבוד המלך בכלל מצות מינוי מלך. והרמב"ם כתב בהקדמתו שאין כוונתו בספר המצוות "לפרט דיני איזו מצוה מן המצוות, אלא למנותן בלבד". ואם כן כאשר פירט כאן כיצד תהיה אימתו עליך, בהכרח שזהו חלק מעצם המינוי ממש, ולא רק סתם חיוב כבוד כחיוב כבוד אב ואם או תלמיד חכם הנובע כתוצאה ממעמדו של הגברא.

4 ובטעם וגדר החיוב יש לומר כמה סברות, כגון: א. כדי שיהיה בכוחו להנהיג את הצבור. ב. מפני שעל ידי כבוד המלך מתרבה כבודם של ישראל, וכלשון רבינו יונה שיובא בסמוך. ג. מפני שעל ידי כבוד המלך מתרבה כבוד שמים, ראה להלן מה שהבאנו מהמהר"ם מרוטנבורג והמרדכי.

5 וכן משמע מדברי החינוך (מצוה תצז) וז"ל, ואל תהרהר בני אחרי דברי לומר, ואיך יחשוב אבי זאת המצוה מן הנוהגות לדורות, והלא משנמשח דוד המלך נסתלקה זאת המצוה מישראל שלא יהיה להם למנות עוד מלך, כי דוד וזרעו נשיאים עליהם לעד עד כי יבא שילה שיהיה מזרעו מלך לעולם במהרה בימינו. שענין המצוה אינו למנות מלך חדש לבד, אבל מענינה הוא כל מה שזכרנו, למנות מלך חדש אם תהיה סיבה שנצטרך לו, וגם כן להעמיד המלוכה ביד היורש, ולתת מוראו עלינו ונתנהג עמו בכל דבר כמצוה וכתורה הידועה, וזה באמת נוהג הוא לעולם, עכ"ל.

ובשיטה מקובצת בכתובות (יז ע"א ד"ה שבחוהו) מפורש יותר וז"ל, שנאמר שום תשים עליך מלך, כתב רש"י ז"ל שלפיקך ריבה הכתוב שימות הרבה משום דאין כבודו מחול. פירוש, דכל שעה שמוחל על כבודו הרי כאילו הסיר עצמו ממלך וצריך אתה להשימו עליך מחדש, עכ"ל.

חילוק בין כבוד ומורא במלך לכבוד ומורא במקומות אחרים

בטרם נפנה ליישב תמיהתנו, יש להקדים ענין נוסף. מצינו במלך חיוב כבוד ומורא, ומצינו כמו כן באב ואם וכן ברב חיוב כבוד ומורא. אך חיובים אלו במלך הם דינים מיוחדים, החלוקים מדין כבוד ומורא שמצינו אצל אב ואם או רב. וראיה לדבר, שהרי אב או רב שמחל על כבודו כבודו מחול, ואילו מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול. ועוד שהרי שאצל אב ואם ילפינו דין כבוד מפסוק אחד ודין מורא מפסוק אחר (קידושין ל"ב),² וממילא הם חיובים נפרדים, ואילו אצל מלך ילפינו שני הדינים של כבוד ומורא מאותו פסוק של "שום תשים עליך מלך" (דברים יז:טו), וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות מלכים (פ"ב ה"א):

כבוד גדול נוהגין במלך, ומשימין לו אימה ויראה בלב כל אדם, שנאמר "שום תשים", שתהא אימתו עליך. אין רוכבין על סוסו, ואין יושבין על כסאו, ואין משתמשין בשרביטו ולא בכתרו ולא באחד מכל כלי תשמישיו, וכשהוא מת כולן נשרפין לפניו. וכן לא ישתמש בעבדיו ושפחותיו ושמשייו אלא מלך אחר, לפיכך אבישג היתה מותרת לשלמה ואסורה לאדוניה.³

וענין זה צריך ביאור, ראשית מה ענין הכבוד והמורא המיוחדים שנאמרו במלך, וביותר צריך להבין כיצד נלמדו שני הדינים מהפסוק של מינוי מלך, וכיצד נלמדו שני הדינים מפסוק אחד.

כבוד ומורא הם חלק ממצות מינוי המלך

והנראה לומר בזה, שמצות כבוד ומורא האמורה במלך אינה חיוב עצמי ודין מסוים בפני עצמו, אלא היא סניף וחלק ממצות מינוי מלך. והיינו, דעיקר הפסוק "שום תשים עליך מלך" עניינו מצות מינוי מלך, שנצטוונו על בחירת והעמדת המלך, אלא שכלול

2 ובגדר כבוד ומורא רבו וכבוד תלמיד חכם, לכאורה חיובם נובע מסברא מדין כבוד התורה. והרמב"ם (פ"ה מתלמוד תורה ה"א) כתב שהחיובים ברבו מובהק הם קל וחומר מכבוד ומורא אביו, ובנו"כ ציינו מקורו במתני' בבבא מציעא (לג ע"א). ועיין בחידושי הגרי"ז (פ"ה מהלכות ת"ת הי"א) שביאר, שהחיובים שמחויב לכל תלמיד חכם ולרבו שאינו מובהק, זהו מדיני כבוד התורה, ואינו ניתן למחילה, אך עניני כבוד ומורא שאצל רבו מובהק, זהו חיוב אליו [אמנם בכסף משנה שם משמע לכאורה שאין לחלק בגדר הכבוד בין רבו מובהק לאינו מובהק, ושורש אחד לכולם, והחילוק הוא רק במידת הכבוד המחוייבת].

3 ראוי לציין, ש'אימה' האמורה כאן אין עניינה פחד גרידא, אלא דנכלל ג"כ בזה קביעת גדלותו וחשיבותו של המלך [אולי בבחינת 'יראת הרוממות'] כמבואר לקמן, וכדברי הרמב"ם בספר המצוות (מצוה קעג) וז"ל, ובא בפירושו שאמרו שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך, ושיאמן בו מהכבוד והגדולה והמעלה התכלית האחרון שאין למעלה ממנה, עד שתהיה מדרגתו אצלנו יותר גדולה ממדרגת הנביא משאר הנביאים שיהיו בדורו, עכ"ל.

פטור מלחלוץ ולייבם ורק 'זכור לטוב' אם רוצה להתחסד ולעשות מצוה, והרי אם אינו גנאי למה לא יתחייב מעיקר הדין ככל ישראל. ובעל כרחך שגם במקום מצוה הוי גנאי, אלא שכיון שהיא מצוה אפשר למחול על כבוד המלך. אך אם כן קשה, והרי ילפינן מקרא שאין כבודו מחול, ומה לי במקום מצוה ומה לי שלא במקום מצוה [דמאי אולמיה האי עשה מהאי עשה, ושב ואל תעשה עדיף]. ועוד, אם מאיזה טעם במקום מצוה נדחה איסור זלזול במלך, אזי שוב קשה מדוע המלך רק רשאי לחלוץ, במידת חסידות, ואינו חייב לחלוץ ככל ישראל.

כבוד המלך במצוות 'הקהל'

והנה שנינו בסוטה (מא ע"א) על מצות 'הקהל':

פרשת המלך כיצד, מוצאי יום טוב הראשון של חג בשמיני במוצאי שביעית עושין לו בימה של עץ בעזרה וכו', חזן הכנסת נוטל ספר תורה ונותנה לראש הכנסת, וראש הכנסת נותנה לסגן, והסגן נותנה לכהן גדול, וכהן גדול נותנה למלך, והמלך עומד ומקבל וקורא יושב. אגריפס המלך עמד וקבל וקרא עומד, ושבחוהו חכמים.

כלומר, אגריפס היה קורא בעמידה מפני כבוד התורה, ושבחוהו חכמים. ואף שם מקשה הגמרא (מא ע"ב) למה שבחוהו, הלא מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, ותיצרו דבמקום מצוה שאני.

ובפשוטו הסוגיא שם היא לשיטת רבנן דפליגי על רבי יהודה בסנהדרין, וא"כ יש להקשות קושייתנו גם על רבנן ממה נפשך, אם במקום מצוה לא הוי זלזול למה הותר למלך לישב ואינו חייב לעמוד, ולמה עמידתו של אגריפס היא רק ענין הראוי לשבח ולא מדינא [וכמפורש במשנה שם דמעיקר הדין המלך יושב וקורא]. ואם הביאור הוא שאמנם יש זלזול בדבר, אך במקום מצוה אין חוששין לכבודו – צריך להבין טעם היתר זה של מקום מצוה, הלא סוף סוף מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול.

1 המפרשים דנו, דאם גם לרבנן אמרינן מצוה שאני, למה לא התירו למלך לחלוץ ולייבם אם ירצה כמו שהתירו לו לעמוד בקריאת התורה. וכמה תירוצים נאמרו בזה: הר"ן (סנהדרין יט ע"ב ד"ה מצוה שאני) מבאר, שמה שאגריפס עמד לא הוי כל כך בזיון, מה שאין כן לחלוץ ולייבם הוי בזיון טפי, ולא התירו זאת חכמים [ועיי'ש תירוצ' נוסף בשם רבנו דוד, ויובא להלן]. והמהרש"א (שם בתוס' ד"ה מצוה) מיישב, דשאני הכא דהוי במקום כבוד התורה וחמיר טפי, ורק מצוה זו דוחה כבוד המלך ולא שאר מצוות. עוד תירץ שבאמת כל הסוגיא כאן היא אליבא דרבי יהודה, ואין הכי נמי רבנן דסוטה פליגי על זה.

ויש להעיר על התירוצ' השני של המהרש"א, שלכאורה מבואר בדברי הרמב"ם שסוגיא זו היא כשיטת רבנן, שהרי פסק (פ"ב מהלכות מלכים ה"ג) כרבנן דאין המלך חולץ ומייבם, ולגבי הקריאה פסק (פ"ג מהלכות חגיגה ה"ג) שאם קרא מעומד הרי זה משובח. ועיין מה שכתב בזה בתוס' רעק"א במתני' דסוטה (פ"ז מ"ח).

מלך שמחל על כבודו במקום מצוה

שלמה יוסף ענטין

מחלוקת רבנן ורבי יהודה אם מלך יכול לייבם ולחלוץ

תנן בסנהדרין (יח ע"א):

המלך לא חולץ ולא חולצין לאשתו, לא מייבם ולא מייבמין לאשתו,
ורבי יהודה אומר אם רצה לחלוץ או לייבם זכור לטוב, אמרו לו אין
שומעין לו.

ופירש רש"י (יט ע"ב ד"ה חליצה) הטעם שהמלך לא חולץ ולא מייבם וז"ל, "חליצה
גנאי הוא לו לבא לבית דין ותהא רוקקת לפניו, וייבום גנאי הוא לו לקום על שם אחיו",
עכ"ל.

ומאחר שיש ביבום ובחליצה גנאי לכבוד המלך, מקשה הגמרא (שם) על שיטת
רבי יהודה שאם רצה לחלוץ או לייבם זכור לטוב, והרי מלך שמחל על כבודו אין כבודו
מחול, דילפינן לה ממה דכתיב (דברים יז:טו) "שום תשים עליך מלך" שתהא אימתו
עליך. ומשני בגמרא שבמקום מצוה שאני.

אלא שלכאורה התירוץ הנ"ל, דמצוה שאני, צ"ב. דלכאורה ממה נפשך, אם כוונת
הגמרא לומר דכיון דהוי מצוה אין בזה גנאי כלל, אם כן למה סובר רבי יהודה שהמלך

נסיים בתפילה שאנו נוהגים לומר ביציאה מבית המדרש:

מוֹדָה אֲנִי לְפָנֶיךָ ה' אֱלֹקֵי שְׁשֹׁמֶת חֲלָקֵי מִיּוֹשְׁבֵי בֵּית הַמִּדְרָשׁ. וְלֹא שְׁמֶת
חֲלָקֵי מִיּוֹשְׁבֵי קָרְנוֹת. שְׁאֲנִי מְשַׁכִּים וְהֵם מְשַׁפִּימִים. אֲנִי מְשַׁכִּים לְדַבְרֵי
תוֹרָה. וְהֵם מְשַׁפִּימִים לְדַבְרֵים בְּטָלִים. אֲנִי עֹמֵל וְהֵם עֹמְלִים. אֲנִי עֹמֵל
וּמִקְבֵּל שָׂכָר. וְהֵם עֹמְלִים וְאֵינָם מִקְבָּלִים שָׂכָר.

התפילה עוסקת בהנגדה קיצונית בין שני טיפוסים: יושבי בית המדרש מול יושבי קרנות. לכאורה בין יושבי בית המדרש ליושבי קרנות נמצאים אנשים רבים שמצד אחד עוסקים בתחומים משמעותיים, אבל אינם יושבי בית המדרש, ומדוע התפילה אינה מתייחסת אליהם? ניתן להבין את הדברים על בסיס הגמרא בבבא קמא. הגמרא בבבא קמא (פב ע"א) מונה עשר תקנות שתיקן עזרא, ואחת מהן היא שיקראו בתורה במנחה בשבת. הגמרא מסבירה שהתקנה נתקנה "משום יושבי קרנות". המאירי שם מסביר את טעם התקנה:

מפני יושבי קרנות שהשבת אחר אכילה ושינה זמן ישיבת קרנות הוא לפחותים ולהמון מצד שאין מלאכה בשבת ותקן שבאותה שעה יתקבצו כלם וישמעו דבר תורה.

כלומר, יש מלאכות שאדם צריך לעשות – מקצוע שהוא משקיע בו את רוב זמנו. אך יש זמנים שבהם הוא לא עושה מלאכה, והשאלה היא מה קורה אז, בשעות הפנאי? התפילה בעצם אומרת כך: אדם שיש לו מקום קבוע בבית המדרש, יש לו עוגן, וממילא זמנו הפנוי מוקדש ללימוד תורה – אדם שכזה נמנה עם יושבי בית המדרש. לעומת זאת, אדם שממלא את זמנו הפנוי בעיסוקים שונים, גם אם הוא קובע עתים ללימוד תורה, נקרא "יושב קרנות". וזו אמורה להיות מטרתם של בני ישיבה: לא ללמוד מספר מוגבל של שנים ואז כביכול "להמשיך בחיים". אדם צריך לדעת שהקבע בחייו הוא לימוד תורה: אני יושב בית מדרש, אני יוצא מבית המדרש לכל מיני דברים חשובים, אבל כשאני לא עוסק בהם אני לומד תורה.



לאדם לפתח את אישיותו האמיתית ("אי לא האי יומא דקא גרים, כמה יוסף איכא בשוקא"²⁴) ירצה למצות את הפוטנציאל התורני שלו על ידי ניצול זמנו הפנוי ללימודה.²⁵ מהו היישום המעשי של הדברים? כיצד אמור לנהוג אדם שמעריך את התורה והתורה יקרה לו? לצורך העניין נשתמש באמרתו המפורסמת של שמאי במסכת אבות (פ"א מט"ו): "שמאי אומר: עשה תורתך קבע". מהו אותו קבע?

למושג הקבע בהקשר שלנו ישנם מספר ביטויים. הביטוי הראשון הוא קביעת עתים. אדם צריך לקבוע לעצמו זמנים מיוחדים ללימוד תורה.²⁶ המשמעות של קביעת זמן ללימוד אינה טכנית בלבד (כדי לוודא שבפועל יקדיש זמן ללימוד), אלא גם העלאת ערך לימוד התורה לראש סדר העדיפויות. ביטוי חריף לרעיון זה יש בתלמוד ירושלמי (סוטה מה ע"ב) שמפרש את המושג 'אנשי אמנה' כאנשי אמנה של תורה: "כהדא חד רבי הוה קרי ליה לאחור בצור והוון צווחין בפרגמטיא והוה אמר לית אנא מבטלה ענתי אין למי למיתי מייתי הוא" (פירוש קרבן העדה: "אין אני מבטל השעה שקבעתי ללימוד תורה בשביל הרווחת ממון. אם ראוי שיבוא לי ריוח, הוא מעצמו מהקב"ה אף לאחר שאגמור קביעה").

ברמה נוספת ניתן להבין שמדובר גם על קביעת לימוד התורה כעיקר ביחס לשאר העיסוקים הטפלים לו. כך גם כותב הרמב"ם בפירוש המשנה (שם): "אמר עשה תלמוד תורה השרש והעיקר וכל שאר עסקיך נמשכים אחריו אם נזדמן נזדמן, ואם לא הזדמן לא הזדמן ואין נזק בהבצרו".²⁷ המרכז של האדם הוא לימוד התורה, ושאר העיסוקים הם הפריפריה.

מובן נוסף לדברי שמאי הוא התובנה שהתורה מדריכה את האדם ומעצבת את אורחות חייו. רש"י בפרשת בחוקותי (כו:יד) מסביר כיצד הימנעות מלימוד תורה מובילה לשרשרת עבירות שבסופה מביאה את האדם לכפור בעיקר. על האדם מוטלת החובה להפוך את התורה לעיקר בחייו ובכך לאפשר לה להדריך ולכוון את אורחות חייו.

24 פסחים סח ע"ב בהסבר הצורך לשמוח בשבועות. וע' פירושו של רש"י שם (ד"ה אי) המקשר את הדברים למשנה באבות פ"ו מ"א: "אי לאו האי יומא - שלמדתי תורה ונתרוממתי...".

25 עי' דברי ההפלאה (על מסכת כתובות פתחא זעירא) שמסביר את הכוונה של 'קביעת עתים לתורה' כ"לשון גזל כמו שכתוב היקבע אדם וגו' ואמרו חז"ל שהוא לשון קבען פלניא וצריך לקבוע ולגזול עת לתורה".

26 עי' שבת לא ע"א: "בשעה שמכניסין אדם לדין אומרים לו - נשאת ונתת באמונה? קבעת עתים לתורה?". (ובסנהדרין ז ע"א נאמר עוד יותר: "אמר רב המנונא, אין תחילת דינו של אדם נידון אלא על דברי תורה").

27 כך גם ברמב"ם הל' תלמוד תורה פ"ג ה"ז. מקור לדברי הרמב"ם יש בברכות לה ע"ב בקשר לדורות הראשונים ש"עשו תורתן קבע ומלאכתן עראי".

בלשון הברייתות. התוס' רא"ש מסביר שברור מהגמרא במנחות שרשב"י לא סובר שצריך ללמוד תורה כל היום (ברכות לה ע"ב):

ר' שמעון אומר אפשר אדם חורש וכו'. לאו משום דסבר ר' שמעון שהוא חובה דהא איהו אמר בפ' שתי הלחם במנחות דאפילו לא קרא אלא ק"ש שחרית וערבית קיים מצות לא ימוש ספר התורה הזה מפיק.

ר' יהודה החסיד מוסיף וכותב שרשב"י: "מצווה בעלמא הוא דקאמר ומפני ביטול תורה". ריה"ח מתבסס בפירושו על לשונו הייחודית של רשב"י. ניתן לראות שהטעון של רשב"י אינו מתמודד באופן ישיר עם הפסוק שמביא ר' ישמעאל, אלא רשב"י זועק מלבנו: "תורה מה תהא עליה?". וכאן חשוב להבין את משמעות המושג ביטול תורה. אין הכוונה (רק) לביטול זמן, אלא שמעבר לדאגתנו ללימודו האישי של האדם אנו דואגים לתורה עצמה.¹⁹ רשב"י מבין שהתורה לא יכולה לחייב כל אחד בכל דור בכל מצב ללמוד מעבר לפרק ביום ובלילה, אבל מי שיכול ומעריך את התורה ירצה וצריך ללמוד יותר. אדם שמעריך את התורה ירצה לנצל את כל זמנו ללימוד תורה. האם הוא מחוייב? במידה מסוימת כן. התורה לא יכולה לחייב כל אחד ללמוד כל הזמן אבל היא יכולה לצפות מאדם לפעול כך.²⁰ כך מובנים דברי הגמרא בסנהדרין (צט, א) שמפרשת את הפסוק "כי דבר ה' בזה" (במדבר טו:לא) על "כל שאפשר לעסוק תורה ואינו עוסק".²¹

מי שמבין את גדלותה של התורה ולימודה, שהיא "מגדלתו ומרוממתו על כל המעשים",²² ו"לולי תורתך שעשעי אז אבדתי בעניי",²³ כי התורה היא הדרך היחידית

19 כך מובנת מחשבתו של רבי חייא (ב"מ פה ע"ב) שיש לו זכויות מיוחדות מפאת פעולותיו ודאגתו להרצת והמשכיות התורה.

20 על יכולת האדם להקדיש זמן לתורה, עי' יומא לה, ב המפרט איך ביום הדין מוכיחים אדם שלא עסק בתורה שהיה יכול למצוא את הזמן ומביאים הוכחות מאלו שהצליחו למרות אותם אתגרים שהאדם הספציפי התמודד איתם.

21 כך גם בחגיגה ה ע"ב: "תנו רבנן שלשה הקדוש ברוך הוא בוכה עליהן בכל יום - על שאפשר לעסוק בתורה ואנו עוסק..."

בהקשר הזה נאמר בפרק קניין תורה (משנה ב): "אמר רבי יהושע בן לוי, בְּכָל יוֹם יוֹם בֵּית קוֹל יוֹצֵאת מִהָר חוֹרֵב וּמִקְבָּצֵת וְאוֹמֶרֶת אוֹי לָהֶם לְבָרִיּוֹת מִעֲלֵבּוֹנָה שֶׁל תוֹכָה שֶׁכָּל מִי שְׁאִינוֹ עוֹסֵק בְּתוֹכָה נִקְרָא נֶזֶף". והדברים נכונים עוד יותר ביחס למי שמעריך את התורה ואינו עוסק בה.

22 משנה אבות פ"ו מ"א. על גדלות התורה ע' משנה אבות פ"ו מ"ו; מגילה טז ע"ב. דברי המשנה בתחילת פרק שישי מובנים לאור דרשת הגמרא (עבודה זרה ג ע"א): "התנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר אם ישראל מקבלין את תורתי מוטב, ואם לאו אני אחזיר אתכם לתהו ובוהו".

אפשר אדם חורש בשעת חרישה, וזורע בשעת זריעה, וקוצר בשעת קצירה, ודש בשעת דישה, וזורח בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה?

ר' ישמעאל לא מוכן לקבל את פשט משמעות הפסוק, כיוון שהוא עומד בסתירה לצורך בפרנסה. רשב"י חולק עליו וסובר שהעבודה פוגעת בלימוד התורה וממילא הוא קורא את הפסוק כפשוטו. כאמור, ישנה סתירה כפולה בין הגמרא במנחות ובין הגמרא בברכות ביחס לעמדותיהם של ר' ישמעאל ורשב"י.

נראה שהסתירה בדברי רבי ישמעאל אינה בעייתית כל כך. אפשר לומר שדברי ר' ישמעאל במנחות נאמרו בהקשר חינוכי ופולמוסי. ניתן לומר שר' ישמעאל התנגד באופן פולמוסי לעמדתו של בן דמא שחושב שהוא "יודע את כל התורה כולה". לחילופין, ניתן לומר שר' ישמעאל מבחין בין לימוד חכמה יוונית ובין עיסוק בעבודת השדה – פרנסה מצדיקה ביטול תורה, כיוון שהיא צורך בסיסי לאדם, בעוד שחכמה יוונית לא די שאינה צורך בסיסי לאדם, אלא שיש בה סכנה של קירוב לשלטון לצרכים בעייתיים.¹⁵ וכך גם נראה מלשונו של ר"י בברכות שתמה, "יכול דברים ככתבן", משמע שמבחינה עקרונית הוא מוכן היה לאמץ את פשט הפסוק, אלא שלומדים מהפסוק של ואספת דגנך שישנו גם צורך בסיסי להתפרנס.

הסתירה בדברי רשב"י, לעומת זאת, בעייתית יותר, כיוון שמהגמרא במנחות נראה שגדר מצוות לימוד תורה מתמצה בקריאת שמע שחרית וערבית, ואילו בגמרא בברכות אומר רשב"י שאדם לא יכול למעט בלימוד התורה אפילו בשביל פרנסה. ראשונים ואחרונים הציגו תירוצים שונים לסתירה בין הסוגיות. חלקם הבחין בין שלבים שונים בחייו של רשב"י¹⁶; חלקם הבחין בין סוגי אנשים¹⁷; והיה אפילו מי שחילק בין עבודת האדמה בארץ ובין עבודת האדמה בחוצה לארץ.¹⁸ המשותף לכל החילוקים האלו הוא שהעיקר חסר מן הספר והם אינם מעוגנים דיים בלשון הברייתות. לעומת זאת, נראה שלהסברם של התוס' רא"ש ור' יהודה החסיד יש בסיס רב

15 כך נאמר במפורש בירושלמי למסכת פאה פרק א': "שאלו את רבי יהושע, מהו שילמד אדם את בנו יוונית? אמר להם, ילמדנו בשעה שאינו לא יום ולא לילה דכתיב [יהושע א:ח] והגית בו יומם ולילה. והתני רבי ישמעאל, ובחרת בחיים זו אומנות - מעתה אסור ללמד את בנו אומנות בגין דכתיב [יהושע א:ח] והגית בו יומם ולילה? רבי בריה דר' חייא בר ווא בשם ר' יוחנן, מפני המסורות". ברור שמצד אחד ר' ישמעאל מכיר בצורך הפרנסה, ומאידך סובר שאין ללמוד חכמה יוונית מפני שהיא עלולה לקרב את המלשינים לשלטון ולגרום נזק לעם ישראל.

16 שדי חמד מערכת ו כלל טו.

17 ריטב"א על הרי"ף נדרים ב ע"א; נפש החיים שער א פרק ח; אור שמח הל' ת"ת א:ב. כך משתמע מדברי הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה גז; ביחס לדבריו א:ח.

18 חידושי חת"ס סוכה לו ע"א ד"ה דומה לכושי תנן. והיו מדפיסים שהוציאו קטע 'ציוני' זה מהדפוסות שונות של חידושי של החתם סופר.

מסתבר לי דלאו דווקא דבהכי מיפטר שהרי חייב כל אדם ללמוד
תמיד יום ולילה כפי כחו ואמרינן בפרק קמא דקדושין (דף ל ע"א) ת"ר
ושננתם - שיהו דברי תורה מחודדין בפיה.¹²

ברם, ייתכן שר' ישמעאל מודה לרשב"י שגדר המצווה הוא עיסוק בתורה, אלא
שלדעתו ישנה חובה תמידית לעסוק בתורה. נפק"מ אפשרית בין שתי ההבנות האלו
תהיה במי ש"יודע את כל התורה" - אם המטרה היא ידיעה, אז ייתכן שהוא יצא ידי
חובת המצווה, אבל אם המטרה היא עיסוק תמידי בתורה, נמצא שהגדר הוא זמן ולא
ידע וממילא גם אדם שיודע את כל התורה חייב עדיין במצוות לימוד תורה. ייתכן שזה
בדיוק היה הדיון בין בן דמא ור' ישמעאל: בן דמא הבין שגדר המצווה הוא לדעת את
כל התורה, וכך הוא אולי גם הבין את הפסוק, ולכן הוא הסתפק שאולי הוא פטור -
"כגון אני שלמדתי כל התורה כולה, מהו ללמוד חכמת יונית?". ר' ישמעאל, לעומת
זאת, הבין שהגדר הוא עיסוק תמידי וממילא בן דמא חייב עדיין בלימוד תורה ולא יכול
לפנות ללימוד חכמה יוונית.¹³

אף שההלכה היא כרשב"י,¹⁴ נראה מדבריו במסכת ברכות שגם הוא מחשיב
את הפן של ידיעת התורה. הגמרא בברכות ל"ה מצטטת ברייתא מקבילה לכאורה
למחלוקת רשב"י ור' ישמעאל במסכת מנחות, אלא שבברייתא בברכות העמדות
מתהפכות:

תנו רבנן: ואספת דגנך, מה תלמוד לומר? לפי שנאמר: לא ימוש ספר
התורה הזה מפיהך, יכול דברים ככתבן? תלמוד לומר: ואספת דגנך -
הנהג בהן מנהג דרך ארץ, דברי רבי ישמעאל; רבי שמעון בן יוחי אומר:

12 מעניין שהר"ן לא מבסס את קושייתו בדבריו של רבי ישמעאל במנחות. יתכן שהר"ן הבין שהצורך
בידיעה אינו מוגבל רק לשיטתו של רבי ישמעאל וכפי שנסביר בהמשך.

13 ביטוי נוסף ליחס בין לימוד כל התורה ובין העיסוק התמידי ניתן למצוא בגמרא בחגיגה דף ט ע"ב:
"אמר ליה בר הי הי להלל: מאי דכתיב: 'ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע בין עבד אלהים לאשר
לא עבדו' - היינו צדיק היינו עובד אלהים, היינו רשע היינו אשר לא עבדו! אמר ליה: עבדו ולא
עבדו - תרויהו צדיקי גמורי ניהו. ואינו דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה ואחד".
המספר מאה מייצג השלמה, כך שניתן לראות את השונה מאה פעמים כדוגמה לתלמיד שלמד
את כל התורה. כעת בא הלל ואומר: לא מספיק לדעת מאה, אלא יש עניין ללמוד מאה ואחת,
שכן המטרה היא לעסוק באופן תמידי בתורה ולא רק לדעת. זוהי הסיבה גם שהשונה מאה ואחת
נקרא עובד אלוקים. יש בכך הדגשה לממד העיסוק והדרך בניגוד להתמקדות בתוצאת הידיעה.

14 כך ההבנה הפשוטה של הגמרא בנדרים ח ע"א (ע' שם במפרש שמקשר את הדברים לשיטתו
של רשב"י). הגבלת השעות שבהן חייב אדם ללמוד היא הבסיס לחשיבות של רעיון 'קביעת'
אותן שעות, קביעת עתים לתורה (אבות פ"א מט"ו ומכאן לבבלי ברכות לה ע"ב; שבת לא ע"א;
ירושלמי סוטה מה ע"ב; ורמב"ם תלמוד תורה פ"א ה"ח).

הגמרא מקבילה בין הוראתו של רשב"י ובין דברי ר' יוסי ביחס ללחם הפנים. בלחם הפנים נאמר "לפני תמיד", ור' יוסי סובר שאין הכוונה שהלחם צריך להיות מונח שם באופן תמידי אלא:

תניא, רבי יוסי אומר: אפי' סילק את הישנה שחרית וסידר את החדשה ערבית - אין בכך כלום, אלא מה אני מקיים לפני תמיד? שלא ילין שלחן בלא לחם.

מהוראתו של ר' יוסי למד ר' אמי שניתן לקיים את גדר "לא ימוש" על ידי לימוד פרק שחרית ופרק ערבית, וכפי שהסביר רש"י (שם):

מדבריו של רבי יוסי - דאמר משום דעמד הישן שחרית מעט בשלחן והחדש ערבית מעט קרי ליה תמיד שמע מינה אפי' לא שנה אדם אלא פרק אחד וכו'.

רשב"י מחדש אפילו יותר מר' אמי, שאפילו בקריאת שמע שחרית וערבית ניתן לצאת ידי חובה.¹¹ ר' ישמעאל חולק על רשב"י ומפרש את הפסוק כפשוטו:

שאל בן דמה בן אחותו של ר' ישמעאל את ר' ישמעאל: כגון אני שלמדתי כל התורה כולה, מהו ללמוד חכמת יונית? קרא עליו המקרא הזה: לא ימוש ספר התורה הזה מפיק והגית בו יומם ולילה, צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמוד בה חכמת יונית.

אם נחזור לשיטת רשב"י, מי שלומד פרק ביום ופרק בלילה, במיוחד אם הוא קורא את פרשיות שמע בלבד, לא צובר ידע רב בתורה, וסביר להניח שלא ידע כיצד לקיים את המצוות. נראה אפוא שלפי רשב"י מהות המצוה היא עצם העיסוק בתורה. בהתחשב בעובדה שלפי רשב"י הקיום הוא באמצעות פרקי קריאת שמע, ניתן לראות במצות לימוד תורה קיום מקביל למצות קריאת שמע. ודאי לפי השיטות שראו במצות קריאת שמע לימוד תורה, אבל אפילו למי שסובר שמדובר בחיובים שונים, לפי עמדת רשב"י קיימת הקבלה ביניהם: ניגשים לקב"ה פעם בערב ופעם בבוקר, מקבלים עול מלכות שמיים, מתפללים ולומדים.

כיצד ניתן להבין את עמדתו של ר' ישמעאל? מדוע לפי ר' ישמעאל צריך ללמוד כל הזמן? אפשרות אחת היא שר' ישמעאל חולק על רשב"י וסובר שהמטרה היא ידיעת התורה ולא העיסוק כשלעצמו. כך מסביר הר"ן את הצורך ללמוד תמיד יום ולילה:

11 כך ההבנה הפשוטה גם של המשנה הראשונה של מסכת פאה - "אלו דברים שאין להם שיעור... ותלמוד תורה". וראה ברע"ב שמביא את הפסוק של והגית בו כמקור.

בהקשר הזה קיימת הצדקה מאוד טובה לדבר על "אלו ואלו", ולו בשל העובדה שפגשנו פירושים שונים גם בדברי רש"י וגם בדברי הרמב"ם. וכך רואים בדברי השל"ה המביא את כל הכוונות (של"ה מסכת שבועות פרק נר מצוה):

ומה טוב הוא, כשפותח הספר יאמר, הנני רוצה ללמוד כדי שיביאני התלמוד לידי מעשה ולידי מדות ישרות ולידי ידיעת התורה, והריני עושה לשם יחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה, זהו נקרא תורה לשמה. ניתן להבחין בשניות הזו כבר במימרא הכפולה בגמרא בנדרים שציטטנו לעיל, 'עשה דברים לשם פעלם ודבר בהם לשמם'. כיצד נסביר את הכפילות הזו? מה היחס בין שתי הכוונות? ייתכן שמדובר בהבחנה בין קיום מצוות ובין לימוד תורה כפי שהסביר נפש החיים, אבל ניתן גם לחלק בין שלבים שונים של הלימוד.¹⁰

השו"ע (או"ח צח, א) בהלכות תפילה כותב ש"המתפלל צריך שיכוין בלבו פירוש המלות שמוציא בשפתיו ויחשוב כאלו שכינה כנגדו". המשנה ברורה (שם, ס"ק א) עומד על כך שהמחבר ציין שני סוגי כוונות ונדרש להסביר מהו היחס ביניהם. הוא מצטט את דברי הפני יהושע (ברכות ריש פרק אין עומדין) לפיו תודעת נוכחות השכינה היא הכוונה המקדימה לתפילה עצמה, ואילו כוונת "פירוש המלות" היא הכוונה הנדרשת במהלך התפילה עצמה. ייתכן שניתן ליישם את החלוקה הזו אף ביחס לכוונה בלימוד תורה. לפני הלימוד יש לחשוב על המטרה של הקשר עם הקב"ה, אבל הלימוד עצמו צריך להיות לשם התורה, לימוד התורה כשלעצמה. אם נחזור לדברי ר' חיים שהזכרנו קודם, נראה שהבחנה זו מדויקת בלשונו: כשר' חיים דיבר על חשיבות הלימוד ועצם הלימוד הוא כותב "בשעת עסק התורה" – בשעת עסק התורה צריך להתמקד בתורה עצמה, אך לפני הלימוד יש לכוון שהלימוד הוא לשם הקשר והדבקות בה'.

"לא ימוש ספר התורה הזה מפ"ך" – היקף החיוב

נראה שהנפקא מינה המשמעותית ביותר ביחס למטרות השונות היא שאלת היקף החיוב: כמה אדם צריך להשקיע בלימוד תורה? הסוגיה במנחות צט ע"ב דנה בפירוש הפסוק "לא ימוש ספר התורה הזה מפ"ך והגית בו יומם ולילה". ר' שמואל בר נחמני סובר שלא ניתן ללמוד מהפסוק הזה על שאלת היקף החיוב, כיוון שהוא לא רואה בפסוק ציווי אלא ברכת ה' ליהושע. ר' ישמעאל ורשב"י, לעומתו, סברו שמדובר בהוראה הלכתית העוסקת בשאלת היקף החיוב ללמוד.

שהעוסק בתורה לשמה הוא העוסק בתורה מפני אהבת אדון כל הארץ:

אמרו חכמים הראשונים שמא תאמר הריני למד תורה בשביל שאהיה עשיר בשביל שאקרא רבי בשביל שאקבל שכר בעולם הבא תלמוד לומר לאהבה את ה' כל מה שאתם עושים לא תעשו אלא מאהבה... כל העוסק בתורה כדי לקבל שכר או כדי שלא תגיע עליו פורענות הרי זה עוסק שלא לשמה, וכל העוסק בה לא ליראה ולא לקבל שכר אלא מפני אהבת אדון כל הארץ שצוה בה הרי זה עוסק בה לשמה.

מפירושים אלו נראה שהעיקר הוא עצם העיסוק לשם שמים. הב"ח בנה קומה נוספת במשמעות הכוונה בהסברו מדוע ההימנעות מברכה על התורה גרמה לחורבן. לדבריו, לימוד תורה ללא ברכות התורה מצביע על מגמה גשמית בלימוד. האדם ניגש לתורה כדי להעשיר את עולמו בתוספת ידע ואולי אף מוצא בכך הנאה (ב"ח או"ח מז):

ואיכא לתמוה טובא למה יצא כזאת מלפניו להענישם בעונש גדול ורם כזה על שלא ברכו בתורה תחלה שהוא לכאורה עבירה קלה? ונראה דכוונתו יתברך מעולם היתה שנהיה עוסקים בתורה כדי שתתעצם נשמתנו בעצמות ורוחניות וקדושת מקור מוצא התורה, ולכן נתן הקדוש ברוך הוא תורת אמת לישראל במתנה שלא תשתכח מאתנו, כדי שתתדבק נשמתנו וגופינו ברמ"ח איברים ושס"ה גידין ברמ"ח מצוות עשה ושס"ה לא תעשה שבתורה, ואם היו עוסקים בתורה על הכוונה הזאת היו המה מרכבה והיכל לשכינתו יתברך שהיתה השכינה ממש בקרבם כי היכל ה' המה ובקרבם ממש היתה השכינה קובעת דירתה והארץ כולה היתה מאירה מכבודו ובזה יהיה קישור לפמליא של מעלה עם פמליא של מטה והיה המשכן אחד. אבל עתה שעברו חוק זה שלא עסקו בתורה כי אם לצורך הדברים הגשמיים להנאתם לידע הדינים לצורך משא ומתן, גם להתגאות להראות חכמתם, ולא נתכוונו להתעצם ולהתדבק בקדושת ורוחניות התורה ולהמשיך השכינה למטה בארץ... הנה בזה עשו פירוד שנסתלקה השכינה מן הארץ ועלתה לה למעלה והארץ נשארה בגשמיותה בלי קדושה וזה היה גורם חורבנה ואבידתה.

כפי שהסברו של הרא"ש שימש בסיס לעולם הישיבות הליטאיות, כך דבריו של הב"ח משמשים בסיס לגישה החסידית הרואה בלימוד תורה דרך התקשרות עם הקב"ה.

תורה לשמה – לשם מה?

נפק"מ נוספת היא שאלת הכוונה. מהי הכוונה הנדרשת במצות לימוד תורה? ניתן ללמוד זאת מדברי המשנה באבות (פ"ד מ"ה): "הלומד על מנת לעשות מספיקין בידו ללמוד וללמד לשמור ולעשות". ברור אפוא שישנה משמעות ללימוד שמטרתו היא קיום המצוות, אך השאלה האם זוהי הכוונה העיקרית. רש"י (ברכות יז ע"א ד"ה העושה) מסביר שהלומד תורה שלא לשמה⁷ הוא זה שלומד לקנטר ולא על מנת לקיים:

העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא - פירוש: שאינו לומד כדי לקיים אלא לקנטר.

כלומר לימוד לשמה הוא לימוד שמטרתו קיום ההלכות הנלמדות.⁸ לעומת זאת, יש שהבינו שהכוונה בשעת הלימוד צריכה להיות אחרת. הרא"ש אומר שלימוד תורה לשמה הוא לימוד לשם התורה, וזוהי הסיבה לכך שחלק מהגדרת המצוה הוא "לידע ולהבין להוסיף לקח ופלפול" (פירוש הרא"ש נדרים סב ע"א):

עשה דברים לשם פעלם. לשמו של הקדוש ברוך הוא שפעל הכל למענהו:

ודבר בהן לשמן. כל דבורך ומשאך בדברי תורה יהיה לשם התורה כגון לידע ולהבין ולהוסיף לקח ופלפול ולא לקנטר ולהתגאות.

כביכול הדרך שבה הלימוד "עוזר" לתורה הוא על ידי הוספה עליה. זהו בעצם הבסיס לעולם הישיבות שהדגיש את הידע מעבר לקיום למעשה. נפש החיים בשער ד (פרק ג') מתבסס על דברי הרא"ש הללו. הוא מבחין שם בין שני חלקי המימרא בגמרא בנדרים: החלק הראשון – עשה דברים לשם פעלם – נוגע לקיום המצוות, והכוונה בקיום המצוות היא לשם הקב"ה, לשם פעלם. לעומת זאת, החלק השני של המימרא – ודבר בהם לשמם – מתייחס ל"הנהגת האדם בשעת עסק התורה", השלב שבו האדם מדבר אודות המצוות ולא מקיים אותן בפועל. הדיבור בענייני המצוות, לימוד התורה, צריך להיות לשם דברי התורה עצמם.

לעומת פירושים אלו, פירושים אחרים לכוונה מדגישים את עצם העיסוק. הר"ן והמפרש בנדרים מסבירים שכוונת המימרא היא לימוד לשם שמים, לשם הקב"ה. רש"י על מסכת תענית ז ע"א (ד"ה לשמה) מפרש שלימוד לשמה הוא: "משום כאשר צוני ה' אלקי ולא כדי להקרות רבי". הרמב"ם בהלכות תשובה (פ"י ה"ד-ה) כותב

7 שעליו נאמר שנוח לו שלא נברא.

8 עיין עוד דברי רש"י על ויקרא כו, ג ובכסף משנה הל' ת"ת ג, י.

יוצא אפוא שרש"י סובר שהגדרת המצוה כרוכה בהבנת התוכן הנלמד.⁴
מימרא משמעותית נוספת בהקשר זה מובאת בגמרא בעבודה זרה (יט ע"א):

ואמר רבא: לעולם ליגריס איניש, ואף על גב דמשכח ואף על גב דלא
ידע מאי קאמר, שנאמר: "גרסה נפשי לתאבה", גרסה כתיב ולא כתיב
טחנה.

הגמרא מביאה את דברי רבא המורה ללמוד תורה גם כאשר האדם שוכח או לא
מבין את התוכן. רש"י על אתר מסביר שכוונת רבא היא שיש משמעות ללימוד: "אע"פ
שאיני טוחנה הדק להיכנס בעומקה". אף שפשט הגמרא מורה שיש משמעות ללימוד
ללא הבנה, רש"י מוציא את המימרא מפשטה, ונראה מדבריו שרק ללימוד עם הבנה
יש משמעות, וחידושה של הגמרא הוא שהמצווה אינה כרוכה בהבנה מקיפה של
התוכן הנלמד. דברים אלו מהווים ראיה נוספת לכך ששיטתו הכללית של רש"י היא
שחלק מהגדרת מצוות לימוד תורה הוא הבנת הלימוד.

אבל כאמור פשוט לשון הגמרא מורה אחרת, וכך גם הסביר המהר"ל (גבורות
השם פרק סב, ובהקדמה לתפארת ישראל) את נוסח ברכת התורה. המהר"ל מדגיש
שהעובדה שאנו מברכים על העיסוק בתורה מלמדת שיש ערך לעיסוק בתורה גם
כשהוא משולל הבנה.⁵

לשאלה זו קיים אף ביטוי מפורש בפסיקת ההלכה. המחבר (או"ח נ:א) כותב שיש
ללמוד את משניות "איזהו מקומן" לפני פסוקי דזמרה, וכך יוכל כל אדם לזכות בלימוד
תורה כל יום. המג"א (ס"ק ב) מסייג את דברי המחבר וכותב שהדבר היה נכון בעבר,
כאשר הבינו לשון המשנה, אבל כיום כיוון שהאדם הפשוט אינו מבין את לשון המשנה,
לקריאת המשניות אין משמעות מצד מצוות לימוד תורה. החיד"א (מראית עין על
עבודה זרה יט ע"א), לעומת זאת, מביא את דברי אבי הבינת יששכר שמוכיח מהגמרא
בעבודה זרה נגד דברי המגן אברהם, שניתן לקיים את המצוה אף בלימוד ללא הבנה.⁶

4 מעניין לראות בדברי רש"י שהמטרה אינה רק להבין את השיעור אלא ישנה דרישה לדעת
להעביר את הידע הלאה. אפשר להסביר שהצורך בכך הוא כדי שהתורה תמשיך הלאה. וזוהי גם
הסיבה שהרמב"ם קורא להלכות "תלמוד תורה" ולא לימוד תורה. זהו גם ההסבר לפסיקתו של
רע"א (שו"ת רע"א מהדורא קמא סימן כט) שמברכים על כתיבה ולא על הרהור – כתיבה אפשר
להעביר הלאה ואילו הרהור לא.

5 עיין גם בכד הקמח לרבינו בחיי (ערך תורה): "קריאת התורה מצוה גדולה היא אע"פ שלא יבין מה
שקורא".

6 החיד"א עצמו מסביר שהיחס בין דברי הגמרא ובין פסיקת המג"א הוא שהגמרא מדברת על אדם
שאינו יכולתו להבין יותר מכפי שהוא מבין, ואילו המג"א מדבר על מי שיכול להבין ובכל זאת
קורא בבלי דעת. אפשרות נוספת היא כמובן שהמג"א פירש את הגמ' כרש"י, כעוסקת בהבנה
חלקית ולא באדם שלא מבין כלל.

היתה אלא על עסק התורה, הוא העמל והטורח; העמל וההשקעה הם המבוקשים. אם נסכם את דברינו עד כה נמצא שהעלנו 'שתיים שהן שלוש' מטרות אפשריות למצות לימוד תורה. האפשרות הראשונה היא שהלימוד נועד למען קיום המצוות. אדם שלא ילמד תורה לא ידע כיצד לקיים את דבר ה' ולשמור את חוקיו. אפשרות אחרת שהעלנו נמצאת מעבר למישור העשייה, וכיוון זה מתחלק לשתיים: ידיעת התורה או העיסוק בלימוד התורה כשלעצמו. כמובן שאין סתירה בין המטרות השונות וכולן נחוצות, ואף ניתן למצוא לכך סעד בדברי הספרי (דברים פרשת עקב פסקא מח):

"אשר אנכי מצוה אתכם לעשותה", למה נאמר? לפי שנאמר "כי אם שמור תשמרון", שומע אני כיון ששומר אדם דברי תורה, ישב לו ולא יעשה, תלמוד לומר "לעשותה", תשובתה לעשותה, למד אדם תורה הרי בידו מצוה אחת, למד ושמר הרי בידו שתי מצות, למד ושמר ועשה אין למעלה הימנו.

הספרי מתאר שלושה אופני קיום ביחס למצוות לימוד תורה: למידה, שמירה ועשייה. ניתן לומר ששלושת אופנים אלו מקבילים לשלוש המטרות: הלמידה מתייחסת לחובת העיסוק בתורה כשלעצמו, השמירה מכוונת לערך ידיעת התורה, ואילו העשייה מתארת לימוד לשם שמירה וקיום מצוות. אמנם, אף שנחיצותה של כל מטרה ברורה בפני עצמה, עלינו לברר איזו מבין המטרות היא הדומיננטית – מהי המטרה העיקרית שתגדיר ותקבע את אופי המצווה? בכדי להמחיש את הדיון ולהבין את ההשלכות של המטרות השונות נעסוק בשורות הבאות בשלוש נפקא מינות: לימוד ללא הבנה, הכוונה הנחוצה, והיקף חיוב הלימוד.

"גרסה נפשי לתאבה" – לימוד ללא הבנה

ככל שנבין שמטרת המצווה היא ידיעת התורה או קיום המצוות, ללימוד תורה ללא הבנה לא תהיה משמעות. ואכן כך עולה מדברי רש"י בכמה מקומות. הגמרא במסכת ברכות (ו ע"ב) אומרת ש"אגרא דפרקא ריהטא". כלומר, השכר הגדול על השיעור הוא הריצה אליו. רש"י על אתר התקשה להבין מדוע הלומדים מקבלים שכר על הריצה לשיעור ולא על הלימוד עצמו. תשובתו שהתלמידים בשיעור אינם מבינים אותו די צרכו, וממילא לא מקבלים שכר על הלימוד:

אגרא דפרקא - עיקר קבול שכר הבריות הרצים לשמוע דרשה מפי חכם - היא שכר המרוצה, שהרי רובם אינם מבינים להעמיד גרסא ולומר שמועה מפי רבן לאחר זמן שיקבלו שכר למוד.

מופיע בפרשה הראשונה של קריאת שמע: "ושננתם לבניך". הגמרא במסכת קידושין (ל, א) דורשת את הפסוק: "ושננתם – שיהיו דברים מחודדים בפיה". כלומר, ישנה מטרה של ידיעה ברורה בלימוד התורה. לפי זה ערך הלימוד טמון בעצם ידיעת התורה. כך ברור גם ההקשר של הוראת התורה בציווי – הוראת התורה נועדה להבטיח את ידיעתה כראוי. אדם שאמור להעביר את המידע הלאה ידע אותו על בוריו, ואם לא ידע אותו לפני ההוראה, ידע במהלכה.

קצת נותר לברר עוד מהם תחומי הדעת האלו? מה כלול באותה חובת ידיעת התורה? נקודה ראשונה משמעותית היא הסברא. הסברא היא הרקע לטקסט, מה שעומד מאחוריו ומחייה אותו. היראים בבואו להגדיר את מצוות תלמוד תורה כותב (סימן רנד): "לא ילמוד אדם בלא סברא ויקרא ולא ידע מה יאמר אלא שצריך לשמש ת"ח וללמוד סברתם". על פי היראים חלק בלתי נפרד ממצוות הלימוד הוא לימוד הסברא. נקודה משמעותית נוספת שעולה מדבריו היא שניתן ללמוד את הסברא רק באמצעות שימוש תלמידי חכמים. ההסתובבות סביב תלמידי חכמים והחיבור התמידי אליהם נועדו כדי לקנות את הקומה הנוספת הזו בלימוד התורה.

מכאן ניתן לצעוד צעד אחד קדימה ולהגדיר תחום נוסף הכלול בחובת ידיעת התורה. הגמרא במסכת נדרים (סב, א) מביאה מימרא בשם ר' אליעזר בר' צדוק: "רבי אליעזר בר' ר' צדוק אומר: עשה דברים לשם פעלם, ודבר בהם לשמם". הרא"ש על אתר מסביר שכוונת הסיפא היא שיש ללמוד תורה לשם התורה, והמשמעות היא "להוסיף לקח ופלפול". כלומר, ידיעת התורה כוללת הוספה עליה, ומכאן צומח הרעיון של ה"חידוש". לא די שאדם ילמד את מה שכתוב, ואף לא די שיבין את הנאמר בהקשר הרחב על ידי הסברא, אלא עליו אף להוסיף את תורתו.³

ולעבדו – זה תלמוד

אם נעיין בחלק נוסף מפרשת והיה אם שמע נוכל ללמוד על כיוון אחר להגדרת המצווה. בפרשת והיה אם שמע נאמר: "ולעבדו בכל לבבכם". הספרי דורש את הפסוק בשני אופנים. האופן השני, המפורסם יותר, לפיו העבודה המתוארת בפסוק היא התפילה. ברם, החלק הראשון של המדרש מפרש את העבודה באופן שונה: "ולעבדו זה תלמוד". תיאור הלימוד כעבודה מדגיש את עסק הלימוד עצמו שאינו תלוי בתוצאותיו: לא בעשייה ואפילו לא בידיעה. עצם תהליך הלימוד הוא שמונח במוקד המצווה והוא שמעצב את הגדרותיה. כך הסביר הב"ח את נוסח הברכה האשכנזית "לעסוק בדברי תורה" (אור"ח מז): "דלפי שעיקר ההבטחה שהבטיחנו הוא יתברך לא

3 ביחס לפן האישי בלימוד ניתן למצוא מקורות רבים המתארים את חשיבות חלקו של כל אדם בתורה. למשל: שמות רבה ה"ט; פני יהושע קידושין ל ע"ד ד"ה מצאנו בספרים; ריסי לילה אות מג; אורות התורה ב, א ועוד.

ביטוי בסיפור אינו בהיותו אמצעי לקיום מצוות, שהרי אותו יום שבו יעסוק דוד בתורה הוא יום פטירתו, וממילא הלימוד שילמד באותו יום לא יוביל לידי מעשה, כך שערך הלימוד על פי מקור זה הוא בלימוד עצמו.

מקור נוסף מעניין בהקשר זה הוא תשובה של הרב משה פיינשטיין בנושא. הרב פיינשטיין דן בתשובתו בדברי רב (ב"מ פה ע"א) שסבר שאבדן הארץ (המתואר בירמיה פרק ט) בא כיוון "שלא ברכו בתורה תחילה". לאור העובדה שניתן היה להעלות על הדעת סיבות שממבט ראשון נראות מוצדקות יותר לחורבן הארץ, תמה הרב פיינשטיין מדוע דווקא ההימנעות מברכת התורה היא זו שהמיטה חורבן על עם ישראל כולו.¹ לכן מסביר הרב פיינשטיין את הבעייתיות בכך שלא ברכו בתורה תחילה:

יש לפרש דמה שלא ברכו היה משום שסברו דלמוד התורה אינה מצוה מצד עצמה כשאר מצות אלא רק כדי שידעו איך לקיים המצות, ולכן לא ברכו עליה כיון שהוא רק כדי שיהיה האפשרויות לקיים מצות ולא עדיף מעשיית סוכה שאין מברכין כדאיתא במנחות דף מב. ונענשו על זה משום שתורה היא מצוה ללומדה בעצם לא רק בשביל שמזה ידעו איך לקיים מצות אחרות והיא עוד מצוה עדיפא כדאיתא במתני' ריש פאה, ותלמוד תורה כנגד כולם.

הרב פיינשטיין סובר שחומרת המעשה טמונה בהנחה שעמדה בתשתית ההימנעות מברכת התורה, תפיסה לפיה לימוד התורה הוא הכשר מצווה למצוות נוספות וממילא אין לברך עליו. ברם, כיוון שערך הלימוד טמון בו עצמו ולא ביכולת לקיים באמצעותו מצוות אחרות, אנו מחוייבים להקדים ללימוד את ברכת התורה, ואי הפנמת רעיון זה היא שהביאה לחורבן הארץ.²

ושננתם לבניך

כעת, לאחר שראינו ממספר מקורות שיש משמעות ללימוד מעבר להיותו אמצעי לקיום המצוות, נצטרך לתהות אחריה – מהי המשמעות בלימוד שמעבר לעשייה? אפשר לנסות ללמוד זאת מהפרשה השנייה של קריאת שמע שהיוותה את המקור לדברי הספרי שצוין לעיל: "ולמדתם אותם את בניכם". ההקשר של החיוב הוא ההוראה לבן, ובניגוד למקור שהזכרנו קודם, הציווי אינו נסמך למטרת העשייה ("ושמרתם לעשותם"), ומיד נעמוד על משמעות הדבר. פסוק נוסף שניתן להיעזר בו בהקשר זה

1 קיימים הסברים נוספים כמובן לדברי רב, עיין למשל תפארת ישראל למהר"ל, הקדמה.

2 מקור משמעותי נוסף בהקשר הזה, המתאר באופן מובהק את החובה ללמוד תורה גם כאשר אין לכך השלכה מעשית הוא הגמרא במסכת סנהדרין עא: "תניא, בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות, ולמה נכתב דרוש וקבל שר".

המצווה היא למידה למען קיום מצוות התורה. כך עולה בפשטות גם מדברי הגמרא בקידושין מ ע"ב: "נענו כולם ואמרו: גדול תלמוד שמביא לידי מעשה". ניתן להסביר את מטרת המצווה לאור זאת בשתי רמות: האחת, הבסיס לקיום המצוות הוא למידת פרטיהן והלכותיהן, שכן ללא לימוד לא ניתן לקיים את המצוות באופן מלא. ברם, ניתן להבין את לימוד התורה כאמצעי לקיום המצוות באופן שונה. המהר"ל בנתיב התורה (פ"ה) מעלה את ההצעה הקודמת כפירוש למימרא בגמרא בקידושין, אך דוחה אותה ומציע חלופה אפשרית להבנתה:

אבל הפירוש הוא כי התורה היא פועלת שיצאו המעשים לפועל, כי כל שֶׁכָּל הוא שפועל בגשמי, ולכך התורה שהיא שכלית פועלת באדם הגשמי שיצאו המצוות שבתורה לפועל.

כלומר, אין מדובר באמצעי טכני לקיום המצוות, בתוספת אינפורמציה גרידא. מטרת הלימוד היא להניע בקרבו של הלומד את הדחף למימוש מצוות התורה, ולכוון את אורחות חייו ודרכיו לנתיבות התורה.

התפיסה לפיה מטרת לימוד התורה היא אמצעי לקיום המצוות עשויה לסייע בהבנת דברי הספרי על אתר. הספרי בפרשת עקב דורש את הפסוק שהזכרנו קודם: "ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם". בתחילת המדרש מעלה הספרי את האפשרות שמצוות לימוד התורה ניתנה לבני ישראל רק לאחר מתן שאר המצוות, כלשון הספרי: "שומע אני שלא נתחייבו בתלמוד עד שנתחייבו במעשה". את ההו"א הזו ניתן להבין בפשטות לאור הדיון הקודם: אם נקבל את העובדה שמטרת הלימוד היא קיום המצוות בפועל, לכאורה אין משמעות לצוות עליו לפני שניתנו המצוות עצמן. אבל כאמור מדובר בהו"א, ומסקנת הספרי שונה. הספרי לומד מפסוק נוסף שעם ישראל צווה במצוות לימוד תורה לפני שצווה על שאר המצוות. ניתן להבין שמסקנת הספרי אינה מסיטה אותנו בצורה משמעותית מהדרך בה צעדנו עד כה – אף שהלימוד הוא אמצעי לקיום המצוות, ייתכן שהציווי על הלימוד יקדם לציווי על המעשים.

לימוד תורה לשם התורה

ברם, פשט לשון הספרי, "שהמעשה תלוי בתלמוד ואין תלמוד תלוי במעשה", מורה על פער משמעותי יותר בין ההו"א למסקנה. כלומר, לפי מסקנת הספרי ללימוד התורה ישנו ערך עצמי שאינו תלוי בשאלת קיום המצוות. ואכן, ניתן להוכיח ממקומות רבים שחובת הלימוד אינה תלויה בקיום המצוות בלבד, ונציין את חלקם. הגמרא בשבת (ל, א-ב) מתארת דו-שיח בין הקב"ה לדוד המלך ביחס ליום פטירתו של דוד. הקב"ה מודיע לדוד ש"טוב לי יום אחד שאתה יושב ועוסק בתורה מאלף עולות שעתיד שלמה בןך להקריב לפני על גבי המזבח". ברור שערך הלימוד שבא לידי

מטרת והגדרת מצות תלמוד תורה

הרב ראובן טרגין

שאלת אופייה של מצוות תלמוד תורה והגדרתה נידונה במקומות רבים – בספרות חז"ל, בראשונים ובאחרונים. בבואנו לעמוד על מטרותיה השונות של מצוות תלמוד תורה, מן הראוי לבחון אותן על רקע המקורות למצווה.

גדול תלמוד שמביא לידי מעשה

למצוות תלמוד תורה ישנם מספר מקורות וכולם בספר דברים. המקור הראשון בו נעסוק נמצא במסכת קידושין דף כט. הגמרא שם עוסקת במצוות הבן המוטלות על האב ובין היתר מונה את מצוות תלמוד תורה. לאחר שהגמרא מצטטת את המקור לחובת האב ללמד את בנו תורה, היא מבררת מהו המקור לחובת הבן בלימוד תורה במקרה שאביו לא מלמדו:

והיכא דלא אגמריה אבوه – מיחייב איהו למיגמר נפשיה, דכתיב:
ולמדתם.

רש"י (ד"ה דכתיב) מסביר שמקור הפסוק הוא בדברים פרק ה', ושם ההקשר של הפסוק הוא עשייה: "ולמדתם אתם ושמרתם לעשותם". משתמע שלפי מקור זה מטרת

נמצא שהמנהג הוא, לעזור לאנשים המצויים בסיטואציה מיוחדת, כדי למזער את הנזק שלהם. נראה שהוא הדין באדם המבקש להקדים שחרורו שיספיק להגיע לביתו לפני שבת. אם יצמדו לתור, הוא יאלץ להמתין 24 שעות בביה"ח לפני שיוכל לצאת לביתו, לכן יש ענין לעזור לו. מכאן לשאלה השניה, האם אין בכך הכשלה של החילוני בנסיעה בשבת. יש לכך מספר תשובות. ראשית, אין כאן הכשלה מיידית וישירה אלא עקיפה. שנית, לצערנו, זה שאינו שומר שבת יסע בשבת עם העיכוב ובלעדיו ואין כאן הכשלה. ושלישית והיא העיקר, שהקדמת הדתי אינה נעשית על מנת להכשיל מישהו אחר, אלא כדי לאפשר לו להגיע לפני שבת לביתו. דומה הדבר להולך רגל החוצה בשבת במעבר חציה, וגורם בכך לנהג חילול שבת (בלימה והאצה) שאין בו משום לפני עוור לא תתן מכשול (הרב יוסף צבי רימון, עלון שבות 153, הר עציון תשנ"ט). התייעצתי על הנושא עם פרופ' מרדכי מושקט מהדסה והוא תמך בכך שצריך להיות ערים ורגישים לצורך של הדתי להשתחרר קודם. אך הדגיש, שלא יתכן להפוך זאת לשיטה, אלא לקחת זאת כשיקול משמעותי במערכת השיקולים של הרופא, למי לכתוב את מכתב השחרור קודם.



אין חיוב לא תעמוד על דם רעך, במצב זה (שאם כן, הגמרא הייתה מציינת זאת כנפקא מינה בין הפסוקים). זהו חידוש גדול ובשל כך הזדרזו רבים מן האחרונים להסתייג מן הדברים ואף לחלוק עליהם. בספר כלי חמדה (כי תצא כב:א, אות ב) הביא מדברי המהר"ם מרוטנבורג שחייבים להציל כל אדם אף שמבקש שלא יצילו אותו משום שאין אדם בעלים על גופו לאבדו. טעם נוסף שחייבים להצילו, משום החובה "לאפרושי מאיסורא". חובה על יהודי להפריש חברו מדבר עבירה, במקרה הזה התאבדות, אפילו הוא רוצה בה, כבנידוננו. בברכי יוסף (להחיד"א, סי' שא ס"ק ו) מביא סיפור על קמיע המועיל להציל אדם שבלע רעל. פעם אחת בליל שבת, נערה שתתה רעל כדי להתאבד. באו אצל החכם שיכתוב לה הקמיע להצילה. כתב לה, וניצלה. רואים שמחללים שבת אף להצלת מאבד עצמו לדעת. אמנם התווכחו אז גדולי הדור האם מותר לחלל שבת להצלה, רק ברפואה קונבנציונלית, או שמא גם ברפואה סגולית, כגון קמיע. אבל על עצם ההצלה, איש לא ערער, כמובן. כדברים הללו כתב גם הרב משה פיינשטיין בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סי' קעד ג), שחלילה להורות הלכה כפי דברי המנחת חינוך הנ"ל, אלא חייבים להציל כל אחד, אף אם ניסה להתאבד. חיים ארוכים!

הקדמת שחרור שומר שבת ממיון בששי אחה"צ

כיצד עלינו להתייחס לבקשת חולה דתי להקדים שחרורו מהמיון לפני חולים אחרים, כדי שיספיק להגיע לביתו לפני שבת. שאל"כ יאלץ להישאר כל השבת בבית החולים, בגלל רבע או חצי שעה שהיו חסרים לו בששי אחה"צ. יש כאן שתי שאלות. האחת, האם הרופא רשאי להפעיל שיקול דעת את מי לשחרר קודם, או עליו להיצמד לתור. השנית, האם אין כאן הכשלה של החילוניים שיחללו שבת בגלל האיחור בשחרור, לולא הקדמת המבקש. ראשית, נברר מה תוקף ומקור החובה לשמור על התור. אדם העוקף את התור, האם הוא גוזל את האחרים? התשובה מורכבת. אלה שבאו מוקדם לא קנו משהו מוחשי שאפשר לגזול, אלא מעין זכות ראשונים וירטואלית. אין זה אומר שמותר לעקוף את התור, אבל האיסור אינו גזל אלא מכח המנהג והסדר הטוב. כך כותב המאירי (סנהדרין לב ע"ב) בביאורו לסוגיא של הקדמת יתום ואלמנה להיכנס לבית הדין, לפני אחרים: "יש דברים שאין מידת הדין שולטת בהם ואתה צריך לחזר בהם אחר מה שראוי יותר להכריע בהם את האחד (- על חברו) למה (למד שוואית) שאין מידת הדין מחייבת אותו, דרך פשרה ומידה מעולה". מכאן שיש תוקף הלכתי, של פשרה ומידה טובה למנהג שנוהגים הציבור ללכת לפי התור. אמנם עלינו לבדוק מה מנהג הציבור בנושא המחויבות לתור ובהתאם לכך לפעול. נניח שמגיעה כלה לחדר מיון שעתיים לפני חתונה, עקב שבר ברגל בזמן הצילומים. האם מישוהו יערער על הקדימות שהרופאים יתנו לה בשחרור, ובלבד שתגיע בזמן לחופה? או אם יגיע תייר שהטיסה שלו לארה"ב יוצאת בעוד מספר שעות – גם הוא יוקדם בתור לשחרור.

(למשל חולי חניכיים – משנ"ב שם), אשר לפי המדע הרפואי כיום, אין בהם כל סכנה. האם אנו יכולים לסמוך על קביעות חז"ל הללו ולחלל שבת על כך? בנשמת אברהם (או"ח שכח ס"ק כ) הביא שנחלקו בכך כבר הראשונים, ולמעשה נהוג עלמא לא לחלל, אך יש לדון כל מקרה לגופו.

קבורת איברים מאדם חי

האם יש חיוב לקבור איברים שנכרתו מאדם חי? המקור לחיוב קבורת מת הוא בספר דברים (כא:כג): "לא תלין נבלתו על העץ כי קבור תקברנו ביום ההוא" (כדעת רשב"י סנהדרין מז). אבל קבורת אבר של אדם חי, לא נידונה בגמרא ובראשונים (שו"ת ציץ אליעזר חלק י', סי' כה פרק ח). מהפסוק למדנו חיוב קבורה למת בלבד ולא לחי. בספר יד המלך (הל' אבל ב:יד) רצה לחייב קבורת אבר מהמדרש (בראשית רבה ס) על יפתח שלא הלך לפנחס הכהן שיתיר את נדרו, ולכן נענש בנשילת איברים בחייו. ומסופר שהיה קוברם בכל מקום בו הם נפלו. אך האחרונים (שבו"י ח"ב סי' קא; נוב"י תניינא יו"ד סי' רט ועוד) סוברים שהסיבה לקבורה שנהגו, היא כדי לא להכשיל את הכהנים בטומאת מת (שכן גם אבר מאדם חי מטמא, נזיר מג ע"ב). וכן הסכים גם בציץ אליעזר (שם) והביא ראיה משן שנפלה שאין חובה לקברה. לדעתו האבר יהיה גם מותר בהנאה, כגון לרופאים להתלמד (או לפחלץ...). כמובן שהכהנים יזהרו לא להיכנס לחדר לבית הזה, משום טומאה. בענין נפל, מעת שגופו כבר שלם, אף שנחלקו אם יש בו חיוב קבורה, כבר נהגו להחמיר כדעת המחייבים לקוברו (מג"א סי' תקכו ס"ק כ, וציץ אליעזר שם). יש שנהגו לקבור את השליא באדמה, ומקורם בירושלמי (שבת יח:ג): "כדי ליתן עירבון לארץ", למשכון ולסימן שישוב אל העפר כשהיה והוא סגולה לאריכות ימים. בימינו נהגו לקבור איברים ונפלים (ולפי הנחיות משרד הבריאות כל רקמה חיה) באמצעות בית החולים, הדואג לסידורי הקבורה מול החברה קדישא המקומית. יש הנוהגים לקבור את האבר (לאחר טהרה ובתכריכים) בחלקה שקנו בחיים כדי שתצטרף לגוף לאחר מאה ועשרים (גשר החיים טז:בב).

חולה במחלה ממארת שניסה להתאבד. האם חייבים להצילו?

חולה כנ"ל הובא למיון ללא הכרה על ידי קרוביו. מה עושים? בספר מנחת חינוך (מצוה רלז, קומץ המנחה) כותב שיתכן שאין חובה להציל מאבד עצמו לדעת. שכן הגמרא בסנהדרין (עג ע"א) מציינת שתי מקורות לחיוב ההצלה הרגיל בכל אדם: "והשבותו לו" (דברים כב:ב) – אם חייב להשיב אבדת ממנו של חברו, ודאי חייב להשיב אבדת גופו. מקור נוסף מהפסוק הידוע: "לא תעמוד על דם רעך" (ויקרא יט טז). כותב המנחת חינוך, כשם שאין חובה להשיב אבדה ממונית מדעת, כזו שאדם איבד בכוונה, כך אין חובה להשיב את אבדת גופו, אם מאבד אותו מדעת. הוסיף שגם

באותה מידה על גבר שחקן, ולכן אין כל היתר לכך. צא ולמד ממה שכתב הגר"ע יוסף (טהרת הבית חלק ב עמ' רכב בהערה) שאף לאשה חולה שהתירו להיבדק אצל רופא, היינו רק כשאין ברירה. אך במיחוש קל או אם ניתן להיבדק אצל רופאה, יש להימנע מלהיבדק אצל רופא, מסיבות רבות. אם כן, קל וחומר במקרה שלנו, במבחן, שיש להימנע. ראוי להדגיש שככל שמדובר בתירגול על חולים לשם לימוד, יש להתיר ללא הבדל בין המינים. כיון שמדובר בחולה שהבדיקה עשויה להועילו, וגם ריבוי התנסות מועיל לסטודנט. משא"כ מבחן, שבא רק לבדוק ידע וניתן לעשותו בדרך מותרת.

הגדרת מצב רפואי כפיקוח נפש

ההגדרה הפשוטה לפיקוח נפש היא, כל מה שהרופא קובע מתוך ידיעה, שיש בו סכנה או אפילו ספק סכנה. אמנם יש מצבים שאולי הרופא לא יחשיבם לסכנה, מתוך נסיונו, ובכל זאת יוגדרו בהלכה ככאלה שיש בהם סכנה, ויהיה מותר לחלל את השבת לצורך טיפול בהם. להלן דוגמאות.

1 דלקת עיניים: בגמרא (ע"ז כח ע"ב) – "עין שמרדה מותר לכוחלה בשבת. מאי טעמא? דשורייני דעינא באובנתא דליבא תלו". היינו חולי עיניים נחשב סכנת נפשות, כיון שקשור ללב. וכן הוא בשו"ע (או"ח שכח:ט): "החושש בעיניו... ויש בו ציר, או שהיו שותתות ממנו דמעות מחמת הכאב, או שהיה שותת דם, או שהיה בו רירא ותחלת אוכלא (פי' תחלת חולי), מחללין עליו את השבת". לכן הסיק בשש"כ (לד:ח) שמחלת עיניים רצינית נחשבת פיקוח נפש. קל וחומר אם מדובר בפגיעה חיצונית ברקמת העין.

2 חום גבוה: בגמרא (שם ע"א) – "האי אישתא צמירתא כמכה של חלל דמי ומחללין עליה את השבת". וברש"י: "חולי חמה... צמירתא לשון שריפה וחמימות". וכך נפסק בשו"ע (שכח:ז): "מחללין שבת... ועל מי שיש בו קדחת חם ביותר". האם כל חום גבוה ייחשב סכנה? ודאי שלא. אם הסיבה לחום ידועה, נדון את החולה לפי הסיבה שגרמה לחום. השאלה היא מה קורה כאשר הסיבה עדיין לא ידועה. למשל, חולה שמגיע למיון עם חום גבוה שלא יורד כבר מספר ימים. על פי ההלכה, יהיה מותר לבצע את כל הבדיקות הדרושות, גם אם כרוכות בחילול שבת, כדי לגלות את הסיבה, ולפחות לשלול מצבי סכנה. כך הגדיר זאת בשש"כ (לב:יא): חום גבוה באופן ניכר עם הרגשה רעה וטרם נקבעה סיבת החום.

3 כאב שיניים: חולי בשיניים נקרא מכה של חלל (חלל הגוף), ובשו"ע (שכח:ג) נפסק שמותר לחלל שבת לריפוי חולי כזה. לכן אם למשל אדם סובל כאבים קשים בשל זיהום חמור בשורש השן, עד שהמקום נפוח מהדלקת, מותר לחלל שבת כדי לטפל בבעיה. אלא אם כן רופא קבע שאין בכך כל סכנה ואפשר להמתין עם הטיפול עד מוצ"ש (משנ"ב שכח:ח). ברור שבנתיים יהיה מותר ליטול משככי כאבים או אנטיביוטיקה. צריך להעיר שיש בחז"ל עוד קביעות רפואיות באשר למצבי סכנה

תפירת פצע בשבת

מלאכת תופר היא מל"ט אבות מלאכות האסורות בשבת (משנה שבת עג ע"א). האם גם בגוף האדם? מעניין, שלא מצאנו בחז"ל התייחסות לתופר בגוף האדם. מצאנו בונה, כותב, גוזז, טווה, חובל ועוד, בגוף האדם, אך לא תופר. יהיו שיאמרו הוא הדין, אך אחרים יאמרו שיש לחלק חילוק מהותי בין תופר רגיל לבין גוף האדם. בתפירה, הפעולה מצמידה את שני חלקי הבד זל"ז ובזה נגמרת הפעולה. לעומת זאת בגוף האדם, האיחוי הוא תהליך שלא קשור לתפירה (– היא רק מאפשרת אותו), והוא נעשה באופן עצמאי. כעבור מספר ימים הרי מוציאים את חוט התפירה והאיחוי עומד בזכות עצמו. ואכן נחלקו בכך גדולי ישראל האחרונים. הרב אויערבך (שש"כ מהדורת תש"ע, ל"ה, הערה סו, ובכך חזר בו ממש"כ להיתר במהדורת תשל"ט, ל"ה הערה סב) והרב אלישיב (נשמת אברהם או"ח סי' ש"מ סעיף ו הערה ב) סוברים שיש לחשוש לאיסור תורה בפעולת התפירה בגוף האדם. לכן היא תהיה מותרת רק במקום סכנה. אמנם, לעומתם, הרב עובדיה יוסף (חזון עובדיה שבת ג, עמ' רעד) והרב ולדינברג (שו"ת ציץ אליעזר חלק כ סי' יח) סוברים שאין בגוף איסור תורה של תופר אלא מדרבנן, ובמקום חולי לא גזרו. בענין איחוי באמצעות פרפר וכדו', יש יותר מקום להקל (אף למחמירים), משום שאין זה דרך תפירה הרגילה עם חוט ומחט (נשמת אברהם שם). יש להעיר בענין חולה שמת בשבת במהלך ניתוח ורגילים בחול לתופרו כדי לשמור על כבודו. מה יהיה הדין בשבת? שהרי אין כאן כל ענין של חולי. הרב אויערבך (נשמת אברהם שם) היקל בכך משום כבוד הבריות, אם יתפור בשינוי, כגון ביד שמאל, או ע"י גוי.

מגע בין המינים בבדיקה רפואית

נשאלתי מסטודנט לרפואה שנתבקש, במסגרת מבחן, לבצע בדיקה גופנית באיזור הבטן, לשחקנית שנשכרה לשם כך. האם מותר? במסגרת זו אתייחס לנושא מנקודת מבט לכתחילאית, ולא לדיון של שעת הדחק, כגון אם יפסיד את לימודיו בשל כך וכדומה. ראשית, נברר מה מקור ותוקף האיסור לאיש לגעת באשה. כתוב בתורה (ויקרא יח ו): "איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה אני ה'" (וה"ה לכל שאר עריות). ובתורת כהנים דרשו חכמים מהמילה 'לא תקרבו', שלא רק ביאה נאסרה, אלא כל קרבה שיש בה חיבה. נחלקו גדולי הראשונים האם קרבה שאין בה חיבה גם כן אסורה מהתורה (רמב"ם), או רק מדרבנן (רמב"ן). להלכה נפסק כדעת הרמב"ן שמגע שאינו של חיבה אסור מדרבנן: "שכן המנהג פשוט שרופאים יהודים ממששים דופק של אשה אפי' אשת איש..." - שבמקום חולי לא גזרו חכמים (ש"ך יו"ד סי' קצ"ה סק"כ). לענייננו, מבחן הוא דבר חשוב, כדי לדעת שהסטודנט שולט בחומר וראוי לטפל בחולים. אם היה מדובר למשל בבדיקה גניקולוגית, ואין אפשרות אחרת לבחון, היה מקום לשקול להתיר. אמנם כאן מדובר בבדיקה שיכולה להתבצע

להיות 'שב ואל תעשה', לכאורה [במקום שעי"ז יתוספו לו יסורים] לא מצאתי איסור, ואדרבא, יש ללמוד למנוע מזה (– עדיף להימנע מלטפל י.ש.)... כל שאינו אלא לחיי שעה, ואין בו הצלה ממש.

וכ"כ בשו"ת אגרות משה (חו"מ ח"ב סי' עד), וז"ל: "דין מבואר ופשוט, שאם אין יודעין הרופאים שום רפואה... אלא להאריך קצת חייו כמו שהן בהיסורין, אין להם ליתן רפואות כאלו".

מה היא הגדרת החולה הנוטה למות?

הגדרה זו נצרכת, לשם פתרון שאלות של חיים ומוות. כגון אם רשאי החולה לבקש מניעת טיפול מאריך חיים, כדי להינצל מיסורין, או אם רשאים לטפל בו בתרופה נסיונית, או ניתוח מסוכן, העשויים להצילו, אך עלולים לזרז את מיתתו. במס' עבודה זרה (כז ע"ב): "אמר רבא א"ר יוחנן... ספק חי ספק מת - אין מתרפאין מהן (– מגויים החשודים על שפיכות דמים). ודאי מת - מתרפאין מהן... לחיי שעה לא חיישינן... דכתיב: אם אמרנו נבוא העיר והרעב בעיר ומתנו שם". וברש"י: "חיי שעה - שהגוי ממנהר להמיתו ושמצא יום או יומיים יחיה". מכאן שרק אם ימות תוך יום יומיים יוגדר כנוטה למות ומותר לסכן את חיי השעה שלו. אמנם הרב קוק זצ"ל (משפט כהן סי' קמד) כתב דדברי רש"י לאו דוקא, וגם הוא יודה שאם הרופא המומחה קובע שימות ודאי מחולי זה, אף אם לתקופה ארוכה יותר, יוגדר חיי שעה ומותר לסכנם, וז"ל:

אבל אם אירע שרופאים מומחים אומרים בבירור גמור, שאם לא יעשו ניתוח מיד מוכרח הוא למות באיזה משך זמן קבוע, ואם יעשו לו ניתוח אז יוכל להיות שישוב ויבריא ... ואם לא יצליח ימות מיד, זאת היא הוראה רווחת, שמורין... לעשות את הניתוח.

והוסיף שאין כאן ענין התלוי כלל בזמן: "ומסתברא מילתא שכל שאנו יודעים שע"י סבה זו, של הסכנה...תבוא המיתה, בין אם תקדים ובין אם תאחר, הכל בכלל חיי שעה". אמנם הביא מהגהות חכמת שלמה (להר"ש קלוגר ליו"ד סי' קנ"ה) שהגביל שיעור חיי שעה ל-12 חודש. וכ"כ בשו"ת אגרות משה (חו"מ ח"ב סי' עה) שחיי שעה הם עד 12 חודש, וביותר מכך, הרי הוא כחי לכל דבר. הרב צבי שכטר (אסיא ז) הוסיף שהנוטה למות "אף שאין האדם בעלים על חייו לוותר עליהם, מכל מקום הוא כן נחשב בעלים לענין לקבוע מתי מיקרי פיקו"נ (לקבל טיפול מאריך חיים) ומתי לא". להלן לשון חוק מדינת ישראל בענין החולה הנוטה למות (סעיף 3): "חולה נוטה למות, הוא חולה ש"רופא אחראי" קבע שהוא סובל מבעיה רפואית חשוכת מרפא, ושתוחלת חייו, גם אם יקבל טיפול רפואי, אינה עולה על 6 חודשים".

שו"ת קצרות בענייני רפואה

הרב יאיר שחור

האם יש חובה לטפל ולהאריך חיים, לחולה הנוטה למות, הסובל, ואין רפואה למכתו?

מצאנו בכך שלוש דעות בין פוסקי זמננו. בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ה, רמת רחל סי' כח) כתב: "יש חיוב לעשות מאמצים... להצלת נפש הגוסס בדרך הרפואה בכל מידי דאפשר, ולו גם לחיי שעה בלבד, כי יקרים מאד רגעי אנוש עלי אדמות". דעה אמצעית מצאנו בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' צא):

מסתבר שאם החולה סובל מכאבים ויסורים גדולים או אפילו סבל נפש חזק מאוד, חושבני שאוכל וחמצן לנשימה חייבים ליתן לו גם נגד רצונו, אבל מותר להמנע מתרופות (או טיפולים י.ש.). הגורמות סבל לחולה אם החולה דורש את זה. אולם אם החולה ירא שמים ולא נטרפה דעתו, רצוי מאוד להסביר לו שיפה שעה אחת בתשובה בעוה"ז מכל חיי העולם הבא."

דעה שלישית, היא דעתו של הרב ישראל יעקב קנייבסקי (הסטייפלער גאון) בספרו קריינא דאיגרתא (סי' קצ), וז"ל: "בעיקר היסוד דכל מה שאפשר להאריך חיי החולה..."

שיהיה הוא ברכה בעמים כאשר אמר לאברהם אביו והתברכו בזרעך
כל גויי הארץ, עכ"ל, מעתה, הברית עם יצחק בהר המוריה המבוארת
בדברי התרגום יונתן היינו השבועה שנשבע הקב"ה ליצחק לקיים את
שבועתו שנשבע לאברהם אבינו בהר המוריה.

שקרא אותן אביו לא רצה לשנותן, וזה קל וחומר לדרכי האבות ומנהגותיהם ומוסר שלהם, ואולי מפני זה לא נשתנה שמו כמו שאר האבות, וזו מדה כנגד מדה, כן פירש הגאון ז"ל.

ומעין זה כתב הרמב"ן (להלן כ"ו, ג') על הפסוק והקמותי את השבועה אשר נשבעתי לאברהם אביך:

אין צריך שיבטיח הקב"ה את יצחק שלא יעבור השבועה שנשבע לאביו, כי לא אדם הוא להנחם, ואברהם אין לו זרע אחר בעל ברית לאלקים, והשבועה איננה על תנאי, כי ביעקב הוצרך מפני עשו אחיו לומר שבו יתקיים הברית ובזרעו, לא בעשו, ונראה שזה המאמר והקמותי את השבועה יחשב שבועה, ולכך תמיד יאמר בתורה, הארץ אשר נשבעתי לאברהם ליצחק וליעקב, אשר נשבעת להם בך, כי לא מצאנו שבועה ליצחק, בלתי זאת, ורצה הקב"ה להשבע לכל אחד מן האבות, להודיע שראוי כל אחד לכרות עמו ברית, ושתהיה זכות כל אחד עומדת לפניו עם זרעם, כי אף על פי שהראשונה תספיק, תוספת זכות וכבוד הוא להם.

ולכן אמר, וזכרתי את בריתי יעקב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכור והארץ אזכור, כי כולם בעלי ברית לאלקים, ויתכן שהוסיף לו ליצחק בשבועה הזאת שיקיים בו בעצמו השבועה אשר נשבע לאברהם אביו, שיהיה הוא ברכה בעמים כאשר אמר לאברהם אביו, והתברכו בזרעך כל גויי הארץ, ויהיה פירוש הכתוב והקמותי בך את השבועה אשר נשבעתי לאברהם אביך, כי אתה ברכה בעמים, וכן אמר עוד ביעקב, ונברכו בך כל משפחות האדמה ובזרעך.

ועל יסוד דברי הרמב"ן כתב הגרש"ז ברוידא (שם דרך, וירא מאמר י"ח):

והנה, תרגום יונתן על הפסוק וזכרתי את בריתי יעקב ואף את בריתי יצחק פירש, ואדכר וכו' דקיימת עם יצחק בטוור המוריה, ובאור ברית זו שנכרתה עם יצחק נראה לבאר על פי דברי הרמב"ן על הפסוק והקמותי את השבועה אשר נשבעתי לאברהם אביך, וז"ל, ונראה שזה המאמר והקמותי את השבועה יחשב שבועה, ולכך תמיד יאמר בתורה, הארץ אשר נשבעתי לאברהם ליצחק וליעקב וכו', כי לא מצאנו שבועה ליצחק בלתי זאת וכו', ויתכן שהוסיף לו ליצחק בשבועה הזאת שיקיים בו בעצמו השבועה אשר נשבע לאברהם אביו,

וכן כתב רבנו תם בספר הישר (סימן ש"ח):

דאף על גב דיצחק תקן תפלת המנחה, כדכתיב לשוח בשדה לפנות ערב, אפילו הכי תלי כיוון השעות באברהם, שהרי היה מתפלל אותה אחר שתקנה בנו כשיצא לקראת רבקה ל"ה שנה, שהרי אברהם אבינו היה קע"ה.

ובעוד ומדברי תוס' ורבנו תם מבואר שיצחק אבינו הוא זה שתקן את תפילת המנחה (וכמו שאמרו במסכת ברכות), ואברהם אבינו התפלל מנחה רק לאחר שיצחק תקן אותה, תוס' ישנים (יומא שם ד"ה צלותיה) כתבו שאברהם אבינו היה מתפלל מנחה גם לפני שיצחק תקן אותה, ומה שאמרו שיצחק תקן תפילת מנחה, היינו לכלל ישראל, וז"ל: "אי נמי אומר רבי דמכל מקום היה אומרה אברהם מתחילה, אלא שלא עשאה כלל בני ביתו, עד שתקנה יצחק, דאפילו עירובי תבשילין קיים". וכדברי תוס' ישנים מתבאר מדברי רבנו חננאל על דברי רב ספרא במסכת יומא:

צלותיה דאברהם כו', פירוש, תפלת האבות כולן, לא הזכיר אברהם אלא מפני שהוא העיקר ... וזו השיחה היא תפלה, כדכתיב באבות, ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב, וזו השיחה היא תפלת הצהרים, כדת המסורה לו מאביו.

איברא דתוס' רי"ד (ד"ה אמר) כתב בפשטות שרב ספרא לא סובר שיצחק אבינו תקן את תפלת המנחה, וממילא תו לא קשיא מידי: "ורב ספרא סבירא ליה כרבי יהושע בן לוי, דאמר חכמים תקנום כנגד התמידין, ולקמן אמרינן דאברהם קיים דברי סופרים, והיה מתפלל שלש תפלות."

ועל הדרך שכתבו תוס' ישנים, שתקנת יצחק אבינו להתפלל מנחה היתה בעצם קיום וחיזוק תקנתו של אברהם אביו, כן כתב רבנו בחיי ביחס לכך שכאשר יצחק אבינו חפר בארות מים, חפר דוקא את הבארות שכבר חפר אביו וסתמום פלישתים, ואף קרא להן דוקא בשמות שקרא להן אביו. הנה ז"ל על הפסוק וכל הבארות אשר חפרו עבדי אביו בימי אברהם אביו סתמום פלשתים וימלאום עפר:

יגיד הכתוב כי מתוך הקנאה שנתקנאו בו פלשתים סתמו כל הבארות אשר חפרו בימי אברהם אביו, כדי שלא יוכל יצחק להועיל עצמו בהן ולהשקות זריעותיו ומקנהו, ואחר כך נתגבר יצחק וחפר אותן, וקרא להן כשמות אשר קרא להן אביו, ועשה כן לכבוד אביו, וממה שהתורה הודיעה זה, נראה שנחשב לו לזכות, ויש בזה התעוררות וקל וחומר שלא ישנה אדם מדרך אבותיו, שהרי יצחק אפילו שמות הבארות

בימיו, זה ניצל מן האש מאור כשדים, וזה ניצל מן האש מן העקידה, שנאמר האש והעצים וגו', זה ברכו ה', וזה ברכו ה'.

ובבאור מהותן של התולדות כתב הנחלת דוד בריש מסכת בבא קמא:

דהא תולדות דשבת מיקרי תולדות משום דמדמינן להו מכל צד להנך דהוו במשכן, והכי נמי תולדות דנזיקין כוותייהו, משא"כ תולדות דטומאה, דלא משום דמדמינן להו מיקרי תולדות, דהא גם התולדות מפורשין בקרא, רק משום דהם נמשכות מן האב, דהאב הוא המולידן, דמחמת שנגעו בו קבלו טומאה, ואם כן, ודאי דלא דמיין להו תולדות דנזיקין ...

ונראה לפע"ד דבאמת הכי קמיבעי ליה, גבי שבת כו' תולדותיהן כיוצא בהן, משום דדמיין מכל צד, גבי טומאה כו' לאו כיוצא בהן משום דבאמת לא דמיין התולדות לאבות, דהא נמשכין מהם, לכך קמיבעי ליה הכא מאי, רצה לומר דזה גופיה קמיבעי ליה, אי תולדות דנזיקין דמיין לאבות מכל צד, ולכך הויין כיוצא בהן, או דלא דמיין מכל צד, היינו דלית בהו כל המעלות דישנם באבות, כוונתן להזיק, וממונך, ושמירתן עליך, וכן בכולהו, או דהם נמשכים מהאבות, ומשכחת לה גבי נזיקין צרורות, ולכך לא הויין כיוצא בהן, ולא נתחייבו רק בתשלומין קלים מהאבות.

על פי דברי הנחלת דוד יש לומר שהתורה כפלה ואמרה ואלה תולדות יצחק בן אברהם אברהם הוליד את יצחק ללמד שמעבר לכך שיצחק היה בנו של אברהם בגשמיות, הוא גם הלך בדרכי אביו ברוחניות, וכדלהלן.
הנה במסכת ברכות (כו:) גרסינן:

יצחק תקן תפלת מנחה, שנאמר, ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב, ואין שיחה אלא תפלה, שנאמר, תפלה לעני כי יעטף ולפני ה' ישפוך שיחו.

מדברי הגמרא מבואר שתפילת מנחה מתייחסת ליצחק אבינו. אולם תוס' (ד"ה יצחק) הקשו שהרי במסכת יומא (כח:) אמר רב ספרא צלותיה דאברהם (תפלת הערב שלו, רש"י) מכי משחרי כותלי, ומזה לכאורה משמע שאברהם הוא שתקן תפילה זו. ותרצו תוס' דהיינו לאחר שתקנה יצחק. כלומר, איה"נ תפילת מנחה נתקנה על ידי יצחק, ומה שאמר רב ספרא צלותיה דאברהם מכי משחרי כותלי, היינו שלאחר שתקנה יצחק אבינו, נהג בה גם אברהם אביו.

ישראל, לתת להם עוז ותעצומות בסוף ימיהם, שיהיו ראויים להגאל ולהושע תשועת עולמים.

ובספרי חסידות פירשו את מה שאמרו (ברכות כז:): יעקב תיקן ערבית, דערבית תפילת הלילה היא, ולילה בכל מקום רמז לגלות היא, ויעקב אבינו תיקן לישראל דרך בגלות, יעקב אבינו הוא זה שירד עם בניו לארץ מצרים, ואמר לו הקב"ה, אל תירא מרדה מצרימה אנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה, וביקש יעקב לגלות את הקץ, היינו לגלות את כבודו יתברך בעלמא באתגליא ולא באתכסיא ולקרב את הגאולה, ולא רק להודיע את זמן הגאולה.

ובזוהר הקדוש בפרשת תולדות מבואר שיעקב אבינו קיבל בימי חייו ארבע ברכות, א', הברכות של יצחק שהוציא מעשו בחכמת תורתו, ב', הברכות שברכו יצחק כששלחו לבית בתואל, ג', הברכות שברכו הקב"ה כשנגלה עליו בחלומו, ד', הברכות שברכו שרו של עשו כשנאבק עמו ולא יכל לו, ויעקב אבינו שקל ומדד במאזני רוחו את הקטנה שבברכות, ולקחה לעצמו, ואת שלוש הברכות הגדולות הנחיל לזרעו, ובני ישראל נגאלו משלוש גלויות בזכות שלוש הברכות שהנחילם יעקב אבינו (ע"ש ועיין בזה לקמן פרשת תולדות), וזו היתה כל עבודתו ופעלו של יעקב אבינו בחיר האבות, לתת לבני ישראל תקוה ושארית בגלותם.

ועל הפסוק ואלה תולדות יצחק בן אברהם (בראשית כ"ה, י"ט) איתא בתוספות השלם על התורה:

וכי עד עתה לא ידענו שבן אברהם הוא, נראה לפרש, תולדות, מאורעות, שהיה יצחק דומה לאביו, שכל מה שארע לזה ארע לזה, זה נתנסה וזה נתנסה בעקידה, זה נלקחה אשתו, וזה נלקחה אשתו, זה חפר בארות, וזה חפר בארות, זה אשתו עקרה ונפקדה, וזה אשתו עקרה ונפקדה, זה נשבע לאבימלך, וזה נשבע לאבימלך, זה נקרא זקן, שנאמר ואברהם זקן, וזה נקרא זקן, שנאמר ויהי כי זקן יצחק, זה בנה מזבח, וזה בנה מזבח, זה היתה מריבה בין רועים שלו לרועים אחרים, שנאמר ויהי ריב בין רעי מקנה אברהם וגו', וכן יצחק, ויריבו רעי גרר, זה בניו אחד צדיק ואחד רשע, וזה בניו אחד צדיק ואחד רשע, זה בנו צד ציד, שנאמר ויהי רבה קשת, וזה בנו צד ציד, שנאמר הצד ציד, זה ראש לנימולים, וזה ראש לנימולים לשמונה, זה בא רעב בימיו, וזה בא רעב

במעשי האבות, ועלינו ללמוד מזה קל וחומר בן בנו של קל וחומר, הלא אמרו חז"ל דמדה טובה מרובה ממדת פורענות חמש מאות פעמים (סוטה יא.), והלא מעשיהם הטובים של אבותינו הקדושים הרמים והנשגבים עד שמי רום וכוכביהם היו לאין שיעור גדולים יותר מן הפגם הקל והדק שהיה בחטאם, ואם כן, הרי ברור שהטובה והחסד הנשפעים לדורות עולם ממעשי האבות אין להם ערך וקץ, ומכחן של האבות כל הכוחות ותעצומות הנפש של הבנים לדורות עולם.

ויסוד זה, שכל כחו של כלל ישראל כח האבות הוא, למדנו במקומות רבים בדברי חז"ל, במדרש שיר השירים (ז' א' י'), בשעה שמסרו חנניה מישאל ועזריה עצמן לתוך כבשן האש, אמר הקב"ה למלאכי השרת, רדו ונשקו שפתותיהם של אבותיהם של אלו, שכשם שפעלו הם לפני באש, כך פעלו בניהם לפני באש, הרי שעל ידי מסירות נפש של האבות באור כשדים ובעקדת יצחק, השרישו בנפש האומה כולה תכונת מסירות הנפש להקב"ה.

ואמרת בדרך זה לפרש את דברי הגמרא (גטין נז:): במעשה דחנה ושבעת בניה שמסרו את נפשם על קדושת השם, כאשר קטן בניה הוצא להורג, אמרה לו, לך ואמור לאברהם אבינו, אתה עקדת מזבח אחד, ואני עקדתי שבעה מזבחות, ולכאורה תימה היא, וכי באה להתגרות באברהם אבינו או להגדיל את עצמה יותר ממנו, ומה כוונתה באמירה זו, אלא נראה לפרש, אתה עקדת מזבח אחד, ומכחך הגדול נתת לי כח לעקוד שבעה מזבחות, דכל כחם של בני ישראל לדורותם ולאורך גלותם, כחם של אבות הוא, והן הם אשר השרישו בלב בני ישראל את כוחות הנפש לעמוד בנסיונות הגלות ולדבוק בתמימותם ובאמונתם.

והנה כל מעשי האבות יצירה לבנים היו, וכל האבות בכלל זה, וזו כונת חז"ל במסכת בבא בתרא (ק.) לגבי אברהם אבינו, שאמר לו הקב"ה קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה וכו' כדי שיהא נח לכבוש לפני בניו, הרי דעל ידי הליכת אברהם אבינו על אדמת הקודש של ארץ ישראל גרם בכך שתהא נוחה לכבוש לפני בניו, ועל ידי עקדת יצחק נתקדש מקום העקדה, והוכשר להיות מקום הקודש והמקדש, וגם כל תפילות בית ישראל לדורותם עולות למרום ממקום זה, כמבואר בתרגום אונקלוס, ואמר, קדם ה' הכא יהון פלחין דריא (בראשית כ"ב, י"ד), אך לגבי יעקב אבינו מצינו בפרט שכל מעשיו היו מכוונים לאחרית ימים ולאורך גלות

וכעין זה כתב הרמב"ן בפתיחתו לספר שמות:

השלים הכתוב ספר בראשית, שהוא ספר היצירה בחדוש העולם ויצירת כל נוצר, ובמקרי האבות כולם שהם כענין יצירה לזרעם, מפני שכל מקריהם ציורי דברים, לרמוז ולהודיע כל עתיד לבא בהם.

ועל דברי הרמב"ן הללו כתב הג"ר אשר וייס (מנחת אשר בראשית בפתיחה):

ודבר גדול למדנו מדבריו, מעשי אבות הם לא רק סימן לבנים, אלא אף יצירה לבנים, מעשיהם הגדולים של אבותינו הקדושים לא היו מכוונים למקומם ושעתם בלבד, אלא לדורות עולם, והן הם אשר נתנו עוז ותעצומות לבני ישראל לאורך הדורות לעמוד בכל הנסיונות במסירת נפש ובכוחות עילאיים.

כמה גדולים מעשי האבות, לשבט ולחסד, הלא כל פגם במעשיהם, ואף קל שבקלים, השפיע השפעה עצומה לדורות רבים, וכדחזינו בדברי המדרש בפרשת וירא (נ"ד), דבשעה שכרת אברהם אבינו ברית עם אבימלך ונתן לו שבע כבשות צאן, נגזרה גזרה, ונדחה מתן תורות שבעה דורות, דראויה היתה תורה שתנתן על ידי אברהם אבינו, ונתאחרה שבעה דורות, וניתנה ביד משה, ועוד אמרו שם דשבעה מקדשות חרבו בעון שבע כבשות הצאן, והדברים מבהילים, תכלית כל הבריאה הלא היא מתן תורה, דלא נברא העולם אלא בשביל תורה שנקראת ראשית, ומתן תורה נדחה שבעה דורות בעון בריתו של אברהם אבינו עם אבימלך, וגם הראת השכינה בישראל בבית המקדש, שהוא צורך גבוה, כמו שכתב הרמב"ן (שמות כ"ט, מ"ו), נדחתה אף היא בעון זה.

ועיין בתנא דבי אליהו רבא (ז', י"ט), דאין לך אומה בעולם שאינה משעבדת ומענים את ישראל יותר מכמה מאות שנה אלא בשביל שכרת אברהם ברית עם גוי, והדברים מבהילים בחריפות, ועיין עוד במה שכתב הרמב"ן (בראשית ט"ז, י') דאברהם אבינו חטא בהגר כשנתנה תחת יד שרה, ונתן בכך כח לבני ישמעאל לצער את ישראל.

וכמה נוראים הדברים, הלא במעשים אלו ודאי לא היה חטא ועון כלל אלא לפום רום מעלת אבותינו הקדושים הגדולים בענקים, ואנחנו לא ידענו מה חטאו ומה פשעו, אלא שהקב"ה מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה, ואף על פי כן סבלו בני ישראל סבל נורא משמץ חטא שהיה

העולם הזה, ואם הוא עושה כן, עליו אומר, אמר נבל בלבו אין אלקים, ואם הוא תלמיד חכם, חושך ממנו חכמה ובינה, ואם פנה את עצמו לדברים אחרים, עליו הכתוב אומר, כי נבל נבלה ידבר וגו'.

וביחס למעלתם המיוחדת של אבותינו אבות העולם והשפעת מעשיהם עלינו, הנה ז"ל הרמב"ן (בראשית י"ב, ו'):

אומר לך כלל, תבין אותו בכל הפרשיות הבאות בענין אברהם יצחק ויעקב, והוא ענין גדול, הזכירוהו רבותינו בדרך קצרה ואמרו (תנחומא ט'), כל מה שארע לאבות, סימן לבנים, ולכן יאריכו הכתובים בספור המסעות וחפירות הבארות ושאר המקרים, ויחשוב החושב בהם כאלו הם דברים מיותרים, אין בהם תועלת, וכולם באים ללמד על העתיד, כי כאשר יבוא המקרה לנביא משלשת האבות, יתבונן ממנו הדבר הנגזר לבא לזרעו, ודע, כי כל גזירת עירין כאשר תצא מכח גזירה אל פועל דמיון, תהיה הגזרה מתקיימת על כל פנים, ולכן יעשו הנביאים מעשה בנבואות ...

ולפיכך החזיק הקב"ה את אברהם בארץ, ועשה לו דמיונות בכל העתיד להעשות בזרעו, והבן זה ... וכתב רש"י, נכנס לתוכה עד מקום שכם להתפלל על בני יעקב כשיבואו מן השדה עצבים, ונכון הוא, ואני מוסיף כי החזיק אברהם במקום ההוא תחלה וקודם שנתן לו את הארץ, נרמז לו מזה כי בניו יכבשו המקום ההוא תחלה קודם היותם זוכים בו, וקודם היות עון יושב הארץ שלם להגלותם משם, ולכן אמר והכנעני אז בארץ, וכאשר נתן לו הקב"ה הארץ במאמר, אז נסע משם ונטע אהל בין בית אל ובין העי, כי הוא המקום אשר כבש יהושע בתחלה.

ובמסכת אבות (פרק ה' משנה כ"ב) שנינו: "כל מי שיש בו שלשה דברים הללו, הוא מתלמידיו של אברהם אבינו ... עין טובה, ורוח נמוכה, ונפש שפלה." והשפת אמת (בפירושו למסכת אבות) פירש שכל מי שמשגיח את המעלות הללו צריך לדעת שמכח אברהם אבינו ובזכותו הוא רכש אותן:

שהאבות הקדושים פעלו כל אלה המדות לדורות, וכל מה שמתקן האדם עצמו, ידע שהוא בכחם רק, כמ"ש הבוחר בדרכיהם, ועל ידי זה עושה כמעשיהם, לכן כל מי שיש בו אלה המדות הוא מתלמידיו של אברהם אבינו ע"ה.

מעשה אבות יצירה לבנים

הרב יונתן זאקס

תנא דבי אליהו (פרק כ"ה):

ברוך המקום ברוך הוא שבחר בישראל מכל מעשה ידיו, וקנה אותם קנין גמור, וקרא אותם בנים ועבדים לשמו, לפעמים הוא מדבר עמהם כמו שהוא מדבר עם הרבים, ולפעמים הוא מדבר עמהם כמו שהוא מדבר עם היחיד, וכל כך למה, אלא בשביל האהבה שהוא אוהב אותם, ובשביל השמחה שהוא משמח בהם, לכן הוא מדבר עמהם בלשון יחיד ובלשון רבים.

לפיכך הייתי אומר שכל אחד ואחד מישראל חייב לומר מתי יגיעו מעשי למעשה אבותי אברהם יצחק ויעקב, שלא קנו האבות העולם הזה והעולם הבא וימות בן דוד אלא בשביל מעשיהם הטובים ותלמוד תורה, וכך שנו חכמים במשנה, כל אחד ואחד מישראל חייב לומר בשבילי נברא העולם.

ולא יאמר האדם בלבו לעצמו, אין העולם הבא אלא תוהו ובוהו, לכן אלך בשרירות לבי, ואוכל ואשתה ואהנה בעולם הזה, ואחר כך אלך מן

האם הלכה כרבי מאיר המתיר במוצאי שבת לכולם או כרבי יהודה שאוסר במוצאי שבת לאחרים אם עבר במזיד.

אם הלכה כרבי יהודה - האם הצרכן מוגדר כמבשל עצמו או כ'אחרים'.

(שני ספקות בדבר: האם מי שהתבשל עבורו נחשב כמבשל עצמו?

וגם אם כן, האם זה מתקיים גם כשבישל באופן כללי עבור כל מי שירצה?)

הנאה עקיפה - האם בכלל יש בה איסור הנאה ממעשה שבת? - לדעת חלק משמעותי

מהפוסקים - הנאה עקיפה לא נאסרה.

לאור ריבוי הספיקות עולה שמצד הדין החלב מותר למרות שמכונת החליבה תוקנה

באיסור. אמנם, בכל נושא זה יש לדון על פי הנהגת מורה הוראה: האם הקולא בנושא זה לא

תוביל למקרים נוספים כאלו? לעתים, נכון לנקוט כשיטה מחמירה בדין מעשה שבת, בכדי

שהדבר לא יישנה. ולכן, יש לתת לרב המכיר את המציאות להכריע בעניין זה, ואם הפסק המקל

לא יחליש את השבת ניתן להקל, אך אם הוא יגרום לחולשת השבת, ולכך שחילול השבת עלול

לחזור פעם נוספת, הרי שיש להחמיר בכך.

בשולי הדברים: וועדת מהדרין של תנובה פועלת רבות בכדי להוסיף עוד מנגנוני שבת

ברפתות רבות, ובכך מזכה רבים בשמירת השבת. מצד הדין ניתן להתיר כל שקית חלב גם

בהכשר רגיל (לאור הספקות שלעיל), אולם, בכל שקית חלב של מהדרין מחזקים את שמירת

השבת. כל שקית מוסיפה סיכוי נוסף שעוד רפת תעבור למנגנון המותר בשבת, ובכך מחזקים

אנו את שמירת השבת בעם ישראל! אשריכם!



נפתחו באמצעות מפתחות שהובאו באיסור דרך רשות הרבים:

הנה בדבר ישראל שהביא במזיד מפתח מביתו דרך רשות הרבים ופתח דלתות בית הכנסת אם מותר ליכנס לבית הכנסת בשבת זו... ונמצא שיש טעם גדול לאסור... לכן יפה עשה כתר"ה שאסר ליכנס רק אחרי שיסגרו עוד הפעם שנסתלק מעשה ראשון ואז יפתח נכרי. ויש לעיין עוד הפעם לדינא כי לא הייתי פנוי לעיין כפי הצורך רק לפום ריהטא. אבל בכל אופן אמינא יישר כחו דכתר"ה שלמיגדר מלתא ודאי צריך לעשות כן אבל יותר מסתבר שגם לדינא היה אסור ליכנס...

לעומת זאת הגרש"ז אויערבך²⁶ חלק על הרב פיינשטיין והקל להיכנס לבית שדלתותיו נפתחו באיסור משום שהנאה עקיפה כזו לא נאסרה:

דאטו אם פתח דלת באבן שהיא מוקצה יהא אסור להיכנס לתוך הבית או אם הדליק אור בשבת לחפש אחרי מפתח לפתוח בו בית נאסרה משום כך הכניסה לבית ומנליה שאם עבר והשתמש במאי דאסור משום מעשה שבת שגם זה אוסר בדיעבד דבר אחר. ומה שהקשו הראשונים ביבמות קיד, א, שיהא אסור ליהנות מהמפתחות שהובאו באיסור היינו שיהא אסור לפתוח בהם אבל לא שיהא אסור אחר כך להיכנס לבי מדרשא...

נראה להוסיף, שלכאורה הנידון של כניסה לבית שנפתח באיסור קל עוד יותר כי אין כאן תוצר חיובי של מעשה האיסור אלא רק הסרת מונע, וכדברי הרב אלישיב (הובא במלכים אומנייך סימן מח) שהתיר להיכנס לחדר בבית מלון שנכרי פתח בשבת באמצעות כרטיס מגנטי:

ואין כאן איסור הנאה ממלאכת נכרי דהדעת נוטה שפתיחת דלת נחשבת רק למבריא ארי. לסיכום, ראינו שרבים מקילים בהנאה עקיפה ממעשה שבת. במקרה שלנו - מכונית חליבה שהתקלקלה בשבת - גם אם נגדיר שאמור לחול כאן איסור הנאה ממעשה שבת, נראה שהנאה מהחלב שנחלב לאחר התיקון תהיה מותרת, כדין הנאה עקיפה ממעשה שבת.

הלכה למעשה

כל מקום שנעשתה פעולה שיש ספק בדיון או מחלוקת האם היא אסורה בשבת, התוצרת מותרת בדיעבד (משנה ברורה, שיח, ב, על פי הפרי מגדים א"א שיח, י). במקרה שלנו ישנם כמה ספקות, האם יש לאסור את החלב שנחלב במכונה שתוקנה בשבת:

26 הובא בשמירת שבת כהלכתה יח הע' רמז, ובמהדורה החדשה הערה רנ"ו. ועי' מגן אברהם תקיח, יד; מנחת שלמה א, ה אות ב.

(חשש שלא קיים ביחס ליהודי), וממילא אין הבדל אם החפץ השתנה או לא השתנה, ותמיד הדבר אסור שמא יאמר לו לעשות מלאכה²⁴.

דין דומה של הנאה עקיפה מתבטל שחומם באש שהודלקה באיסור הובא גם בפוסקים, בעניין ביטול באש שהודלקה באיסור ביום טוב. ה"ז (תק"ב ס"ק א) כותב שאם הבעיר אש וביטל עליה תבטל, התבטל אסור באכילה:

נראה לעניות דעתי דלא מבעיא לכתחילה אסור לבשל באותו אש אלא אפילו אם עבר וביטל להתבטל אסור כל שהישראל הוציא אש באיסור ודינו כמבשל בשבת:

ביום טוב אין איסור ביטול. למרות זאת, אסר ה"ז את התבטל אפילו בדיעבד, כיוון שבוטל באש שהובערה באיסור. מכאן, שלדעת ה"ז גם הנאה עקיפה נאסרה. אולם רבים חולקים על דינו של ה"ז וסוברים שמותר להשתמש באש שהוציא באיסור (עי' מגיד משנה יום טוב ד, א; שו"ת רדב"ז ח"ה ללשונות הרמב"ם סימן קנ (אלף תקכג) ובשם הרשב"א; מגן אברהם תקב, א; נהר שלום תקב, א; מאמר מרדכי תקב, א), וקל וחומר שאין לאסור את התבטל שהוא הנאה עקיפה מתוצאות האיסור, וכמו שניסח זאת היעב"ץ (מור וקציעה, סימן תקב):

...ומאי דמדמי בשול באור זה שנוולד ביום טוב למבשל בשבת כו', זר מאד, וטעות גדול, שאפילו א"ת שעשה איסור דאורייתא באור זה שהוציא יש מאין (כלשונו של ט"ז) אין בזה טעם לאסור אפילו הבטול בו לכתחילה, כל שכן איסור הנאת התבטל שנתבטל על ידו בדיעבד שאין לו מקום כלל, כי איסורא דעבד עבד, מכל מקום הביטול ביום טוב מותר ומצוה הוא, ואין זה אש של הקדש שיאסר בהנאה.

וכעין זה פסק בביאור הלכה (תק"ב, א):

אין מוציאין וכו' - עיין במשנה ברורה לענין דיעבד דמותר להשתמש בהן ... וכן הסכימו האחרונים ... דלא כט"ז שמחמיר בזה וכל שכן שאין לאסור התבטל שנתבטל בזה האש.

נראה מדברי הביאור הלכה, שדעתו להקל בהנאה עקיפה ממעשה שבת.

ייתכן, שגם מי שיאסור תבטל שהתבטל על אש שהובערה באיסור, יתיר במקרה של מכונת חליבה שתוקנה בשבת, משום שיש לדון לחלק בין המקרים. במקרה של האש, מדובר על כך שהאש עצמה (שהובערה באיסור) חיממה את התבטל. במקרה של המכונה, התיקון נעשה במכונה, אבל לא "התיקון" יצר את החלב, אלא המכונה. או במילים אחרות: אין "שבח אש" בתבטול²⁵.

כניסה לבית שדלתותיו נפתחו באיסור

הרב פיינשטיין (אגרות משה או"ח ב, עז) אסר להיכנס בשבת לבית הכנסת שדלתותיו

24 עי' סברא דומה בהגהות רבי איסר זלמן מלצר (על הרמב"ן עירובין מאב, הערה לט).

25 עי' סברא דומה בדברי הגר"ז אויערבך (הובא בשמירת שבת כהלכתה יח הע' רמד, ובמהדורה החדשה הערה רנ"ו).

יוסף סימן (רג) ניתן להבין שרבנו יונה מתיר הנאה עקיפה:

ומה שאמרת, מעשה היה בישראל שבשל תבשילו מערב שבת כל צרכו וסלקו, ולמחר בשבת אמר לגוי להדליק את האש ולהחם לו את התבשיל, וכשנודע למבערים אסרוהו לו.

...המבערים שאסרוהו עליו יפה עשו. וכן יראה שאסור, מההיא דנר וכבש, דכל שנעשה בו או בשבילו מלאכה דאורייתא אסור, כגוי שמלא מים בשביל ישראל, שלא ישקה מהן ישראל אפילו בהמתו, לפי שהוציאו מן הבור שהוא רשות היחיד לשפת הבור שהוא רשות הרבים, ואף על פי... ושלא נעשה בגופן של מים שום מלאכת איסור. וכל שכן כשעשה הגוי מלאכה דאורייתא במצות ישראל כזה, ואף על פי שלא נעשית מלאכת איסור בגופו של תבשיל זה, כי נתבשל כבר מערב שבת.

ואפשר שיש לגזור ולאסור במה שנעשה על ידי גוי על דעת ישראל יותר ממה שעשה הישראל בעצמו, לפי שהתקלה יותר מצויה בו, דיותר מצוי שיאמר הישראל שידליק או שיבשל או שיביא לו ממה שיעשה הוא בעצמו, וכן נראה מפשטן של שמועות, וכן דן מורי בכיוצא בזה, ודברים של טעם הם...

הרשב"א אסור ליהנות מהתבשיל שחיימם הנכרי, למרות שהמלאכה לא נעשתה **בתבשיל אלא באש** - שהרי לא היה כאן איסור בישול (התבשיל היה מבושל כבר לפני השבת) אלא רק איסור הבערת אש. אם כן הרשב"א אסר הנאה עקיפה מאיסור שעשה נכרי עבור ישראל²².

אולם הרשב"א מוסיף, שייתכן שכל האיסור הוא דווקא בגוי שעשה מלאכה (ולא ביהודי שעשה מלאכה), "לפי שהתקלה יותר מצויה בו" שיאמר היהודי לגוי לבשל בשבילו. ומעיר הרשב"א "וכן דן מורי בכיוצא בזה". נראה שכוונתו של הרשב"א לומר, שרבנו יונה (מורו של הרשב"א) הסביר שאצל גוי הדבר חמור יותר, ודווקא בגוי אסרו הנאה עקיפה ולא בישראל²³. נמצא שגם מדברי הרשב"א משמע שרבנו יונה מתיר הנאה עקיפה ממעשה שבת.

ייתכן שכוונת הרשב"א שיש הבדל משמעותי בין הנאה ממלאכת נכרי לבין הנאה ממעשה שבת של יהודי. אצל יהודי האיסור הוא רק משום הנאה ממעשה שבת, ולכן ניתן לומר שיש איסור מעשה שבת רק כשהשתנה החפץ עצמו, שאז יש הנאה ממעשה שבת בשימוש בחפץ. לעומת זאת, אצל גוי, האיסור הוא משום גזירה שמא יבקש היהודי מהגוי לעשות לו מלאכה

22 כך מוכיח הרשב"א מהמשנה בשבת (קכב,א) שנכרי שמילא מים מבור (רשות היחיד) והוציאו לרשות הרבים בשביל ישראל, אסור לישראל להשתמש במים, למרות שהמים לא עברו שינוי עקב מעשה הנכרי.

23 ועי' בכל זה בארחות שבת, הרחבות לחלק ג', סימנים יג - יד.

דבר בגוף החפץ [כהבנתו ברמב"ם]. אך לכתחילה אסר החיי אדם כשנעשה איסור דאורייתא אף בשוגג כדעת התוספות, והקל רק בשעת הדחק. מכל מקום משמע, שבאיסור דרבנן ניתן להקל כשלא נעשה מעשה בגוף החפץ¹⁹.

מהי סברת המחלוקת בין הראשונים?

ייתכן שהראשונים נחלקו האם איסור מעשה שבת הוא איסור בגברא או בחפצא, ומה אופי האיסור ומטרתו:

הריטב"א בשם רבנו יונה הבין כנראה שזהו איסור בחפצא, שהאוכל עצמו נאסר. ולכן כאשר לא נעשה שינוי בחפץ, החפץ לא נאסר²⁰.

הרמב"ן הבין כנראה שזהו איסור בגברא, דהיינו שגוף האוכל לא נאסר, אך חכמים אסרו לאכול כדי שלא יהנה מחילול שבת (כשיטת רש"י חולין טו,א; ועוד). לכן, לדעתו אין משמעות לכך שלא היה שינוי בגוף החפץ: אם יש הנאה מהעבירה הדבר אסור, ואם אין הנאה מהעבירה (כגון שחזרו לתחומם) הדבר מותר.

התוספות הבינו כנראה שזהו איסור בגברא בתור קנס (כנראה לשיטתם חולין טו,א ד"ה המבשל; ועוד). לכן לדעתם, מעשה שבת בעבירה דאורייתא יהיה אסור, גם אם אין שינוי בחפץ, וגם אם אין הנאה מהעבירה²¹.

נראה שגם הרמב"ם הבין שזהו איסור בגברא בתור קנס. אך לדעתו כשאין הנאה קנסו אותו רק במזיד, וכשיש הנאה אסרו גם בשוגג (שהרי הרמב"ם פסק כרבי יהודה).
לכאורה המחלוקת שהוזכרה משפיעה על השאלה האם נאסרה הנאה עקיפה ממעשה שבת:

לפי רבנו יונה שיש איסור רק אם נעשה מעשה תיקון בחפץ עצמו, מסתבר שלא תיאסר הנאה עקיפה, שהרי אין מעשה תיקון אסור בחפץ שנהנה ממנו.
לפי שאר הראשונים האוסרים גם כאשר לא נעשה מעשה תיקון בגוף החפץ, היה מקום לומר שיהיה אסור גם כשמדובר רק בהנאה עקיפה. אולם, ייתכן שגם לשיטתם גזרו רק על התוצאות הישירות של פעולת האדם ולא על הנאה עקיפה.

הנאה מתבשיל שחומם באש שהודלקה באיסור

גם מתשובת הרשב"א (שו"ת הרשב"א החדשות (מכתב יד) סימן יח; הובאה בקצרה בבית

19 בנתיב חיים (על המגן אברהם סימן ת"ה, ס"ק יד) הביא להלכה את דעת רבנו יונה, והסביר הגרש"ז אויערבך (מנחת שלמה א,ה, אות ב, ד"ה אולם), שכוונת הנתיב חיים שהתוספות מסכים לרבנו יונה באיסורי דרבנן.

20 לפי הבנה זו רבנו יונה סובר שיש איסור בחפצא גם להלכה, אף שאיננו פוסקים כרבי יוחנן הסנדלר, וכפי ששמענו גם מהמגן אברהם (שיח,א) שאסר את הקדירה שבישלו בה. הבנה אחרת: גם רבנו יונה סובר שמדובר באיסור בגברא, אבל גזרו על הגברא רק כשהחפץ השתנה, ויש לעיין.

21 אך אם עבר על דרבנן, ייתכן שלא קנסו במצבים מסוימים (עי' לעיל בהערה 19).

הם מותרים.

לכאורה פסק זה סותר את הפסיקה המקובלת בדין מעשה שבת בבישול, שהרי במזיד, גם לרבי מאיר וגם לרבי יהודה התבשיל אסור בשבת עצמה (ולרבי יהודה, אסור למבשל עצמו לעולם), ואילו בפירות שיצאו חוץ לתחום וחזרו, נפסק להלכה כתנא קמא שהפירות מותרים אפילו במזיד, אף שישנו איסור של תחומין, ואם מדובר על שבת, ישנו גם איסור הוצאה!

מצאנו כמה שיטות בראשונים ביישוב הקושי:

התוספות (ד"ה לא; **וכן כתב הרשב"א**; **וכן כתב הריטב"א** בתירוץ ראשון) מיישבים שמדובר ביום טוב ולא בשבת, לכן, אין איסור הוצאה. יש כאן רק איסור תחומין, שאסור רק מדרבנן (לפחות בתוך י"ב מיל). לשיטתם, **אין איסור הנאה ממעשה שבת, אם נעשה רק איסור דרבנן**: ולא דמי למבשל בשבת במזיד לא יאכל דהתם הוי איסור דאורייתא.

הרמב"ן (עירובין מא, ב) מסביר שמדובר אפילו בשבת. כאשר הפירות יצאו לרשות הרבים וחזרו או יצאו מחוץ לתחום וחזרו, האדם לא נהנה כלל מהאיסור, ולכן החפץ לא נאסר: ונראה לי שהם מתפרשין אפילו בשבת ... מי שהיו לו פירות בביתו והוציאן לרשות הרבים והחזירן לבית למה יאסרו וכי באיסורי שבת באו לידו והלא בביתו היו עמו ואינו נהנה במעשה שבת כלל, אבל ודאי לאכלן ברשות הרבים כיון שבאיסור שבת באו לידו אסור...

הריטב"א (שם) כותב בשם **רבנו יונה**, שהחפץ נאסר רק אם נעשה מעשה בגוף החפץ, כגון בבישול, שהחפץ **השתנה על ידי האיסור**. אבל, באיסור הוצאה, החפץ נשאר כמות שהוא ולא השתנה, ולכן הוא לא נאסר¹⁸:

לדעת הרב רבי יונה ז"ל אפילו בשבת לא מתסר מעשה שבת מפני שנעשה בו איסור העברה ברשות הרבים או הוצאה והכנסה, שלא אסרו במעשה שבת אלא דבר שיש בו מעשה דהיינו שנעשה שום תיקון בגופו שזה נקרא מעשה, והיינו דנקטינן בכל דוכתא מעשה שבת, וטעמא דמסתבר הוא.

הרמב"ם (הלכות שבת ו, כד) כותב שאם יצאו הפירות חוץ לתחום וחזרו בשוגג, מותר לאכלם כי לא נעשה בגופן מעשה, ולא השתנו.

פירות שיצאו חוץ לתחום וחזרו, בשוגג יאכלו בשבת שהרי לא נעשה בגופן מעשה ולא נשתנו, במזיד לא יאכלו עד מוצאי שבת.

מפשטות לשון הרמב"ם נראה שסובר כדעת רבינו יונה, שהפירות מותרים כיוון שלא השתנה דבר בגוף החפץ, אלא שהרמב"ם מתיר רק בשוגג, ואילו רבינו יונה התיר אפילו במזיד, וכך הסביר בחיי אדם (חלק ב- ג כלל ט, סעיף יא ובנשמת אדם ט). אולם, ייתכן שניתן להבין את הרמב"ם כשיטת הרמב"ן, שכיוון שחזרו הפירות למקומם ולא השתנו, הרי שלא נהנה מהאיסור. לעניין הלכה, כתב החיי אדם (שם; הובא בביאור הלכה שיח, א, ד"ה אחת) שמצד עיקר הדין היה ניתן להקל במעשה שבת (אף בנעשה איסור דאורייתא) בשוגג, כאשר לא השתנה

18 למרות זאת, בתחומין, החפץ נאסר, וכנראה שזו גזירה מיוחדת בתחומין – עיין בדברי הגרש"ז אויערבך (מנחת שלמה אה, אות ב, ד"ה אולם).

את סברת המגן אברהם ניתן להבין בשתי צורות:

1. לדעתו גם לרבי מאיר ולרבי יהודה זהו איסור בחפצא, אלא שהאיסור פוקע מהחפץ במוצאי שבת. מכל מקום, כיוון שבשבת עצמה, בושל 'איסור' בקדירה, צריך להכשיר את הקדירה.
2. אין כאן איסור בחפצא, אלא כיוון שיש בקדירה טעם בלוע של דבר האסור באכילה, לכן הקדירה פולטת אותו החוצה בבישול הבא.

נפקא מינה אפשרית בין ההסברים: האם כל דברי המגן אברהם אמורים רק למבשל עצמו (במזיד) שאיסורו איסור עולם, או שמא גם לאחרים. אם נבין שזהו איסור בחפצא, ייתכן שהקדירה ממשיכה להיות אסורה לכולם גם במוצאי שבת. אולם, אם נבין שטעם הדבר הוא רק בגלל שהקדירה פולטת את טעם מעשה השבת שנבלע בה, מסתבר שבמוצאי שבת תהיה הקדירה מותרת - שהרי אם התבשיל עצמו מותר במוצ"ש, קל וחומר שנתנית טעם של התבשיל תהיה מותרת.

בשור"ת שבות יעקב (ב, כא), כתב שגם המגן אברהם לא הצריך הגעלה אלא למי שאסור לו לאכול את האוכל לעולם, אך לאחרים - אין צריך הגעלה¹⁵, ודבריו תואמים להבנה השניה. להלכה, רבים חלקו על המגן אברהם, אולם המשנה ברורה (שיח, ד) הביא דבריו להלכה¹⁶.

מדוע מותרים פירות שיצאו מחוץ לתחום וחזרו?

מהגמרא בעירובין (מא, ב), עולה לכאורה סתירה לפסיקה שהכרנו עד כה בעניין איסור הנאה ממעשה שבת. סתירה זו הצריכה את הראשונים למצוא מצבים שבהם איסור מעשה שבת לא חל. הגמרא מביאה מחלוקת בדין פירות שיצאו חוץ לתחום וחזרו לתחומם: אמר רב פפא: פירות שיצאו חוץ לתחום וחזרו, אפילו במזיד - לא הפסידו את מקומן... תנאי היא... רבי נחמיה ורבי אליעזר בן יעקב אומרים: לעולם אסורין עד שיחזרו למקומן שוגגין. שוגג - אין, במזיד - לא. מכלל דתנא קמא סבר: במזיד נמי שרי, שמע מינה. מהגמרא עולה שפירות שיצאו על ידי יהודי חוץ לתחום וחזרו למקומם -

לדעת תנא קמא - גם במזיד מותרים באכילה.

לדעת רבי נחמיה ורבי אליעזר בן יעקב - בשוגג מותרים, במזיד אסורים.

רב פפא סובר כתנא קמא וכן פסקו התוספות (שם, מב, א ד"ה מכלל), הרא"ש (עירובין ד, ב) ורוב הראשונים, וכן פסק השולחן ערוך (תה, ט)¹⁷. לפי זה, אם הפירות חזרו לתחומם אף במזיד

15 ועי' גם פרי מגדים (או"ח רנג, א"א לט; יו"ד צג, שפ"ד ג, בשם הרשב"א).

16 פסיקה זו של המגן אברהם והמשנה ברורה לאסור שימוש בכלי שבישלו בו באיסור בשבת, רלוונטית במיוחד בצבא, אבל גם במסעדות המשתמשות בחומרי גלם כשרים, אך מבשלות בשבת (וזו אחת הסיבות, שנמנעים מלתת להן הכשר).

17 הרמב"ם (הלכות שבת ו, כד) פסק כדעת רבי נחמיה ורבי אליעזר בן יעקב, ואף בחזרו לתחומם התיר רק בשוגג, ועי' לקמן.

דין הקדירה

מה דין הקדירה שבושל בה אוכל באיסור בשבת?

נעיין בתשובת הרשב"א (א, קעה):

"שאלת - קדרה שבישל בה ישראל בשבת לצורך חולה שיש בו סכנה, אם היא אסורה מפני שבישלו בה בשבת, או מותרת מפני שאין מעשה שבת אסורים מן התורה אלא לרבי יוחנן הסנדלר, ולא קי"ל כוותיה..."

תשובה - דבר ברור הוא לכולי עלמא שהיא מותרת, שאפילו התבשיל עצמו מותר לערב. ואף לרבי יוחנן הסנדלר, שלא אסר רבי יוחנן הסנדלר אלא בעושה במזיד, אבל לא בשוגג, דהא קתני בשוגג ייאלל למוצאי שבת לאחרים ולא לו. ודווקא בשוגג באיסור, הא לחולה שיש בו סכנה מותר ומצווה לבשל לו, ואין כאן מעשה שבת באיסור. ולא אסר רבי יוחנן הסנדלר אלא במעשה שבת שנעשה באיסור, וכל שכן לרבי יהודה, וכל שכן לרבי מאיר."

השאלה היתה, האם קדרה שבישלו בה בשבת לצורך חולה שיש בו סכנה, תהיה אסורה בשימוש מחמת עצם זה שבישלו בה בשבת, או שמא רק לפי רבי יוחנן הסנדלר תהיה אסורה. הרשב"א עונה שהקדרה מותרת אפילו לרבי יוחנן הסנדלר, וכל שכן לרבי מאיר ולרבי יהודה, כי כל דבריו של רבי יוחנן הסנדלר לאסור הנאה ממעשה שבת הם רק כשעשה איסור במזיד", אך במקרה של חולה שיש בו סכנה מותר ומצווה לבשל עבורו.

המגן אברהם (שיח, א) כתב שמשמע מדברי הרשב"א שהובאו לעיל, שאם בישל באיסור בשבת, גם הקדירה אסורה. וכך פסק גם המשנה ברורה (שיח, ד) והוסיף: "מפני שהיא בלועה מדבר האסור לו. ודוקא המבשל לבריא אבל המבשל לחולה מותרת הקדרה".

אולם, לכאורה יש להקשות על דברי המגן אברהם והמשנה ברורה: ברשב"א משמע שדין זה תואם רק את רבי יוחנן הסנדלר במזיד, שסבור שזהו איסור עולם. אך לשאר השיטות לא יהיה צורך להכשיר את הקדירה. וכן תמיהו במטה יהודה (עייאש, שיח, א), ובתורת שבת (שיח, א). ואכן דברי המגן אברהם תמוהים. הגמרא (כתובות לד, א) הביאה כמקור לרבי יוחנן הסנדלר את הפסוק "קודש היא לכם" - "מה קודש אסור באכילה, אף מעשה שבת אסורין באכילה". מכאן משמע שישנו איסור בחפצא במעשה שבת. לעומת זאת, לרבי מאיר ולרבי יהודה מסתבר שאין איסור בחפצא - בגוף הכלי, שהרי אפילו המאכל מותר לאחרים. ואם כן, לכאורה תמוה, שיהיה צורך להכשיר את הכלי.

14 אמנם הרשב"א מוסיף "אבל לא בשוגג... ודווקא בשוגג באיסור, הא לחולה שיש בו סכנה מותר ומצווה...". ניתן להבין מדבריו, שגם בשוגג באיסור יש מקום לאסור את הכלי. אולם, נראה יותר, שאין הוא מדבר במשפט זה על איסור הכלי, אלא כיוון שציין שרבי יוחנן הסנדלר לא אסר אלא במזיד ולא בשוגג, ביאר בתוך דבריו, שגם האיסור למבשל עצמו ולאחרים (עד מוצאי שבת) בשוגג, לא שייך במבשל לחולה.

איסור בגברא או בחפצא

בתוספתא (שבת פ"ג ה"ג) מובאת גם דעה רביעית בעניין - דעת רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה¹⁰. הוא מסכים עם רבי יוחנן הסנדלר אם מדובר באיסור שאין עליו חיוב חטאת, אך אם עבר על איסור שיש עליו חיוב חטאת - יש איסור עולם לכולם ליהנות מהמלאכה, בין בשוגג בין במזיד.

מסתבר לחלק את שיטות התנאים, לשתי קבוצות: לרבי מאיר ולרבי יהודה, מעשה שבת הוא איסור בגברא, ולכן אין מציאות שהאוכל יהיה אסור לכולם, לעולם. לעומת זאת, לדעת רבי יוחנן הסנדלר במזיד, ולדעת רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא אפילו בשוגג, מעשה שבת הוא איסור בחפצא, ולכן הוא אסור לכולם, לעולם.

לפי זה ברור שבדברי רבי מאיר ורבי יהודה צריך לקרוא יאכל, ובדברי רבי יוחנן הסנדלר צריך לקרוא יאכל¹¹. לדעת רבי מאיר ורבי יהודה, מדובר באיסור בגברא, לכן הדיון אינו על האוכל אלא על האדם (יאכל או לא יאכל). לעומת זאת, לדעת רבי יוחנן הסנדלר מדובר באיסור בחפצא, ולכן הדיון הוא האם האוכל יאכל.

בדרך כלל כשתהיה נפקא מינה, האפשרות שמדובר באיסור בגברא תהיה מקלה יותר. לדוגמה: אדם ברא אוכל בשבת שלא כדין, ואחר כך עירבב אותו שוב. האם מותר לו כעת לאכול את האוכל? אם מדובר באיסור בגברא, מסתבר שיהיה מותר כיוון שהגברא לא נהנה מהעבירה. אך אם מדובר באיסור בחפצא, ייתכן שכיוון שהאוכל נאסר על ידי הברירה, שוב לא יהיה מותר לאוכלו גם אם ישובו ויערבוהו¹².

אולם, ייתכן שתהיה נפקא מינה שהאפשרות שמדובר באיסור בגברא תחמיר בה יותר. לדוגמה - בנידון שאלתנו ביחס להנאה עקיפה ממלאכה שנעשתה בשבת: אם מדובר באיסור בחפצא, הרי שהאיסור יהיה רק ביחס לחפץ עצמו אך לא יהיה איסור בהנאה עקיפה מהמלאכה. לעומת זאת, אם האיסור הוא בגברא, ייתכן שאסור גם הנאה עקיפה ממעשה האיסור של האדם. אך אין זה מוכרח, וייתכן שגזרו רק על המלאכה שעשה הגברא ולא על תולדותיה¹³.

לפי האמור לעיל, לכאורה אנו פוסקים שמעשה שבת הוא איסור בגברא, שהרי אנו פוסקים כרבי מאיר או כרבי יהודה הסוברים כך, ולא כרבי יוחנן הסנדלר או כרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא הסוברים שמדובר באיסור בחפצא. אולם, יש מקום לדון האם אכן אנו פוסקים שזהו איסור בגברא, ולשם כך נדון בדיון הקדירה.

10 בירושלמי (שבת פ"ג ה"א) מופיעה דעה זו בשמו של רבי ישמעאל ברבי יוסי בשם אביו, אך עי' חסדי דוד (שבת פ"ג ה"ג), שלדעתו גרסת התוספתא עיקר, עיי"ש טעמו.

11 וזו כוונת רש"י (כתובות לד, א; בבא קמא עא, א) שכתב "בדברי יוחנן הסנדלר גרסינן יאכל".

12 לגופו של דיון במקרה זה עי' רמב"ן עירובין (מאב ד"ה זו שאמרו); שו"ת רב פעלים (א, ג); תפארת ישראל כלכלת שבת דיני מלאכת שבת אות א; תהלה לדוד (שיח, ג); ביאור הלכה (תה, ט ד"ה מ"ט אנוסים); שו"ת ציץ אליעזר (יד, לג); ילקוט יוסף (שיח הערה ב) ועוד.

13 וכן משמע מדברי הגר"ז אויערבך (שמירת שבת כהלכתה יח הערה רנו).

לדעת רבי יוחנן הסנדלר). ועל פי זה פסק המשנה ברורה (שיח, ד):

מותר לו ליהנות מדמיה של המלאכה.

לפי זה לכאורה גם אם אסור לשתות את החלב שנחלב בשבת יהיה מותר לו למכור אותו לאחרים?

אולם למעשה אין הדבר כך.

ראשית, נראה פשוט שאסור לאדם להרוויח ממעשה שבת, כמו שפשוט שאסור לאדם ליהנות מנר שהודלק בשבת⁹, וכוונת הגמרא היא: החפץ עצמו שנעשתה בו העבירה לא נאסר בשימוש – גם לדעת רבי יוחנן הסנדלר – אך ודאי שאסור לעובר עבירה להרוויח ממעשה העבירה. כך כתב בעל החוות יאיר (מקור חיים שיח, א ד"ה אסור לו לעולם) שאסור להרוויח ממעשה העבירה. וכן כתב שו"ת רב פעלים (ג, או"ח יז):

דאסור למכרו או ליתנו במתנה לאחרים, ורק אם מוכרו בזול כאשר היה שוה קודם שעשה בו מלאכה מותר.

וכן כתב כף החיים (שיח, ח):

ומיהו מה שמותר ליהנות מדמי אותה מלאכה נראה דהיינו שיוכל למוכרה רק בכדי מה שהיה שוה אותו דבר קודם שיעשה בו מלאכה כדי שלא יהנה ממלאכת שבת דאם לא כן מה אהני קנסא דרבנן.

וכן כתב הגרש"ז אויערבך (שו"ת מנחת שלמה א, ה; וכעין זה גם שם ב, טז אות ב), והסביר שכוונת המשנה ברורה היא:

דכיון שמעיקר הדין מותר בהנאה לכן אין להחמיר ולאסור עליו ליהנות מהדמים, אבל מכל מקום אסור לו ליהנות מזה שמחמת המלאכה שעשה בשבת הוא נמכר ביוקר.

וכעין זה כתב המשנה ברורה עצמו במקום אחר (שכה ס"ק לז):

ולמכור לאחר שלא הובא בשבילו מותר [והיינו באופן ההיתר המבואר בסימן שכג] ובלבד שלא ירויח למכור ביוקר ממה שלקח.

ובפרט במקרה שלנו כיוון שהחליבה נעשתה כדי למכור את החלב לאחרים, הרי שיש לאסור הנאה זו משום שהיא דרך השימוש המקובל, שהרי חולבים חלב זה על דעת למכרו.

לעשותה, יש מקום לאסור גם למי שהתבשל עבורו, שהרי הוא אמור ליהנות מהמלאכה שנעשתה. כך נראה מדברי המגן אברהם שכתב שטעם האיסור הוא שהגמרא (קידושין סג,ב; בבא מציעא ה,ב; שבועות מב,ב; ערכין כג,א) אומרת "אין אדם חוטא ולא לו", ואם כן, אין לחשוש שמא אדם יחטא עבור אחרים, לכן אין סיבה לאיסור.

אלא שטעם זה, לכאורה לא שייך ביחס לאנשים שאינם שומרי תורה ומצוות, שהרי אצלם לצערנו, 'אדם חוטא אפילו לא לו'. ואם כן, מי שנתבשל עבורו יחשב כמבשל עצמו. וכן כתב הפרי מגדים (א"א, ש"כ,ה, ס"ק כב):

"אם בישל המומר מעצמו לישראל במזיד, אסור למי שנתבשל בשבילו, דלא שייך אין אדם חוטא ולא לו".

כמו-כן במקרה שלנו יש למתקן המכונה אינטרס לחטוא – שהרי הוא מקבל כסף עבור העבודה. וכן לבעלי המפעל יש אינטרס להזמין את התיקון, שהרי הם מפסידים כסף מזה שהמכונה מקולקלת ומעוניינים לתקן אותה כמה שיותר מהר. לכן קשה לומר כאן "אין אדם חוטא ולא לו", ומי שנתבשל עבורו יחשב כמבשל עצמו, אלא אם נאמר שחכמים לא גזרו בכלל בכל מבשל עבור אחרים כיוון שבדרך כלל אין אדם חוטא ולא לו".

התבשל בסתמא עבור כולם

מה הדין כאשר התבשיל התבשל בסתמא, עבור כל הרוצה, ולא באופן מכוון עבור אדם מסוים?

מדברי הכתב סופר (אורח חיים, סימן נ') נראה שדווקא אם מבשל היהודי בקביעות לדעתו ולרצונו של זה שנתבשל עבורו, אז אסור לעולם. אך אם מבשל בסתמא, לכאורה לא יהיה איסור. גם ה"ט"ז (יו"ד צט, ס"ק י) כתב בשם המהרש"ל בסגנון דומה, בעניין ביטול איסור עבור אחרים, אם ידעו מכך ונוח להם, אפילו לא ציוו על כך, אבל אם לא ידעו מכך, מותר. אולם, הריב"ש (שו"ת, סימן תצח הובא ברבי עקיבא איגר בהגהות על שולחן ערוך יו"ד תצט, שם) כתב שגם אם ביטל בסתמא, עבור כל מי שיבוא, נחשב כמבטל עצמו, וכך משמע גם מסתימת הפרי מגדים, שהובא לעיל. לכן, ייתכן שהצרכנים נחשבים כמבשל עצמו, שהרי חולבים בשבילם את החלב⁷.

איזו הנאה נאסרה?

בגמרא (בבא קמא עא,א) מבואר שמעשה שבת אסור באכילה ומותר בהנאה (ואפילו

7 עי' שו"ת הר צבי (סימן קפ) שכותב בכעין זה שכיוון שחז"ל לא גזרו בכך, אין לנו כוח לחדש גזירה מעצמנו. אך בהמשך (סימן קפג) לכאורה חוזר בו.

8 עי' לשונו של שו"ת הריב"ש (תצח): "ואף על פי שלא נעשה בשביל אדם מיוחד אלא על הסתם בשביל מי שירצה לקנות, הרי הוא כמי שנעשה בשבילם ביחוד"; ועי' גם מגן אברהם, שיח, ב; משנה ברורה, שיח ס"ק ה; קהילות יעקב, ב, ז; שו"ת מחזה אברהם (שטיינבערג) א, מח; שו"ת מנחת יצחק, ג, עט אות טו.

כרבי יהודה. וטעמם משום שכלל נקוט בידינו (עירובין מו,ב): "רבי מאיר ורבי יהודה - הלכה כרבי יהודה". ועוד שבימינו יש עמי הארצות רבים המזלזלים באיסורים, ולכן יש להחמיר כמו שדרש רב בפירקא. [ע"י רמב"ן (חולין שם); פסקי הרא"ש (חולין א, יח בשם הגאונים); ר"ן (על הרי"ף שבת שם)].

להלכה, פסק השולחן ערוך (אורח חיים שיח, א) כדעת רבי יהודה⁵. ואילו הגר"א (ביאור הגר"א על שולחן ערוך שם) פסק כדעת רבי מאיר. **המשנה ברורה** (שיח, ז) מכריע שבמקום צורך ניתן לסמוך על רבי מאיר, בבישול בשוגג⁶.

אולם יש לדון האם בכלל ייתכן שהחלב יהיה אסור בהנאה לצרכנים לאחר השבת.

איסור הנאה ממעשה שבת למי שנתבשל עבורו

האם ייתכן שהחלב יהיה אסור בהנאה לצרכנים לאחר השבת?

ראינו לעיל שהמבשל בשבת בשוגג - מותר המאכל במוצאי שבת לכולם בין לדעת רבי מאיר ובין לדעת רבי יהודה. לעומת זאת, המבשל בשבת במזיד - אסור המאכל במוצאי שבת רק למבשל עצמו ולא לאחרים, ורק לדעת רבי יהודה. מכיוון שכאמור לעיל לכתחילה אנו פוסקים כדעת רבי יהודה (שולחן ערוך או"ח שיח, א) יש לדון האם החלב שנחלב במכונה שתוקנה ייאסר לשימוש לצרכנים שקונים אותו לאחר השבת?

להבנת שאלה זו יש לדון מה דינו של מי שהמאכל התבשל עבורו? זו מדרגה אמצעית בין המבשל עצמו לבין 'אחרים'. מצד אחד הוא לא עשה את העבירה אך מצד שני העבירה נעשתה עבורו. האם הוא כמו המבשל עצמו (כמו בשולחן ערוך יו"ד צט, א) או כמו 'אחרים'?

המגן אברהם (שיח, ב) **והמשנה ברורה** (שיח, ה) כתבו שמי שהתבשל עבורו נחשב כ'אחרים'.

האם היתר זה קיים גם אם העבירה נעשתה על ידי יהודי שאינו שומר תורה ומצוות? נראה שהדבר תלוי בהבנה מדוע יש איסור הנאה ממעשה שבת רק על המבשל ולא על אחרים.

אם האיסור הוא קנס על כך שעבר עבירה - אם כן נראה שבכל מקרה (גם באינו שומר תורה ומצוות) אין לאסור עבור מי שהתבשל עבורו, שהרי לא עבר עבירה (ע"י תהילה לדויד, שיח, ו-ז).

אבל אם האיסור נועד למנוע חשש שבעתיד יעשה שוב את המלאכה או יאמר לאחרים

עשרים וארבעה עמוד קמ); רמב"ן (חולין שם); ר"ן (על הרי"ף שבת שם).

5 וע"י חסדי דוד על התוספתא שתובא בהמשך (שבת פ"ג, ה"ג) שדעתו להקל כרבי מאיר גם במלאכה דאורייתא בדבר שאין זדונו כרת ושגגתו חטאת.

6 למרות שהמשנה ברורה כתב "בשוגג", לכאורה היה מסתבר שאף במזיד ניתן לסמוך על רבי מאיר, שהרי מניין לנו לחלק בין שוגג למזיד? והמשנה ברורה כתב "בשוגג" משום שאין זה דבר מצוי שהמזיד עצמו בתשובה, וישאל מה עליו לעשות. וכעין זה כתב בשו"ת אז נדברו (ה"ז) שאף במזיד הדין כן, עיי"ש הסברו. אולם, לדעת הגרש"ז אויערבך (שמירת שבת כהלכתה סו הערה קסט) המשנה ברורה הקל דווקא בשוגג כפשטות לשונו.

תניא: המבשל בשבת, בשוגג - יאכל, במזיד - לא יאכל, דברי רבי מאיר; ר' יהודה אומר: בשוגג - יאכל למוצאי שבת, במזיד - לא יאכל עולמית; ר' יוחנן הסנדלר אומר: בשוגג - יאכל למוצאי שבת לאחרים ולא לו, במזיד - לא יאכל עולמית לא לו ולא לאחרים.

התוספות (כתובות לד, א; חולין טו, א) סיכמו את השיטות השונות: כלל דמילתא מזיד דרבי מאיר שוגג דרבי יהודה מזיד דרבי יהודה שוגג דרבי יוחנן הסנדלר. סיכום השיטות מופיע בטבלה:

	שוגג	מזיד
רבי מאיר	מותר לכולם בשבת	מותר לכולם במוצ"ש
רבי יהודה	מותר לכולם במוצ"ש	למבשל - איסור עולם לאחרים - מותר במוצ"ש
רבי יוחנן הסנדלר	למבשל - איסור עולם לאחרים - מותר במוצ"ש	אסור לכולם לעולם.

בגמרא (כתובות לד, א; בבא קמא עא, א) נחלקו אמוראים האם רבי יוחנן הסנדלר² לומד מפסוק את איסור הנאה ממעשה שבת, ואם כן לדעתו הנאה ממעשה שבת אסורה מדאורייתא או שלדעתו הפסוק אינו אוסר הנאה ממעשה שבת ואיסור זה הוא מדרבנן. לדעת רבי מאיר ורבי יהודה אין מקור בפסוקים לאיסור הנאה ממעשה שבת, ולשיטתם מדובר באיסור דרבנן. ההכרעה במחלוקת התנאים לגבי בישול בשבת, מובאת בגמרא בחולין (טו, א):

”כי מורי להו רב לתלמידיה, מורי להו כרבי מאיר, וכי דריש בפרקא, דריש כרבי יהודה, משום עמי הארץ”.

לאור זאת כתבו התוספות (חולין שם, ד”ה ומורי)³ שהלכה כרבי מאיר, שהרי רב הורה כרבי מאיר.

אבל הרי”ף (שבת יז, א בדפי הרי”ף), והרמב”ם (הלכות שבת ו, כג) וראשונים נוספים⁴ פסקו

2 כך הדעה המקובלת בראשונים שרב אחא ורבינא נחלקו בדעת רבי יוחנן הסנדלר [רבנו חננאל (הובא ברשב”א כתובות שם); בעל המאור (שבת שם); רמב”ן (כתובות שם); רשב”א (כתובות ובבא קמא שם); רא”ש (בבא קמא שם); רא”ה (כתובות שם); ריטב”א (כתובות שם); ועוד]. אך מדברי הרי”ף (שבת יז, א בדפי הרי”ף) עולה שרבי יוחנן הסנדלר ודאי סובר שמעשה שבת דאורייתא ורב אחא ורבינא נחלקו האם לפסוק כמותו; וכיוון שהלכה כדברי המיקל מבין שניהם (עי’ פסחים עד, ב; חולין צג, ב) אין הלכה כרבי יוחנן הסנדלר. (כך ההבנה המקובלת בדעת הרי”ף עי’ רמב”ן במלחמות שם; והרשב”א (כתובות שם) הציע גם הבנה אחרת בהסבר דעת הרי”ף).

3 וכן כתב ספר התרומה (רמח) [ועי’ סמ”ג (לאוין סה, יב)].

4 שאילתות דרב אחאי (פרשת שלח שאילתא קכח); הלכות גדולות (סימן ז - הלכות שבת פרק

הנאה עקיפה ממעשה שבת בחליבה בשבת

הרב יוסף צבי רימון

שאלה שהופנתה אליי מתנובה: במחלבה התקלקלה מכונת החליבה. יהודי תיקן את המכונה, ואחר כך חלבו בשבת (בגרמא). האם החלב מותר? במקרה שלנו, לא מדובר על הנאה ישירה ממעשה שבת, אלא על הנאה עקיפה – החלב נחלב בהיתר, אלא שהוא נחלב באמצעות מכונה שתוקנה באיסור. האם באופן זה יש איסור הנאה ממעשה שבת?

מחלוקת התנאים בדין מעשה שבת בבישול

איסור ליהנות מתוצאות של מלאכה שנעשתה בשבת, למשל, אסור לאכול מאכל שבושל בשבת באיסור. התנאים בברייתא (כתובות לד, א; בבא קמא עא, א; חולין טו, א ועוד) נחלקו בגדרי האיסור:

1 יש להעיר שיייתכן שהביטוי "איסור הנאה" אינו מדויק ונכון יותר לומר "איסור שימוש". ונפקא מינה שאסור להשתמש אף לצורך מצווה אף על פי ש"מצוות לאו ליהנות ניתנו" (עירובין לא, א ועוד. עי' חוט שני שבת ב, כב ס"ק א ושער הציון שם י; שו"ת אז נדברו ו, עז; וכך נראה בשו"ת אגרות משה או"ח ב, עז ואו"ח ד, סט אות ה; ובשו"ת שבט הלוי ג, עו. לעומת זאת עי' שו"ת אגרות משה או"ח א, קכו, ענף ג-ד; ומה שכתב בחוט שני שם בדעת הרמב"ם).

בחוזרו, כחגיגת החזרת הארון למקומו.

ולכאורה מה שיצא מפיו הקדוש, טעויות בקריאה עד שיצא "החרש היה לבם", ראשית, כהודעה משמי מרום שניטלה ממנו סייעתא דשמיא, וכהודעה על חולשתו, וכפליטת פה ממנו על מה שחושב בדעתו.

הרי הוא שאמר שלכ"א לבחור לב טוב מעל כולם, ולדעתו של המהר"ל, כמו שהלב הוא מרכז ומסדר כל חלקי ופרטי הגוף, כן כחו של רבי אליעזר בן ערך בתלמודו לרדת לעומקי הענין ולברר יסודותיו של כל ענין. והרי זה כחו של מחדש בדברי תורה, שיורד לגדרי ומעמקי הענין, ומתוך הבנתו בהם מבין דבר מתוך דבר ועוד מבין איך ליישב אותם בכל דור ובכל מצב.

ולכן הביקורת העולה מכאבי לבו של התנא, שמבלי כחו בבית המדרש חרשים היו לבם, כלו' לא ירדו ללב כל סוגיא וסוגיא ולעומק הבנת יסודם.

[ו] המחדש כבעל המסורה

ונראה שלאור דברי הגר"ח מוולוז'ין שמסכת אבות בהתחלתה, קובע כל בעלי המסורה שדאגו איך להעביר המסורה לדורות הבאים, ומה שהעריכו את רבי אלעזר בן ערך, מתוך גדלותו כמעין המתגבר, היינו שהעריכו כישרונותיו המיוחדות שעל ידיהן יצליחו בהמשכת מסורת התורה: רבי אלעזר, שהוא מעין המתגבר, שעל ידו יבינו יסודות התורה, לבה של תורה, ויבינו איך נוהגים בהן בכל המצבים המשתנים מדור לדור, ומכישרונותיו לחדור ולגלות הוא היה מבין גם לבה ויסודה של הדור החדש וכישרונותיהם המיוחדים ונסיונותיהם החדשים, והרי הוא ממטמונים החשובים לה' ולתורתו. וכשבנוסף הוא בעל לב טוב, ובודאי שזה כולל לב פועם שרוצה לקרב כל דור ודור לעבודת ה' מכל מצב חדש שכל קבוצה נמצאת בה, הרי עולה הוא להיות שקול כנגד כל הגדולים כולם כשיטת אבא שאול.

והיה כואב לו לרבי אלעזר מה שאין חבריו ותלמידיו מעריכים נכון כמה צריכים ללב שדואג להמשכת המסורה וכוחו לתקן תקנות ותיקונים, עד שפליטת פיו מגלה מחשבתו ועומק כאבו, החרש היה לבם של חבריו להכיר בצורך למעינו המתגבר, להעביר המסורה באופן שיתקבל על הדור הבא.

ומלמדים אותנו חז"ל מהבנתם במהלכי ההשגחה, שעם כל כשרונותיו ולבו המיוחד, מבלי בית המדרש, דיבוק בגדולי המסורה בצפון, תועלתו בהעברת המסורה התייבשה וכל תכליתו לא יצאה לפועל באופן נכון. ורק כשחזר לבית המדרש והכיר שכל מעין מתגבר סומך על המצאו בתוך בית מדרש, התפללו ששוב יזכה אותם הקב"ה בגדלותו וימצא מקום בשרשרת המסורה.

גולה למקום תורה. וי"א אליהו ז"ל החזיר לו תלמודו, לכן נאמר כי העושק יהולל חכם.

הגמ' (שבת קמז ע"ב) מלמדת על כמה פרטים נוספים:

אמר רבי חלבו: חמרא דפרוגייתא ומיא דדיומסת קיפחו עשרת השבטים מישראל. רבי אלעזר בן ערך איקלע להתם, אימשיך בתרייהו. איעקר תלמודיה. כי הדר אתא, קם למיקרי בספרא, בעא למיקרא החדש הזה לכם, אמר: החרש היה לכם. בעו רבנן רחמי עליה, והדר תלמודיה. והיינו דתנן, רבי נהוראי אומר: הוי גולה למקום תורה, ואל תאמר שהיא תבא אחריו, שחבריו יקיימוה בידך, ואל בינתך אל תשען. תנא: לא רבי נהוראי שמו אלא רבי נחמיה שמו, ואמרי לה רבי אלעזר בן ערך שמו, ולמה נקרא שמו רבי נהוראי - שמנהיר עיני חכמים בהלכה.

והדברים תמוהים, זה שאמר (אבות פ"ב משנה יד), "רבי אלעזר אומר הוי שקוד ללמוד תורה ודע מה שתשיב לאפיקורוס ודע לפני מי אתה עמל ונאמן הוא בעל מלאכתך שישלם לך שכר פעולתך", שירד עד כדי שכחה נוראה כזו. ומה שחז"ל מלמדים שדווקא מי שכיבדוהו לקרוא החדש הזה לכם, ודווקא מי שאמר שלב טוב הרי הוא המדה המובחרת, שיקרא החרש היה לכם, בטח שיש דברים בגו שחז"ל ביקשו ממנו לגלותם.

[ה] מבלי בית מדרש אין לחדש

וביאור הדברים, שמי שבירכו ה' ית"ש עם כח החידוש כמה צריך שיהיו לו חברים ובית המדרש ללבן דבריו, לנסותם אם נכונים הם ואם כפי אמינות התורה ויושר הסברא. הרי הבור שאינו מאבד טיפה, בכל מקום שנמצא תורתו עמו, אבל המחדש בלי בית המדרש מסוכנת דרכיו. מי יישר דרכו אם טועה, מי יזכיר לו על משנה ששכחה כרגע, מי יגיד לו אם סברתו ישרה ומקובלת ואם כוונתו מסודרת עם המסורה. מי ישאל השאלות שהעלה ריש לקיש לרבו רבי יוחנן שעליו אמר רבי יוחנן או חברותא או מתותא. ולכן כשקראוהו לתורה נתנו לו לקרוא "החדש הזה לכם", מקור לתוקף תפיסתנו של כח החידוש בתורה, הפרשה מכל פרשיות שבתורה שמדגישה חשיבות כחו של חידוש ומקומו בתורה, המצוה הראשונה שנצטוו בה ישראל שחידשה לנו את הלוח שבנוי על התחדשות חודשית, והדגישה את התחדשות שבטבע כדי שנכניס בעצמנו הערכת כח החידוש, בודאי באו לכבדו בפרשה שמדגישה מה שחשוב לו, ואולי לרמוז לו שכח חידושו, עכשיו שחזר לבית המדרש, יבוא על מקומו הנכון. ולזה רצו לחגוג

(פ"ב משנה ח), "[רבי יוחנן בן זכאי] היה אומר: אם יהיו כל חכמי ישראל בכך מאזנים ואליעזר בן הורקנוס בכך שניה, מכריע את כולם. אבא שאול אומר משמו: אם יהיו כל חכמי ישראל בכך מאזנים, ורבי אליעזר בן הורקנוס אף עמהם, ורבי אלעזר בכך שניה, מכריע את כולם".

ופירש רש"י שנחלקו רבי יוחנן ואבא שאול באותה המחלוקת (הוריות יד.) מי עדיף, סיני או עוקר הרים, וז"ל הגמ', "אמר רבי יוחנן: פליגו בה רבן שמעון בן גמליאל ורבנן, חד אמר: סיני עדיף, וחד אמר: עוקר הרים עדיף. רב יוסף סיני, רבה עוקר הרים, שלחו לתמן: איזה מהם קודם? שלחו להו: סיני עדיף, דאמר מר: הכל צריכין למרי חטיא, ואפילו הכי לא קביל רב יוסף עליה".

אלא שנראה אליבא דהגר"ח מוולוז'ין (רוח חיים) שיש לחלק קצת בין משנתנו והדיון שבין ריב"ז ואבא שאול ובין רשב"ג ורבנן. הרי הגר"ח מוולוז'ין העמיד פרק ראשון כהעתקת שרשרת המסורה והדרכת בעלי המסורה איך להעביר המסורה מדור לדור בדורותיהם, מימי אנשי כנסת הגדולה עד סוף תקופת התנאים, ולכאורה כלולה בהן אתגרי הקבלה בימי התנאים, בכל דור ודור ומה שהנהיגו כדי לחזק מעבר לקבלה. ונחלקו רבי יוחנן בן זכאי ואבא שאול, מה יותר חשוב להצלחת המסורה והעברתה בכל דור? האם יותר חשוב בור סיד שאינו מאבד טפה ושומר על המסורה בנאמנות בלי שום ספק כלל, או יותר חשוב כח החידוש, היכולת להבין את חידושי כל דור ודור ומה שמשנתנה ומה שמתחדש ועומק כוונת התורה ונימוקיה, כדי להבין ההלכה השייכת למה שמתחדש, ואיך לתקן תקנות הראויות ולגזור גזרות הצריכות. הרי שישנם שתי דרכים לשמור על המסורת, ונחלקו הני תנאים איזו מהם יותר מועילה.

[ד] התיבשות המעין

ומה מאד מטריד ללמוד על התייבשותו של המעין המתגבר, וז"ל חז"ל במדרש (קהלת רבה פרק ז):

חמשה תלמידים היו לו לרבן יוחנן בן זכאי, כל זמן שהיה קיים היו יושבים לפניו, וכשנפטר הלכו להם ליבנה, והלך ר"א בן ערך אצל אשתו [לדיומסי], מקום שהמים יפים והנוה יפה, המתין להם, כסבור שהם באים אצלו, לבסוף בקש ללכת אצלם ולא הניחתו אשתו. אמרה ליה, מי צריך למי? א"ל, הם צריכין לי. אמרה ליה, הפת והעכברים, מי דרכן ללכת אצל מי, הוי אומר עכברים אצל הפת. שמע לה וישב עד ששכח תלמודו. אחר ימים באו אצלו ושאלו לו פת חטים ופת שעורים אי זו טובה בליפתן, ולא היה יודע מהו ליפתן, ויש אומרים קם לקרוא בתורה בפרשת החדש ואמר, החרש היה לבם. צווחו ליה כולי עלמא. התחיל לבכות והם בוכים עד שהחזירו לו תלמודו, והיינו דתנן ר"א אומר, הוי

מן האש ואמר: הן הן מעשה המרכבה. עמד רבן יוחנן בן זכאי, ונשקו על ראשו, ואמר: ברוך ה' אלקי ישראל שנתן בן לאברהם אבינו שידע להבין ולחקור ולדרוש במעשה מרכבה. יש נאה דורש ואין נאה מקיים, נאה מקיים ואין נאה דורש, אתה נאה דורש ונאה מקיים. אשריך אברהם אבינו שאלעזר בן ערך יצא מחלצ'ך.

עוד עדות למעמדו כחד מענקי התנאים לומדים מהערכתו של רבו המופיע במשנה ח,

אבא שאול אומר משמו [של ריב"ז], אם יהיו כל חכמי ישראל בכף מאזנים ורבי אליעזר בן הורקנוס אף עמהם, ורבי אלעזר בכף שניה, מכריע את כולם.

גם בתפיסתו של בנ"א ובהבנתו תוך תוכם היה מיחידי הדור. כן למדנו מעוד פגישה עם רבו בעת צרת לב של רבו. מסופר עליהם (אבות דרבי נתן פרק יד) כשמת בנו של רבן יוחנן בן זכאי, נכנסו תלמידיו לנחמו. נכנס רבי אליעזר וישב לפניו ואמר ליה רבי רצונך אומר דבר אחד לפניך. אמר לו אמור. אמר לו אדם הראשון היה לו בן ומת וקבל עליו תנחומין. ומנין שקבל עליו תנחומין, שנאמר וידע אדם עוד את אשתו (בראשית ד' כ"ה). אף אתה קבל תנחומין. אמר לו לא די לי שאני מצטער בעצמי אלא הזכרת לי צערו של אדם הראשון... נכנס רבי אלעזר בן ערך. כיון שראהו, אמר לשמשו טול כלי ולך אחרי לבית המרחץ, לפי שאדם גדול הוא ואיני יכול לעמוד בו. נכנס וישב לפניו ואמר לו: אמשול לך משל למה הדבר דומה, לאדם שהפקיד אצלו המלך פקדון. בכל יום ויום היה בוכה וצועק ואומר אוי לי, אימתי אצא מן הפקדון הזה בשלום. אף אתה רבי היה לך בן, קרא תורה, מקרא, נביאים, וכתובים, משנה, הלכות, ואגדות, ונפטר מן העולם בלא חטא, ויש לקבל עליך תנחומין כשהחזרת פקדונך שלם. אמר לו: רבי אלעזר בני, נחמתני כדרך שבני אדם מנחמין. כשיצאו מלפניו הוא אמר אלך לדמסית, למקום יפה ומים יפים ונאים, והם אמרו נלך ליבנה, למקום שתלמידים חכמים מרובים אוהבים את התורה. הוא שהלך לדמסית למקום יפה ומים יפים ונאים, נתמעט שמו בתורה. הם שהלכו ליבנה, למקום שתלמידים חכמים מרובים ואוהבים את התורה, נתגדל שמו בתורה.

ונראה שרבי אלעזר, שהבין לבו של כאו"א ומה שהיה צריך לשמוע כדי לעודדו ולמצוא שלות נפשו, אין פלא שהוא העריך לב טוב כדרך שידבק בו האדם.

מי עדיף, סיני או עוקר הרים להעביר המסורה?

ומפני יחודו, עליו צמחה מחלוקת שהיא מחלוקת לדורות. עליו נחלקו התנאים

בהחלט בתוכן.

וז"ל המהר"ל בדרך חיים בעמדו על זה שנקרא מעין המתגבר,

זה שאמר כי רבי אלעזר כמעין המתגבר, שרצה לומר כי רבי אלעזר בן ערך היה לו שורש השכל ושכל חזק. ולפיכך מדמה אותו למעין המתגבר אשר יש למעין שורש ומקור, ובשביל זה הוא נובע תמיד מוסיף, וכך יש לרבי אלעזר שורש וחזק השכל בשלימות ומפני כך תמיד מוסיף בחכמתו, שכך הוא הדבר שיש לו שורש חזק, שמתפשט מן השורש ומוסיף עוד, כמו שמתפשט המעין תמיד בשביל שיש לו מקור ושורש חזק, אבל דבר שאין לו שורש חזק כלה מיד. ומפני זה שבח את רבי אלעזר בן ערך שהיה כמעין המתגבר, כי היה לו שורש השכל ומתפשט ומוסיף כמו המעין הזה שיש לו שורש ומקור ונובע תמיד.

דרכו של המחדש במסורה שלנו, דהיינו שחופר ודולה מהמקור ללבן פן חדש מתוך מה שנמסר לנו, נובע מתוך אמונה שתורתנו שהגיע לנו מהאין סוף היא בעצמה אין סוף ועל ידי עמלות יתירה וסייעתא דשמיא אפשר תמיד לגלות מה שעוד לא נודע ואפשר ללבוש אמיתות תורתנו בבגדים השייכים לדור דור ודורשיו כדי ללמדה ולהסבירה בלשון כל דור ודור. ואין פלא שגם בתכונות בני אדם, הכי חשוב אצל רבי אלעזר בן ערך הוא "לב טוב", וכדברי המשנה (שם פ"ב משנה ט), "אמר [רבי יוחנן בן זכאי] להם צאו וראו איזוהי דרך ישרה שידבק בה האדם, רבי אליעזר אומר עין טובה, רבי יהושע אומר חבר טוב, רבי יוסי אומר שכן טוב, רבי שמעון אומר הרואה את הנולד, רבי אלעזר אומר לב טוב. אמר להם רואה אני את דברי אלעזר בן ערך, שבכלל דבריו דבריכם".

וכן ביאר המהר"ל, שכוונתו שכל אחד ואחד, אם יסודו ומרכז פעולותיו הוא טוב וטהור, גם פעולותיו ויצירותיו, חידושי הנהגותיו והגיונותיו כולם יצאו להכי טוב.

[ב] עדות לגדלות

עדות לגדלותו בתורה וליחודו כאחד מגדולי התנאים למדנו מהערכתו של רבו וממעשה שהיה (חגיגה יד): שדרש במעשה מרכבה בפני רבו והתחילו האילנות שבשדה לרקוד ולומר שירה לפניו, וז"ל הסוגיא,

מיד פתח רבי אלעזר בן ערך [בפני רבו רבי יוחנן בן זכאי וברשותו] במעשה המרכבה ודרש, וירדה אש מן השמים וסיבבה כל האילנות שבשדה, פתחו כולן ואמרו שירה. מה שירה אמרו - אהללו את ה' מן הארץ תנינים וכל תהמות... עץ פרי וכל ארזים הללוי-ה. נענה מלאך

אין חידוש מבלי בית המדרש: מוסר ומסורת של רבי אלעזר בן ערך

הרב יעקב נויבורגר

כבוד גדול לי להציג דברי תורה לעילוי נשמת ידיד ד"ר יצחק בליזון ז"ל,
ת"ח שהעריך בית מדרש והעריך חידוש תורה, והכל בעין יפה. חבל על
דאבדן.

[א] המעין המתגבר

רבי אלעזר בן ערך, מגדולי תלמידי רבן יוחנן בן זכאי, שבחו רבו שהוא מעין המתגבר
(אבות פ"ב משנה ח) שפירשו הרמב"ם בפירושו למשנה, "ואת אלעזר בן ערך [נשתבח]
בטוב השכל וההבנה המעולה, והיות כל ענין קשה קל אצלו, ותבונתו מוסיפה על
הענין", ובלשון רבינו יונה, "שהיה מפולפל הרבה ובעל סברא ומחדש דברים מדעתו".
תיאורו של רבי אלעזר בן ערך כמעין המתגבר, הוא דבר בלתי טבעי, שהולך
ומתגבר ולא הולך ומתדרדר ונחלש, וכולל יסוד של "חידוש" בהבנת התורה והמסורה,
שכל חידוש נובע ממקור מוצאו, ותרומתו החשובה של כל מחדש ה"ה לגלות אמיתת
מה שנמסר כבר ולדלותו עבור הלמדן בן דורו, באופן נאמן. מצד אחד תורתו כאילו
מתחלפת תמיד, כמים קרים שמרעננים כל שותיהם ומשמחים אותם, ואם שונים המים
ממימיו שבאו כבר, עדיין דומים זה לזה ממה שנובעים מאותו מקור, אף שהם שונים

HaRav Yaakov Neuburger is a Rosh Yeshiva at the Rabbi Isaac Elchanan Theological Seminary and the Rabbi of Congregation Beth Abraham in Bergenfield, NJ. HaRav Neuburger was a guest of the Dr. Yitzchak Belizon z"l Beis Medrash of BRS for Shabbat Parshat VaYigash 5777.

ע"ז שכל הדרכים בחזקת סכנה. והטעם י"ל כי יש בנמצא כמה כחות חיצוניים הרודפים אחר האדם להממו ולאבדו, וכמו בגשמיות שהדרכים בחזקת סכנה מפני חיות רעות ולסטים התוקפים בכח, כן יש דוגמתם ברוחניות, ואין דרך בטוחה זולת כשבא מיינו של תורה, שהתורה עצמה היא המשמרת את בעלי, וכמ"ש (משלי ד' ו') אל תעזבה ותשמרך אהבה ותצרך, ועוד כתיב (שם ו' כ') נצור בני מצות אביך ואל תטוש תורת אמך וגו' בהתהלך תנחה אותך בשכבך תשמור עליך, וגו'. עכ"ל.



הבנים מעל שלחן אביהם, שכינת כבודו יתברך אזלא ומתרכא כביכול ולא תרגיע, ואין שיוור רק התורה הזאת כשישראל עם הקדש מצפצפים ומהגים בה כראוי, הן המה לה למקדש מעט להכין אותה ולסעדה ושורה עמהם ופורשת כנפיה עליהם כביכול, ובין כך אית נייחא מעט כו', כמאמרם ז"ל (בפ"ק דברכות ח' ע"א), מיום שחרב בהמ"ק אין לו להקב"ה בעולמו אלא ד"א של הלכה בלבד, ואמרו שם (ו ע"א) עוד, מנין שאפי' א' שיושב ועוסק בתורה ששכינה שרויה עמו שנאמר בכל המקום אשר אזכיר וכו'. ובמשלי רבתא (ספ"ח), "כי מוצאי מצא חיים" אמר הקב"ה כל מי שהוא מצוי בד"ת אף אני מצוי לו בכל מקום לכך נאמר, "כי מוצאי מצא חיים". עכ"ל. הדברים מאירים ומשמחים ובהם אנו מתנחמים.

זאת ועוד, לשיטת הנפש החיים בענין הדביקות בשעת לימוד התורה, יוצא שתמיד כשמתחיל ללמוד הוא בבחינת ירא וברגע שמתחיל ללמוד הוא מתדבק, ואלה דבריו בפרק ו' שם: "לזאת האמת שזו היא הדרך האמתית אשר בזה בחר הוא יתברך שמו, שבכל עת שיכין האדם עצמו ללמוד, ראוי לו להתיישב קודם שיתחיל, על כל פנים זמן מועט, ביראת ה' טהורה בטהרת הלב, להתודות על חטאתו מעומקא דלבא, כדי שתהא תורתו קדושה וטהורה, ויכוין להתדבק בלימודו בו בתורה בו בהקב"ה, היינו להתדבק בכל כחותיו לדבר ה' זו הלכה, ובזה הוא דבוק בו יתברך ממש כביכול, כי הוא יתברך ורצונו חד כמו שכתוב בזוהר, וכל דין והלכה מתורה הקדושה, הוא רצונו יתברך שכן גזרה רצונו שיהא כך הדין, כשר או פסול טמא וטהור אסור ומותר חייב וזכאי וכו', והוא יתברך שמו ודבורו חד, וכמפורש בתוה"ק במשנה תורה, 'לאהבה את ה' אלוהיך' כו', ופירושוהו רז"ל בנדרים בברייתא (ס"ב ע"א) דקאי על עסק התורה ע"ש. וסיפיה דקרא 'ולדבקה בו'. ולכן אמר דוד המע"ה 'טוב לי תורת פיך' כו', אמר כי לבי שמח בעמלי בתורה הקדושה ברוב עוז בהעלותי על לבי שהיא תורת פיך שכל תיבה ממש מהתורה שאני עוסק בה כעת הכל יצא, וגם עתה היא יוצאת מפייך יתברך. ולכן כל התורה קדושתה שזה בלי שום חילוק ושינוי כלל ח"ו, כי הכל דבור פיו יתברך שמו ממש, ואם חסר בספר תורה אות אחת מפסוק אלוף תמנע היא נפסלת, כמו אם היה נחסר אות אחת מעשרת הדברות, או מפסוק שמע ישראל, וכמ"ש גם הרמב"ם ז"ל והוא מתנא דבי אליהו (סא"ז פ"ג). עכ"ל.

וראה דברים נפלאים שכתב בעל השם משמואל בהסבר תורה אחת מזקנו הרבי מקאצק (שם משמואל, מועדים סוכות, שנת תרע"ט): "ונראה לפרש בהקדם דברי קודש כ"ק זקני האדמו"ר הגדול זצללה"ה מקאצק בפסוק כי טובים דודיך מיין, והגיד כי יש כמה דרכים לקרב א"ע להשי"ת אבל כל הדרכים הם בחזקת סכנה, אך טובים דודיך בהחלט כשהוא מיין מיינה של תורה, עכ"ד. והנה במה שהגיד שיש כמה דרכים לקרב א"ע להשי"ת בודאי הכוונה התעוררות אהבה ודביקות מחמת התבוננות בפלאות מעשיו בבריאת העולם וטוב הנהגתו, וכמ"ש הרמב"ם (בפ"ב מה' יסוה"ת), ומ"מ הגיד

והאהבה העצומה לה' הבאה מתוך ההתבוננות בבריאה בא האוהב מיד ליראה, שהרי היותו כל כך בהתקרבות לה' מביאו להכרת עומק שפלותו ודלות ערכו. והוא נרתע לאחוריו בהרגש שהוא כלי מלא בוש וכלימה. לא כן התוצאה הבאה לאוהב שאהבתו לה' נובעת מתוך לימוד התורה. אדרבה! כל שלומד נמצא יותר ויותר מתקרב לה'. ולא רק שאינו "נרתע לאחוריו" אלא הוא מתדבק ומתידד. וכדברי רבי אברהם אחי הגר"א בספר מעלות התורה: "הכלל היוצא מכל הנזכר לעיל, שצריך האדם לעסוק בתורה, הן בשלותו, הן בצער, ועל ידי זה יבא למנוחה אמיתית, כי על ידי התורה הוא נדבק בהקדוש ברוך הוא וכו'". וראה גם לשון צוואת הריב"ש (פרשת נח ובלקוטים) הובא בכמה ספרי החסידות: "פעמים האדם כשיכור מחמת שמחת התורה שבוער בלבו אהבה גדולה וכו'". וזה ממש ההיפך ממי שנרתע לאחוריו.

דבקות זו בשכינה מגיעה ללומד ואפילו אם הוא לומד ביחידות. ולא רק שהשכינה עמו אלא שהשכינה מקדמת ובאה אליו. "אבוא אליך" (שמות כ, כא) כתיב.³⁴ וכן בזה"ק פרשת צו לה ע"א:³⁵ "ר' אלעזר הוה אזיל מקפוטקיא ללוד, והוו עמיה ר' ייסא ור' חזקיה, פתח ר' אלעזר ואמר (ישעיה נא, טז) ואשים דברי בפך ובצל ידי כסיתיך וגו', תנינן כל בר נש דאשתדל במלי דאורייתא ושפוטתיה מרחשן אורייתא, קודשא בריך הוא חפי עליה ושכינתא פרשא עליה גדפהא, הדא הוא דכתיב ואשים דברי בפך ובצל ידי כסיתיך". ע"כ.

וכזה גם בספר נפש החיים, שער ד, פרק י': "ובשעת העסק והעיון בתורה, ודאי שאין צריך אז לענין הדביקות כלל, כנ"ל, שבהעסק ועיון לבד הוא דבוק ברצונו ודבורו יתברך, והוא יתברך ורצונו ודבורו חד, והוא ענין מאמרם ז"ל בשמות רבה (פל"ג) אדם לוקח חפץ שמה יכול לקנות בעליו, אבל הקב"ה נתן תורה לישראל ואומר להם כביכול לי אתם לוקחים כו', וזה שכתוב בכמה מקומות בזה"ק דקב"ה ואורייתא חד, וכו'. עכ"ל.

וראה שלהי ספר נפש החיים, שער ד, פרק לד: ומעת חורבן בית קדשנו וגלו

34 אבות פרק ג משנה ו: רבי חלפתא איש כפר חנניה אומר עשרה שיושבין ועוסקין בתורה שכינה שרויה ביניהם שנאמר (תהלים פ"ב) אלוקים נצב בעדת אל; ומנין אפילו חמשה שנאמר (עמוס ט') ואגודתו על ארץ יסדה; ומנין אפילו שלשה שנאמר בקרב אלוהים ישפוט; ומנין אפילו שנים שנאמר (מלאכי ג') אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וישמע וגו'; ומנין אפילו אחד שנאמר (שמות כ') בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתיך.

ראה גם בנפש החיים, שער ד, פרק יט: "ושם ה' נקרא עליו, כי התורה כולה שמותיו של הקדוש ברוך הוא כמאמרם ז"ל (ברכות כא ע"א), מנין לברכת התורה לפניו מן התורה שנאמר, 'כי שם ה' אקרא' וגו', וכן למדו שהעוסק בתורה שכינה שרויה עמו דכתיב, "בכל המקום אשר אזכיר את שמי" כו' (ובזה"ק במדבר ק"ח א), כמה חביבא אורייתא קמי' קב"ה דהא בכל אתר דמלי דאורייתא אשתמעו קב"ה וכל חיילין דילי' כלהו צייתין למלול" וקב"ה אתי לדיירא עמי. הה"ד, 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי' וגו'". עכ"ל.

הפסוק הוא שהנערה מתחילה לדבר אל הרועה ישירות. ואילו מקודם לא היתה אלא חולמת וחושבת בקרבה אליו.

כעין זה הסביר האלשיך, שכתב על הדאגה שבלב האומה, שאותה הדאגה מעכבת ממנה הכח להתחיל בלשון נוכח: "מי יתן ישקני מנשיקות פיהו, כי זכרה אהבת כלולותיה בהר סיני אשר היחל לנשק לה כמדובר, ומדאגה מדבר היותם קצרי יד זכות אל ההשגה ההיא כי רבה היא, לא עצרו כח לדבר בה לנוכח אתו יתברך לומר תשקני מנשיקות פוך. ולבל יאמר איש מה זה מיהרת לנגוע בקצה ההשגה, האם לא חסרת דבר זולתי נשיקות פיהו, ושאלו נא תחלה יאהב אותך, כי שונא הוא לך על רוע מעלליך, ואחרי כן נשיקות תבקשי מפיהו, על כן גמרה אומר כי טובים דודיך מיין, לומר הנה על זאת שמתי פני לדבר נוכח פני ה' ואדע כי לא אבוש, כי הלא אין ידידותיך סר ממנו כי אהבתנו, ולא חסרתי דבר זה ממך כי הלא טובים דודיך מיין". עכ"ל.

מתוך הנ"ל נחזור למשנה דמסכת ע"ז הנ"ל. ראה איך שביאר רש"י (שם, כט ע"ב) המשך הדיבורים של התנאים: "כי טובים דודיך - לשון זכר. או דודיך - לשון נקבה. והכי קאמרה כנסת ישראל ישקני הקדוש ברוך הוא מנשיקות פיהו, כי כך אמר לי: טובים דודיך מיין". ובד"ה חבירו מלמד עליו "שהוא לשון זכר וכנסת ישראל היא דקאמרה לפני שכינה לריח שמניך טובים וגו' עלמות אהבוך לא שייך למימר לנקבה".

יוצא שהביא הוכחה שצ"ל דודיך לשון זכר (דודיך) ואם כן הדרא קושיין למה שינה הכתוב מנסתר לנוכח. וכבר הבאנו מהאבן עזרא והאלשיך. וראה גם בזוהר חדש מגילת שיר השירים ו ע"ב: "עד לא אתקריבו דא בדא אמר באורח סתים כיון דאתקריבו ואתנשיקו בדביקו דרחימו דא בדא איהי אמרה באתגליא דודיך ולא כתיב דודי דהא כלילן כחדא ברחימו בחבורא חדא בלא פירודא כלל". ע"כ. ויתבאר הענין בטוב טעם בסמור.

נגילה ונשמחה בך

באמת, השינוי הזה מנסתר לנוכח בא גם בפסוק ד': "הביאני המלך חֲדָרְיוֹ נגילה ונשמחה בך" וגו'.³³

והנראה בזה יסוד גדול מאד. דהנה הרחבנו בכל דברינו על פי הרמב"ם, אם נצרף דבריו במשנה תורה לדבריו בספר המצוות, דיש שני דרכים המגיעים לאהבת ה'. הדרך האחת: התבוננות בבריאה, והדרך השנייה: בלימוד התורה. כתוצאה מההתקרבות

33 באלשיך שם שואל בתרתי על השינוי מנסתר לנוכח ועל השינוי מיחיד לרבים שבתחילת הפסוק: משכני...נרוצה. אלה דבריו: "והנה לבא אל התכת תיבות הכתוב, ראוי לשית לב אל הכנסו בלשון יחיד משכני, וצאתו בלשון רבים באומרו נרוצה, ושובו שנית לדבר בלשון יחיד באומרו הביאני המלך וכו', ושנותו עוד לדבר בלשון רבים באומרו נגילה ונשמחה בך, וכן אומרו הביאני שלא לנוכח".

וז"ל המרהש"א שם "דהקב"ה עלמא דיליה היא ומלכותא דיליה ומצי מחיל ליקריה כדאמרינן לעיל בנשיא ורב אבל מלך ב"ו מלכותא דארעא לא הוה אלא כעין מלכותא דשמיא ומשמיא מוקמי ליה ולא דיליה הוא כדכתיב כי לה' המלוכה ואין המלך ב"ו יכול למחול כבוד מלכות שמים וכו"ג מצאתי שוב במרדכי פרק הנזקין בשם מהר"מ ע"ש. עכ"ל המהרש"א. וכן בהמקנה שם,³¹ ע"ש. וכדברי המהרש"א בהחילוק שבין רב למלך, כן הדבר בענין החילוק שבין מי שמשיג אהבת ה' על ידי התבוננות בבריאה לעומת המשיגה על ידי לימוד התורה. דהלומד תורה נעשה בעלים על תורתו כמבואר, אך המתבונן בבריאה איננו נעשה בעלים על הבריאה.

אלא ההיפך הוא נכון כמו שמבואר בדברי הרמב"ם לעיל דהמשיג אהבתו ית' על ידי התבוננות במעשיו הנפלאים משיג לפי השגתו המתרחבת שדוקא אינו בעלים על הבריאה. כי "לה' הארץ ומלואה" (תהלים כד, א). "ואל מי תדמיוני ואשוה" (ישעיהו מ, כה) כתיב. "שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה" (שם מ, כו) כתיב. וממילא שבהתבוננות בבריאה אינו מרגיש כבעלים, אלא כזר ייחשב. ואדרבה שהוא עצמו רק חלק קטן מהבריאה שמתבונן בה. ומזה נובעים היראה והפחד. וזה "כי אראה שמך מעשה אצבעותיך וכו' מה אנוש כי תזכרנו" (תהלים ח, ד-ה).³²

כי טובים דודיך מיין

על פסוק אחד שבתחילת שיר השירים מצינו משא ומתן במשנה בין ר' ישמעאל ור' יהושע. כתוב "ישקני מנשיקות פיהו כי טובים דודיך מיין" (שה"ש א, ב). במשנה מס' ע"ז פ"ב מ"ה שואל ר' יהושע לר' ישמעאל, "ישמעאל אחי היאך אתה קורא כי טובים דודיך מיין או כי טובים דודיך. אמר לו כי טובים דודיך. אמר לו אין הדבר כן, שהרי חבירו מלמד עליו לריח שמניך טובים". ע"כ.

בכדי להבין השקלא וטריא כאן צריכים אנו לראות את הקושי שבפסוק. שהרי הפסוק מתחיל לדבר אודות משהו ושוב ממשיך לדבר אל משהו. ופירש באבן עזרא שישקני וכו' הם דברי הנערה על לבה, כשהיא חולמת אודות נשיקות פיו, וז"ל: "ישקני - דברי הנערה כאילו תדבר עם נפשה וכל תאותה שישק אותה פעמים רבות כי לא תשבע מאחת, וכאילו הרגיש הרועה, וחזרה מדברת לו". והיינו שהשינוי באמצע

31 תמוה לי על הצורך להסבר זה של המרדכי והמהרש"א והמקנה הנ"ל. דלכאורה כוונת הגמ' מתוך הפסוק שתהא אימתו עליך, שזה תנאי בעצם היותו מלך שכבודו לא יימחל בשום אופן כי זה יפקיע אימת המלך מן העם, וממילא דשוב אינו מלך. משא"כ הרב שנשאר רב אף אחרי המחילה. כי כח הרב הוא לא מצד אימת הציבור אלא מצד היותו שר התורה. ותורה דיליה היא שלא יצטרך לדאוג שבה מזה ולזול לתורה.

32 מפליא שזאת הטענה דמה אנוש וכו' היא היא הטענה שטענו המלאכים כשבא משה רבינו לקבל התורה (שבת פח ע"ב). אבל משה רבינו מחזיר להם תשובה כי התורה לא כהבריאה בכללה, שהרי התורה דוקא מסורה לנו עד כדי דרגת תורה דיליה!

בלימוד התורה אפשר ליקרא "בעלים" על התורה, משא"כ בנוגע לבריאה

ידועים דברי הגמרא מסכת עבודה זרה דף יט עמוד א: "אמר רבא בתחילה נקראת על שמו של הקדוש ברוך הוא ולבסוף נקראת על שמו, שנאמר (תהלים א, ב) בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה". ע"כ. וברש"י שם ד"ה נקראת על שמו, וז"ל "של אותו תלמיד שטרם בה כדכתיב ובתורתו דמשמע של כל אדם". עכ"ל. ועיין שם במהרש"א שבאר על פי דברי הגמ' קידושין (לב ריש ע"ב) שאמרו תורה דיליה היא.³⁰

אכן אם זה שייך שהתורה תהא של הלומד, אשר על כן אפשר לומר שרם שמחל על כבודו הרי כבודו מחול, כי הוא בעלים על כבודו, דתורה דיליה, ודאי שאי אפשר לומר כן בנוגע למתבונן בבריאה.

ובגמ' בקידושין הנ"ל מבואר ש"הרב שמחל על כבודו כבודו מחול" משום "תורה דיליה היא דכתיב ובתורתו יהגה יומם ולילה", כמו שהביא המהרש"א הנ"ל. משא"כ לגבי מלך דשם איתא בהמשך "מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול". ומבואר במהרש"א על הגמ' דקידושין הנ"ל שהחילוק שבין רב ומלך הוא שאצל הרב התורה נעשית דיליה על כן ממילא יכול למחול, אך מלך הרי מלכותו נובעת אך ורק ממלכותו של מלכו של עולם ועל כן על כבוד מלך מלכי המלכים אינו יכול למחול.

30 והמשיך המהרש"א שם להסביר: "והוא ע"פ מ"ש במסכת נדרים (לח ע"א) בתחלה היה משה למד תורה ומשכחה עד שנתנה לו במתנה שנאמר ויתן אל משה ככלותו וגו' דפירושו דבתחלת לימודו היה לומד ומשכחה עד שלמדה מרבו כ"כ עד שנעשית קנין בנפשו והיינו במתנה דקאמר דמקריא תורתו של ת"ח והוא הענין שהוסיף רבא לומר לעולם ילמוד אדם תורה ואח"כ יהגה וכו' שילמוד התורה מרבו ועד שתהא שגורה לו בפיו אינה תורתו עד שאחר כך יהגה בה לעיין בה הוא עצמו שהיא נעשית תורתו במתנה וק"ל". עכ"ל.

ועיין בדבריו הנפלאים של הגרמ"פ זללה"ה בשו"ת אגרות משה אורח חיים חלק ב סימן לד, שכתב להסביר המשך הגמ' דקידושין הנ"ל בחקירה: "דיש להסתפק בחיוב כבוד ת"ח שחייבה תורה אם הכבוד הוא להתורה שכתב בתורה כתובה על ספר צריך ליתן לה כבוד כך חייבה תורה ליתן כבוד להתורה שבאדם שלמדה. אבל להאדם עצמו לא שייך חיוב הכבוד. או דהכבוד חייבה התורה ליתן להאדם שהשיג בעמלו בכחו ובכשרונותיו שנתן לו השי"ת את חכמת התורה, ולא להתורה שבו דלא נחשב זה בעין כמו בכתובה על ספר, רק להאדם שנתגדל כ"כ שהשיג חכמת התורה החשיבתו תורה וחייבה שיתנו לו כבוד. ויש לפרש זה בטעם הסי"ד דרבא וההדר אמר רבא בקידושין דף ל"ב דמתחלה שאמר רבא שהרב שמחל על כבודו אין כבודו מחול, ודחה ראיית ר' יוסף דכבודו מחול ממה שהקב"ה מחיל ליקריה משום דהקב"ה עלמא דיליה הוא ותורה דיליה היא מחיל ליה ליקריה אבל ת"ח תורה לאו דיליה היא, היה סבור שהכבוד הוא להתורה שבו, ולהדר אמר רבא שיכול למחול משום דתורה דיליה היא דכתיב ובתורתו יהגה יומם ולילה, סובר שהכבוד הוא להאדם על שהשיג בעמלו בכחו ובכשרונותיו חכמת התורה ונחשב מחמת זה תורה דיליה ויכול למחול". עכ"ל.

בהמשך דבריו שם הוסיף האגרות משה לחלק בנוגע לחכם עצמו דאם הוא רק אוצר ידיעות אז עדיין לאו תורה דיליה היא ואם הוא עמקן ומחדש דאז התורה דיליה. "דרכ בשביל מה שבכחו לחדש דברים בעצמו נחשב תורתו, דאף שודאי גם זה בא לו בסיוע השי"ת מ"מ החשיבה תורה זה לתורתו כיון שעכ"פ הם דברים שחידש בעצמו בהדברים שלמד". עכ"ל.

ותורתך לא שכחתי (תהלים קיט, קט) אבל משלמד דוד תורה ונתרגל בה²⁸ מהו אומר טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף (תהלים קיט, עב), "וכו". ע"כ.

והצער של המתחיל ללמוד הוא שמרגיש מראש ומכבר שאינו מסוגל להבין הבנות עמוקות ולהשיג השגות נשגבות. לפניו הר גבוה ומי יעלה אל הר ה'. והוא מרגיש רחוק וחסר אונים, שפל ומוגבל מאד. אבל ללמוד הוא צריך. הוא לומד בחשק ובהתמדה ופתאום הוא מרגיש שמגביהים אותו ומקרבים אותו וכשרואה שההתקרבות היא לפי החשק, אז הוא חושק יותר ומתקרב יותר. תיאור נפלא של התהליך הזה תיאר לנו ר' עזריה פיגו בספרו בינה לעתים (חלק ב, דרוש ב לשבועות), "וז"ל "ובאור זה, כי כבר הוא מפורסם מה שלמדנו הרמב"ם ז"ל בביאור הסיבות המונעות הלמוד והשגת השלמות שהן חמש, עומק המושג וקוצר המשיג ואורך ההצעות ובקשת הצרכים ורוע התכונה מנטיית החמר... שכל אלו העכובים נקבצו יחדיו לשתהיה השגת השלמות קשת המציאות, וכו'. אבל אתה הישראלי אשר זכית לאור באור תורת השי"ת, כל אלו הדברים יקלו מאד אצלך, ואין בהם מהקושי כלל. כי סגולת התורה משלמותה, תסייע אותך לסקל המסילה ולהרים כל אלו המכשולים מפניך. אם מצד שכלך שקצר ואין בך כח לגמור ההשגה מפני קצורך, דע כי אין זה מוטל עליך לגמור, כי ה' יגמור בעדך, והתורה עצמה תסייע על ידך לגמור ולקיים ככל הכתוב בו. ואם יקשה לך להתעסק בה מצד עומק וקושי עצמה, לא היא, כי אינך רשאי ואין לך טענה להפטר מלהתעסק בה, ממנה מצד עצמה שתמצאנה קשה ועמוקה, כי היא נתן דודיה לך ותעשה עצמה נוחה ונקלה ללמודה. ושמה תאמר תצטרך הקדמות רבות מחוץ להבינה, זה אינו, כי כל רבוי הלמוד יהיה מינה ובה בעצמה, וכל שתרכה ללמוד בתורה נותנין לך שכר הרבה", וכו'. עכ"ל.²⁹

28 ברור שבמלים שבפסוק: "ברוך אתה ה' למדני חקיק" אין כאן ברכה ממש, וכמבואר ברש"י ותוס' בברכות יא ע"ב, ע"ש, מ"מ רמז יש כאן וייתכן שלהכי הפסוק ברוך אתה ה' למדני חקיק מסיים בנוכח משום דבתורה ההתקרבות לה' באה עם הלימוד ביחד ואין הוא נרתע לאחוריו. דהנה ישנן שלשה פסוקים בתהלים פרק קיט המסיימים במלים: למדני חקיק. פסוק יב: "ברוך אתה ה' למדני חקיק"; פסוק כו: "דרכי ספרתי ותענני למדני חקיק"; פסוק סח: "טוביאתה ומטיב למדני חקיק". ועיין במלבי"ם (על פסוק קעא שם: תבענה שפתי תהלה כי תלמדני חקיק) שמסביר כי ששה פעמים הזכיר דוד המלך ענין זה של אהבת ה'. וכתב: "כבר התפלל ששה פעמים ואמר למדני חקיק, ועתה בגמר תפלתו שמובטח שמלא ה' שאלתו נותן תהלה על שלמדו חקים, שהיא בתפלה השביעית (כמ"ש שבע ביום הללתיך) מובטח שקבל ה' תפלתו ונותן שבח ע"ז". עכ"ל.

29 יועיין בשו"ת דברי יציב אה"ע סי' מא אות יד שהביא את דברי הגליון על המט"א סימן תר"ג, וז"ל "הביא מהגה"ק בעל דעת קדושים עה"פ לאמר לאסורים צאו, שדרשו חז"ל אלו ת"ח שאוסרין עצמן למקרא ולמשנה ולהגדה, שהת"ח אוסר עצמו בילדותו לתורה והיצה"ר מבטלו וקשה עליו כמות ואפ"ה ממית עצמו על ד"ת להגות בה, והן הן הסיגופים גדולים יותר מכל סיגופים שבעולם ללמוד תורה יום ולילה, וזה שאמר שלמה אף חכמתי עמדה לי החכמה שלמדתי באף, אבל לעתיד כשיתגלה נועם אור תורה יאמר לאסורים צאו, עיין שם".

סוף התורה היא מתת אלקים.²⁶ ורק קניני הזכייה יש ללומד ככל מוצא אבידה. וכדברי המדרש המבארים למה נמשלה התורה לשמן (דברים רבה פרשת כי תבוא פרשה ז אות ג, וכן בשרי השירים רבה פרשה א אות ה): "זהו שאמר הכתוב (שיר השירים א, ג) לריח שמניך טובים, רבנן אמרי בחמשה דברים נמשלה התורה במים וביין ובדבש ובחלב ובשמן וכו', שמן מנין שנאמר (שם) שמן תורק שמך. מה השמן הזה תחלתו מר וסופו מתוק כך הן דברי תורה אדם מצטער בהן בתחלה ועושה בהן אחרית טובה שנא' (איוב ח) והיה ראשיתך מצער", וגו'. ע"כ.²⁷

מי לנו גדול מדוד המלך. ואף הוא מפציר בבקשותיו תמיד להגיע למדרגות יותר גבוהות בתורה. בעל שאיפות הוא, וממילא תפילותיו בוקעות רקיעים. הרי פרק קיט שבתהלים מלא בקשות ורובם על התורה. ובמדרש ספרי מודגשות שאיפות דוד המלך והפצרותיו לסיעתא דשמיא בעסק התורה. ואלה הם דברי הספרי (במדבר פרשת קרח פיסקא קיט): "חביבה תורה שכששאל דוד מלך ישראל לא שאל אלא תורה שנא' טוב אתה ומטיב למדני חקיק (תהלים קיט, סח) טובך עדיף עלי ועל כל באי העולם יעדיף טובך עלי ולמדני חקיק ואומר סעדיני ואושעה ואשעה בחקיק תמיד (תהלים קיט, קיז) שלא אהא לומד תורה ושוכח שלא אהא לומד ויצר הרע אינו מניח לי לשנות או שמא אטמא את הטהור ואתה את הטמא ונמצאתי בוש לעולם הבא או שמא ישאלוני מגויי הארץ וממשפחות האדמה ואיני יודע להשיבם ונמצאתי בוש לעיניהם וכן הוא אומר ואדברה בעדותיך נגד מלכים ולא אבוש (תהלים קיט, מז) ואומר זמירות היו לי חקיק (תהלים קיט, נד) שומע אני נפשי שליוה ת"ל בבית מגורי (שם) במעלות ובמצדות וכן הוא אומר בברחו מפני שאל במערה (תהלים נז, א) וכן הוא אומר נפשי בכפי תמיד

26 אלה הם דבריו החוצבים של השפת אמת, פרשת יתרו, שנת תרלז: "במדרש 'עלית למרום כו' לקחת מתנות'. בלקיחה ניתנה יכול שצריך ליתן דמים ת"ל מתנות כו'. פי' כי וודאי התחלת הכל צריך להיות במשפט ע"פ עבודת האדם. וע"ז אמרו כל התחלות קשות. ואמרו פתחו לי כחודה של מחט כו'. שכשאדם זוכה קצת לדבקות התורה. שוב מצד התורה עצמה היא מתנת חנם. ושורש הדברים כי בתחילה מתנהג הכל במדה"ד. אח"כ משתתף עמו מדה"ר. כמ"ש בענין בריאת העולם. וכן בכל ענינים כדלעיל פ' שמות וארא. כי כל אלה המה מדרגות זו למעלה מזו. כי בוודאי מי שהקב"ה מתנהג עמו במדה"ר, יש לו שייכות במקום הזה שאין שם המדה לפי שכר מעשה האדם. אמנם למצוא שייכות לזאת המדרגה הוא ע"י יגיעה רבה ויראת ה', שמזה זוכה אח"כ למדת הרחמים שהוא עיקר התורה. שע"ז נאמר במתנה נתנה. וזה 'לקחת', ואח"כ 'מתנות', כנ"ל". עכ"ל.

27 וכלשון הפנים יפות שמות פרק טו: "כי אי אפשר לבוא לידי מתיקות התורה כי אם ע"י היגיעה שתחלתו מר וסופו מתוק". וכן בשפת אמת פרשת האזינו שנת תרמח: "בפסוק יערף כמטר כי בתחלה צריך להלחם וללמוד מתוך הקישוי ואח"כ זוכין להיות תול כטל אמרתי כדאינתא תחלתו מר וסופו מתוק. וכ"כ שתה מים מבורך הוא הכח שהטמין הבורא ית' בנפש האדם וצריך לייגע למצוא זה הכח אח"כ נזילים הוא הסיוע מלמעלה במתנה כנ"ל". עכ"ל.

שאר ההסברים למעבר מנוכח לנסתר בכל ברכה וברכה, אפשר, לכאורה, לראות הסבר נכון מתוך דברי הרמב"ם הנפלאים שכבר הבאנו לעיל (ריש פ"ב מהל' יסודי התורה). ההרתעה אחורה של המתקרב הזה הניגש נוכח ה' כשאומר "ברוך אתה", דומה מאד לאותה היראה והפחד בהסבר הרמב"ם שם. כל הקרב הקרב ירא יותר ויותר לגשת הלאה אל הקדש פנימה. וההרתעה ההיא, המשתמעת מלשון נסתר של סופי הברכה (כגון, "שהכל נהיה בדברו", ולא: "בדברך") נובעת דוקא מתוך ההתקרבות, וכדברי הרמב"ם: "והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים וכו' מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול וכו' וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע לאחוריו ויפחד ויודע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות וכו' מה אנוש כי תזכרנו", וכו' עכ"ל.

הנוכח מחייב את הנסתר, הגישה לקראת ה' מחייבת את ההסתייגות. וזה הוא היסוד המודגש בכל פעם שאנו מברכים ברכה לה'. כך הוא בכל מטבע של ברכה: "ברוך אתה" – לשון נוכח; "שהכל נהיה בדברו" – לשון נסתר.

יסוד הדברים: בלימוד התורה המעבר הוא דוקא מנסתר לנוכח

אמנם הנ"ל הוא במי שהגיע לאהבת ה' על ידי ההתבוננות בבריאה. אכן כל שאהבתו לה' היא מתוך לימוד התורה לא שייך שוב אותה היראה המתפרשת כתגובה לאהבה בבחינת מיד הוא נרתע לאחוריו, כי בלימוד התורה, אדרבה, מתקשר הוא יותר ומתקרב יותר ואינו נרתע לאחוריו כלל וכלל.

ולא רק שאינו נרתע לאחוריו, אלא ההיפך הוא הנכון. הלומד תורה תמיד יתחיל ביראה ותמיד יסיים באהבה. כי "ראשית חכמה יראת ה'" ²⁵ (תהלים קיא, י). שאם ע"י ההתבוננות בטבע הולך האוהב בהרתעה ממדרגת ההתקרבות של האהבה למדרגת השפלות וההכנעה של היראה, הרי בהתבוננות הבאה מתוך לימוד התורה זה ממש להיפך. ההתחלה קשה וגם מפחידה. שהרי ה"יגעת" רק ייתכן להביא ל"מצאת" בלבד. אין כאן יגעת ועשית או יגעת והשגת. ארוכה היא מארץ, רחבה היא מים. סוף כל

25 ראה ביאור הגר"א על משלי א, i: "יראת ה'. כאן הוא התחלת הספר וקאי על מ"ש לעיל שענין הספר הוא לדעת ואומר עכשיו שהיראה הוא ראשית ותחילת הדעת כענין שאמרו חז"ל כל שיראתו קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת כו' והיינו מפני שאם אין בו יראת ה' אז הוא אויל שהוא הפורק עול והיפך בעל יראה ואוילים חכמה ומוסר בזו מפני שאם יש באדם יראת ה' ילמוד לדעת בכדי שיהא יודע ממה לשמור א"ע ודרך האדם כשרוצה את הדבר ומוצאו חביב עליו ושמור בו אבל אם אין בו יראת ה' ואינו מתיירא מן החטא אף שלומד כמה פעמים לא ימצא כי אינו לומד בכדי שיהא יודע ממה להזהר וכל מילתא דלא רמיא עליה לאו אדעתיה ולכן אף שילמדו החכמה ומוסר בזוי אצלם ולא יהיה מתקיים בהם". עכ"ל.

א, ו) כתב: "ומה שפתח בשני שמות אלו שהם כלל כל התורה כולה וכל השמות, כי הקב"ה הוא נסתר מצד עצמותו, ונגלה מצד מעשיו, לכן אנו אומרים בכל ברכה לשון נגלה ונסתר", וכו'.²³

יש להוסיף שלגבי ברכת המצוות מצינו מהלך כהנ"ל בספר נפש החיים, שער ב, פרק ג: "וזה כל השגותינו כביכול אותו ית' הכל מצד ענין התחברותו אל העולמות והתפשטותו ית' בתוכם. כמ"ש ברע"מ פ' בא הנ"ל דאפי' האי תמונה לית ליה באתריה. אלא כד נחית לאמלכא עלייהו ויתפשט על בריין יתחזי לכל חד כפום מראה וחזון ודמיון דלהון והאי איהו (הושע יב, יא) וביד הנביאים אדמה. ולכן קבעו אנשי כנה"ג הנוסח של כל ברכות המצוות בלשון נוכח ונסתר. תחלתם ברוך אתה הוא לשון נוכח. ומסיימים אשר קדשנו כו' וצונו לשון נסתר. שמצד התחברותו יתברך ברצונו אל העולמות, שע"ז יש לנו קצת השגה כל דהו, אנו מדברים לנוכח ברוך אתה ה' כו'. כי העולמות הם הצריכים לענין התוספת ורובי ברכה מעצמותו ית' המתחבר אליהם. וזהו מלך העולם כמ"ש ברע"מ הנ"ל כד נחית לאמלכא עלייהו ויתפשט על בריין כו'. והמצווה אותנו ומקדשנו הוא עצמותו ית' א"ס ב"ה לבדו הסתום מכל סתימין. לכן תקנו בלשון נסתר אשר קדשנו וצונו"²⁴, עכ"ל.

המעבר מנוכח לנסתר מצינו אף בפסוק "אליך ה' אקרא ואל אד-ני אתחנן" (תהלים ל, ט). וזהו דכתיב מתחילה "הסתרת פניך הייתי נבהל". כי אף שכשניגש המתפלל תחלה מרגיש שאיפה והתקרבות וזה הנוכח דאליך ה' אקרא, הרי כשמגיע קצת קרוב מרגיש הפער יותר ואז זה בלשון נסתר: ואל ה'. והיינו ההבדל בין "אקרא" ובין "אתחנן", כי "תחנונים ידבר רש" (משלי יח, כג). והיינו מפני שאנו מרגישים שאנו עומדים לפני ה' כעני בפתח, שאין לנו זכות כל עיקר, לכן ה"אקרא" נהפך לה"אתחנן".

מנוכח לנסתר בברכות – עוד יש לומר

מקום הניחו לי להתגדר בו, ולואי שלא יזח החשן כי לעולם לא יזנח ה'. על גבי כל

²³ הגר"א שם ממשיך לפרש: "ושם הוי"ה ברוך הוא, מורה על עצמותו יתברך, ואלקים הוא מורה על השגחתו על בריותיו, ולכן כתיב בכל פרשת בראשית שם אלקים לבדו. ובהשגחה יש ב' ענינים: השגחה כללית דהיינו על כל בריותיו ועל כל העולם בכללות, והשגחה פרטית שמשגיח על ישראל לבד, וכנגדו הוא שם אלקים. וכן בתורה יש נעלם ונגלה כידוע. ולכן פתח בב' שמות אלו. ולכן אומרים בכל ברכה ה' אלקינו מלך העולם" דהיינו ה' מצד הנעלם, ואלקינו שהוא משגיח עלינו בפרטית, ומלך העולם שאע"פ שמשגיח עלינו בפרטית משגיח ג"כ על כל העולם כולו בכללות ומושל עליהם". עכ"ל.

²⁴ רק דיש עוד לעיין אם כוונת הנפש החיים דוקא לברכות המצוות אשר שם מתפרשים דבריו, כמו שפירש שבעיני לשון נסתר לזה כי "המצווה אותנו ומקדשנו הוא עצמותו ית' א"ס ב"ה לבדו הסתום מכל סתימין". דאם כנים הדברים, מה בנוגע לענין נוכח ונסתר בברכות הנהנין כמו למשל "שהכל נהיה בדברו" ולא "שהכל נהיה בדברך" ששם לא שייך לפרש שהמקדשנו הוא עצמותו יתברך וכו'. וצ"ע.

שאינו עומד נגדו, שרוצה לומר: אותו אלקינו שהוא מלך העולם הוא קדשנו במצותיו וצונו לעשותם.

האבודרהם שם ממשיך ומביא הסבר אחר בשם הריב"א: "והריב"א כתב שהטעם שתקנו הברכות בלשון נוכח ונסתר מפני שהקב"ה נגלה ונסתר נגלה מצד מעשיו ונסתר מצד אלקותו". ולהבהרת רעיון זה נביא דברי הרשב"א בענין נוכח ונסתר וההסבר שנתן [וההסבר שלו הוא שלא על דרך הסוד]. שבשו"ת הרשב"א חלק ה סימן נב, כתב: "עוד שאלת: למה נתקן נוסח הברכה, מחצה נמצא, ומחצה נסתר. תשובה: דע, דיש לבעלי החכמה, סוד נשגב, ואין לנו כאן עסק בנסתרות. ואמנם, יש טעם נגלה, גדול התועלת, במה שתקנו נוסח הברכות כן, ר"ל בנגלה ובנסתר. לפי שכבר ידעת, דשני יסודות יש שעליהם נבנה הכל. האחד: לדעת שהוא ית' מחויב המציאות, ושאין ספק בזה כלל, כמו שנתבאר ונתפרסם המופת עליו ביאור רב. והב': שאין אמתתו ית' מושגת, כי אם לעצמו ית' לבד, והוא במציאותו נגלה לכל, ובאמתת מהותו נסתר ונעלם מהכל. וכדי לקבוע שתי הפנות האלה בנפשותינו, קבעו הנוסח בנגלה ונסתר. ברוך אתה, כמדבר עם מי שהוא נמצא מפורסם, עם שהוא מדבר עמו פנים אל פנים. וכדי שלא תשבש המחשבה שהוא ית' נמצא כמציאות שאר הנמצאים, ושיש יחס בין מציאותו למציאותם, קבעו: אשר קדשנו; לקבוע בנפשותינו שאע"פ שהוא מפורסם, מהות מציאותו נעלם ונסתר שאי אפשר לדבר בו, רק בנסתר, ברוך הוא". עכ"ל.²² ובאדרת אליהו להגר"א, על הפסוק "ה' אלקינו דבר אלינו בחרב לאמר" (דברים

בוודאות. פירוש שאנו מכירים מקרוב את ה' ופעמי הגואל נשמעים בהדי צעדי. וזה כבר נוכח וגלוי וידוע וברור.

22 ובחידושי האגדות לרשב"א פרק כיצד מברכין, אהא דכל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה וכו' כתב: "יש בזה נסתר, וכשתבין דבריהם תדע סוד הברכות ותבין למה נוסח הברכות כמדבר לנגלה ונסתר, ברוך אתה, נגלה; אשר קדשנו, בנסתר. גם תבין למה מלכות בפתיחה ולא בחתימה. [ועיין גם בארחות חיים הל' ברכות סימן סח]. ודעתו של רב כי לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי כעבד האומר למלך שציווה: לא עברתי ממצוותיך עד שברכתך והזכרתי שמך מפורש עליו, שהוא רמז לקיום המצוות. ור' יוחנן עילה כח הברכה ואמר לא עברתי ממצוותיך עד שברכתך והזכרתי שמך עליו מפורש ומלכותך". [והרשב"א ממשיך לדבר בענין ה"נגלה" שיש ב"נוכח--נסתר"]: "אמנם יש טעם נגלה וגדול התועלת במה שתיקנו נוסח הברכה בנגלה ונסתר. לפי שכבר ידעת ששתי יסודות עצומות יש ועליהן נבנה הכל, האחת לדעת שהוא יתברך מחויב המציאות ושאין ספק בזה כלל, כמו שנתבאר ונתפרסם המופת עליו ביאור רב. והשנית שאין אמתתו יתברך מושגת כי אם לעצמו יתברך לבד, והוא במציאות נגלה לכל ובאמתת הווייתו נסתר ונעלם מן הכל. וכדי לקבוע שתי פינות אלו בנפשותינו קבעו נוסח הברכות בנגלה ובנסתר: ברוך אתה, כמדבר עם מי שהוא נמצא מפורסם אצלו עד שהוא מדבר עמו פנים בפנים, וכדי שלא תשבש המחשבה שהוא יתברך נמצא כמציאות שאר הנמצאים ושיש יחס בין מציאותו למציאותם, קבעו מיד אשר קדשנו לקבוע בנפשותינו אע"פ שהוא מפורסם, מהות מציאותו נסתר ונעלם שאי אפשר לדבר בו רק בנסתר, ברוך הוא". עכ"ל. [ועיין עוד בכד הקמח ערך ברכות (שם בקצרה) ובשלחן של ארבע, שער ראשון (בארוכה). ועיין עוד בפירוש הריקאנטי לפרשת שלח.]

כי אני ה' [פירושו: בלשון נוכח], כבר כתבתי לך שלישים בביאור ענינו ויובן ממלת "לקול" וממלת "אני", כי אם נשמע לקול אלקינו לשמור מצות ה' וחקיו יהיה השם הנכבד רופאנו ומכאן תקנו בברכות אשר קדשנו במצותיו וצונו, כי הברכות יש בה מלכות, והמצות נצטוו לנו מן העולם ועד העולם והמשכיל יבין והנני מאיר עיניך כי כל ברכה שיש בה מלכות היא כן, שחלקו כבוד למלכות העולם אשר קדשנו ואשר עשה לנו, והסמוכה לחברתה אשר לא יזכירו בה מלכות הן לנכח, אתה גבור, אתה קדוש, וכן כלם ותקנו בעלינו לשבח נסתר מפני שמזכירין בה מלפני מלך מלכי המלכים והבן זה". עכ"ל.

ראיתי להעיר עוד בנוגע לרמב"ן כאן שהרי "עלינו לשבח" הוא ביאור ארוך למה שאומרים בקצרה: שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד. וכאשר פירש רש"י על התורה ד"ה ה' אלקינו ה' אחד: "ה' שהוא אלקינו עתה ולא אלקי האומות, הוא עתיד להיות ה' אחד, שנאמר (צפניה ג, ט) כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ונאמר (זכריה יד, ט) ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד". עכ"ל. החלק המקביל ל"ה' אלקינו" הוא החלק הראשון של עלינו לשבח. והחלק השני, דהיינו, על כן נקוה וכו', הוא מקביל ל"ה' אחד". לכן החלק הראשון בלשון הווה שכעת רק אנחנו כורעים ומשתחוים וכו' אבל החלק השני מכוון לעתיד לבא, דרך אז יהיה ה' אחד ושמו אחד.

כל הנ"ל ברור וידוע. רק שצ"ע שהחלק הראשון של עלינו הוא כולו דוקא בלשון נסתר ואילו החלק השני הוא דוקא בלשון נוכח. וכבר הבאנו לעיל הסבר הרמב"ן בפירושו על התורה שכתב: "ותקנו בעלינו לשבח נסתר מפני שמזכירין בה מלפני מלך מלכי המלכים". ע"ש. רק דלא הבנתי לגמרי שהרי מלכות נזכרה אף בקטע השני ואעפ"כ הוא כל כולו נוכח.

רק הביאור פשוט. כי החלק השני הוא גדר של תפילה ובקשה. אנו מבקשים ומחכים בכליון עינים שכבר יקרה. ותפילה היא דוקא בלשון נוכח. ואילו החלק הראשון הוא לא תפילה אלא כרוז והצהרה על מלכותו יתברך, שאנו קוראים יהודי אחד לחבירו להזדרז ולהתחזק בקבלת עול מלכותו יתברך. ומדברים לא לקב"ה אלא ליהודי אחר. וזהו לשון עלינו לשבח. דהיינו שאנו אומרים זה לזה שיש עלינו חיוב, שמוטל עלינו, לשבח לאדון הכל. א"כ מדברים על ה' ולא אל ה'. ולכן הלשון הוא נסתר כמובן. ולא קשה כלל.

אבל את זה יש להבין, דאם הנ"ל נכון וברור, שהחלק הראשון הוא כרוז שכל יהודי מכריז וקורא לחבירו, ולכן הוא דוקא בלשון נסתר, כי מדברים לא אל ה' אלא בנוגע לה', א"כ למה הוצרך הרמב"ן לתת ההסבר שנתן שהלשון נסתר הוא מפני שאנו מזכירים מלך מלכי המלכים. והתירוץ, דודאי לא היה קשה מעיקרא לרמב"ן מה שמתחילים עלינו לשבח בלשון נסתר, מהטעם דלעיל, שזה כרוז אודות ה'. אבל שאלתו היתה בנוגע לשלחי החלק, דהיינו אחרי שאנו אומרים ואנחנו כורעים... לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה. שאז היינו צריכים לומר: שאתה נוטה שמים וכו'. אשר על כן נתן ההסבר שמלכות תחייב לשון נסתר. והוא פשוט. [אגב, לפי מה שהסברנו ברמב"ן הנ"ל מובן מאד למה הלשון בנסתר עד סוף כל הקטע שהרי מנהגנו שאנו כורעים בימים נוראים בכריעה והשתחויה מן "ואנחנו כורעים וכו'" ועד "ככתוב בתורתו וידעת היום". ואם כן, שכל האמירה הזאת היא בהשתחויה, הרי זה מראה לנו שמה שאנו אומרים שייך לכריעה לפני מלך מלכי המלכים, להשפלה לפני המלך. ולזה אין הלשון של נוכח מתאים כלל].

אמנם נראה להוסיף שיש בלשונות אלו נסתר בהווה ונוכח בעתיד, רמז גדול. שהרי כעת שרק אנחנו מודים במלכותו, רוב העתים והזמנים הם קשים ומרים רווי צרות ושעיבוד הגלות הקשה. והרי דברי העלינו לשבח הכריזו על מוקדי אש כשקבלו גזירתם באהבה עצומה לה' ונהרגו על קידוש שמו הגדול. וזהו שנרמז בלשון נסתר. שאף שזה עת של "הוא" כי נסתרים דרכיו מאתנו, ואין זה תקופת ה"אתה", אעפ"כ עדיין "הוא אלקינו אין עוד". הכל הוא בנסתר ובכל זאת עדיין אנו מסורים לה' בכל לבבנו ובכל נפשנו, אפילו הוא נוטל את נפשנו.

וכן להיפך, אף שהגלות ארוכה וקשה, עדיין לא נתייאשו מן העתיד שיזרח לנו ואנו מתפללים לה' "כדבר איש אל רעהו" לראות מהרה בתפארת עוזך. כי מציאות ה' באופק ההסטורי כל כך ברורה לנו שנוצר על ידה הרגש של נוכח. כלומר, ודאי שה' עמנו, שהרי העתיד מעיד עליו ועל כן נקוה

הכלבו, בדבריו הנ"ל, לא נתן טעם ועילה למה משנים מנוכח לנסתר. הוא רק מביא סמך מהפסוקים שכן צריך לעשות. לכן עלינו לעיין תחילה בהסברים השונים הנמצאים בראשונים לתת טעם למפנה מנוכח לנסתר, ואח"כ נציע הסבר המבוסס על דברי הרמב"ם בפ"ב מהל' יסוה"ת ה"א וה"ב, ומשם להוכיח שיש חילוק גדול בין המהלך באהבת ה' המתחיל מצד ההתבוננות בבריאה ובין המהלך באהבת ה' המתחיל מצד לימוד תורתו.

עיין במדרש תהלים מזמור טז על הפסוק שויתי ה' לנגדי תמיד, וז"ל: "אמר רב צריך אדם לומר בשעה שמברך ברוך אתה ה', וכל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה, שנאמר שויתי ה' לנגדי תמיד (תהלים טז, ח), ר' זעירא ור' יהודה תרזויהון אמרי כל ברכה שאין בה מלכות שמים אינה ברכה, שנאמר ארוממך אלוקי המלך (שם קמה), (א), וכו'. ע"כ.

ועיין עוד במחזור ויטרי סימן פח: "כשאדם מזכיר שמו של הק' או שויתי ה' לנגדי תמיד. וצריך להראות עצמו כאילו הוא לפניו. וכיון שהוא לפניו מדבר אליו פה אל פה. אבל כשמברכים את הברכה לאחר שהזכרנו השם או ברוך כבוד ה' ממקומו. וצריך לברך כמו על ידי שליח. בורא פרי הגפן. נותן התורה. כ"מ". עכ"ל. פירוש לפירושו שכשבא לברך הרי בא באמת להזכיר שם שמים בברכה. וזה מחייב מיד שיהא מדמה ומתאר לעצמו כאילו ה' לפניו. ועל כן מתחיל בנוכח דוקא, כמדבר פנים אל פנים, כביכול. אכן ברגע ששם ה' בא על שפתיו של המברך, הרי זה גורם לשינוי מהנוכח, שבו התחיל, לנסתר שבו יסיים. וזה מתחייב על ידי הזכרת שם ה'. קריאה של שם ה' מחייב השויתי אשר יחייב לשון נוכח, ולכן אומרים ברוך אתה. אבל עצם השבח לא שייך לו יתברך. כי הוא לעילא מכל תושבחתא. וזהו הרעיון של "ברוך כבוד ה' ממקומו". שאמנם אי אפשר לתארו כלל. וא"כ זה "ממקומו", כי התואר שאנו משבחים בו (והוא הדין כל תואר, איזה שיהיה) אינו הולם אותו יתברך. וממילא זה רק תואר פרטי ועל כן צריך לכוין שכבוד ה' הוא ממקומו, מורחק ומופרש ממנו, ועל כן נתארהו בלשון נסתר דוקא.²⁰

אכן, באבודרהם, ברכות השחר, בשם אבן הירחי, מביא המדרש דשויתי ה' לנגדי תמיד. אבל המהלך שלו לבאר למה נהפך לנסתר שונה מזה של המחזור ויטרי. הוא רואה סיבת המפנה בזה שאומר מלך העולם, שמכיון שהזכיר מלכותו יתברך,²¹ "נמצא

20 אגב, מה דילפינן מקרא דשויתי ה' לנגדי שצריך לומר ברוך אתה, עיין בירושלמי ברכות פ"ט ה"א: "רב אמר צריך לומר אתה ושמואל אמר אינו צריך לומר אתה". ע"כ. [וע"ע בשבלי הלקט סימן קסה].

21 הרעיון הנ"ל שלאחר הזכרת מלכות משתנה הכל, וצריך לדבר בלשון נסתר, מצינו בפירושו של הרמב"ן על התורה (שמות טו, כו) שכתב: "וענין הכתוב שמדבר בשני לשונות, למצותיו וחקיו [פירוש: שחלק מהפסוק הוא בלשון נסתר: והאזנת למצותיו ושמרת כל חקיו], ולא אשים עליך

לשון ידידו יוציא מפשרו ר"ל אוהבו שמרוב חשק אהבתו לו ית' מנדד שינה מעיניו לעסוק בתורתו ולהשתעשע בו, וכו'.

ברם, היה בדיון שדווקא הלומד תורה ירגיש ריק וחסר, כי מול נצחיות התורה ועומק הבנתה הרי באמת הוא נחשב לכלום. וא"כ למה הוא כל כך בשמחה. אלא שהלומד מתדבק בשכינה. והלומד מבין שהכל מתנה השייכת לכאורה למלאכים ולא לו הקרוץ חומר. אלא שהקב"ה נתנה לו, ולא בשמים היא. ומתוך ההבנה הזאת הוא נכנס פנימה עוד יותר ומשתוקק להבין אף עמקי סודותיה. ואינו נרתע לאחוריו מיראה, אלא אדרבה הוא מתקרב ומתידד הלאה והלאה, עוד ועוד.

על הנוכח והנסתר שבברכות – כמה הסברים

יעויין בספר כלבו סימן א: "ומצינו על ענין הברכות שתקנו חכמים בתחלת הברכה מדבר אדם לנכח הבורא יתברך שאומר ברוך אתה ולבסוף מברך שלא לנכח¹⁷ שאומר אשר קדשנו היה לו לומר אשר קדשתנו, אסמכוה רבנן אקרא שבמזמור תהלה לדוד דכתיב (תהלים קמה, י) 'יודוך ה' כל מעשיך וחסדיך יברכוכה, והוא מלא: כה, לומר כה יברוך, כדמפרש אחריו¹⁸: כבוד מלכותך יאמרו והדר אומר להודיע לבני האדם גבורותיו וכבוד הדר מלכותו ובקרא אחר כתוב ולגדולתו אין חקר (שם קמה, ג)¹⁹."

17 יש להעיר כאן הערה חשובה. הרי בסדר ברכות השחר חותמים "ברוך אתה ה' מקדש את שמך ברבים", שהוא לשון נוכח. ואילו בכל סיומי ברכות הסיום הוא בנסתר, וכמו שביארנו. אלא שיש תחילה להקדים שלכמה נוסחאות אין כאן ברכה ואין מזכירים שם ה' אלא אומרים ברוך מקדש וכו'. זאת ועוד, שאפילו אם כן מזכירים שם השם וממילא שזה סיום ברכה כרגיל, מ"מ יש שגורסים "מקדש שמו" ברבים, ושוב אין בעיה. כל השאלה היא רק לפי הגירסא שיש בברכה שם ה' ושהגירסא היא מקדש את שמך ברבים. היא הגירסא הנזכרת בשו"ת מהרש"ל סימן סד שכתב: "ועוד אני אומר דברכה שלאחריה מקדש את שמך ברבים שהוא מן הירושלמי והיא נתקנה על קדושת השם", וכו'. עכ"ל. הרי שיש כאן יוצא מן הכלל ד"נוכח-נסתר". דזה נוכח ושוב נוכח. ונראה לתרץ דכל שיש בתוך החתימה הזכרת שם ה' אי אפשר להשתמש בלשון נסתר מפני שאז נראה הדבר כעין שיתוף, כאילו יש כמה כחות בעולם. ולכן לא אומרים ברוך אתה ה' מקדש שמו ברבים. יש לפרש כך אף בנוגע לעוד ברכה הדומה להנ"ל, דבברכת מודים חותמים "הטוב שמך ולך נאה להודות". ויש גם לפרש כהנ"ל את הסיום שחותם בו הש"ץ את ברכת ותחזינה בימים טובים: "שאותך לבדך ביראה נעבוד". והיינו שלא שייך לומר "שאותו לבדך ביראה נעבוד" כל שממש לפני כן אמר: "ברוך אתה". דגם זה נראה כשיתוף, חלילה. וממילא דדוקא בשלשה מקומות חריגים אלה בא הסיום בלשון נוכח דוקא. ונכון הוא.

18 דרש זה של יברכו כה, על ידי נגלה עם נסתר, כדרך הפסוקים שבתהלה לדוד, מובא גם ברבינו בחיי עה"ת (שמות טו, ג) ה' איש מלחמה: "וזהו שאמר הכתוב (תהלים קמה, י) וחסדיך יברכוכה, יברכו כה, כלומר בענין הזה והוא נגלה ונסתר, וזהו שאמר מיד כבוד מלכותך יאמרו וכתוב להודיע לבני האדם גבורותיו וכבוד הדר מלכותו."

19 בענין מה דכתיב יברכוכה, במקום יברוך, עיין אף בזה"ק יתרו עט ע"ב; תרומה קלט ע"ב; נשא קמה ע"ב-קמו ע"א, וכו'.

העוזבים דרכי העולם הזה ועסקיו, לעמול בתורה ומצוה, כי יגיעם ערבות ועונג,¹⁵ יספיק להמשיכם בכח גדול להפרד מדרכי העולם וחמודותיה, להתבודד בדרכי ה' ותורתו, עד שהמתיקות והערבות שמוצאים בה ינתקו מיתרי הטבע, ומשליכים עבותות אהבת הבנים, גם אם המה יחידים להם. אחי הרב הגדול איש תם וישר וירא אלקים המנוח מו' שלמה זלמן ז"ל בהיותו בן חמש שנים או כבן שש, היה רך ויחיד לאביו, ואביו אהבו שעשועיו בכל עת, כי הכיר בו מדת טובו וצדקתו. פעם אחת נפל למשכב. טרם שב לאיתנו הסכים מר אבא הגאון ז"ל בדעתו לנסוע אל המקום אשר הכין להתבודד (שבעה פרסאות מק"ק וילנא). הבוקר אור ויסע אל המקום ההוא להתבודד כפעם בפעם. שמה נסכרו מעיינות הטבע, עד ששכח ביתו ובניו יותר מחודש ימים, פעם אחת הלך לבית הרחיצה, גלוי וידוע שאסור להרהר שם בדברי תורה, התחיל לעיין בענייניו, ונזכר כי בדרך זו הלך מביתו יותר מחודש ימים, ובנו חביבו מתהלך בתומו, נעזב ממנו מושכב על ערש דוי, נכמרו רחמיו וצוה לאסור רכבו לשוב לביתו לפקוד שלומו לדעה מה יעשה לו.¹⁶

וכן בספר חרדים, מצוות עשה, פרק א, אות ז: "כשם שהחושק בחולי אהבתו לתשוקתו תדד שנתו מעיניו כנודע כן האוהב הנאמן ליוצרנו ית' יעור משנתו במתיקות זכרו כדכתב החסיד בעל חובת הלבבות לא יישן כי אם על יצועי אהבתו ולא יקוץ כי אם במתיקות זכרו ויתגבר כארי מחצות הלילה ואילך ויקום להדר ולשבח לפניו ולהתבודד ולהשתעשע בו וברינת תורתו כדוד דכתיב חצות לילה אקום להודות לך ודוד אוהב נאמן היה לו כדכתיב ארחמך ה' חזקי ופרש"י אאהבך תרגום ואהבת ותרחם וכתוב כן יתן לידידו שינה ופירשו ז"ל זה ת"ח שמנדד שינה מעיניו לעסוק בתורה ואין

15 וראה בחיי אדם, בהקדמה, שכתב על הגר"א גם כן כהנ"ל: "ואמנם גם בלומדים לשמה יש ב' סוגים, סוג אחד, שאינם עוסקים בשום ענין שבעולם בין אדם לחבירו, רק בתורת ה' חפצו גו' ואם יתן איש לו כל הון ביתו באהבת התורה בוז יבז לו, כי אהבת התורה עריבה בפיו מדבש ונופת, כמו שראינו בעינינו למחותני הגאון החסיד ר' אליהו, והגאון החסיד ר' זלמן חתן ר' מיכל פעסיס, ומקיימים בעצמם מה שאמר התנא ר' יעקב במשנה דאבות יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי עולם הבא, רצה לומר כי האדם העובד על מנת לקבל פרס כל מגמתו לזכות לעולם הבא, ובוזה אפשר שיהיה איזה שעה שיתרשל, שיחשוב יהיה לי מעט שכר בפחות. אבל כשעובד רק מאהבת ה' שלא על מנת לקבל שום פרס, זה לא ינוח ולא ישקוט אף רגע א", עכ"ל.

16 ראיתי מי שרוצה לקשר להנ"ל הגמ' דעירובין (כב ע"א) על הפסוק (שה"ש ה, יא) "ראשו כתם פז וכו' שחרות כעורב" דשם איתא וז"ל "שחרות כעורב, במי אתה מוצאן וכו' רבא אמר במי שמשים עצמו אכזרי על בניו ועל בני ביתו כעורב. כי הא דרב אדא בר מתנא הוה קאזיל לבי רב, אמרה ליה דביתהו ינוקי דידך, מאי אעביד להו? אמר לה מי שלימו קורמי באגמא". ע"כ. והנראה שאינו דומה. כי כוונתם שממה שהתבודד ללמוד במדרגה מאד נשגבה ממילא פקע ממנו כל השגה אחרת לגמרי. ומשום כך שכח מבנו לגמרי. רק זה ייתכן שמה שעזב ביתו בשעה ההיא שבנו חולה כבר ויצטרך לו, זה כהגמ' עירובין הנ"ל. אבל אח"כ מה שהיה שם, זה פשוט נובע ממה ששכח מהעולם הזה לגמרי.

שאמרו חכמים בענין אהבה שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם עכ"ל. למד רבינו זה הכלל שהתבוננות בחכמת הבריאה מביא לידי אהבה מלשון חז"ל, והוא בספרי פ' ואתחנן, ואהבת את ה' וגו' והיו הדברים האלה, וכי היאך אדם אוהב להקב"ה, והיו הדברים האלה, שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם. ומדקדוק לשון התנא את מי שאמר והיה העולם, מבואר שחוקר בהיות העולם ומלואה, ובזה הוא משיג אהבה. אבל מגוף המקרא והיו הדברים האלה לא למדנו זה, שהרי הדברים האלה אינו אלא דברי תורה דכתיב בהו ושננתם לבניך ודברת בם וגו'. אלא ודאי, דמי שלא יגע ועמל בד"ת אין חקירה בחכמת הבריאה מועיל כלל לאהבת ה', וכמש"כ רבינו האי גאון הובא בס' נהרות דמשק ובשו"ת הרא"ש, שע"פ חקירה בחכמת הטבע וגדולתה אין אהבת ה' ויראתו רגילה להמצא אלא מי שהוא גדל בתורה ועמל בה שהוא למעלה מדעת אנושי. אז משיג אהבת ה' ע"י שחוקר בגדולת הבריאה. והיינו לשון חז"ל שמתוך כך הוא מכיר וכו'. המשילו הענין למי שידוע באיזה אדם שהוא בעל מעלות הרבה וראוי לאהוב אותו, אבל אינו מכיר את האדם, א"כ אפי' הוא רואה אותו אדם אינו אוהבו, אחר שאינו מכירו, כך ידיעת חכמת הטבע אינו נכנס בלב החוקר לאהבה את ה' אחרי שהוא רחוק ממנו היינו מדברים שבקדושה, אבל כשמדבק לבו ונפשו בחקי האלקים המביאים לידי קדושה, אז הוא מכיר את מי שאמר והיה העולם, שחוקר גדולת הבריאה ומשיג אהבה. עכ"ל.

והנה אהבת התורה בדרגה נעלה זו קשורה לתוארים: חשק, תענוג, שעשוע, וכהנה.¹³ כמו שמצינו במסילת ישרים פרק יט, שכתב: "והנה ענין האהבה הוא שיהיה האדם חושק"¹⁴ ומתאוה ממש אל קרבתו יתברך ורודף אחר קדושתו, כאשר ירדוף איש אחר הנחמד ממנו חמדה עזה, עד שיהיה לו הזכרת שמו יתברך ודבור בתהלותיו והעסק בדברי תורתו ואלקותו יתברך, שעשוע ועונג ממש כמי שאוהב את אשת נעוריו או בנו יחידו אהבה חזקה, אשר אפילו הדיבור בם יהיה לו לנחת ותענוג, וכענין הכתוב (ירמיה ל"א): כי מדי דברי בו זכור אזכרנו עוד".

ובהקדמת בני הגר"א, ר' אברהם ור' יהודא ליב, זללה"ה, לשו"ע או"ח כתבו שמתוך אהבת התורה נתק הגר"א את קשרי עבותות האהבה לבניו היקרים שלא כדרך הטבע. ואלה דבריהם שם: "ראה אחי והביטה, מה רב טוב העונג והערבות בנפשות היראים

¹³ וכ"כ בשפת אמת פרשת ואתחנן שנת תרנ"ד-נ"ה: "וכל המייגע בדברי תורה לעולם יכול להכיר זה החיות. וז"ש בספרי מתוך הדברים האלה אתה מכיר מי שאמר והי' העולם ורואה כי כל חיותו מאתו ית"ש ומתמלא אהבה בלב ונפש. ומכח התורה יכולין לעורר לעולם האהבה שע"ז כ' מים רבים לא יוכלו לכבות כו' כמ"ש כה דברי כאש".

¹⁴ ראה מורה הנבוכים חלק ג פרק נ"א: "וכבר בארנו בפרקים הקודמים שענין ידיעת השם היא השגתו, וכאלו אמר זאת השמירה באיש הזה היא בעבור שידעני וחשק בי אח"כ. וכבר ידעת ההפרש שבין אוהב וחושק, כי הפלגת האהבה עד שלא תשאר מחשבה בדבר אחר אלא באהוב ההוא, הוא החשק" וכו'.

שם מציין למה שכתב בהל' יסודי התורה,¹¹ היה מקום לחשוב שאדרבה הדרך היחידי והנכון להגיע לדרגת עובד מאהבה הוא ידיעת השם מתוך הבריאה והטבע.¹² אכן זה ודאי אי אפשר להעמיס על הרמב"ם. ואין שום ספק שלרמב"ם עבודה מאהבה מגיעה בעיקר למי ששוקד על דלתות התורה ומייגע עצמו ועושה לילות כימים וכפי שתיאר הרמב"ם בפרק ג דהל' תלמוד תורה.

וזה ברור למדי, שאהבת ה' ואהבת התורה שזורות ותלויות זו בזו ממש. ואם הרמב"ם אמר שכל שיר השירים משל לענין אהבת ה' של העובד מאהבה, הרי שיא נקודת האהבה הוא בהאי קרא בשיר השירים (ח, ז): "מים רבים לא יוכלו לכבות את־האהבה ונהרות לא ישטפוה אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה בוז יבוזו לו." ובמדרשים (ויקרא רבה אמור פרשה ל סימן א; שה"ש רבה פרשה ח) ציינו שכוונת הפסוק לאותה האהבה שאהב ר' יוחנן את התורה. בכלל, רוב רובם של המדרשים על שיר השירים הם בענין התורה ולימודה.

וכמה יפים דברי הנצי"ב בחיבורו על שיר השירים רינה של תורה, במטיב שיר, פרק ג פסוק א: "בקשתי את שאהבה נפשי, ע"י מחשבות בדברים המביאים לידי כך, והיינו כמש"כ הרמב"ם ה' יסה"ת פרק ב', והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהם חכמתו שאין לה ערך ולא קץ מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול כענין שנאמר צמאה נפשי לאלהים וגו', ומסיים הרמב"ם שם ולפי הדברים האלה אני מבאר כללים גדולים ממעשה רבון העולמים כדי שיהיו פתח למבין לאהוב את השם, כמו

11 כאשר כבר הזכרנו בהערה לעיל, כך כתב הרמב"ם בהלכה ו: "דבר ידוע וברור שאין אהבת הקדוש ברוך הוא נקשרת בלבו של אדם עד שישגה בה תמיד כראוי ויעזוב כל מה שבעולם חוץ ממנה, כמו שצוה ואמר בכל לבבך ובכל נפשך, אינו אוהב הקדוש ברוך הוא אלא בדעת שידעוהו, ועל פי הדעה תהיה האהבה אם מעט מעט ואם הרבה הרבה, לפיכך צריך האדם ליחד עצמו להבין ולהשכיל בחכמות ותבונות המודיעים לו את קונו כפי כח שיש באדם להבין ולהשיג כמו שבארנו בהלכות יסודי התורה".

12 ראה בחרדים מצות עשה פרק א אות ה שאמנם מקשרם יחד קשר הדוק: "מצות עשה לאהוב את ה' שנאמר ואהבת את ה' אלקיך וכתב הרמב"ם והיאך הוא הדרך לאהבתו וליראתו בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים והגדולים ויראה מהם חכמתו שאין לה ערך ולא קץ מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע את השם הגדול כמו שאמר דוד צמאה נפשי לאלקים לא-ל ח'. וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע לאחוריו וירא ויפחד וידע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה עומדת בדעת מעוטה לפני תמים דעות כמו שאמר דוד כי אראה שמין מעשה אצבעותיך מה אנוש כי תזכרנו. וכיצד הוא האהבה הראויה הוא שיאהב את ה' אהבה גדולה יתירה עזה מאד עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה' תמיד כאלו חולה חולת אהבה שאין דעתו פנויה מאהבת אותה אשה והוא שוגה בה תמיד בין בשכבו בין בקומו בין בשעה שהוא אוכל ושותה, יותר מזה תהיה אהבת ה' בלב אוהביו שוגים בה תמיד, כמו שצונו בכל לבבך ובכל נפשך. והוא ששלמה אמר דרך משל כי חולת אהבה אני וכל שיר השירים משל הוא לענין זה." עכ"ל.

הבאה מתוך ההתבוננות בברואי ה' ובמעשיו הנפלאים. וזהו שהביא פעמיים בהל' יסודי התורה שההתבוננות המביאה לידי האהבה מביאה מיד להיותו נרתע לאחריו בהבינו שהוא "בריה קטנה" וכו', "וימצא עצמו שהוא ככלי מלא בושא וכלימה ריק וחסר".¹⁰

נרחיב את היריעה בכדי להבין ענין האהבה לה' הבאה מתוך לימוד תורתו, יתברך. מי לנו גדול מהרמב"ם עצמו להגדיר עד היכן תגיע אהבת העובד את ה' מאהבה. וכפי המבואר בפ"י מהלכות תשובה, שכתב סוה"ב וזה"ל: "והיא המעלה שצונו בה הקדוש ברוך הוא על ידי משה שנאמר ואהבת את ה' אלוך, ובזמן שיאהוב אדם את ה' אהבה הראויה מיד יעשה כל המצוות מאהבה: וכיצד היא האהבה הראויה הוא שיאהב את ה' אהבה גדולה יתירה עזה מאוד עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה' ונמצא שוגה בה תמיד כאלו חולה חולי האהבה שאין דעתו פנויה מאהבת אותה אשה והוא שוגה בה תמיד בין בשבתו בין בקומו בין בשעה שהוא אוכל ושותה, יתר מזה תהיה אהבת ה' בלב אוהביו שוגים בה תמיד כמו שצונו בכל לבבך ובכל נפשך, והוא ששלמה אמר דרך משל כי חולת אהבה אני, וכל שיר השירים משל הוא לענין זה".

והנה הרמב"ם לא הזכיר במפורש שהעובד מאהבה הוגה בתורה יומם ולילה, ושאהבת התורה מביאה לעבודה מאהבה. ואדרבה, מתוך דבריו שם בהלכה ו, אשר

לא שבחו במעלתו הגדולה שהיא מצד החסד, רק שבחו במדת היראה, כי ידענו כי כל מה שעשה אברהם אבינו ע"ה עשה מאהבה, ויש הבדל בין האהבה ליראה כיתרון האור מן החושך. ועל כן יש לך לדעת מאמר בעלי הקבלה, כי היראה היא על שני דרכים יראה פנימית ויראה חיצונית, היראה חיצונית היא למטה מן האהבה, והפנימית היא למעלה מן האהבה, כיצד, יראה חיצונית היא סוד כל היראה לעבור על מצוות המלך פן יענש ויתפוש במאמר המלך. יראה פנימית בהיות האדם משיג מעלת הבורא יתעלה, ורוב התענוגים והעושר והכבוד אשר בהיכלו, בהגיע אדם לידעת מעלה זו יפחד ויבהל ויאמר שמא אינני ראוי לעמוד בהיכל המלך, כי לפי גודל מעלתו ורוב פחיתותי וחסרוני ימצא בי ערות דבר ויוציאני חוצה מהיכלו, ונמצא כל ימיו עומד בדאגה ויראה לבל ימצא בו המלך מום או חסרון, כענין שנאמר (דברים כג, טו) ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך, נמצא זה ירא מרוב אהבתו וחבתו להדבק במלך ולהיות ממשרתו. זו היא היראה שהיא למעלה מן האהבה, ועל יראה זו נאמר כי ירא אלקים אתה, כי המגיע למעלה זו הרי אשתו ובניו וגופו אינם נחשבים לו לכלום כדי למוסרם על הבורא יתעלה, כקונה אלף ככרי זהב בפרוטה אחת, ועל יראה זו פנימית כתב (תהלים קיא, י) ראשית חכמה יראת יי'. אשרי איש ירא יי' (שם קיב, א). אשרי כל ירא יי' (שם קכח, א). את יי' אלקיך תירא (דברים ו, יג). ויראת מאלקיך (ויקרא יט, יד). מה יי' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה (דברים י, יב) וכיוצא בהם. עכ"ל.

10 אומרים בשם הגרי"ז זלה"ה שיסוד זה שברמב"ם שעצם ההכרה בגדלות בורא העולם מחייבת ומביאה להשגת שפלותו הוא הרעיון שבפיוט מלך עליון...מלך אביון. וכי צריך להדגיש החילוק שבין הבורא יתב"ש לבין האדם, ומה זה שייכות להשבח להקב"ה שהוא מלך עליון. אלא כהנ"ל. שהכרת מלך עליון מביאה שאמנם נודה עד כמה הבשר ודם אפילו המלך הוא מלך אביון שהוא בלה ורד שחת ותנומה תעופו ותדמיה תעופפנו וכו'. אמנם בספרים ראיתי בשמו שהכרת שפלותו היא המביאה להשגת גדולת מלך עליון. ואיני רואה דבר זה ברמב"ם כלל. שברמב"ם זה לאידך גיסא, ההתקרבות לה' מביאה להשגת דל ערכנו.

ונראה דסוד הדבר כך הוא.⁸ כפי שאמרנו, מבואר בתהלים פרק יט שאמנם יש ב' אופנים להכיר את "מי שאמר והיה העולם". על ידי הבריאה, דהיינו ההתבוננות בשמים המספרים כבוד א-ל. ועל ידי לימוד התורה, דהיינו על ידי תורת ה' תמימה משיבת נפש. גם ב' מיני יראה יש. יראת העונש ויראת הרוממות. למה בחר הרמב"ם להדגיש יראת העונש בספר המצוות אינו ברור. אבל זה ברור למדי שבמשנה תורה הבין הרמב"ם שיראת הרוממות, שנצטוינו בה מדכתיב "את ה' אלקיך תירא" (דברים י, כ), נובעת דוקא כתוצאה מהאהבה לה.⁹ והיינו מהאהבה שהיא מוגדרת כהתקרבות

רבי אומר למה נאמר, לפי שנאמר ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך, איני יודע כיצד אוהבים את המקום תלמוד לומר והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך, תן הדברים האלה על לבך שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם ומדבק בדרכיו". [ובדומה לו בספרי פרשת עקב פיסקא מט על הפסוק ולדבקה בו: "דורשי הגדות אומרים רצונך להכיר את מי שאמר והיה העולם ללמוד הגדה שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם ומדבק בדרכיו"]. הרי שתכלית לימוד התורה היא הכרת מי שאמר והיה העולם. ואם כן, כל שמביא לידי הכרה זו מביא ממילא לאהבת ה'. כי שיטת הרמב"ם היא שלפי ההכרה והידיעה תהיה האהבה. וכמו שהרמב"ם כותב בסוף הל' תשובה (פ"י ה'): "אינו אוהב הקדוש ברוך הוא אלא בדעת שידעהו, ועל פי הדעה תהיה האהבה אם מעט מעט ואם הרבה הרבה". ולכן הרחיב הרמב"ם בספר המצוות את היריעה לכלול גם לימוד התורה וגם פעולותיו של הקב"ה בבריאה. רק כשהגיע ליד, מאיזה סיבה קיצר ענין זה ורק הזכיר ההתבוננות בפעולות ה' ולא הזכיר לימוד התורה כלל. וזה צע"ג. רק דנראה לתרץ שרצה הרמב"ם לכלול בהלכותיו דרך לקיום מצות אהבת ה' השייכת אף לנשים, וכעין שכתב הרמב"ם שם, בסוף הלכה ה': "לפיכך כשמלמדין את הקטנים ואת הנשים וכלל עמי הארץ אין מלמדין אותן אלא לעבוד מיראה וכדי לקבל שכר, עד שתתרבה דעתן ויתחכמו חכמה יתירה מגלים להם רז זה מעט מעט ומרגילין אותן לענין זה בנחת עד ששיגוהו וידעוהו ויעבדוהו מאהבה".

והנה כעין זה בהסבר שמקור הרמב"ם הוא דוקא מהספרי (אבל לא ממש כפירושנו כאן) מצינו במזרחי (דברים ו, ו): "והיו הדברים האלה מהו האהבה, 'והיו הדברים', שמתוך כך אתה מכיר בקדוש ברוך הוא ומדבק בדרכיו. בספרי. דאם לא כן, היאך תפול אהבה בדבר שלא ראה ולא השיג מעולם, אלא מתוך שהיו 'הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום', שהם המצות, שעל ידן אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם, שלולא שברא העולם, אם היה העולם קדמון חס ושלום, לא היה מצוה לנו מצות, ועל ידי שידעת שהוא הבורא שברא את הכל, אתה אוהבו ומתאוה לדעת אותו. אבל הרמב"ם ז"ל כתב בפרק שני מהלכות יסודי התורה: 'והיאך היא הדרך לאוהבו, שיתבונן במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים, ויראה חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, ומיד הוא אוהב ומשבח ומפאר, ומתאוה תאוה גדולה לידע ה' הגדול'. ואלה הדברים אינם על פי מדרש רבותינו ז"ל, שאמרו בספרי, שעל ידי הדברים האלה אשר אנכי מצוך, שהן המצות, תכיר את הבורא ותאהבו, ולא על ידי מעשיו וברואיו הנפלאים. ושמא יש לומר, שבעשיית המצות יטה לבבו לחקור על שְׁהִקְצָנָה הוא הבורא את העולם, וישים את לבו, מתוך כך, להתבונן במעשיו וברואיו הנפלאים, ויראה מהן חכמתו יתברך, ומיד יאהבו ויתאוה לדעת אותו ולהשיגו. וזהו שרמזו רבותינו ז"ל בספרי במאמר: שמתוך כך אתה מכיר בקדוש ברוך הוא". עכ"ל המזרחי שם.

8 כמליצת הרמב"ם בפ"ג מהל' איסורי ביאה ה"ד.

9 מעין דברי הרמב"ם כאן אבל לא ממש כדבריו מצאתי בדברי הריקאנטי להסביר ה"ענה ידעתי" שאברהם הוא במדרגת ירא אלקים. ואלה דבריו (בראשית כב, יב): "כי עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה. יש לשאול כי ידענו כי אברהם היה אוהב שנאמר (ישעיה מא, ח) זרע אברהם אוהבי, ואיך

רואה את היראה כתוצאה ישירה מתוך האהבה.⁶ ואלה דברי הרמב"ם במצות עשה ד: "והמצוה הרביעית היא שצונו להאמין יראתו יתעלה ולהפחד ממנו ולא נהיה ככופרים ההולכים בקרי אבל נירא ביאת ענשו בכל עת והוא אמרו יתעלה (ואתחנן ו) את י"י אלוקיך תירא", עכ"ל. ואילו במשנה תורה, הרי היראה נובעת ממש מתוך עצם רגשי האהבה של האוהב את ה'. וכמו שהבאנו לעיל מהל' יסודי התורה פ"ב, וז"ל: "וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע לאחוריו ויפחד ויודע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות, כמו שאמר דוד כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך מה אנוש כי תזכרנו".

ודבר זה צריך הסבר יותר עמוק. איך ולמה שונים כל כך דברי הרמב"ם בספר המצוות מדבריו במשנה תורה הן בנוגע מצות אהבת ה'⁷ והן בנוגע למצות יראת ה'.

המצוות [יראת העונש, וכאן כתב רבנו מעלת היראה היותר גדולה יראת הרוממות שהיא באה ע"י הכרת גדלו". עכ"ל.

6 מעניין שאף שהביא הר' צמח דוראן בשו"ת יכין ובוועז חלק א סימן קלד את דברי הרמב"ם ביד, מ"מ בעצם דבריו על האהבה והיראה שנובעות מתוך ההבטה בבריאה, לא הסביר ענין היראה כהרמב"ם ביסודי התורה שם. ונציע קצת מדבריו שם: "נמצא שראוי לאדם לחקור במעשה השי"ת ובפעולותיו הנפלאים כדי שיאהב אותו אהבה שלמה וירא ממנו שזה מביא אותו לעבוד אותו העבודה הראויה לו כאשר צונו בתורתו הקדושה בקיום מצותיו ואם לא יחקור במעשיו ובפעולותיו לא יירא אותו ולא יאהבנו ויגרום זה שלא יקיים המצוות ויעבור על רצון קונו ולזה אמרו בפ' אין דורשין אי להם לבריות שהם עומדים ואינם יודעים על מה הם עומדים הארץ על מה היא עומדת על העמודים ועמודים על המים ומים על ההרים ההרים על הרוח רוח על הסערה סערה על זרועו של הקדוש ברוך הוא חכמים אומרים על שנים עשר עמודים ויש אומרים על שבעה ר' אלעזר בר"ש אומר על עמוד אחד שנאמר וצדיק יסוד עולם ויש במימרא הזאת כמה חכמות אלקיות טבעיות למודיות אשר בכלל אלו החכמות מעשה בראשית ומעשה מרכבה אשר היו בקיאים בהם הרבה מאד מחכמי התלמוד אותם שהיו ראויים ללמוד אותם חכמות מרוב צניעות שהיתה בהם ומעשיהם הטובים ויראת שמים שהיתה להם ונבון לחשיהם ושאר התנאים הצריכים לזה וכל עומת שהיו חוקרים בחכמות הללו היו מוסיפים אהבה וחיבה בהשי"ת ותיקר בעיניהם אפי' מצוה קלה לרוממות הא-ל ית' המצוה בה ויתרחקו אפי' מעברה קלה ותהיה בעיניהם חמורה כדי שלא יכעיסו אותו אחר שידוע שהיה כנגד רצונו ולזה היו מוסרים החסידים עצמם למיתה על קדושת השי"ת וייחודו כגון ר' עקיבא ושאר הרוגי מלכות כי כן ראוי לנו שלא לעבור על רצונו כי אנחנו עבדיו והוא אדוננו ואין לנו ערך כנגדו ית' ואיך לא נעשה רצונו מאחר שהוא בראנו והוא רם ואדיר ולזה היה אומר אדוננו המלך דוד ע"ה כשהיה מסתכל ברכיע ובכוכבים ה' אדוננו מה אדיר שמך בכל הארץ וגו' כי אראה שמיך וגו' אמר מהסתכלותי בשמים ואשר בהם מן הכוכבים יתבאר לי גודל רוממותך וגודל תוקפך וכי אדיר שמך בכל הארץ". עכ"ל. אין כאן ענין "נרתע לאחוריו" כלל. ההדגשה היא שעבד לאדון כה מרומם, איך לא ירגיש במיעוטו, ואיך שייך שיצא לעשות נגד ה'. וייתכן שאמנם כך הבין כוונת הרמב"ם עצמו. וצ"ע.

7 אכן, מה שנוגע לאהבת ה' אולי אפשר להסביר שיטת הרמב"ם שלא יהיו הגישות שבב' הספרים (ספה"מ והמשנה תורה) מחולקות. וההסבר הוא שאמנם מקור הרמב"ם הוא מהספרי הנ"ל. ואף שבספרי האהבה באה על ידי לימוד התורה, ולא הוזכר בספרי ההתבוננות בבריאה, מ"מ מעצם דברי הספרי למד הרמב"ם ענין ההתבוננות בבריאה כמביא לאהבת ה'. שהרי בספרי (פרשת ואתחנן פיסקא לג אות ו) איתא: "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך,

הרי ההבדל בולט מאד ששתי גישות הרמב"ם שונות לחלוטין. דאילו במשנה תורה אהבת ה' מגיע למתבונן בבריאה, ואילו בספר המצוות מגיע אהבת ה' מתוך לימוד התורה.

יש להעיר כאן שהשוני בהסבר מצות האהבה בין דבריו במשנה תורה לדבריו בספר המצוות הוא לא רק בנוגע לדבר המביא לידי אהבה אלא אף בנוגע לתוצאות האהבה לה'. שבספר המצוות הוא מביא בארוכה שהאהבה את ה' רוצה שיאהבהו אחרים, שאף אחרים יכירו את האמת כפי שמכיר האוהב. ודוגמתו, כמובן, הוא אברהם אבינו, המתואר "אברהם אוהבי" (ישעיהו מא, ח). כל זה חסר לגמרי בהגדרת הרמב"ם במשנה תורה.³ ורק בספר המצוות כותב שמביאה האהבה את האוהב לרצות ולגרום שיאהבהו גם אחרים.⁴

יראת ה' במשנה תורה ובספר המצוות

אף הגדרת מצות היראה שונה לחלוטין.⁵ שהרי בספר המצוות אין הרמב"ם

ו', לפי שנאמר ואהבת איני יודע כיצד אוהב אדם המקום, תלמוד לומר והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך, שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם. כלומר, שעם התבוננות בתורה תתישב האהבה בלב בהכרח. ואמרו זכרונם לברכה (שם) שזאת האהבה תחייב האדם לעורר בני אדם באהבתו לעבדו, כמו שמצינו באברהם. שורש מצוה זו ידוע, שלא יקיים האדם מצוות השם ברוך הוא יפה רק באהבתו אותו. דיני המצוה, שראוי לו לאדם שישים כל מחשבתו וכל מגמתו אחר אהבת השם, ויעריך בלבו תמיד כי כל מה שהוא בעולם מעושר ובנים וכבוד, הכל כאין וכאפס ותוהו כנגד אהבתו ברוך הוא, ויגע תמיד כל היום בבקשת החכמה למען ישיג ידיעה בו, סוף דבר יעשה כל יכלתו להרגיל מחשבות לבו כל היום באמונתו ויחודו עד שלא יהי רגע אחד ביום ובלילה בהקיצו שלא יהא זוכר אהבת אדוניו בכל לבו. והענין על דרך משל שיהא זוכר באהבת השם תמיד כזכרון החושק תכלית החשק בחשוקתו היום שישגי להביאה אל ביתו. ויתר פרטיה מבוארים במקומות בתלמוד בפזור ובמדרשים. עכ"ל.

3 ואף היכא שהזכיר אהבת אברהם אבינו ע"ה את הקב"ה, כאשר אמנם עשה בסוף הלכות תשובה (פ"י ה"ב) הזכירו לענין אחר: "העובד מאהבה עוסק בתורה ובמצוות והולך בנתיבות החכמה לא מפני דבר בעולם ולא מפני יראת הרעה ולא כדי לירש הטובה אלא עושה האמת מפני שהוא אמת וסוף הטובה לבא בגללה, ומעלה זו היא מעלה גדולה מאד ואין כל חכם זוכה לה, והיא מעלת אברהם אבינו שקראו הקדוש ברוך הוא אוהבו לפי שלא עבד אלא מאהבה".

4 ההסתייגות וההכנעה שעניינה יראת הרוממות אינה מניחה לכח האהבה להשתלט עד כדי כך שתוכל גם ליצור התשוקה להאזיב ה' בלב כל אדם. ולכן במשנה תורה לא נזכר ברמב"ם הגדרה זו של האהבה המביאה שהאוהב יצא שיאהבו אחרים גם הם את ה'. ודוקא בספר המצוות הוא מזכירו והוא מהספרי, כפי שהבאנו לעיל. ואם תשאל א"כ איך זכה אברהם אבינו להיות אוהב כזה, הלא אהבתו הגיע לו מתוך ההבנה בבריאה ולא מתוך לימוד התורה. אלא שיש לתרץ בפשיטות שאצל אברהם זה לא מצד התקרבות לה' כל עיקר. אהבתו נובעת מעצם השגתו נגד הזרם ההווה מסיבב לו. כל העולם מעבר אחד והוא לבדו בעבר השני, ומשם נובעת אהבתו הבלתי מוגבלת. וכנ"ל.

5 כבר העיר בזה העבודת המלך על הרמב"ם בהל' יסודי התורה ש"הזכיר שם רבנו [היינו, בספר

מאידך, הדגשה אחרת לגמרי מצינו בספר המצוות להרמב"ם, מצות עשה ג, שבאר שם מצות אהבת ה' ככה: "והמצוה השלישית היא שצונו לאהבו יתעלה וזה שנתבונן ונשכיל מצותיו ופעולותיו עד שנשיגהו ונתענג בהשגתו תכלית התענוג וזאת היא האהבה המחוייבת. ולשון ספרי (פ' שמע) לפי שנאמר ואהבת את יי' אלוקיך איני יודע כיצד אוהב את המקום תלמוד לומר והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם. הנה כבר בארו לך כי בהשתכלות תתאמת לך ההשגה ויגיע התענוג ותבא האהבה בהכרח. וכבר אמרו שמצוה זו כוללת גם כן שנדרוש ונקרא האנשים כולם לעבודתו יתעלה ולהאמין בו. וזה כי כשתאהב אדם תשים לבך עליו ותשבחהו ותבקש האנשים לאהוב אותו. וזה על צד המשל כן כשתאהב הא-ל באמת כמה שהגיעה לך מהשגת אמיתתו הנה אתה בלא ספק תדרוש ותקרא הכופרים והסכלים לידיעת האמת אשר ידעת אותה. ולשון ספרי (שם) ואהבת את יי' וכו' אהבהו על הבריות כאברהם אביך שנאמר ואת הנפש אשר עשו בחרן. ר"ל כמו שאברהם בעבור שהיה אוהב השם כמו שהעיד הכתוב (ישעי' מא) אברהם אוהבי, שהיה גם כן לגודל השגתו דרש האנשים אל האמונה מחוזק אהבתו כן אתה אהוב אותו עד שתדרוש האנשים אליו, עכ"ל.²

ר"ל, מי שיש ביכולתו להבין אותה ולו שכל טוב וקרא הקדמות זאת החכמה ואינו עוסק בה. ומה שאמרתם מה יצא מזה, כבר באר ר' מאיר בברייתא ואמר הסתכל במעשיו, שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם. ומתחלת חבורנו הגדול יתבארו אלו העיקרים. וזהו כלל מה ששאל הר' אפרים זצ"ל וכל מה ששאלתם אתם. וכבר השבנו לכם עליו. והמקום ירחם עליו ויברך אתכם ויעזור את כלנו לעסוק במצותיו ולהדמות בדרכיו ולהבין בייחודו אמן וכן יהי רצון. סיון אתפ"ח לשטרות משה ב"ר מימון זצ"ל.

2 מקורו של דברי הרמב"ם בספר המצוות הוא מהספרי דברים פרשת ואתחנן פסקא לג אות ו: והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך, רבי אומר למה נאמר, לפי שנאמר ואהבת את ה' אלוקיך בכל לבבך, איני יודע כיצד אוהבים את המקום תלמוד לומר והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך, תן הדברים האלה על לבך שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם ומדבק בדרכיו. ע"כ.

מכיון שלדעת הרמב"ם, זה שהלימוד מביא לאהבת ה' הוא שמתוך כך הוא מכיר את מי שאמר והיה העולם, לכן מזכיר הרמב"ם בספר המצוות גם "פעולותיו". דהיינו ששניהם מביאים להכרת מי שאמר והיה העולם, וממילא מביאים לאהבת ה'. שכפי הידיעה תהיה האהבה. וכן בחינוך במצות אהבת ה' (מצוה תיח), אף שהולך בדרך כלל על פי הספרי הרי הוא מתבטא דוקא כדברי הרמב"ם שאדם מגיע לאהבת ה' בהתבוננות בתרתי: "בפקודיו ופעולותיו". דהיינו מתוך לימוד התורה וגם מתוך התבוננות בבריאה.

נקודה המחייבת שימת עין היא שהחינוך הזכיר תכלית העונג המגיע למי שמתבונן בב' דברים אלה. ונראה שהוא הבין שאם אין לנו עונג אז זה הוכחה ברורה שלא היתה ההתבוננות הראויה. גם יש להדגיש שהחינוך כלל בסוף דבריו את רעיון החשק והיחידות שבאהבת ה' שמקורם בודאי דברי הרמב"ם בסוף הלכות תשובה. דהיינו שהחינוך צירף דברי הרמב"ם בספר המצוות עם דברי הרמב"ם שבהלכות תשובה. ואלה דבריו שם: "שנצטוו לאהוב את המקום ברוך הוא, שנאמר (דברים ו, ה) ואהבת את ה' אלוקיך. וענין המצוה שנחשוב ונתבונן בפקודיו ופעולותיו עד שנשיגהו כפי יכלתנו. ונתענג בהשגתו בתכלית העונג, וזאת היא האהבה המחוייבת. ולשון ספרי (דברים

יאמר, כי עוד יש הגדה אחרת המכרזת מפלאות תמים דעים אשר לה יתר שאת על ההגדה הראשונה של העולם, בששה דברים, נגד ששה חלקי התורה אשר התפלל עליהם במזמור של תמניא אפי, שהם תורה עדות פקודים מצות חקים ומשפטים כמו שבארנו שם, ועל החלק הנקרא תורה שהוא ילמד לנו יסודות האמונות בין בעיונים האלוקיים בין בענייני הנבואה, אמר שלה יתרון על מה ששיגו בעלי העיון בחקירותיהם ע"י ההגדה הראשונה של העולם, שהתורה שנשיג ע"י ההגדה הראשונה אינה תמימה, כי לא תלמד לנו רק שיש בורא כי אין נברא בלא בורא, אבל לא אם העולם קדמון או מחודש, ואיך נברא אם מן האפס המוחלט או מן חומר קדום, ולא נדע ממנה ההשגחה והנבואה תורה מן השמים ודבקות ה' בעם קרובו, אבל תורת ה' היא תמימה, בלי שום חסרון, כי תלמדנו כל חלקי הדעות והאמונות, וכו'. עכ"ל.

מצות אהבת ה' במשנתו של הרמב"ם

שני הדרכים הללו, המביאים להכרת ה' הם הם המביאים אף לאהבת ה'. ובאמת, מודגשים בדברי הרמב"ם במקומות שונים. ההכרה של "השמים מספרים כבוד א-ל" וגו' מודגש בעיקר בדברי הרמב"ם הלכות יסודי התורה, הן בפרק ב הן בפרק ד. ואלה דבריו שם, פ"ב ה"א וה"ב: "הא-ל הנכבד והנורא הזה מצוה לאהבו וליראה אותו שנאמר ואהבת את ה' אלוך, ונאמר את ה' אלוך תירא. והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאווה תאוה גדולה לידע השם הגדול כמו שאמר דוד צמאה נפשי לאלוקים לא-ל חי, וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע לאחוריו ויפחד ויודע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות, כמו שאמר דוד כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך מה אנוש כי תזכרנו, ולפי הדברים האלו אני מבאר כללים גדולים ממעשה רבון העולמים כדי שיהיו פתח למבין לאהוב את השם, כמו שאמרו חכמים בענין אהבה שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם". עכ"ל.

וכזה גם ברמב"ם שם פ"ד ה"ב: "בזמן שאדם מתבונן בדברים האלו ומכיר כל הברואים ממלאך וגלגל ואדם כיוצא בו ויראה חכמתו של הקדוש ברוך הוא בכל היצורים וכל הברואים, מוסיף אהבה למקום ותצמא נפשו ויכמה בשרו לאהוב המקום ברוך הוא, ויירא ויפחד משפלותו ודלותו וקלותו כשיעריך עצמו לאחד מהגופות הקדושים הגדולים, וכ"ש לאחת מהצורות הטהורות הנפרדות מן הגולמים שלא נתחברו בגולם כלל, וימצא עצמו שהוא ככלי מלא בושע וכלימה ריק וחסר". עכ"ל.¹

1 וכן מודגש בדברי הרמב"ם בשו"ת הרמב"ם סימן קנ: "השאלה ה"ב: שאלה, במה שאמרו היודע לחשב בתקופות ומזלות ואינו מחשב וכו', איך יהיה זה החישוב ומה יצא מזה והאם זוהי הלכה אם לא? התשובה חישוב תקופות ומזלות הוא חכמת התכונה בכלל. ואומרם כל היודע ואינו מחשב,

מנוכח לנסתר או מנסתר לנוכח: על דרכים באהבת ה'

הרב אהרן כהן

המאמר הזה נושא ונותן בענין הדביקות בה' של הלומד תורה. ונתחיל עיונו בבירור שני הדרכים המביאים לאהבת ה', דהיינו: (א) על ידי ההתבוננות בבריאה, במעשי ה' הנפלאים; (ב) על ידי לימוד התורה. משם נמשיך לבאר שהרמב"ם במשנה תורה הוא לחד גיסא, ואילו הרמב"ם בספר המצוות הוא לאידך. ושוב נבאר את ההשלכות היוצאות מהנ"ל. ובפרט נרחיב את היריעה בהבדל בין ב' הגישות הנ"ל שהראשונה היא כמנוכח לנסתר, מאהבה ליראה, ואילו האחרת היא מנסתר לנוכח, מיראה לאהבה.

השמים מספרים...תורת ה' תמימה

נתחיל בהנחה יסודית: ישנן ב' דרכים איך יבא אדם בכלל להכיר את מי שאמר והיה העולם, ושניהם באים יחד בפרק יט דתהלים. מ"השמים מספרים כבוד א-ל" וגו' ועד "ואין נסתר מחמתו" עוסקים הפסוקים בנפלאות הבריאה המביאים לריבוי כבוד שמים. ומ"תורת ה' תמימה" ועד לגמר הפרק עוסקים הפסוקים בענין התורה ומעלותיה, שעל ידי העסק בתורה בכחה להביא לומדיה להכיר בנותן התורה. ואין לך ביטוי יותר נפלא להנ"ל מאשר ביאורו של המלבי"ם שם על אתר. והנני מציע דבריו במילואם: "תורת ה' תמימה וגו'. אחר שספר איך ניכר כבוד ה' וגדולתו ע"י העולם,

HaRav Aharon Kahn is a Rosh Yeshiva at the Rabbi Isaac Elchanan Theological Seminary and the Rabbi of Congregation Bais Avigdor in Brooklyn, NY. HaRav Kahn was a guest of the Dr. Yitzchak Belizon z"l Beis Medrash of BRS for Shabbat Parshat VaEra 5778, and is currently teaching for the BRS Men's Afternoon Kollel via Zoom.

בהלכות איסורי מזבח, כאשר הרמב"ם עוסק באיסורי ההקרבה, הוא מביא את איסור ההקרבה של "שאור ודבש" ושולקים עליו [וכאמור, סובר שאיסור זה גורם לפסול בדבר המוקרב], אולם בהלכות כלי המקדש עוסק הוא באופן עשיית הקטורת, ושם מביא הוא נתינת דבש בקטורת כפסול בעשייתה בלי להזכיר איסור בהקטרתה [על כך שקטורת נפסלת בנתינת דבש בתוכה, ראה ברייתא כריתות ו א: "ואם נתן בה דבש, פסלה"].

לפי זה, מה שכתב הרמב"ם שיין מתוק פסול לקידוש, משום שאינו ראוי לנסכים, אין כוונתו משום הפסול בעשיית הקטורת, המובא בהלכות כלי המקדש, שהרי ענין זה שיין רק לעשיית הקטורת. כוונת הרמב"ם היא לאיסור הקרבת "שאור ודבש" המובא בהלכות איסורי מזבח. כלומר, שהואיל ואסור לנסך יין שמעורב בו דבש, הרי שאף על פי שאין פסול ביין לפני שהתנסך, מכל מקום האיסור שבניסוך גורם בו פסול. ולכן, יין מתוק [שמעורב בו דבש, שהוא מתיקות היוצאת מהפרי], אף על פי שאין פסול בעצם היין, מכל מקום אין הוא ראוי לנסכים, ומחמת האיסור, נפסל הניסוך, ככל דבר שמוקרב עם שאור ודבש.

"נפל מהם" או "נתן לתוכה דבש"

גם לשונו של הרמב"ם מדויקת להפליא, שכן מצינו שני הבדלים משמעותיים בלשונו, בין מה שכתב בהלכות איסורי מזבח לבין מה שכתב בהלכות כלי המקדש. בהלכות איסורי מזבח הוא כתב: **"נפל מהם כל שהוא בקטורת נפסלה"**, ואילו בהלכות כלי המקדש הוא כתב: **"נתן לתוכה דבש כל שהוא פסלה"**. כלומר, "נתן" לעומת "נפל", וכן "מהם" [שאור ודבש] לעומת "דבש".

וההסבר הוא בהבדל שבין הפסול הנובע מאיסור הקרבת "שאור ודבש" לפסול בעשיית הקטורת עם דבש. הפסול הנובע מאיסור הקרבת "שאור ודבש" נאמר בכל ענין שבו השאור או הדבש מוקרבים יחד עם הקטורת או הקרבן, אף על פי שאינם מתערבים, ואילו הפסול בעשיית הקטורת נאמר רק כאשר מתערב בקטורת דבר פסול שמשיב אותה, ונעשה חלק ממנה. לכן, הרמב"ם בהלכות כלי המקדש, לאחר שתיאר בהלכות הקודמות את פיתום הקטורת והשבחתה, עוסק בנתינת דבש לקטורת, שפוסלת אותה בעת עשייתה, והוא כותב דווקא "נתן" ודווקא "דבש", שכן כדי שהדבר יפסול את עשיית הקטורת הוא צריך להשיב אותה להיות חלק ממנה [ולכן "דבש" ולא "שאור"], וכן הוא צריך להינתן בקטורת באופן שיהיה מעורב בה [ולכן "נתן" ולא שהדבש נפל בלי להתערב]. ואילו הרמב"ם בהלכות איסורי מזבח, שעוסק באיסור ההקרבה עם "שאור ודבש", והפסול הנובע מהקרבה זו, כתב "נפל" שהרי האיסור להקריב הוא אף אם נפל שאור ודבש לקטורת ואינו מעורב בה, ולא פסלו אותה בשעת עשייתה, אלא בשעת ההקרבה באיסור, וכן דקדק לכתוב "מהם", שהרי איסור הקרבה אמור בין על שאור ובין על דבש.

ונבאר, שמוכרחים לומר כך ברמב"ם, וכדלהלן.

סדר הדברים במשנה תורה

כדי להבין ענין זה, נקדים ונאמר, שהרמב"ם כתב את ספרו "משנה תורה" לפי המצוות, כלומר, נושאי הספר הם מצוות התורה, כאשר כל המצוות מחולקות לפי נושאים שונים. מטרתו בסדר זה, היתה לכלול בספרו את כל תרי"ג המצוות ולבארן, כדי להשלים את מה שלא עשה בפירוש המשנה. הרמב"ם כתב על כך בפירוש בהקדמה לספר המצוות, שמטרתו בכתובת ספר המצוות היא גם מעין הקדמה למשנה תורה. זאת ועוד, את מנין המצוות הקצר כתב הרמב"ם כחלק מההקדמה למשנה תורה. וגם בתחילת כל ענין שבמשנה תורה, מונה הרמב"ם את פרטי המצוות השייכים לאותו הענין.

בענין הדברים המוקרבים על המזבח, חילק הרמב"ם בין המצוות וההלכות העוסקות באיסורי ההקרבה, לבין אלו העוסקות בעשייתם של כלי המקדש והדברים הנלוים אליהם.

הרמב"ם סידר את הענינים העוסקים באיסורי ההקרבה בהלכות איסורי מזבח, וכלל שם איסורי הקרבת בעלי מומים וכדומה, וביניהם כלל איסור הקרבת "שאור ודבש", וכפי שכתב בהקדמה לספר המצוות: "וכן כשאומר הלכות איסורי מזבח, אדבר בכלל ההוא על שאור ודבש ובעלי מומין ואתנן זונה ומחיר כלב והדומה להם, כי אלו המצוות כלם יש להם ענין אחד הכוללם, והוא שהם דברים שנאסרה הקרבתם". ואכן, בפרטי המצוות שבתחילת הלכות איסורי מזבח, כתב הרמב"ם: "שלא להקטיר שאור ודבש". וכן בתחילת פרק ה (ה"א) כתב: "שאור ודבש אסורין לגבי המזבח, ואיסורן בכל שהן, שנאמר כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו וגו'". אם כן ברור שגם מה שכתב בהמשך דבריו שם (ה"ב), שאם נפל שאור או דבש לקטורת היא נפסלת ולוקים עליה, כוונתו ללאו זה של איסור הקרבת "שאור ודבש", שאיסור הקרבת קטורת עם שאור או דבש, פוסל אותה, וכפי שהתבאר בדבריו בספר המצוות.

דברים אלו גם מדויקים היטב בלשונו של הרמב"ם, שכן הפסול של הקטורת שיש בה דבש מובא פעמיים בדברי הרמב"ם – בהלכות איסורי מזבח, כאמור, וכן בהלכות כלי המקדש (פ"ב ה"א-ח), ששם כתב: "הקטרת נעשית בכל שנה ושנה ועשיית מצות עשה וכו', נתן לתוכה דבש כל שהוא פסלה". בעוד שבהלכות איסורי מזבח (שם) עוסק הרמב"ם באיסורי ההקרבה, כגון "שאור ודבש", בהלכות כלי המקדש (שם) עוסק הרמב"ם במצוות עשיית הקטורת ולא באיסור ההקרבה, ולכן הוא מביא שם את הפסול בקטורת שנתן בה דבש, ומשום שאינה קטורת שאמרה תורה.

אנו למדים מכך, שהמקום שבו כתב הרמב"ם כל הלכה אינו מקרי. הרמב"ם מדייק לכתוב כל הלכה לפי ענינה, וממיקומה של כל הלכה ניתן ללמוד על מהותה. לכן,

אין מקדשין עליו, ומוכח מזה דנפסל גם היין בעצמו ולא רק דאסור לנסך משום איסור דבש שבו, דאם רק משום האיסור שבו לא חזי לנסוך, א"כ אין זה שייך לפוסלו לקידוש שהלא היין בעצמותו ראוי לניסוך, ועל כן מוכח מזה דאף היין נפסל בנתערב בו דבש, ומשו"ה אינו ראוי לקידוש כיון מבושל וכדומה".

פסול היין, שנתבאר בדעת הרמב"ם, צריך ביאור, שכן לא מצינו בש"ס, ואף לא בדברי הרמב"ם, שהאיסור להקטיר שאור או דבש יוצר פסול. אמנם, מצינו ברמב"ם בהלכות איסורי מזבח (פ"ה ה"ב) שקטורת שנפל לתוכה שאור או דבש, נפסלת, וכך הוא כותב: "נפל מהם כל שהוא בקטורת נפסלה, ואם הקטיר ממנה בהיכל לוקה". אך שם ביארו אחרונים (רדב"ז ור"י קורקוס כלי המקדש פ"ב ה"ח, וצפנת פענח השמטות שבת פ"ט ה"א, וחידושי הגרי"ז מנחות נז ע"ב), שאין הכוונה לאסור הקטרת שאור ודבש, אלא הכוונה היא לאיסור להקטיר קטורת זרה במזבח הפנימי, הנלמד מן הכתוב "לא תעלו עליו קטרת זרה ועלה ומנחה ונסך לא תסכו עליו" (שמות ל ט), וכשמעורבים שאור או דבש בקטורת, הרי היא "קטורת זרה".

דעת הרמב"ם בספר המצוות

אמנם, הגם שלא מצינו פסול משום "שאור ודבש" ב"משנה תורה", מצינו פסול זה בספר המצוות. שכן הרמב"ם בשורש שמיני דן בסוגי הלאווים שנמנים בין תרי"ג המצוות. הרמב"ם מבאר שרק ענינים שנאמרו כציווי נמנים, ולא ענינים שנאמרו כ"שלילת החיוב". כלומר, ציווי הוא אמירה המחייבת לבצע פעולה כלשהיא [כגון "אכול"] או האוסרת פעולה כזו [כגון, "אל תאכל"]], ואילו השלילה היא משפט שיש בו הצהרה בלבד, בלא ציווי [כגון, "פלוגי לא אכל אמש"]. לדעת הרמב"ם, ענין שנאמר בתורה כשלילה, אינו נמנה במנין המצוות. הרמב"ם מוסיף ומבאר שכאשר לאו מסוים מביא לפסול, ברור שהוא ציווי ולא שלילה, ובתוך הדברים, הוא מזכיר כדבר פשוט שהלאו של "שאור ודבש" יוצר פסול בהקרבת הדבר שהוא מעורב בו. לפי זה, מתבארים היטב דברי הרמב"ם במשנה תורה, שיון שמעורב בו דבש, נפסל לניסוך משום הלאו של "שאור ודבש", ולכן פסול לקידוש.

כאן המקום לבאר, שאמנם מצאנו מקרים שהרמב"ם חזר בו במשנה תורה ממה שכתב בספר המצוות, אך בדרך כלל אין סיבה לומר שחזר בו. ובמקרה זה, לא נראה כלל שחזר בו, שהרי בספר המצוות הוא נקט כדבר פשוט שהלאו של שאור ודבש פוסל. הרמב"ם ביאר על פי זה את דין מליקת העוף, כאשר הפסול ב"שאור ודבש" היה הבסיס הפשוט לביאורו.

לפי זה, יש לומר שגם הרמב"ם במשנה תורה, בהלכות איסורי מזבח (שם), שכתב שקטורת שנפל לתוכה שאור או דבש, נפסלת, לא התכוין לפסול של "קטורת זרה", אלא התכוין לפסול הנובע מהלאו של "שאור ודבש", וכפי שכתב בספר המצוות.

נתערב בו דבש או שאור אפילו כטיפת החרדל בחבית גדולה אין מקדשין עליו, כך אנו מורין בכל המערב" [וראה שם שהביא שיש מי שמתיר לקדש עליו].

הלכה זו של הרמב"ם בנויה על דברי הגמרא בבבא בתרא (צ"א): "אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב: אין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך על גבי המזבח". כלומר, יין כזה שאינו ראוי לנסכו על המזבח שבבית המקדש, אינו ראוי גם לקידוש. והרי על דבר שמעורב בו שאור או דבש אמרה תורה (ויקרא ב' יא): "כל שאר וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה". ולדעת הרמב"ם, דבר שמעורב בו שאור או דבש, שאינו ראוי להקטרה, אינו ראוי גם לנסכים, ומשום כך, אין הוא ראוי גם לקידוש [יש להעיר, מניין לומר שאיסור זה נאמר גם לענין נסכים, שהרי בתורה הוא לא נאמר אלא לענין הקטרה].

דבש הוא כל מתיקות היוצאת מהפרי

וזאת יש לדעת, שבאומרה "דבש", אין כוונת התורה דווקא לדבש, אלא לכל מתיקות היוצאת מן הפירות (כך נראה במנחות נח ע"א, וכ"ה ברש"י שבועות יב ב וברשב"ם ב"ב עט א ובתוס' מעילה יב ב וברש"י עה"ת ויקרא ב' יא ובמנח"ח מצוה קיז), ולכן לדעת הרמב"ם שיין שמעורב בו דבש פסול לקידוש, הרי שכל יין מתוק, שמתיקותו נובעת ממתיקות של פרי כלשהו, פסול לקידוש. ואם כן, לכאורה לדבריו, יינות מתוקים רבים המצויים כיום, פסולים לקידוש.

ביאור שיטת הרמב"ם

היה מקום להבין, שאין כוונת הרמב"ם לומר שאיסור ניסוך "שאור ודבש" יוצר פסול לגבי נסכים, ולכן אי אפשר לקדש על היין, אלא כוונתו לומר שהואיל ואסור לנסך יין זה, אין לקדש עליו, שאף על פי שאין בכך פסול לגבי נסכים, הואיל ואסור לנסכו, נחשב הוא שאינו ראוי לנסכים, ולכן אין לקדש עליו. אולם, מדברי הרמב"ן (בבא בתרא צ"ב) נראה שהבין בדעת הרמב"ם שהלאו של "שאור ודבש" אינו רק איסור, אלא שהוא יוצר פסול, שכן הוא כתב: "ויש שכתב [ראה רמב"ם דלעיל] חבית שנפל לתוכה מעט דבש כיון שאינו ראוי לנסך על גבי המזבח אין אומרים עליו קדוש היום. ואחרים הכשירו, שלא אמרו יין הראוי לנסך אלא למעוטי מגולה וכו'. וטעמא דמלתא דלא ממעטינן הכא אלא יין הפסול מחמת עצמו, אבל יין שנתערב בו דבש, הדבש הוא שאוסרו מפני שפסלו הכתוב מעל גבי המזבח ולא פסלו לקדוש, ואין להשיב אחר טעם זה". לפי זה, נראה שגם הרמב"ם שחולק, סובר ש"פסלו הכתוב מעל גבי המזבח", אלא שלדעתו, משום כך היין פסול לקידוש.

בדומה לזה פירש ברמב"ם בחידושי הגר"ז (מנחות נז ע"ב): "והנה לענין יין לקידוש כתב הרמב"ם בהל' שבת (פכ"ט הי"ד) אין מקדשין אלא על היין הראוי לנסך על גבי המזבח לפיכך אם נתערב בו דבש או שאור אפילו כטיפת החרדל בחבית גדולה

האם ניתן לקדש על יין מתוק?

הרב חיים ליב אילסון

המאמר שלפניכם, בנוי על דברים שנכללו בספר מיוחד - באיכות ובכמות - העומד לעלות על מכבש הדפוס בעתיד הקרוב. ספר זה, הוא הוצאה חדשה של ספר המצוות לרמב"ם, הכולל את ארבעה עשר השורשים ואת מנין המצוות. הספר כולל אלפי הערות העוסקות הן בביאור דברי הרמב"ם, הן בעיון מעמיק בדבריו, והן בתרגום המדויק של דבריו מהשפה הערבית. הספר נכתב על ידי הגאון רבי חיים ליב אילסון שליט"א, ראש ישיבת דרך התלמוד, שהוא מגדולי תלמידיו של הגאון הגדול רבי יוסף דוב סלוביץ' זצ"ל. במשך כמה שנים, שמע הגר"ל אילסון מרבו שיעורים על ספר המצוות. שיעורים אלו מהווים את הבסיס לספר, ועליהם הוסיף עוד חידושים וביאורים רבים בעומק העיון ובבקיאות נפלאה. הספר נערך על ידי אחד מתלמידיו, ועובר את ביקורתו היסודית של הרב.

במאמר זה נדון בשיטת הרמב"ם בענין קידוש על יין מתוק, וכך כותב הרמב"ם (שבת פכ"ט הי"ד): "אין מקדשין אלא על היין הראוי לנסך על גבי המזבח, לפיכך אם

HaRav Chaim Ilson, a foremost talmid of Rav Soloveitchik and author of Pri Chaim, is the founder of Yeshiva Derech HaTalmud and is currently authoring a sefer on Rambam's Sefer HaMitzvot. HaRav Ilson was a guest of the Dr. Yitzchak Belizon z"l Beis Medrash of BRS for Shabbat Parshat VaYishlach 5780.

ולתלות שהלך בשביל הטהור). והא דאמרינן דאם שניהם נגעו באדם אחד הרי הוא טמא, אין זה משום שהמצב הוא תרתי דסתרי, אלא משום שהוא ודאי טמא ואין לו חזקת טהרה (שהרי שניהם נגעו בו). ואינו דומה למצב של תרתי דסתרי בשני אנשים שכל א' יש לו חזקת טהרה, דבגברא אחד הרי הוא ודאי טמא.



כאחד מטעם חוכא ואטלולא בהוראה), וממילא גם השלישי טהור.

ומה מאוד שמחתי בראותי בתוס' רבנו פרץ שמסיק כמו שביארנו בדעת התוס' מכח שאלה בסיסית בעצם הסוגיא וז"ל, "ותימה, מאי קמדמה [חמץ] לשני שבילין, דילמא שאני שני שבילין משום דספק טומאה ברה"ר הוא, אבל הכא גבי חמץ לא. וי"ל דטעמה דשני שבילין לאו משום דגמרינן ל' מסוטה ומטעם ספק טומאה ברה"ר, אלא משום דאוקמי אחזקיה, וגבי חמץ נמי שייך ולומר אוקמי' בחזקת בדוק".

הרי מבואר בתוס' רבנו פרץ שני הצדדים של החקירה הנ"ל, דבקושיתו סובר שההיתר של שני שבילין מבוסס על הדין ספק טומאה ברה"ר טהור, וממילא קשה הדמיון לחמץ. ומסיק שאין שני שבילין טהור מטעם גזה"כ של ספק טומאה ברה"ר אלא מטעם חזקת טהרה, וכמו שביארנו בדעת התוס'. וע"ע מש"כ בזה לקמן.

ואחר זמן מצאתי בס' הערות בשם הגריש"א זצ"ל שכתב וז"ל: "והנה פשוט שאין כוונת הגמ' לדמות ספק בחיוב בדיקה לספק טומאה ברה"ר שהרי התם הילכתא גמירי לה לטהר ספיקא כודאי וגבי בדיקת חמץ הוי נידון בספק חיוב דרבנן של הבדיקה. אלא כל כוונת הש"ס לדמות בדין של ההוראה מצד הכרעת הפסק דנתבאר שם דאע"פ שיש להתיר מצד ספק טומאה ברה"ר מ"מ היכא דבאו לישאל בבת אחת אין להקל דא"א להורות דין הסותר ממנ"פ ה"נ גבי חמץ אף על פי שיש להקל מחמת ספק דרבנן היכא שבאו לישאל בבת אחת וצריך להורות הוראה הסותרת במנ"פ אין מורין להקל. ולהאי מילתא מייתי הך דינא דשני שבילין שהוא ספק טומאה ברה"ר אבל לא לדמות לעיקר דין ספק טומאה שהוא הלכתא להקל. ומיושב שפיר מה שהקשו בתוד"ה ספק ויבואר לקמיה ד"ה ספק על", עכ"ל.

ונראה דמ"ש "דפשוט שאין כוונת הגמ' לדמות ספק בחיוב בדיקה לספק טומאה ברה"ר... אלא כל כוונת הש"ס לדמות בדין של ההוראה מצד הכרעת הפסק", אינו נכון לפי מסקנת רבינו פרץ שכתב שהגמ' מדמה דיניהם שבשניהם מוקמינן אחזקיה, ואינו רק דמיון בדין של הוראה מצד הכרעת הספק אלא דמיון עקרוני של דיני חזקה. וכן נראה לפרש דעת התוס' כמ"ש.

ועיין תוס' ד"ה בבת אחת וז"ל, "נראה דהיינו מדרבנן דמדאורייתא אפי' בבת אחת טהורים". דברי התוס' טעונים הסבר שהרי לעיל (ד"ה הלך) תוס' כתבו דאם שניהם נוגעים באחד הרי הוא חייב מן התורה על ביאת מקדש - ואיך יכולים לומר על פי דין תורה ששניהם טהורים, שהרי כמו שהשלישי ודאי טמא, ואי אפשר לסמוך על הדין של ספק טומאה ברה"ר בתרתי דסתרי, כמו כן לכאו' אין לסמוך על ספק טומאה ברה"ר במקום תרתי דסתרי, ולכאו' אי אפשר לטהר שניהם מן התורה?

ונראה שתוס' סוברים דשניהם טהורים אפי' במקום תרתי דסתרי משום שכל א' יכול לסמוך על חזקת טהרתו, ואפילו אם שואלים בבת אחת, מה"ת יכולים לומר ששניהם טהורים (למרות שהוא תרתי דסתרי דכל א' יכול לסמוך על חזקת טהרתו

ועיין בתוס' ד"ה הלך שכתבו, "ואם נגעו שניהם באחד ונכנס למקדש חייב". כלומר, אף שיש לשניהם דין טהור, מ"מ אם נגעו שניהם באדם שלישי ואותו שלישי נכנס למקדש, חייב על טומאת מקדש הואיל וממ"נ הוא טמא. דברי תוס' הגיוניים, שהרי אחד משניהם ודאי טמא, וממילא כששניהם נוגעים בשלישי הרי הוא ודאי קיבל טומאה מאחד מהם, וממילא הוא חייב על ביאת מקדש. אולם דבריהם הק' עדיין טעונים הסבר שהרי כל א' טהור מטעם ספק טומאה ברה"ר טהור, ואיך הופכים הדין לטומאה כששניהם נגעו באדם אחד?

ונראה שיש לחקור בדין שני שבילין למה הם טהורים: (א) האם זה גזה"כ בספק טומאה ברה"ר טהור שלומדים מסוטה שמחמירים דווקא בספק טומאה ברה"י, וכמו שמשמע מרש"י הנ"ל; או אפשר לומר (ב) דכל זמן שיש לתלות שהאדם הלך על שביל הטהור סמכינן על חזקת טהרה שלו. (וכן שמעתי מידידי ש"ב מו"ר הגר"ח קנר שליט"א, וכעין זה מצאתי בס' דבר שמואל). ונראה שתוס' סוברים כצד הב' שאין גזה"כ שכל אחד טהור, אלא דסמכינן על חזקת טהרה של כל א' וא', ויכולים לטהר שניהם דיש לתלות שכל א' הלך בשביל הטהור. אולם כששניהם נוגעים בשלישי, אין חזקת טהרה של השלישי מועיל שאין לתלות דשניהם הלכו על השביל הטהור, דודאי אחד מהם טמא, וממילא אין חזקת טהרה של השלישי מועיל שהרי א' מהראשונים ודאי טמא.

ולכאורה רש"י חולק בזה שכתב דשניהם טהורים מטעם ספק טומאה ברה"ר ולא מטעם חזקה. ולדעתו הק' נראה דאפי' השלישי יהיה טהור. ונראה שלפי השטמ"ק בכתובות כז ע"א. רש"י ותוס' כבר נחלקו בזה במקו"א. עיי"ש בשטמ"ק (ד"ה והלכך) וז"ל:

זו היא שיטת רש"י ז"ל ולשיטתו ז"ל אפשר לומר דהיכא דנשאל זה בפני עצמו וזה בפני עצמו דטהורות אפילו להאכילם לאדם אחד נמי נטהרו דכל מגע ומגע היתה בחזקת טהורה דספק טומאה ברה"ר ספקו טהור ואפילו היכא שידענו למפרע דבודאי נגע טומאה בטהרות מכל מקום בשעת מגען הרי טהרתן תורה ושוב לא נטמאנו, אבל ההיא דשני שבילין דבפרק ב' דשבועות דאדם אחד הוא דהלך בשני שבילין ושוב נכנס למקדש הוא ודאי בשעת כניסתו למקדש דהיינו שעת חיובא הרי הוא ודאי, ומיהו התוספות ז"ל מפרשי שמעתא בענין אחר וכדכתבנא לעיל בשם הריטב"א ז"ל.

ונראה לדעת השטמ"ק שרש"י חולק על התוס', ולדעתו אפילו אם שניהם נוגעים באדם אחד או בטהרות הם טהורים. ונראה דרש"י לשיטתו סובר דספק טומאה ברה"ר הרי הוא המתיר והוא גזה"כ דכל א' טהור (ורק מדרבנן חוששים אם שניהם שואלים

בענין שני שבילין

הרב חיים איזנשטיין

איתא בגמ' (פסחים י ע"א):

דתנן: שני שבילין, אחד טמא ואחד טהור, והלך באחד מהן ועשה טהרות, ובא חבירו והלך בשני ועשה טהרות, רבי יהודה אומר: אם נשאלו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו - טהורין; שניהן בבת אחת - טמאין. רבי יוסי אומר: בין כך ובין כך טמאין. אמר רבא ואיתימא רבי יוחנן: בבת אחת - דברי הכל טמאין, בזה אחר זה - דברי הכל טהורין. לא נחלקו אלא בבא להשאל עליו ועל חבירו. רבי יוסי מדמי ליה לבת אחת, ורבי יהודה מדמי ליה לזה אחר זה.

רש"י מפרש דברי המשנה דמעיקר הדין כל אחד טהור וז"ל, "כדקיימא לן בספק טומאה ברשות הרבים ספיקו טהור, ואם באו בבת אחת, הואיל ובהוראה אחת יש לנו לומר טמאין או טהורין, אי אפשר לנו לומר להם טהורים אתם, שהרי האחד ודאי טמא", עכ"ל. מדברי רש"י משמע דשניהם טהורים מן התורה משום דספק טומאה ברה"ר טהור, ורק מדרבנן מחמירים דאי אפשר לומר הוראה אחת שסותרת את עצמה "שהרי האחד ודאי טמא" (ועי' בתוס' נדה דף ס ע"א ד"ה באנו, דמיחזי כחוכא ואטלולא).

HaRav Chaim Eisenstein is a Maggid Shiur at Yeshiva University's Gruss Kollel in Yerushalayim. He was a guest of the Dr. Yitzchak Belizon z"l Beis Medrash of BRS for Shabbat Parshat Korach 5779.

נובעת ההמשכיות החיצונית בהעברת קניניו החומריים של האב לבנו בהלכות ירושה. בכור נוטל פי שנים בנכסי אביו (ב"ב קכב ע"ב, בכורות נא ע"ב), ובודאי שורשו נעוץ בהיות הבכור נוטל פי שנים ברוחו, בהיותו ראשית ביכורי המשכת והשפעת אביו. ראה מאמר אדמו"ר הזקן זצ"ל בסדור עם דא"ח (שער התפילין ד"ה רבי יצחק), וז"ל: "הבכור כולל בעצמו מכל האורות שיוצאים מן האב אח"כ באחיו. ועל כן נוטל פי שנים כידוע", וכו'. וביתר ביאור: הרי האדם עד שלא הוליד היה תוצאת העבר וקיים בהווה. ורק על ידי הולדת הבכור מתהפך הוא להיות סיבת העתיד. הבכור הוציא את האב ממרכז הבמה כשחקן ועשאו יוצר ומפיק העתיד, ועל כן הוא עיקר המשכו של האב והוא הקם תחתיו פי שנים מאחיו.

הרי נתבאר שמדת הזכרון הוא מידת ההמשך והקיום הקבוע, ומכאן שהבן הבכור הקם תחת אביו מבטא את ענין הזכרון, כמבואר בדברי המהר"ל הנ"ל. אצל קדושת הבכורה שייכת מידת הזכרון, כי יסוד קדושת בכורה הרי היא קדושת הקבוע והקיים, ששייך בו רצף מהעבר לעתיד דרך ההווה – קדושת הזכרון.



הרע שהוא מתחדש על האדם בכל יום. כי אין לומר כי יש לו מציאות הראשון. כי אין מציאות אליו", ע"כ. נמצאנו למדים, כי המבקש תאווה, חייו חיי פירוד. וכשם שנפרד מרעיו וחביריו כך נפרדים עתותיו ושעותיו. אין המשך ורצף בחייו. כי רגע מחודש הוא רגע נפרד. המקרה לא יתמיד אלא יתחדש, ורק העצמי – כוחו מתמיד ונמשך. בחייו של מבקש התאווה אין זיקה מהותית וקשר תוכני בין העבר, ההווה והעתיד. ואמנם, "לתאווה יבקש נפרד".

וראה משלי (טז:כח): "איש תהפוכות ישלח מדון". תהפוכות – פירוד הזמנים, מדון – פירוד הנפשות, שורש אחד להם. עולמו של איש תהפוכות שטוף כמיהות בנות חילוף, תמורה, גירויים ותגובות. חייו הם פרפור וטלטול מתחדש. קיומו מפורר ומפורד. וכלשון ר"א אבן עזרא בפירושו למשלי (יח:ג): "החכמה ותהפוכות שונאים זה את זה. כי לא יעמדו בנושא אחד", ע"כ. וראה מחזה לישרים תהילה לרמח"ל, חלק א' דבור ד: "על תם וישר הלעג ילעיגו כו' (באמרם) רשע – תבונה, אף תהפוכות – דעת". וכבר אמרו חז"ל, "רשעים מלאים חרטה" (שבט מוסר פרק כ"ה). לא כן האיש אשר חייו יוסדו בחכמה. חיי החכמה רצופים ונמשכים מחוברים ומהודקים. כי קיומם, קיום עצמי ומהותי, קבוע וקיים. וכפי שניסח רבינו ישראל מסלנט בספר אור ישראל סוף סימן ל' בהערה: "ואם כי כוחות נפש האדם ישתנו בכל עת, לא יפול שנוי בדעת שכל האדם המטהר שכלו בדרך הישר, מצד כוחות נפשו".

ד

כח זה של רציפות ומקום שמירת העבר בהווה הוא כח הזכרון. מי שחייו חיי זכרון, הוא הנע תמיד ברצף העבר וההווה ומביט לעבר מהעתיד. וזוהי ההבנה בדברי החובות הלבבות הנ"ל, שמדרכי הפרוש להיות זכרן. הפרוש – עברו קיים ואינו כלה. העבר מחייה את ההווה, ושם אורחותיו. כי הפרוש אינו מבקש התאווה המפרידה, ואינו ברשות היצר המתחדש בכל יום. חייו הם חיי החכמים אשר לבם ברשות החכמה הקבועה, ומתעלים המה בנסיון העבר, ולכן הפרוש הוא זכרן. ואמנם דקדק בעל חוה"ל לכתוב "מיושב וזכרן" – דהיינו קביעות והמשך. וכן לשון חז"ל בברייתא: "כונס זכרן" – כלומר: חיבור, איחוד והמשך.

ה

איתא במסכת בבא קמא (צו ע"א): "מטבע של אברהם אבינו, זקן וזקנה מצד אחד. בחור ובתולה מצד אחר". היינו רציפות הדורות. חיבור העבר להווה וממנו עתיד. "תחת אבותיך יהיו בניך" (תהילים מה:יז). "ברא כרעיה דאבואה" (עירובין ע"ב). "מפני מה בדוד נאמרה בו שכיבה וביואב נאמרה בו מיתה? דוד שהניח בן נאמרה בו שכיבה. יואב שלא הניח בן נאמרה בו מיתה" (בבא בתרא קטז ע"א). מתוכה של המשכיות עצמית זו

הרי שתפס את הזכירה כמידה של הפרוש.

ואמנם מצאנו כעין זה בברייתא דמסכת דרך ארץ זוטא סוף פרק ג': "ט"ו מידות נאמרו בתלמיד חכם. ואלו הן: נאה בביאתו כו' כונס וזכרן" כו'. הרי שהזכרונות היא "מידה" בתלמיד חכם, ומידה זו עלינו לבארה ולהגדירה.

ב

ראה ספר משלי (יח:ב): "לתאוה יבקש נפרד, ובכל תושיה יתגלע". ופירש שם החסיד רבינו יונה מגירונה ז"ל: "כי המבקש תאוה לבו והולך אחריה, נפרד הוא מכל ריע, אשר לא יוכל איש לכלכל ולסבול מדות חברו", וכו'.

והרחיב בנושא, בספרו שערי תשובה שער ראשון אות לא: "פירוש, מי שמבקש ללכת אחר תאוותיו ורצונו, נפרד מכל חבר ועמית. כי ירחקו ממנו אוהב ורע. כי תאוות בני אדם ומדותם חלוקות. אין רצונו של זה כרצונו של זה. אכן, אם ילך בדרך השכל, אז יתחברו לו החברים. ויהיו אוהביו רבים... ובעבור שמבקש ללכת אחר רצונו, למען זאת מרעהו רחקו ממנו", וכו'.

ביאור דבריו: התאוה היא רצון שאינו מושרש בשכל ומוגדר על ידו. רצון זה אין לו קיום עצמי במהות; כל קיומו הוא סובייקטיבי, ביחס שבין הכוסף והנכסף, החושק והנחשק, הרוצה והרצוי.

מעתה, אין קשר תוכני בין תאוה איש ואיש. אף שיתאוו לאותו דבר, אין רצונו של זה כרצונו של זה. ומשום כך, מבקש התאוה, הוא "נפרד". אכן אם ילך בדרך השכל אז יתחברו לו החברים. בדרך השכל יש שיתוף וחיבור בין איש לרעהו, כי הדעה הנכונה קיימת קיום עצמי ומהותי. הוא אינו עושה אותה כי אם משיגה. אינו מחיה את החכמה כי אם "החכמה תחיה בעליה" (קהלת ז:יב). ומשום כך, כל אלה החיים חיים בצלה של החכמה, יש ביניהם חיבור ושיתוף.

התאוה היא ייחודית ופרטית, ואילו החכמה היא אחת וכללית, כלשון הרמב"ם במורה נבוכים חלק ג' פרק טז: "אין פרט בשכל ואין כלל בחוש". ראה דרך ארץ זוטא ריש פרק ד: "ת"ח נאים בחבורה". וכן בבא בתרא (עד ע"א): "אין חברים אלא תלמידי חכמים". וכל זאת, משום שאנשי החכמה משותפים ומחוברים בבקשת האמת האחת.

ג

"יצרו של אדם מתחדש עליו בכל יום" (קידושין ל ע"ב). פירושו על פי הנ"ל: הרצון שאינו שאוב ממעין החכמה, מציאותו תלושה ונעדרת קיום עצמי. היא קיימת רק ברוצה עצמו, ואינה קיימת כלל מחוץ למסגרת ההווה – הכאן והעכשיו, שהוא מסגרת הצירוף שבין הרוצה והרצוי. כל שאין לו קיום עצמי מהותי, מתחדש הוא. וכפי שכתב המהר"ל מפראג בספר נתיבות עולם נתיב כח היצר פרק ב: "לפיכך נחשב היצר

קדושת הבכורה וקדושת הזכרון

הרב מנחם מנדל בלכמן

א

פרשת תפילין נכתבה פעמיים בספר שמות: בפרשת קדושת בכור אדם שבפרק י"ג, פסוקים א'-י' היא מכונה: "והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך, למען תהיה תורת ה' בפיך". ואילו בפרשת קדושת בכור הכללית שבפרק י"ג פסוקים י"א – ט"ז היא מכונה: "והיה לאות על ידכה ולטוטפות בין עיניך כי בחוזק יד הוציאך". היינו, בפרשת בכור אדם הם קרויים על שם מטרתם, "זכרון", "למען תהיה תורת ה' בפיך". ואילו בפרשת קדושת בכור הכללית, הכוללת קדושת בכור בהמה. הם קרויים על שם צורתם: "לטוטפות בין עיניך". שינוי זה והסברו, הוא העומד לדיון.

ראה ספר גבורות ה' למהר"ל מפראג ז"ל פרק ל"ט שהעיר הערה זו, וז"ל: והטעם שכתוב בפרשת קדש, ולזכרון בין עיניך, הוא כמו שכ' בפרשה זאת זכור את היום הזה אשר יצאתם. כי אצל קדושת הבכורה, שייך מידת זכירה. והבן זה מאד". אל הבנה זו אנחנו חותרים. ביטוי זה של מידת הזכרון, ז"א לא ככשרון שכלי כי אם כ"מדה" – אורח חיים, מופיעה בספר חובות הלבבות שער הפרישות ריש פרק ד', וז"ל: "אבל תנאי הפרישות המיוחדת כאשר אמר קצת החסידים: הפרוש צהלתו על פניו ואבלו בלבו כו', מיושב, זכרן, מודה, רב בושת", וכו'. ע"כ.

HaRav Menachem Mendel Blachman is a Ra"m and the Menahel Chinuchi at Yeshivat Kerem B'Yavneh. HaRav Blachman was a guest of the Dr. Yitzchak Belizon z"l Beis Medrash of BRS for Shabbat Parshat Vayigash 5778.

שעומד נגדו אינה אלא חילול שבת כיון שבימות החול היו שוחטים לו ולא היו מאכילין
אותו נבילה, עי"ש ודו"ק).
ועדיין צ"ע בכל זה.



דמעות או דם או ריר או תחילת חולי מחללין עליו את השבת אף בדאורייתא ואף אם רופאי זמנינו לא רואים מכל אלה בסכנה ממש, כל ההולך לאורו של השו"ע הולך מישרים ובודאי יש לו על מה לסמוך.

ולגבי תסביב של אשך, תופעה זו גורמת כאבים עזים שא"א לעמוד בהם והילד מתפתל מכאבים בלתי נסבלים, ולענ"ד הרי זה ממש דין חולה אומר "צריך אני" שמאכילין אותו ביוה"כ ומחללין עליו את השבת. והלא בשאלה זו נחלקו בעלי התוס' האם צריך אני זה רק כשהחולה אומר שאם לא יאכילוהו ימות או בכל ענין שאומר צריך אני דינו כחולה שיב"ס.

ושיטת ר"ת כמובא לעיל בכל שלושת המקורות הנ"ל, בהג"מ בהגהות מרדכי ובאור זרוע, דאין החולה לא נביא ולא בקי לומר שאם לא יאכל ימות, ואף שלגבי מה שאמר ר"ת דגם על דאבון אבר אחד מחללין עליו את השבת אין הלכה כמותו, לגבי דין צריך אני נראה דהלכה כמותו.

כך נראה מסתימת הפוסקים (סי' תרי"ח) דאם החולה או היולדת אומרים צריך אני מאכילין אותם, ויותר מזה נראה כך ממש"כ (סי' תרי"ח ס"א):

חולה שצריך לאכול, אם יש שם רופא בקי אפילו הוא עובד כוכבים שאומר אם לא יאכילו אותו אפשר שיכבד עליו החולי ויסתכן, מאכילין אותו על פיו, ואין צריך לומר שמא ימות. אפילו אם החולה אומר אינו צריך, שומעים לרופא, ואם החולה אומר צריך אני, אפילו מאה רופאים אומרים: אינו צריך, שומעים לחולה.

הרי שלגבי הרופא כתב שאם הרופא אומר "אם לא יאכילו אותו אפשר שיכבד עליו החולי ויסתכן מאכילין אותו על פיו", אך בסיפא לגבי החולה לא כתב אלא דאם החולה אומר צריך אני מאכילין אותו, הרי שלגבי החולה לא צריך שיאמר שאם לא יאכל אפשר שימות.

ומשו"כ נראה דכאשר מדובר בכאבי תופת ובחולה משווע לעזרה זה דין צריך אני ומותר לעבור בדאורייתא כדי לעזור ולהושיע. ובאמת ידוע בדרכי הרפואה שכאבים קיצוניים גורמים להפרעות משמעותי בדופק ובלחץ דם, אך אין הרבה מחקרים כדי לקבוע כיצד כאב קיצוני ממושך משפיע על פעילות הלב מכיון שבדרך כלל מטפלים בסיבת הכאב ומונעים אותו, אך מ"מ נראה דכל כה"ג הו"ל כחולה אומר צריך אני.

ואין לטעון שיש לשכך את הכאב ע"י תרופות ולא לחלל שבת ע"י טיפול בסיבת הכאב ושורשו, דלענ"ד פשוט דאם אכן מדובר במצב של פיקו"נ יש לטפל בחולה בדרך הראויה והנכונה ביותר כפי שהיו עושים בימות החול ולא ע"י מינון מבהיל של משככי כאבים שגם בהם יש נזק גדול לגוף. (ודמיון רחוק לזה מש"כ הר"ן יומא ג' ע"ב בשם הראב"ד דחולה שצריך לאכול בשר שוחטין לו ואין מאכילין אותו נבילה כיון שהאיסור

וכ"ה בהגמ"מ ובא"ז שם), שהרי להדיא כתב דאפילו דאבון אבר אחד אני קורא בה סכנה, ועוד כתב לדמות צריך אני למכה של חלל ועוברת שהריחה, והרי סוגיות אלה מוגדרות ע"י הגמ' וכל הראשונים כפיקוח נפש ממש, וכך גם לשיטת ר"ת סכנת אבר, וחולה שאומר צריך אני, ושורש הדברים במה שהפליגו חז"ל בחששם לפיקוח נפש אף על הצד הרחוק מאוד.

הרי לן ששיטת ר"ת מושתתת על הבנה יסודית ומחודשת בכל הלכות פיקו"נ דאין מצווים לחקור ולדרוש ולהתעמק ולברר אם אכן יש חשש סכנת מות, אלא כל שלפי הנראה יש אף חשש רחוק לסכנה מחללין את השבת ואוכלין ביוה"כ, ולפיכך ס"ל דחולה שאומר צריך אני אף שלא החולה ולא הרופא אומרים שאם לא יאכל אפשר שימות מותר לו לאכול, ומטעם זה נקט שאף בסכנת אבר מחללין. הרי שהתיר חילול שבת משום סכנת אבר משום דס"ל דכל סכנת אבר אפשר שיש בה סכנת מות. ובערוך השלחן (סימן שכ"ח ס"ח) כתב:

לעשות איסור דאורייתא ע"י ישראל אסור בשביל סכנת אבר כשאין הסכנה בכל הגוף אבל אם ע"י האבר תשלוט המחלה בכל הגוף מקרי זה סכנת הגוף ומחללין עליו את השבת ע"י ישראל אפילו באיסור דאורייתא.

ולא ברורה כוונתו אם ע"י האבר תשלוט המחלה בכל הגוף, דאם לדעת הרופאים יש סכנת נפשות מאי קמ"ל, ולכאורה נראה מדבריו לחלק בין סכנת אבר שאין בו חולי כל הגוף ובין סכנת אבר שבו נפל למשכב וחלה כל גופו, דבכה"ג מחללין שבת אף במלאכה דאורייתא.

ולדרכנו יש ליתן טעם בדבריו דכל כה"ג יותר יש לחוש שמא גם חייו בסכנה. וראיתי בציץ אליעזר (ח"ח סימן ט"ו פרק י') שאכן כתב דכמעט בכל סכנת אבר יש לחוש לסכנה ממש והוי בכלל פיקו"נ.

ובשמירת שבת כהלכתה (פרק ל"ג הערה ט') הביא את דברי הציץ אליעזר ופסק לפי"ד דמותר לחלל שבת על סתם סכנת אבר אא"כ יאמרו הרופאים בבירור שלא נשקפת שום סכנת חיים ע"י סכנת האבר, עי"ש.

ב

ועדיין לא נחה רוחי בכל אלה, וקשה להקל בדאורייתא נגד הלכה מפורשת בשו"ע והרמ"א ומגיני ארץ שתקו, ומדשתקו רבנן ש"מ ניחא להו, והעיקר כדעת הש"ך דבדאורייתא אין לסמוך על שיטה יחידאה אף לא בשעת הדחק.

אך מ"מ כשיש פגיעה בעינים נראה דיש להקל לפי המבואר בפשטות השו"ע (שכ"ח ס"ט) דלא בעין שמרדה אלא בכל מחלה ופגיעה בעין בין אם מדובר בריבוי

בלבד, וכך נפסק בהלכות שבת שם, אך מ"מ נראה דשיטה זו דסכנת אבר דוחה שבת לאו שיטה מבוטלת היא, ויש מן הראשונים ובכללן ר"ת שנקטו כך להלכה.

והנה ידוע בכללי הוראה להש"ך (יו"ד סימן רמ"ב קיצור הנהגות איסור והיתר אות ב') דבשעת הדחק יש לסמוך על דעת יחיד, ונחלקו הש"ך והט"ז האם הדברים אמורים רק בדרבנן או אף בחשש איסור דאורייתא, דעת הט"ז (יו"ד סי' רצ"ג) דאף בדאורייתא אמרו כן, ודעת הש"ך (סי' רמ"ב שם ונקודת הכסף סי' רצ"ג) שלא מצינו כן אלא בדרבנן. ולפי שיטת הט"ז לכאורה היה מקום לדון כן אף בנידון דידן שמדובר בשעת הדחק שאין גדול הימנו.

ובפרט ששיטה זו לאו דעת יחיד היא, שהרי נתבאר לעיל שכך דעת התוס' והמאירי וכ"כ הראשונים בשם ר"ת.

אך באמת תוהה אני אם נכון להגדיר נ"ד שעת הדחק דלכאורה אין שעת הדחק אלא כשמה דהיינו כאשר מלבד עצם משקל הספיקות מדובר בשעת מצוקה וקושי, אבל אם דנו הפוסקים במשקל סכנת אבר ופסקו מה שפסקו אין צד להקל משום שעת הדחק, והלא לעולם סכנת אבר יש בו מצוקה וקושי ואעפ"כ קבעו שאינה דוחה איסור דאורייתא.

אך יש לדמות ענין זה למה שכתב בחלקת מחוקק (אהע"ז סי' י"ז ס"ק ל"א) לתמוה על מש"כ במשאת בנימין (סי' מ"ד) להקל בתקנת עגונה משום שעת הדחק דהלא כל עגונה הוי שעת הדחק ואעפ"כ הקילו במה שהקילו והחמירו במה שהחמירו, ומה שייך להקל טפי משום שעת הדחק, ותיירץ דמ"מ שאני אשה זקינה באה בימים שכבר זכתה לבנים ובנות, מאשה צעירה בראשית דרכה דודאי הוי זאת שעת הדחק לאוסרה. (ועיין מש"כ בשו"ת מנחת אשר ח"ב סימן צ"ח אות ה'). וכע"ז נראה גם בני"ד דשאני סכנת אבר של אברי ההולדה ובפרט בילד שעדיין לא נשא אשה ולא הוליד ילדים וכן בחוש הראיה מסכנת אבר באצבע קטנה וכדו', וז"פ.

אך לכאורה כל עיקר שיטה זו תמוה, דהלא לא ילפינן דפקו"נ דוחה שבת אלא מדכתיב "וחי בהם ולא שימות בהם" ואין לנו אלא בסכנת מות ומהי"ת לומר כן אף בסכנת אבר שאין בו סכנת מות.

ונראה ברור דאף לשיטתם אין כל מקום להקל להתיר חילול שבת דאורייתא אלא במקום סכנת נפשות, אלא שלמדו מהא דעין שמרדה שבכל סכנת אבר לעולם יש לחשוש לסכנת נפשות. ובאמת מצינו בדברי חז"ל והפוסקים הלכות כלליות בגדר פיקוח נפש כמו מה שמחליין שבת בשביל יולדת ודינה כחולה שיב"ס, ועוד אמרו דכל יולדת תוך ג' אוכלת ביוה"כ אפילו באמרה איני צריכה, ואף אם גם הרופא אומר שבריאה היא וחזקה ואינה צריכה מ"מ דינה כחולה שיב"ס, וכן קבעו בסכנת אבר דאף שאין כאן סכנה בעליל לעולם דינה כחולה שיב"ס.

וכשהתבוננתי שוב בדברי הראשונים ראיתי שכך מפורש במרדכי שם (סימן תס"ד

הרי לן דיש עוד מן הראשונים דעל סכנת אבר מחללין שבת אף בדאורייתא, וכ"ה בערוגת הבושם לרבינו אברהם ב"ר עזריאל מרבתינו הראשונים. ועוד למדנו מלשונם דטעמא דמילתא משום "דבאבר אחד איכא סכנות נפשות", וככל דברינו הנ"ל, ודו"ק בכ"ז.

ועיין עוד בש"ך (יו"ד סימן קנז סק"ג) לגבי מה דמבואר שם דאף שאין אדם חייב לבזבז הון רב על המצוות אין זה אלא במצות עשה אבל בל"ת חייב לבזבז כל הונו, ונסתפק הש"ך לגבי סכנת אבר אם הוא כממון וצריך להפסיד אבר כדי שלא לעבור על לאו, או דומה לנפשות ואינו חייב להפסיד אבר כדי שלא לעבור על לאו. והביא את דברי השו"ע בהלכות שבת (שכ"ח י"ז) שאין מחללין שבת על סכנת אבר, וכן את דברי הריב"ש (סימן שפ"ז ובטעות נכתב שכ"ו) שהם כדברי השו"ע, ושוב כתב דנראה להקל, ודברים נראים כסותרים אלה את אלה תוך כדי דיבור.

והגרעק"א ציין שם למש"כ בשו"ת חות יאיר (סימן קפ"ג) דמי שאימנו עליו שאם לא יסכים לשתות יין נסך עם חבריו יקטעו לו אוזנו ונסתפק אם קטיעת האוזן היא בכלל סכנת אבר או שמא ביטול השמיעה היא בכלל סכנת אבר ולא קטיעת האוזן החיצונה. ומ"מ מפשטות דבריו משמע שדעתו להקל אף באיסור תורה בסכנת אבר אלא שהוסיף לכתוב "בפרט בזמן הזה שאין נסך גמור כידוע", עי"ש.

ובאמת הש"ך סתם דבריו ולא פירש שהרי הביא את מש"כ בשו"ע או"ח (שכח:יז) שאין מחללין שבת על סכנת אבר, וכ"ה בשו"ת הריב"ש (ובטעות נדפס סי' שכו והדברים הם בסימן שפז) ושוב כתב דנראה להקל ולדון בסכנת אבר כבדיני נפשות. וכבר כתבו האחרונים שדעת הש"ך לחלק בין חילול שבת שאין מחללין בדאורייתא משום חומרא דשבת שיש בו כרת לשאר לאוין. כ"כ הפרי מגדים (שכ"ח מש"ז ס"ק ז'), וכ"ה בחלקת יואב (קבא דקשייתא ק"ג) וכ"כ באגלי טל בהקדמה לספרו בדרך דרש, עי"ש. ומ"מ מסקנת אחרונים אלה דכונת הש"ך לחלק בין שבת לשאר איסורי תורה משום חומרת השבת שיש בה כרת. ועיין עוד בפרי מגדים (או"ח סימן רמ"ו מש"ז סק"ו) שכתב לגבי שביתת בהמתו דמותר במקום סכנת אבר לפי"ד הש"ך, ומסתבר כדבריו כיון דאין כאן מלאכה ואין כאן כרת.

אך באמת עדיין הקושיא במקומה עומדת דכיון דבאיסורי דאורייתא עסקין מה לי איסור לאו מה לי איסור כרת. ועוד דגם בשאר איסורי תורה לא ידענו דפקו"נ דוחה שאר המצות אלא מדכתיב וחי בהם ולא שימות בהם, ומהי"ת לומר דבסכנת אבר יש בה כדי להתיר איסור דאורייתא.

ואפשר עוד שרק לגבי מי שכופין אותו לעבור בלאו ס"ל דאם מאיימין עליו בקטיעת אבר מותר משום דס"ל דמ"מ דינו כאונס, אבל בחולה אין כלל היתר לעבור באיסור דאורייתא משום סכנת אבר, ואף בשאר איסורים ולאו דוקא בשבת, ועדיין צ"ע. אמנם פשוט להלכה שאין סכנת אבר דוחה שבת במלאכה דאורייתא אלא בשבות

את השבת כדאמר גבי מכה של חלל אף על פי שרובן אינם מתים בכך, וכן עוברות המריחות אנו רואין שאינן מתות והתירו להאכילן, אלא כל חסרון הגוף וחסרון אבר ועובר סכנה הוא. צא ולמד מחיה ועוברה ומקיז דם ונצטנן שהתירו לעשות מדורה להם אפילו בימות החמה אף על פי שאינו סבור למות בכך, ואם שמואל רופא היה ג"כ חכמים ידעו ברפואות קצת ואמרו לב יודע מרת נפשו ואם מיתה דוקא כל אדם בקיאים בכך וחזור בך מלהפוכי מימרא אלא אפילו עומד וצווח שלא ימות כיון שאנו אומדים אותו שאינו יכול לסבול, מותר. ונפלא בעיני רבי אבי"ה שפסק אפילו בדאבון אבר אחד שיש להשיב עליו מעין שמרדה ובתלמוד מפרש.

הרי שר"ת נקט דאפילו בסכנת אבר אחד מחללין את השבת והראב"ה תמה עליו דשאני עין שמרדה שאכן יש בה סכנת נפשות, אבל כל שאין בו סכנת נפשות אין מחללין שבת בשביל אבר.

אך הב"ח (סימן שכח) כתב דפשוט שאין כונת ר"ת להקל אף במקום שאין סכנת נפשות דזה פשוט שאין מקום להקל בחילול שבת כשאין פיקוח נפש, אלא כונתו דאף שלא נפל למשכב ואינו חולה כל גופו אלא סובל באבר אחד כיון דמ"מ ע"י החולי באבר זה יכול להגיע לידי סכנה מחללין עליו את השבת.

אך לענ"ד פירוש זה רחוק דאם אכן יש כאן סכנת נפשות מה רבותא יש במה שלא נפל למשכב, והלא בכל ענין ואופן שיש חשש סכנה מחללין שבת ולא דוקא בחולה אלא אף בחיות רעות ולסטים ודליקה ובכל דבר, ואין רבותא כלל במה שמחללין שבת בסכנת אבר שיש בו סכנת נפשות אעפ"י שלא נפל למשכב.

ומשו"כ נראה יותר ככוונת ר"ת שמדובר בסכנת אבר שאין בו סכנת נפשות מוכחת וכמ"ש התוס' והמאירי.

וראיתי עוד במרדכי סנהדרין (סי' תשי"ח בהגהות הרמ"א שהביא מספר ערוגת הבושם) שכתב:

ואם אמר הנכרי ליהודי קטע יד פלוני ואי לא קטילנא לך אמר ר"ב דמותר לקטוע מפני פקוח נפש וחייב לפרוע דמי ידו. ונראה דע"י אבר אחד מחללין שבת דבאבר אחד איכא סכנות נפשות כדאמרין בהחובל דלמא בהדי דעיור עיניה נפיק נשמתיה, ואף על גב דרובא באבר אחד לא מייתי הא אמרינן ביומא אין הולכין בפיקוח נפש אחר הרוב, ומה בין זה לגב היד וגב הרגל דמחללין כדאיתא פרק ח' שרצים, ויש דוחים דמחללים בשבות בעלמא משמע בכלי ברזל אף בחבורה כל דהו מחללים לפירוש ר"ת כדאמר פרק הנשרפין דפרזלא מירזיף זריף עכ"ל. מספר ערוגת הבושם.

וכך משמע מדברי התוס' בסוכה (כ"ו ע"א ד"ה ואפילו) במה שאמרו שם דחולים ומשמשיהן פטורים מן הסוכה, ובגמ' אמרו:

תנו רבנן חולה שאמרו לא חולה שיש בו סכנה, אלא אפילו חולה שאין בו סכנה, אפילו חש בעיניו, ואפילו חש בראשו.

וכתבו התוס': "אף על פי שאין בו סכנת עין, דסכנת אבר כסכנת נפשות אפילו לחלל עליו את השבת כדמוכח פרק אין מעמידין (ע"ז דף כח ע"ב) גבי עין שמרדה". וראיתי בהגהות הרש"ש שתמה בדברי התוס' שהביאו מהגמ' בעבו"ז דסכנת אבר דוחה שבת, והלא משם מוכח היפך הדברים דלא אמרו כן אלא בעין משום דשורייני דעינא באובנתא דלבא תליא. ומשו"כ כתב דטעות סופר נפלה בלשון התוס' וצ"ל דסכנת עין דוחה את השבת וכתב דכך משמע בפסקי התוס'. וכונתו למה שכתוב בפסקי התוס' (אות נח) "חולה חש בעיניו אפילו אין בו סכנת עין פטור, סכנת עין כסכנת נפשות לחלל שבת".

ואילו היה רואה את דברי המאירי שם היה מבין שאין כאן שום טעות סופר, אלא שהתוס' פירשו דבמה שתלו עין בלב אין כונת הגמ' דהוי סכנת נפשות אלא שסכנת העוורון קרובה ומצויה. וכבר ידוע שאין להוכיח את כונת התוס' ממש"כ בפסקי התוס', ולא ברור מי זה שכתב את פסקי התוס'. ומ"מ אין לחדש גירסאות שלא מצינו בדברי הראשונים משום שאנו מתקשים בהבנתם.

הרי לן שלמדו מהא דעין שמרדה דכל סכנת אבר דינה כסכנת נפשות. ובאמת מרא דשמעתתא דא הלא היא רבינו תם ראש וראשון לבעלי התוספות, דהנה בהגהות מרדכי שבת (סימן תסד) הביא את שיטת הר"י ב"ר שלמה דחולה שאומר צריך אני היינו שהחולה אומר שאם לא יאכל ימות, ושוב כתב:

ור"ת נחלק עליו והורה הלכה למעשה להיתר וזה לשונו. וכי חולים נביאים הם או בקיאים הם אך כיון שיודע החולה או החיה שהוא שבת או יום כפורים ואומר צריך ואינו יכול לסבול מחמת החולי מאכילין אותו ואפילו סבורים החולים שאינן מסוכנין, שהיכן מצינו סכנה לנשיכת כלב שוטה למות או כההיא דרב אשי ומר זוטרא [כתובות סא ע"א] ואף על פי שרוב חולים לחיים הקילו בפיקוחם מספק וכן בטיורף דעת. ולישנא דמיית אל יטעך שכן לשון התלמוד דא"כ דדייקת לישנא מאי ספק נפשות אלא האי מיית שמתיירא לחלות ולהתקלקל, ודבר פשוט הוא שאם שואל לאכול או לשתות שמותר להאכילו ולהשקותו כי חסרון האוכל מכאיב הלב ומתוך כך הוא מתעלף ופעמים אינו מתרפא. ואפילו דאבון אחד מאיבריו אני קורא בו סכנה ומחללין עליו

ונחזה אנן.

הנה אמרו בעבו"ז (כ"ח ע"ב):

אמר רב זוטר אבר טוביה אמר רב עין שמרדה מותר לכוחלה בשבת. סבור מיניה הני מילי הוא דשחקי סמנין מאתמול, אבל משחק בשבת ואתווי דרך רשות הרבים לא, א"ל ההוא מרבנן ורבי יעקב שמיה, לדידי מיפרשא מיני' דרב יהודה אפילו מישחק בשבת ואתווי דרך רשות הרבים מותר. רב יהודה שרא למיכחל עינא בשבת. אמר להו רב שמואל בר יהודה מאן ציית ליהודה מחיל שבי. לסוף חש בעיניה, שלח ליה שרי או אסיר, שלח ליה לכ"ע שרי, לדידך אסיר, וכי מדידי הוא, דמר שמואל היא. ההיא אמתא דהואי בי מר שמואל דקדחא לה עינא בשבתא, צווחא וליכא דאשגח בה, פקעא עינא. למחר נפק מר שמואל ודרש עין שמרדה מותר לכוחלה בשבת, מאי טעמא, דשורייני דעינא באובנתא דליבא תלו.

הרי לן דמותר אף לחלל שבת במלאכה דאורייתא כדי להציל עין שמרדה, אך לכאורה אין זה אלא משום שהעין תלויה בלב ובעין שמרדה יש סכנה לחיי האדם. אך לכאורה משמע מלשון רש"י ותוס' דאין זה משום סכנת מות דהלא כתב רש"י (ד"ה אפילו) "מאור העין מעורין ואחוזין בטרפשי הלב". ומשמע לכאורה שאין הסכנה אלא למאור עיניו, והתוס' (ד"ה שורייני) כתבו "ראיית העין תלוי בהבנת הלב". ולכאורה משמע מדבריהם שלא התכוונו חז"ל אלא להדגיש את החשיבות של מאור עיניים בכך שהיא תלוי בלב ובהבנת הלב.

ואף שאין בזה הכרח בדברי רש"י ותוס' העמומים והסתומים, מ"מ כך נראה לכאורה מפשטות דבריהם.

ובמאירי מצינו בזה דברים מפורשים, וז"ל:

וקצת מפרשים כוללים בזה שענין זה נאמר דוקא בחולי שהרופא מכיר בו שיש בו שם סכנת הגוף וכמו שנאמר הטעם בו שגידי העין בחלל הגוף הם משתרשים, כלומר שיש שם סכנת הגוף, אבל חולי שאין שם סכנה לגוף אף על פי שיש בו סכנה לענין הפסד הראות אין שוחקין את הסמנין בשבת, ואף גדולי הרבנים כתבו סבור מינה הני מילי דשחקי מאתמול אבל משחק לכתחלה לא מפני שאין בו סכנת נפש אלא סכנת עורו. ואין הדברים נראין, אלא אף בסכנת אבר אחד מחללין ולא אמרו שורייני דעינא בלבא תלו אלא לומר שהפסד סכנת האבר קרובה לבא.

הרי לן שיטתו הברורה דאף בסכנת אבר מחללין שבת אף בדאורייתא.

בדין סכנת אבר בשבת

הרב הגאון אשר וייס

הנה הלכה פסוקה (או"ח שכח:ז) דבמקום סכנת אבר מתירים שבות דרבנן, משא"כ כשאין בו סכנה אבר שלא התירו אלא אמירה לנכרי בלבד, אבל אין לחלל שבת במלאכה דאורייתא משום סכנת אבר.

ולכאורה פשוט לפי"ז דאם נקטע אצבעו של אדם בתאונה בשבת אין להתיר חילול שבת דאורייתא כדי להחזירו למקומו אלא יש לחטא את הפצע ולחבוש אותו כדי לעצור את הדימום ולמנוע זיהום, אף שיודעים אנו שלאחר השבת כבר אי אפשר יהיה להציל את האצבע. וכיוצא בדבר נשאלתי בילד שבשבת קרה לו תסביב באשכים ואם לא נטפל בזה מיד עד צאת השבת תהיה פגיעה בלתי הפיכה ותפגע כח ההולדה, וכן בפגיעת עינים ויש סכנה למאור עינים. כל אלה אינם אלא סכנת אבר, ולכאורה אינם דוחים שבת.

אך פסק זה הוא קשה מנשוא להורים שיצטרכו להשלים עם העובדה שהילד ישאר בעל מום כל ימי חייו כאשר היה אפשר להציל את האבר. אמנם אם כך ההלכה הפסוקה נקבלנה בהכנעה ובאהבה. כי אין חכמה ואין תבונה ואין עצה נגד ה'. אבל כיון שמדובר בשעת דחק שאין דומה לו, שומה עלינו להתאמץ בהשתדלות גדולה למצוא פיתוח דהתיירא בשאלות אלה.

HaRav HaGaon Asher Weiss is the Rosh Kollel of Machon Minchas Osher L'Torah V'Horaah, author of the Minchat Asher series and the posek for Shaare Zedek Medical Center. HaRav Weiss was a guest of the Dr. Yitzchak Belizon z"l Beis Medrash of Boca Raton Synagogue for Shabbat Parshat Yitro 5776.

מלך שמחל על כבודו במקום מצוה.....צט

שלמה יוסף ענטין

הערה לגבי טומאת כהנים באשת כהן מעוברת.....קז

הרב יהושע פלוג

האומר דבר בשם אומרון.....קי

הרב יהושע אפרים גריובר

רמ"ח אברים: מספר או שלמות?.....קיד

הרב דוד יהודה שבתאי

בענין תפיסה בקנס בזמן הזה.....קכה

אברהם זלמן ורגן

תוכן ענינים

- א..... בדין סכנת אבר בשבת.
הרב הגאון אשר וייס
- י..... קדושת הבכורה וקדושת הזכרון.
הרב מנחם מנדל בלכמן
- יד..... בענין שני שבילין.
הרב חיים איזנשטיין
- יח..... האם ניתן לקדש על יין מתוק?
הרב חיים ליב אילסון
- כד..... מנוכח לנסתר או מנסתר לנוכח: על דרכים באהבת ה'.
הרב אהרן כהן
- מח..... אין חידוש מבלי בית המדרש: מוסר ומסורת של רבי אלעזר בן ערך.
הרב יעקב נויבורגר
- נד..... הנאה עקיפה ממעשה שבת בחליבה בשבת.
הרב יוסף צבי רימון
- סח..... מעשה אבות יצירה לבנים.
הרב יונתן זאקס
- עז..... שו"ת קצרות בענייני רפואה.
הרב יאיר שחור
- פד..... מטרת והגדרת מצות תלמוד תורה.
הרב ראובן טרגין

Yadrim

הרוצה להחכים ידרים

הקובץ התורני של בית מדרש
יצחק יעקב בליזון של ק"ק בוקה רטון

עורכים:

הרב דוד יהודה שבתאי
הרב של המנין הספרדי, ק"ק בוקה רטון

הרב שמחה חיים שבתאי
ראש בית המדרש, ק"ק בוקה רטון

כרך ג • סיון תש"פ