

Yadrim

הרוצה להחכים ידרים

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

Volume 6 • Nissan 5786

Yadrim

הרוצה להחכים ידרים

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

Editors:

Rabbi Simcha Shabtai
ROSH BEIS MEDRASH OF BRS

Rabbi David Shabtai, MD

Steven Oppenheimer, DMD

Volume 6 • Nissan 5786

Yadrim

The Torah Journal of the Dr. Yitzchak Belizon z"l
Beis Medrash of Boca Raton Synagogue
Volume 6 • Nissan 5786

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, 2026.
ISBN: 978-1-958542-79-8

Published by **Shikey Press**, Cambridge, MA

www.ShikeyPress.com
info@ShikeyPress.com

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

DIAMOND SPONSORS

Dr. Avraham and Elana Belizon

GOLD SPONSORS

Dr. Leor & Mrs. Gabriela Skoczylas

Mr. Elliot & Mrs. Esther Kosoffsky

Mr. Shlomo & Mrs. Chaya Cohen

Mr. Avi & Mrs. Sara Wargon

SILVER SPONSORS

Dr. Ira & Mrs. Arlene Schwartz

Dr. Tomer & Mrs. Shari Haik

Dr. Robert & Mrs. Judy Bruckstein

Dr. Jack & Mrs. Anne Mermelstein

Mr. Edward Ehrlich

Dr. Neal & Mrs. Bonnie Weinreb

Mr. Yehuda Bar-David

Dr. Lance Maresky

Dr. Benjamin & Mrs. Diane Saketkhov

Rabbi Moshe & Mrs. Rochelle Brand

Table of Contents

Introduction by the Mara D'Asrah.....	i
A Respectful Disagreement with the Beth Din of America About a Tuition Dispute.....	3
RABBI CHAIM JACHTER	
AI and Copyright: A Case Study.....	8
RABBI JOSHUA FLUG	
Burial Options in Israel.....	17
RABBI ISAAC RICE	
Can an Individual with Down Syndrome Serve as Your Shabbos Goy?.....	43
RABBI YEHUDA WILLIG	
Shabbos Hagadol 5785: A Rare Reading?.....	53
RABBI YEHUDA SPITZ	
Small Sins.....	69
RABBI ELIEZER BARANY	
Reflections on a Mishnaic Vision of the Period Preceding the Arrival of the Messiah.....	73
LEONARD GRUNSTEIN	
Pesach: <i>Arami Oved Avi</i>	92
STEVEN OPPENHEIMER, DMD	
Teshuva According to Chassidut.....	94
RABBI MOSHE WOLVOVSKY	
The Primacy of Education: Baltimore as a Model for Out-of-Town Communities.....	113
RABBI YOSEF KASSORLA	

Hebrew Section

The Halacha of <i>Lo Tasur</i>	ה
RABBI EFREM GOLDBERG	
The Connection Between <i>Tzitzit</i> and Their Production <i>Lishma</i> and the Mitzvah of Chanukah Candles.....	יד
RABBI EFREM GOLDBERG	
The Mitzvah of Redeeming Captives.....	כב
RABBI YAAKOV NEUBURGER	
Adding Time To Shabbat During Wartime.....	לג
RABBI YOSEF ZVI RIMON	
Instructing Alexa on Shabbat.....	נו
RABBI JOSH FLUG	
Damage Caused by an Autonomous Vehicle.....	ס
RABBI JOSH FLUG	
Whether Minors Are Obligated in the Commandments.....	סה
RABBI JOSH GRAJOWER	
On the Parameters of the Prohibition "You Shall Not Muzzle".....	עד
RABBI YITZCHAK ROSENFELD	
Must One Study the Entire Torah or Only What One's Heart Desires?.....	עט
RABBI RAPHAEL STOHL	
The Placement of the Al HaNissim Prayer in the Modim Blessing.....	פג
RABBI CHAIM FUHRER	
Redemption: Calculating the End of Days.....	צ
DR. STEVEN OPPENHEIMER	

Saving a Life for Ulterior Motives.....צד

RABBI DAVID SHABTAI, MD

On the Principle "From Not for Its Own Sake Comes for Its Own Sake".....קה

AVI WARGON

The Basis of the Law of a *Rodef* Seeking to Kill Another
and the Law of One Who Breaks In.....קיד

DJ WARTELSKY

Introduction from the Marah D'Asrah

It is with great pleasure and pride that we present Volume Six of *Yadrim*, the Torah journal of the Dr. Yitzchak Belizon z"l Beis Medrash of Boca Raton Synagogue. Six, in the Hebrew alphabet, is the letter vav, which is designed as a hook that binds different parts together. In grammar, the vav serves to create a *chibur*; it connects things together. Six also represents the six *sedarim* of the Mishnah and of *Torah she'ba'al peh*. Through learning Torah, we connect and unite with Hashem.

Our Beis Medrash brings together diverse people from throughout the community, united and bound by a shared love of Torah learning and a desire, through it, to connect with Hashem and with one another. This volume contains articles by visiting Roshei Yeshiva and great Torah personalities, but also by our community members of different ages, backgrounds, and levels of learning. It is not only Volume Six, but it represents the essence of six—connection, community, and Torah learning.

Chazal teach (*Bava Basra* 25b): — הַרוֹצֵה לְהַחֲכִים — יֵרֵד יָם; הַרוֹצֵה לְהַעֲשִׂיר — יָאֲפִין — “One who wishes to become wise should turn south; one who wishes to become wealthy should turn north.”

In the introduction to each volume of *Yadrim*, we have shared different insights into this teaching. The Menorah was the symbol of wisdom, and it stood on the southern side of the Beis HaMikdash. The statement to turn south is a charge to orient ourselves towards the Menorah and its light. The Shulchan was the symbol of wealth and stood in the north. It represents material

sustenance and *beracha*. To turn north means to pursue material success.

The Maharal (*Nesiv HaTorah*, perek 15) emphasizes that to orient oneself isn't limited to which direction to face when davening based on one's focus. Rather, to orient means to set priorities and values, to face towards our ambition and aspiration. Certainly, we need to earn a livelihood, and as Chazal taught, *ein kemach, ein Torah*—without resources, there is no Torah. However, our orientation must be to face the light, to look towards wisdom, to position ourselves in the pursuit of eternal and immortal Torah.

The Dr. Yitzchak Belizon z"l Beis Medrash of Boca Raton Synagogue is a source of bright light and illumination that members of our community can face, look towards, and draw from.

Our Beis Medrash provides three daily Bavli *dafyomi*, Yerushalmi *dafyomi*, our popular Kollel Boker, Afternoon Kollel, Night Seder, *Amud Shevui*, Erev Shabbos Kollel, Semichas Chaver program, and visiting Rabbanim series. The thirst for Torah is palpable, and the light of Torah is shining bright in Boca.

The success of our Beis Medrash 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 in partnership with Rabbi Dr. David Shabtai, whose unusual blend of vast Torah knowledge and editorial expertise has produced, yet again, another wonderful volume. We are also tremendously grateful and indebted to Steven Oppenheimer, DMD who masterfully edited all of the articles.

BRS and our Beis Medrash are very grateful to the Belizon family, and to Dr. Avraham Belizon in particular, for their generous support—not only financially, but in time, energy, and leadership.

May we be *zocheh* to further be *yadrim*—to face the light of Torah learning and living, and with it, illuminate our lives.

ברכת התורה,



Rabbi Efreim Goldberg
 Marah D'Asrah
 Boca Raton Synagogue

A Respectful Disagreement with the Beth Din of America about a Tuition Dispute

RABBI CHAIM JACHTER

THE BETH DIN OF AMERICA RECENTLY RELEASED A DECISION CONCERNING payment for a son's Shanah Bet (second year) of Torah learning in an Israeli Yeshiva (<https://bethdin.org/the-case-of-unpaid-yeshiva-tuition/>). As we shall set forth, I think the Beit Din erred in its decision.

The Dispute as Presented by the Beth Din of America

I. The Facts

A father enrolled his son to attend yeshiva in Israel for *shanna aleph*. The yeshiva gave the father a form-contract for the year with a sticker price of \$24,000 but immediately granted him a fifty percent discount for a total tuition amount of \$12,000. The father signed the agreement, the son attended yeshiva for the year, and the father paid the \$12,000.

Following *shanna aleph*, the son wanted to return to the yeshiva for *shanna bet*. The yeshiva sent the father a form-contract with a sticker price of \$22,000 but granted him a \$2,000 scholarship. The father refused to sign the contract.

Rabbi Jachter serves as a Rebbe at Torah Academy of Bergen County, Rav of Congregation Shaarei Orah the Sephardic Congregation of Teaneck, and a Dayan on the Beth Din of Elizabeth.

Instead, he informed the yeshiva that he will not pay \$20,000 for *shanna bet* and that they'll have to work out better financial aid. The yeshiva acknowledged this, and replied that they would follow up. The yeshiva made several attempts to follow up, but they never got through to the father.

The son attended the yeshiva for the entire *shanna bet*, but the father did not make any payments. Several months after the conclusion of *shanna bet*, the yeshiva brought the father to a *din torah* to recover the unpaid tuition.

II. *The Claims*

The Yeshiva claimed that it was entitled to \$22,000 for *shanna bet*—the full amount stated on its form-contract. It argued that the father is not entitled to the \$2,000 scholarship because he failed to sign the agreement. Therefore he should be liable for the full tuition amount of the yeshiva's sticker price.

The father claimed that he does not owe the yeshiva anything for *shanna bet*. He argued that because he never signed the tuition contract, he never accepted liability towards the yeshiva. Therefore, he should not have to pay the yeshiva a penny.

The Beth Din of America's Resolution

The Beth Din applied the following ruling from the Pitchei Choshen (Sekhirut 8:3-4; the Pitchei Choshen is an authoritative modern-day compendium of Torah monetary law):

“If a worker says I want such and such amount in compensation and the employer responds ‘we’ll work out a price between us’, it is as if they came to no agreement on price.”

In the absence of an agreement, the Beth Din applied the following ruling of the Shulchan Aruch (Choshen Mishpat 333:8). The case involves a Chazzan who was hired for one year and was rehired for a second year by a new board. However, they did not set terms of compensation for the second year. The Shulchan Aruch (citing the Rivash) rules that in the absence of an agreement, the Chazzan should be paid for his second year on the same terms as the first year.

The Beth Din of America similarly ruled that since the father and the Yeshiva had not set terms for Shanah Bet's payment, the default should be the same terms as Shanah Alef. Therefore, the Beth Din ruled that the father must pay twelve thousand dollars.

The Beth Din formulated their ruling as follows:

Although the yeshiva had attempted to extract a higher tuition amount from the father for *shanna bet* (\$20,000 compared to \$12,000 for *shanna aleph*), the father had rejected the yeshiva's offer, and the negotiations dropped off with the understanding that the parties would have to work out financial aid. The yeshiva accepted the son and gave him a full year of *shanna bet* education without finalizing a tuition agreement secured by the father's signature. It would have been fully within the yeshiva's rights to refuse the son admission until the father signed the agreement. So notwithstanding the yeshiva's desire to secure a higher tuition payment, it failed to do so. Since the parties entered into an agreement for *shanna bet* without agreeing on a tuition price, the *dayanim* held, per Rivash's rule, that the tuition amount should be the same as that which these very parties agreed to one year earlier, for *shanna aleph*.

My Respectful Disagreement

The Beth Din views the situation as if no price was set. However, I suggest that this is not the case. I think the Yeshiva has a standard fee for which a parent can potentially obtain a reduction if the Yeshiva grants it to a scholarship. In the absence of the father's arranging for a scholarship, the default is the standard fee set forth by the Yeshiva. In this case, the father did not secure a fee reduction and, therefore, must pay the full price of \$22,000. High school Israel advisors have confirmed the accuracy of this understanding.

Rav Avi Liebowitz

Rav Avi Liebowitz, a noted American Posek based on the San Francisco Bay Area, wrote to me "Even if it would be considered an absence of agreement, it may not be similar to a chazan case. Normally with no agreement, the price would be set based on what is normally charged by others. The reason that (in) the chazan case, they carried through from the previous year is because that is the most accurate way to determine what the rate should be for this year. But when it comes to a second year program, it could be that the yeshivot in

general arrange their finances so that the program needs to cover itself and don't offer discounts as easily (which seems to be the case from the fact that they didn't). Therefore it would not be accurate to use the year one rate as an indicator of the year two rate, rather you would need to look at second year rates of similar yeshivot".

My response is that one cannot compare one Yeshiva to another, as each one has its own financial situation. However, Rav Liebowitz correctly notes that the Yeshiva in *shanna bet* likely did not offer as generous terms as it did the previous year because of its changed financial situation. Thus, in the absence of an agreed upon discount, the father must pay the entire *shanna bet* tuition.


Shanna Aleph vs. Shanna Bet

Mr. Zachary Berman added to my argument as follows "I question why the tuition price that the yeshiva accepted from the father for shana alef (\$12,000) should be relevant to how much he should pay for shana bet. I think it is fair to say that shana alef is an experience unto itself, but shana bet is also an experience unto itself, and there is no expectation that the tuition will be unchanged. By way of analogy, the beth din presented the example of a babysitter who was paid \$18 an hour on Monday and then performed babysitting services again on Wednesday—this time without an agreement—and it was determined that the babysitter should be paid \$18, based on the principle of past practice. But that case was different from this case because there is no compelling reason why the price for a babysitter should be any different on Wednesday than on Monday. In contrast to the clear distinction between shana alef and shana bet".

Son's Obligation?

One last point Rav Liebowitz raises is to consider whether the obligation is on the father at all, or on the adult son who benefited from his *shanna bet* experience in the yeshiva. My response is that the *minbag hamedina*, common custom in North America, is for the parents to pay for Israeli Yeshiva tuition. Thus, there was never an expectation for the son to pay and, therefore, he never accepted the responsibility. The default obligation is for the father to pay and to pay full tuition absent an agreement to the contrary.

Conclusion – What Do You Think?

The Beth Din of America's very well-written presentation of the case makes for a beautiful Torah learning experience by exploring several core topics within Jewish monetary law. I highly recommend carefully reading and considering the decision. Undoubtedly, it is a thought-provoking discussion that makes for an exciting learning experience. 

AI and Copyright: A Case Study

RABBI JOSHUA FLUG

TWENTY YEARS AGO, REUVEN PUBLISHED A HAGGADAH WITH A collection of English summaries of the classic *meforshim* (Shibolei HaLeket, Abarbanel, Ma'aseh Nissim etc.) Now, Shimon published a similar Haggadah in print on demand (Amazon) format, such that each time someone orders a copy, Amazon prints a new one (as opposed to printing many copies at the outset). Reuven contacted Shimon with the following claim: I looked at many of your summaries and they appear to be copied from my Haggadah. Reuven even itemized many of the examples. Shimon responded, "I didn't even know that your Haggadah existed. I selected the *meforshim* that I liked and asked an AI program to summarize the content. I agree that my content looks like it was taken from yours, but what likely happened is that your sefer became part of the AI program's database. If you have any claims, it should be against the AI platform, not me." Reuven responded, "I spent thousands of dollars to put out the sefer, including paying editors who carefully crafted the language that appears in the sefer. You should be contributing to some of those costs.

Rabbi Joshua Flug is the Director for Torah Publications for RIETS and Associate Editor of RIETS Press. Rabbi Flug is also the Director of Divorce Proceedings for the Beth Din of Florida.

Furthermore, I demand that you stop printing new copies until this matter is resolved.” Shimon responded, “This was a low budget project for me, I didn’t pay editors and only paid a graphic designer and someone to help me set up print on demand. I would have never paid for content if I knew there were copyright issues, I would have figured out another way to get the content.” Whose claim is correct?

This scenario is rooted in the question of when someone has to pay for *hana’ah*: When does benefiting from another’s labor or property create a monetary obligation, particularly when the benefit is indirect, perhaps unintended, and the beneficiary claims he would not have paid for it had he known the cost or the potential for a claim?

The Obligation to Pay for Benefit

The Gemara discusses instances where one may be obligated to compensate another for a benefit received, even if that benefit was unsolicited or, in some sense, involuntary. The Gemara in *Bava Metzia* (101a) deals with the case of one who enters his friend’s field and plants in it without permission (*yored l’toch s’doh chaveiro*) and there is an obligation to pay for the *hana’ah* in certain circumstances.

Another relevant source appears in *Kesuvos* (30b), which considers whether someone who has *terumah* forcibly placed in his mouth is liable for consumption of the *terumah* based on the fact that he gets *hana’ah* from eating it.

While these sources establish a framework for liability based on benefit, *Acharonim* note that these are two different types of cases. Rav Baruch Ber in *Birkas Shmuel* (*Bava Basra* 7), cites Rav Chaim Soloveitchik, who distinguishes between ordinary benefit (*neheneh b’almo*), such as having food forced into one’s mouth (where the obligation to pay might be based on a specific *gezeiras HaKasuv*), and a benefit derived from the enhancement of one’s property which may be rooted in a *sevara*. Rav Yisrael Zev Gustman (*Kuntresei Shiurim*, *Bava Kama* 12) finds support for such a distinction in Tosafos (*Bava Kama* 58a, *s.v. Ee Nami*) which differentiate between benefiting from someone chasing away a lion and benefiting from the improvement of one’s property.

Regarding the halachic status of copyright, *poskim* have debated whether benefiting from another’s intellectual labor, such as copying a book, creates

an obligation to compensate the original publisher (author). Does one who copies a book and profits from it owe compensation based on the principle of *hana'ah*? For such a claim to be valid, one must establish not only that the copier *benefited* but also that the originator *suffered a loss*. The copier might argue that he would not have purchased the book anyway, thus negating the claim of a direct monetary benefit *relative to the cost of the book*. Furthermore, even if he benefited, the publisher's "loss" is often the prevention of a potential sale, not the physical loss of an object, which complicates the claim for direct monetary compensation.

Paying for *Hana'ah*

This brings us to the fundamental discussion of one who lives in another's courtyard without permission, analyzed extensively in *Bava Kama* (20a-b). This case is central to understanding the interplay between *hana'ah* (the unauthorized resident's benefit) and *chisaron* (the owner's loss). The Gemara examines three scenarios:

1. A courtyard not designated for rent (חצר דלא קיימא לאגרא) and a resident who isn't prepared to pay rent (גברא דלא עביד למיגר): No liability, as "this one did not benefit, and this one did not lose" (זה לא נהנה וזה לא חסר).
2. A courtyard designated for rent (חצר דקיימא לאגרא) and a resident who is prepared to pay rent (גברא דעביד למיגר): Liability exists, as "this one benefited, and this one lost" (זה נהנה וזה חסר).
3. A courtyard not designated for rent (חצר דלא קיימא לאגרא) but a resident who is prepared to rent (גברא דעביד למיגר): This is the main discussion in the Gemara as to whether one must pay in a case of זה נהנה וזה לא חסר. The conclusion of the Gemara is that זה נהנה וזה לא חסר פטור.

The Gemara does not explicitly discuss a fourth scenario: a courtyard designated for rent (חצר דקיימא לאגרא) but a resident who is not prepared to pay rent (גברא דלא עביד למיגר). The Rishonim debate this case, and their dispute serves as a key to understanding the essence of the law of *hana'ah*.

Tosafos (*Bava Kama* 20b, s.v. *Eilav*) suggest that even in a courtyard designated for rent, if the resident isn't prepared to pay rent, he might be

exempt. Their reasoning appears to be twofold. First, since the resident isn't prepared to pay rent, the *hana'ah* is not a monetary benefit to him. Second, even if the owner lost potential rental income, this loss is considered indirect (*gerama b'alma*) and there is no liability.

The Rif (*Bava Kama* 9a), however, rules that if the courtyard is designated for rent, the resident must pay rent even if he wasn't prepared to pay rent:

אבל בחצר דקיימא לאגרא צריך להעלות לו שכר ואע"ג דלא עביד
למיגר דהא חסריה ממונא.

The *Rishonim* and *Acharonim* offer varying interpretations of the Rif's reasoning. The *Nimukei Yosef* (*Bava Kama* 8b), citing the opinion of the Ra'ah's teacher, seems to explain the Rif on the basis of *mazik*. He compares it to eating someone else's fruit, which certainly isn't considered *gerama*. Rav Shmuel Rozovsky (*Chidushei Rabbi Shmuel, Bava Kama* 18) based on a comment of Rav Shimon Shkop explains that *Nimukei Yosef* specifically compares it to eating fruit as opposed to some other form of damage. When someone owns a property, rental income is comparable to the fruits of a tree. If we follow this analogy, if someone does something to prevent a tree from growing fruit the following year (i.e. not permanent damage), that could be considered *gerama*, and similarly, if someone prevents other renters from renting (by locking the door), that is considered *gerama*. However, by living on the property, he has created a situation where the property has borne fruit. Use of the property is its fruit. It is comparable to eating the fruits that other people could have eaten and were willing to pay for. Therefore, even if the eater didn't benefit, he caused direct damage by not allowing others to live there.

Rav Shmuel Rozovsky suggests that the Rashba has a different understanding of the Rif. He suggests that the liability in this case is based on *hana'ah*. While the resident isn't prepared to pay rent and therefore derives no monetary *hana'ah* by living there (as he would have lived elsewhere for free), he still receives a physical benefit from occupying the space. If there was *hana'as mamon*, we would evaluate it based on how much benefit he received from living there. However, since this occupancy simultaneously deprives the owner of the ability to rent the courtyard to someone who would pay, the value of the resident's benefit is assessed not by his subjective monetary benefit but

by the objective market value – what a typical renter would pay. The resident, by effectively “taking” the space, is seen as benefiting from the deprivation he causes the owner.

Returning to our case study, Shimon seems to have the upper hand in this situation given that he was not prepared to pay for any editing or translations. Furthermore, it is difficult to claim that there was some sort of loss on the part of Reuven. Even if Reuven’s book was still selling, it would be nearly impossible to show that people bought Shimon’s book instead of Reuven’s.

Zeh Neheneh V’Zeh Lo Chaser

Yet this is by no means a simple application of **זה לא נהנה וזה לא חסר**. One of the cases brought up in the sugya is a Mishna in *Bava Basra*. The Mishna states that if property owner A who surrounds property owner B on three sides, builds a fence around his property, B is not required to pay for the fence. However, according to Rabbi Yosi, if B encloses the fourth side of his own property, he must pay his portion of the other three sides. Tosafos ask: Rabbi Yosi’s rule seems to be universal and Rabbanan who disagree with Rabbi Yosi only do so in that case for technical reasons. If so, we should infer from here that **זה לא נהנה וזה לא חסר** is *chayav* because after all, B is required to pay for the first three fences despite the fact that A was going to put them up regardless. Tosafos answer that this case is different because by actually spending money, B has made it clear that he is prepared to spend for this. This is not the case of the squatter who has not made it clear that he is prepared to spend.

Coming back to our case, should we argue that since Shimon spent money on graphic design and other costs, that he has made it clear that he is prepared to spend money for the project? Granted that he claimed that he would have never paid for editing and translation, is that significant?

In order to answer this question, we have to first understand what Tosafos meant. *Perisha*, CM 363:7 asks a fundamental question on Tosafos. If indicating a preparedness to pay is grounds for having to pay even in a case of **זה לא נהנה וזה לא חסר**, then shouldn’t the whole sugya of **זה לא נהנה וזה לא חסר** be irrelevant? After all, the case is specifically dealing with someone who is **עביד למיגר**, prepared to pay rent. If he wasn’t prepared to pay rent, it would be **זה לא נהנה וזה לא חסר**. What’s the difference between the case of the person who

built the fence on the fourth side and the squatter who indicated that if he needs to, he is prepared to pay rent?

In order to answer Perisha's question, let's first look at another comment of Tosafos. Tosafos (*Bava Kama* 20b, s.v. *Ha*) note that the whole discussion about the squatter is whether the squatter must pay for what he did. There is no question that the owner can prevent the squatter from living there in the first place and we don't employ **כופין על מדת סדום** on the owner. *Mordechai* (*Bava Kama* no. 16), however, seems to have a more nuanced approach. He writes that we don't force the owner to allow the squatter to live there because the owner can potentially rent it out (even though he is not planning on doing so). The implication is that if there is no way to rent it out, we can force the owner to allow the squatter to live there.

What is the sevara of Tosafos? If **זה נהנה וזה לא חסר** is *middas S'dom*, why don't we say **כופין על מדת סדום** and force the landlord to allow the squatter to live there? Rav Gustman suggests that when we discuss **חסר** in the context of **זה לא חסר**, it refers to a loss of money. However, there is another type of loss in this context — a loss of ownership. If a landlord had to allow any squatter who isn't prepared to pay rent to live on his property, that would impinge on his ownership of the property. It would mean that he isn't able to assert full ownership over it. Rav Gustman explains that the whole reason why **זה נהנה וזה לא חסר** is *patur* is because the *mechayev* for *hana'ah* is benefiting directly from the individual. If the benefit doesn't come directly from him, but from his property such that there is no loss to the property, that's not called direct benefit. If there is a loss to the property, then he isn't just benefitting from the property, he is benefiting from the owner of the property and then he must pay for that benefit.

Against this backdrop, let's look at two teshuvos relating to the machlokes between Tosafos and *Mordechai*. Rav Yechezkel Landau (*Noda B'Yehuda* Tinyana CM 24) discusses a case where Moshe paid a printer to print the Talmud (including the comments of Rashi and Tosafos) with Moshe's commentary in the margin. After the printing was complete, the printer used the same printing plates to print his own edition of the Talmud while removing Moshe's commentary from this edition. Moshe claimed that he was entitled to reimbursement for half of the cost of preparing the printing plates

for press. The printer claimed that he had the option of disassembling the plates and, therefore, was entitled to use the printing plates for his own benefit. Rav Landau asserts that *Mordechai* is of the opinion that one can force other parties to allow one to do what is considered **זה נהנה וזה לא חסר**. Therefore, the squatter can force the owner to let him live there if he can't rent it out. However, the *Baalei HaTosafos* are of the opinion that we must also factor in the possibility that the owner can profit and for this reason, we cannot force the owner to give up his claim. The claim of **זה נהנה וזה לא חסר** only applies after the fact. Rav Landau concludes that the halacha follows the *Ba'alei HaTosafos*.

R. Malkiel Tannenbaum (*Divrei Malkiel* 3:157) discusses the case of an individual, Levi, who received government approval to sell a certain type of medicine. The approval process involved an investment of capital. After his product hit the market, Yehuda began selling the same medicine using Levi's letter of approval as his license to sell the medicine. R. Tannenbaum was asked whether Yehuda must compensate Levi. R. Tannenbaum takes the opposite approach of R. Landau. He claims that Tosafos only limit the principle of **כופין כדום על מדה סדום** to situations where there is a loss to the provider. If, for example, a squatter moves into a home and lives there, he will likely cause wear-and-tear to the home and devalue the home, albeit minimally. However, if there is no way to devalue the object that one is benefiting from, such as use of a license, Tosafos agree that one may take the initiative and use the item so long as there is no loss to the provider. Therefore, R. Tannenbaum concludes that when the one benefiting is not using an actual object of the provider, he may "force" the provider and use his product without permission.

In applying this *machlokes* to our situation, according to Rav Landau, Reuven's claim that Shimon stop printing his Haggadah seems to be a valid claim. The whole *sugya* about **זה נהנה וזה לא חסר** is only about payment after the fact. However, Shimon is continuing to print (on demand) profiting off of Reuven's intellectual property. Rav Gustman would explain that if Reuven wasn't able to prevent Shimon from continuing to print, it would be considered a loss of his ownership over the intellectual property. Rav Tannenbaum would argue that since Reuven doesn't stand to lose at all, Tosafos' opinion would not apply.

Paying for Past Benefit or Preventing Usage Going Forward?

Shimon's reliance on Rav Tannenbaum's opinion does not let him off the hook. While Rav Tannenbaum does permit "forcing" the intellectual property holder to share the property when there is no tangible loss, he does require the beneficiary to pay for the costs in certain situations. While not addressing the *Perisha's* question directly, he provides the following analysis of Tosafos' opinion that when one indicates a willingness to pay, he must split the costs. Rav Tannenbaum explains that in situations where the expectation would be for both parties to come together and partner to split the costs, if one party initiates and the other later indicates a willingness to pay, then they have to split the costs. Therefore, in the Mishna, when the owner of the inner property puts up the fourth fence, we retroactively assume that they should have partnered together to put up all four sides of the fence. Similarly, in his case, where Levi invested money into getting a license, if Yehuda would have spoken to him at the outset, we would have expected Yehuda to partner with him. Therefore, if Yehuda comes along later, we require him to pay for half of the costs. In other words, there is a difference between the case of **זה נהנה וזה לא חסר** where one person is a provider and one is a beneficiary, and cases of potential partnership. In the case of the squatter, there was never an option for partnership because the landlord's goal is to provide a service to the renter, not to partner with him.

Rav Gustman presents a similar idea based on the comments of R. Meir Simcha of Dvinsk, *Ohr Sameach* (*Gezeilah* 3:9). *Ohr Sameach* answers the *Perisha's* question as follows: in the case of the fourth fence, when the owner of the inside property pays, he enjoys full benefits of the fence. However, Tosafos hold that the squatter can be removed at any time. As such, the squatter doesn't enjoy the benefits of a regular renter. Therefore, his willingness to pay rent doesn't translate to an obligation to pay for the *hana'ah* that he already received. He is willing to pay as a renter and reap the full benefits of renting. He is not necessarily willing to pay to be a squatter.

Rav Gustman explains that the sugya of **זה נהנה וזה לא חסר** is dealing with *hana'ah*. One person gets benefit from using another person's property. The cases where we require the second person to pay for everything are those where it's not just *hana'ah*, but *hishtamshus*. When he enjoys full benefits, we

are not weighing his *hana'ah* against the other person's loss. Rather, he must pay for his benefits.

While Rav Tannebaum and the *Ohr Sameach* provide similar answers to the *Perisha's* question, their application to intellectual property seems to be different. As we noted, Rav Tannenbaum requires the potential partner to pay for the costs that he should have paid for as a partner had they joined the venture together. The *Ohr Sameach*, in quoting the Tosafos about the ability to remove the squatter, seems to be focused on expenses going forward. In our case, Rav Tannenbaum might say that if Reuven and Shimon would have both decided at the same time to put out their Haggados, it might have made sense for them to collaborate on some of the editing and translation costs (though it is arguable that this isn't the way it's done even when it's known that two people are working on similar projects). However, according to the *Ohr Sameach*, Shimon came twenty years later. He never enjoyed the benefits of a partnership — having full use of Reuven's summaries would have been even easier than using AI — and therefore, he can't be required to pay for his previous benefit.

What emerges is that in our case, the approach of Rav Landau and Rav Tannenbaum will yield similar results. According to Rav Landau, if Shimon wants to continue printing his Haggadah, he must get permission from Reuven, which won't happen unless Shimon agrees to compensate Reuven for some of the costs. According to Rav Tannenbaum, Shimon can continue to print his Haggadah, but he must pay for some of the costs that he could have partnered with Reuven. It should be noted, that these two approaches aren't the only approaches in the *poskim* and the presentation here is not intended as *halacha lema'aseh*, but rather to highlight the conceptual frameworks available to deal with our question.



Burial Options in Israel

RABBI ISAAC RICE

THE *GEMARA* SANHEDRIN 46B LEARNS FROM DEVARIM 21:23 THAT THERE is a *mitzvah* to bury the dead.

From where in the Torah is there a hint to the mitzvah of burial? The verse states: “But you shall bury him [*kavor tikberennu*],” (doubling the verb for emphasis). From here there is a hint to the mitzvah of burial in the Torah.

Ramban in the Torat Ha’adam cites the Yerushalmi (Kelayim 9:3) which teaches that it is important for the coffin carrying the deceased to be exposed to the ground. When the coffin is lowered into the grave, the board serving as the floor of the coffin should be removed, so that the body will rest directly on the earth. The reason for this is that the burial in the earth is a mitzvah. This is because it is written in Bereishit (3:19), “you are dust, and to dust shall you return.” This is cited as the halacha in the Shulchan Aruch (Y.D. 362:1).

Given this directive to bury Jewish people in the earth, our sages have discussed and debated what is considered a proper Jewish burial “in the earth” and what is not. Throughout Jewish history constraints of space, money and societal norms have impacted where and how Jews are buried.

Most recently in the diaspora Jewish people have been free to bury in the ground in the fashion that we usually see in cemeteries. This, too, was also the case for hundreds of years in the land of Israel. However, in recent times, the situation in Israel has changed. As a consequence of the ingathering of Jews to Israel in the last century, and because of the interest of Jews living in the diaspora to be buried in Israel, the ability to accommodate traditional burial in the ground with earth has become a challenge. Burial in Israel is a huge issue. Israel is a small country, and Jew from around the world come to be buried there. There is rarely a flight to Israel that doesn't contain the body of someone coming to be buried. This has led to different burial options throughout Israel and specifically in Jerusalem. In recent years, questions have been raised about the different methods and their level of kashrut for burial.

The goal of this article is not to give a historical overview of Jewish burial or to touch upon every single issue that has been raised about burial innovations. Rather, the concern and focus is to explain what are the options available for burial in Israel, specifically in Jerusalem. Many native English speakers are often desirous of being buried in the Holy Land and in the holiest of cities, but they are unaware of what they may be gaining or losing by being buried in Israel and Jerusalem. I hope to describe what the differences are, what are the halachic issues that have been raised, and what are the preferences amongst the poskim regarding the burial options that are available.¹

1 As this article was about to be completed, Rabbi J. David Bleich printed two lengthy articles on this topic in Tradition (55.1 and 55.3). In his inimitable style Rabbi Bleich covers so much of what there is to be written on this topic. Yet, I feel that this essay adds some sources, context, approaches, and issues that Rabbi Bleich does not address. Additionally, I feel that the main issues and the practical applications of those issues are more clearly spelled out in this essay, allowing *rabbonim* to make a clear and informed decision.

The Burial Options Nowadays

קבורת שדה – *Kevurat Sadeh*

A traditional burial in which the grave is excavated in the open field. After the deceased was placed in the excavation, it is covered with stones and dirt, and then they erect a tombstone on top of it.

This is the rarest and most coveted type of burial in Jerusalem. The various chevra kadisha generally do not offer these plots to most people. Usually, preference is given if a parent or grandparent is already buried in these areas. In other cities, where there is also limited space in the ground, the preference is often given to the residence of that city.

קבורת מכפלה or קבורה זוגית – *Kevurah Zugit or Kevurat Machpelah*

Double burial plots in which a couple is buried one above the other with a significant space of earth and rock in between them.

קבורת רמה or קבורת קומות – *Kevurat Komot or Kevurat Ramah*

Burial in a multi-story structure built on pillars—constructed by casting concrete surfaces on each other, and between each level a kind of burial hall is created. The floor is filled with dirt at a height that allows a grave to be dug into it. During the funeral, they ascend or descend to the set floor and enter with the deceased and put the deceased into a grave dug in the dirt of that floor. [Some of these structures are outfitted with gutters filled with dirt that goes from the ground all the way up to the different floors to make a connection to the ground below. This in some way connects these floors to the earth, potentially making the entire entity **מחובר לקרקע עולם**, *mechubar l'karka olam*, connected to undisturbed ground].

There are certain *Chevra Kaddisha* who make sure to connect the earth to a **קרקע עולם** by attaching the entire structure to a nearby mountain. This may alleviate certain halachic concerns regarding this type of structure.

קבורת כוכין – *Ke'vurat Kuchin*
 (sometimes called קבורת סנהדרין – *Ke'vurat Sanhedrin*)

Cement structures that are built for burial plots that look like cubbies or niches where the deceased is placed horizontally into the opening and then the opening is sealed up.

Most of the cubbies are simply freestanding structures made of cement. They are neither built into nor attached to the mountain. In the above cases the deceased does not lie in the dirt at all, but rather they place a layer of dirt at the bottom of the cubby. The deceased is placed into the cubby with small sacks of earth positioned at the head and feet so that if the sacks tear, some earth will spill onto the deceased.



מנהרות הר המנוחות – *Underground burial on Har HaMenuchot*

Underneath the mountain of Har HaMenuchot there exists the three options of classical burial in the earth, cubbies or niches carved into the mountain itself, and cubbies that have been constructed out of cement. This option will be discussed later in this article.

The Custom of Traditional Burial

In Israel today, as was the custom for millennia, the body is placed in the pit without a coffin.² Outside of Israel, for hundreds of years, the body was placed in a coffin before being put in the ground.³ Because of this later change, the Shach (Y.D. 362:1) writes that there should be holes in the bottom of the coffin, so it will be as if the body is touching the ground. We see from the Shach, that a compromise was already in effect in many Jewish communities.

- 2 See the Chachmat Adam 158:1 citing the Zohar Vayakhel 214b, the Aruch HaShulchan Y.D. 362:1-3, the Gesher HaChaim vol. 1 chapter 16, and the Yalkut Yosef (Aveilut chapter 5). Regarding the question of how Yosef was buried in a coffin (Breishit 50:26) see some of the above sources, along with the Shach al HaTorah.
- 3 Wood coffins are mentioned in the Bereishit Rabbah 19:8 and the Rambam Hilchot Aveilut 4:4.

Many sources and traditions record that Rav Elyashiv opposed several of these innovations that are being discussed, because they are changing the longstanding custom of the Jewish people to bury in the ground. See the letter to Rav Shachna Rotem the head of the Chevra Kaddisha of Kehilot Yerushalayim in the Kovetz Teshuvot (2:64). This opinion of Rav Elyashiv is also repeated in the Tziyunei Halachaot (chapter 9 and elaborated upon in the Yisa Yosef (vol. 7). Many other *poskim*, including the Beit Avi 1:110, were also against any change in prior burial customs.

To understand the objections to these innovations, let us look at *minhagim* in general and specifically at the *minhagim* of Jewish burial. A *minhag* has importance in *halacha* in every area. Throughout the Talmud, we find Chazal dealing with the importance of a *minhag*. In Pesachim (50a-b) there is a discussion regarding Shabbat observance and not traveling on a boat close to the onset of Shabbat, even for a short distance. The children of this community complained that the parents could afford to not travel for business on Erev Shabbat. However, the next generation felt that they needed to work on Erev Shabbat, and they needed to travel by boat. Must they still follow this *minhag*? Yes, they were told, because of **אל תטוש תורת אמך**, *al titosh torat imecha*, you may not abandon the customs of your parents.⁴

More than any other area of *halacha*, the *minhagim* of burial are very important. The Beit Lechem Yehudah Y.D. 352 writes that he heard of a Chevra Kaddisha that wanted to make a new stretcher or bed to carry the deceased. Suddenly, a plague broke out in that community, and the leaders of the community felt that the plague occurred because of the change in the **מנהג** of burial. They fasted, davened and stopped using the new stretcher, and, consequently, the plague went away. They had not violated halacha, but they had altered an established *minhag*. Rav Shlomo Kluger (Tuv Ta'am V'da'at, 2:238) cites the Talmud, that in aspects of burial, *minhag* is crucially important. Sanhedrin (46b), in discussing the source of Jewish burial posits that perhaps the only reason Hashem buried Moshe was **דלא לישתני ממנהגא**, in order not to deviate from the general custom. We see from this that even Hashem upheld the customary practices of burial.⁵

4 See Chullin 93 about a concern of *kasbrut*.

5 See the Yabia Omer Vol. 7 Y.D. 37 for additional sources.

Nevertheless, Rav Asher Weiss has noted that no preexisting minhag addressed situations in which burial space was insufficient. Minhag applies when conditions are normal and the community has adequate resources.⁶ In an emergency situation, however, where there is not enough space to bury the Jews of Jerusalem, there is a need to deviate from the norm and find creative ways to bury the dead according to *halacha*.

Whatever change is being made in the method of burial, we must first examine what was done in the past. Moreover, when dealing with customs, nothing we do today is exactly the same as the way they were done 1,000 years ago. The world is dynamic, and nothing that we do will be a perfect replication of the past. If they carried corpses to the cemetery with a horse and wagon, does that mean that we cannot carry the corpse with a car? Certainly, this is not the case. Therefore, in a changing world, certain practices must adapt, especially when we need solutions.

The above assumes that there is a lack of space for traditional קבורת שדה, burial in the natural earth, one next to another. However, opponents of these burial innovations argue that this is not correct, and, for the next 100 years, there is enough room to bury in the ground without any issues.⁷

Double Plots

Most people want to be buried in קרקע עולם as was done in the past. This is done by digging a pit in the earth and placing the body in the pit. As a result of the lack of space, one of the more recent developments is to bury a husband and wife in the same burial plot. The burial plot is dug very deep. The first spouse to pass away is placed first, then a significant layer of dirt (6 *tefachim*) is placed on top, and then when the other spouse passes away, they will be placed on top.

6 All statements from Rav Asher Weiss are from firsthand conversations that took place on January 12, 2023 while on a tour of the burial options on Har HaMenuchoth.

7 See the footnote at the beginning of the Kovetz Beit Aharon V'Yisral vol. 195 where the author explains why there is enough room and there is no pressing need to rely on leniencies. One of the complaints against the innovations is that they are being backed by those with financial gains and therefore the traditional burials, which are not lucrative, are not being pursued. An additional complaint is that wealthy families from outside of Israel are willing to pay more money for these coveted burial plots and therefore the Chevra Kaddisha are withholding them from the citizens who should be entitled to these preferable burial options in natural earth.

In Israel, social security pays for the funeral expenses and the burial plot for citizens.⁸ Consequently, if someone has already passed away, the burial plot is given free of charge. If the person is single, then the burial plot provided will be a plot that is made for a single individual. If a married person passes away, they will be given a burial plot made for couples. If the surviving spouse would like to reserve the upper part of the burial plot for themselves, then they must pay for that remaining half of the double plot. This grave must be reserved for the surviving spouse for 45 days, and within that time the spouse must decide if he (she) wants to pay for that half of the double plot.

A double plot on Har HaMenuchot may cost approximately \$40,000. This would be the total cost of a grave for a couple to be buried on top of one another. If a couple wants to be buried side by side, then they must purchase two double plots, and they will only end up using the depth of one burial plot. However, it could cost the couple at least \$80,000. In Jerusalem, a grave cannot typically be prepared within a few hours. Because of the nature of the earth and the rocks, the graves are pre-dug and prepared in advance as double plots.⁹

Bava Batra (100b) mandates that there must be space between the deceased when buried. It is unclear from the gemara whether the discussion refers to graves adjacent to one another or stacked vertically. In addition, the Rambam (Hilchot Avel 14:16) is also not clear about when and how bodies can be buried on top of one another. However, the Tur (Y.D. 363) cites Rav Hai Gaon who understands that there is a prohibition to knowingly bury two people in the same grave, but if there is a division of 6 *tefachim* of earth between the bodies it can be allowed if needed. The Shulchan Aruch (Y.D. 362) says that we don't bury people next to each other unless there is 6 *tefachim* of dirt in between them. The Tur explains that a separation is needed or else it would be a *ביזיון*, a disgrace.¹⁰

8 I have heard that depending on the Chevra Kaddisha you may only get *komot* or *kuchin* for free.

9 Regarding the high cost of burying in Jerusalem, Rav Asher Weiss points out that the *Beit Yitzchak* was asked about removing someone from a grave who was mistakenly buried with the wrong person. He tells the questioner to leave the bodies where they are and take the money that he would have spent to reinter the body and use it for *tzedakah*. Based on this, we can use this formula of the *Beit Yitzchak* and take the money that could be used for very expensive burials in Jerusalem and to use it to support the living so that they can perform *mitzvot*. This will be a greater favor for the *neshamah* of the deceased than to spend upwards of \$100,000 to be buried in Jerusalem.

10 The measurement of distances between graves is a very significant discussion. It involves a major disagreement among the *rishonim* and differences of opinions based on the type of ground and material

On the other hand, the Rashbam on Bava Batra 101b cites *יש מפרשים* that the *gemara* is only speaking about graves that are next to each other, but the *gemara* never speaks about allowing graves on top of one another. As noted, the Tur does say that having multiple bodies in a burial plot is allowed if there is a division of 6 *tefachim* of dirt in between the two bodies, even if they are on top of one another. The reason is that each body has a *תפיסה*, a hold so to speak, on that location. This is also the opinion of the Kol Bo (Avel v'Tumat Meit, 114).

What about graves that have been found during excavations that show bodies buried on top of one another? Those who disagree¹¹ with using double plots nowadays make two points:

1. Those bodies were buried normally in the ground and then after they decayed the bones were moved underground and placed on top of each other.
2. During the days of the *mishnah*, it was the custom to bury in the fashion of a double-grave, so it wasn't considered a disgrace. However, later in Jewish history, this was not the popular custom and, therefore, nowadays it is a disgrace to bury on top of someone else.

Those who are not in favor of the double plots say that any *heter* that may have been given in the past to bury on top of one another is certainly a *bedieved*, not ideal, for a case of *sha'at ha'dechak*, time of pressing need. According to those who want to be strict, this seems to be the understanding of the Levushei Mordechai (Y.D. 1:2:16), Rav Yosef ben Nayam of Fez (She'erit Tzon 4:354),

that is between the bodies being buried. The space constraints of this article do not allow us to go into the details. In almost all cases there are 6 *tefachim* between the bodies. See Rav Moshe Dovid Vali in the Sefer Ha'Likkutim vol. 1 pg. 47 for a reason based on *kabbalah*.

11 The most prolific writer on this topic, and the one who seems to be most concerned by the newer methods of burial, is Rav Moshe Kotkes of Ramat Shlomo. He has published in numerous Torah journals (listed in the sources at the end of this article) and has received responsa from many Talmidei Chachamim in Israel. I think it would be fair to say that he has been *נמית את עצמו באוהלה של תורה* regarding this topic. Much of the literature against the innovations for burial in Israel can be found here: <https://kvora.co.il/>.

There are important points that Rav Moshe Kotkes and his supporters make. One issue is that there is not always transparency from the Chevra Kaddisha about how the different burial plots are created and their level of kashrut. Many people who would want a higher standard of burial may not be told that they are purchasing burial plots that carry considerable halachic questions. Other issues will be raised later in the article.

the Chibat Ha'kodesh, Sedei Chemed (Aveilut 142), and Rav Yitzchak Elchanan Spektor (Ein Yitzchak Y.D. 34).¹²

This raises the question of whether the situation in Jerusalem constitutes a *sha'at hadechak*. Is there a mitzvah to be buried in Jerusalem? Is there a source that there is any value to be buried in Jerusalem versus other places in Israel? Rav Asher Weiss and Rav Moshe Shternbuch both note that the truth is that there is no source that gives significance to being buried in Jerusalem versus the rest of the land of Israel. Beyond that, in the days of the Beit Hamikdash, no one was buried in Jerusalem because of the concerns about *tumah* and *tabara*. Rav Shlomo Zalman Auerbach in the Halichot Shlomo (Tefilah chapter 11 note 35) said there is no *inyan* to be buried in Jerusalem. Rather, it is just an emotional connection that people have to the city. However, it should be noted that the Tzitz Eliezer 11:75 and 14:79 brings some sources showing there is significance to being buried near the Old City of Jerusalem.

The truth is that in America people are usually buried some distance away from where they live. It is not uncommon to travel several hours for a burial. Jews travel to other cities all the time for business, learning and recreation. Why wouldn't we travel to other cities to bury someone in the most acceptable way? This raises the question of why residents of Jerusalem feel entitled to be buried in Jerusalem? Perhaps, they should also be buried in other areas in Israel in the classical method of traditional burial in natural ground, with people side by side.

Another objection to double plots stems from the *Tzava'ah* of R' Yehudah HaChassid (3) which says that one shouldn't place the coffin of one deceased on top of another deceased. The commentary of the Shiv'im Temarim says that this is a reference to not burying on top of another body. Even though it is technically permissible according to the letter of the law if there are 6 *tefachim* in between the bodies. Nevertheless, there is an aspect of danger involved.

Rav Moshe Shternbuch, in the Teshuvot V'hanagot vol. 4, pg. 309, adds another concern. He writes that the *tikkun*—the spiritual rectification—for the *neshamah* derives from the deceased's 'possession' of the entire vertical

¹² This argument, that different methods that have questions regarding the *halacha* should only be used in a case of great need, also applies to the innovations in Jewish burial that will be discussed later in this article.

space. He repeats the same idea in vol. 6, siman 123. Thus, he identifies a potential issue with spouses being buried one above the other.¹³

Rav Asher Weiss is of the opinion that it is legitimate, and a *lechatchila* form of burial, to buy and use a double plot for a husband and wife. He cites Shulchan Aruch YD 362:3, which indicates which indicates that it is totally legitimate for a couple to use the same burial plot if they are separated by 6 *tefachim* of earth. The Bach, commenting on the Tur, writes that this was the custom in Krakow, and he doesn't seem to view it negatively. It is known that this was also done in Prague.¹⁴ These are two very different communities with different traditions, and yet hundreds of years ago, they buried one on top of the other. They even employed this method for unrelated individuals. When they ran out of space, they would take out the bones of the deceased, deepen the plot, place the bones back in, put in a significant layer of dirt, and then place the new body into the ground.¹⁵ Nowadays, we are stricter than this. We don't bury strangers in the same burial plot, and we would never take the deceased out of the grave in order to deepen it.

It should be noted, however, that Rav Asher Weiss does say that there is a *ma'aleh*, an additional level of stringency, though not a major one, in being buried side by side when possible. However, it is not clear how to define this stringency in relation to other factors related to the burial.

- 13 An additional, and very interesting, concern is raised by Rav Yosef Lieberman in his Mishnat Yosef 10:162:8. He speaks about the following example. Let us say that the husband passes away first and then the wife is buried on top of him. And in the next plot over, the wife of another couple passes away first, and then her husband is buried on top of her. In communities where men are not buried next to women, this would create a problem because across from each husband and wife is someone else's spouse. For a further discussion see the journal Moriah, Shevat 5777.
- 14 The Jewish cemetery in Prague is not a normal cemetery. There are no large monuments adorning the tombstones, no gardens with flowers cared with care unlike other famous cemeteries in European capitals. Its peculiarity lies in the fact that it is the most crowded cemetery in Europe and certainly in the world. For more than 300 years it was the only place in Prague where Jews could bury their dead. It was established in the middle of the 15th century in the Jewish quarter of Prague, and during all those years some 100,000 people were buried there. In a relatively small area this seems impossible, but there is an explanation. When the entire area of the cemetery was occupied, the graves were covered and buried on top of them on another level. This was done a total of 12 times so that at some points there are 12 levels of graves.
- 15 Rav Eliyahu Klatzkin of Lublin in the Chibat Kodesh 23 and Rav Yitzchak Elchanan Spektor in the Ein Yitzchak Y.D. 34 both feel that if a burial ground is completely covered up with a new layer of dirt, then graves on the lower level no longer have the status of a grave that one visits to pray. For this reason, the city of Kalish never covered up the graves of the Magen Avraham and the Elijah Rabbah. On the other hand, one can surmise that since this was done in so many other cities, like Prague, other *poskim* did not feel that this was an issue. In fact, to this day we visit Ma'arat Hamachpelah to pray at the graves of our forefathers, even though the graves are buried under the building we stand inside of.

Mausoleums

To understand the issues regarding the other modified burial options in Jerusalem, it is important to understand the earlier halachic literature regarding mausoleums. A mausoleum is a freestanding structure designed to serve as the burial chamber for the deceased.

In the times of Tanach and Chazal, burials commonly took place in underground caves. Bava Batra 100b speaks of burials in caves and catacombs. In these cases there were *kuchin* (כּוּכִינִין), or recessed shelves or cubbies that served as the place where the bodies were put. In addition, there was something called a *kever binyan* (קֶבֶר בְּנִיָּן) which was a type of burial ground. The Tur Y.D. 362 notes that at some point Jews started burying the deceased in the ground in a field and that they started using coffins instead of placing the body directly in the grave.

Rav Yitzchak Elchanan Spektor in Ein Yitzchak (Y.D. 2:33) discusses placing bodies in above ground mausoleum-like structures. He notes that Rambam (Hilchos Aveilut 4:4) writes that halachic burial is fulfilled when earth and stones are placed over the body in its final resting place. However, the Tur Y.D. 362 said that there were different customs regarding burial based on the local conditions. In some places, bodies were simply placed in caves without any dirt over the body. Because this building would be made of bricks and stone it would be like placing the body in “earth” according to *halacha*. Therefore, he concludes that bodies could be placed in this space temporarily with dirt covering the body, until there would be an option to bury the body in the ground.

To understand the significance of burial in the earth we must look at Sanhedrin 46b which gives two reasons for traditional burial.

- It would be a *בזיון*, disgrace, (according to different commentaries: for the deceased, his family or for mankind) for the body to decompose in public.
- The burial creates *כפרה*, atonement, for the deceased. Rashi explains that atonement comes from lowering the deceased into the depths of the ground. The Ran explains that this is a form of humiliation and submission for the deceased. The Ran adds that this process needs

soil, **שהעפר רפואתו**, because the soil itself brings rectification to the deceased.

If a person doesn't want traditional burial in the ground, what would be the halachic implications of these two reasons? On the one hand it would still be a disgrace if he were not buried. On the other hand, perhaps he has the right to forgo atonement. Rambam (Hilchot Avel 12:1) is strict for both reasons and, therefore, we don't listen to someone who requests not to be buried. Tosafot (Sanhedrin 47b) state that regardless of the differing opinions, atonement is certainly something that takes place during burial. Rabbeinu Chananel says that this is the main reason for burial.

The Shulchan Aruch (Y.D. 362:1) writes that placing the deceased in a box, and not in the ground, is insufficient to fulfill the mitzvah of burial. However, the Aruch HaShulchan comments that in order to fulfill the technicalities of the mitzvah of burial, you could put the deceased in a casket and then move it somewhere where no one would see it. However, the Torah wants us to go further and to bury the body in the earth. Based on this comment of the Aruch HaShulchan, in a time of pressing need, when burial is not possible, such as in a time of siege, the mourners can begin *shiva* when the body is placed in a coffin and the coffin is closed. This is only during times of great need, however, especially considering the above Ran who opines that there must be some soil involved, although the Ran does say it is preferable (**יותר טוב**) to be buried in the ground. This might mean that burial above ground would be technically valid.

Rav Ovadiah Yosef (Chazon Ovadiah, vol.1 pg. 431), based on the Beit Yitzchak (Y.D. 2:161) cites the Ran (Sanhedrin 46b), and writes that one may leave a body in a building that sits on the ground. Ran explains that it would be preferable if the building were made from earth, but if it is made from cement then it would be proper to put soil on the ground and soil between each casket. It is proper to have the caskets touch soil, but it is not a mandate for the burial. Based on this reasoning, Rav Ovadiah Yosef permitted the Chevra Kaddisha of Argentina to utilize walled, above-ground burial structures.

Most poskim, however, oppose burial in mausoleums. This includes Igrot Moshe (Y.D. 3:143), the Av B'Chachma, Rav Nissan Yablonsky¹⁶ (Nitzanei

16 The first Rosh Yeshiva of Hebrew Theological College in Skokie.

Nissan 166-171), Kol Bo Al Aveilut (2:48), Minchat Yitzchak (10:122) and Rav Shaul Yisraeli (Chavot Binyamin, 1:24).

There are essentially two reasons why the *poskim* are against above ground burial in a mausoleum. First, they maintain that halachic burial is fulfilled only when the body is placed directly in the ground. Secondly, using a mausoleum is a violation of Vayikra 20:23, בחוקותיהם לא תלכו, one may not mimic the ways of the gentiles.

Rav Shaul Yisraeli in Chavot Binyamin notes that it is true that in the days of the Chazal people were buried in crevices in caves, but those caves were in mountains and underground and, therefore, technically in ארץ, earth. Nitzanei Nissan adds that if the body can be easily accessed, it is not a “burial”. In the case of the mausoleum that was being discussed, the deceased was not concealed anywhere.

Av B’Chochma and Rav Moshe Feinstein raise an additional concern. There is no prevention of בזיון, disgrace to the body, with a mausoleum since above ground lacks permanence, and it can fall or be ruined. Kol Bo Al Aveilut points out that, in Germany, the Nazis desecrated the Jews buried in mausoleums, because it was easier to desecrate those than the bodies that were buried underground.

Av B’Chachma and Nitzanei Nissan argue that there is no atonement unless the body is lowered into the depths of the ground. And the Kol Bo Al Aveilut and Igrot Moshe suggest that decomposition of the body occurs more quickly underground which leads to a speedier atonement for the *neshamah* of the deceased.

What about this concept of *kever binyan* (קבר בנין), a type of burial ground from the times of Chazal, that is found in the *gemara*? The above *poskim* note several differences between a *kever binyan* and mausoleums:

Some note that if it was indeed an above ground burial system, there is no source in the *gemara* that *kever binyan* was allowed. Rather, the *gemara* is simply mentioning the concept, without giving a stamp of approval.

The Kol Bo Al Aveilut says that the area of *kever binyan* was only to hold the body, and then later, it was placed in the ground. However, it was never intended as the final resting spot.

Kever binyan, according to the Ramban in the Torat Ha'adam and Yad Ramah on Sanhedrin 47b, is really a vault or hole in the ground in which niches were cut out for bodies. Therefore, everything was on the earth.

Rav Shaul Yisraeli in the Chavot Binyamin understands that according to Rashi the *kever binyan* was another word for a *matzeivah*, a gravestone. A *nefesh*, the Talmudic word for gravestone, according to Rashi, is the same as a *kever binyan*.

קומות - Komot

Despite the above discussions that seem to frown upon the use of mausoleums for Jewish burial, the idea of burying in a man-made structure has existed in Jewish communities for some time. For example, in Rome, where the Jews were restricted in how they could bury and where they could bury, a concrete building was erected to house the deceased. However, it is not clear if there was any rabbinical approval given for such a structure.



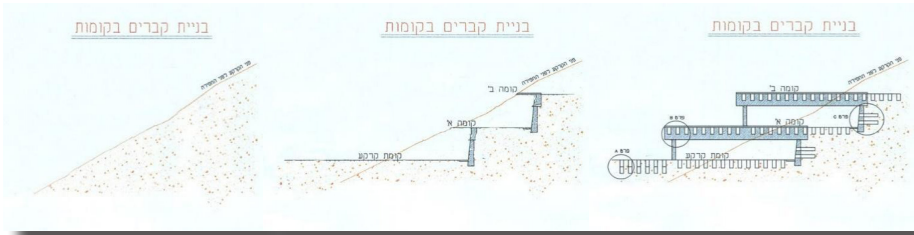
In our times, there has been a massive project to build *komot*, or levels of burial plots in artificially constructed spaces. There are two types of קומות structures.

One type of *komot* is where a cement structure is built with many levels. It resembles a large multi-level parking structure. On each level, dirt is transplanted to “ground” for the burial plots to be dug. Essentially, the result is a multilayered, man-made burial ground. In addition, the supporting columns contain soil-filled channels designed to connect each level to the natural ground below. And therefore, there is an aspect of natural earth that is connected to these burial plots.



The other type of *komot* structure is where the mountain is dug into, and a cement structure is built attached to and joining with the mountain. It is

similar to the former structure, but the key distinction is that it is embedded in the mountainside.



Is burying in dirt that is inside a man-made building considered *halachic* burial? Regarding the laws of *zera'im*, the agricultural laws of the Land of Israel, it seems from the Teshuvot Ha'Rosh (2:4) that dirt that is placed out of the ground does have a status of ארץ. The Rosh is writing about a garden that was planted on a roof (גינה שעל הגג). The Rosh understands that whatever grows in this garden in Israel needs the separation of *terumot* and *maasrot* because it has the holiness of the Land of Israel. The reason is that this is a permanent place, and it is not meant to be moved around. In addition, it is the normal way of gardening to plant and grow things in this man-made location. This differs from a potted plant (עציץ שאינו נקוב), which does not carry the full biblical status of the Land of Israel. The potted plant lacks the size and permanence of the rooftop garden. Therefore, Rav Asher Weiss argues that burial in the *komot* that are made to look like a plot of earth is considered “burial in the ground”.¹⁷ In addition, a large structure made from cement, which cannot be moved, is not like a *kli*, a vessel, and, therefore, any earth that is placed upon it is like placing earth on a rock that sits in the ground.

Not everyone agrees that the man-made plot of earth has the status of “earth”. The reason is because this dirt is not attached to the ground (מחובר לקרקע) in the classical sense. It may be that there are channels in the building that connect to the natural earth, but this is not sufficient for the laws of burial. They contend that halachic burial requires the body to rest within actual,

¹⁷ For the sake of brevity, we will not discuss all the different proofs to allow burial inside earth that sits on a man made building. The lengthiest defense of repurposing earth and using it in another location to create a burial plot is found in the work *קבורה במשטחים בקומות* printed by the Chevra Kaddisa Kehilat Yerushalayim. There, the anonymous author cites many *rishonim* and *poskim* who view plots of earth that are placed on buildings to have the same halachic status as natural earth. For an explanation of why these proofs are not without question, see Yisa Yosef (vol. 7 pg. 6-10).

undisturbed earth. They further argue that a large constructed platform has the status of a *kli* (a vessel) rather than land. Also, Nedarim (56a) seems to say that the second story on a structure doesn't inherently have the same status as the ground floor when it comes to laws of *nega'im*. The only reason the additional floors are considered attached to the ground floor (מחבר בארעא) for the laws of *nega'im* is because of a *gezeirat hakatuv*. Logic would dictate that if according to the *rishonim* cited earlier, it is not proper to bury in a free-standing structure, like a mausoleum, then certainly burying on multiple tiers is not considered proper burial.

Also, as noted above, Nitzanei Nissan (4) and Rav Shaul Yisraeli in Chava'at Binyanim 1:2:24 point out that burying in a building lacks the הורדה and השפלה that brings about atonement for the deceased. The response to this concern is that Rashi and other *rishonim* in Sanhedrin 47b speak about burial in a קבר בנין, a type of building that is above the ground. Clearly, Rashi doesn't seem concerned about the lack of atonement when the burial occurs in earth that is above the ground. It seems unlikely that the gemara would describe a burial model it fundamentally rejects.¹⁸

18 The above cited בקומות במשטחים בבורה אורות קבורה brings many sources from *Chazal* speaking about *tumah* from burial plots that were above the ground. The author also brings support from the comments of the Igrot Moshe Y.D. 3:142.

Rashi explains that a *kaver shel binyan* is a burial structure built above ground, similar to cases in Avodah Zarah, and implies it is considered “detached” (*telush*). At first glance, one might conclude from Rashi that burial in an above-ground structure is permissible. However, Rashi elsewhere states that burial must be “in the depths of the earth” for the sake of atonement. How, then, could above-ground burial achieve this? The *Dudaei HaSadeh* (30) proposes that Rashi's allowance for a building-type grave applies only in cases where burial is for the purpose of avoiding disgrace, not for atonement. If the deceased did not desire atonement, a building-grave would be permitted. He adds that when atonement is required, one may not use an above-ground burial, because such burial does not provide atonement. However, this answer is difficult: if building-graves are allowed only for people who do not seek atonement (i.e., those who acted improperly), why would the Mishnah in Moed Katan (8b) discuss at length the prohibition of excavating graves during Chol Hamoed — if these refer only to such exceptional, non-ideal burials? Another suggestion is that when someone has already been buried once and must later be moved, the initial burial already granted atonement. Therefore, for the second burial, an above-ground building-grave would be allowed even according to Rashi. This aligns with views such as Rav Shlomo Kluger, who holds that the second burial is rabbinic in nature. Thus, Moed Katan passage may deal with *collection of bones* (*likkut atzamat*)—a reburial—where a building-grave above ground would be permissible, whereas the first burial must indeed be underground. Another possible interpretation of Rashi is based on his comment in Sanhedrin (71a), where he explains *nefesh* as a monument built for the person to be buried in later. This suggests that “*kaver shel binyan*” refers not to an above-ground burial chamber, but to the *monument or marker* built above a grave—while the actual burial still takes place underground. The purpose of the structure may be to protect the grave from disturbance. If so, Rashi would not allow above-ground burial at all. Finally, those opponents of *komot* explain that even according to other *Rishonim*, no proof can be brought from “*kaver shel binyan*” to allow multilevel or above-ground burials. For example, the *Yad Ramah* (Sanhedrin) explains that a “building-grave” is a grave hewn into the

Rav Moshe Feinstein was against burying in a building because a building can be changed over time and people may decide to destroy a building. Rav Asher Weiss notes that the massive *komot* structures differ from mausoleums because it is unlikely that these huge structures will be changed or that they will fall down. In addition, if the *komot* are built in a responsible country and with a respectable *chevra kaddisha*, it is not reasonable that someone will come and demolish the burial plots in *komot*.¹⁹

Rav Asher Weiss understands that when the deceased is buried in *komot*, what you see is a vast expanse of earth. And this earth is connected to the mountain. It is true that the place where the deceased are buried is artificial and the earth was brought to the mountain, but the *komot* burial grounds are attached to the mountain and, therefore, this is considered burial in the ground. He feels, as does Rav Yitzchak Yosef (Yalkut Yosef, Kitzur Aveilut pg. 780),²⁰ that these *komot*, which are built into the side of the mountain, are a *lechatchila* option. Regarding free-standing *komot* structures that are not built into the mountain, they are still a valid form of burial, but they are not as ideal as the ones that are built into the mountain.

Regarding the use of the free-standing *komot* structures for burial (that are not built into the mountain) Rav Shalom Messas (Shemesh u'Magen 2:6) also ruled that, in a time of great need, one could create structures that are attached to the ground and surround the deceased on all sides with earth. This is also the view of Rav Eliyahu Abergel (Dibrot Eliyahu 8:75). Rav Shaul Yisraeli (B'Mareh Ha'Bazak vol. 4 pg. 181) adds that if doing so, there must be one *amah* (about 1.5 feet) of earth on all sides of the body. Regarding others who allow the use of *komot*, see the journal Hama'yan (290) and Techumin (27 and 36).

It is true that the Minchat Yitzchak (1:122) says that ideally one should be buried in earth that was there from the beginning of time. Yet, Rav Asher Weiss points out that this is something that is simply impossible to know.

ground and then lined internally with masonry; the deceased is still buried *in the earth*. Thus, the concept does not support the idea of burial in upper stories.

19 One concern from the detractors is that a concrete building is not meant to last forever. Research into the expected duration of a concrete building indicated that the longest a concrete building is expected to last is 150 years.

20 See there where he discusses many of our concerns.

Land and earth are constantly changing and developing all over the world. How could one ever truly know if something was the same earth that was placed there by Hashem from the beginning of creation (קרקע עולם)?

כובין

Another way that was developed to save space is to take concrete and to construct artificial *kuchin* (כובין) or cubbies, to intern the bodies.²¹ This is the most problematic method according to the poskim. Here, the bodies are not being buried on natural earth or rock, rather



they are being placed on concrete. Therefore, what is being done in these cement cubbies is to place some earth on the bottom of the cubbies, and there is a complex system of gutters and pipes that connect the cubbies to natural earth. Nevertheless, it is fundamentally still not considered earth. The Beit Yitzchak (Y.D. 160-161) writes about a building that is sitting on the ground (על גבי קרקע) which was the same idea of the *kuchin* that are available in Jerusalem.

The central issue is that the construction and place where the body is interred is entirely made of cement.

Even though the ingredients of cement do come from the ground, the Chatam Sofer (Y.D. 333) writes that dirt (אפר) for burial must be something that can fall apart easily and allow the body to decompose. It would seem that this is not the case with cement blocks. Yet, Rav Moshe Feinstein, in a few of his responsa, writes that cement is considered dirt for burial. This is important in places where the burial plot needs to be reinforced with cement due to possible water damage. Nevertheless, in those instances where cement is needed for reinforcement, it is proper to have holes in the cement block so dirt can come into the actual grave. It is clear that Rav Moshe was only using cement to fortify a grave in the ground. Yet, there was no discussion about only

²¹ We will soon see that there is another type of כובין/niche that exists underneath Har HaMenuhot that is very different and is not as problematic.

burying in cement blocks, outside of the ground. Therefore, it is not clear that Rav Moshe would allow cement as a burial plot if the cement was being used as the vessel for burial itself and not simply as a support for the earth. In addition, the Mesoras Moshe (vol. 1 pg. 374) records in the name of Rav Moshe that the cement in the graves is never ideal. It is technically a form of earth, but it lacks the benefit of speeding up the decomposition of the body. And therefore, if one can avoid it then one should.

Once a *mikvah* has a certain amount of *mayim she'uvim*, drawn water, before it has forty *se'eh* of rainwater, the *mikvah* remains disqualified no matter how much kosher rainwater is added to the *mikvah*. Nevertheless, there are several ways to remedy the *mayim she'uvim* status of water that had been in a receptacle. One way is the process of *hamshacha*, running the *mayim she'uvim* along the ground. Rav Asher Weiss points out that for a *mikvah* we do *hamshacha* on cement because it absorbs and therefore it is like earth. However, for burial, the very same cement is not considered “earth” for what the needs of a burial are, i.e. burial in the natural ground.

Because of the above issues, in artificial *kuchin*, a layer of earth is placed around the body. There are 6 *tefachim* of earth total between each body. However, on top, between each body, there are only 3 *tefachim*. The Tashbetz (3:119) says that the fluids from the corpse can spread out 3 *tefachim* on each side. To make sure the fluids don't mingle; the bodies are buried 6 *tefachim* apart. Rabbi Akiva Eiger, in his comments on the Shulchan Aruch (Y.D. 362), explains that this is only needed on the sides of the body because the fluids don't move upwards. Therefore, it is sufficient to have 3 *tefachim* between the top and body of each body.²²

Still, even this addition of natural earth is not considered acceptable according to many opinions.

Another concern, as noted earlier, is that Sanhedrin 46a posits that there is a positive mitzvah to bury the dead and a negative commandment if one does not bury the dead. Most *rishonim* understand that this is a biblical commandment. Sanhedrin 46b presents a dilemma whether the purpose of

22 Ideally, the *chevra kaddisha* make sure that there are 6 *tefachim* between the bodies.

In the *kuchin* of Har Hamenuchot, the cubbies are dug on a slant away from the opening so that if there are any fluids, they will drain away from the opening.

burial is to avoid the desecration (בזיון המת) or to create an atonement (כפרה) for the deceased. It seems from Rashi that, if the burial only brings atonement when the body is physically lowered into the ground.²³ Many contemporary *poskim* argue, including Rav Elyashiv, that atonement only comes from being buried under the ground. If the body is above ground, then there is no lowering of the body (הכנעה) which atones for the deceased. Based on this, above ground *kuchin* do not provide atonement and are lacking in a critical aspect of Jewish burial.

Another concern that is raised is that *kuchin* slow down the decay of the body, because the body is not immersed in earth and, therefore, this slows down the atonement of the deceased. Sanhedrin 47b teaches that to achieve atonement, decomposition of the flesh (עיכול בשר) is needed.²⁴

One of the methods used to rectify the lack of earth and dirt surrounding the deceased that has been placed in the *kuchin* is to place bags filled with earth at the feet and the head. However, it is not clear why this is considered enough. However, Rambam (Hilchot Avel 4:4) explicitly states that when digging the burial caves in the earth and making hollows at the side of the caves, one should bury the corpse with its face upward; and then place the earth and the stones back in place above it. This would indicate that it is still preferable to have dirt and stones actually resting around the body.

Finally, some report that in certain locations the *kuchin* are not tightly sealed, they are covered up and some adhesive is used, there is an unpleasant odor that is found in the above ground *kuchin*. This could be considered disrespectful to the deceased. In some places the *chevra kaddisha* tries to cover the odor. Nevertheless, some people have said that it is not sufficient.

Rav Ovadiah Yosef (Yabia Omer vol. 9 Y.D. 34) has written that burial in man-made *kuchin* is acceptable, because there are very few options available for burial. His view about *kuchin* is similar to what he expressed about mausoleums. This is also the opinion of Rav Yitzchak Yosef (Yalkut Yosef, Kitzur Aveilut pg. 780). See the above discussion regarding mausoleums.

23 כפרה בהטמנה זו שמורידים ומשפילין אותו בתחתיות.

24 This was already mentioned as a concern in the discussion about mausoleums. See the Rambam in his commentary to the *mishnah* there, Zohar Shelach 170a, Perisha Y.D. 362:11, the Rema Y.D. 363:2 and the Taz and the Tzelach on Berachot 18b.

Nonetheless, Rav Elyashiv and other poskim have written that they do not endorse this form of burial. This includes Rav Eliyahu Shlesinger in the Shoalin u'Dorishin (7:71,8:99 and 9:94) and Rav Asher Weiss who have also opined that this is not the ideal form of burial. Although Rav Shlesinger defends those who do use *kuchin* for burial, he does feel that based on some of the above factors (that are unique to *kuchin* and the leniencies that are used by mausoleums) that the burial is technically valid, although not ideal.

To review and to put into context the *komot* and the *kuchin*: There are two types of *komot* structures. One type is built into the mountain. The other type of *komot* are freestanding structures that are filled with earth. According to Rav Asher Weiss the *komot* that are built attached to the mountain are preferable to the *komot* that are freestanding structures. On a relative scale, free standing *komot* structures are “6 out of 10”. The artificial *kuchin* are “3 out of 10”. The reason why the free standing *komot* are better than artificial *kuchin* is that they have the image (צורה) of regular burial and that the body is surrounded by earth.

Other Potential Issues with Non-Traditional Burials

Another issue that has been raised about the innovations for burial in Jerusalem is whether this is a violation of *chukat hagoyim*, mimicking non-Jewish practices.²⁵ It is clear that *komot* should be fine because this is not considered a normal form of burial in the non-Jewish world. However, the *kuchin* are very similar to a mausoleum and, therefore, according to those who are against them, would be problematic in this regard. Though there is some doubt about whether this would be going in the ways of non-Jews, because we are dealing with the practice of fulfilling a *mitzvah*, some argue that we should be strict.

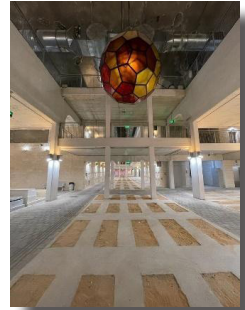
The response to the above issue is that non-Jews generally don't bury in the style of the *komot* that are being used in Israel. In countries that are using such a method of burial, it is only because of money and space constraints, and not because of anything related to idolatry.

Another objection that is raised is regarding the entire cemetery. Perhaps one shouldn't use the entire cemetery if there is a questionable burial method

²⁵ See the above discussion about mausoleums.

used somewhere in the cemetery, even if the burial that you are choosing is in actual earth (קרקע עולם). Perhaps, because some opinions consider this type of burial a lack of respect for the dead, religious Jews shouldn't support such a location. Rav Moshe Feinstein (Igrot Moshe Y.D. 3:143) writes similarly regarding using a Jewish cemetery that contains mausoleums.

Finally, Sanhedrin 47a teaches “a sinner is not buried beside a righteous person” (אין קוברין רשע אצל צדיק). Are those people who are being buried in questionable burial locations not as Torah observant as those who are being buried in more traditional burial plots? This could, in theory, preclude an Orthodox Jew from selecting an otherwise ideal plot since they would be buried near people who are using questionable burial practices. Nonetheless, this appears to be mostly a non-issue because the cemeteries in Jerusalem that have different burial options with different levels of halachic preference clearly demarcate the different locations, and one who chooses to be buried in natural earth would not be near someone who chooses a less enhanced option.²⁶



26 Rav Moshe Kotkes has raised several important issues about some of the innovations being used. There have been serious questions raised about the nature of **בוכין** and **קומות** burials belonging to certain *Chevra Kaddisha* and whether they are sufficiently containing fluids that come from the decaying bodies. There are videos and pictures of **בוכין** burial plots with liquids and fluids coming from the burial entrance points. (For news reports: https://jerusalem.mynet.co.il/local_news/article/HJX9716fw and <https://ch10.co.il/news/620275/#.Y9AG6XbMK3A>). Currently the author does not have the connections or ability to verify whether these reports are accurate. A few *rabbonim* in *Yerushalayim* that I spoke with confirmed that these are real issues. Yet, if this is the case it would raise a few issues. A burial that doesn't completely contain the body of the deceased may not be considered a proper burial. See the Shevet Ha'Levi 5:179 who writes that any blood that leaves the body of the deceased should be buried.

Another issue that was raised, is that some of the **קומות** burials belonging to certain *Chevra Kaddisha* have accumulated water over time. The Shulchan Aruch Y.D. 363:1 sees this as enough of a problem that he encourages reinterment somewhere else in such a case. See the Igrot Moshe Y.D. 1:233 and 239, the Shevet Ha'Levi 2:204 and 10:212, and the Yabia Omer vol. 7 Y.D. 35. Some reports have indicated that over time, as the fluids gather, it has caused decay in the **בוכין** and **קומות**.

Most recently, Rav Moshe Kotkes has also written about the use of Styrofoam containers that are used to hold and construct the burial plots in the **קומות**, the **בוכין** and some of the in-ground burial plots under Har HaMenuchot. The question is whether these containers are a proper material to use to create a burial plot. Rav Kotkes has published a response from Rav Moshe Shternbuch who questioned such a method of creating a burial plot.

Here as well, I do not have the ability currently to confirm firsthand whether these claims and concerns are accurate. Those *poskim* who have written allowing these types of burial options have not addressed these issues.

Burial Under Har HaMenuchot

In Yerushalayim there are more than 10 *chevrot kaddisha*. The system of tunnels that are being used for burial under Har HaMenuchot is under the direction of Kehillat Yerushalayim burial society.²⁷ All of the options that are traditionally found outside the mountain, are found inside the cavernous tunnels that have been dug under Har HaMenuchot. The only difference is that the placement is in a cave. In the caves there is burial in the ground (with the option of double burial plots), a form of *קומות* burial, cubbies carved out of the natural rock of the mountain and the artificial cubbies created from cement.²⁸



The second to last option on the above list is the only concept that doesn't exist in the same form on top of the mountain. Due to the configuration under Har HaMenuchot, there is an option of drilling into the side of the natural mountain to create *kuchin* that are carved out of the natural rock. The opinion of some *poskim* is that if the body is placed horizontally into the side of natural mountain rock, it is no different than being lowered vertically into natural mountain rock.

It should be noted that there are also regular man-made cubbies that are fully made from cement. The same concerns that exist with the cubbies above the mountain, still exist below the mountain. The individual interested in purchasing the *kuchin* option underneath Har HaMenuchot should be aware of the difference.



Those who are not in favor of the burial under Har HaMenuchot argue that burying under the mountain doesn't fulfill the concept of being lowered

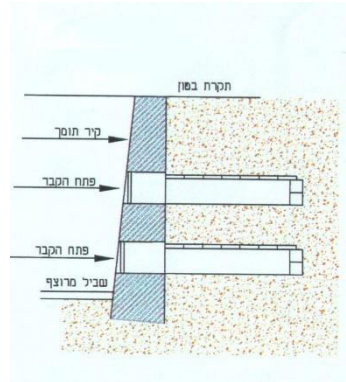
²⁷ It was originated and organized by its longtime director, Chananya Shachor.

²⁸ The price of burial under Har HaMenuchot is the same as the other burial options on top of the mountain.

into the ground as a form of atonement (מושפל בהחיות).²⁹ This would even be the case for the holes dug out of the side of the caves where the ground has been there forever (קרקע עולם). The argument is that this lacks the element of atonement associated with *mashpilo letachtit*—being lowered into the depths of the earth. These new tunnels are connected to the regular system of roads in Jerusalem and therefore the tunnels are no longer considered under the earth (קרקע עולם). The caves in the time of the *mishnah* were under the ground in a more significant manner.

Rav Asher Weiss understands that everything that is done under Har HaMenuchot is just as valid as the same burial options that are on top of the mountain. In his words: “A *chuppah* needs to be under the sky, a *kever* does not need to be.”

Regarding niches that are dug into the side of the mountain, many understand that there is no issue at all, and that this is considered קרקע עולם, since it is the natural rock of the mountain. Halachically, natural soil and rock are treated equivalently for burial purposes. This is in fact the way that they buried the dead in the days of חז”ל. Rav Asher Weiss and Rav Yitzchak Yosef understand that this is a לכתחילה way to bury as well. On the other hand, Rav Moshe Shternbuch has noted that Rambam (Hilchot Avel 4:4) explicitly states that when digging the burial caves in the earth and making hollows at the side of the caves, one should bury the corpse with its face upward; and then place the earth and the stones back in place above it. This would indicate that it is still preferable to have dirt and stones resting around the body.



Conclusion

The goal of this article has been to present to English-speaking readers the burial options currently available in Israel and to acquaint the English-speaking rabbis regarding the issues that exist when guiding their congregants

29 See Rav Yosef Efrati, *Yisa Yosef* (vol. 7 pg. 15-17).

in proper end of life plans. Each individual should consult competent halachic authorities when making these deeply personal decisions. It is advisable that every local rabbi make sure he fully understands the halachic implications of each type of burial option in concert with the halachic guidance from greater *poskim*.

Generally, burial and end of life planning are not matters that individuals and families are interested in discussing. Nevertheless, the process of procuring a proper burial is not a simple matter, especially in Israel, where the options involve different complex options. It is well known that religious Jews who were careful in Torah and *mitzvot* their entire lives, ended up being buried in less-than-ideal burial locations because no one was guiding the burial plans. It is in the best interest of all Jews to look into the best burial options available for themselves and their loved ones. Doing so will help prevent disagreements, regrets and additional heartache during trying times.

In the *Mussaf Shabbos Kodesh* insert of *Yated Ne'eman* (Vayechi 5774), the author states that, based on the *psak* of Rav Elyashiv, the *charedi* community in Israel would not use *komot* for burials. Nevertheless, Rav Yosef Efrati (Yisa Yosef Y.D. 64) writes that Rav Elyashiv declined to sign a proclamation saying that it is not *halachic* burial, because, as noted above, *komot* are technically connected to the ground (מחובר לקרקע) and, therefore, it is technically a valid form of burial. His main objection was that it was not the normal *minhag* for burial. Rav Efrati explained that generally Rav Elyashiv was against moving someone who was already buried in *komot*. He did not wish to cause disgrace the people who were buried there. If there was a valid excuse to move the deceased, such as the desire to rebury the person in a family burial plot, and now there was a valid excuse, he did permit reinterment from *komot*.



Having cited several opinions from Rav Asher Weiss, we now summarize his view on various burial types. The following are the different burial options in Israel in preferred order:

- Traditional burial, side by side, is just as ideal as being buried one on top of another. However, there is an added level to the *mitzvah* (*bidduv*) to be buried side by side.

- Burying spouses on top of each other is a valid Jewish custom going back many generations and it is firmly established in the *poskim*.
- Burying in crevices and cubbies carved out of natural rock.
- Burying in *komot* that are attached to the natural mountain.
- Burying in *komot* that are free standing and not attached to the mountain.

Rav Asher Weiss has pointed out that the land was given to the living, and not to the dead. There is only so much space that can be given away for burial. We all wait for the coming of Moshiach. There is one principle of faith that speaks about Moshiach and another principle that speaks about the resurrection of the dead. We sincerely hope that these events will happen soon, but we must still plan for many years. We must consider that it may take years until we merit the coming of Moshiach and resurrection of the dead. Therefore, there is only so much space that can be given away for burial and we need to look for solutions.³⁰

Regarding the question of whether it is preferable to be buried outside of Israel in a traditional burial plot in the ground versus being buried in Israel but in קומות (no indication about which type), Rav Eliyahu Shlesinger (Sho'alin u'Dorshin 10:66) writes that it is preferable to be buried outside of Israel in the traditional method in the ground.

On the other hand, Rav Benayahu Dayan (Divrei Benayahu 30:46) opines that burial in *komot* is considered an acceptable form of burial, although not as desirable as being buried in natural earth. However, the benefit of being buried in Jerusalem outweighs the benefits of being buried in natural earth. Rav Dayan brings sources that indicate a benefit to being buried in Jerusalem. It appears to this author that Rav Dayan's opinion represents a small minority view. The broad consensus of most authorities is that a more halachically acceptable burial outweighs the benefits of being buried in Jerusalem.

Berachot 8a teaches that one should always pray to have a respectful burial, and that a person should even pray for mercy until the final shovelful of dirt is thrown upon his grave. We pray for the day when Hashem will eliminate death forever, and that He will wipe away the tears from the faces of those who have mourned. ❧

30 According to the *Chevra Kaddisha Kehilat Yerushalayim*, in the old system, they were able to bury 320 bodies per dunam (900 meters²). With the newer burial options, they can bury 5,000 bodies per dunam.

Can an Individual with Down Syndrome Serve as Your Shabbos Goy?

RABBI YEHUDA WILLIG

Introduction

There are various circumstances on Shabbos in which halacha permits asking a non-Jew for assistance. While a detailed exploration of this principle is beyond the scope of this article, we will provide a brief overview to contextualize a related question: Can one instruct an individual with Down syndrome to violate Shabbos in situations where it is permissible to ask a non-Jew to do so?

It is crucial to note that this issue is not exclusive to individuals with Down syndrome but applies broadly to individuals with a range of cognitive impairments. The halachic definition of a **שוטה** (one who lacks the cognitive capacity required for the observance of *mitzvos*) is complex and has been the subject of significant halachic discourse¹. However, this article will focus specifically on the practical question at hand.

1 For more on this topic see the Gemara in Chagiga (דף ג:), Rambam (הלכות עדות פרק ט הלכות ט – י), the teshuva of the Maharit (חלק ב אבן העזר סימן טז), the teshuva of Rav Moshe Feinstein (אגרות משה יורה דעה סימן קכ"ד) and the teshuva of Rav Shlomo Zalman Auerbach (מנחת שלמה חלק א סימן לד). For a wonderful summary on the topic please see Rabbi Michael Taubes's article in *Hachlalab V'Halacha*

Assuming the individual in question is considered halachically a **שוטה** and, therefore, exempt from all *mitzvos*, can such an individual be equated with a non-Jew in this context? Specifically, may a **שוטה** perform *melacha* (prohibited labor) on behalf of someone who is obligated in the mitzvah of Shabbos much like a non-Jew can in certain permissible situations?

Directing a Non-Jew to Perform Work on Shabbos: When Is It Permitted?

Under normal circumstances, it is prohibited to instruct a non-Jew to perform *melacha* on Shabbos on behalf of a Jew. Additionally, even if the non-Jew acts independently on behalf of a Jew, one may not derive benefit from their actions. However, Chazal provided certain leniencies regarding *amira l'akum* (instructing a non-Jew to perform work).

One such exception applies when assistance is required for an individual classified as a *choleh she'ein bo sakana*—a person whose life is not in danger but is ill enough to be bedridden or confined to their home. This category also includes individuals experiencing intense pain that significantly weakens the body. Examples include those suffering from the flu, a severe migraine, or an acute ear infection. In such cases, it is permissible to directly instruct a non-Jew to perform *melacha* on Shabbos².

Additionally, when the *melacha* in question is only *miderabanan*, the situation may be classified as a *shevus d'shevus* (a double rabbinic prohibition). Under certain conditions, such as preventing significant financial loss³, assisting someone who is ill but does not meet the full criteria of *choleh she'ein bo sakana*, or facilitating the fulfillment of a mitzvah, *amira l'akum* may be permitted⁴.

(Volume 1 Chapter 1).

2 See הלחן ערוך אורח חיים סימן שכח סעיף יז

3 See הלחן ערוך אורח חיים סימן שבת כהלכתה פרק ל סעיף יד) who adds that for a **צורך גדול** (important need) one may also instruct a non-Jew to violate Shabbos.

4 See הלחן ערוך אורח חיים סימן שו סעיף ה

Can a Katan Serve as a Shabbos Goy?

The Gemara in Yevamos (114a) states:

ת"ש: (ויקרא י"א) לא תאכלום כי שקץ הם - לא תאכילום, להזהיר הגדולים על הקטנים; מאי לאו דאמר להו לא תאכלו! לא, דלא ליספו ליה בידים. תא שמע: (ויקרא י"ז) כל נפש מכם לא תאכל דם - להזהיר הגדולים על הקטנים; מאי לאו דאמרי להו לא תאכלו! לא, דלא ליספו להו בידים. ת"ש: (ויקרא כ"א) אמור... ואמרת - להזהיר גדולים על הקטנים; מאי לאו דאמר להו לא תיטמו! לא, דלא ליטמו להו בידים

“Tashma: ‘Lo sochalum ki sheketz heim’ (Vayikra 11:42) – ‘Lo sa’achilum’ to warn adults regarding minors. Does this not mean that one must instruct a minor not to eat insects? No, rather, it teaches that one may not feed them directly. Similarly, ‘Kol nefesh mikem lo sochal dam’ (Vayikra 17:12) Does this not mean one must instruct them not to eat blood? No, it means that one may not feed them directly., ‘Emor... ve’amarta’ (Vayikra 21:1) Does this not mean one must tell them not to become tamei? No, it teaches that one may not cause them to become impure by direct action.”

From this passage, the Gemara establishes that it is prohibited to actively cause a minor to violate prohibitions, such as consuming non-kosher creatures, drinking animal blood, or, in the case of a *kohen katan*, becoming impure. According to most Rishonim, this prohibition—known as *“Lo Sa’achilum”*—applies broadly to all prohibitions and is a Torah-level *issur*⁵. However, Rambam, as explained by the *Kiryas Sefer (Hilchos Ma’achalos Assuros, Chapter 17)* and the *Shu”t Beis Halevi (chelek 1, siman 15)*, holds that in most cases, *Lo*

5 See the רמב"ן (על התורה ויקרא כא:א) who writes:

אמר ואמרת - להזהיר גדולים על הקטנים. לשון רש"י מדברי רבותינו (יבמות קיד א). והאזהרה הזאת, לומר שלא נסייע בטומאת הקטנים בידים. ובאו בזה אזהרות רבות בתורה כפי מדרש רבותינו (שם) בדם ובשרצים וטומאה, ומהם נלמוד לכל איסורין שבתורה שלא נסייע באחד מהם שיעברו עליו הקטנים.

Also, see the רשב"א (מסכת שבת דף קנג: ד"ה כשהיא) אי, אמרינן לקטן למיעבר איכא נמי איסורא דאורייתא דכתיב לא תאכלום קרי ביה לא תאכילום

והתורה, ורש"י (מסכת יומא דף עח: ד"ה אינשי עבדי ליה) וזהו הדין, כדאמרינן במסכת יבמות (קיד, א): לא תאכלום, להזהיר גדולים על הקטנים שלא יעשו להם בידים דבר האסור, כדאמרינן במסכת יבמות (קיד, א): לא תאכלום, לא תאכילום להזהיר גדולים על הקטנים

Are we more lenient with respect to a minor who has not yet reached the age of chinuch?

A key issue that requires further clarification is identifying the exact age at which the prohibition of לא תאכילום applies to a minor. Does this restriction extend even to a child who has not yet reached the stage where the obligation of *chinuch* begins? If so, would it also apply to an infant only a few days old? Furthermore, and most relevant to our discussion, does this prohibition also include individuals with intellectual disabilities?

To properly address this issue, we must first analyze a fundamental debate among Rishonim and *poskim* regarding the nature of the prohibition of לא תאכילום.

The *Terumas Hadeshen* (Collected Writings, Siman 62) states:

והא דאייתי קרא דאסרה תורה דלא ליספו ליה בידיים, יש לומר
הטעם דקפיד רחמנא שלא ירגיל אותו לעבור עבירות, וכשיגדל
יבקש לימוד

This that the Torah prohibits actively causing a minor to violate prohibitions stems from the Torah's concern that habituating the minor to transgress commandments will result in him continuing to seek such behavior upon reaching maturity.

From the *Terumas Hadeshen*, it appears that the essence of this prohibition is rooted in *chinuch*⁹. Parents bear the responsibility of ensuring that their children develop into observant Jews so that when they reach the age of

ידי נכרי (בגון לצורך מצוה או עונג שבת או הפסד גדול), אם אין נכרי מצוי שם, מותר לעשות באקראי בעלמא על ידי קטן, אפילו הגיע לחינוך, ואפילו אביו ואמו מותרים לצוותו על כך. In other words, a child can act as a Shabbos goy intermittently! Nevertheless, this is not standard *psak* and should not be normally relied upon.

9 This explanation is difficult in light of what the (סימן קבה) himself writes and is eventually codified by the (אורח חיים סימן תעב ס"ק ז) that when it comes to violating an עשה one doesn't transgress לא תאכילום. Based on this he writes that an adult may give מצוה to a קטן on פסח ערב even though it would be causing the minor to violate an עשה. Seemingly, if the nature of the איסור is one of חינוך there should be no such distinction. In addition, it's puzzling why חינוך is limited to parents and the איסור of לא תאכילום is applicable to everyone. If לא תאכילום is an outgrowth of חינוך there should be no such discrepancy.

functioning similarly to “placing a stumbling block before the blind.” Here, too, one has placed a stumbling block before the minor by causing him to become spiritually tainted¹⁴.

The prevailing halachic consensus holds that “לא תאכילום” applies even to minors who have not yet reached the age of *chinuch*¹⁵. This aligns with Rav Elchonon’s interpretation, as his approach does not differentiate based on age. However, a minority opinion contends that the prohibition of “לא תאכילום” applies only to minors who have reached the age of *chinuch*¹⁶. To explain this position, the Lev David suggests that this view assumes the prohibition of “לא” is fundamentally tied to *chinuch*. If this is the case, then it logically follows that the prohibition would only take effect once the minor reaches the age at which *chinuch* applies.

וצ"ב, בגדר חיוב זו. שאם אינו בר עונשים למה צריך לעשות תשובה וכפרה. ויש לומר שיש למעשה עבירה ב' ענינים. יש ענין של מרידה בהקב"ה ע"י עשיית מעשה עבירה ועוד ענין אחר שכל עבירה הוא בעצם מאוס ורע לאדם ופוגם את נפשו. ובעלמא צריך לתקן ב' ענינים אלו. אמנם, בקטן שאין לו דעת ולא שייך מרידה ל"צ לתקן את המרד ורק צריך לתקן את הפגם שנעשית בנפשו. לכן, קטן שעשה עבירה ל"צ להענש, שהעונש הוא על המרידה. אבל טוב לו לעשות דבר לתשובה ולכפרה לתקן את הפגם שנעשית לנפשו בקטנותו. ובוה יש להבין למה מי שחטא בשוגג לא נענש אבל עדיין צריך להביא קרבן. שהעושה עבירה בשוגג לא מורד במלכות שמים אבל גורם פגם בנפשו. וע"י הבאת קרבן ביחד עם ודווי ותשובה הוא מקבל כפרה על מה שפגם את נפשו.

ומאידך, כך מבארים כל איסורים דרבנן. שכל מי שעבר עבירה דרבנן יש רק ענין של מרידה בהקב"ה אבל לא נעשית פגם בנפשו. והוא ע"פ דרכו של הנהגות המשפט במה שחילק בין עבירות דאורייתא לבין עבירות דרבנן שכתב, (רלד:ג) "ואפשר דאף דבאיסורי תורה אפילו אוכלן בשוגג צריך כפרה ותשובה להגין על היסורין, מ"מ באיסור דרבנן א"צ שום כפרה וכאילו לא עבר דמי. תדע, דהא אמרינן בעירובין דף (מ"ז) (ס"ז ע"ב) [בדרבנן עבדינן עובדא והדר מותבינן תיובתא, ואילו היה נענש על השוגג היאך היה מניחין לו לעבור ולקבל עונש, אלא ודאי דאינו נענש כלל על השוגג באיסור דרבנן והרי הוא להאוכל כאילו אכל כשירה." והיינו משום שבלא ידיעה אין מרידה. והה"נ קטן העושה עבירה שאין לו בה שום ידיעה אין לו מרידה.

ועפ"ז יש להבין שיטת ההגהות האשרי והבה"ג שקטן חייב מעיקר הדין לעשות תשובה כשהגדיל. שגם הם סב"ל שיש ב' ענינים. אלא שסב"ל שדין ב' אינו רק טוב ויפה אלא חיוב ממש. שכל מי שעשה עבירה בקטנותו והביא על עצמו פגם ומיאוס חייב להעביר את זה ממנו כשהגדיל. והוא ממש כמו גדול העושה בשוגג שחייב מעיקר הדין להביא קרבן להסיר ממנו הסחי ומאוס מנפשו ואינו רק לכתחילה.

14 This idea works nicely with the three examples of לא תאכילום in the גמרא. Eating, drinking, and דם, שקצים, are איסורים that generate טמטום הלב and טומאה even without being a מעשה עבירה. What's less clear is applying this idea to other לאוין such as serving in בית המקדש as a בעל מום or wearing כלאים. The ש"ת's formulation is that לאוין violated even at a young age can be מוליד טבע רע in the child. It would follow from this that an adult who assists in the area would indeed be לטמא. לא תאכילום.

15 See שו"ת אג"מ (יו"ד ח"ב סימן ט) and פרי חדש (או"ח סימן תרי"א).

16 See ב"ח (סימן רסט). Also see the הלכות שביתת עשור פרק א הלכה ה) and בית יוסף (או"ח סימן תרי"א).

Can a Baby Be Your Shabbos Goy?

The majority of *Poskim* maintain that even a newborn, as young as one day old, is subject to the prohibition of לא תאכילום.¹⁷

Interestingly, the *Sha'ar HaTziyun* (סימן שמג ס"ק ו) interprets the words of the *Isur VeHeter HaAruch* (שער מוח) to mean that the prohibition of לא תאכילום applies only to children who possess at least a minimal level of comprehension. An infant, however, who lacks any understanding whatsoever, would not be subject to this prohibition.

According to Rav Elchonon, one would expect no distinction between a newborn and a toddler—both should be equally included in the prohibition of לא תאכילום. As long as an action results in a negative outcome, whether in deed or through spiritual impurity, it should fall under the prohibition of לא תאכילום, as one may not place a stumbling block before anyone, including a baby.

Perhaps the *Isur VeHeter HaAruch* differentiates between a baby and a toddler regarding *ma'aseh aveirah* (the performance of a sinful act). Clearly, a baby's actions are performed without any cognitive awareness and thus do not reach the level of being considered a *ma'aseh aveirah*. This contrasts with a young child, whose actions, even if not yet fully mature, can be classified as a *ma'aseh aveirah*.

Can an Individual with Down Syndrome Serve as a Shabbos Goy?

Based on the previous discussion, how does halacha address the case of an individual with Down syndrome, particularly when halacha classifies him as a *shoteh*? May one request that he violate Shabbos when necessary?

To explore this question, let us revisit the *Terumas HaDeshen* cited earlier:

“The reason the Torah prohibits actively causing a minor to transgress prohibitions is because its concern that habitual transgression will lead the

17 See the language of the (או"ח סימן שמג סעיף ה) who writes,

וכל זה לענין להפרישו מאיסור אבל לספות לו איסור בידים אסור לכל אדם מן התורה אפילו אינו בר הבנה כלל חיי אדם (כלל) This seems to be the position of the (כלל) חכמים לא תאכילום לקטנים (או"ח סימן שמ"ג ס"ק ד) himself משנה ברורה (ס"ו סעיף ג).

child to continue seeking out such violations even upon reaching the age of obligation.”

From this *Terumas HaDeshen*, it would seem that a *shoteh*, who will never become obligated in *mitzvos*, would not be subject to the prohibition of *lo sa'achilum*¹⁸. Indeed, many of the *gedolei haposkim* cite this interpretation, concluding that, according to the *Terumas HaDeshen*, *lo sa'achilum* does not apply to a *shoteh*¹⁹. Accordingly, one would presumably be permitted to request that a *shoteh* perform *melacha* on one's behalf.

However, according to Rav Elchonon Wasserman, this too would be prohibited. He maintains that facilitating a *shoteh* in transgressing prohibitions negatively impacts the individual himself and would therefore fall under the prohibition of *lo sa'achilum*²⁰.

In conclusion, despite the potential leniency suggested by the *Terumas HaDeshen*, the *poskim* are generally hesitant to rely upon this *kula*. The *Chasam Sofer* (Shu"t O.C. 83) rules that we do not apply *doresh ta'ama d'kra*—deriving leniencies based on our understanding of a Torah prohibition's rationale—to permit instructing a *shoteh* to transgress. Furthermore, he demonstrates from multiple sources that *lo sa'achilum* indeed applies to a *shoteh*. The ruling of the *Chasam Sofer* is widely accepted among the classical *poskim* including the *Mishnah Berurah* (O.C. 266:14), and serves as the basis for many *teshuvos* addressing the institutionalization of individuals classified as *shoteh*²¹.

18 One can counter this assumption based on the continuation of the *תרומת הדשן*. There he cites the opinion of the *בה"ג* who says that a *קטן* who sins must do some form of *כפרה*. See footnote 13 above. Accordingly, it's possible that the conclusion of the *תרומת הדשן* is actually more in line with Rav Elchonon.

19 See *שו"ת אחיעזר* for a full list of *Poskim* that includes the *שו"ת אחיעזר* (פרק טז הערה ז)

20 Interestingly, the *שו"ת שיבת ציון* (סימן ד) argues that one may not derive from the *איסור* of *לא תאכילום* which is written in the context of a *קטן* and assume it would apply to a *שוטה*. In order to do this, we would need an explicit source.

21 See *שו"ת אגרות משה* (או"ח חלק ב סימן פח), *שו"ת מלמד להועיל* (ח"ב סימן לא), *שו"ת ציץ אליעזר* (חלק ב יד סימן סט אות ב) among others.

Nevertheless, when the prohibition in question is only *miderabanan* and its performance is beneficial to the *shoteh*, the *poskim* are more lenient²². This ruling carries significant *halachic* implications in practical applications²³. ❧

22 See חתם סופר who finds basis for this in the שו"ת מנחת יצחק (חלק ג סימן מא) Also, see ספר שו"ת לא תאכילום by רשב"א mentioned earlier that there is no איסור (פרק טז אות י) in conjunction with the fact that we are dealing with a שוטה.

23 There is another possible *issur* that may prevent a שוטה from serving as your *Shabbos Goy*, even when the מלאכה in question is only מדרבנן. If the שוטה is your child, then the prohibition of בני שביתת בני שוטה may apply and would need to be considered. However, in practice, this does not impact the leniency mentioned above, as *poskim* generally rule that there is no specific *issur* of בני שביתת בני שוטה when dealing with איסורים דרבנן (see ספר שו"ת פרק לג ס"ק יד).

Shabbos Hagadol 5785: A Rare Reading?

RABBI YEHUDA SPITZ

THE PREVIOUS YEAR, 5785, IS NOT ONLY A RARE ONE, BUT CALENDARICALLY speaking, is actually the hands-down rarest of them all. תשפ"ה is classified as a א"ה year in our calendars. This abbreviation is referring to Rosh Hashana falling out on Thursday (hei), both months of Cheshvan and Kislev being *shalem* (shin - 30 day months instead of possibly 29; these are the only months that can switch off in our set calendar),¹ and Pesach falling out on Sunday (aleph).

A *HaSh"Á* year is the rarest of years, and out of the 14 possibilities in *Tur's* 247-year calendar cycle,² this year type occurs on average only once in about

- 1 According to R'Yosef Yehuda Weber, author of *Understanding the Jewish Calendar*, Cheshvan and Kislev both having 30 days can only happen when the year has either 355 days or 385 days, which actually occurs pretty often - 44.93119 percent of the time.
- 2 *Tur* (*Orach Chaim* 428). Although many over the years have raised concerns with the *Tur's Luach* [see, for example, *Pri Chodosh* and *Levush* to *Orach Chaim* 428, *Kovetz Teshuvos Chasam Sofer* (vol. 6:35) and *Biur Halacha* (427:1 s.v. *k'sberosh*)] as we know that they did not always prove correct; in fact, a total of 29 years out of 946 years [5055 to 6000] were / are not accurate, coming out to 3.0655% inaccuracy, nonetheless, overall, it is still for the most part, on target, and many use it, at least as a frame of reference. [Parenthetically, I believe most people would not complain too much about receiving a 97% on a test.]

Rabbi Yehuda Spitz, author of M'Shulchan Yehuda and Peninim M'Shulchan Yehuda on Inyanei Halacha and the Insights Into Halacha' series, serves as the Sho'el U'Meishiv and Rosh Chabura of the Obr Lagolah Halacha Kollel at Yeshivas Obr Somayach in Yerushalayim.

30.19 years (approximately 3.3 percent of the time).³ Indeed, at times there are 71 years (!) in between *HaSh" A* years. The last time this year type occurred was 31 years ago in 5754 / 1994. The next time will be 20 years hence in 5805 / 2044. The next several times after that are slated to be 27 years further, in 5832 / 2071 and then a 51 year gap in 5883 / 2122.

The reasons and rules governing the whys and whens this transpires are too complicated for this discussion; suffice to say that when the *Mishnah Berurah* discusses these issues he writes “*ain kan makom l'ha'arich*,” that this is not the place to expound in detail,⁴ which is certainly good enough for this author.

Obviously, such a rare calendar year contains many rare occurrences. These rare occurrences include three Tishrei ‘Three-Day Yom Tovs’ (for those of us in *Chutz La'arets*),⁵ no *Kabbolas Shabbos* the whole month of Tishrei

- 3 As noted by R' Yosef Yehuda Weber, *HaSh" A* years occur only 8 times in the Tur's entire 247 year cycle - a mere 3.23877 percent of the time. In fact, between the year 4119 (the year that the calendar was established) and year 6000, it will have occurred only 62 times - 3.29437 percent!
- 4 *Biur Halacha* (428:1, end s.v. *eilu bayamim*). He also writes a tad earlier that “*v'hinei kol zeh shekasavnu ain tzarich leha'arich b'frotrot aich hu kein, rak sheteida haklal*,” (loosely) that all of these matters do not need to be measured in their exact minutiae, but rather one should know the general rules. On a similar note, R' Yosef Yehuda Weber (in communication with this author) added ‘it is *kedai* to point out that for Rosh Hashana to be on Thursday in a regular year (not a leap year) Molad Tishrei will be between 3 am and 204 *chalakim* on Tuesday and 11 am and 1079 *chalakim* on Thursday. If Molad Tishrei is between 3 am and 204 *chalakim* on Tuesday and 3 am and 203 *chalakim* on Thursday the year will be “*Hei Chof Zayin*” (“הכ"ז” - Cheshvan will have 29 days, Kislev will have 30 days) it will be the most common of year types. If Molad Tishrei is between 3 am and 204 *chalakim* on Thursday and 11 am and 1079 *chalakim* on Thursday the year will be ‘*Hei Shin Alef*’ (“הש"א” - this coming year), the rarest of all year types. In 5785 Molad Tishrei is at Thursday 3 am and 391 *chalakim* (3 A.M., 21 minutes and 13 *chalakim*). This means that if the Molad would have been 188 *chalakim* (a mere 10 minutes and 8 *chalakim*) earlier, 5785, our rarest of years, would have been the commonest of years!
- 5 This is referring to when Yom Tov either is immediately preceded by Shabbos [which will occur later this year with Pesach; more on that later in the article], or will conclude with Shabbos' entrance. In Tishrei alone, as Rosh Hashana commences on a Thursday, so will Sukkos, a fortnight further, as will Shemini Atzeres, a week later. As Rosh Hashana is always observed as two-day Yom Tov worldwide [as discussed at length by this author in an article titled ‘*One Day or Two: Rosh Hashana, Yom Kippur, and Yom Tov Sheini*’ (*Yated Ne'eman* 20 Elul 5775 | September 4, 2015)] - this means that even in Eretz Yisrael, our year, 5785, started off with a Three Day Tov. In *Chutz La'arets*, there are four Three Day Yom Tovs observed this year - three in Tishrei, and the beginning of Pesach as well. That fact alone should make us sit up and take notice as to this year's exceptionality.

(as above; following the common *minbag*),^{6, 7} a Shabbos Yom Kippur,⁸ a rare five-days of consecutive *Kriyas HaTorah* that each are *leined* due a different specific reason – and without the recital of Hallel,⁹ the fast of *Asarah B'Teves* falling out on a Friday for the second consecutive year,¹⁰ Purim *Shechal B'Erev*

- 6 This is because following the common *minbag*, anytime a Yom Tov falls out on Shabbos or even exits directly into Shabbos, the full Kabbolas Shabbos is not recited, but rather only the paragraphs of 'Mizmor Shir' and 'Hashem Malach' at the end of Kabbolas Shabbos. [Nusach Sefard adds in the beginning and end of *Lecha Dodi* as well]. See *Orach Chaim* 270, as it pertains to the non-recital of the *Perek of Mishnah* (Shabbos Ch. 2) 'Bameh Madlikin' at these specific times (and reiterated briefly in *Mishnah Berurah* 642: end 1 and *Shaar Hatziyun* ad loc. 3), and its corollary, *Lecha Dodi* and most of *Kabbolas Shabbos*, as well (see *Shaarei Teshuva* 2 ad loc.). As an aside, most of *Kabbolas Shabbos* as it is practiced today was instituted by the Talmidei Arizal, including Rav Moshe Cordevero and Rav Shlomo Alkabetz (who actually composed *Lecha Dodi*) [see *Siddur Ya'avetz*, as well as *Yosef Ometz (Minbag Frankfurt 588)*, who refers to *Kabbolas Shabbos* as a novel *minbag* in his time: 'Mechadashim m'karov ba'u, v'hu minbag yafeh v'tov']. However, the recital of 'Mizmor Shir' at that point of *davening* was established long prior, and was already discussed by the *Rambam (Shu"t Pe'er Hador 116*; in the recent *Shu"t HaRambam* vol. 1:43; see also *Birkei Yosef* O.C. 268:1), and referred to as a *minbag 'shenabagu miymos lam uchshanim kadmoniyos*. Hence, with the first Shabbos of the year commencing with the conclusion of Rosh Hashanah, the second Shabbos being Yom Kippur, the third Shabbos being Shabbos Chol Hamoed Sukkos, and the last Shabbos directly following Simchas Torah (in *Chutz La'aretz*), a full *Kabbolas Shabbos* was simply not *davened* at all the whole month of Tishrei in *Chutz La'aretz*, and only on the last Shabbos of the month in Eretz Yisrael. Thanks are due to R' Yitzchok Grossberg for pointing this out.
- 7 On the other hand, as pointed out by R' Dovid Roth and Josh Shalet, *Minhag Frankfurt* (as well as several others) is to recite the entire Kabbolas Shabbos every Shabbos of the year, aside from when Yom Kippur occurs on Shabbos (like it did this year). Regarding 'Bameh Madlikin,' it is only omitted when Erev Shabbos is Yom Tov. So, for those following *Minhag Frankfurt*, this ended up not being recited the whole month of Tishrei in *Chutz La'aretz*, as opposed to the rest of Kabbolas Shabbos (see *Machon Moreshes Ashkenaz's Luach Minhagei Beis Haknesses L'Bnei Ashkenaz*, 5785, pg. 11). [Although as noted in a previous footnote that one of the earliest sources for reciting *Kabbolas Shabbos* is the *Yosef Ometz-Minhag Frankfurt*, nonetheless, as noted by Rav Shlomo Zalman Geiger in his *Divrei Kehillos* (Erev Shabbos Chukas, 29 Sivan 5578, pg. 62:3) this seems to have been only the *minbag* of 'Yechidei Segulab,' so it seems that they did not accept upon themselves the same parameters as the many other communities as it pertains to *Kabbolas Shabbos*.]
- 8 When this occurs, Yom Kippur supplants Shabbos entirely due to it being considered "Shabbos Shabbason" (*Parashas Emor, Vayikra* Ch. 16:31). As Yom Kippur contains an *Asei* as well as a *Lo Sasei* of 'Inuy,' it supersedes the Mitzva of *Oneg Shabbos*. See *Rambam (Hilchos Shevisas Asor* Ch. 1:4) and main commentaries. Aside from adding 'shel Shabbos' into the *bracha* of *candlelighting* pre-Yom Kippur, the 'Shabbos' mentions added into *Shemoneh Esrei*, and the Ashkenazic Minhag of skipping *Avinu Malkeinu* except by *Neilab* (but adding it in *Shacharis* of Erev Yom Kippur), a Shabbos Yom Kippur is basically observed as a regular Yom Kippur.
- 9 This occurred over Rosh Hashana this year. Thursday, the first day Rosh Hashana we had "V'Hashem Pakad es Sarah;" Friday, the second day of Rosh Hashana was *Akeidas Yitzchak*; Shabbos Shuva was *Parashas Ha'azinu*; Sunday, Tzom Gedalya (*Hanidcheh*) was "Vayechal Moshe;" and lastly, Monday – the regular Monday *Kriyas HaTorah* until *Sheini* of *Parashas V'Zos Habrachta*. According to calendar expert Rav Dovid Heber in his recent *The Intriguing World of Jewish Time* (pg. 147), this occasion is the maximum number of consecutive days on which *leining* is possible without reciting Hallel
- 10 According to calendar expert R' Yosef Yehuda Weber, author of *Understanding the Jewish Calendar*, this 'two year in a row' Friday Fast occurs on average only once every 51.75 years. The last time this occurred was 51 years ago (5733 and 5734 / 1972 and 1973), and the next time we will have such an occurrence will be in another 47 years (5831 and 5832 / December 2070 and January 2072).

Shabbos,¹¹ *Purim Meshulash* (Three Days of Purim) in Yerushalayim,¹² *Erev Pesach Shechal B'Shabbos*,¹³ a rare convergence of *Pesach Sheini* and *BeHa"b*,¹⁴

- 11 For most of us worldwide this means a rushed day to pack in all of the Purim-day Mitzvos before the onset of Shabbos. Indeed, the *Rema* (O.C. 695:2; citing the *Sefer Minhagim* of Rav Yitzchak Isaac Tirnau/Tyrna) writes that on a *Purim Shechal B'Erev Shabbos*, we should start the Purim *Seudah* before *Chatzos* – *halachic* high noon. However, if that is not feasible, the *Mishnah Berurah* (ad loc. 10) cites the *Yad Efraim* quoting the *Maharil*, that in this situation; one has a bit more time to start his Purim *Seudah* – until the beginning of the tenth hour – three *halachic* hours before *shkiya*. This is due to the *halacha* that one may not eat a *Seudas Keva* – a set meal within three *halachic* hours prior to the onset of Shabbos, as this will impugn *Kavod Shabbos* [see *Mishnah Berurah* (249:8 and 13; *Biur Halacha* ad loc. s.v. *muttar*; and *Shaar Hatziyun* ad loc. 9), *Aruch Hashulchan* (ad loc. 7), and *Shemiras Shabbos Kevilchasa* (vol. 2, Ch. 42:27 and footnote 96).] Yet, it is important to note that if one was unable to start his *Seudah* before the tenth hour on this *Erev Shabbos Purim*, he should still eat his Purim *Seudah* then since it is considered a “*Mitzvah B'Shaatah*,” A Mitzvah in its proper time, which although not optimal at that specific time, nevertheless trumps the prohibition of not starting a *Seudah* within three *halachic* hours of Shabbos. However, one should not stuff himself at this *Seudah* and minimize bread consumption, in order to save some room for the upcoming *Seudas Shabbos*. As an interesting counterpoint, Rav Moshe Feinstein is quoted (*Moadei Yesburun*, Ch. 2, footnote 268 and *Shmaatseh D'Moshe (Purim; S'emuos Moshe* pg. 488:2 and footnote 27) as maintaining that it is preferable to wait to start the Purim *Seudah* at a later *Zman* if there are people expected to join him then, rather than starting earlier and having the *Seudah* by himself – as one cannot feel the “*Simcha K'Rau*” of Purim by eating by himself [see *Mishnah Berurah* (695:9), citing the *Elyah Rabba* and *Shlah* (ibid.); see also *Mesores Moshe* vol. 2, pg. 159-160:331].
- 12 For those fortunate enough to live in Yerushalayim (or other walled cities from the time of Yehoshua Bin Nun) where Purim is celebrated on the next day, Shushan Purim, which falls out on Shabbos, this unique set of circumstances triggers the incredible *Purim Meshulash*, or “Triple Purim,” a rare three-day Purim extravaganza. This last occurred four years ago in 5781/2021, and before that, thirteen years prior, back in 5768/2008, and prior to that in 5765/2005 and 5761/2001, and is next expected in 20 years, in 5805/2045, and then three years later in 5808/2048. This rare occurrence is due to the same *Gezeiras Chazal* regarding *Shofar* and *Lulav*, that due to the *Megillah* obligation, one may unwittingly carry it on Shabbos outside the permitted *Reshus* to an expert [see *Mishnah* and following *Gemara* in *Rosh Hashana* (29b), *Beitzab* (17b-18a), *Megillah* (4b), *Pesachim* (69a), and *Sukka* (42b)]. Hence, the *Megillah* may not be read on Shabbos; ergo, Purim's *Mitzvos* get divvied up to the surrounding days. It is important to note that this three-day *Purim Meshulash* is not an actual three-day Yom Tov. Each separate day possesses unique observances of Purim exclusive to it, with the different *Mitzvos* of Purim applying separately on Friday, Shabbos, and Sunday. Friday's *Mitzvos* are the *Megillah* reading and *Matanos L'Evyonim* – following the rest of the world. Shabbos, the actual day of Shushan Purim, has the recitation of *Al Hanissim* and the special *Purim Maftir* (“*Vayavo Amalek*”), as well as the *haftarah* of *Parashas Zachor* (“*Pakaditi*”) read a second time (two weeks in a row!), and a special *inyan* to learn *Hilchos Purim*. Sunday's *Mitzvos* are *Mishloach Manos* and the festive *Purim Seudah*. As one who has celebrated a few over the years, there is nothing quite like the incredible joy of a *Purim Meshulash*. An exceptional holiday for an exceptional year. And, after this year, we will have to wait a full score until we will get a chance to experience it again.
- 13 Whenever there is a *Purim Meshulash*, there is an even greater phenomenon with great *halachic* ramifications that will occur exactly one month later: *Erev Pesach Shechal B'Shabbos*. This important topic bears review, as it last occurred four years ago in 5781/2021, and before that thirteen years prior – back in 5768/2008, and prior to that in 5765/2005, four years previous in 5761/2001, and is only next expected after a long break of 20 years, in 5805/2045, and then three years later in 5808/2048.
- 14 During this exceptional year, 5785, the third and final day of the *Chodesh Iyar BeHa"b* (a semi-annual series of “Days of *Tefillah*”) – a three day period of Monday-Thursday-Monday that has special *Selichos* and Prayers and originally intended for fasting) falls out on *Pesach Sheini*, as it does any year that contains a *Purim Meshulash* and *Erev Pesach Shechal B'Shabbos*. As with many *inyanim* in *halacha* or *minhag*, there is no one-size-fits-all answer to the question of which holiday should we observe, the joyous *Pesach Sheini* or the official fast of *BeHa"b*. With no clear-cut contemporary consensus to the observance of this rare convergence, each *Kehillah* should and I'm certain will, follow its own *minhag*.

no *Shavua Shechal Bo Tisha B'Av*¹⁵ - as Tisha B'Av falls out on a Sunday, and hence, also necessitating a Sunday night *Havdalab*,¹⁶ as well as no *Parashas Vayeilech* this year.¹⁷

Yes, 5785 is chock-full of remarkable and rare occurrences that Klal Yisrael must navigate. This article sets out to focus on this year's exceptional Shabbos Hagadol.

Pesach Pre-emptive Prep

Truthfully, whenever Erev Pesach falls out on Shabbos, we need an entirely new rulebook on how our Pesach preparations are supposed to ensue. Let's try to make some *Seder* (pun intended).

For starters, the traditional *Shabbos Hagadol Drasha* is likely pre-empted to the previous Shabbos.¹⁸ Not to be outdone, the customary Erev Pesach *Taanis Bechorim* (Fast of the Firstborns) gets pre-empted two days earlier to Thursday.¹⁹

- 15 In 5785, Tisha B'Av falls out on a Sunday. This means that accordingly, without an actual '*Shavua Shechal Bo Tisha B'Av*,' generally speaking, this year Sefardim will not undertake any Nine Days restrictions, save for the proscription of partaking of meat and wine. Sefardim may shower, shave, and do their laundry all the way up until Shabbos Chazon - which is Erev Tisha B'Av this year. On the other hand, Ashkenazim do not share this dispensation, and generally speaking would still need to keep the Nine Days' restrictions (with perhaps several leniencies). See *Tur*, *Shulchan Aruch*, *Rema* and their commentaries (O.C. 551: 2 and 4).
- 16 When Tisha B'Av commences directly upon Shabbos's conclusion, most of this *Havdalab* actually gets pushed off until Sunday night, with small parts of it performed on Motzai Shabbos (see *Tur*, *Shulchan Aruch*, and main commentaries to O.C. 556:1): In Maariv in shul on Motzai Shabbos-Tisha B'Av, we recite "*Attah Chonantamu*" to allow the performing of *melacha* (or by simply saying "*Hamaavdil Bein Kodesh L'Chol*"). There is no *bracha* of *Besamim* at all as that is considered *hana'ah* (benefit or pleasure), which we minimize on *Tisha B'Av*. It is also not recited on *Motzai Tzom* (Sunday night), as at that point it is no longer directly after Shabbos. Regarding *Borei Me'orei Ha'Aish* this Motzai Shabbos/Tisha B'Av, that is generally recited in *shul* (or at home) after *Maariv*. On Sunday night-Motzai Tisha B'Av the rest of *Havdalab* is recited; yet, this *Havdalab* we start from the *bracha* on the *Kos* and it only consists of that *bracha* and "*Hamaavdil Bein Kodesh L'Chol*."
- 17 No, this does not mean that we will skip it entirely. It just means that due to dictum of "*Ba"G Hamelech Pas Vayeilech*" that informs us when *Nitzavim* and *Vayeilech* will be read as a double-*parashah* or as separate stand-alone *Parshiyos*, *Vayeilech* will be next year's Shabbos Shuva; hence by the time we get to its *leining*, it will already be the next year, 5786.
- 18 This is following the directive of the *Mabaril (Minbagim; Hilchos Shloshim Yom Kodem Hagbag)*; see *Chok Yaakov* (430:3), *Elyah Rabba* (430:2), *Ba'er Heitiv* (O.C. 429: end 2), and *Mishnah Berurah* (429:2 and 430:2). This seems to be the common *minbag*, although the *Aruch Hashulchan* (430:5) maintains that this is not strictly necessary, as the masses ask the Rav their *halachic sheilos* in the weeks leading up to Pesach.
- 19 See *Terumas Hadeshen* (126), *Shulchan Aruch* and *Rema* and main commentaries (O.C. 470:2), *Ben Ish Chai Ben Ish Chai* (Year 1 *Parashas Tzav*, *Halachos Im Chal Erev Pesach B'Shabbos Kodesh* 1), *Shu"t Igros Moshe* (O.C. vol. 4:69, 4), Rav Yosef Eliyahu Henkin's authoritative *Ezras Torah Luach* (reprinted in *Shu"t Gevuros Eliyahu* O.C. vol. 1:126, 7), and Machon Moreshe Ashkenaz's *Luach Minbagei Beis Haknesses L'Benei Ashkenaz* (5785). As this *Taanis Bechorim* is a *nidcheh* and there are *shittos* that it gets pushed off entirely, there are more leniencies built in - such as that a father would not have to fast for his

Perhaps more importantly, *Bedikas Chometz* cannot be done the night before Pesach as usual. Since Erev Pesach is Shabbos, *Bedikas Chometz* (and its *Kol Chamira*) must be performed on Thursday night instead. But that means that *Sereifas Chometz* has to take place on Friday morning, Erev Erev Pesach (still preferably done before *Sof Zman Sereifas Chometz* as in a regular year).²⁰ But we can't recite *Kol Chamira* yet, as we still need to save some *chometz* for the Shabbos *Seudos* (remember, Shabbos is Erev Pesach), as it is forbidden to eat Matzah on Erev Pesach.²¹

Certain prep work for the Seder should preferably be done before Shabbos, as well, including checking the lettuce,²² making the *charoses*²³ and salt water,²⁴

bechor who is under Bar Mitzvah – see *Kaf Hachaim* (ad loc. 23) and *Shu"t Yechaveh Daas* (vol. 1:91, 3). On the other hand, the Steipler Gaon (*Orchos Rabbeinu*; new edition vol. 3, pg. 62) was known to make two *siyumim* in order not to fast [following the vast majority of *Bechorim* who exempt themselves from *Taanis Bechorim* with a *siyum* – see *Aruch Hasulchan* (ad loc. 5) and *Mishnah Berurah* (ad loc. 10)] – one on Thursday and an additional one on Friday, even though fasting on Friday in this instance is a *shittab* that is not cited by the *Shulchan Aruch* or main commentaries, but rather is a minority opinion of the *Recanati* and *Meiri*, only later cited by the Chida (*Birkei Yosef* ad loc. 4). As the *Kaf Hachaim* (ad loc. 20) notes, “*ain lazuz midivrei HaShulchan Aruch, v'chein hu haminbag,*” that when Erev Pesach occurs on Shabbos, *Bechorim* only need to fast on Thursday.

- 20 See *Shulchan Aruch* (O.C. 444:2); citing the *Tur* (ad loc.) and *Mordechai* (*Pesachim* 543), quoting *Rashi*.
- 21 See *Yerushalmi* (*Pesachim* Ch. 10, *Halacha* 1; “*k'boel arusoso b'beis chamiv*”), *Tosafos* (*Pesachim* 99b s.v. *lo*), *Rif* (*Pesachim* 16a in his pagination; see also *Ran* ad loc. s.v. *Gemara Yerushalmi*), *Rambam* (*Hilchos Chometz U'Matzah* Ch. 6:12; and *Maggid Mishnah* ad loc.), *Ramban* (*Pesachim* 15b in the *Rif*'s pagination, *Milchamos Hashem* s.v. *amar*), and *Rema* and main commentaries (O.C. 471:2).
- 22 See *Shemiras Shabbos Kehilchasa* (Ch. 3:40) as to why this should be done prior to Shabbos and Yom Tov; Rav Yosef Chaim Sonnenfeld's *Seder Erev Pesach Shechal B'Shabbos*, Rav Chaim Pinchas HaKohen's *Kuntress Pesach Mewvin* (11), *Kaf Hachaim* (O.C. 473:91), the Tukachinsky *Luach Eretz Yisrael, Shu"t Shevet Halevi* (vol. 11:87, 1 and 116, 7 and 15), *Minchas Asher Haggada* (pg. 297), *Aliba D'Hilchasa* on *Hilchos Pesach* and *Erev Pesach Shechal B'Shabbos* (pg. 100), *Shu"t Teshuvos V'Hanbagos* (vol. 2:211, 12), and *Ahavat Shalom Luach* (5781; pg. 429-430). See also Rav Dovid Lau's *Shu"t Maskil L'Dovid* (original edition; 16:17), who also advises not to leave the lettuce soaking in water until the Seder as then it will be considered “*kavush*” (pickled), which may not be used for Maror (*Mishnah Pesachim* 39a).
- 23 *Pri Megadim* (O.C. 444: M.Z. 2), *Kaf Hachaim* (O.C. 473:96), *Orchos Rabbeinu* (new edition; vol. 3, pg. 63:5), *Aliba D'Hilchasa* on *Hilchos Pesach* and *Erev Pesach Shechal B'Shabbos* (pg. 103), *Ahavat Shalom Luach* (5781; pg. 429-430), *Sidrei Pesach Kehilchasam* (pg. 9 and 19; citing Rav Moshe Feinstein and Rav Shmuel Halevi Vosner), *Shu"t Teshuvos V'Hanbagos* (vol. 2:211, 12), and *Shu"t Maskil L'Dovid* (ibid. 20). Some say to add more wine to the *Charoses* at the Seder to make sure it is soft and 'dippable' – see *Chayei Adam* (vol. 2; 130:4) and *Kitzur Shulchan Aruch* (118:4). The Steipler Gaon (*Orchos Rabbeinu* ibid.) did this as well when Erev Pesach occurred on Shabbos.
- 24 See *Chayei Adam* (vol. 2; 130, *Haseder B'ketzara* end 1); Rav Yosef Chaim Sonnenfeld's *Seder Erev Pesach Shechal B'Shabbos* (2), Rav Chaim Pinchas HaKohen's *Kuntress Pesach Mewvin* (9), *Shu"t Shevet Halevi* (vol. 11:116, 7), *Shu"t Teshuvos V'Hanbagos* (vol. 2:211, 12), *Aliba D'Hilchasa* on *Hilchos Pesach* and *Erev Pesach Shechal B'Shabbos* (pg. 104), *Ahavat Shalom Luach* (5781; pg. 429-430), and *Shu"t Maskil L'Dovid* (ibid. 19).

roasting the egg and *zeroa* (shankbone),²⁵ as well as grinding the horseradish.²⁶ Rav Yosef Chaim Sonnenfeld, and cited practically by several later authorities, advises that when feasible and practical, even the Seder table should be set on Friday.²⁷ Also, make sure to have Yahrzeit candles lit from before Shabbos to enable the Yom Tov candles to be lit on Motzai Shabbos—*Leil Haseder*, as transference of flame (as opposed to creating a new flame) is permitted on Yom Tov.²⁸ Hence, in a way, this Erev Shabbos takes on the status of a traditional Erev Pesach, even though it is truly not.

Seudah Solutions

But after *Kabbalas* Shabbos, we are faced with a dilemma. What are we to do about our Shabbos *Seudos*? How are we to have our Shabbos *Seudos* on this special day if both *chometz* and Matzah are forbidden for most of Shabbos day, as well as have *Seudah Shlishis*?²⁹

There are several options available; however, each comes with their own set of complications. It is important to note that on this unique day, there is no possible way to fulfill every requirement *lechatchilla*. It is incumbent upon us to

25 *Pri Megadim* (O.C. 444: M.Z. 2); see *Mishnah Berurah* (473:32), Rav Yosef Chaim Sonnenfeld's *Seder Erev Pesach Shechal B'Shabbos* (2), Rav Chaim Pinchas HaKohen's *Kuntress Pesach Meuvin* (9), *Shu"t Shevet Halevi* (vol. 11:116, 7), *Sidrei Pesach Kebilchasam* (pg. 9; citing Rav Moshe Feinstein), *Shu"t Teshuvos V'Hanbagos* (vol. 2:211, 12), *Shu"t Maskil L'Dovid* (ibid. 15 and 16), *Aliba D'Hilchasa on Hilchos Pesach* and *Erev Pesach Shechal B'Shabbos* (pg. 100), and *Abavat Shalom Luach* (5781; pg. 429-430). This egg roasting follows the Ashkenazic *minbag* as codified by the *Rema* (O.C. 473: end 4). However, the *Shulchan Aruch* (ad loc.) rules, and hence Sefardic *minbag* follows, that the egg should rather be hardboiled.

26 See *Mishnah Berurah* (473:36), *Orchos Rabbeinu* (new edition; vol. 3, pg. 86:73), *Dinei U'Minbagei Erev Pesach Shechal B'Shabbos* (13), *Minchas Asher Haggada* (pg. 297), *Shu"t Maskil L'Dovid* (ibid. 18), *Sidrei Pesach Kebilchasam* (pg. 9; citing Rav Moshe Feinstein), and *Aliba D'Hilchasa on Hilchos Pesach* and *Erev Pesach Shechal B'Shabbos* (pg. 102). See also *Shu"t Shevet Halevi* (vol. 11:116, 14) and *Shu"t Teshuvos V'Hanbagos* (vol. 2:211, 13) who add that although technically, in order to maintain its sharpness, horseradish should rather be ground right before Yom Tov, which in this instance would have to be on Motzai Shabbos—Yom Tov with a *shinui*, still, on Erev Shabbos it is fine as long as it is tightly covered to seal in the sharpness.

27 In his *Seder Erev Pesach Shechal B'Shabbos* (end 4). Seemingly quite an astounding feat in 1910 Old City of Yerushalayim apartment conditions - to have a *Pesachdik* Seder table completely set up in a side room while still technically *Chometzdik* - with children underfoot! Certainly a lesson to be learned.

28 See *Mishnah* (*Beitzah* 36b and *Megillah* 7b), *Rambam* (*Hilchos Yom Tov*, Ch. 1:4), and *Tur* and *Shulchan Aruch* and main commentaries (O.C. 495:1 and 511).

29 This author recommends reading chapters 13-16 of Rav Moshe Dov Stein zt"l's excellent *Aliba D'Hilchasa on Hilchos Pesach* and *Erev Pesach Shechal B'Shabbos*, as it cites all of the backgrounds and potential solutions to the many issues that arise on this complicated day, in a clear and concise manner (as well as with extensive footnotes) for the scholar and layman alike.

do the best we can based on our own circumstances, and of course, ask our own reliable rabbinic authority for the appropriate course of action.

However, this complicated issue is not the focus of our current discussion,³⁰ but rather a seeming side point, that of the proper *haftarah* to be read on this special Shabbos Hagadol. But first, a bit of background is in order.

Haftarah History

According to the *Abudraham* and *Tosafos Yom Tov*, the *haftaros* were established when the wicked Antiochus IV (infamous from the *Chanukah* miracle) outlawed public reading of the Torah. The *Chachamim* of the time therefore established the custom of reading a topic from the *Nevi'im* similar to what was supposed to be read from the Torah.³¹ Even after the decree was nullified, and even prior to the *Gemara's* printing, this became *minbag Yisrael*.

Most *haftaros* share some similarity with at least one concept presented in the Torah reading. The *Gemara Megillah* (29b-31a) discusses the proper *haftarah* readings for the various holidays throughout the year, which are rather related to the holiday and generally trump a weekly *haftarah*. But it is not just *Yomim Tovim* that may “knock off” a regular *haftarah*, but special *Shabbosos*, and usually, even if Rosh Chodesh falls out on Sunday.³²

V'Arvah

Although when discussing the *Arba Parshiyos*,³³ the *Gemara in Megillah* (29b and 30b) states that afterwards we return to the regular order of *haftaros*

30 This author addressed this topic at length back in 5781, in a comprehensive article titled ‘*Erev Pesach Shechal B'Shabbos: A Halachic Guide*’ - https://ohr.edu/this_week/insights_into_halacha/9301, as well in a video shiur available at: <https://www.youtube.com/watch?v=Sat1XFQZIBE>.

31 As per the *Tosafos Yom Tov* (*Megillah*, *Perek Bnei Ha'Er*, *Mishnah* 4 s.v. *l'chisidran*), citing the *Sefer HaTishbi* (*Shoresh Petter*). A similar background is given by the *Abudraham* (*Seder Parshiyos V'Haftaros*) and the *Bach* (*Orach Chaim* 284; although he does not cite which actual wicked king was the one who was *gozer sbmad shelo likros b'Torah*). Alternately, the *Aruch Hashulchan* (*Orach Chaim* 135:2) posits that as the *Mishnah* in *Megillah* (31a) lists reading the *haftarah* along with special Torah readings that Moshe Rabbeinu established, it is most likely that the *Anshei Knesses HaGedolah* established their reading. However, there are other reasons given from the times of the Gaonim, dating the start of this *minbag* even earlier [see *Teshuvos HaGaonim* (55; see also *Shibbolei Haleket* 44)].

32 “*Macbar Chodesh*” (*Shmuel* I Ch. 20:18). See *Gemara Megillah* (31a) and *Tur* and *Shulchan Aruch* and main commentaries to *Orach Chaim* (425:1).

33 These are the four special *parshiyos* *leined* as the *Maftir*, along with a special *haftarah*, around Purim time annually. First up is *Parashas Shekalim*, on the Shabbos before or of *Rosh Chodesh Adar*, which commemorates the communal *mitzvah* of the giving the *Machtzis Hasbekel*, used to pay for the daily *Korban Tamid* for the whole year. Next is *Parashas Zachor*, which is always read on the Shabbos before *Purim*, as it evokes and condemns the unprovoked attacks of the evil Amalek on *Klal Yisrael*, paralleling

- implying that there is no special *haftarah* between Shabbos *Hachodesh* and Pesach – which would include Shabbos Hagadol, nonetheless, the vast majority of Klal Yisrael does generally *lein* a special *haftarah* for Shabbos Hagadol – that of “*V’Arvah*,”³⁴ which concludes with the iconic promise of redemption – “*Hinei Anochi sholeiach lachem es Elyah HaNavi*,” every year, and this year is no exception.³⁵

This widespread *minhag* can be traced quite far back. The *Maharil*, as well as the *Sefer Haminhagim* (Tirna/Tyrnau), mentions that “*V’Arvah*” is the common Ashkenazic *minhag* for the *haftarah* of Shabbos Hagadol, and this is seconded by the *Levush*. However, there are earlier sources as well. The *Ohr Zarua* emphatically cites it as the proper *minhag* every year, and it is ruled that way by his son in his glosses. What is more interesting is that he is citing a precedent from “*Teshuvos*,” which is referring to *Sefer HaPardes*, penned by *Talmidei Rashi*.³⁶

But it gets even more interesting. *Sefer HaPardes* cites proof to this from Rav Moshe Ben Rav Meshulam, who came from Bavel carrying Neviim that had written in the proper *haftaros* to each *parashah*, and *Parashas Tzav*³⁷ had two listings – “*V’Oloseichem*” (*Tzav*’s regular *haftarah*)³⁸ and “*V’Arvah*.” The *Sefer Hapardes*, and later the *Ohr Zarua*, explain that “in order to be *mekayem minhag avoseinu*” (fulfill our forefathers’ custom) it must be that “*V’Oloseichem*”

and foreshadowing the genocidal plot of his wicked descendant, Haman, detailed in *Megillas Esther*, which is read on Purim. Third is *Parashas Parah*, on the third week of Adar, commemorating the *Parah Adumah* (Red Heifer) used to purify Klal Yisrael for the upcoming *Korban Pesach*. Lastly, on the Shabbos before or of *Rosh Chodesh Nisan*, is *Parashas Hachodesh*, to properly honor the coming of the “First Month” that we were commanded in the Torah to observe, *Rosh Chodesh Nisan*. These four changes to the *Maftir* and *Haftarah* are collectively known as the “*Arba Parshiyos*.”

34 *Malachi* (Ch. 3).

35 See for example, *Levush* (O.C. 430:1), Rav Yaakov Emden’s *Beis Yaakov Siddur*, *Kitzur Shulchan Aruch* (115:5), the *Ezras Torah Luach*, the *Tukachinsky Luach Eretz Yisrael*, the *Itim L’vinah Luach*, Rav Yaakov Hillel’s *Ahavat Shalom Luach*, *Badatz Madrich Hakasbrus* (5781; *Dinei U’Minhagei Erev Pesach Shechal B’Shabbos*, pg. 134:38), *Belz Dvar Yom BYomo Luach* (5785), and *Shu”t Yabea Omer* (vol. 4, O.C. 39).

36 *Maharil* (*Minhagim*; Teves/Shvat/Adar), *Sefer Haminhagim* (Tirna/Tyrnau; *Minhag Nisan*), *Levush* (O.C. 430:1), *Ohr Zarua* (vol. 2:393), *Haghos HaGra”ch* (ad loc.), *Sefer HaPardes* (pg. 253).

37 Which generally is Shabbos Hagadol – at least in a standard (non-leap) year – see *Tur* and *Shulchan Aruch* (O.C. 428:4). Fascinatingly, according to the *Abudraham* (pg. 372), and cited *lemaaseh* by the *Levush* (*Orach Chaim* 428: 4) and *Elyah Rabbah* (ad loc. 5), the reason why *Parshas Tzav* generally falls out on *Shabbos Hagadol*, the Shabbos immediately preceding Pesach, is that it mentions the *halachos* of *Kashering Keilim*, albeit regarding the *Korban Chatas*, as ‘*haga’alas keilim chometz lamud m’Korbanos*.’ Although in a leap year *Parshas Metzorah* is usually read directly before Pesach, it is also in sync, as it mentions ‘*kli cheres yishaver*,’ which is quite apropos for Pesach as well.

38 *Yirmiya* (Ch.7:21).

is referring to a leap year when *Tzav* is read earlier - in Adar (with *Metzora* usually being Shabbos Hagadol); but in a regular year, when *Tzav* is always read right before Pesach, its proper *haftarah* is “*V’Arvah*” – meaning Shabbos Hagadol. This shows that this *minhag* is traced directly back to *Rashi*, who refers to it as “*Minhag Avoseinu*” and cites proof from Bavel - which means at the very least, it dates back to the era of Gaonim.

Alternate *Minhagim*

Yet, there are other *minhagim*, as well. As cited by the *Ba’er Heitiv*, *Shulchan Aruch Harav*, and *Kitzur Shulchan Aruch*, an alternate *minhag* is to only *lein* “*V’Arvah*” when Shabbos Hagadol is Erev Pesach – a year such as 5785.³⁹ Chabad Chassidim (as per the *Shulchan Aruch Harav*) and shuls that observe Minhag Frankfurt, including KAJ / Breuer’s, following Rav Yosef Yuzpa Koschmann’s *Nohag K’Tzon Yosef*,⁴⁰ or those that conduct themselves as per Minhag Prague,⁴¹ will *lein* “*V’Arvah*” specifically this year – the first time in four years. According to this *hanhagah*, prior to that reading, “*V’Arvah*” was last *leined* thirteen years previously, and won’t be *leined* again for another twenty years. So it turns out that for those following this *minhag*, “*V’Arvah*” practically becomes one of the rarest *haftaros* read – but it will be *leined* in our remarkable year.

A reason given to *lein* “*V’Arvah*” specifically this year when Shabbos Hagadol is Erev Pesach is that it mentions *Biur Maaser*, which is performed on Erev Pesach on the fourth year of the *Shemittah* Cycle.⁴² Another reason is due to the importance of *Maos Chittin* – *Kimcha D’Pischa* – Matzos for the Poor – which are baked/distributed right before Pesach and this *haftarah* promises that if we properly support our poorer brethren, Hashem will shower us with an overabundance of blessing.⁴³

No *V’Arvah*

39 *Ba’er Heitiv* (O.C. 430:1), *Shulchan Aruch Harav* (ad loc. 3), and *Kitzur Shulchan Aruch* (115:5).

40 *Nohag K’Tzon Yosef* – *Minhag Frankfurt* (Shabbos Hagadol 3). Thanks are due to Robert Wolff for pointing this out and for R’ Yisroel Strauss confirming this. This author finds it interesting that this *minhag* is not listed in KAJ’s *Minbagei Yeshurun*.

41 As per the *Elyah Rabba* (O.C. 430:2).

42 See *Levush* (O.C. 430:1), quoting *Rashi* in *Parashas Ki Savo* (*Devarim* Ch. 26:12), citing a Mishnah in *Maaser Sheini* (Ch. 5, Mishnah 6).

43 Both of these reasons are cited by the *Nohag K’Tzon Yosef* (ibid.).

However, here is where it gets complicated. You see, there is an alternate Minhag Frankfurt, one cited by Rav Yosef Yuzpa Haan-Norlingen, Rav Yosef Yuzpa Koschmann's great-grandfather, in his *Yosef Ometz*⁴⁴ – who ruled **not** to *lein* “*V'Arvah*” **ever** on Shabbos Hagadol, **even** when it is Erev Pesach. Accordingly, in Rav Binyamin Hamburger's *Machon Moreshes Ashkenaz Luach* it states not to *lein* “*V'Arvah*” on Shabbos Hagadol, even this year, but rather, to read *Parashas Tzav*'s regular *haftarah*.⁴⁵

This custom will be followed by *Machon Moreshes Ashkenaz*-affiliated *shuls*. Still, it is important to note that not every *Kehillah* of German orientation (i.e. ‘Yekkes’) follows one of these specific *Minhagim*. For example, “Munk's Shul” in London and IRGZ in Zurich both *lein* “*V'Arvah*” every Shabbos Hagadol, including this year.⁴⁶

There is also a different *minhag*, that of the Vilna Gaon's as per *Maaseh Rav* (writing that this was the *Gr*'s opinion at the end of his life), to specifically not *lein* “*V'Arvah*” exclusively when Shabbos Hagadol is Erev Pesach, referring to it as “*Heipoch Minhag Ha'Olam*” – the opposite of what the rest of the world does. Meaning, he held that “*V'Arvah*” is indeed the proper *haftarah* for Shabbos Hagadol – most of the time, with this year being the exception, when it is not *leined*, as Shabbos Hagadol falls out on Erev Shabbos. The *Aruch Hashulchan* follows this as well.⁴⁷

So although for most of Klal Yisrael there will be no difference this year in terms of Shabbos Hagadol's *haftarah*, and “*V'Arvah*” will be read, following the precedent of the *Maharshal*, as first cited by the *Matteh Moshe*,⁴⁸ as it discusses the final redemption – “*Hagadol V'Hanora*,” quite apropos for Shabbos Hagadol, nonetheless for these *Kehillos*, whether they specifically *lein* “*V'Arvah*” this year, or specifically not, this would certainly qualify as another unique occurrence this year.

44 *Yosef Ometz* – *Minhag Frankfurt* (698). Although he does not cite a reason for this *minhag*, his great-grandson does, stating that his ancestor held “*ki mah lanu l'B'ur Maaser, d'aino nobeg b'Chu"l*.”

45 *Machon Moreshes Ashkenaz Luach* (5785, *Shabbos Hagadol*). Thanks are due to R' Yisroel Strauss for pointing this out.

46 See *Dinim U'Minhagim K"K U'Bais HaMidrash Golders Green* [a.k.a. ‘*The Grey Book*’] (pg. 16 and 21; 5719; thanks are due to R' Shaya Pearl for sending) and the IRGZ online *Luach* – <https://www.irgz.ch/luach/luach-5785/>.

47 *Maaseh Rav* (176), *Aruch Hashulchan* (O.C. 430:5).

48 *Matteh Moshe* (542); see also *Drishab* (O.C. 430:1), *Levush* (ibid.), and Rav Yaakov Emden's *Beis Yaakov Siddur*.

Piyutim Perplexities

There is another interesting difference in the *minhagim* of this year's Shabbos Hagadol as it is Erev Pesach, and that is that there is a four-way *machlokes* how to recite the traditional Shabbos Hagadol *Yotzros* (or '*Piyutim*'): Some say the regular scheduled Shabbos Hagadol *Yotzros*, while others say it the previous week because there is no practical reason to recite *Hilchos Biur Chometz* after the fact (as it had to already be done on the preceding Friday).

A variation of this is to recite the second half of the *piyut* starting "*Yayin ki*" on Shabbos Hagadol, as this is still relevant (it is not clear about when to say all the rest of the *Piyutim*), whereas many don't recite Shabbos Hagadol *Yotzros* at all this year (following the dictum not to have extensive *tefillos* on *Erev Pesach Shechal B'Shabbos* – even if it is Shabbos Hagadol, in order to properly eat the *seudos* in the prescribed time.⁴⁹ Of course, for those following '*Minhag Yerushalayim*,' as per the Vilna Gaon's opinion, this is essentially a moot point, as none of these *Yotzros* are commonly recited (certainly not during *Shemoneh Esrei*) in the first place.⁵⁰ Every *Kehilla* should follow its own *minhag* if/what to say regarding *Piyutim* this Shabbos Hagadol.

Hamavdil Bein Kodesh L'Kodesh

An important reminder for this marathon Shabbos: as it is Shabbos that is immediately preceding Pesach, one may not perform any preparations on Shabbos for Yom Tov, and all Seder preparations may only begin after Shabbos Hagadol ends, from *Zman Tzeis Hakochev*,⁵¹ and after reciting "*HaMavdil Bein Kodesh L'Kodesh*," either by itself or as part of "*Vatode'ainu*" in the Yom Tov Maariv *Shemoneh Esrei* at the time that Shabbos "is going away."⁵²

49 See *Mishnah Berurah* (444:4), Rav Yosef Chaim Sonnenfeld's *Seder Erev Pesach Shechal B'Shabbos*, Rav Chaim Pinchas HaKohen's *Kuntress Pesach Meuvin* (13; under the auspices of Rav Chaim Berlin; both of the aforementioned small *sefarim* were re-published in 1910), the Tukachinsky *Luach Eretz Yisrael* and the *Machon Moreses Ashkenaz Luach* (5785, *Shabbos Hagadol*). See also *Piskei Teshuvos* (430:2) for extensive treatment of these various *minhagim*. Thanks are due to R' Eliezer Landy for pointing this out.

50 See *Maaseh Rav* (127), the *Netziv's Shu't Meishiv Davar* (vol. 1:13), *Halichos Even Yisrael (Moadim* vol. 2, pg. 440:5), *Halichos Shlomo (Moadim* vol. 1, pg. 18, footnote 19), and *Hilchos HaGr" a U'Minhagav* (pg. 119: 104).

51 See *Gemara Beitzah* (2a), *Rambam (Hilchos Yom Tov* Ch. 1:19), *Tur* and *Shulchan Aruch* and main commentaries (O.C. 513:1).

52 See *Rambam (Hilchos Tefilla* Ch. 2:12) and *Tur* and *Shulchan Aruch* (O.C. 492:2 and 599:1), based on *Gemara Brachos* (33b). It is important to note that it is only when Motzai Shabbos is Yom Tov when "*HaMavdil Bein Kodesh L'Kodesh*" is recited and effective as a *Havdalah*. In the reverse scenario, when Motzai Yom Tov is Shabbos - there is no *Havdalah*, due to the increase of *Kedusha* from Yom Tov to

Hence, after an exceptionally busy Shabbos morning, there is not much else to do in the afternoon, except learn and/or take a well-deserved nap.⁵³

YaKNeHa”Z

Along with “*Vatode’ainu*” ending Shabbos and ushering in Pesach, comes the remarkable *YaKNeHa”Z Havdalah/Kiddush* at the *Seder*. *YaKNeHa”Z* refers to the special hybrid *Kiddush-Havdalah* that is only recited when a Shabbos exits directly into a Yom Tov. This occurs more frequently in *Chutz La’aretz* than in Eretz Yisrael due to the prevalence of two-day Yomim Tovim. In Eretz Yisrael this will occur only on *Leil HaSeder*, whereas in *Chutz La’aretz* this will also occur on the last night – *Shemini shel Pesach* (just without the *Shehechyanu* bracha – making it *YaKNe”H*).⁵⁴

The word *YaKNeHa”Z* is an acronym of the proper order of *brachos* in this *Kiddush/Havdalah*. It stands for *Yayin* (*Borei Pri Hagafen*), *Kiddush* (*Mekadeish Yisrael V’Hazmanim*), *Ner* (*Borei Me’orei Ha’Aish*), *Havdalah* (*Hamavdil Bein Kodesh L’Kodesh*), *Zman* (*Shehechyanu*).⁵⁵

To help facilitate this special *Kiddush* that needs its own *Havdalah* candle(s) that will go out by itself/themselves (in order not to unwittingly transgress the prohibition of ‘*Kivui*,’ extinguishing, or even ‘*Gram Kivui*,’ causing it to be it extinguished),⁵⁶ several companies recently started making

Shabbos and *din of Tosefes Shabbos*. [In such a case, and as opposed to when Yom Tov immediately follows Shabbos (when this would be forbidden), one may prepare on Yom Tov for Shabbos, but exclusively when an *Eruv Tavshilin* was performed before said Yom Tov. See *Orach Chaim* (527) at length, based on Mishnah and Gemara in the beginning of the second *Perek* of *Beitzá* (15b).]

- 53 Of course, only after reciting the *Haggada* from “*Avadim Hayinu*” according to the *Rema* (*Darhei Moshe* and *Hagabab*, O.C. 430:1; citing the *Sefer Haminbagim*, *Nisan* pg. 33) [but not to recite it according to the *Gr”a* and *Yaavetz* (see *Biur Halacha* and *Mor U’Ketzia* ad loc.; see also *She’arim Metzianim B’Halacha* 107:5; who writes that many *Gaonim* and *Tzaddikim* only recite the first *pasuk*, in order not to *mevattel* the *minbag*), and/or reciting the *Parasha* of the *Korban Pesach* (see *Luach Eretz Yisrael* and *Shu”t Teshuvos V’Hanbagos* vol. 2:211, 24). One should not say that he is taking a nap to prepare for the *Seder*.
- 54 Although this *Kiddush/Havdalah* will indeed merit a *YaKNeHa”Z* candle, it is not actually a true *YaKNeHa”Z Kiddush*, but rather *YaKNe”H*, as *Shevii shel Pesach/Acharon shel Pesach* is/are the one day(s) of Yom Tov that do(es) not have a *Shehechyanu bracha*, as it/they is/are still part and parcel of Pesach proper (as opposed to *Shemini Atzeres* and *Sukkos*). Thanks are due to R’ Yisroel Strauss for pointing this out.
- 55 See Gemara *Pesachim* (102b-103a), *Rambam* (*Hilchos Shabbos* Ch. 29:22 and *Maggid Mishnah* ad loc.), *Matteh Efraim* (600:2), and *Aruch Hashulchan* (O.C. 473:5).
- 56 On this topic, as well as to the permissibility of placing matches and/or candles together and/or then taking them apart on Yom Tov, as well as if it may be preferable to simply recite the *bracha* on the Yom Tov candles and not a *halachic ‘avuka’* in this instance, see *Elef HaMagen* (on the *Matteh Efraim* 620:3; citing *Yesod V’Shoresb Ha’Avodah*, *Shaar* 9, Ch. 5), *Mishnah Berurah* (502:19 and 20 and *Biur Halacha* 514:2 s.v. *v’yichbeh b’mehirab*), the *Shulchan Aruch Harav’s Lekutei Taamim U’Minhagim L’Haggada shel*

“YaKNeHa”Z Candles” (a.k.a. “*avukalehs*”) – small candles containing several wicks (to be classified as an ‘*avuka*’ – torch, for *Havdalah*;⁵⁷ as opposed to the traditional one-wick candle) that go out by themselves after several minutes – made especially to facilitate easy YaKNeHa”Z performance. It is reported that Rav Yosef Shalom Elyashiv’s “face lit up with joy” the first time someone brought him one of these YaKNeHa”Z candles, as it enabled him to properly perform this *Kiddush/Havdalah* without any potential problems.⁵⁸ *Mi K’Amcha Yisrael!*

Wabbit Season?

This discussion of YaKNeHa”Z makes this author ruminate about what is possibly the oddest connection to it. In what appears to be an interesting turn of phrase, many classic Ashkenazic Illuminated *Haggados* over the centuries, including the Cincinnati, Ashkenazic, Prague, Venice, and Augsburg *Haggados*,⁵⁹ depict an interesting phenomenon next to the hybrid *Kiddush-Havdalah* of YaKNeHa”Z: a rabbit hunt.

Yes, you read that right. Not even remotely related to either *Kiddush* or *Havdalah* (or in fact anything else in Yiddishkeit; except possibly the *Noda B’Yehuda*’s famous *teshuvva* regarding hunting for sport or pleasure),⁶⁰ a full-fledged rabbit hunt. Scholars theorize that the reason this picture is placed specifically at this point of the *Haggada* is the similar-sounding German phrase “Jag den



YaKNeHa”Z depiction in the famous Illuminated 1629 Venice Hagadda.

Pesach (at the end of vol. 3; *Kadeish, Havdalah*), *Shu”t Igros Moshe* (O.C. vol. 5:20, 30), *Shu”t Ba’er Moshe* (vol. 8:184), *Shu”t Mishnah Halachos* (vol. 8:217), *Shemiras Shabbos Kehilchasa* (vol. 2, Ch. 62:18 and vol. *Tikkunim U’Miluim* ad loc. footnote 31), *Orchos Rabbeinu* (new edition; vol. 2, pg. 133:43), *Yom Tov Sheini Kehilchaso* (Ch. 1:20; and extensive footnotes), *Halichos Shlomo (Moadim* vol. 2, Ch. 9, footnote 155 s.v. *uv’taam*), *Halichos Even Yisrael (Moadim* vol. 1, pg. 162-163:7-9 and pg. 273-274:6-7), Rav Pesach Eliyahu Falk’s *Zachor V’Shamor* (original edition, vol. 7, pg. 33-e and 52-d), and Rav Shimon Eider’s *Sefer Hilchos Shabbos* (pg. 263 and footnote 34).

57 See *Shulchan Aruch, Rema*, and main commentaries (O.C. 298:2; as well as *Hagabos Rav Akiva Eiger*, Y.D. 11:1 s.v. *ushnei’ neiros*; citing the *Orach Mishbor*), based on Gemara *Pesachim* (103b).

58 *Alon Shoalin U’Dorsbin* (#137, Rosh Hashana 5781), from Rav Elyashiv’s noted *talmid* Rav Ben Tzion Kook.

59 As per the renowned *Beit HaTefutzot* museum in Tel Aviv.

60 *Shu”t Noda B’Yehuda (Tinyana* Y.D. 10).

Häs,” which translates to “Chase the Rabbit” or “Hunt the Hare.”⁶¹ Apparently, this was an easy, albeit whimsical way to remind the locals in their vernacular of the proper order of *brachos* of this *Kiddush-Havdalah* on Seder Night.

Although a *YaKNeHa*”Z *Kiddush* is pretty common – as it is performed anytime Shabbos ends into Yom Tov, nonetheless, as with *Purim Meshulash*, *Erev Pesach Shechal B’Shabbos* is not slated to occur for another twenty years – in 5805 / 2045.

Megillah Mystery

This year there is no Shabbos Chol HaMoed Pesach – which means more time for Chol HaMoed trips. Yet, this also means that the last Yom Tov day(s) of Pesach will have longer *tefillos*. This is due to the Megillah reading of *Shir HaShirim*. Although Megillos are ordinarily read on Yom Tov’s respective Shabbos Chol HaMoed,⁶² ⁶³ when there isn’t one, they get pushed off to other days of Yom Tov.

- 61 This author has recently heard a similar-type of explanation for the “*minbag*” to eat stuffed cabbage on Hoshana Rabba: “*Kohl Mit Wasser*” (pronounced “*Vasser*”) – “Cabbage (cooked) with Water,” sounds similar to the special *Tefilla* recited on Hoshana Rabba associated with the *klopping* of *Hoshanos*: “*Kol Mevasser*.”
- 62 *Rema* (O.C. 490:9; citing the *Abudraham*, *Hilchos Tefillas HaPesach*, pg. 266 s.v. *nahagu*, and O.C. 663:2; citing the *Maharil*, *Seder Tefillos Chag HaSukkos*). See also *Levush* (O.C. 490:5 s.v. *v'korin* and 9 s.v. *v'im* and 666:2 s.v. *v'omrim*), *Biur HaGr*”a (O.C. 490:14), *Magen Avraham* (ad loc. 8), *Mishnah Berurah* (ad loc. 17), and *Shu”t Igros Moshe* (O.C. vol. 4:99, 2).
- 63 For those who ask how these *Megillos* can be specifically read on Shabbos Chol HaMoed, when there is a *Gezeiras Chazal* against reading the *Megillah* on Shabbos due to possibly carrying it on Shabbos, this is not an issue with *Shir HaShirim*, *Rus*, or *Kobeles*. That *Gezeira* only applies to *Mitzvos Hayom* incumbent as outright obligations, such as the Shofar on Rosh Hashana, Lulav on Sukkos, and Megillas Esther on Purim. The public *leining*s of *Kobeles* on Sukkos, *Rus* on Shavuvs, and *Shir HaShirim* on Pesach are not *chiyuvim*, but rather Ashkenazic *minbagim*. There is a *machlokes HaPoskim* whether or not a *bracha* may be made on them at all at their *leining*s, and the *balabac* consensus is that unless these *Megillos* are being *leined* from actual kosher *Megillah* written on *klaf* [as is *Minhag Yerushalayim* based on the Vilna Gaon; see *Maaseh Rav* (175), *Rav Yecheiel Michel Tukachinsky*’s authoritative *Luach Eretz Yisrael* (5781, *Yom Tov Rishon shel Sukkos*), and *Halichos Even Yisrael (Moadim* vol. 1, pg. 197-198:4 and *Moadim* vol. 2, pg. 307:7); *Shechiyanu* is recited as well] then a *bracha* would not be recited on these *Megillos*. See *Maseches Sofrim* (Ch. 14:3), *Hagabos Maimoniyus (Hilchos Taaniyos* Ch. 5:2), *Sefer Haminbagim* (Tirna/ Tyrnau; *Pesach* 26), *Beis Yosef* (O.C. 559 s.v. *kasvu*), *Bach* (ad loc. end s.v. *hagabos*), *Darchoi Moshe* (O.C. 490:1), *Rema* (O.C. 490:9, O.C. 663:2), *Teshuvos HaRema* (35), *Levush* (ad loc. 5 s.v. *v'korin*), *Biur HaGr*”a (ad loc. 14), *Magen Avraham* (ad loc. 9), *Taz* (ad loc. 6), *Elyah Rabba* (ad loc. 6), *Chok Yaakov* (ad loc. 11), *Ba’er Heitiv* (ad loc. 9), *Pri Megadim* (ad loc. E.A. 9), *Aruch Hashulchan* (ad loc. end 5), *Mishnah Berurah* (ad loc. 19 and *Shaar Hatziyun* 14), and *Kaf Hachaim* (ad loc. 81). Moreover, as this *inyan* is conspicuously absent from the words of the *Shulchan Aruch*, Sefardim do not *lein* these *Megillos* at all over the respective Yomim Tovim. In the words of Rav Yaakov Hillel’s *Ahavat Shalom Luach* (5781; *Chag HaSukkos, Yom Tov Rishon shel Sukkos*) “*Lo nahagu likro Megillas Kobeles afilu b’lo bracha... u’delo k’Rama*.” Rav Yitzchak Yosef (*Yalkut Yosef, Kitzur Shulchan Aruch*, O.C. 490:6) adds that a Sefardi *davening* in an Ashkenazic *shul* should not even answer Amen to the *bracha* on these *Megillos*. Hence, there is no *Gezeira* against reading these *Megillos* on Shabbos.

So, in lieu of the non-existent Shabbos Chol HaMoed this year, *Shir HaShirim's* reading gets pushed off to *Shevii shel Pesach* – which will also be the only Shabbos over Pesach this year.⁶⁴ This also means that Klal Yisrael will actually read three *Shiros* on this special day of *Shira*: *Shiras HaYam* (*Kriyas HaTorah*), *Shiras Dovid* (*Haftarah–Neviim*), and *Shir HaShirim* (*Megillah–Kesuvim*).⁶⁵

An appropriate conclusion to an exceptional Erev Pesach and Pesach.

May we all merit the true *Geulah* this *Chag Hageulah!*

Rav Samson Raphael Hirsch famously wrote that “the Jew’s catechism is his calendar.”⁶⁶ It is this author’s wish that by showcasing the uniqueness of our calendar year and its rare *minbagim*, this article will help raise appreciation of them and our fascinating calendarical customs. ❁

This author wishes to thank R’ Yosef Yehuda Weber, author of Understanding the Jewish Calendar, for being a fount of calendarical knowledge and for his assistance with this article.

64 *Rema* (O.C. 490:9). See also *Magen Avraham* (ad loc. 6; citing the *Levush* O.C. 584:3), and *Mishnah Berurah* (ad loc. 13).

65 Thanks are due to R’ Yisroel Strauss for pointing this out.

66 Cited in the forward to Dr. Arthur Spier’s monumental *The Comprehensive Hebrew Calendar* (Third, revised edition; 1986).

Small Sins

RABBI ELIEZER BARANY

Hatred

In discussing accidental and intentional deaths, the Torah states (Devarim 19:11):

If, however, a man who hates another lies in wait and sets upon [the victim] and strikes a fatal blow and then flees to one of these towns...

In the above pasuk, the Torah informs us that if someone intentionally kills another, he is culpable. The Torah, however, qualifies this by saying that the murderer hated his victim. This apparently unnecessary addition prompts a famous comment by Rashi (Devarim 19:11):

“But if a man hate his fellow [and lie in wait for him]” - It is through his hatred that he comes to such a point as to “lie in wait for him.” From here they (the Rabbis) derived their

statement: If a man transgresses a light command, he will in the end transgress a weighty command; — because he transgressed the command (Vayikra 19:17) “You shalt not hate your brother in your heart” he will in the end come to such a point as to shed blood. It is for this reason that it is stated here (apparently redundantly) “but if a man hates his fellow [and lie in wait for him],” for it should have only written: “But if a man rises up and lie in wait for his fellow and smite him mortally” (Sifrei, Devarim 186:2).

Rashi explains that this “extra” word is teaching us a valuable lesson. A connection is being made between a person not hating someone in their heart and murder. As he puts it, a small sin of hating another leads to the bigger sin of murder. Therefore, the Torah warns us not to commit this small sin lest we come to be involved in a bigger sin.

But it’s a big deal!

Is hating another really a small sin? The words of our Rabbis appear to be inconsistent with what Rebbi Eliezer says (Derekh Eretz Rabbah 11:12):

Rebbi Eliezer said: He who hates his fellow belongs to the shedders of blood, as it is stated, “If any man hate his neighbor, and lie in wait for him, and rise up against him, and smite him, etc.”

Rebbi Eliezer explains that a person who hates his fellow belongs in the class of murderers. This declaration illustrates the gravity of this prohibition. While one may suggest that this statement is hyperbolic, Ibn Ezra reminds us that the Rabbis took it more literally. In speaking about the prohibition of not hating in your heart, Ibn Ezra writes (Vayikra 19:17):

Israel will dwell in the land when they observe them, for the Second Temple was destroyed because of baseless hatred of one’s neighbor.

Furthermore, in support of Rebbi Eliezer's position, our Rabbis have taught that hatred of one's fellow is such a grave sin that, as a result, the Temple has not been rebuilt, even after 2,000 years. The Gemara explains (Yoma 9b):

Why was the Second Temple destroyed? Due to the fact that there was wanton hatred. This comes to teach that the sin of wanton hatred is equivalent to the three severe transgressions: Idol worship, forbidden sexual relations and bloodshed.

The Rabbis caution us that the sin of baseless hatred is equivalent to idolatry, forbidden relations, and bloodshed. How could one suggest that baseless hatred is merely a small sin?

Big implications

If one were to suggest that the punishment determines what is a small sin, or perhaps its effect upon another person, then how could the Rabbis equate hatred to the big three sins and the resultant destruction of the Temple? In commenting on the Rambam's lack of inclusion of lashon hara as its own separate command, Ramban queries (Devarim 24:9):

And how is it possible that, concerning slander, which is as weighty as bloodshed, there should not be a real negative commandment against it in the Torah, or at least a negative commandment derived from a positive commandment!

Whether or not lashon hara is considered a separate command, the words of Ramban and Ibn Ezra validate the warning of the Rabbis. How can we understand these two seemingly disparate views? Is baseless hatred really only a small sin or is it much more serious?

Effort


And nonetheless hatred of the heart is worse than all revealed hatred, and [so] the Torah especially warns about it. The root of the commandment is well-known — as hatred of the heart causes great evils among people. (Sefer Hachinuch, positive commandment 238)

The Sefer Hachinuch explains that hatred in the heart is worse than all hatred. In fact, it is the cause of the greatest evil among people. This certainly seems to be a very severe sin. I believe his words help explain the words of Rashi.

I believe that Rashi is not making a value judgement. He is not stating that hatred is an insignificant sin. As we pointed out, the words of the Rabbis, which are taken very seriously, reject such an approach. Rashi is saying that hatred is a small sin relative to effort required.

When someone cuts us off in traffic, we react easily with feelings of animosity. In our eyes, the driver in front of us is now the worst person in the world. When a person makes a nasty comment about us, we instinctively respond with an awful comment of our own. Now this may not cause a lot of damage or be worthy of punishment, but it is not insignificant.

The Sefer Hachinuch explains that this results in the other sins and, therefore, is the most basic. The Rabbis are warning us that one should not think that just because we have not physically damaged another doesn't mean that we should take this lightly. Rashi is giving us a strategic plan, not a value statement. He is saying that one should be vigilant regarding the sin of hatred and not succumb to the natural tendency to indulge in it.

The violent acts that follow this hatred require a greater amount of effort. Overcoming the urge to respond negatively is far better than having to repair the damage done by an angry, aggressive response. Prevention is far easier than having to deal with the consequences. Rashi is guiding us as to the proper response. Easy is not necessarily better. We should carefully evaluate what might be an easy reaction versus the consequences of that reaction. We should not fool ourselves into thinking it is not a big deal; it is. Controlling our emotions can go a long way in preventing irreparable damage. As a bonus, this will lead to a much happier, satisfying life. 

Reflections on a Mishnaic Vision of the Period Preceding the Arrival of the Messiah

LEONARD GRUNSTEIN

THE LAST MISHNA IN TRACTATE SOTA¹ SETS FORTH A VISION OF THE state of affairs that will prevail during a time, which it refers to as *'b'ikvot meshicha*² that is credited to the Tanna Rabbi Elazar.

Rashi defines the term as the period beginning at the end of the exile and ending before the arrival of the Messiah³. The circumstances described are uncannily similar to our times, as more fully discussed below.

The use of the term *'b'ikvot*, which literally means 'on the heels of,' seems somewhat misplaced. After all, as Rashi is careful to point out, the simile refers to the time period prior to and not after the arrival of the Messiah. It is suggested that the use of the word *'ikvot* is cogent. As my son, a gifted physician, explained to me, the gait of the foot varies when walking and running. Thus,

1 Mishna Sota 9:15, which also appears in BT Sota 49b and Jerusalem Talmud Tractate (JT) Sota 9:16.

2 C.F. Rashi on Babylonian Talmud Tractate (BT) Sota 49b, who may have had a somewhat variant version of the text, since he refers to the term used in the Mishna as *'b'ikvot haMosbiach*'.

3 Ibid.

when walking, the heel strikes the ground first; when running, it's the ball of the foot.

Thus, the Mishnaic formulation refers to a walking posture. Hence, it describes the period while the Messiah is walking and has not yet arrived. I would add, it also alludes to a more leisurely stride and not hastening of the sort we fervently yearn for, which might better be represented by running to the goal of the ultimate redemption. In this regard, it is important to appreciate that there are varied views on how and on what terms and conditions the Messianic times will unfold. This is but one version.

The Mishna recites a series of twenty prevailing conditions that are symptomatic of the times. It begins with how during this time *chutzpa yisge* (loosely translated as, impudence will increase). The term *chutzpa* has many shades of meaning ranging from boldness, daring and audacity, which might be positive attributes depending on the circumstances, to hubris, arrogance, impudence and insolence, which are generally very negative. In this context, though, it can hardly be viewed as complimentary. The focus is on the seedier aspects of society, as will become exceedingly apparent in the presentation of the themes evoked in this Mishna.

Rav Elchanan Wasserman⁴ notes that the word *Yisge* used as an adjective in connection with *chutzpa* is intended to describe how this character flaw will be both great and pervasive. He goes on to explain that 'great' refers not only to the pronounced nature of the vice, but also to how the person with *chutzpa* will posture to achieve ascendancy in the face of others who are truly great. In essence, despite deficiencies in knowledge and wisdom, the person armed only with over-weaning *Chutzpa* (hubris) will become a recognized authority. In this regard, consider the outsized role of so-called influencers, who armed only with tiktok videos are able to garner enormous followings and self-promote themselves as authorities. Genuine scholars and experts have little influence in this world where *Chutzpa*, not humility and wisdom, dominate.

The next topic addressed by the Mishna is the economy. It refers to a time of soaring inflation (*V'Yoker Ya'amir*). Amazingly, like our times, the Mishna notes the source of the problem is not a lack of productive resources. Indeed,

4 In his Pamphlet (1938-39) titled, *Ikvita D'Moshicha*, at page 20. Rav Wasserman was a prominent Rabbi and Rosh Yeshiva (Baranovich) in pre-WWII Europe. He was one of the closest students of the Chofetz Chaim (Rav Yisrael Meir Kagan). He was murdered during the Holocaust.

it mentions that although the grape yield of vines will be plentiful, the price of wine will still be very high.⁵ The imagery the Mishna uses to describe the nature of the inflation resonates. It is not just a natural supply and demand problem, because if that were the case, it would self-correct. The oversupply would eventually result in lower prices, resolving the issue.

It is suggested that the point of the Mishna posing this conundrum is to illustrate the unusual nature of the inflation; it's not natural. In modern times there can be artificially induced intervening causes, like the government flooding the economy with borrowed money (deficit spending) sparking excessive demand as well as causing increases in interest rates. There are also ideologically driven restrictions that drive up costs. One such example is the artificially high cost of energy due to the governmental restrictions on drilling for plentiful oil or fracking to access abundant natural gas resources. It's no surprise that interest rates and prices of goods have increased in this kind of an environment. Whatever the cause, we are currently experiencing a sustained period of inflation under unusual circumstances as described in the Mishna, which is at the very least thought provoking.

The Mishna then makes a pithy presentation of the ills of the unrestrained power of government to meddle in the affairs of humanity to the extreme detriment of the individual. The language used is somewhat esoteric. The Mishna speaks of the *v'hamalchut tehapech l'minut* (loosely translated as the dominant power will turn to heresy). It then goes on to say *v'ein tochacha* (there is no rebuke).⁶ Rashi explains that the effective lack of rebuke is due to

- 5 Rashi, an old-school vintner, found this unusual situation difficult to fathom in the abstract. He posited that perhaps the wine was expensive because everyone was excessively engaged in drinking.
- 6 Rav Elchanan Wasserman, in his work *Ikvita D'Moshicha*, at page 23, provides an interesting perspective on the source of the problem. He notes that throughout the ages it was well established in Jewish tradition that rebukers would travel from place to place remonstrating the people for their shortcomings. He mentions, as an example, the renowned Dubner Magid, who was sought after by even the Vilna Gaon and others like him. He also cites the Responsa of the Rashba and Rivash, which he reports referred to *berurei avera* (discerners of sin), who were found in each city and were appointed to counsel sinners. However, even by his time, this important function was no longer performed. There were motivational speakers, but they eschewed remonstrating the audience. Their custom was not to elevate the audience with Torah insights urging self-improvement; rather, they spun tales of sweet and wonderful dreams and impractical thoughts of redeeming the whole world. They had no concern about how these joyous visions might be fulfilled as a practical matter. It's all about soaring rhetoric and making the audience feel good. Rav Wasserman noted that like most con artists, the speeches mixed in just a bit of truth because if all were falsehood, it would not have been effective in selling the message. It was like the modern version of the social justice huckster posing as a person of the cloth and touting *Tikun Olam* as the duty to repair the world, as an all purpose answer as to why every cause being promoted, other than following the Mitzvot, was a noble one. Never mind that the term is not only being misused, it is

the fact that for the most part everyone is involved in doing the same kind of wrongs and, if one person offers rebuke, the other counters that the rebuker acts no differently.

Rabbi David Solomon Eibeshutz,⁷ an 18th century scholar, explains how this situation arises. It begins with adopting a rule that purports to make something that was viewed as wrong, right. He notes, as the Talmud⁸ declares, if a person does a sin twice, then it appears to the person that not a sin at all; but rather, the sin is transformed into a good deed. These kinds of moral inversions have become all too common. In essence, a person's perspective and moral compass become so distorted that he can no longer see clearly and discern the difference between right and wrong. The person's freewill is also effectively diminished because of the distorted system of ethics adopted by the prevailing authority.

Consider the outrageous situation created by the State of California when it determined no longer to pursue criminal penalties against those who steal less than 950 dollars. Shoplifting is rampant, and store employees are warned against intervening. There is no one to rebuke the wrongdoing. The scene is reminiscent of the Biblical Generation of the Flood, where robbery was pervasive.⁹ The Midrash¹⁰ describes how gangs of thieves would each steal less than a penny's worth so that no one was legally culpable.

also improperly cited and misconstrued. The actual term is *Tikun HaOlam*. It is a technical legal term of art used in the Mishna that bears little or no resemblance to the breathless and evocative expressions of some misguided mission to repair the world. Indeed, the Mishna (Gittin 4:6 and 3) uses the term prosaically to describe the basis for enacting the legal principles that: (a) Don't pay extortionate amounts to ransom captives or to redeem holy books, Tefillin or *Mezzuzot*; (b) Witnesses sign a Get even though technically unnecessary; and (c) permit the use of a *Pruzbul*. Virtue signaling is not a Jewish tradition. It's doing good deeds (*Mitzvot*) that counts not promoting an antithetical creed. In this regard, Rav Wasserman cites the Chofetz Chaim, his teacher, for a most memorable and treasured remark to the effect that the Torah enlightens a person's vision but absent the Torah the eyes see and don't comprehend what they see. He goes on to discuss how the leaders and decision-makers in modern times, untrained in the serious, complicated, erudite and rigorous art of critical thinking and discernment involved in deciding Halachic questions of Kashrut, are ill-equipped to answer questions facing the entire nation. Unserious, ignorant and foolhardy people, who would sell their soul for a plate of beans (i.e. alluding to Esau) are not qualified to be the leaders of the generation. On page 27, he declares that socialism and neo-nationalism (which he defines as the desire simply to be just like all the other nations) are not our religion. In a clever play on words, he notes that the integration of both these idolatrous practices is the evil of National Socialism.

7 *Arvei Nachal, Vayishlach* 2:3.

8 BT Yoma 86b.

9 Genesis 6:11 and see Rashi thereon.

10 Genesis Rabbah 31:5.

The mystifying reaction of some to the massacre that occurred on October 7th is another example. Instead of empathizing with the Jewish and other victims of the massacre and atrocities perpetrated by Hamas, there were those who identified with the murderers, rapists and kidnappers. The atrocities committed were inexcusable. Yet, some thought to justify them based on an agenda driven false narrative of occupation that was not only untrue but a morally unjustifiable excuse. A similar example is the sloganized blood libel hurled by Hamasniks against Jews of genocide, simply because they defend against genocidal Hamas' plan to eliminate the Jews. Shockingly, this new code of conduct espoused by the miscreant Hamasniks draws moral equivalence between evil Hamas and their innocent Jewish victims

The prevalent woke culture of positivistic morality is another expression of this problem that plagues modern society. Absent the universal morality of our Torah, which by extension is an inherent part of the traditional belief system of the founding fathers of the US, there is no sustainable definition of right and wrong. It's constantly evolving based on the 'flavor of the week feelings' of those in power. What's wrong one day, like drug abuse, might just as well be considered right the next day, if purchased from a state licensed weed outlet for recreational use. My father, z"l, had an expression that encapsulated the problem. He would say in Yiddish that it was like a '*Tisch mit Reder*' (Table on Wheels). Eating properly requires a stationary table. If the table has wheels and keeps on moving, then it is nearly impossible to eat a meal.

The early 19th century work of Rabbi Nathan Sternhartz of Nemerov, known as the *Likutei Halachot*,¹¹ further analyzes the nature of this problem. He notes that it's a topsy-turvy world, where G-d fearing proper individuals who espouse truth are exceedingly demeaned, and the lightweights and fools overpower and lord it over them. The result is that many erstwhile right-thinking individuals are turned, because they must function in an unfit world where falsity has triumphed over truth.

Indeed, as the Mishna later states, truth will be absent. Rabbi Sternhartz explains this is not some happenstance. Rather, truth becomes compartmentalized as each separate group asserts their own truth. This divisiveness can become institutionalized, as the ruling authorities, in their

11 *Likutei Halachot*, Orach Chaim, Laws for Morning Blessings 39:1.

approach to succession, foster favored special interest groups and divisiveness. This is instead of unifying around a higher purpose of preserving universal truth and morality, no matter who the successor might be. The disease of divisiveness has also infected even the saintly among the Jewish people.

Separating into factions often results in the spawning of personal truths that justify and internally reinforce the separatist group dynamic. The unleashing of these centripetal forces further divides people into tribal groups, held together only by their collective disdain of others. Hence, the world of perversion of truth, where lies are classified as truth and truth is cynically negated and labeled falsehood.

This is in stark contrast to the unity achieved by pursuing a higher purpose, such as the quest for absolute truth that is the hallmark of Judaism. This process recognizes that unity does not require uniformity, a condition usually associated with factionalism. Instead, those types of parochial requirements are eschewed in pursuit of achieving a higher purpose.

Rabbi Nachman of Breslov, in his masterwork the *Likutei Moharan*,¹² notes the quality of leadership in these times will be sorely deficient. Everyone might presume that the person seeking a leadership position is doing so because he or she feels mercy for the world and therefore wants, in effect to do public service, by leading the world. The person may have a wonderful public relations firm working on the campaign asserting these talking points, but, in reality, the true underlying purpose is nothing more than just a personal quest for power and position.

The general term heresy used in the Mishna, as noted above, might also be defined to include a belief in no deity at all. Moshe speaks of this condition in *Ha'Azinu*, the penultimate *Parasha* of *Devarim*, where he waxes poetic in prophetically describing future events. He predicts that there would be a period when people would worship no gods and be immersed in futility and G-d would mete out retribution with a reprobate no-nation.¹³ The belief system is reminiscent of the current Neo-Marxist woke culture that is atheistic and is mired in futile virtue signaling. It is shocking how pervasive virtue signaling has become. It is an affectation that has taken hold among so many, who feel

12 *Likutei Moharan* 46:1.

13 Deuteronomy 32:21.

the need publicly to profess to being virtuous. Living a truly virtuous life and actually doing good deeds appears to be optional. It seems that mindlessly shouting a prescribed slogan that often rhymes, on demand, at exceptionally high volume, is all that is required. This conception of idle virtue is not only futile, it is antithetical to our traditions; where what a person thinks is not as important as what a person does in practice. Leading a virtuous life means more than just good thoughts; it requires performing the Mitzvot.

The *Da'at Zekeinim*,¹⁴ a medieval commentary on the foregoing Biblical verse,¹⁵ is cogent and stunningly prescient. It defines the term 'no-nation' as bands of terrorists, who would be scorned. Amazingly, the *Da'at Zekeinim* goes on to note that the nefarious terrorists would temporarily invade the land and leave destruction in their wake, much like the horrible events of October 7, 2023. They would also commit terrorist acts in other parts of the world, as the US experienced on 9/11 and Europe experienced in the heyday of the PLO, and would be universally hated.

The Mishna continues by noting the *Beit Vaad Yihiyeh L'Zenuh* (loosely translated as the Assembly Hall would become a place of licentiousness). It is suggested that the term *beit vaad*¹⁶ denotes an official place like a Courthouse or Sanhedrin (which acted as a High Court and Legislature), in the Kingdom of Israel, prior to the destruction of the *Beit HaMikdash*. In this sense, we have witnessed in modern times the degradation of governmental functions and spaces like the Courthouse and Legislature, which have been corrupted by licentiousness associated with or even occurring within these otherwise revered spaces.

The Mishna next speaks of occurrences that are right out of today's headlines in the news. It ominously notes that the *Galil* will be destroyed

14 A 12th-13th Century commentary by *Rishonim* from among the *Ba'alei Tosafot*.

15 Deuteronomy 32:21.

16 Rashi may have had a variant text of the Mishna. He references the term as *beit ha'vaad*, as opposed to *Beit Vaad*, which is consistent with the parallel text in BT Sanhedrin 97a. Rashi comments that the Mishna is referring to the assembly hall of wise men. He notes that with the lack of wise men, the hall would be empty and abandoned, because there would be no one to study Torah there. Hence, it would be repurposed by scoundrels for illicit purposes. In the Sanhedrin text noted above, Rashi merely comments that it was the place where Torah scholars gathered to study Torah. The use of the term *ha'vaad* (the Assembly place) though may differentiate the meaning of the term from an ordinary place of Vaad (assembly place). Interestingly, in Mishna Rosh Hashana 4:4, the term *makom ha'vaad* (place of the Assembly) and BT Sanhedrin 31b, the term denotes where the *Beit Din* or Sanhedrin (Court or High Court and Legislature) meets.

by fire.¹⁷ We just witnessed how Hezbollah missiles caused massive raging fires in the northern Galilee region. It then goes on to note, ‘and the *Gavalon* desolate’¹⁸ and that those living in the border areas¹⁹ would be displaced and forced to wander from town to town without succor.²⁰

The location of *Gavalon* is the subject of inquiry among many of the commentators on the Mishna, as well as those on parallel texts.²¹ Rashi in *Sanhedrin*²² explains it’s a place name, but doesn’t specify where it’s located. The *Etz Yosef*²³ commentary on *Shir HaShirim Rabbah*,²⁴ defines *Gavalon* as the land of the Gavalie, as reported in the Book of Joshua²⁵, occupying the southern portion of Lebanon, where Hezbollah is located today.²⁶ The Prophet Ezekiel²⁷ references the elders of *Gaval* and its wise ones, renown for their expertise in strengthening sea-going ships. Abarbanel on the verse mentions their expertise as craftsmen able to repair and retrofit ships for the stresses of sea voyage. Abarbanel also notes the reference in King Solomon’s time in the Book of Kings²⁸ to the expert craftsman from *Gavalim*²⁹. Rav Steinsaltz, in his commentary on the verse, locates Geval in the region of Tyre, in Lebanon.

17 The language used is ‘*V’HaGalil Yecharev*’.

18 The language used is ‘*V’HaGavalon Yishom*’.

19 Interestingly, the parallel accounts in *Shir Hashirim Rabbah* 2:13:4 and *Derech Eretz Zuta* 10:2 refer only to the Galil and not border regions generally.

20 The term used is ‘*V’Lo Yechonenu*’.

21 This includes *Shir HaShirim Rabbah* 2:13:4, *BT Sanhedrin* 97a and *Derech Eretz Zuta* 10:2 (which doesn’t mention Gavalan).

22 *BT Sanhedrin* 97a.

23 *Etz Yosef*, by Rav Chanokh Zundel ben Yosef, is an early 19th century work and one of the classic commentaries on Midrash and Aggadah.

24 *Shir HaShirim Rabbah* 2:13:4.

25 *Joshua* 13:5–6.

26 *Targum Yonasan* on *Genesis* 32:4 places the land of ‘Gabra’ in the territory of Edom, modern day Saudi Arabia and so does the Ben Ish Chai, Rabbi Yosef Hayyim, in his 19th century work *Ben Yehoyada* on *BT Sanhedrin* 97a.

27 *Ezekiel* 27:9.

28 *I Book of Kings* 5:32.

29 Rashi, Malbim and Metzudot Zion offer similar perspectives on the verse.

Rav Yaakov Emden, an 18th century Torah scholar from Germany³⁰, in his *Hagahot Ya'avetz*³¹ on *Sanhedrin*³², identified Gavalon as a place located in the vicinity of Mount Lebanon.³³

In the context of the triplet reference that links the burning of the Galilee, evacuation of border towns (including the northern border of Israel that straddles the northern Galilee³⁴ region and Lebanon) and the total destruction of *Gavalon*, the location in Lebanon, where Hezbollah stores its vast array of armaments and munitions and has been launching its attacks against Israel, makes eminent sense. It is indeed prophetic in its implications, given current events.

The next section of the Mishna can be thematically separated into four parts. The first part describes an Orwellian dystopia where the basics of Judaism are no longer embraced. It states that the *Chochmat Soferim* (Wisdom of the Soferim³⁵) will putrefy, and those who fear sin will be held in disgust and truth will be absent.

It is suggested that the Wisdom of Soferim refers collectively to the entirety of the Torah, including the Oral Law, transmitted by early Torah scholars, beginning with the members of the Great Assembly, who are often unnamed. It is one of the basic tenets of Judaism that at Mount Sinai G-d communicated to Moshe a combination of the Written Law, as embodied in the Bible, and Oral Law, which was transmitted from Moshe through the generations (as summarized in *Avot*), until it was ultimately codified in the Mishna and Talmud.

The reference to fear of sin is poignant. Fear of sin is a base level of Torah observance that hopefully evolves and matures into awe and then love of G-d (i.e. G-d's ways that are the epitome of observance of the *mitzvo*t).

30 I note in passing that my father z"l, on his mother z"l's side, was an Eybeshutz, named Moshe Yonatan after Rav Yonatan Eybeshutz.

31 Reportedly published after he passed away based on the notes he left in the margins of his copy of the Talmud.

32 *Hagahot Ya'avetz* on BT *Sanhedrin* 97a.

33 Based on Ezekiel 27:9.

34 *Supra* Footnote 19.

35 The term *Soferim* (literally, Counters, as in counting each letter of the Torah scroll) as used in the Mishna, usually refers to especially proficient Torah scholars, who were fluent in all areas of the written and oral law.

As to truth being absent, it is unfathomable how a society can successfully function without an underlying foundation of truth and a quest for absolute truth. If anyone wonders why the communist state, known as the Union of Socialist Republics (USSR) failed, here's a micro example. My Mom, who as a child, spent a few years during the Holocaust in Siberian Gulags in the USSR, would ask us if the commissar asked how much 1+1 equaled, what was the answer? We would of course answer 2. She would then correct us and say our answer should have been what does the commissar want it to be? Truth, like morality in the USSR, was relative; it was whatever circumstances required. In our Torah tradition, universal truth is the basic building block, as is universal morality.

The concept of truth being absent is so common today, it might truly be said to be a common feature of our times. Whether it's called fake news or your truth versus mine, it appears that we no longer share a common appreciation of what is truth and what is not. Indeed, in the parallel version of our Mishnaic text in Talmudic Tractate Sanhedrin,³⁶ there is a discussion of how the term '*Nebederet*', as used therein and, by extension our Mishna to mean absent, has a deeper meaning. In what amounts to a play on words, it implies the term '*Eder*,' meaning flock. Thus, *Sanhedrin* records that the Academy of Rav said, the truth will become like flocks and walk away. The simile is particularly cogent in our times. In essence, the people will divide up into separate flocks, whether denominated as political parties, affinity groups, cults or interest groups and embrace their own narratives or, said another way, truths. In line with the foregoing, each group has their own chosen academics, pundits and leaders to reinforce their belief in their own truth. The system does not brook challenge nor allow for engagement in free and open debate in a quest for universal truth. It's a bubble like existence insulated from other opinions and virtually impervious to other knowledge that might upset the belief system endemic to the flock. In effect, each group independently, albeit collectively with the other separate flocks, which are seemingly coincidentally doing likewise, walks away from absolute truth; and the net result is truth is verily absent. Is it any wonder that in this kind of a hostile environment, *Chochma* (in general meaning, all knowledge) putrefies.

36 BT Sanhedrin 97a.

This kind of separation into warring factions, who won't even meet and speak to each other, is categorically at variance with our tradition, as epitomized in the Talmudic report³⁷ of an argument between the Academies (Beit) of Hillel and Shammai, as follows:

Rabbi Abba said that Shmuel said: For three years Beit Shammai and Beit Hillel disagreed. These said: The halacha is in accordance with our opinion, and these said: The halacha is in accordance with our opinion. Ultimately, a *Bat Kol* (Divine Voice) emerged and proclaimed: Both these and those are the words of the living G-d. However, the law (Halacha) is in accordance with the opinion of Beit Hillel.

Indeed, as the Talmud³⁸ declares, Beit Hillel would study its own, as well as, Beit Shammai's opinions and always presented Beit Shammai's position first, before arguing their own point of view. Resh Lakish also noted³⁹ when two scholars listen or amiably defer to one another in their discussions of Jewish Law, G-d listens to them. However, if they don't listen to each other, then the Divine Presence departs. Despite fundamental disagreements on the law, including on the topic of marriage and permitted and prohibited unions, Beit Shammai and Beit Hillel did not separate into antagonistic groups nor refrain from members of each group marrying each other⁴⁰.

Ethics of our Fathers⁴¹ records the Members of the Great Assembly counseled us to deliberate before rendering judgment. My teacher, Rabbi Asher Weiss, explained that this means a person should not be so sure of himself, since we no longer have the benefit of prophecy. It is better to discuss matters with other experts, before reaching a conclusion.

Where truth is cherished, it does not hide and cower in fear of debate. It is the process of genuine and serious inquiry and debate that unleashes truth. However, in our times truth is absent because the purveyors of falsehoods are so numerous, powerful and entrenched in their separate groups that they fear

37 BT Eruvin 13b.

38 Ibid

39 BT Shabbat 63a.

40 BT Yevamot 14a.

41 Avot 1:1.

any challenge to their false narratives and slogans that keep them in power. Thus, truth-tellers, who challenge the existing order premised on falsehoods and a positivistic morality, are reviled and real truth is disdained. The situation is both Kafkaesque, a true nightmare reality that mimics a fictional horror story, and Orwellian, a fictional description of reality, masquerading as truth, designed to fool people into believing a nightmare reality is heaven.

The second part deals with a breakdown in family relationships and values⁴² that are the basic building blocks of societal norms. It details how young children will berate and humiliate elders. There will be a lack of respect for elders, so much so that elders will stand for the young and defer to them in spite of their lack of judgment, knowledge, experience and wisdom. A son will disgrace his own father, a daughter will rise up against her mother, and a daughter-in-law against her mother-in-law.

If this were not bad enough, the Mishna goes on to present the obnoxious circumstance in which a person's enemies will be among the members of his own family. Some can point to family squabbles, ranging from disputes about inheritance, to business disputes and disagreements about the issues of the day that are admittedly unpleasant. Enemies, though, are another level of dysfunctional behavior that is intolerable. It happens, but it used to be extremely rare. The generation of Holocaust survivors and their children didn't have the luxury of fighting and not eventually making up and reaching a *Modus Vivendi*. We were too few to break up into warring factions. United, in pursuit of a higher purpose, we were blessed and achieved success; divided G-d forbid we fell. We well understood that unity did not mean uniformity.

This sentiment appears antiquated in the modern age of partisan politics and ideological purity that divides families as it does the nation. We were just witness to a striking example in the vaunted Kennedy clan, a wealthy, powerful, virtual political dynasty in the US, which otherwise boasts no hereditary titles or nobility. Robert F. Kennedy (RFK) Jr. (the nephew of President John F. Kennedy and son of Attorney General and then Presidential candidate Robert F. Kennedy, both charter members of the Democrat party and assassinated

42 Rabbi Elchanan Wasserman, in his work, *Ikvita D'Mosbicha*, at page 21 (citing the Ra'avad in *Shilhei Edoit*), notes that during the period immediately before the Messiah arrives the Jewish family will be spread out all over, with the parents in one country and each of the children in various different countries, until Elyahu comes and 'shall reconcile parents with children and children with their parents' (Malachi 3:24).

in the prime of their lives) was running for President of the US, as an independent, against the Democratic nominee. Many in his family, including his own sister, were apoplectic and publicly vented their dismay. When RFK Jr. subsequently announced he would be suspending his campaign and endorsing the Republican candidate, the dam burst and out poured all manner of publicly voiced invectives, as well as expressions of disgust and calumny from those same family members. It was ugly and discomfiting. The unimaginable circumstance of having enemies within one's own family was on full public display.

The Kennedy situation is just one glaring example of this problem. It is symptomatic of a radical change in a fundamental family dynamic that we were brought up to believe was essential and natural. I remember well being told by my father, ז"ל, not to repeat the discussions around the table of family business. This included when we got together with the extended family at the regular weekly gatherings, when family and other business were discussed. No matter what internal disagreements might exist, the public face of the family was loyalty to each other in the extreme.

A similar sentiment governed when it came to supporting each other; it was always family first. This mirrors the order of priority of giving charity codified by the Rambam⁴³. Thus, first comes family members in need, next the poor of the city and then those in need from elsewhere.

In our Jewish tradition, family is sacrosanct. Indeed, the Talmud⁴⁴ reports that the Divine Presence resides in a home if the husband and wife are worthy. Rashi commenting on this Talmudic text explains that this occurs when both spouses follow the straight path and are faithful to each other.

The focus on spousal and family harmony is a recurring theme in the Talmud. Thus, a husband is required to respect his wife more than himself⁴⁵ and a wife is also required to respect her husband.⁴⁶ Verbal abuse of a spouse is not only wrong, it is a sin which causes the offender to be punished.⁴⁷ The

43 Rambam, Matnot Aniyim 7:13.

44 BT Sotah 17a.

45 BT Bava Metzia 59a. See also Maimonides, Mishne Torah, *Hilchot Ishut* 15:19.

46 BT Kiddushin 31a. See also Maimonides, Mishne Torah, *Hilchot Ishut* 15:20.

47 BT Bava Metzia 59a.

Talmud⁴⁸ declares that a household is blessed, including with riches, only because of the honor and respect a husband accords his wife.

The home is viewed as a sanctuary, and it is important to strive to have it well provisioned, because strife within the household is typically the result of a lack of sufficient sustenance for the family.⁴⁹ A person is also encouraged always to eat and drink less than his financial means permit, and, correspondingly, treat his spouse and children better than his means would otherwise allow.⁵⁰ Maintaining peace and harmony in the home is critical. Indeed, the Talmud⁵¹ notes purchasing Shabbos candles takes precedence over Chanukah lights, because of the importance of maintaining family peace in the home.

In this warm and convivial environment of trust, peace and harmony in the family home, the Divine Presence resides. It is a holy sanctuary and, therefore, the Talmud⁵² cautions a person to make some noise, like knocking, before entering and not to enter the home suddenly. Rav Yochanan compares this to the ringing bells sewn into the hem of the High Priest's robe, which announce his entry into the Holy area in the Temple before G-d.⁵³

However, a relatively recent study⁵⁴ found that not only is the principle of family first not universally embraced, one of the fundamental ingredients, the intense feelings of compassion and empathy within the family that characterized so many households when I was growing up, are often missing. By those espousing the so-called woke or liberal ideology, these critically important feelings are diverted away from family members to unknown strangers. In essence, virtue signaling about causes and empathizing with people unrelated and personally unknown, from distant places, have taken the place of fellow family members as the object of compassion. The instinct that made us roll up our sleeves and, as the colloquial expression goes, use elbow grease to actually help someone in need, in the immediate family, is no longer a given. Instead,

48 Ibid.

49 Ibid.

50 BT Chulin 84b. See also Maimonides, Mishne Torah, *Deot* 5:10.

51 BT Shabbos 23b.

52 BT Pesachim 112a.

53 See Exodus 28:33-35 and commentary of Nachmanides on Exodus 28:35.

54 See, Ideological differences in the expanse of the moral circle, by Adam Waytz (of Northwestern University), et al, published in Nature Communications, at Nature.com, published online on September 26, 2019.

that desire to do good is diverted and uselessly employed in shouting slogans that really help no one in particular; but, it does appear to allow the shouter to feel exhilarated, at least temporarily, as if they were doing good. This is in place of really doing good deeds that requires real effort, consuming much energy truly to benefit those within the family group. While the exhilaration of genuinely helping someone and seeing the person smile and appreciate the assistance is much more sustainable, nevertheless, there's all that effort and expectations that then have to be satisfied or suffer disappointment. It is much easier just to go to a rally or protest for some cause with friends and have a good time together. Why even meet with those suffering and assume genuine personal responsibility to help; that's often a hard and dirty job. Moreover, it's difficult to feel like a 'good person', if you don't really do the work and succeed in helping them. Better never actually to have to engage with real people in need at home or in the local community and just be involved in a performative exercise that purports to benefit unseen individuals from elsewhere, preferably far away, who the organizers claim to be in need. The virtual experience is so cleverly orchestrated and sanitized. It's designed to generate the feeling of being useful that is reinforced by the organizers and crowd of peers, engaged in the same virtue signaling. Everyone is raving about how everyone participating is a 'good person' and demonstrating their compassion for others.

To put this in perspective, imagine if a family member needing real help was merely offered empty slogans instead of the particular assistance needed. That would not be a particularly happy experience for anyone involved. Worse, is to ignore them entirely or make some inane excuse, as just callously pass them by on the way to a protest march for some disembodied cause. However, the glaring face of disappointment of a family member would be all too apparent to anyone willing to experience a shred of genuine natural empathy, instead of being diverted by the manufactured variety for what is often artificially termed a just cause. In striking contrast, when dealing with the abstract variety of person in need, outside the immediate circle where regularly engage the individual personally there is no downside to doing little, if anything, of substance. This kind of an empty empathy is so much less invasive and selective. Moreover, as noted above, one can still self-identify as a 'good person', under this moral inversion of the Rambam's standard. It is frankly absurd and callous

to substitute contrived compassion for unknown strangers from distant locales that is virtually meaningless, ahead of the real needs of close relatives, where genuine empathy and actually helping are truly meaningful. Consider how many homeless vets and other locals in need the wokesters pass by and just ignore on the way to a Hamasnik protest. But that's the point in this dystopian world. Family no longer matters. It's the cause that's important and defines the person as good or not, as perceived by that person, based on his or her personal standard of inverted morality.

The third part euphemistically describes the face of the generation being like the face of a dog. Rav Elchanan Wasserman⁵⁵ explains this phrase metaphorically. He defines the 'face of the generation' as the leadership. The idiom of 'being like the face of a dog' conveys an image of a person walking a dog. Outwardly, it appears that the dog is leading, because it is typically ahead of the person. However, this is merely an incorrect perception of what is really occurring. In essence the dog is turning its face to see where the master is going and then proceeds to walk ahead in that direction.

The image conveyed by the Mishna is at once prescient and strikingly accurate in its description of so many of the leaders in our times. In essence, they, like the dog, appear to be leaders but are actually followers. In modern parlance they check the polls and then decide how best to follow them, rather than making up their own mind. The job of a leader is not to be a follower. It is to lead by knowing the difference between right and wrong and then to educate and inspire the people to do what is right and eschew what is wrong.

The fourth part of this section of the Mishna declares a son will no longer be ashamed before a father. The lack of any shame for wrongdoing sums it all up. It is suggested that this penultimate passage is a summation that presages the conclusion below. In essence, despite all these abject deficiencies that undermine family and societal cohesiveness, there is still hope in the ultimate redemption.

The conclusion of this exposition in the Mishna poses a rhetorical question that expresses resignation that these conditions are seemingly unavoidable. It asks upon whom can we rely and answers only our Father in heaven, G-d.

55 In his work, *Ikvita D'Moshicha*, at page 22.

The Mishna does not mention the climactic battle of Gog U'Magog, which is referenced in other sources. It is suggested that chronologically it is to occur before the conditions discussed in the Mishna. As Rambam⁵⁶ notes, the war of Gog U'Magog will be at the beginning stage of the Age of the Messiah, which is arguably before the period of the very footsteps of the Messiah. In this regard, it is important to note that the Rambam posits that there is no difference between the world that will exist in the Messianic Era and prior thereto, except that during the Age of the Messiah⁵⁷, Israel will no longer be subjugated.⁵⁸ World War I freed Israel from subjugation under the Ottoman Empire and initiated the process for Israel to become once again an independent sovereign state, as was agreed to by the victors at San Remo in 1920 and ratified unanimously by the League of Nations in 1922.⁵⁹

The Prophet Zechariah⁶⁰, one of the last of the prophets in the Bible and a member of the Great Assembly, more than twenty-five hundred years ago, provided a description of the sequence of events that would occur; albeit, not the precise dates. It is amazingly prescient.

Zechariah first predicted a world war where all the nations would gather in Jerusalem. It is respectfully suggested that this occurred in World War I. Interestingly, the Talmud⁶¹ describes how, just like the army of Sennacherib, the bad guys would have one hundred and eighty-five thousand soldiers under arms, including various types of infantry and cavalry. Coincidentally, the Turkish and German forces under German command also had approximately one hundred eighty-five thousand troops, ranging from units of infantry to cavalry, as well as, German aerodromes⁶². They faced an international army under British command comprised of soldiers from the British Empire, including the UK,

56 Rambam, Mishne Torah, *Hilchot Melachim U'Milchamot* 12:2.

57 Ibid and see also Rav Adin Steinsaltz commentary thereon, wherein he explains that during the time of the exile, Israel will be subjugated by *malchuyot ha'umot* (governments of other nations); and during the Messianic Era, *malchut* (independent government and sovereignty) will return to Israel.

58 See also, Rambam Mishne Torah, *Hilchot Teshuva* 9:2, as well as the Talmudic sources in BT Sanhedrin 91b, Brachot 24b and Shabbat 63a, which ascribe this position to Shmuel.

59 See, The Matter of Title to Israel Has Long Been Resolved in Favor of the Jewish People, by this author, in the 2023 Yadrim Torah Journal

60 Book of Zechariah, Chapter 14.

61 BT Sanhedrin 95b.

62 See *The World Crises, 1916-1918, Volume II*, by Winston S. Churchill (Scribner-1927), at pages 47-48; *The First World War*, by Martin Gilbert (Holt-1994), at pages 370, 372, 376, 388, 391, 420, and 429; and *Bavarian Air Force WWI Aerial Reconnaissance*, at 101 Israel.com.

Australia, New Zealand and India, as well as members of the Jewish Legion. The climactic battle of the WW I campaign in Israel was known as the Battle of Megiddo⁶³. By the way, the term Armageddon is derived from this place's name. Coincidence? It has been suggested that the combination of all these facts and circumstances and those noted below are hardly coincidental. After all, World War I and the climactic battle of international forces at Megiddo did set the stage for the restoration of the Jewish State of Israel, which, thank G-d, did in fact occur.

General Edmund Allenby, who led the British and other forces to victory, insisted on personally accepting the formal surrender of the City of Jerusalem. It appears he, too, felt the majesty and sanctity of the moment. On December 11, 1917, he reportedly rode up to the gates of the Old City and dismounted. He deliberately chose to walk into the Old City because, he said, only the Messiah should ride into the Holy City.⁶⁴

Also noteworthy is that Zechariah records Jewish sovereignty over all of Jerusalem would be interrupted for a time. He prophesized that half the city would be exiled; but the rest of the population would not be uprooted from the city. It is all too reminiscent of what occurred when Jordan conquered the eastern portions of Jerusalem, including the Old City and its Jewish Quarter, in 1948. Zechariah also prophesized that thereafter Jerusalem would become whole again and undivided Jerusalem would be inhabited by and under the sovereign authority of the Jewish people, as occurred in 1967 and thereafter.

Zechariah goes on to say that never again would destruction be decreed and the Jewish people would dwell in Jerusalem securely.

Interestingly, the 9th century Midrashic work, *Pesikta Rabbati*⁶⁵, describes how in the year that the Moshiah is revealed, the nations of the world will be provoking each other. In particular, it notes that the Government of Iran (Persia) will provoke the Government of Arabia. The King of Arabia will go to Edom (i.e., the Western World) to seek counsel. It is suggested that in the present times, this might mean the US as the leader of the free world. Meanwhile, the Government of Iran will try to destroy the whole world and


63 The Battle of Megiddo, at the National Army Museum (nam.ac.uk).

64 1917 and the liberation of Jerusalem, by Barry Shaw, in the *Jerusalem Post*, dated 11/19/2017.

65 *Pesikta Rabbati* 36:1.

everyone will be distressed and in an uproar, falling on their faces and seized with agonizing pain as if they were giving birth. Israel will also be distressed and in fear, but G-d will reassure them not to worry or be afraid. The time of the ultimate redemption has arrived and Israel will triumph and be free, without any distress, and not under the yoke of any other nation.

It would appear, we are in the midst of the times preceding the arrival of the Messiah, based on the description in the Mishna. This begs the question of how are we best to deal with these untoward circumstances described in the Mishna, as summarized above? Rabbi Elazar, who is credited with authorship of this portion of the Mishna, is recorded as having provided a solution elsewhere in the Talmud.⁶⁶ It reports the students of Rabbi Elazer asked him what should a person do to be spared from the birth pangs preceding the coming of the Messiah? He answered they should be immersed in Torah and Gemilat Chassadim.⁶⁷

May we too be immersed in Torah and *gemilut chesed* and may we merit the *geulah sheleima* soon and in our times. 

66 BT Sanhedrin 98b.

67 Rav Elchanan Wasserman, in his work, *Ikvita D'Moshicha*, at page 29, notes the foregoing and adds that the Chofetz Chaim said that the term *ya'asok* (immersed) means that should be devoted to and fully engaged in Torah and *gemilut chesed*, just like devoted to other activities, with all of his or her heart and strength and thereby saved.

Pesach: *Arami Oved Avi*

STEVEN OPPENHEIMER, DMD

THE PESACH HAGGADA RECOUNTS OUR ANCESTORS' JOURNEY TO EGYPT, their suffering and their miraculous redemption, not by angels, but by G-d alone, in all His glory. It describes the birth of the Jewish nation and through the giving of the Torah, the establishment of the Jewish religion.

It is surprising then that the Haggada would appear to play down Paroh's persecution of the Jews and highlight Lavan's evil intentions. Let us examine the meaning of the words, *arami oved avi*.

In *Parashat Ki Tavo*, Rashi explains that *arami oved avi* means that Lavan sought to destroy Ya'akov and would have succeeded but for Divine intervention. Ibn Ezra criticizes Rashi's understanding and makes a grammatical observation. This verse couldn't be referring to Lavan because the verb construct is wrong. If the Torah was telling us that Lavan wanted to *destroy* Ya'akov then it should have used the *hif'il* form, *ma'avid*. Alternatively, the Torah could have used the *pi'el* form, *me'aved*. These two verb constructs express force. The word *oved* is *binyan kal*, connotes a much softer meaning and doesn't fit Rashi's explanation.

Steven Oppenheimer, DMD is an endodontist who gives a daily Kitzur Shulchan Aruch shiur in Boca Raton Synagogue and has published articles on various halachic issues.

Therefore, says Ibn Ezra, *arami* refers to Ya'akov when he was in Aram and *oved* means he was destitute.

I would like to defend Rashi's interpretation by delving a little deeper into the Haggada's message.

The Gemara (Makkot 10b) informs us that the word *dibbur* connotes a harsh way of speaking, but the word *nidbaru*, implies gentle speech.

Rashi explains (Makkot 11a) that *dibbur* (דיבור) is *lashon ohz* (לשון עז), a very firm, tough way of talking, whereas *amira* (אמירה) is a gentle way of speaking. *Dibbur* is *binyan pi'el* (strong) whereas *Amira* is *binyan kal* (gentle).

The word *oved* is *binyan kal* (soft and gentle). Rashi is telling us that Lavan appeared to be gracious and nice, speaking the right words but his intentions were hidden and nefarious. Paroh's actions were cruel, forceful and displayed no subtlety. He ordered the outright murder of Jewish children. That is why the Haggada teaches us that Lavan was far more dangerous.

When Jews live in a repressive society, there is far less assimilation, and Jews band together to survive. When society openly wants to maltreat the Jews, pogroms and Jewish persecution are not uncommon.

In America, we live in a very accommodating and tolerant society. In a sense, it is easy to be Jewish. On the other hand, because of such a friendly environment, it is easy to absorb the societal practices that are antithetical to Jewish values. The process is so subtle that before you know it, intermarriage and assimilation are rampant. Jewish education seems less important than getting into an Ivy League university. Families that were proud to be Jewish now have to contend with non-Jewish grandchildren and reinterpretations of who is Jewish. Fewer and fewer people receive a meaningful Jewish education, fewer people identify with Judaism, and pretty soon you wonder how all this could have happened.

The lesson we learn from Lavan is that we Jews living in the Diaspora need to insulate ourselves from the external insidious and corrupting values. Some may choose to isolate themselves from the outside world. This is more extreme and has many drawbacks. We need to be on guard against the subtle temptation to be like everyone else and lose our precious identity and rich history. It is only through education and religious observance that we may preserve our heritage and ensure our Jewish future.



Teshuva According to Chassidut

An Overview of Igeret ha-Teshuva - Tanya

RABBI MOSHE WOLVOVSKY

Perek Alef (Chapter 1)

The Definition of Teshuva

The third section of the *Tanya*, called *Igeret ha-Teshuva*, explains the concept of *teshuva* (repentance) as understood according to *Chassidut*—the inner dimension of the Torah.

The Alter Rebbe opens this section by quoting and explaining a *Breita* in *Masechet Yoma*.

The *Breita* says that there are three categories of atonement, corresponding to three categories of *aveirot* (transgressions):

1. **Neglecting a positive commandment:** As soon as one commits proper *Teshuva*, atonement is achieved. While *teshuva* cannot retrieve the lost opportunity to draw G-dly energy, it still atones for the neglect.
2. **Transgressing a prohibition:** For these transgressions, which cause spiritual damage to the soul's source, complete atonement is achieved

through *teshuva* and the great divine energy manifest on Yom Kippur, which repairs the damages.

3. **Transgressing a prohibition punishable by karet (spiritual cutting-off) or heavenly death:** For these, both his *teshuva* and Yom Kippur are insufficient for complete atonement. The cleansing and repair of his soul require affliction visited upon the individual.

While the *Breita* mentions atonement through affliction for severe transgressions, this refers to affliction from Above, lovingly sent to cleanse the soul in response to awakened love for Hashem. *teshuva* itself, even for severe transgressions, does not entail fasting, as is clear from the Rambam and the *Semag*.

Historically, fasting might have been practiced to abolish communal affliction or to hasten atonement, but it is not a direct component of *teshuva*. The core of *teshuva*, as the word implies, is a vehement, wholehearted return to Hashem and His *Mitzvot*, a commitment to never transgress His will again.

Perek Bet (Chapter 2)

The Role of Fasting

While *teshuva* itself is solely the return to accepting Hashem's kingship, fasting plays a role similar to a *Korban* (a sacrificial offering). A *Korban* was brought even for neglecting positive commandments, not as part of *teshuva* to cleanse from sin, but as a "pleasing gift" to be accepted by Hashem as one was before the sin.

Nowadays, **fasting stands in place of a Korban**. As the Gemara says (Bava Kama 58a), that when fasting, Rav Sheshet would pray that "his decrease in flesh and blood, be regarded as if he brought a *Korban*." This is for this purpose that several sages, *Tannaim* and *Amoraim*, fasted many fasts for what can be considered "minor" transgressions. Also based on this premise, the Arizal taught his students to fast many fasts for committing certain transgressions, and even for neglecting to perform a positive commandment—to be desired by Hashem as before the sin, just as a *Korban* would achieve. And like a *Korban*, fasting has the ability to arouse the Divine Will.

Perek Gimmel (Chapter 3)

The Role of Tzedakah

Continuing the discussion on fasting and its resemblance to a *Korban*, there are two opinions regarding someone who commits a single transgression many times:

1. **Like a *Korban Chatat* (sin offering):** The individual must fast the number of fasts prescribed for each sin, multiplied by the number of times it was committed.
2. **Like a *Korban Olah* (burnt offering):** One offering would suffice even for violating multiple commandments, implying one fast regardless of repetition.

The accepted compromise is to fast the number of fasts for the sin he committed, multiplied by three, and no more. This is based on the words of the *Zohar*, that describes the “stain” that gradually pervades the first three times a transgression is committed.

This only applies to a healthy and strong person, as was the case in earlier generations, who would not be harmed by extensive fasting. As for someone whose fasting may harm or weaken his body, as is the case in these generations, it is forbidden for him to fast more than he is able, even for severe transgressions. Even in the earlier generations, only the healthy and strong would fast these fasts. For someone who is not physically able to handle the affliction, the Gemara considers it a sin for him to fast. Especially, one whose fasting will weaken his ability to occupy himself with the study of Torah.

Instead, he should “**redeem his sin with Tzedakah (charity).**” As the *Halachic* authorities established a set amount of money that a person should give in exchange for each day of fasting. A person of means should add upon that set amount accordingly. Nevertheless, even today, a devout person who seeks closeness to Hashem through a greater *teshuva*, if he is able, he should be stringent to actually fast the number of fasts prescribed for each of the severe transgressions punishable by death, once throughout his lifetime, in accordance with the second abovementioned opinion.

He can choose to fast these fasts on shorter days, during the winter season. He can also stipulate that on the mornings of those fast days he can eat, up until

three hours before sunrise. In keeping with the abovementioned compromise, to fast the prescribed amount multiplied by three—he should fast half days. Two halves account for one complete fast day. Beyond that amount, he should substitute the fast days with *Tzedakah*, donating the corresponding amount for each day. Similarly, the fasts prescribed by the Arizal, for less severe sins or for neglecting to fulfill a positive commandment, should also be substituted with the giving of *Tzedakah*.

While the general rule is that “a person shall not donate beyond 20 percent of his property,” he is permitted to do so in exchange for fasting. Just as he may spend that amount on his physical health. It is for this reason that nowadays the reverent are extremely generous in their giving of *Tzedakah*.

Perek Dalet (Chapter 4)

Questions

In the past two *Perakim*, the Alter Rebbe addressed the place and practice for fasting, that it is like a *Korban*, “an appeasing gift,” after a person does *teshuva*. Now, the Alter Rebbe returns to address *Teshuva* itself, which, as the very word implies, is the wholehearted return to Hashem.

What does it mean to return to Hashem truly and wholeheartedly? To answer this question, the Alter Rebbe asks three more questions:

1. The *Zohar* teaches that the word *teshuva* (תשובה) is comprised of two words: “Tashuv Hey” (תשוב ה)—the return of the letters *Hey* of Hashem’s Name to their place. The return of the second *Hey*, called “*Hey Tata’ab*,” the lower *Hey*, is through “*Teshuva Tata’ab*,” a lower *teshuva*. The return of the first *Hey*, called “*Hey Ila’ab*,” the higher *Hey*, is through “*Teshuva Ila’ab*,” a higher form of *teshuva*. **What are these two levels of *Teshuva*?**
2. The *Zohar* writes that “*teshuva* is ineffective for the transgression of ‘wasting seed’.” But we know that “nothing stands in the way of *teshuva*”? The *Reishit Chochmah* explains the *Zohar* to mean that “the lower *teshuva*” is ineffective, but only “the higher form of *teshuva*” is.

3. *Chazal* tell us that someone who transgressed a prohibition for which the Torah ascribes the punishment of *Karet*, would die before the age of fifty. And for a prohibition for which the Torah ascribes the punishment of death by the hands of heaven, they would die before the age of sixty (or sometimes earlier). Yet in every generation, there are those who transgressed such transgressions, and lived long and pleasant lives.

The Neshama

The Alter Rebbe begins to explain the concept of “*teshuvva*” as taught in the *Zohar*. But for us to understand the concept of “*teshuvva*,” we will first need to understand the negative impact that a transgression has on the *Neshama* (soul) of a Jew. And for us to understand that we will first need to appreciate the uniqueness and greatness of the *Neshama*, above all of creation, including angels.

The Jewish people are referred to in the *pasuk* as “*chelek Hashem*”—“a part of Hashem.” In what way are we “a part” of Hashem? When describing creation, during the six days of creation, the Torah says that all of creation came to be through the Divine word. “Hashem said, ‘there should be light,’ and there was light,” and so on. There is one exception: when the Torah describes Hashem giving Adam ha-Rishon a *Neshama*, the Torah says, “וַיִּפַּח בְּאַפָּיו” (Bereishit 2:7)—Hashem (as it were) blew the *Neshama*. Not words, but breath. And, as the *Zohar* says, the breath and energy that goes into blowing emanates from a much deeper place than the energy used for speech.

The *Neshama* is not another creation of Hashem, it is a part of Hashem Himself. It is then through divine letters and speech that the *Neshama* descends into a physical body, in this lowly world. The *Neshama* itself, however, is greater than the divine letters. Which is why, unlike angels who are referred to with Hashem’s name *Elokim*, the *Neshama* is a part of Hashem’s name *Havayah*. Since the name *Elokim* is a more peripheral level of G-dliness, in relation to the inner level of the name *Havayah*.

The Neshama Mirrors its Source

Even as the *Neshama* is in this world, that connection is recognizable. In *Patach Eliyahu* it says that Hashem “emanated ten garments, which are the ten

Sefirot, with which he governs all of creation.” These ten *Sefirot* are alluded to in the four letters of Hashem’s name—*Yud, Hey, Vav, Hey*:

- The letter **Yud**, which is a mere dot, alludes to the attribute of *Chochmah*, divine wisdom, which is hidden since it is beyond comprehension.
- The letter **Hey**, which has width and length, alludes to the attribute of *Binah*, divine understanding, where the intellect is revealed and capable of being comprehended, in the higher, spiritual realms.
- The letter **Vav**, which extends downward, and has the numerical value of six, alludes to the six *Midot*, divine emotions, which is the first step of sharing the intellect with the lower, physical world.
- The final letter **Hey**, alludes to the attribute of *Malchut*, divine kingship. Also referred to as the divine speech, like a king who governs with his speech. This is alluded to by the letter *Hey* which is enunciated with an unvocalized breath, and has the numerical value of five, just as all expressions of speech come from the release of breath, and then separates into the five vocalizations of letter. This refers to the actual sharing of the intellect with the lower, physical world, like someone communicating with another person.

Since the *Neshama* comes through “blowing,” meaning, the innermost level of G-dliness, therefore, even as it is in this world, it resembles its source: just as the G-dly energy reaches from Above to below in four stages, alluded to in the four letters of Hashem’s name—*Yud, Hey, Vav, Hey*—so too does the *Neshama* possess these four stages in its relationship with Hashem:

- The letter **Yud** alludes to the capacity to contemplate upon the truth and greatness of Hashem.
- The letter **Hey**, which has width and length, alludes to elaborate and in-depth meditation upon the greatness of Hashem, to develop a mental and emotional love and awe of Hashem.
- The final letters **Vav** and **Hey** allude to the ultimate expression of that love and awe, in the speech and action of the Torah and the *Mitzvot*.

Perek Heh (Chapter 5)

The Neshama in This World

Even as the *Neshama* exists in this physical world, dwelling in a material body, it still possesses its deep bond with its source, the innermost level of G-dliness. This *perek* continues to emphasize this point.

In the context of referring to the Jewish people as “*chelek Hashem*”—“a part of Hashem”—the *pasuk* says, “Yaakov *chevel nachalato*” (Devarim 32:9), that the relationship between the Jewish people and Hashem is compared to a rope, that has one end Above, and the other end here below. This means that, even at the bottom end, the *Neshama* has this deeper connection with Hashem, being the “breath” of Hashem, as it were.

However, included in this concept of being “Hashem’s breath,” is another point: if there is something blocking, the breath will not reach. This is unlike speech, which can “reach” and be heard even if there is something blocking. What can “block” Hashem’s “breath”? There is only one thing - something which Hashem says, “I do not want.” That is an *aveira*, a transgression of the Will of Hashem. That is the only thing that a person can place as a “blockage” to this incredible relationship with Hashem.

This explains the concept of *karet*. While all transgressions “obstruct” the connection with Hashem, the Torah tells us about certain transgressions that they (nearly) completely “cut-off” the flow of “breath” and energy of the *Neshama*.

Perek Vav (Chapter 6)

The Meaning of Galut

When a person does an *aveira*, transgressing the Will of Hashem, he creates a “blockage” to the life and energy of his *Neshama*. There are certain severe transgressions that cause *karet*, a complete severance from the source of life of the *Neshama*. *Karet* is not a punishment for doing an *aveira*, it is the effect of the *aveira* itself.

There is, however, a significant difference between the way things were during the times of the *Beit ha-Mikdash*, when there was great divine revelation, versus the way it is during the times of *Galut* (exile). During Temple times, if a person committed a transgression that causes *karet*, the Gemara says (Sanhedrin 90a), one's physical life would be cut short, because his *Neshama* "disconnected" from its source of life. That is not the case nowadays.

Nowadays, not only are the Jewish people in exile, rather, as Yeshayahu ha-Navi says, "*u-ve-fishèichem shulcha imchem*" (Yeshayahu 50:1)— the *Shechina* (the divine presence, referred to as "*imchem*"—"your mother"), is in exile as well.

What does it mean for the *Shechina* to be exiled?

It means that the great and exceptional life and energy of the *Neshama* is banished from its true place. For, when in *Galut*, the divine energy comes through the channels of *klipot*, "dressed" within the level of life and energy that vitalizes all of creation. Its exceptional greatness is not recognized. Therefore, even after being "disconnected" from his true source, a person can continue to live, because that connection is hidden and diminished. During times of *Galut*, a person is given the choice from where they wish to receive their energy. As the *Zohar* says, that in the moment that a person transgresses the Will of Hashem. He is receiving life and energy from impurity, in place of true life, from holiness and purity.

In times of *Galut*, the divine energy of the *Neshama* is trapped within the realms of *klipot* and impurity. A person is given the choice, from where he wishes to receive his energy, because when engaged in misdeeds, or inappropriate speech or thoughts, he receives energy from the impure *klipot*. This in turn allows for the *klipot* to extract vitality from the divine energy of his *Neshama*.

This has a negative impact on the divine source of the *Neshama* as well: since the bond between a Jew and his G-dly source of life is compared to a rope, as the *pasuk* says, "*Yaakov chevel nachalato.*" In the case of a rope, if one end is pulled, the other end follows. So too, when a person degrades himself with misdeeds or inappropriate thoughts, he is also "pulling down" with him the "upper end of the rope," the divine source of his *Neshama*. This causes the ultimate "exile" for the *Shechina*, not only to be trapped within the *klipot*, but

to also be forced to provide additional life and energy to impurity despised by Hashem.

Repairing the Damage

Now we can understand and appreciate the great accomplishment of *teshuva*. The *Zohar* says that the word *teshuva* is comprised of two words—“*Tashuv Hey*”—the return of the final letter *Hey* of Hashem’s Name to be reunited with the first three letters. The final *Hey* alludes to the G-dly energy of the *Neshama*. A person’s misdeeds cause the energy to be redirected to the wrong place. **Through *teshuva*, it is returned to its rightful place.** When we do *teshuva*, as the *pasuk* says, “*ve-shav Hashem Elokecha et shevutcha*” (Devarim 30:3)—, Hashem, who is “*Elokecha*” (our life and vitality), is returned with us.

Perek Zayin (Chapter 7)

“*Teshuva TaTa’ah*”

Teshuva is not only the person’s return from his transgression, but rather together with that, it is the return of the G-dly energy of his *Neshama* to its correct place, connected with Hashem. This element of *teshuva* is referred to as “*Teshuva Tata’ah*”—“the lower form of *teshuva*”—to reunite the final *Hey* of Hashem’s name with the first three letters.

How is this *teshuva* achieved? For this *teshuva* to be lasting and enduring, there need to be two elements: (1) reconnecting to holiness, and (2) eliminating the unholy.

Firstly, he must generate a sense of compassion and sympathy for the G-dly energy of his *Neshama*. As the *pasuk* says, “*ve-yashuv el Hashem ve-yirachamehu*” (Yeshayahu 55:7)—“he should pity the *Neshama*.” This pity comes through recognizing the painful descent of his *Neshama*. This is expressed by the Gemara (*Chagiga* 15b), “*me-igra ramma le-bira amikta*”—coming from a “lofty roof,” the life of all life, Hashem Himself, descending to a “lowly pit,” the depth of impurity, is “trapped” in the inappropriate deeds and thoughts of a person. This is an incredible discomfort and humiliation, like a disgraced king, especially when he contemplates the infinite greatness of Hashem. This

amplifies the feeling of sympathy even more. These thoughts lift the *Neshama* from its descent.

Yet, there is another element to this *teshuva*. That is, as the *pasuk* says, “*ruach nishbera*” (Tehillim 51:19)—“to destroy the spirit of impurity.” This is done through “*lev nishbar ve-nidke*” (Tehillim 51:19)—“a broken heart,” which the Alter Rebbe will continue to discuss.

The primary subduing of the heart, to eliminate the spirit of impurity, is through being what the *Zohar* calls a “*maarei de-chusbbana*”—“a master of reckoning.” Namely, to assume responsibility over his actions, by setting aside time on a regular basis to contemplate upon the severe consequences of his negative actions, which caused the banishment of the *Shechina*, the divine presence. One needs to reflect upon the severe consequences that his negative actions had on his *Neshama*. His inappropriate actions caused his *Neshama* to be dragged so low, to the extent that it was forced to draw energy from impurity, because that is from where the person derives energy when transgressing the Will of Hashem.

This is the meaning of the words of *Chazal*, “*resha'im be-chayeihem keru'im metim*” (*Berachot* 18b)—that “the sinful are considered lifeless even in their lifetime,” since they draw energy from a place of impurity, spiritual death. It is regarding them that we say in *Hallel*, “*Lo ha-metim yehalelu...*” (Tehillim 115:17)—that “the dead do not praise Hashem.” We are not mocking those who passed away. Rather, we are speaking of those who are “lifeless even in their lifetime,” who are disinterested in returning to derive true life, from the source of life, Hashem.

The Extent of the Damage

Every single transgression damages the attachment between his *Neshama* and its source, Hashem. This detachment is not only caused by transgression which results in *karet*, the complete “cutting-off” of the *Neshama* from its source. This point can be illustrated by using the abovementioned metaphor of a rope. The bond between the *Neshama* and its G-dly source is compared to a rope, comprised of 613 strands. If there is a blemish in the fulfillment of any of the 613 *Mitzvot*, even those that may be less severe, the “rope” is weakened.

A repeated transgression can damage the *Neshama* as much as a single severe transgression.

It is for this reason that Yeshayahu ha-Navi compares transgressions to clouds, which block sunlight—“*machiti ke'av pisha'echa ve'che'anan chatotecha*” (Yeshayahu 44:22)—thick clouds and thin clouds. This illustrates this idea that even what may seem to be merely thin partitions can accumulate to form a blockage for the divine light of the *Neshama*. This is especially true of certain misdeeds, which may seem to be trivial, yet our sages warn us of their gravity. An example would be turning a blind eye from helping someone in need, *lashon ha-ra* (slander), anger and arrogance, or the neglect of Torah study. Therefore, Arizal instituted that after reciting the bedtime *Shema*, every person should accept upon himself the four forms of capital punishment. Since every transgression separates us from Hashem, this transgression causes a disconnect for the *Neshama*, similar to the severe transgressions.

Perek Chet (Chapter 8)

Turning to Hashem

Once a person understands the negative consequences of his actions, and, therefore, feels pity for his *Neshama*, he can then beg from Hashem, from the depth of his heart—“*ke-rov rachamecha mechah pesha'i*” (Tehillim 51:3)—“have mercy and forgive my iniquities.”

Forgiveness from Above repairs the spiritual damage caused by his transgression. As we have learned, the ultimate damage caused by transgression is the separation of his *Neshama*, represented in the final letter *Hey* of Hashem's name, from its source, represented in the first three letters of Hashem's name. Through *teshuva* they are reunited. But in order to completely “heal the wound” caused by that separation, it is necessary to draw from a spiritual “place” that was completely unaffected by the transgression, that is the 13 “*Midot of Rachamim (attributes of mercy)*.” In addition to forgiveness, “*nosei avon va-fesha*”, the 13 *Midot of Rachamim* also effect “*ve-nakeh*”—a cleansing and repair of the blemishes caused by the transgression, blemishes in

the spiritual realms (to the name of Hashem), as well as blemishes caused to the *Neshama* below, in this world.

“Teshuva Ila’ah”

The *teshuva* that we have been discussing up until this point is the return of the *Neshama* to its proper state, as it was prior to the transgression, as well as the repair of the damage caused by the transgression. This is similar to the removal of clouds from blocking the sunlight. This *teshuva* is what the *Zohar* refers to as “*Teshuva Tata’ah*”—“the lower form of *teshuva*.” Once a person attains this level of *teshuva*, he can advance to achieve the greater level of *teshuva*, referred to in the *Zohar* as “*Teshuva Ila’ah*.”

“*Teshuva Ila’ah*” is not a return from transgression; in fact, it is applicable for someone who has never committed any transgression at all. What is this *teshuva*? It is the return of the *Neshama* to its primal origin, not only as a “breath” of Hashem (as previously stated), but also in perfect unification with Hashem, as it was before it was even a *Neshama*.

This is the ultimate meaning of the word *teshuva*; the return of the *Neshama* to its original source, where it is not even its own entity, apart from Hashem. The *Zohar* tells us this level of *teshuva* serves to unite with Hashem through the “labor of Torah, with love and awe of Hashem.” It is through the immersion in Torah study that we are one with Hashem, without any separation. This unity is felt by someone who did *teshuva*, even more than by a *Tzadik*.

Perek Tet (Chapter 9)

A Complete Attachment with Hashem

Toward the end of the previous *perek*, the Alter Rebbe quoted from the *Zohar* that the higher form of *teshuva*, “*Teshuva Ila’ah*,” to reunite the *Neshama* with Hashem as it was before descending into this world, is through—“*di’yitasek be’Torah bi’dechiluta u’rechimu*”—“to occupy himself with Torah, with love and awe (of Hashem).” What kind of love and awe is this referring to?

Earlier we learned that this higher form of *teshuva* is the return of the first *Hey* of Hashem’s name, which corresponds to the divine faculty of *Binah* (intellect). In a person’s *teshuva*, this means not only to awaken his natural love

for Hashem but to cleave to Hashem, since, with that love, he feels somewhat separate from Hashem. *Binah* means to develop a love for Hashem, as the *pasuk* says, “*le’ahava et Hashem Elokecha ki hu chayecha*” (Devarim 30:20)—to ponder the infinite greatness of Hashem to the point where he does not feel, in any way, separate from Hashem.

This love for Hashem is described in the *Zohar* as—“*itdabkut rucha be’rucha*”—a complete attachment with Hashem, “*be’chol nafshecha*” (Devarim 6:5)—with all one’s faculties. He is compassionate because Hashem is compassionate. His thoughts and speech are Hashem’s Thoughts and Speech, as they are in the Torah. He performs *Tzedakah* because Hashem performs *Tzedakah*. And so on.

The Role of Torah Study

While this level of *teshuva* is not to repair the damage caused by transgression, nevertheless, there are certain severe transgressions that can only be corrected through Torah. Not only the study of Torah, but, as the *Zohar* says, “*di’yitasek be-Torah*”—“**to toil in Torah.**” As it says in *Tana de’Vei Eliyahu* “if he was accustomed to study one page, he should study two pages.” Using the abovementioned analogy of a rope, in the place where the rope is disconnected, one makes a knot, and a double knot, to strengthen the connection even more than before.

Perek Yud (Chapter 10)

The higher form of *teshuva*, “*Teshuva Ila’ah*,” to reunite the *Neshama* with Hashem, as it was before descending into this world. This is effected through toiling in the study of Torah, in complete union with Hashem, allowing G-dliness to be expressed through him. Hashem’s Thoughts and Speech become his thoughts and speech. Hashem is compassionate, so he is compassionate. Hashem performs *tzedakah*, so he performs *tzedakah*. And so on.

The Role of Prayer

However, the person must also strive upward in his attachment with Hashem. This is done through proper *davening* (prayer), to contemplate upon the infinite greatness of Hashem to the point where he feels a true and real

love for Hashem, especially when reciting the *Shema*. As a result of that—*“ve-dibarta bam”* (Devarim 6:7)—he becomes a vessel to truly contain the divine words of Torah. Moreover, through proper contemplative *davening* he also becomes a vessel to the infinite divine light which he draws through his fulfillment of *mitzvot*, *“asher kidshanu be-mitzvotav.”* In fact, even throughout his entire day, his *davening* makes him a vessel to experience this complete attachment with Hashem in all that he does—*“eilecha Hashem nafshi esa”* (Tehillim 25:1)—*“To You, Hashem, I lift my entire self.”*

Previously, we learned about the two levels of *teshuvva*: the lower level of *teshuvva*—*“Teshuvva Tata’ab”*—to repair the damage caused by his transgression, through generating a “broken heart.” The higher level of *teshuvva*—*“Teshuvva Ila’ab”*—to reunite his *Neshama* with Hashem, in all that he does comes as a result of meditating upon the greatness of Hashem during his *davening*. Before a person can attain this higher level of *teshuvva* during his *davening*, he must first attain the lower level of *teshuvva*.

Perek Yud Alef (Chapter 11)

Solemn and Joyous Prayer

A person should approach his *davening* (prayer) with a solemn frame of mind, while the *davening* itself should be filled with joy. Since it’s difficult to transition between these two emotions, the appropriate time for the solemn state of mind is at nighttime.

There is also a formula through which a person can feel solemn and joyous at the same time, without the two contradicting each other. Regarding Rabbi Elazar, the *Zohar* relates that he felt—*“bechiya tekua bi’livai mi’sitra da, vechedva tekua bi’livai mi’sitra da”* (Zohar III, 230b)—*“weeping is fixed in my heart from this side, and joy is fixed in my heart from that side.”* Since these feelings were caused by two opposite things, his heart was able to feel bitterness and joy simultaneously. Here, too, his bitterness is caused by his negative past, while his joy is caused by his present closeness to Hashem, so they can be felt simultaneously. This is especially true when a person has faith and trust in

Hashem's unending kindness, and as soon as he asks for forgiveness, Hashem forgives him.

Hashem's Continuous Forgiveness

If there were any doubt that Hashem is continuously forgiving, *Chazal* would not institute that we say a *Beracha* (blessing), with Hashem's name—"*Chanun ha-Marbeh li-Sloach*" (Nehemiah 9:17)—"the Gracious One who abundantly forgives." In fact, were we not to return to sinning, we would also experience the fulfillment of the next *Beracha*—"Goel Yisrael"—the final redemption.

The Gemara (*Yoma* 86b) says that if someone was hurt by another person, even resulting in his losing a limb, he should not be cruel and unforgiving. Once the assailant asks three times for forgiveness, he must not refuse again. When the *Givonim* were unforgiving for the murder of their people by King Shaul, David decreed that they be barred from joining the Jewish nation, because of their cruelty (Sanhedrin 103b). If this is the case regarding a human being, how much more so regarding Hashem, who is endlessly merciful. He most certainly is forgiving.

When a person considers the infinite Kindness of Hashem, that He is completely forgiving, he will be joyous even while doing *teshuva* for his negative actions. In the case of a human being, were someone to continuously upset him, it would become harder to be forgiving with each additional time. But for Hashem—"Chanun ha-Marbeh li-Sloach"—His mercy is infinite, and He is therefore continuously forgiving. There is no difference between once or one thousand times.

Every year on Yom Kippur we confess for the very same transgressions, in the *Al Chet*. In fact, every day, three times a day, we repeat the *beracha* of "*Chanun ha-Marbeh li-Sloach*." Also, *Chazal* tell us that the *Korban Tamid*, which was offered twice every day, was brought to atone for the misdeeds of the night, and the misdeeds of the day. On Yom Kippur, we receive atonement for more severe misdeeds. This is all because Hashem is continuously forgiving.

When the Gemara (*Yoma* 85b) speaks of someone who says, "I will sin, and I will do *teshuva* for my sins," it is specifically referring to when a person uses *teshuva* itself to support his sinning. In that case, the *teshuva* caused

him, in a way, to commit the sin. In truth, even in that case, the Gemara says that someone who says so is “not supported, from Above, with his *teshuva*.” However, if he stands firm and is insistent, his *teshuva* is accepted. In our case, we pray every day for complete and proper *teshuva*—“*ve’hachazirenu bi-teshuva sheleima*”—that we should not return to sinning. So, not only is our *teshuva* accepted, but it is also supported and assisted from Above.

A Jew must trust that as soon as he does *teshuva* and asks forgiveness from Hashem, Hashem, in His infinite mercy, forgives him. This should be a source of great joy in his *teshuva*. Although we say “*va’chatati negdi tamid*” (Tehillim 51:5), which implies that even after doing *teshuva*, the sin remains before us, that should not diminish the joy in his *teshuva*, as the *pasuk* continues there, “*tashmi’eini sason ve-simcha*” (Tehillim 51:10). That is because the word “*negdi*” here is to be understood as Rashi translates it (in the Torah), “*me-rachok*”—“from a distance.” To keep himself humble before every person, he keeps a memory of the fact that he had transgressed the Will of Hashem. In fact, this thought should increase his joy. For whenever something unpleasant happens to him, or somebody says or does something against him, not only will he not get angry about it, he will accept it with joy and remember the fact that he had transgressed the Will of Hashem. The Gemara (*Yoma* 86a) says that such behavior, disregarding when being irritated, causes his transgressions to be disregarded, from Above, as well.

Perek Yud Bet (Chapter 12)

Accepting Affliction with Joy

When a person keeps a memory of the fact that he committed a transgression in the past (“*va’chatati negdi tamid*”), not only will that not contradict his joy, but it will, in fact, add to it. Consequently, it will be easier for him to accept any adversity that comes his way with joy.

Why should we accept affliction with joy? Ramban writes that even the seventy years of Iyov’s suffering cannot compare with the enormous pain that the *Neshama* endures even a short while in *Gebinnom*. This world is filled with Hashem’s Kindness—“*olam chesed yibaneh*” (Tehillim 89:3)—so even minor

pain in this world cleanses the *Neshama* from having to endure a much greater pain after it leaves this world. By way of analogy, a small shift in a shadow on earth, reflects thousands of miles of the sun traveling in the sky. Analogous to this, but in a much greater way, is the disparity between pain, here below, versus the pain of the *Neshama* above.


As the *Zohar* describes the great effects above, caused by even a small *Korban* here below, the *Arizal* teaches us that the same applies to every *Mitzvah*. As *Chazal* tell us—”*adam mekadesh atzmo me’at mi’lemata*” (*Yoma* 39a), when we sanctify ourselves here below, even a little bit, we draw great sanctity above. So, considering the great relief it brings his *Neshama*, a person should accept any affliction with joy.

General Overview

- **Perek Alef (Chapter 1):** Discusses the three categories of atonement corresponding to different types of transgressions, and defines *teshuvva* as abandoning sin and wholeheartedly committing to not transgressing Hashem’s will again. It clarifies that fasting is not part of *teshuvva* itself, but affliction can cleanse the soul.
- **Perek Beis (Chapter 2):** Explains the role of fasting as a substitute for a *Korban* (sacrificial offering), to be accepted before Hashem as one was before sinning, and its ability to arouse Divine Will.
- **Perek Gimmel (Chapter 3):** Continues discussing fasting, including opinions on the number of fasts for repeated transgressions, and clarifies that for those whose health would be harmed, *tzedakah* (charity) should be given instead. It also mentions that a devout person may choose to fast for severe transgressions once in their lifetime.
- **Perek Daled (Chapter 4):** Returns to the concept of *teshuvva* itself, asking three questions from the *Zohar* regarding the two levels of *teshuvva* (“*Teshuvva Tata’ah*” and “*Teshuvva Ila’ah*”), the ineffectiveness of *teshuvva* for “wasting seed,” and why transgressors of *kares* sometimes live long lives. It then begins to explain the uniqueness of the *Neshama* as a “part of Hashem”.

- **Perek Hey (Chapter 5):** Emphasizes the deep bond of the *Neshama* with its source, even in the physical world, and explains how transgression creates a “blockage” to this divine “breath,” leading to concepts like *kares*.
- **Perek Vov (Chapter 6):** Discusses the difference in the impact of transgression during Temple times versus *galus* (exile), where the *Neshama’s* divine energy is “banished” and “dressed” within the life force of creation. It explains how misdeeds allow impure forces to extract vitality from the *Neshama*, and how *teshuvva* returns this energy to its rightful place.
- **Perek Zayin (Chapter 7):** Details how “*Teshuvva Tata’ab*” (lower *teshuvva*) is achieved through two elements: generating compassion for the *Neshama’s* painful descent and eliminating the “spirit of impurity” through a “broken heart” and “reckoning” with one’s actions. It emphasizes that every transgression damages the *Neshama’s* attachment to Hashem.
- **Perek Ches (Chapter 8):** Explains that forgiveness from Above repairs the spiritual damage caused by transgression, drawing from the 13 “*Midos of Rachamim*” (attributes of mercy). It then introduces “*Teshuvva Ila’ab*” (higher *teshuvva*) as a return of the *Neshama* to its primal origin, achieved through “toiling in Torah, with love and awe of Hashem”.
- **Perek Tes (Chapter 9):** Elaborates on “*Teshuvva Ila’ab*,” describing it as a love for Hashem where one feels no separation, and a complete attachment with Hashem in all faculties. It also notes that certain severe transgressions can only be corrected through “toiling in Torah”.
- **Perek Yud (Chapter 10):** Discusses the importance of proper *Davening* (prayer) for achieving “*Teshuvva Ila’ab*,” allowing G-dliness to be expressed through the person. It also explains the need to attain “*Teshuvva Tata’ab*” before *davening* and suggests nighttime as a suitable time for reflection.
- **Perek Yud Alef (Chapter 11):** Explains how a person can feel solemn and joyous simultaneously during *teshuvva* by trusting in Hashem’s

unending kindness and forgiveness. It emphasizes that Hashem is continuously forgiving, even for repeated transgressions, and that remembering past sins should increase joy by fostering humility and acceptance of adversity.

- **Perek Yud Beis (Chapter 12):** Concludes *Igeres Hateshuva* by explaining why one should accept affliction with joy, as even minor pain in this world cleanses the *Neshama* from greater pain in the world to come, and how small actions here below can draw great sanctity from Above. 

The Primacy of Education: Baltimore as a Model for Out-of-Town Communities

RABBI YOSEF KASSORLA

THE INFLUENTIAL BALTIMOREAN WRITER H.L. MENCKEN ONCE WROTE that “It doesn’t take a majority to make a rebellion; it takes only a few determined leaders and a sound cause.” The story of how Baltimore became a bastion of Orthodoxy is a narrative that focuses on the far reaching decisions of a few visionaries. Baltimore’s Jewish community presents a fascinating case study in American Jewish religious development. Unlike many major U.S. cities where Reform Judaism quickly became the dominant movement by the late 19th and early 20th centuries, Baltimore’s Jewish religious landscape remained diverse yet firmly influenced by traditionalist and Orthodox currents. This paper explores the emergence of non-Orthodox Judaism—especially the Reform movement—in Baltimore, and critically analyzes how it was substantially neutered by more traditional religious elements. The discussion examines migration patterns, institutional frameworks, and community dynamics that fostered a distinct Baltimore Jewish religious culture. Ultimately, Baltimore’s

Jewish trajectory reveals a unique synthesis of ethnic cohesion, orthodoxy, and a pluralism that precluded Reform Judaism from becoming dominant.

Baltimore's Jewish history traces back to the late 18th century, with small groups of Portuguese and Spanish Sephardic Jews establishing roots. Zev Eleff contends that the adoption of the hierarchical ministry on the part of Baltimore's Catholics in the mid-1800's led to a society which "encouraged traditionalism and devotion" to religion (Eleff 139). Moses Auerbach contends that the majority of the immigrants to Baltimore originated from Bavaria, an area of South Germany, which in general is "more conservative and reactionary than other parts of Germany" (Auerbach 27). Another relevant influence can be traced back to Maryland's earliest years. Founded in the 1630s as a haven for Catholics, Maryland soon became a place where Catholics themselves faced persecution, especially after Oliver Cromwell came to power in 1649. During the Glorious Revolution of 1688, Catholics had to practice their faith discreetly and maintain a low religious profile. This atmosphere of religious adaptation is evident even within Maryland's founding family, the Calverts. In 1713, Benedict Calvert caused significant tension by converting from Catholicism to Anglicanism (Ronald 79). The relative ease and pragmatism with which he changed faiths reflected—and helped foster—a broader, *laissez-faire* attitude toward private religious practice.

For the Jewish community, it was the German Jewish migration between the 1820s and 1870s that shaped Baltimore's Jewish demographic and religious composition. These immigrants came mostly from small towns and cities in Germany, bringing with them a complex attachment to tradition intermingled with a desire to assimilate into American society. During this period, Baltimore evolved into a thriving urban center. The Civil War brought tremendous prosperity to the border city of Baltimore, enabling many German peddlers to parlay their modest businesses into successful economic ventures. As these entrepreneurs established themselves, they built not only businesses but also strong communal institutions that helped define the unique trajectory of Jewish life in Baltimore.

The Baltimore Hebrew Congregation, founded in 1830, exemplifies an early Orthodox synagogue that functioned as the communal anchor. Its membership initially consisted primarily of German Jews adhering to Orthodox ritual

practices. It was once the pulpit of the pre-eminent rabbi in North America, Rabbi Abraham Rice. Respected by the wider world (especially Isaac Leeser in the pages of the *Occident*), Rice's traditionalism proved to be an annoyance to the laity of Baltimore Hebrew. Rice, despite his unpopularity with the reform-minded congregants of Baltimore Hebrew, resisted and rejected any reformist innovations. Concerning the idea to introduce choirs into prayer services he says, "This is all spoken of to please the spirit of [the] time[s] & to be like other sects" (Zola and Dollinger 82). Over time, however, fissures emerged regarding religious practice and innovation, reflecting nationwide tensions between tradition and reform.

In 1842, Har Sinai Verein was established as the United States' first enduring Reform congregation, representing an early local challenge to tepid Orthodox hegemony (Sarna 110). The congregation was a break-away from the then-Orthodox Baltimore Hebrew. Seventeen members of the synagogue parted ways with the congregation when Rabbi Rice refused to officiate funerals that included Masonic rituals (Fein 56), but the founding of Har Sinai can also be attributed to disputes over services, gender segregation, and ritual observance. The subsequent arrival of Rabbi David Einhorn to Har Sinai, a leading Reform voice advocating radical changes in ritual and theology during the 1850s, intensified conflict within Baltimore's Jewish community. The beleaguered Rabbi Rice, after leaving Baltimore Hebrew, became the rabbi of a quorum that would later be reconstituted as Congregation Shearith Israel, Baltimore's oldest Orthodox synagogue. At the same time, congregations like Oheb Shalom (founded 1853) sought a moderate middle ground, later acknowledged as predecessors of Conservative Judaism.

The founding of Har Sinai signaled Baltimore's place in the history of American Reform Judaism. Rabbi Einhorn's tenure brought dramatic innovations: abolition of traditional prayers, mixed seating, and a universalist theological approach rejecting notions like the divine origin of Torah. These reforms provoked opposition from traditionalists but attracted segments of the community, chiefly younger and more acculturated Jews. In addition, Rabbi Einhorn was a veriferous opponent of slavery, and was forced to flee the dangers of secessionist Baltimoreans in 1861 (Fein 83). Despite these advances, Har Sinai's radical approach alienated some. Oheb Shalom, under the leadership

of moderate reformer Rabbi Benjamin Szold (Szold and Shargel 6), created as a compromise option in 1859, and the congregation combined selective reform (the Szold prayerbook) with retention of certain traditional elements (observance of Shabbat), reflecting a community debating where it belonged along the religious spectrum.

Conservative Judaism's presence in Baltimore, via Oheb Shalom's evolution and congregations like Chizuk Amuno (which started as an Orthodox institution in 1870 as a break away from Baltimore Hebrew when they introduced a mixed-gender choir) and later Beth Am, provided a tempered alternative to both Reform radicalism and Orthodox traditionalism. Yet, Conservative Judaism never achieved the mass traction seen in cities like New York or Chicago. Its influence remained comparatively limited, a factor linked to Baltimore's unique ethnic and institutional makeup.

One of the central reasons non-Orthodox Judaism did not flourish was the persistent social cohesion within the German Jewish community. The immigrants possessed a strong mimetic and traditional Jewish identity. Even reform-minded individuals often maintained private adherence to core Jewish rituals, for example, kosher dietary laws and Sabbath observance, unofficially tempering reform impulses. There were also meaningful interactions between the Orthodox and Reform congregation. Marsha L Rozenblit writes about the continued familial relationships between Reform and Orthodox synagogues, "Henrietta, the daughter of Henry Sonneborn, one of the leading clothing manufacturers, for example, married Charles Hutzler, son of the owner of Hutzler's Department Store and a staunch Har Sinai member. Henry Sonneborn's nephew Rudolph became a protégé of Aaron Friedenwald of Chizuk Amuno. Harry Friedenwald shared a life-long friendship with Henrietta Szold, the daughter of Rabbi Benjamin Szold of Oheb Shalom, with whom he had studied as a young man. Harry himself married Birdie Stein, the daughter of Samuel Stein, a clothing merchant and banker who served for a time as president of the Baltimore Hebrew Congregation, although grandfather Jonas Friedenwald insisted that the wedding take place at Chizuk Amuno...Moreover, members of one congregation—even officers and trustees—frequently belonged to the other synagogues, so that some members of Reform Oheb Shalom often also paid dues to Orthodox Chizuk Amuno

and other congregations” (Wertheimer 354). The familial and social relations between competing streams of Judaism, meant that Orthodoxy did not enter into a steep decline. There was also shared respect. For example, concerned that employees of the Sonneborn Clothing Factory would lose their employment if they refused to work on Saturday, Rabbi Avraham Nachman Schwartz went to the rabbi of Oheb Shalom, William Rosenau, who intervened with his factory-owning congregants to allow those who were Sabbath observers to keep their positions. (“Baltimore”). Due to social cohesion, a network of traditional synagogues remained Orthodox institutions well beyond what was typical elsewhere, with practices that persisted alongside Reform and Conservative congregations. Baltimore was a city where congregations often divided and moved but where Jews continued to live and work together, transcending sectarian boundaries. This cohesion created a cultural and social “club” which discouraged sharp departures from established norms.

Across the nation, Conservative and Reform Judaism often became the dominant religious models. Yet in Baltimore, these options functioned within a tightly contested space. Modern Orthodoxy and traditionalist factions, such as the Congregation Beth Tfiloh, under the leadership of Rabbi Dr Samuel Rosenblatt, filled much of the social and religious middle ground, further limiting the potential for Reform to fully take hold. Certain programs and practices associated with Conservative Judaism were co-opted by the congregation (*bat mitzvah* and the use of a microphone), while largely staying in the Orthodox camp. In Rosenblatt’s memoirs, he details how the leadership of the synagogue let him know they would support the new rabbi’s Halakhic innovations. However, Rosenblatt refused, writing that “as a rabbi, chosen to bring the word of God to my flock, I was bound to uphold the [Orthodox] principle at any price” (Rosenblatt 89).

The arrival of large numbers of Eastern European Jewish immigrants from the late 19th century, many of whom were committed to Orthodox and traditionalist practice, also tipped the balance against Reform expansion. The Russian immigrants, most of whom were totally unfamiliar with Reform, largely avoided the aristocratic atmosphere of the Reform temples and either did not attend a synagogue at all or chose to attend one of the growing Orthodox synagogues. As Leo Jick writes, “the tidal wave of East

European Jewish immigrants which began after 1881 inundated the Jewish community and transformed the confident [R]eform majority into a defensive minority. In the wake of the radically different values and attitudes of the newcomers and the problems created by their arrival, the process of adaptation and adjustment began anew. A new burst of organizational energy led to new modes of accommodation and to the creation of the complex institutional and ideological panorama of twentieth-century American Jewry” (Jick 193).

Baltimore’s demographic landscape saw significant Orthodox growth, as they focused on building educational institutions like the Talmudical Academy, Ner Israel Rabbinical College, and schools for girls such as Bais Yaakov. These institutions played a vital role in transmitting Orthodox norms and fostering a sense of religious continuity that permeated beyond strictly Orthodox households. The Orthodox leadership resisted Reform challenges by fostering communal networks, engaging in social and political communal control, and maintaining a unified front on issues of religious standards (Eleff 141). Such cohesion significantly limited Reform Judaism’s expansion and institutional influence. The establishment and expansion of the educational institutions attracted an increasing number of Orthodox families, bolstering a communal rightward religious shift. These institutions transmitted a Lithuanian-style Orthodoxy focused on advanced Torah study, religious discipline, and community insulation. However, the particular brand of Lithuanian Yeshiva culture was key, as it helped Orthodoxy gain momentum in a rapidly changing world.

The founder of the Talmudical Academy of Baltimore was an alumnus of the Telz Yeshiva, Rabbi Avraham Nachman Schwartz. In 1917, he started Talmud Torah Ve-Emunah, which was known in English as the Hebrew Parochial School and later renamed Talmudical Academy Yeshivas Chofetz Chaim (Rabbi Schwartz’s fellow educational visionary Rabbi Dr Bernard Revel was also a Telz alumnus, founded TA in the Lower East Side in 1916). Unlike, for example, the establishment of Yeshivat Torah Vodaath in Brooklyn, NY, which possessed a decidedly right-wing Hasidic strain, the institutions established by Rabbi Schwartz were more in keeping with the Telzer ethos of educational innovation, schooling for women, and an openness to secular studies (Klibansky 52). This moderated Orthodoxy was attractive to those

adherents who did not want to isolate themselves from the prevailing American culture or job market. This demographic consolidation enabled further growth in synagogues and associated educational frameworks, reinforcing Orthodox Baltimore's prominence.

Rabbi Schwartz's important contributions to bringing the Ner Israel Rabbinical College to Baltimore from Cleveland was vital for providing advanced Orthodox schooling options for the Baltimore Jewish community (Katz 163). With the Yeshiva's arrival, their dean Rabbi Yaakov Yitzchok Ruderman, made Baltimore his home. With a background similar to Rabbi Schwartz's training, Rabbi Ruderman was a product of the Slabodka Yeshiva, an institution whose program preached the importance of presentation. A yeshiva student was required to dress well, appear neat, and act in a refined manner. Rabbi Ruderman embodied these ideals, and practiced moderation in terms of the Yeshiva's relationship with the larger Orthodox community. In addition, Rabbi Ruderman was not averse to combining Yeshiva studies with college courses. Baltimore, with new governmental job opportunities, either locally with the main branch of the Offices of Social Security or with employment prospects in Washington, DC, became a place where a young professional can be gainfully employed yet live a life of religious insularity.

As Orthodox institutions grew, Reform and Conservative congregations experienced declines in membership and influence. Institutional mergers became frequent as smaller congregations struggled to maintain vitality. Non-religious educational institutions such as the Baltimore Hebrew College (established in 1919) were founded, but they failed to excite or engage the new generation of increasingly acculturated Baltimore Jews. Similarly, Hebrew schools affiliated with Reform and Conservative congregations generally lacked rigor and high expectations, and as a result, were not widely taken seriously. The Baltimore Federation appointed Louis Lionel Kaplan, a close associate of Mordechai Kaplan, to lead its educational initiatives. Kaplan served as executive director of the Baltimore Board of Jewish Education and was president of the Baltimore Hebrew College from 1930 to 1970. Kaplan was a prominent Jewish educator and leader, shaping Jewish life and education in Baltimore for much of the century. He was well-known in the Jewish educational community and contributed greatly to the development of Jewish

teacher training and communal education in the area (“Kaplan, Louis Lionel”). Yet, the parents who would send their children to such an institution were not the tony acculturated Jews. It was the students who straddled between the far left of the Orthodox world and the right of the progressive world. Subjects such as Zionism, Hebrew poetry, and belles lettres were taught, but without a strong emphasis on rigorous textual analysis, these programs struggled to foster deep engagement with Jewish ideas. As a result, the relative decline of non-Orthodox Judaism in Baltimore was driven not only by doctrinal differences, but also by broader communal and social forces that hindered Reform Judaism’s ability to gain lasting traction.

Baltimore’s Jewish religious history is characterized by a particularly strong traditionalist foundation, ethnic group cohesion, and robust Orthodox institutions that collectively limited the expansion of non-Orthodox Judaism, especially the Reform movement. These factors explain why Reform Judaism in Baltimore never developed the same prominence it achieved in other urban centers. The persistence of traditional ritual practice, institutional strength of Orthodoxy, and demographic shifts shaped a Jewish community where Reform remained a relatively marginal voice. The Orthodox focus on education, for both boys and girls, allowed Baltimore to grow an organic population of committed Jews. Today, while Reform and Conservative congregations remain present, Baltimore’s Jewish communal life continues to be heavily influenced by Orthodox institutions and values, a testament to the city’s enduring religious character forged through immigration, social networks, and educational institutions.



Works Cited

Auerbach, Moses. “The Early German Jews of Baltimore.” <https://loyolanotredamelib.org/php/report05/articles/pdfs/Report35Aberbach27-36.pdf>. Accessed 27 7 2025.

“Baltimore.” *Jewish Virtual Library*, Encyclopaedia Judaica, 2007, <https://www.jewishvirtuallibrary.org/baltimore>. Accessed 27 7 2025.

Eleff, Zev. *Authentically Orthodox: A Tradition-Bound Faith in American Life*. Wayne State University, 2020.

Fein, Isaac. *The Making of an American Jewish Community: The history of Baltimore Jewry from 1773 to 1920*. Jewish Publication Society of America, 1971.

Fein, Issac M. "Baltimore Jews during the Civil War." *American Jewish Historical Quarterly*, vol. 51, no. 2, 1961, pp. 67-96, <https://www.jstor.org/stable/23874328>.

Jick, Leon A. *The Americanization of the Synagogue, 1820-1870*. Brandeis University Press, 1976.

"Kaplan, Louis Lionel." *Encyclopaedia Judaica*, 2007, <https://www.jewishvirtuallibrary.org/kaplan-louis-lionel>. Accessed 27 7 2025.

Katz, Dovid. "Mishmeret Ha-Levi: Kiyum li-Dimuto u-Lemishmeret Hayyav shel ha-Ga'on Rebbe Yaakov Yitzhak ha-Levi Ruderman." *Yeshurun*, vol. 18, 2006, pp. 163-164.

Klibansky, Ben-Tsiyon. *The Golden Age of the Lithuanian Yeshivas*. Translated by Nahum Schnitzer, Indiana University Press, 2022.

Ronald, Hoffman. *Princes of Ireland, Planters of Maryland: A Carroll Saga, 1500-1782*. Omohundro Institute and UNC Press, 2002.

Rosenblatt, Samuel. *The Days of My Years: An Autobiography*. Ktav Publishing House, 1976.

Sarna, Jonathan D. *American Judaism: A History*. Yale University Press, 2004.

Szold, Henrietta, and Baila Round Shargel. *Lost love : the untold story of Henrietta Szold : unpublished diary and letters*. Edited by Baila Round Shargel, Jewish Publication Society, 1997.

Wertheimer, Jack, editor. *The American Synagogue: A Sanctuary Transformed*. Brandeis University Press, 1995.

Zola and Dollinger. *American Jewish History: A Primary Source Reader (Brandeis Series in American Jewish History, Culture, and Life)*. Brandeis University Press, 2014.

בושה הן משום פגם, כדאיתא בגמ' -- ולפיכך צוותה רחמנא שיש להציל הנרדף מיד הרודף, על אף שאין העבירה עצמה נחשבת כ"פגם" ברמה של רציחה.

סיכום

ובארנו בבס"ד בזה כמה וכמה יסודות בדיני בא במחתרת, רודף, וג' חמורות המוזכרים בשלהי פ"ח של מסכת סנהדרין. ובארנו ג' הגישות בראשונים של מקור מימרת רבא ש"התורה אמרה הבא להורגך השכם להורגו", וכן עפ"ז ייצגנו הבנה מחודשת בדין "בא במחתרת" שהוא ספק רודף. וכן בארנו הה' מצוות השייכים להריגת הרודף והצלת הנרדף, ובארנו החילוקים ביניהם, וכן בארנו איזו מדיני רודף נחשב כ"חידוש הכתוב" ואיזו כ"סברא פשוטה", ע"פ הקבלה לדיני ייהרג ואל יעבור. בריך רחמנא דסייען.



ונראה שהחייב להתהרג על כבודה זרה מבוססת (למסקנא) על מצות אהבת ה', ושפיכות דמים על הסברא ד"מאי חזית", אבל לכאורה החיוב הריגה על העריות רק נתלמדת מהקיש לרציחה, ואין לה כח מפני עצמה, אלא שהיא גזירת הכתוב. וכן נראה לעניות דעתי הסברא הפשוטה, שהרי על אף שגילוי עריות מחטיא את הארץ (ע' דברים כ"ד:די) ונקראת תועבה (ע' ויקרא י"ח:כ"ו), אין היא כפירה ישירה בייחוד ה' כמו עבודה זרה ונטילת נשמה, ולפיכך אלמלא דרשה זו, לא הייתה היא מחוייבת בליהרג במקום לעבור.¹⁰

ונראה, לעניות דעתי, שהוא הדין ברודף, שבוודאי אין הרודף אחר הערוה מבטל את אנושותו, על אף שהמעשה שלו חמור מאוד, אלא שחידש הכתוב שמותר (ואף יש חיוב!) להציל את הנרדף הערוה מיד הרודף, ואין היא מכוונת על פי השכל הישר. וכן יש לדייק כשיטתנו מלשון הפסוק עצמה, שמייצרת את ההקבלה לרוצח כמקור הדין-- "כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה" -- שעל אף שלא היינו אומרים שהרודף אחר הערוה והרודף אחר חבירו להורגו מקבילים, אכן שווים הם. ועוד ראייה יוצא מהא שלא הצטרחה הגמ' להביא מקור לרודף אחר חבירו להורגו שמותר על אף שהביא מקור מ"חטא מות" שמותר להרוג בעריות, שהריגת הרודף בעריות הינו חידוש הכתוב, ולא היינו יודעים אותה מסברא פשוטה כמו ברודף.¹¹

וכן לענין שבת, ההו"א שיש להרוג הרודף אחר השבת וע"ז הוא משום ששמירת השבת ועבודת ע"ז הוא מיסודי הדת (ע' ספה"ח מצוה ל"ב בשרשי המצוה וכן בפירוש הרמב"ן עה"ת שמות כ':ח'), והו"א שיש להמנע יהודי מלחלל שם שמים בלעבור באלו. אמנם, לדינא, אי אפשר להתיר דבר כ"כ חמור כנטילת נפש בשרק הקב"ה הוא הנפגע משום שאין תוצאות פרקטיות בעה"ז כלפי בני אדם אחרים. אמנם, ברציחה, שהוא הסתמת חייו של אדם אחר, צוותה התורה להציל את הנרדף אפילו בנפש הרודף. וכן, בעריות, ישנו תוצאה פרקטית כלפי בן-אדם אחר -- הן משום

¹⁰ ומודה אני שאין זו סברא מוכרחת, אלא הרגשתי בענין, ויש שיחלקו עלי ויסברו שהיא פגיעה במערכת הבריאה ולפיכך אין החיוב ייהרג ואל יעבור עליה מחודש כ"כ, והייתי משיב שאין מעשה הביאה עצמה פוגעת במערכת הבריאה כמו ברציחה, שהרי אותו מעשה בין איש ואשתו היא מצווה. ומ"מ הנני מודה שיחלקו עלי.

¹¹ וכן יש מקצת ראייה בדברי הרמב"ם בספה"מ הנ"ל (ל"ת רצ"ג, "שהוזהרנו מלחוס על נפש הרודף"), שחילק הוא בלשונו בים רודף אחר חבירו להורגו ורודף אחר הערוה, וז"ל: וזה שאמרנו שיהרג הרודף על זממו אינו בכל מי שזומם איזו עברה שתהיה ואינו אלא באדם הרודף אחר חבירו להרגו ואפילו היה קטן או אחר אחת מכל העריות לגלות ערותה עכ"ל.

והגמרא בסוגייתינו מבארת שהתורה הצטרכה להזכיר את כל הנרדפים האלו משום שכל אחד מהם הוא מצב ייחודי שא"א ללמד ממצב אחר, וכן שנתמעטים הרודפים אחר שבת או ע"ז מההתיר להצילם בנפשם. ויוצא דאלמלא הדרשה הזו, (וכן סבורים רשב"י ור"א לדינא בדף ע"ד) היה מותר (ואולי אף מצוה!) להציל את הרודף אחר ע"ז והרודף אחר חילול שבת בנפשו מדין רודף! וזה שיטה תמוה ומפליאה, שהרי על פי דרכינו, מה ההו"א בזה? לכאורה, אין באיסורים אלו ביטול אנושות האדם כמו ברציחה, וא"כ למה יחשוב האדם שיהיה מותר להרוג הרודף אחריהם? ונראה שיש לתרץ לקושייתנו על ידי הקבלה בין דין "יהרג ואל יעבור" ודין "רודף". הגמ' (ע"ד ע"א) מציגה שישנם ג' מצוות שיהודי חייב ליהרג עליהם ולא לעבור בהם:

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק נימנו וגמרו בעלית בית נתזה בלוד כל עבירות שבתורה אם אומרין לאדם עבור ואל תהרג יעבור ואל יהרג חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים

ובהמשך הסוגיא, הגמרא מביאה את המקורות לחיוב זה – ע"ז נלמדת כשיטת ר"א מ"בכל נפשך", שפיכות דמים מהסברא ד"מאי חזית דדמא דידך סמיק טפי", וגילוי עריות מהקיש בין רוצח לנערה מאורסה כנ"ל:

(עבודה זרה) ...אינהו דאמור כרבי אליעזר דתניא רבי אליעזר אומר ואהבת את ה' א-להיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך...

(גילוי עריות ושפיכות דמים) גילוי עריות ושפיכות דמים כדרבי דתניא רבי אומר כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה וכי מה למדנו מרוצח מעתה הרי זה בא ללמד ונמצא למד מקיש רוצח לנערה המאורסה מה נערה המאורסה ניתן להצילו בנפשו אף רוצח ניתן להצילו בנפשו ומקיש נערה המאורסה לרוצח מה רוצח יהרג ואל יעבור אף נערה המאורסה תהרג ואל תעבור

(רוצח) רוצח גופיה מנא לן סברא הוא דהוא דאתא לקמיה דרבה ואמר ליה אמר לי מרי דוראי זיל קטליה לפלניא ואי לא קטילנא לך אמר ליה לקטלוך ולא תיקטול מי יימר דדמא דידך סומק טפי דילמא דמא דהוא גברא סומק טפי

והמחלל את השבת ועובד עבודה זרה אין מצילין אותן בנפשן

וכבר בארנו את הגמ' לעייל שנלמד ההתיר להציל הנרדף בנפש הרודף ברודף אחר חבירו להורגו מההקיש לנערה המאורסה, שאף שם מותר להציל את הנרדפת בנפש הרודף. ובהמשך הסוגיא, הגמ' דנה במציאת מקור מדויק לדין זה:

תנו רבנן אחד הרודף אחר חבירו להרגו ואחר הזכר ואחר נערה המאורסה ואחר חייבי מיתות בית דין ואחר חייבי כריתות מצילין אותן בנפשו אלמנה לכהן גדול גרושה וחלוצה לכהן הדיוט אין מצילין אותן בנפשו... מנא הני מילי אמר קרא ולנערה לא תעשה דבר אין לנערה חטא מות נער זה זכור נערה זו נערה המאורסה חטא אלו חייבי כריתות מות אלו חייבי מיתות בית דין

ויש לשאול שעל פי דרכינו, שההיתר להציל הנרדף בנפש הרודף הוא משום שאין לרודף שם אדם משום שאין לו דמים, ועל אף שהיא עבירה חמורה מאוד, ולא יתכן שרודף אחר נערה המאורסה לאונסה הפקיר את אנושיותו כמו מי שרודף אחר החבירו להורגו. ועוד, יש להקשות על לשון הגמ', שהרי לכאורה שאלת "מנא הני מילי" נשאלת על כל המצבים בברייתא, דהיינו נרדפי רוצח ונרדפי פגם עליון (זכר, נערה המאורסה, ושאר חייבי כריתות ומיתות ב"ד, וע' מסקנת הגמ'), אבל לבסוף, הגמ' רק מביאה מקור לנרדפי פגם, ומשאירה דין "רודף אחר חבירו להורגו" בלי מקור!

ולפני שנתרץ לקושיא זו, עלינו להזכיר את דברי הגמ' בדף ע"ד ע"א (וכן מובא בדרך אגב בסוגיתנו כהו"א), שמייצגת את שיטת רבי שמעון בר יוחאי ורבי אלעזר, שסוברים שאף רודף אחר עבודה זרה לעובדה ולחלל שבת מצילין אותן מן העבירה בנפשן:

תניא רבי שמעון בן יוחי אומר העובד עבודה זרה ניתן להצילו בנפשו מקל וחומר ומה פגם הדיוט ניתן להצילו בנפשו פגם גבוה לא כל שכן וכי עונשין מן הדין קא סבר עונשין מן הדין תניא רבי אלעזר ברבי שמעון אומר המחלל את השבת ניתן להצילו בנפשו סבר לה כאבוה דאמר עונשין מן הדין ואתיא שבת בחילול חילול מעבודה זרה

לומר לא תעמד על דם רעך וכבר נתבארו דיני מצוה זו במסכת סנהדרין

ונראה שדין "לא תעמוד", בדומה לדין "והשבתו", רחב יותר מאשר הצלת נרדפים מיד רודפים, והיא גם כוללת הצלת חבירו הטובע בנהר וכו' שאינם נכללים בדינים הספציפיים של הצלת הנרדף. אמנם, עם אכן דין "לא תעמוד" הוא דין כללי, לכאורה נכלל בה הצלת הנרדף מיד הרודף, וא"כ, למה התורה מנתה מצווה מיוחדת (באמת, שתי מצוות!) בעד חיוב שכבר נכללת בדין אחר?¹⁰

ונראה לי שאפשר לתרץ קושיא זו ע"פ דברינו לעיל, שהרי על אף שיש מצווה של "לא תעמוד", מהיכא תיתי שמותר לאדם לעמוד על דם של אחד בשפיכת דם השני? אלמלא המצוה המיוחדת של רודף, היינו תקועים בספקות שבהם התחלנו: היאך אפשר לדחות נפש מפני נפש? הלא אמרינן "מאי חזית דדמא דיך סמיק טפי"? בא דין רודף ומחדש לנו שאכן אע"פ שבדרך כלל אי אפשר לעמוד על דם אחד בשפיכת דם השני, אם הוא רודף אחר החירך להורגו, אין לו דמים, ולא שייך לגבי דין "לא תעמוד על דם רעך", ולפיכך מותר להורגו. וכן נארה.

ג. רודף אחר הערוה ומעמדו ביחס לרודף אחר חבירו להורגו, אחר ע"ז, ואחר חילול שבת

עד כה, עסקנו בענין רודף אחר חבירו להורגו. אמנם, המשנה בדף ע"ג מזכירה כמה מצבים אחרים שבהם מותר להציל את הנרדף מיד הרודף בנפש הרודף:

ואלו הן שמצילין אותן בנפשן הרודף אחר חבירו להרגו
ואחר הזכר ואחר הנערה המאורסה אבל הרודף אחר בהמה

¹⁰ ועלי לציין שהר"ן בחידושו הקשה קושיא זו להפך, והקשה שאם כבר יש דין "בא במחתרת" ו"רודף", מה הצורך בדין "לא תעמוד". ותירץ להפך מדרכינו שדין רודף מלמדת שאפשר להתערב ולהציל את הנרדף בשהוא וודאי רודף אחריו להורגו, ו"לא תעמוד" מלמדת שאפשר להתערב אפילו בספק סכנה, כמו ספק טובע בנהר. אמנם, דבריו צריכים עיון, שהרי לכאורה "לא תעמוד" הוא המצוה הכללית, כפי שהראינו למעלה, וכן רניחא את"ל שדין "בא במחתרת" מלמד על ספק, אבל מהכ"ת שדין רודף וודאי שייך רק בספק, הרי ברודף אחר חבירו להורגו בוודאות פשוט שחל עליו דין רודף (ויש לציין שעל אף שא"א ללמוד דבר ההולך להתרחש בוודאות מוחלטת כיוון שאין אנו נביאים ויודעי דעת עליון, מילתא דפשיטא היא שישנם חזקות שהם כל כך חזקות שהם נחשבים כוודאות מוחלטת [וכעין זה בביארינו למעלה את דברי מסקנת הגמ' ביומא פ"ה ועיין הערה 7]). והנראה לי שאפשר לומר שהר"ן חלק וסבר שאע"פ שהרודף מחזי כרודף וודאי, עדיין יש סניף של ספק שבאמת יתרחש הדבר, ולפיכך א"א ללמוד מהא לסכנה וודאית, כמו טובע בנהר, וצ"ע.

את הרודף (וכגון גירושין והשבת הגזילה, שאינם פעילים בשיגרה, אבל בשייצר מציאות הדורשת את קיומם, הם נפעלים).

ועל פי דרך זו גם אפשר ליישב את ספיקת הנודע ביהודה (מהדו"ת חו"מ ס' ס' ט') והגר"ח (הל' רולח ושמה"נ פ"א הל"ט) והערוך לנר (ד"ה וכי), שתמחו על שדחתה הגמ' את הלימוד מרוצח מנערה מאורסה מקו"ח, שא"א לדרוש כן שהרי "אין עונשים מין הדין", והקשו שלכאורה הריגת הרודף הוא מעשה מטעם הצלת הנרדף, ולא עונש לרודף. וע' בדברי ה"אמרי משה" (ס' ל' בהגהה), שסבר שאכן בדין רודף קיימים ב' הדינים, האחד דהצלת הנרדף והב' דהענשת הרודף. ונראה לעניות דעתי שאפשר לומר שחלקי המעשה שהם בתורת "הצלת הנרדף" נובעים מהעשה של "הצלת הנרדף" וחלקי המעשה שהם בתורת "הענשת הרודף" הם מהאיסור לחוס עליו.

ובזה גם מתורץ למה קטן הרודף ועובר ואונס נחשבים רודפים ורשות להציל הנרדף בנפשם שאע"פ שאין ה'ם בני עונשין מדינא, דהיינו שלא חל כלפיהם דין העונש בטעם "לא תחוס", עדיין חל עליהם דין הצלת הנרדף. וכן נראה לי.

ג. "לא תעמוד" ויחסו למצוות הנ"ל

ובזה באנו למצווה האחרונה שעדיין לא דנינו בו – מצוות "לא תעמוד". וכך כתב הרמב"ם בהגדרת דין זה:

המצוה השבע ותשעים ומאתים האזהרה שהוזהרו מלהמנע מהצלת נפש מישראל אם ראינוהו בסכנת מות ואבדן והיתה לנו יכולת להצילו כגון שהיה טובע במים ואנו מיטיבים לשחות ונוכל להצילו או שהלה גוי זומם להרגו ואנו יכולים להסיר מה שבלבו או לסלק ממנו נזקו ובאה האזהרה שלא להתמהמה מלהצילו באמרו יתעלה לא תעמד על דם רעך וכבר אמרו כי הכופר את העדות כוללת גם אותו אזהרה זו לפי שהוא רואה ממון אחיו אובד והוא יכול להחזירו לו באמרת אמת שיאמר וכבר נאמר עוד בענין זה אם לוא יגיד ונשא עונו ולשון ספרא מנין אם יודע את לו עדות אין אתה רשאי לשתוק עליה תלמוד לומר לא תעמד על דם רעך ומנין אם ראיתו טובע בנהר לסטים באים עליו חיה רעה באה עליו אתה חייב להצילו תלמוד לומר לא תעמד על דם רעך ומנין לרודף אחר חברו להרגו שאתה חייב להצילו בנפשו תלמוד

כפה כך כל דבר שיש בו סכנת נפשות הרי הוא בקצתה את כפה וזה שאמרנו שיהרג הרודף על זממו אינו בכל מי שזומם איזו עברה שתהיה ואינו אלא באדם הרודף אחר חברו להרגו ואפילו היה קטן או אחר אחת מכל העריות לגלות ערותה ופשוט הוא שהזכור הוא כעריות אמר יתעלה צעקה הנער המארשה ואין מושיע לה הא יש לה מושיע מושיעה בכל דבר שהוא יכול להושיעה והשוה דין רודף אחריה ורודף אחר חברו להרגו אמר כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה וכבר נתבארו דיני מצוה זו בשמיני דסנהדרין

ויש לציין שבשתי המצוות מוזכר הפסוק "וקצתה את כפה לא תחוס עניך" כמקור הדין – נראה שנלמדת העשה מלשון "וקצתה" וכו' והלאו מלשון "לא תחוס" וכו'. ועוד יש לציין שלשון "ואין מושיע לה", שממנה נלמדת מצוות ההצלה במסקנת סוגייתנו בסנהדרין. ומה היחס בין כל המקראות הללו? למה "אין מושיע", שמשמע מלשון הגמ' ("בכל דבר שהוא יכול להושיע") שהוא מצוות עשה, רק מוזכר בייסוד הלאו? ועוד, למה היא הוצבה בסוף ההלכה ולא במרכזותה?

ועוד, יש להקשות על דברי הרמב"ם, שהרי במצוות העשה כתב שיש עדיפות להציל את הנרדף באחת מאברי הרודף, ורק אם אי אפשר לעשות כן, עליו להורגו. לכאורה, העדיפות להצילו באחת מאברי הרודף הוא דין בחסות עליו, שלא נהרגו אלא אם היא המוצא האחרון. אבל לכאורה עדיפות זאת סותרת את המצוות עשה של "לא תחוס עניך", והיא מתקיימים שניהם?⁷⁷

והנראה לי בזה שאכן נחלקו מצוות הצלת הנרדף ואיסור החסות עליו. מצוות ההצלה הוא דין כללי השייך בכל מקום ובכל מצב של רודף – מגמת המצווה היא הצלת הנרדף. עם אפשר להציל את הנרדף באחד מאברי הרודף, הרי זה משובח. אמנם, בשרק אפשר להציל את הנרדף בנפש הרודף, נפעלת מצוה חדשה של השתייכה לפנ כן של אי-חסיות על נפש הנרדף. מצווה זו היא מצוות עשה מיוחדת שרק מגיע משום מצב מיוחד, ולא פעילה בכל מצב של הצלה, אלא רק בהצלות שיש בהם הכרח להרוג

⁷⁷ ואין לומר ש"לא תחוס" היינו גם איסור לחוס על אברי הרודף, שהרי משמע מלשון הרמב"ם שהאיסור חסות היא רק במוצא האחרון של הריגה דווקא, שהרי חלק הר"מ בלשונו בין הצלה באבריו והצלה בנפשו, ואף כב בפירוש שאסור להמנע מהורגו דווקא, וז"ל: אם יכלנו למנעו... בחסורו אבר מאבריו... זהו היותר טוב ואם אי אפשר למנעו אלא באבוד נפשו הרי זה נהרג קודם שיעשה ובאה האזהרה מלחוס עליו ומלהמנע מהריגתו

ב. "וקצתה את כפה", "לא תחוס עיניך", והלימוד מנערה מאורסה ("אין מושיע לה")

ועתה נבאר את היחס בין מצוות הצלת הנרדף, המצוות לא תעשה לחוס עליו, והאיסור של "לא תעמוד". הרמב"ם ציין את הפרשה של "והחזיקה במבושיו" פעמיים בספר המצוות, בעשה רמ"ז ובל"ת רצ"ג:

והמצוה השבע וארבעים ומאתים הצווי שנצטוינו להציל הנרדף מיד הרודפו להרגו ואפילו בנפשו של רודף כלומר שאנו מצווים להרוג את הרודף אם לא נוכל להציל את הנרדף אלא בנפש הרודף והוא אמרו יתעלה **וקצתה את כפה לא תחוס עיניך** ולשון ספרי במבושיו מה מבושיו מיוחד שיש בו סכנת נפשות והרי הוא בקצתה את כפה כך כל דבר שיש בו סכנת נפשות הרי הוא בקצותה את כפה וקצותה את כפה מלמד שאתה חייב להצילו בכפה מנין אם אין אתה יכול להצילו בכפה הצילו בנפשה תלמוד לומר **לא תחוס עיניך** הנה נתבאר לך ענין צווי זה ושזה שאמר אשת האחד לא דבר אלא בהוה והכונה היא להציל הנרדף באבריו של רודף ואם אי אפשר להצילו אלא בהריגת הרודף לגמרי הורגין אותו וכבר נתבארו דיני מצוה זו בפרק השמיני דמסכת סנהדרין

והמצוה השלש ותשעים ומאתים האזהרה שהוזהרנו מלחוס על נפש הרודף ופרוש דבר זה שמה שאמרנו במצוה אשר לפני זו שלא יהרגו העדים את החוטא עד שידון אותו בית דין במיתה אין זה אלא אם עבר ועשה המעשה שהוא חייב עליו מיתה וגמר אותו אבל בשעת זממו והליכתו לעשות הרי הוא אז נקרא רודף וחובה עלינו למנעו ולעכבו מלעשות את העברה שהוא זומם ואם התעקש ונאבק אז נלחם בו. אם יכלנו למנעו ממה שהוא זומם בחסורו אבר מאבריו כגון שנחתוך ידו או רגלו או נסמא את עינו זהו היותר טוב ואם אי אפשר למנעו אלא באבוד נפשו הרי זה נהרג קודם שיעשה ובאה האזהרה מלחוס עליו ומלהמנע מהריגתו הוא אמרו **וקצתה את כפה לא תחוס עיניך** ולשון ספרי וקצתה את כפה מלמד שאתה חייב להצילו בכפה מנין לא יוכל להצילו בכפה הצילו בנפשה תלמוד לומר **לא תחוס עיניך** ושם נאמר מה מבושיו מיוחד שיש בו סכנת נפשות הרי הוא בקצתה את

ולכאורה, צריך עיון בזה, שהיאך הגמ' מנמקת דין "ראה היאך תשיבנו לו" (בב"מ) ודין "אבדת גופו" (בסנהדרין] או "השבת גופו" לפי הגמ' (בב"ק)²³ מאותו פסוק? על קושיא זה עמד היד רמ"ה (סנהדרין ע"ג ע"א ד"ה תניא מנין), ודיקדק שנלמד דין אחד מהייתור של המילים עצמם, והשני מהא שניתוסף אות "ו" מיותרת לסוף המילה "והשבתו" (ציטוטים מלשון הגמ' בהדגשה):

מנין שאתה מצווה על השבתו ת"ל והשבתו לו מדהוה ליה למכתב והשבות לו בלא וא"ו ואנא ידענא דאאבידה דאיירי בה לעיל קאמר והשבתו למה לי למידרש ביה נמי לאבידת גופו כלומר והשב את גופו לו²⁴ ולא מצית למימר דכוליה והשבתו לו יתירה הוא דהאי מיבעי ליה והשבתו לו ראה היאך תשיבנו לו שלא יאכיל עגל לעולם כו' (ב"מ כ"ח:) ומפרקינן אי מהתם הוה אמינא הני מילי היכא דיכיל לאצוליה בנפשיה כלומר על ידי עצמו אבל מיטרח מיגר אגירי לאצוליה אימא לא מיחייב למיטרח איצטריך לא תעמוד על דם רעך כלומר לא תעמיד עצמך כלל אלא חזר אחר הצלתו ובכל ענין שאתה יכול להצילו. ומסתברא לן דהיכא דטרח ואגר אגורי ואצליה שקיל מיניה דעד כאן לא חייביה רחמנא אלא למטרח בלהדורי בתר אגירי אבל לאצוליה בממוניה לא מדאמרינן אי מהתם הני מילי בנפשיה אבל מטרח ומיגר אגירי לא קמ"ל ולא אמרינן אבל בממוני לא קמ"ל:

ומסביר היד רמ"ה ש"לא תעמוד" מוסיף על חיוב "והשבתו" שמן הצורך להוציא הוצאות כספיות כדי להציל יהודי אחר, משא"כ בבהמה. ולכאורה יוצא שלשיטת הרמ"ה, המצווה הבסיסי של הצלת הנרדף הוא מדין "והשבותו", ו"לא תעמוד" רק מוסיפה חיוב נוסף להוציא הכנסות עבור מפעל זו.

²³ ולא נראה לי שיש חילוק מהותי בין הגמ' בסנהדרין והגמ' בב"ק על אף שלשונם קצת שונים ודו"ק.

²⁴ ויש להביא מקצת ראייה לדברי היד רמ"ה שאכן בגמ' בב"ק לא מצוטט המילה "לו" מהפסוק "והשבתו לו", שמשמע שנדרש המדרש מהמילה "והשבתו" דווקא.

הארץ, שאחד מהם הוא "התועה בין הכרמים מפסיג ויורד מפסיג ועולה" (ר"ל מי שאבוד בכרם יכול לקוץ נטיעות כדי למצוא את דרכו). ומקשה הגמרא על כך שהרי היתר זו אינו תקנת יהושע, אלא התיר דאורייתא מטעם "והשבתו":

הא דאורייתא הוא דתניא השבת גופו מניין תלמוד לומר והשבתו

ופירש רש"י (שם ד"ה והשבתו):

והשבתו- את גופו משמע שאם טעה חבירך אתה צריך להעלותו לדרך

ונראה לשיטת רש"י שדין "והשבתו לו" הוא דין כללי בהשבת אבידה, שכשם שמן הצורך להשיב בהמה אבודה או מטלטלין אבודין, כך יש מצוה לעזור לאדם לכוון את דרכו, הן בהוראת הדרך והן בהצלה ממשית. ואפשר לומר שלשיטת הרמב"ם, הצלת נפשות, על אף שהיא נילוות לשבת הנפש, אין היא גוף החיוב של השבת אבידה, ולפיכך הוא לא מובא בגדר המצווה עצמה.⁸⁴

אמנם, יש לציין שפסוק זה גם מובא במסכת בבא מציעא (דף כ"ח ע"ב), אבל ללימוד אחר- המשנה פוסקת שאין מי שמוצא אבידה חייב להוציא הכנסות עבור הבהמה האבודה שמצא, אלא יאכיל אותה מן העבודה שהיא תעשי לו טרם שיבוא הבעל לקחו בחזרה, ואם אין לבהמה יכולת לייצר תוצרת ששווה להאכלתו, יימכר:

כל דבר שעושה ואוכל יעשה ויאכל ודבר שאין עושה ואוכל ימכר שנאמר והשבתו לו ראה היאך תשיבנו לו

⁸⁴ ויש לציין שהרי לכאורה מצוות "לא תעמוד" הוא ייחודי מתוך מצוות התורה, שהיא מצות ל"ת הדורשת מעשה כדי שלא לעובר, דהיינו הצלת חבירו. ובכל המצוות שדומים למצוות "לא תעמוד" בדרך זו, כמו בל תתעלם עצמה (היינו שכדי שלא לעבור על הלאו, המוציא חפץ מצווה להשיב את החפץ לבעלו כדי שלא לעבור על הלאו) ולא תקסל א תטור (דהיינו כשישאל אדם שלשעבר סרב להלוות לך חפץ כלשהו, המלווה צריך להלוות ללווה את החפץ כדי שלא תעבור על הלאו) ומ"מ יש לחלק, שהרי במצב שמצרכים מציאותיים אי אפשר למלווה ללוות את החפץ, אכן אין הוא עובר בלא תיקום, אבל בכל במקרה שגרירי, נראה כדברינו), ישנם מצוות עשה שדורשת את קיום המעשה מעל ומעבר אי-עבירה על הלאו- "והשבתו" לבל תתעלם ומצוות הלוואה ללא תקום (לא תטור). והעיר לי ידידי הרב קלמן לאופער שליט"א שהמעשה להמנע מלעבור על "לא תעמוד" לא שייך כלל לאיסור, אלא היא כהנ"ל, שיש לה מצוות עשה אחרת בפני עצמה הדורשת מעשה, והעיר לי בן-דודי ידידי הרה"ג ברוך פריד שליט"א שהמצוות עשה הדורשת את המעשה שלא לעבור המצוות לא תעשה ד"לא תעמוד" היא היא השבת תשיבם. וכן יותא שאכן אין כאן מין "עשה הבא בכלל לאו".

מחזרת התורה על ענין השבת אבידה בספר דברים (כ"ב א-ג'), מאשר היא כבר ציוותה עליה בספר שמות (כ"ג:ד):

(א) לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים והתעלמת מהם השב תשיבם לאחיך:

(ב) ואם לא קרוב אחיך אליך ולא ידעתו ואספתו אל תוך ביתך והיה עמך עד דרש אחיך אתו והשבתו לו:

(ג) וכן תעשה לחמרו וכן תעשה לשמלתו וכן תעשה לכל אבדת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה לא תוכל להתעלם:

הרמב"ם אכן מזכיר את הפסוקים האלו במשנה תורה, במניית שתי מצוות: מצוות עשה של השבת אבידה (עשה ר"ד) והמצוות לא-תעשה של התעלמות מעל אבידה (ל"ת רס"ט):

והמצוה הארבע ומאתים הצווי שנצטוינו להחזיר את האבדה לבעליה והוא אמרו השב תשיבנו לו השב תשיבם לאחיך ובפרוש אמרו השב אבדה עשה הוא ואמרו עוד באבדה נמצאנו למדין שהוא עובר על עשה ועל לא תעשה ונבאר לא תעשה של אבדה במקומו וכבר נתבאר דיני מצוה זו בשני דמציעאה:

המצוה התשע ושישים ומאתים האזהרה שהוזהרנו שלא להתעלם מן האבדה אלא נקחנה ונחזירנה לבעליה ההוא אמרו יתעלה לא תוכל להתעלם וכבר בארנו אמרם במכילתא בענין האבדה נמצינו למדין שהוא עובר על עשה ועל לא תעשה ולשון הגמר השב אבדה עשה ולא תעשה הוא ובמשנה תורה כפל את האזהרה בענין זה ונאמר בו לאו מיוחד והוא אמרו לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים וכו' ובספרי לא תראה את שור אחיך מצות לא תעשה ולהלן הוא אומר כי תפגע מצות עשה וכבר נתבאר דיני מצוה זו בשני דמציעאה

ואכן, יש לציין שאף על פי שמוזכר מצוות השבת אבידה ברמב"ם (פעמיים!) לא צויין החזרת נפש (כפי שהגמרא דרשה) כלל. ויש לשאול: אם לכאורה הגמרא נקטה שדין "והשבתו לו" שייך להחזרת נפש, למה הרמב"ם לא הזכיר אותה בהגדרת הדין?

ויש לציין שדרשה זו של החזרת גופו מדין "והשבתו לו" מובא גם במסכת בבא קמא, לגבי התנאים שיהושע בן נון התנה את ישראל בחלוקת

ונראה שלבסוף ישנם ה' אפשרויות למצוות ששייכים כאן (מקורותם בסוגריים):

- א. פרשת "בא במחתרת" (גמ' סנהדרין ע"ב ע"א)
- ב. דין "לא תעמוד" (שם ע"ג ע"ב)
- ג. ההקיש מנערה המאורסה – "אין מושיע לה" – הא עם יש מושיע לה, בכל דבר שיכול להושיע" (שם)
- ד. "והשבתו לו" (שם וב"ק פ"א ע"ב)
- ה. "והחזיקה במבושיו" \ "לא תחוס עינך" (ספרי דברים רצ"ב ורצ"ג)

יש לשאול בפשיטות: ידוע שאין מילים מיותרות בתורה, וא"כ, למה התורה חזרה על כל כך הרבה מצוות לאותו מצב – מצב הרודף? מה ההגדרות של כל אחד ממצוות אלו, ומתי הן פעילות, שאדם יתחייב לקיימם? לכאורה, נראה שכל מצווה ומצווה מאלו מכוונת לסיטואציה ספציפית שמחייבת אותם לפעול, בלי השפעה מהשאר. ישנם מצבים שנתקיימים שניים או יותר ממצוות אלו (כלומר הגדרותם חופות אחד את השני), אבל לכל אחד מהם יש תפקיד והגדרה ("מחייב") מיוחד. נתחיל עם שאלה פשוטה: האם כל אחד מהצווים שיוצאים מהמקורות הנרשמים הוא באמת מצווה, או אולי אסמכתא בעלמא היא? ועוד, מהם שאכן מצוות, האם הם מצוות חיוביות או קיומיות? הרמב"ם אכן הזכיר כמה מהמקורות האלו בספר המצוות (כל הציטוטים בסוגריים הם מתרגום קאפח) – "לא תעמוד" (ל"ת רצ"ז "האזהרה שהוזהרנו מלהמנע מהצלת נפש מישראל"), "אין מושיע לה" (ל"ת רצג "האזהרה שהוזהרנו מלחוס על נפש הרודף"), ו"והחזיקה במבושיו" (בל"ת רצג הנ"ל וכן בעשה רמ"ז "הצווי שנצטוינו להציל הנרדף מיד הרודפו להרגו ואפילו בנפשו של רודף"), וכן הוזכרנו לעייל שדין "בא במחתרת" מובא בדין הגנב (עשה רל"ט "שנלטווינו בדין הגנב").

א. היחס בין "והשבתו לו" ולא תעמוד"

ונתחיל בהערה שהמקרא היחידה בתוך הרשימה הזו שאינה מוזכרת בספר המצוות הוא המקרא הרביעית – "והשבתו לו". פסוק זה מגיע

משל עצמם, ואין בהם אלא חידושם (ע' ערוך לנר דף ע"ב ע"ב ד"ה אבל אחר לא קמ"ל), ואי אפשר ללמד רודף ממש מבא במחתרת משום דאין עונשן מין הדין.¹

ב. הריגת הרודף והצלת הנרדף - כמה מצוות?

אחד מהשאלות הכי מרכזיות לכל עיון, וכן לסוגיות בא במחתרת ורודף, הוא "באיזו מצוות מדובר"? לכאורה, הגמ' שציטטנו לעייל מסיקה שנלמדת חיוב הצלת הנרדף מדין "לא תעמוד" והתיר להצילו אפילו בנפש הרודף מהקיש לנערה המאורסה, שאפשר להצילו בנפש הרודף. ואכן, ציטטנו לעייל שדרשו רבותינו התנאים מ"והחזיקה במבושיו" שיש מצווה להציל את הנרדף, הן באחת מאברי הרודף הן בנפשו. וכן, המשך הגמ' מציין עוד מצוה, מצוות השבת אבידה, שאף היא נתקיימה בהצלת הנרדף, וז"ל:

גופא מנין לרואה את חברו שהוא טובע בנהר או חיה גוררתו או לסטין באין עליו שהוא חייב להצילו תלמוד לומר לא תעמד על דם רעך והא מהכא נפקא מהתם נפקא אבדת גופו מניין תלמוד לומר והשבתו לו אי מהתם הוה אמינא הני מילי בנפשיה אבל מיטרח ומיגר אגורי אימא לא קא משמע לן

ויוצא שהקשה הגמ' על ההנחה לעייל שהמקור למצוות הצלת רעו מסכנת-נפש הוא מ"לא תעמוד על דם רעך", שלכאורה הגמ' בבבא קמ"א לומדת אותה דין ממקור אחר, דהיינו מצוות השבת אבידה ופסוק "והשבתו לו". ומתרצת הגמ' שעל אף שנלמדת חובת ההצלה מדין "והשבתו לו", נלמדת מ"לא תעמוד" שישנו חיוב להציל את חבירו בכל אפשרות שתוכל, כגון בשכירת מצילים להצילו (וע' רש"י שם ד"ה קמ"ל).

¹ וצ"ע קצת בזה, שהרי כבר עמדו כמה מרובותינו על כך שלכאורה אין הריגת הרודף עונש, אלא הצלה לנרדף, וראייה לכך שבאפשר להציל את הנרדף באחת מאברי הרודף והרגו, מתחייב בנפשו, כדלעיל. וע' לקמן באות ב' שנבאר ענין זה. וע' בדברי האור שמח (הל' רוצח ושמה"נ פ"א הי"ג) שסבר שמוכרח לומר שיש מידת עונש ברודף, דאי לא הכי, נרדף הנעשה רודף אחר רודפו גם יתחייב מיתה כמבואר בירושלמי (סנהדרין פ"ח ה"ט) עיי"ש שפירש בטוב טעם.

שנלמד מפסוק זה את חובת ההצלה, א"א ללמוד ממנה שאפשר לבצע את ההצלה בהריגת הרודף. לפיכך, הגמ' הציעה אפשרות אחרת – דין הצלת נערה המאורסה, שכתוב בפירוש בתורה שאפשר להצילה מיד רודפה בנפש הרודף, ואפילו עם א"א ללמד לרוצח מקו"ח, שאין עונשין מין הדין, אפשר ללמד מזה מהיקש, שמוקש דין רוצח בתוך פרשת נערה המאורסה.

בעלי התוספות (שם ד"ה אף) עמדו על התעלמות זו, וטענו שהגמ' לא ציינה את בא במחתרת כמקור הדין הזה משום שהריגת הבא במחתרת רשות, אבל הריגת רודף היא חובה, וז"ל:

אף רוצח ניתן להצילו בנפשן- ואם תאמר מוהוכה בכל אדם נפקא כדדרשינן לעיל (סנהדרין דף עב:) וי"ל דהתם רשות ואשמעינן קרא דאין לו דמים אבל הכא קמ"ל דחובה להציל:

והעירו התוס' שהגמ' לא הביאה דין בא במחתרת כמקור דין הצלת הנרדף בנפש הרודף משום שבבא במחתרת, יש רק רשות ביד אחרים להרוג את ה"רודף", אבל ברודף ממש, שבה הגמ' עוסקת, מוטל חובה על אחרים להרוג את הרודף להציל את הנרדף,^ט מהגמרא מנסה להביא ראייה לזה.

אמנם, דעת רש"י עדיין צ"ע, שא"כ, למה רש"י ציין את "בא במחתרת" כמקור דין "הבא להורגך השכם להורגו", ולא המקור שהגמ' מביאה מנערה המאורסה? ויש לתרץ שרש"י דווקא ציין את בא במחתרת כיוון שהוא המובן הכי מחודש ורחב של כלל "הבא להורגך", שהיא מתירה אף לספק נרדף לבצע מכה מקדימה. ועל אף שהיא זהה לדין רודף ממש, שמקורה מההיקש לנערה המאורסה, שניהם חידושי הכתוב שצריכים לימודים

מכל מי שמגיע (וכן משמע מלשון הגמ' בברכות כ"ט ע"ב המהלך במקום גדודי חיה וליסטים, וכן בכ"כ מקומות אחרות בש"ס), ואין הם מתכוונים לגזול מאדם מסויים, מאשר בא במחתרת שאכן רצונו לגנוב מאדם מסויים, דהיינו בעל הבית, ולפיכך מוחזק יותר שיהרג אותו. ועוד יש לחלק שליסטים גונבים בדרכים לאור היום בשאפשר לכולם לראותם, ולפיכך לא יבואו לידי רציחה, מה שאין כן בבא במחתרת שמנסה לבוא בשקיטה ובהפתעה, שיש סיכוי יותר שיהרוג את בעל הבית. וכן ע' רש"י סנהדרין ע"ב ע"ב (ד"ה זו היא התראתו) שכתב כזה (וז"ל: דכיון דטרח ומסר נפשיה לחתור אדעתא דהכי [הערה: דהיינו להרוג את בעל הבית] אתא עכ"ל).

ט אפשר לומר שהחילוק בזה הוא כמו שחקרנו לעיל, ש"בא במחתרת" הוא ספק רודף, כיוון שלא ידוע אם הוא בא על עסקי נפשות או לא (דהיינו שהנרדף ספק נרדף), ולפיכך רק מסרה התורה רשות ביד הנרדף להורגו, ואינו חובה משום שאין הוא רודף ממש, משא"כ ברודף אחר חבירו להורגו, שבוודאי בא על עסקי נפשות, ומצווה להציל הנרדף. ונראה עכ"פ שכוונת התוספות באמרו שהריגת הבא במחתרת היא "רשות" אין הוא שיש קיום מצווה בדבר, אלא שרק נתנה התורה רשות למי שהוא ספק נרדף לבצע מכה מקדימה.

אמנם, יש להקשות על סברת רש"י מדברי הגמ' בדף ע"ג, שבה הגמ' דנה במקור שמותר להציל רודף אחר חבירו להורגו בנפש הרודף,¹ ואינו מזכיר דין "בא במחותרת" כלל, והיאך אפשר לומר שהגמ' התעלם מזה? וזה לשון הגמ' בשלימותה:

ת"ר מניין לרודף אחר חבירו להרגו שניתן להצילו בנפשו? תלמוד לומר לא תעמד על דם רעך והא להכי הוא דאתא האי מיבעי ליה לכדתניא מניין לרואה את חבירו שהוא טובע בנהר או חיה גוררתו או לסטין באין עליו שהוא חייב להצילו תלמוד לומר לא תעמד על דם רעך אין הכי נמי ואלא ניתן להצילו בנפשו מנלן אתיא בקל וחומר מנערה המאורסה מה נערה המאורסה שלא בא אלא לפוגמה אמרה תורה ניתן להצילה בנפשו רודף אחר חבירו להרגו על אחת כמה וכמה וכי עונשין מן הדין דבי רבי תנא הקישא הוא כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש וכי מה למדנו מרוצח מעתה הרי זה בא ללמד ונמצא למד מקיש רוצח לנערה המאורסה מה נערה המאורסה ניתן להצילה בנפשו אף רוצח ניתן להצילו בנפשו

הגמ' פותחת בברייתא שמנמקת שמצילין את הנרדף בנפש הרודף מדין "לא תעמוד על דם רעך", המצווה שמחייבת את כל יהודי להציל את יהודי רעו מסכנת-נפש. בשלב הבא, הסתם מקשה על הברייתא שעל אף שנלמד מפסוק זה חובת הצלה כללית, עדיין לא מחוויר מדין זה שאפשר להציל את הנרדף בנפש הרודף, שהרי משמע מברייתא אחרת (וכן דרש הספרא שם) שדין "לא תעמוד" מוגבל למצבים שאין צורך להציל את ה"נרדף" בהריגת רודף.² והשיבה הגמ' ש"אין הכי נמי", ואכן אף על פי

¹ וע' תוס' שם ד"ה להתילו בנפשו, שעמדו על כך שמשמע מלשון המשנה שמדובר בהצלת האדם מן העבירה, ולא בהצלת הנרדף מיד גורלו. והנראה לי שאכן משמעות הלשון כך, אלא שדיבר המשנה בלשון נקי ופיוטי, ושאכן מהות דין רודף הוא הצלת הנרדף, על אף שמשמע מדברי המשנה דמהותו הצלת הרודף מחטאו.

² ויש לציין שבכל המצבים המוזכרים בברייתא, אין הצלת הנרדף מכריח את המציל להרוג את הרודף כדי לבצע את ההצלה, שהרי ברוב המצבים המוזכרים – טובע בנהר וחיה גוררתו – אין הסכנה באה מחמת אדם כלל, ובליסטים, מוכרח לומר שאין דינם כרודפים מוחלטים שרק אפשר לעצור אותם בנפשם, שהרי א"כ, הייתה לגמ' ללמוד מזה שאפשר להציל את הנרדף בנפש הרודף. אלא מוכרח לומר שעל אף שהם רודפים, הם רודפים שאפשר לעצור אותם בלא נטילת נפשם, כגון בהיפחדו אותם (או אפילו בקציעת א' מאבירהם, כדין רודף שאפשר להציל הנרדף בא' מאבירו). ואפשר לחלק בין ליסטים לבאים במחותרת, שליסטים עומדים על צידי דרכים וגוזלים

ג. שיטת רש"י, והגמרא בדף ע"ג ע"א

מסכת סנהדרין אינה המקום היחידה בש"ס שמוזכר דין "הבא להורגך השכם להורגו" – היא מובאת פעמיים במסכת ברכות, בדף נ"ז ע"א לגבי דוד ושאול ודף ס"ב ע"ב במעשה של רבי שילא והמוסר. בשתי המקומות, רש"י מפרש שמקור דין "הבא להורגך וכו'" הוא מ"בא במחותרת" עצמו, וזה לשונו (בברכות נ"ז שם ד"ה התורה אמרה):

התורה אמרה הבא להורגך וכו' – אם במחותרת וגו' (שמות כב) לפי שבא על עסקי נפשות שיודע הוא שאם ימצא ותמצאנו חותר לא תעמיד עצמך מלהציל ממונך והוא בא לדעת כן שיקום עליך ויהרגך אמרה תורה השכם אתה והרגהו

לכאורה, דברי רש"י מחוורים ביותר – מקור דין "רודף", דהיינו הכלל ד"הבא להורגך השכם להורגו", מקורה בדין בא במחותרת, שעל ידה התורה מתירה הריגת מי שבא להרוג משהו אחר (ולכאורה אפשר לומר שהדברים קו"ח – מה בא במחותרת שהפושע רק מוחזק כרודף אחר חבירו להורגו, ומותר להציל הנרדף בנפש הרודף, בדין רודף ממש, שהפושע נחשב כרודף אחר חבירו להורגו בוודאות לא כל שכן מותר להציל הנרדף בנפש הרודף? וע' לקמן שנדחה סברא זו), ושרש הבין את חזקת רבא בצורה הזאת:

א. חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו – חזקה שאין אדם עומד דום כשממונו בסכנה, וחזקה שהוא יעמוד להגן עליה

ב. והאי מימר אמר – הגנב אומר לעצמו:

ג. אי אזילנא קאי באפאי – אם אגיע לגנוב ממנו, הוא יגן על עצמו ויתקוף בי

ד. ואי קאי לאפי, קטילנא ליה – וכשהוא עומד באפי, אהרוג אותו כיוון שהוא מסכן את חיי

ה. והתורה אמרה "הבא להורגך השכם להורגו" – ולפי שהגנב מוכן להרוג את בעל הבית, יש לו רשות להרוג את הגנב מדין רודף.

ג. **אי אזילנא קאי באפאי-** אף על פי שבדרך כלל הייתי עומד להגן על ממוני, אם אנסה (אזילנא) להציל ממוני מפני הגנב הזה, שבא במחתרת, הוא יגן על עצמו ויעמוד בפני (קאי באפאי)

ד. **ואי קאי לאפי, קטילנא ליה-** ואם אעשה זאת, כיוון שהוא מגיע במחתרת, ישנו חזקה שהוא יהרוג אותי

ה. **והתורה אמרה "הבא להרגך השכם להורגו"**- ולפי שברשותו להורגני, חל עליו כלפי דין רודף, וניתן לי רשות להרגו מדין "הבא להורגך השכם להורגו". לפיכך, לא אעמוד את עצמי על ממוני, שלא יבוא לסכן את נפשי

וכן יוצא שפיר שהרמב"ם סובר שבא במחתרת מועמד כ"ספק רודף", וחידש הכתוב שמותר להורגו. ואפשר להביא ראייה לדבריו מדברי הגמ' ביומא (פ"ה ע"א), שדנה במקור הדין שפיקוח נפש דוחה שבת, וסבר רבי ישמעאל שם שלומדים כך מקו"ח מבא במחתרת, שהיא דוחה את המיתה אע"פ שהוא ספק רודף:

...מניין לפיקוח נפש שדוחה את השבת נענה רבי ישמעאל ואמר אם במחתרת ימצא הגנב ומה זה שספק על ממון בא ספק על נפשות בא ושפיכות דמים מטמא את הארץ וגורם לשכינה שתסתלק מישראל ניתן להצילו בנפשו קל וחומר לפקוח נפש שדוחה את השבת¹

¹ ויש להעיר שבהמשך הסוגיא, משמע מדברי הגמ' שבא במחתרת הוא וודאי פיקוח נפש (וז"ל: אמר רבא לכולהו אית להו פירכא בר מדשמואל דלית ליה פירכא דרבי ישמעאל דילמא כדרבא דאמר רבא מאי טעמא דמחתרת חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו והאי מידע ידע דקאי לאפיה ואמר אי קאי לאפאי קטילנא ליה והתורה אמרה בא להרגך השכם להרגו **ואשכחן ודאי ספק מנלן עכ"ל**, שמשמע שבא במחתרת הוי ספק פיקוח נפש). ונראה שבהכרח יש לפרש שהגדרת "ודאי" פירושו לאו דווקא ודאי ממש, אלא שספק שיש עליו חזקה החזקה דינו כוודאי (וכן פירש מורי חברי הר"ר שמואל גולדינג שליט"א). ודחוק קצת וצע"ג.

אמנם, דין הבא במחותרת מורכב יותר, כיוון שלא ידוע עם אכן הוא בא על עסקי נפשות. כבר יוצא מהפסוקים שבבא במחותרת יש ספק אם הוא בא על עסקי נפשות או לא – מכלל שכתוב "אם זרח השמש", דהיינו שהתברר שהבא במחותרת לא בא על עסקי נפשות, משמע שלפני שהתברר, היתה ספק. ואכן יוצא שמעמד הבא במחותרת הוא כספק רודף, בחזקה שהוא בא על עסקי נפשות. מכח חזקה זאת, יש רשות לבעל הבית להרוג את הגנב מדין "הבא להורגך השכם להורגו" אף אם באמת אין הוא בא על עסקי נפשות. כלפי הנרדף (ואחרים שרואים אותו), חזקת הרודף מביאו לידי חיוב מיתה אף במעמדו בתורת "גנב", וחידש הכתוב שאף על פי שמעמדו כרודף מוטל בספק, יש לבעל הבית רשות להורגו. וכן, פשר לשון הרמב"ם הוא שאין הריגת "בא במחותרת" נחשב קנס, אלא שמשמעות המילה "דין הגנב" הוא "משפט הגנב", דהיינו תוצאות פעולותיו, ועל אף שהריגת ה"בא במחותרת" אינו שייך דווקא לגניבה, הוא חלק ממשפט הגנב. וכן בזה מובן למה הרמב"ם הזכיר את הלכות "בא במחותרת" בהלכות גניבה ולא בלהכות רוצח ושמירת הנפש. (לפירוש קצת יותר למדני, עיין אבי עזרי הל' גניבה פ"א הי"ג)

וכן משמע מלשון הרמב"ם עצמו, שכינה את הבא במחותרת "כרודף", אבל לא רודף ממש (פ"ט מהל' גזילה הל"ט):

ומפני מה התירה תורה דמו של גנב אף על פי שבא על עסקי ממון. לפי שחזקתו שאם עמד בעל הבית לפניו ומנעו יהרגנו ונמצא זה הנכנס לבית חברו לגנב כרודף אחר חברו להרגו. ולפיכך יהרג בין שהיה גדול בין שהיה קטן בין זכר בין נקבה ובהלכה זו גם הסביר הרמב"ם איך הוא הבין את דברי רבא בסוגיין. הרמב"ם הבין שהחזקה היא חזקה כללית על דין הרודף, ולא אחד מן הדמויות בסיפור דווקא, וכפי שפירטנו לעייל (וע' אבן האזל ומעשה רקח כאן, שביאר שיטת הרמב"ם בטוב טעם):

- א. חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו - המילה "חזקה" אינה שייכת לכלל "אין אדם מעמיד עצמו על ממונו", אלא על השורה הבא "והאי מימר אמר", והכוונה של "מעמיד את עצמו" היינו שאין אדם יושב בדממה כשמגיע מישוהו לגנוב ממנו
- ב. והאי מימר אמר - הבעל הבית יאמר לעצמו:

וכדי לתרץ לקושיות אלו, עלינו לסלול מהלך מחודש בהבנת דין "בא במחתרת" ודין "רודף" הקרוב אליו. ויש להקדים בהערה פשוטה, שלשון הכתוב בהגדרת מעמד הבא במחתרת קצת מוזר (שמות כ"ב:א'-ב'):

(א) אם במחתרת ימצא הגנב והכה ומת אין לו דמים:

(ב) אם זרחה השמש עליו דמים לו שלם ישלם אם אין לו

ונמכר בגנבתו:

כשהתורה מתארת את מעמד הגנב, התורה מכנה אותו בעמדו בתוך המחתרת כמי ש"אין לו דמים". אמנם, התורה ממשיכה, אם "יזרח עליו השמש", כלומר שיתברר שאין הוא בא על עסקי נפשות (ע' סנהדרין ע"ב ע"א),^ה "יש לו דמים". למה התורה לא כתבה שהוא "חייב" או "פטור", כמו בשאר מקומות בתורה? למה השתמשה התורה בלשון כל כך מוזר?

פירוש הכתוב הוא שבשעה שהגנב בא במחתרת לגנוב, הוא נחשב כמי ש"אין לו דם" – מי שביטל את האנושות שלו – ולפיכך, עם הורגו בעל הבית, הוא פטור, שאכן נחשב כאילו הוא פגע במישהו שכבר מת. אולי זה פגם ב"כבוד המת", אבל אין זה נחשב כמעשה הריגה. אמנם, אם יתברר שאכן הוא בא בשלום, ושלא ברצון להרוג את בעל הבית, כמו אב על הבן, ההורגו אכן עשה מעשה הריגה, כיוון שהגנב לא ביטל את האנושות שלו ברידתו אחר בן-אדם אחר להורגו – יש לו דם.

ויש לציין שלדם יש מעמד מיוחד כ"נפש האדם". ואכן, בהזכרת האיסור לאכול דם, התורה מוסיפה סברא לאיסור (דברים י"ב:כ"ג):

(כ"ג) רק חזק לבלתי אכל הדם כי הדם הוא הנפש ולא תאכל

הנפש עם הבשר:

ונראה על פי זה לומר שבשעה שבנאדם רודף אחר בנאדם אחר להורגו, הרודף נחשב כאילו הוא איבד את ה"צלם אלוקים" שלו; כבר אין לו חלות שם "אדם", אלא "נבילה שזזה", כמו טריפה או מי שנגמר דינו למות וברח, שיד כל אדם בו. לפיכך, רשות לכל אדם להרוג אותו (וע' לקמן שנברר עם הריגת הרודף והצלת הנרדף הוא חיוב או רשות). ולפיכך, לא שייך בו הכללים של "אין דוחין נפש מפני נפש" ו"מאי חזית דדמא דידך סמיק טפיי", שאכן אין לו נפש ואין לו דם! לפיכך, מותר לפגוע בו ולהורגו.

^ה ויש לציין שהראב"ד, בהשגותיו לרמב"ם (גניבה פ"ט הל"ח) סובר ש"אין המקרא יוצא מידי פשוטו", ואכן ההורג בא במחתרת ביום, כשנזרח השמש, חייב מיתה. והירבו עליו קושיות, וע' בהמשך שננסה להביא הצדקה לדבריו.

אבל בית דין לא הורגים אותו בפועל. ואם כן, מה ב"ד מועילים בדיניהם שמוסרים הם לשאר העם רשות להורגו? לפיכך, הרמב"ם מכנה את ההורג את הרודף בשהיה אפשר להצילו באחת מאבריו כ"חייב מיתה", וכידוע ההורג מי שחייב מיתה "גברא קטילא קטל", ופטור (סנהדרין פ"א ע"א). אמנם, משמע משיטת המאירי שאף אין ב"ד שופטים אותו, אלא מעמדו כ"שופך דמים שלא נגמר דינו", וההורגו חייב.

דין בא במחותרת לשיטת הרמב"ם והבנה מחודשת בדין "רודף" ו"בא במחותרת"

על אף שלא מוזכר לשון "הבא להורגך השכם להורגו" במשנת הרמב"ם, עונש ה"בא במחותרת" אכן מוזכר, אבל במקום מוזר. בספר המצוות, הרמב"ם מזכיר את המתת ה"בא במחותרת" בתוך רשימה של תשלומי גזל (ע' רלט)! הרמב"ם כותב (תרגום קאפח):

והמצוה התשע ושלשים ומאתים הצווי שנצטוינו בדין הגונב שנגבה ממנו תשלומי כפל או תשלומי ארבעה וחמשה או נהרגנו אם בא במחותרת או נמכרנו. כללו של דבר כל ענשי הגנב כמו שבאר הכתוב וכבר נתבארו כל משפטי דין זה בפרק השביעי דקמא ובשמיני דסנהדרין ובשלישי דמציעאה ובמקומות מעטים בכתובות וקדושין ושבעות וכן במנין הקצר בסוף ההקדמה למשנה תורה:

לדון לגנב בתשלומין או במיתה, שנאמר: "וכי יגנוב" (ראה שמות כא, לז), "אם במחותרת" (שמות כב, א), "וגונב איש ומכרו" (שמות כא, טז).

ולכאורה, צריך עיון גדול בזה, שהרי נראה שהרמב"ם סובר שהריגת הבא במחותרת הוא קנס שיש לגבות ממנו, ולא כפי שהבינו עד כה שבא במחותרת הוא מציאות שבה הגנב מתחייב בנפשו מדין "הבא להורגך השכם להורגו!"

ד יש לציין שבהזכרת דין תשלומי גניבה בסמ"ג (ע' ע"א), המחבר אינו מזכיר בא במחותרת כלל, אלא בדיני רודף (ל"ת ק"ס). ובכותרת להלכות גניבה במשנ"ת, כינה הרמב"ם להלכות אלו "דין הגנב".

ונקדים דברינו בדברי המאירי ביחס לרוצח שנגמר דינו למיתה וברח
(דף מ"ה ע"ב):

רוצח שנגמר דינו ולא היו יכולין להמיתו במיתה הכתובה בו
כגון שהוא בורח ואין יכולים לאסרו הורגין אותו במה שהם
יכולים שנאמר מות יומת המכה על כל פנים ואפילו על ידי
כל אדם.

ודבריו מבוססים על דברי הגמ' (שם) המציינת את שיטת שמואל
שהבין מהפסוק "יד העדים תהיחה בו בראשונה" (דברים י"ז:ז') שאם
נקטעו ידי העדים אחר גמר הדין, ואין הם יכולין לבצע את המתת הנידון
בידיהם דווקא, הנידון פטור. ומקשה הגמ' עליו שנדרש "מות יומת המכה
רוצח הוא" שאם אי אפשר לבצע את חיוב המיתה הנדרשת ע"י בית דין,
כל אדם יכול להמיתו, וז"ל:

אמר שמואל נקטעה יד העדים פטור מאי טעמא דבעינא יד
העדים תהיה בו בראשונה וליכא... ומי בעינן קרא כדכתיב
והתניא מות יומת המכה רוצח הוא אין לי אלא במיתה
הכתובה בו מנין שאם אי אתה יכול להמיתו במיתה הכתובה
בו שאתה ממיתו בכל מיתה שאתה יכול להמיתו תלמוד
לומר מות יומת המכה מכל מקום שאני התם דאמר קרא
מות יומת.

ומסקנת הגמ' שרוצח שנגמר דינו ליהרג נהרג ע"י כל אדם גם נפסק
להלכה ברמב"ם (פי"ד מהל' סנהדרין ה"ח):

(ח) מי שעמד על נפשו ולא יכלו בית דין לאסרו עד שימיתוהו
במיתה שהוא חייב בה הורגין אותו עדיו בכל מיתה שיכולין
להמיתו בה מאחר שנגמר דינו. ואין רשות לשאר העם
להמיתו תחלה. לפיכך אם נקטעה יד העדים פטור. ואם היו
העדים גדמין מתחלה יהרג ביד אחרים. במה דברים אמורים
בשאר מחיבי מיתות בית דין חוץ מן הרוצח. אבל הורג נפש
שנגמר דינו רודפין אחריו בכל דבר וביד כל אדם עד שממיתין
אותו:

ואפשר לדקדק מדברי רבותינו שנחלקו באם שופטים את ההורג
בשהיה אפשר להצילו באחת מאבריו. מכל מקום, מוסכם לפי הכל
שאין בית דין ממיתין אותו, כיוון שבסוף הוא פעל בתורת הצלת הנרדף.
אמנם, משמע מלשון הרמב"ם שאכן שופטים אותו וגומרים דינו להמית,

חייב בעבירה וישראל פטור; שיטת אב"י היא שבן-נח חייב מיתה בשאפשר להציל באחת מאבריו, משא"כ בישראל שהרג את הכותי בשהיה אפשר להצילו וכו'), ולא הביא את הראייה מר"ש, שהיא איננה שייכת שמה. ועל פי זה יש לתרץ שלא הביא הגמ' את דברי הספרי כמקור שיטת ר"י בן שאול, שאין דבריה שייכים כאן כלל, כי אין הם ראייה לחידוש של אב"י. ועל פי זה גם מובן למה הרמב"ם הביא את דברי הספרי במקום הראייה של אב"י, שכיוון שברצונו לפסוק ההלכה ולהביא את מקוריה ולא לעסוק ב"למדות" ציין הוא את דברי הספרי.

ובזה יש לחזור ולשאול אם יש מחלוקת מהותית בין גישת המאירי לגישת הרמב"ם. ולפני שנגיע לתשובה לשאלה זו, עלינו לציין את לשון הרמב"ם בהזכרת דין "אפשר להצילו אחת מאבריו", וז"ל (ברמב"ם שם ה"י י"ג):

כל היכול להציל באיבר מאיבריו ולא טרח בכך אלא הציל
בנפשו של רודף והרגו הרי זה שופך דמים וחיב מיתה אבל
אין בית דין ממיתין אותו

ויש לציין שהרמב"ם כתב שההורג את הרודף בשהיה אפשר להצילו באחת מאבריו "חיב מיתה אבל אין בית דין ממיתין אותו". אמנם, המאירי כתב שההורג את הרודף בהנ"ל הוא "שופך דמים אלא שאין בית דין ממיתין אותו". ויש לעמוד על דקדוק הלשון: הרמב"ם כתב שההורג את הרודף הוא "חייב מיתה", והמאירי שהוא "שופך דמים", וכן לשון הרמב"ם הוא שההורג חייב מיתה "אבל אין" ממיתין אותו, ולשון המאירי הוא שהרי הוא שופך דמים "אלא שאין ממיתין אותו". האם יש הבדל בין ההגדרות האלו?

הנאבקים נענשים. ויוצא שמוכרח לומר שמדובר במצב של אפשרות להציל את הנרדף באחת מאברי הרודף, שאם לא כן, והיה אפשר רק להצילו בנפשו, אמאי יענש, שהרי יהיה פטור משום שהתחייב במיתה מדין רודף?¹

ומכל מקום, דברי הגמ' והמאירי דרושים ביאור. קודם כל, למה הביאה הגמ' את הסברא המסובכת של "כי ינצו אנשים" כסמך לשיטת ר"י בן שאול במקום הספרי שציין הרמב"ם של "וקצותה את כפה", שכותבת אותה בפירוש? ועוד, לכאורה אין הדרשה הזו סמך לשיטת ר"י בן שאול כלל, שאיך היא מראה איסור להרוג את הרודף בשאפשר להצילו באחת מאבריו, שהרי הדרשה רק מציינה את חובת התשלומין בשאין דין רודף חל באופן מוחלט (כיוון שיש להציל באחת מאבריו)? ועוד, מהיכא תיתי שנטילת אבר קל יותר מקנס, שהרי הו"א בגמ' כתובות (ל"ה ע"א) שמכות פוטרים מממון, ומכיוון שדורשים "עין תחת עין" לממון ולא לקטיעת אבר, לכאורה אפילו בשאפשר להצילו באחת מאבריו ייפטר מממון?² ועוד, נראה שלשיטת אביי אם אכן יציל המציל את הנרדף בהריגת הרודף במקום להצילו באחת מאבריו, לכאורה עדיין יתחייב הרודף (או יורשיו) בקנס. ויש לשאול: למה הנהרג יתחייב בקנס? הרי כבר בוצע בו עונש חמורה, והיה לנו לפוטרו מדין "קים ליה"?

ויש לתרץ לכל הקושיות הנ"ל בשינוי תפיסתנו בראיית הגמ' מפרשת "כי ינצו אנשים ונגפו וכו'". נראה שדרשה זו אינה מלמדת ראייה לחובת ההצלה באחת מאבריו (היינו דברי ר"י בן שאול), אלא להא שבמצב של "אפשר להצילו באחת מאבריו", לא מבצעין "קים ליה" לדחות את הקנס (דברי אביי). אביי מייצר אוקימתא בברייתא מהקבלה לדברי ר"י בן שאול, אבל הראייה שהביא הוא לדבריו אינו שייך לר"י בן שאול כלל – שיטת ר"י בן שאול עומדת באופן עצמאי. וראייה לדבר מהא שמביא אביי את דברי ר"י בן שאול לעייל בדף נ"ז כתירוץ לקושיית אחר (יצירת אוקימתא שבן-נח

¹ ויש לציין שדברי ר"י בן שאול אינם מוזכרים בהלכות הרי"ף, וכן רש"י (לעייל נ"ז ע"ב ד"ה נהרג עליו) והיד רמ"ה (שם ד"ה אמר אביי) כתבו בפירוש שהחכמים חולקים עליו, ולכאורה לסברתם אין ההלכה כמותו. אמנם, כיוון שהרמב"ם והרא"ש פסקו כשיטתו, דבריו נפסקים להלכה בשולחן ערוך (ס' תכה סע' א), וז"ל: הרודף אחר חבירו להרגו והזהירוהו והרי הוא רודף אחריו אפי' היה הרודף קטן הרי כל ישראל מצויים להצילו באבר מאברי הרודף ואם אינם יכולים לכונן ולא להצילו אלא א"כ יהרגו לרודף הרי אלו הורגים אותו אע"פ שעדיין לא הרג עכ"ל.

² ועלה על דעתי שאולי אפשר לומר דטעות סופרים היא, ובמקום הזכרת הכתוב של "כי ינצו אנשים ונגפו אשה הרה" היה לגמ' לציין את הפסוק של "כי ינצו אנשים יחדו איש ואחיו... והחזיקה במבשיו", אלא בדקתי בכתבי היד (מינכן), והגרסא שלפנינו היא המקורית.

הרודף (וכן כתב הוא בפירושו בהל' ח'), ואם הרג את הרודף בשהיה אפשר להציל הנרדף באחת מאבריו, ההורג חייב מיתה (שם הל' י"ג, וע' לעייל)!

השוואת הרמב"ם לדברי המאירי

אבל בהא, יש לשאול למה המאירי לא הביא את הספרי כמקור דין "הבא להורגך"? ואם תמצא לומר שהמאירי אינו סובר שיש עדיפות להציל את הנרדף באחת מאבריו הרודף, הרי הוא גם כותב בפירושו שיש עדיפות כזו (דף ע"ד ע"א, ע"פ הגמרא שם, וע' לקמן):

אע"פ שהותרה הרצועה (הערה: "רצועה" היינו המערכת המשפטית) להציל את הנרדף בנפשו של רודף כבר ביארנו שכל שהוא יכול להצילו באחד מאבריו עושה וכל שהיה יכול להצילו בכך ולא עשה אלא שהמיתו הרי זה שופך דמים אלא שאין בית דין ממיתין אותו

דברי המאירי מבוססים על דברי הגמ' (ע"ד ע"א), שעוסקת בשאלה היאך כתוב בברייתא שהבא על אחותו חייב קנס על בעילתו עם הוא כבר חייב מיתה בשעת התחייבותו מדין רודף אחר הערוה, והיה ראוי לפוטרו מן הקנס מדין "קים ליה בדרבה מיניה". ומביאה הגמ' את שיטת אביי, שמקים את הברייתא כשיטת ר' יונתן בן שאול, שאסור להציל הנרדף בנפש הרודף אם אפשר להצילו באחת מאבריו, ולפיכך אין דין "קים ליה", והוא חייב בקנס, וז"ל הגמ':

אביי אמר ביכול להציל באחד מאבריו ורבי יונתן בן שאול היא דתניא רבי יונתן בן שאול אומר רודף שהיה רודף אחר חבירו להורגו ויכול להצילו באחד מאבריו ולא הציל נהרג עליו מאי טעמא דרבי יונתן בן שאול דכתיב וכי ינצו אנשים (יחדו) וגו' ואמר רבי אלעזר במצות שבמיתה הכתוב מדבר דכתיב ואם אסון יהיה ונתתה נפש תחת נפש ואפילו הכי אמר רחמנא ולא יהיה אסון ענוש יענש אי אמרת בשלמא יכול להציל באחד מאבריו לא ניתן להצילו בנפשו היינו דמשכחת לה דיענש כגון שיכול להציל באחד מאבריו אלא אי אמרת יכול להציל באחד מאבריו נמי ניתן להצילו בנפשו היכי משכחת לה דיענש

והביא הגמ' מקור לדברי ר"י בן שאול מדין "כי ינצו אנשים ונגפו אשה הרה", שמדובר במאבק עד-מוות, והתורה מפרטת שאם "לא יהיה אסון",

כפה. ולשון ספרי במבושיו, מה מבושיו מיוחד שיש בה סכנת נפשות הרי הוא בוקצותה את כפה מלמד שאתה חייב להצילו בכפה מנין שאם אין אתה יכול להצילו בכפה שאתה יכול להצילו בנפשה תלמוד לומר לא תחוס עינך...

וכן בהלכות רוצח ושמירת הנפש (פ"א הל' ו' ז'), הרמב"ם מציין את הפסוקים האלו בקביעת דין רודף וההתיר העל-משפטי של רציחתו:

(ה) רוצח שהרג בזדון אין ממיתין אותו העדים ולא הרואים אותו עד שיבוא לבית דין וידינוהו למיתה. שנאמר (במדבר לה יב) "ולא ימות הרצח עד עמדו לפני העדה למשפט". והוא הדין לכל מחיבי מיתות בית דין שעברו ועשו שאין ממיתין אותו עד שיגמר דינם בבית דין:

(ו) במה דברים אמורים בשעבר ועשה העון שחייב עליו מיתת בית דין. אבל הרודף אחר חברו להרגו אפלו היה הרודף קטן הרי כל ישראל מצוין להציל הנרדף מיד הרודף ואפלו בנפשו של רודף:

(ז) כיצד. אם הזהירוהו והרי הוא רודף אחריי אף על פי שלא קבל עליו התראה כיון שעדין הוא רודף הרי זה נהרג. ואם יכולים להצילו באיבר מאיברי הרודף כגון שיכו אותו בחץ או באבן או בסיף ויקטעו את ידו או ישברו את רגלו או יסמו את עינו עושין. ואם [אינן] יכולין לכוון ולהצילו אלא אם כן הרגוהו לרודף הרי אלו הורגין אותו אף על פי שעדין לא הרג שנאמר (דברים כה יב) "וקצתה את כפה לא תחוס עינך":

(ח) אחד במבושיו ואחד כל דבר שיש בו סכנת נפשות. אחד האיש או האשה. ענין הכתוב שכל החושב להכות חברו הכאה הממיתה אותו מצילין את הנרדף בכפו של רודף. ואם אינן יכולין מצילין אותו אף בנפשו שנאמר (דברים כה יב) "לא תחוס עינך":

ועלינו להעיר שהמקור שעליו מבסס הרמב"ם את הדין הזה מדגיש ומעדיף את הצלת הנרדף באחת מאבריו לפני הצלתו בנפש הרודף – לשון הפסוק מציינת בפירוש את ההצלה בקציצת כף האשה ("וקצותה את כפה"), ורק במדרש נדרש שבשאי אפשר להצילו בכפה, מותר להצילו בנפשו ("שאם אין אתה יכול להצילו בכפה הצילו בנפשה ת"ל לא תחוס עינך"). וברור שהרמב"ם פסק להלכה שעדיף להציל הנרדף באחת מאברי

שייך לדין הצלת הנרדף מיד הרודף, שעליה הקדיש הרמב"ם שתי מצוות בספר המצוות (ע' רמ"ז ול"ת רצ"ג) וכמה הלכות במשנה תורה (בפ"א מהל' רוצח ובכמה מקומות אחרות, כפי שיתבאר). בדבריו, ייסד הרמב"ם את ההלכה הזו על פי דברי הספרי בפרשת כי תצא, במשפט קרבת אישה לאנשים ניצים במטרה להציל את אישה הנתקף (דברים כ"ה:י"א-י"ב; ספרי פרשתא רצ"ב-רצ"ג). התורה מתארת שאם ינצו שני אנשים ואשת אחד מהם נכנסת למאבק להציל את אישה מיד המתקיף, והיא פוגעת במבושי התוקף (דהיינו מקום ערוותו), הנתקף יכול להגן על עצמו בקציצת כף האשה, וזה לשון הפסוק:

(י"א) כי ינצו אנשים יחדו איש ואחיו וקרבה אשת האחד להציל את אישה מיד מכהו ושלחה ידה והחזיקה במבשיו: (י"ב) וקצתה את כפה לא תחוס עינך:

רבותינו התנאים עומדים על שימוש הכתוב במקום המבושים דווקא, ודורשים בספרי שמותר למי שנתקף על ידי האשה להציל את עצמו בקציצת כפה עם אכן חייו בסכנה כמי שמבושיו נאחזים^א, וזה לשונו (גירסת הגר"א):

(רצ"ב) ...במבושיו. אין לי אלא מבושיו מנין לרבות כל דבר שיש בו סכנה תלמוד לומר והחזיקה מכל מקום

(רצ"ג) וקצותה את כפה. מלמד שאתה חייב להצילו בנפשה שאם אין אתה יכול להצילו בכפה הצילו בנפשה ת"ל לא תחוס עינך. ר"י אומר נאמר כאן לא תחוס ונאמר להלן לא תחוס (דברים יט:כא לגבי עדים זוממים, ששם כתוב שעונשין אותן "נפש בנפש עין בעין שן בשן וכו'") מה להלן ממון אף כאן ממון.

הרמב"ם מזכיר את הספרי הזה כמקור המצווה להציל הרודף מיד הנרדף, אלא אם כן אי אפשר להצילו באחת מאבריו (ע' רמ"ז):

והמצווה הרמ"ז היא שצונו להציל הנרדף אפילו בנפשו של רודף, כלומר שאנו מצווים להרוג הרודף אם לא נוכל להציל הנרדף אלא בנפש הרודף. והוא אמרו יתעלה וקצותה את

^א דרך אגב, צריך עיון מהיכן ידעו חכמים שהמחוזק במבושיו חייו בסכנה. ונראה שאפשר להציע שחבלה במקום האבר במשנת חז"ל, ובפרט בשיצאה דם, כמו ברית מילה, נחשבת כמסכן את חיי הנפצע (והוא יסוד ענין מציצה לאחר ברית מילה), אבל אין הצעה זו מוכרח מדברי רבותינו כאן, שלא מוזכר בשום מקום שהחובלת גרם להקזת דם מהאבר.

המאירי מציין את הדרשה הזו כמקור דין בא במחתרת, וזה לשונו:

המשנה החמישית והכוונה לבאר בה ענין החלק הרביעי והוא שאמר הבא במחתרת ידון על שם סופו כלומר זה שהתירה תורה בנמצא במחתרת להרגו אע"פ שהיה לנו לומר אם ממון הוא מתחייב גופו מי מתחייב על שם סופו הוא והוא שחזקתו שהוא בא על מנת שאם יעמוד בעל הבית ויתריס כנגדו שיהרגנו ומעתה הרי הוא כבא להרגו והתורה אמרה הבא להרגך השכם להרגו והיכן אמרה פירשוה במדרש תנחומא מצרור את המדינים כי צוררים הם לכם ולשון צוררים ר"ל מתמידים להצר לכם ומעתה הצרו להם אחר שדעתם להצר לכם ולא סוף דבר שהרשות ביד בעל הבית להרגו אלא אף לכל המוצאו שהרי כרודף הוא חשוב

ובזה המאירי גם מסביר שמוכן השיקול של בעל המימרא של רבא (אין זה לשון המאירי, אלא ביאור השאלות ששאלנו לעייל לפי שיטתו):

- א. חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו - מדובר בחזקה ב"עולם" שאין בעל הבית עומד בפני גנב המסכן את נפשו להציל ממונו
- ב. והאי מימר אמר - הבעל הבית לעצמו
- ג. אי אזילנא קאי באפאי - אם אנסה (אזילנא) להציל ממוני מפני הגנב, הוא יגן על עצמו ויעמוד בפני (קאי באפאי)
- ד. ואי קאי לאפאי, קטילנא ליה - ואם הוא יעשה זאת - לעמוד בפני - יהיה ברשותי להורגו (קטילנא ליה)
- ה. והתורה אמרה "הבא להרגך השכם להורגו" - ולפי שברשותי להורגו, חל עלי כלפיו דין רודף, וייתן לו רשות להרוג אותי מדין "הבא להורגך השכם להורגו". לפיכך, לא אעמוד את עצמי על ממוני, שלא יבוא לסכן את נפשי

וממשיך המאירי להסביר שבזה מובנת הפקעת התיר ההריגה בשברור שהבא במחתרת לא "בא על עסקי נפשות", כלומר, שידוע בוודאות שהגנב הפורץ לבית לא יהרוג את בעל הבית אפילו בשקאי לאפאי להציל ממונו (כמו באב הבא על הבן), שאז לא ייפחד בעל הבית לעמוד בפני הגנב.

ב. שיטת הרמב"ם - רודף ודרשת "והחזיקה במבושיו"

ברמב"ם לא מובא לשון "הבא להורגך השכם להורגו" כלל - לא בספר המצוות ולא במשנה תורה (ולפיכך לא מובא ב"עין משפט" מראה מקום לכך). מכל מקום, ניתן להבין שיסוד הוראת "הבא להורגך השכם להורגו"

ה. והתורה אמרה "הבא להרגך השכם להורגו"- מה המקור לדין זה?
 ולמי התורה אומרת כך?

ולפני שנבאר את השאלות היותר טכנייות, נבאר את השאלה הכי
 עקרונית לסוגיא: מה היא המקור לדברי רבא ש"התורה אמרה הבא
 להורגך השכם להורגו"?

א. שיטת המאירי- מלחמה

ונראה שיש כמה מקורות במשנת חז"ל והצעות בתורת הראשונים
 לדין זה. המקור הכי ותיק שמנסח את הדין הזה בנוסחת "הבא להרגך
 השכם להורגו" הוא דברי המדרש רבה (גם הובא בתנחומא) שהובאו
 בדברי המאירי (על אתר), שמנמקת כלל זה מדין מלחמה. אחרי זנונת בני
 ישראל אחרי בנות מואב (סוף פרשת בלק), הקב"ה מצווה את בני ישראל
 לצאת למלחמה נגד המדיינים (במדבר כ"ה:י"ז-י"ח):

(ט"ז) וידבר ה' אל משה לאמר: (י"ז) צרור את המדיינים
 והכיתם אותם: (י"ח) כי צררים הם לכם בנכליהם אשר נכלו
 לכם על דבר פעור ועל דבר כזבי בת נשיא מדין אחתם המכה
 ביום המגפה על דבר פעור:

הקב"ה מצווה את בני ישראל לצאת למלחמה משום שהמדיינים הם
 "צוררים" לבני ישראל. ויש לשאול על פי המשך הפסוק, שמפורש בכתוב
 שב"צרירות" של המדיינים מדובר בהיכשלותם את בני ישראל ב"דבר
 פעור", דהיינו המעשי עבודה זרה שבנות מדין הביאו את בני ישראל
 לעשות על ידי המשכתם אחריהן בעריות. ונראה פשוט שכבר הסתיימה
 ה"צרירות" הזו, ואכן לשון הפסוק הוא בלשון עבר ("בנכליהם אשר נכלו
 לכם על דבר פעור"), ואם כן, למה הם מוגדרים כ"צוררים" בלשון הווה? על
 זה המדרש (במדב"ר שם, ע' יפה תואר) מבאר:

מכאן אמרו רבותינו, ז"ל, אם בא להרגך, השכם להרגו
 המדרש מבאר שנלמד מכאן שאע"פ שמעשי הזנות כבר הסתיימו,
 עדיין היה קיים חשש שהמדיינים שוב יתקפו את ישראל- הן בעריות
 ועבודה זרה, הן במלחמה, ולפיכך, צוותה התורה לצרור אותם מדין "הבא
 להורגך השכם להורגו". ויוצא, שאף על פי שהצורר לא תוקף לעת עתה,
 הנצרך יכול לבצע מכה מקדימה כדי שלא יבוא הצורר לידי צרירה.

דין זה נחקק בש"ס בפ"ח של מסכת סנהדרין (משנה ו', דף ע"ב ע"א), שבה המשנה מסבירה שהבא במחתרת נהרג משום שהוא נידון על שם סופו:

הבא במחתרת נידון על שם סופו היה בא במחתרת ושבר את החבית אם יש לו דמים חייב אם אין לו דמים פטור משפט ה"בא במחתרת" הינו אחד מן הדינים הכי קשים להבין מדיני התורה. ידוע לכל שמצוות התורה ניתנו כדי שנחיה בהם ולא שנמות בהם (ע"פ יומא פ"ה ע"ב), וששפיכת דמים היא אחת מן המצוות שיהודי מחוייב להיהרג עליה במקום לעבור משום הסברא המפורסמת ד"מאי חזית דדמא דידך סמיק טפי", וכן ידוע שבשאר דיני התורה, אין דוחין נפש מפני נפש, שלכאורה נעשית בהריגת הבא במחתרת. ועל פי זה, נראה שדין זה צריך עיון רב – היאך התורה התירה לבנאדם להרוג בנאדם אחר משום הסגת גבול וגניבה?

א. דין "הבא להורגך השכם להורגו" ומקורה

וכדי לענות על השאלות האלו, עלינו לבאר המקור שמותר להרוג את מי שבא להורגך, וכן שאף חלה מצווה זו על אחרים הרואים אותו. וע' בדברי הגמ' בסוגיין (סנהדרין ע"ב ע"א), שמובאים שם דברי רבא בהסבר דין בא במחתרת, וז"ל:

אמר רבא מאי טעמא דמחתרת חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו והאי מימר אמר אי אזילנא קאי לאפאי ולא שביק לי ואי קאי לאפאי קטילנא ליה והתורה אמרה אם בא להורגך השכם להורגו

ונראה שדברי רבא דרושים ביאור. לכאורה, סברתו תלוייה בכמה וכמה הנחות, שכל או"א מהם דורשת ניתוח בפנ"ע. ונבאר דבריו: אמר רבא:

א. חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו – על מי חל ה"חזקה"? בעל הבית? הגנב? ה"עולם"? מה בדיוק פירוש המלים "מעמיד עצמו על ממונו"?

ב. והאי מימר אמר – מי אמר? למי?

ג. אי אזילנא קאי באפאי – על מי מדובר? מי אזל אצל מי?

ד. ואי קאי לאפאי, קטילנא ליה – מי קאי באפאי ומקטל למי?

יסוד דין רודף אחר חבירו להורגו ודין בא במחתרת

דוד יעקב ווארטעלסקי

בפרשת משפטים (שמות כ"א:ל"ז-כ"ב:ב'), התורה מציגה את דין בא
במחתרת:

- (לז) כי יגנב איש שור או שה וטבחו או מכרו חמשה בקר
ישלם תחת השור וארבע צאן תחת השה:
(א) אם במחתרת ימצא הגנב והכה ומת אין לו דמים:
(ב) אם זרחה השמש עליו דמים לו שלם ישלם אם אין לו
ונמכר בגנבתו:

זכיתי ללמוד סוגיות אלו בכולל קיץ דבאוקא רעטאון ע"פ מו"ר הרב גדליה דוב שוגרמן שליט"א, קיץ
תשפ"ה. ותודתי יוצאת לו על עידדו ומסירתו לליבון הסוגיות. וכן תודתי יוצאת להר"ר שמחה שבתאי
שליט"א, המופלא והנעלה, שמסר ואכן ממשיך למסור נפשו בעד החזקת קול התורה בבאוקא רעטאון
ובעולם כולו. נרותיהם יאירו וישלח הקב"ה ברכה והצלחה בכל מעשה ידיהם ברוחניות ובגשמיות.

David is a second-year semicha student at RIETS, studying under Rabbi Mordechai Willig, and an alumnus of the BRS Summer Kollel.

סיכום:

1) הקשו האחרונים איך משלב"ל משתלב עם מצות צריכות כוונה?
א. מתרץ השפת אמת שמתוך שלב"ל הוה במצות שאינן מחויבין לקיימן.

ב. האגלי טל מבאר שרק בלימוד התורה אנו אומרים משלב"ל, אבל לא במצות.

ג. וגם אפשר לומר שמצות צריכות כוונה הוה ענין אחר לגמרי, ורק צריך לידע שעושה מעשה מצוה ולא רשות, ואינה נוגע לעבודה שבלב.

2) אפשר לברר סיבה של משלב"ל:

א. האם זה מתוך הרגל שאם עושה שלא לשמה, יבוא לידי לשמה, משום שהתורה מאיר עיניו או משום שהתלמוד מביא לידי מעשה לשמה (דברי ירמיהו).

ב. או אם גם המעשה של לא לשמה הוה מעלה בפני עצמה (אגלי טל).

ונ"מ אם צריך לכוון בשלא לשמה להגיע ללשמה, אבל אם הוא מכון להנאת עצמו, אין זה שלא לשמה שמגיע ללשמה.

ונבאר על פי זה:

א. שתי דעות בתוספות בברכות ובפסחים, אם אומרים משב"ל אם מתכון לכבוד או רק אם אינו מכון שום רעה. אבל אם עשה מצוה כדי לקנטר חבירו, פשוט שאין אומרים מתוך שלב"ל. ולפי מהר"ח אור זרוע, עדיין אומרים מתוך שלב"ל אפילו אם עשה מצוה כדי לקנטר חבירו.

ב. חידוש של נשי מחוזא (לפי הריא"ף) שאף שנהנין מעצלנותו, הוה בכלל משלב"ל.

ג. וספק של המאירי אם מי שהוא עושה להנאת עצמו, מגיע למעלה של לשמה.

יהי רצון שנזכה לעבדך באהבה, בלב שלם ובלי שום פקפוק והרהור רע, וטהר ליבנו לעבדך באמת.

3) הגמ' בפסחים (נ:): ממשיך: "רבא רמי: כתיב 'כי גדול עד שמים חסדך' וכתוב 'כי גדול מעל שמים חסדך'. הא כיצד? כאן בעושיין לשמה, וכאן בעושיין שלא לשמה. וכדרב יהודה דאמר רב יהודה אמר רב לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אף על פי שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה."

המאירי (שם) מסדר עבודה של שלא לשמה לג' דרגות, וז"ל:

"למדת מ"מ שאף העוסק בתורה ובמצות שלא לשמה יש לו שכר אלא שאין כל מדרגות שלא לשמה שוות. יש שעושה מיראה ואחר שאינו עושה מאהבה קרוי שלא לשמה. ומ"מ כל שמיראה מכיון הוא למצוה ועליו אמרו רבא רמי כתיב כי גדול עד שמים חסדך וכתוב כי גדול מעל שמים חסדך, כאן בעושיין לשמה כאן בעושיין שלא לשמה. ר"ל שהעושה מאהבה עליו נאמר גדול מעל שמים חסדך, ופרשו בו מקצת גדולי הדור שהוא ראוי לנס והקב"ה משנה תפקידם של מערכות הכוכבים בשבילם. והעושה מיראה עד שמים. שאף זו מדה מעולה היא ועליה אמרו לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות ואפילו שלא לשמן שבודאי יבא מתוכן לשמה, ר"ל לעשות מאהבה. ויש שלא לשמה שהוא להנאת עצמו כגון ביטול מלאכה של בני מחוזא שהזכרנו וזו אינו במדרגה האחרת, אלא שמ"מ יש בה מדה והוא קרוי שפל ונשכר כמו שביארנו שאפשר שעל ידה יתעורר לעשותה לשמה אע"פ שאין זה ודאי. הא מ"מ כל שעוסק בה להתגאות ולהתגדל על שכניו וחבריו הרי זו מדה רעה ועליה אמרו במקום אחר העוסק בתורה שלא לשמה נוח לו שלא נברא."

היוצא מדברי המאירי, שיש ג' דרגות של שלא לשמה:

בקצה אחד, אם עושיין מיראה ולא מאהבה, קרי שלא לשמה, ומקבל שכר, ואומרים משלב"ל, אבל אינה זוכה לניסים.

בקצה האחר, אם עושיין להתגדל על חבריו, נוח לו שלא נברא.

ובאמצע, מי שהוא עושה להנאת עצמו כמו בני מחוזא, קרוי שפל

ונשכר ואפשר על ידי זה להגיע ללשמה, אבל אינו ודאי.

ולענ"ד המאירי עומד בין שני הבנות של משלב"ל, האם אומרים

משלב"ל בנידון של מי שהוא נתכון לגאווה וכבוד, ולפיכך כתב "שזה אינו

ודאי."

2) בגמ' בפסחים (נ:): "תנו רבנן: יש זריז ונשכר, ויש זריז ונפסד, יש שפל ונשכר, ויש שפל ונפסד. זריז ונשכר – דעביד כולי שבתא, ולא עביד במעלי שבתא. זריז ונפסד דעביד כולי שבתא, ועביד במעלי שבתא. שפל ונשכר – דלא עביד כולי שבתא, ולא עביד במעלי שבתא. שפל ונפסד – דלא עביד כולי שבתא, ועביד במעלי שבתא. אמר רבא: הני נשי דמחוזא, אף על גב דלא עבדן עבידתא במעלי שבתא – משום מפנקותא הוא, דהא כל יומא נמי לא קא עבדן. אפילו הכי – שפל ונשכר קרינן להו." וע' ברש"י (ד"ה שפל) ותוס' (ד"ה וכאן) (שם) שכתבו שהוא נשכר שמתוך שלא לשמה בא לשמה.

והקשו האחרונים מאי חידש רבא בדוגמא של נשי דמחוזא, הן הן מה שאמר בברייתא, שאף מי שלא עשה מלאכה בכל ימות השבוע, נשכר במה שאינו עושה מלאכה בערב שבת, ומה רוצה להוסיף?
א) הריא"ף (בעין יעקב) כתב שה"א ששפל ונשכר מדובר באדם עצב ובטלן שאינו עושה מלאכה מחמת עצלנותו. ומ"מ נשכר כיון שאינו מכוון לשום דבר אחר ואף שאינו מכוון לשם מצוה יש לו שכר. אבל נשי דמחוזא אינם עושות מלאכה משום שהם מפונקות, ואולי זה חשוב כמכוון לעשות מצוה לטעם אחר כגון להתעשר או להתכבד, ולפיכך לא יקבל שכר על השלא לשמה כזה, קמ"ל רבא שגם זה בכלל שפל ונשכר, ומקבל שכר כמי שעושה מצוה שלא לשמה.

והביאור של הריא"ף הוה כדעת האגלי טל שרבא מחדש שאף מעשה מצוה להנאתו הוה מצוה בעצם ובכלל מתוך שלא לשמה בא לשמה.
ב) וע' בצל"ח (ד"ה אמר) שמפרש שהחידוש של נשי מחוזא הוה שאף שאין באפשרותן כלל לעשות מלאכה משום שהן מפונקות ועצלנות, בכל זאת נחשבת שביתתן למצוה שלא לשמה. והחתם סופר (ד"ה הני) ביאר שכל אדם שאינו עושה מלאכה בכל השבוע – ואף בערב שבת, מכל מקום מכין הוא צרכי שבת בערב שבת. אבל נשי מחוזא, מתוך שמפונקין הן, אינן מכינות צרכי שבת. ומחדש רבא שהרי הן בכלל עושי שלא לשמה. שהכלל של לא לשמה אינו רק בעשה טוב, אלא גם במי "ססור מרע" שלא לשמה. ואפשר שהצל"ח והחתם סופר סוברים כמו הדברי ירמיהו, שמי שהוא עצל ובטלן (כמו הצל"ח) וגם מי שסור מרע (כמו פירוש החתם סופר) הוה בכלל שלא לשמה, מפני שחוסר פעולותו ובלי כוונה רעה, אפשר ליגע בסוף לדרגה של לשמה. אבל מי שהוא עושה ולומד להתגאות ולהתעשר, אינו בכלל משלב"ל.

ועיין בש"ך (יו"ד ס' רמ"ו ס"ק י"ט) שעמד בשינוי הלשון בין תוס' בפסחים ותוס' בברכות. שתוס' בפסחים שלעולם יעסוק שלא לשמה היינו בלומד סתם בלא כוונה רעה או טובה, ותוס' בברכות שלומד ע"מ שיכבדוהו.

ולכאורה חולקים התוספותים בחקירה זו של הבנת מתוך שלב"ל. שלפי הדברי ירמיהו מתוך שלב"ל הוה הרגל והיכי תמצא להגיע ללשמה, ולפיכך הלומד על מנת שיכבדוהו לא הוי בגדר מתוך שלב"ל שמכון לכוונה רעה. אבל לפי האגלי טל שאומרים מתוך שלב"ל שיש חשיבות למצוה מצד עצמה, אף אם מכון לכוונה רעה כגון כבוד וכו', עדיין אומרים מתוך שלב"ל.

ופשוט שלדברי הכל אם עשה אדם איזו מצוה או לימוד כדי לקנטר ולווכח עם חבירו, מצותו נעשה כמו עבירה ממש ונוח לו שלא נברא. אבל אם עשה מצוה בכוונה רעה של כבוד וגאווה, אינו בהכרח שלא אומרים מתוך שלב"ל ותלוי בהבנת הנ"ל של האגלי טל והדברי ירמיהו.

אמנם, הראה לי הרב יהושע אפרים גריובר שיטה נפלאה ממהר"ח אור זרוע (שו"ת ס' קסג) שבא לתרץ סתירת הסוגיות בענין מתוך שלב"ל, וסבר שאין חילוק בין סוגי מחשבות שלא לשמה, וכל מצוה שעשה שלא לשמה הוה עבירה ממש. אבל עכ"פ יש היתר שבסוף יגיע לידי מצוה לשמה, ומותר כמו חילול שבת במקום פיקוח נפש. וז"ל:

"ושלא לשמה, הואיל ואתא לידן נימא ביה מילתא. כי ר"ת אומר שני עניני שלא לשמה יש, חד אסיר וחד שרי. ואני הדיוט ופעוט אומר דכל שלא לשמה חד הוא וכולם עבירה, אך אותה עבירה הותרה, שסופה לבא לידי מצוה, כמו מציל אשה בנהר ומפקח גל בשבת. וכן משמע בנזיר שמדמה אותה למעשה די'על. אבל מי שמקשה ערפו לעולם לא יעשה מצוה נוח לו שלא נברא."

היוצא מדבריו, שכל מצוה שעשה שלא לשמה נחשבת כמו עבירה ממש, ואין שום חילוק בין עשה מצוה בכוונה של כבוד וגאווה או כדי לקנטר ולווכח בחבירו, הכל מותרין אם מביאים לידי לשמה.

ולכאורה יש נ"מ אם אומרים כלל של עוסק במצוה פטור מן המצוה במי שעשה מצוה שלא לשמה. שלפי הבנת תוס' וסיעתו, עכ"פ עשה מצוה, אבל לפי מהר"ח אור זרוע, אינו נחשב 'עוסק במצוה' כלל (ע' במשנה ברורה ס' לח ס"ח ביאור הלכה ד"ה הם שדן בנקודה זו).

כלל לומר שע"י הרגלו של בלק בקרבנות הקריבו דוד ושלמה לשמה. אבל שלא לשמה דאמרת דלאו מצוה היא כלל מנלן שיבא לידי לשמה. אלא וודאי דכל שלא לשמה נמי מצוה היא בעצם."

האגלי טל מוכיח מבלק שאין ההרגל במצוה שלא לשמה יבוא לשמה, שקרבנות שהקריב בלק שלא לשמה יבוא לשמה של קרבנות דוד ושלמה בדור אחר לגמרי, ואין שייך שמתוך ההרגל יבוא לשמה. אלא אף העושה שלא לשמה, חשוב כעושה מצוה. והשכר של מצוה שעושה שלא לשמה, מסוגל לו שבעתיד יבוא מזה למעלה של לשמה.

ולכאורה ההוראה של המכתב מאליהו שאף העושה שלא לשמה צריך לתת במחשבתו כוונות טהורות שיבוא לידי לשמה, הוה נ"מ בין שתי דרכים של הדברי ירמיהו והאגלי טל. שאם הסיבה של משלב"ל הוה מטעם הרגל, צריך שהשלא לשמה הוה בעיקר מוטיבציה ליגע לידי מעלה של לשמה. וקל וחומר מי שהוא עושה מצוה לשום כבוד או להתעשר, אין זה בגדר מתוך שלא לשמה בא לשמה. אבל לפי דברי האגלי טל, אף השלא לשמה הוא מצוה בעצם, ואם כונות העושה הוה אך ורק למעשה שלא לשמה, ולא ליגיע לדרגה של לשמה, ואפילו אם עושה לשום כבוד או עשירות, עדיין אומרים לו מתוך שלב"ל.

ואפשר לפרש סוגיות נוספות בחקירה זו:

(1) התוספות בפסחים (נא: ד"ה וכאן) הקשו סתירה בין מאמר שלעולם יעסוק שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה ובין גמ' בברכות (יז). שאמר שהעוסק בתורה שלא לשמה, נוח לו שלא נברא.

והתוספות בסוטה (כב: ד"ה לעולם) הוסיפו להקשות מגמ' בתענית (ז). שהעוסק בתורה לשמה נעשה לו סם חיים, והעוסק שלא לשמה נעשה לו סם המות.

א) בתוס' בפסחים מתרץ הר"י שמה שאמרו חז"ל שלעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות שלא לשמה שמתוך שלב"ל, מדובר בנידון שאין מכון לשום רעה, אלא לא עשה מתוך עצלות כמו שאמר בגמ' יש שפל ונשכר, שאף אם לא עשה מפני עצלות מקבל שכר. אבל בגמ' בברכות שאמרו חז"ל נוח לו שלא נברא, מדובר בלומד על מנת לקנטר ולפקח את חבירו.

ב) התוס' בברכות (יז. ד"ה העושה) שונה קצת, ומתמצים, שלעולם יעסוק שמתוך שלב"ל מדובר בלומד על מנת שיכבדוהו. והגמ' בברכות שאמרו נוח לו שלא נברא, מדובר בלומד אלא על מנת לקנטר חבירו.

ושני פירושים הוה בסגנון אחד שההרגל בלימוד שלא לשמה, יבוא לידי לשמה, או משום שהתורה מאיר עיניו, או משום שהתלמוד מביא לידי מעשה לשמה, אבל סוף כל סוף, הלימוד שלא לשמה אינו מעלה מצד עצמה, רק היכי תמצא ליגע למעלה של לשמה. וכתב המכתב מאליהו (ח"א מאמר יש קונה עולמו בשעה אחת) שרבינו חיים וואלאזין בספרו רוח חיים (ב:ד) כתב שלימוד שלא לשמה הוא "מפתח גדול" לבוא לידי לשמה, כי מבלעדי זה לא ירום איש את ידו נגד היצר. ולפ"ז הובא מהחסיד מהרש"ז מקלם:

"שהכוונה שמתחילת עסקו בתורה שלא לשמה תהיה מחשבתו להגיע לידי לשמה. ודייק זה ממה שאמרו "שמתוך" דמשמע שיעסוק שלא לשמה אשר על ידו יבוא אל לשמה. וביאור העניין הוא, שלא כל שלא לשמה יבוא לידי לשמה, ורק אם עיקר השאיפה היא טהורה, ומסתיע בשלא לשמה שיקל לו לעמוד כנגד יצרו הרע, באופן כזה יבוא אל לשמה."

לפי המכתב מאליהו, הלא לשמה הוה היכי תמצא להגיע לדרגה של לשמה, ואם הכוונה בשלא לשמה הוה לענין אחר, ולא כיוון שלבסוף יגיעו אל לשמה מתוך השלא לשמה, נוח שאינו עושה. (ב) ולעומת זאת, האגלי טל (בהקדמה לספרו ד"ה ובוזה נבאר) דחה שמתוך ההרגל שעשה בלא לשמה, יבוא לידי לשמה, מסוגיה דהוריות (י:):

"דהנה בהוריות (י:): מייתו רב ראי' להא דלעולם יעסוק אדם וכו' שמתוך שלא לשמה בא לשמה מבלק שבשכר שהקריב מ"ב קרבנות זכה ויצאתה ממנו רות. ופירש מהרש"א שהקרבנות היה לעצמו להנצל מישראל והוא דומיא דלקנות שם. בא לשמה שזרעו דוד ושלמה הקריבו לשמה. והנה מוכח מזה דשלא לשמה נמי מצוה היא בעצם. וע"כ בשביל מצוה זו זוכה ויבא לידי לשמה. דאלת"ה אלא דשלא לשמה לאו מצוה היא כלל. ומ"מ ע"י הרגל מצוה יבוא לעשות לשמה. מה ראייה הוא מבלק, שבלק אף שנתכון להנצל מישראל מ"מ נתכוין להקריב להשי"ת ועשה מצוה. וע"כ בזכות זה זכה מה שזכה. וכן מפורש בשכר שהקריב מ"ב קרבנות אלמא דזכות הקרבנות גרמו לו, ולא ההרגל. ועוד דלא שייך

ומכל זה מוכח דלמ"ד מצות צריכות כוונה אין הכוונה כלל לשלימות העבודה והמעשה בכוונה לשם שמים דילפינן מלעבדו בכל לבבכם לפי דברי הרמב"ן, אלא להכרה יסודית וכוונה כללית שהוא עושה לשם מעשה מצוה ולא לשם רשות בעלמא..."

ועוד כתב (כללי המצות יג:ג) וז"ל:

"דכוונת המצוה איננה כוונה פנימית לקיים את המצות לשם שמים, ואינה מחשבת עבודה, אלא מחשבת הגדרה, ובכוונה בעלמא שיהא מעשה מצוה ויצא בה יד"ח סגי להגדיר את המעשה כמעשה מצוה..."

2. היוצא מזה שמתוך שלא לשמה בא לשמה הוה לעורר אותנו אע"פ שכונתינו אינם במעלה של לשמה. וצריך לברר בפועל כיצד מעשה מצוה של שלא לשמה יבוא לידי לשמה?

א) הרמב"ם (הל' תלמוד תורה ג:ה) כתב: "תחילת דינו של אדם אינו נידון אלא על התלמוד ואחר כך על שאר מעשיו. לפיכך אמרו חכמים לעולם יעסוק אדם בתורה בין לשמה, בין שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה".

הדברי ירמיהו על הרמב"ם הביא שני פירושים לפרש הקשר בין דברי הרישא וסיפא להרמב"ם וז"ל:

1) "ובפי' למורינו דוד ערמאה ז"ל פ' שכשהוא נכנס בחכמה ובתורה שהיא מאירת עינים יחזור בו ויראה שאין השראתו תלוי בגאווה ובהבלים ושזאין עיקר הקריאה ללמד כדי לקבל שכר וכו'..."

דהיינו שמתוך לימוד של לא לשמה, בא ללמד לשמה, שהוא מכיר עומק יסוד לתורה הקדושה ואין העיקר לקבל שכר ויתחיל ללמוד לשמה.

2) ועוד כתב הדברי ירמיהו וז"ל: "וגם י"ל דאף דלמודו שלא לשמה עם כל זה מעשה המצות אשר יעשו בהן וחי יהיה לשמה דכי יהיה איש אשר מעשה כל מעשיו שלא לשמה (וגם רק מלמוד נאמר כן). והתלמוד מביא לידי מעשה לשמה, ויש לפרש לשון לפיכך וכו' עבור כי תחילת דינו של אדם על התלמוד, שממנו תצא המעשה לשמה, ולכן יעסוק אף שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בלמוד יבוא ללשמה בהמעשה".

דהיינו שצריך האדם ללמוד שלא לשמה שאף אם הלימוד הוה שלא לשמה, יבא לידי לשמה במעשה המצוה.

שיעסוק שלא לשמה, אבל במצות, אה"נ לא יעשה שלא לשמה מפני שמצות צריכות כוונה. ורק בתלמוד תורה יעסוק שלא לשמה, שא"פ שאינו מתכון לקיום המצוה, הרי זה מצוה מפני שההנאה מתלמוד תורה הוה חלק מהלימוד. וכמו שכתב הר"ן (בראש השנה כח. ד"ה וגרסינו) שהאוכל מצה בכפיה, יוצא ידי חובתו, שהעושה מצוה בלא כוונה ונהנה ממנו, יצא, אף שאינו מכוון לשם מצוה. אבל עכ"פ משלב"ל הוה רק בלימוד התורה שנהנה, אבל סתם מצוה, אין אומרים משלב"ל.

ג) ולע"ד המושג של מצות צריכות כוונה היה ענין אחר לגמרי מענין של לשמה. שההוראה של מצות צריכות כוונה הוה להקים מעשה זה למעשה מצוה, ובכוונה מועטת סגי. שאם אומר לאדם שהניח תפילין או נוטל לולב, מה אתה עושה, אומר שהוא עושה מצות תפילין או מצות לולב וכו'.

אבל לשמה היה נוגע לכוונת העושה, אם הוא לשם שמים עושה או לא. ובענין זה, חז"ל אמרו שאם האדם התרשל מעבודת ה' שבלבו יודע הוא שעושה מצוה רק מפני סיבה אחרת ולא לשם שמים, חז"ל מעורר אותו להמשיך, שמתוך שלב"ל.

ופשוט שאם הוא עושה המצוה אף בלי מחשבות טהורות לגמרי, שמקיים מצותו אם מגדיר עצמו בכוונה מועטת, שזה מספיק למצות צריכות כוונה. וכן מבואר במשנה ברורה (ס' ס"ק ז) שחילק בין מצות צריכות כוונה ובין כוונת הלב.

ומצאתי שמאריך המנחת אשר בחילוק זה (מנחת אשר, כללי המצות ב:ב) וז"ל:

"ובכל עיקר דברי החיי אדם (ספר חרדים פ"א ס"י) דמצות צריכות כוונה משום 'ולעבדו בכל לבבכם', באמת אין זה ענין אצל זה כלל, דהכוונה הנצרכת לתת שם ותוקף למעשי המצוה אינה עבודה שבלב ולא עבודה פנימית כלל, אלא כוונה כללית וערטילאית שהוא עושה מצוה ולא מעשה של רשות, והלא גדולה מזו כתב החיי אדם (כלל ס"ח, סעיף ט) דאף אם לא כיוון לבו כלל, כל שברור שסיבת עשיית המעשה משום מצוה היא, יצא ידי חובתו. ועוד כתבו רבים מן האחרונים דגם במצות אמרינן סתמא לשמה אף שלא כיון כלל.

בענין מתוך שלא לשמה בא לשמה

אברהם זלמן ווארגאן

ידוע מאמר השגור בפי כל אדם שמתוך שלא לשמה בא לשמה ע"פ מימרא דרב יהודה אמר רב ש"לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אף על פי שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה. שהובא כמה פעמים בש"ס (פסחים נ:; סנהדרין קה:; ערכין טז:; סוטה כב:; מז:; הוריות י:; נזיר כג:).
וצריך לבאר סיבה של משלב"ל ובאיזה אופנים אומרים משלב"ל.
1. השפת אמת (פסחים נא: תוס' ד"ה כאן) הקשה שממה נפשך, לשיטה שמצות צריכות כוונה, למה יעסוק אדם במצוה שלא לשמה? הלא אינו יוצא המצוה. ולפי שיטה שמצות אין צריכות כוונה, אף בלי טעם של "בא לשמה", צריך לעשות את המצוה מפני שמקיים המצוה אע"פ שעושין המצוה שלא לשמה?

א) השפת אמת מתרץ שאפשר שמה שאמרו משלב"ל מיירי במצות שאין חיוב לעשות ואפשר להפטר מהם, אבל אה"נ במצות שמחויב לקיים, אם מצות צריכות כוונה, אינו יוצא.

ב) האגלי טל (בהדקמת ספרו, ד"ה והנ"ל) מבאר שמפני קושיה זו של מצות צריכות כוונה, הרמב"ם סובר שדוקא בתלמוד תורה אומרים

ניתן לומר שגם במקרה כזה יפטר? ולמרות שדין זה אינו מוזכר במפורש בגמרא, משמעות הסוגיא והנחה פשוטה היא שיתחייב. ואם לא נרצה לתרץ שבאמת לפי המהרי"ל דיסקין אדם כזה ייפטר, אולי אפשר לומר שההגדרה של 'מעשה היתר' הוא שכל שעשה פעולה שאותה היה מורה הבית דין לעשות שייך רק היכן שהאדם התכוין לפחות גם עבור התינוק. שהרי לגבי אדם כזה, כיון שהוא התכוין לשני המחשבות, אפשר להגדיר את מעשיו או כאחד משתי הכוונות או כמעשה מורכב משניהם. וכיון שהוא התכוין גם להעלות את התינוק, אפילו אם התכוין גם כן להעלות דגים, הרי הוא מודע לכך שיש – או לפחות יכול להיות – בפעולתו משום פיקוח נפש. לגבי אדם כזה – שממילא חלק ממחשבתו היתה לשם העלת התינוק – ניתן לומר שכיון שמבחינת הפעולה עצמה הוא פעל כמו שהבית דין היה מורה, למרות שעירבב מחשבת איסור באותו מעשה, נגדיר את פעולתו כפעולת היתר. מה שלא ניתן לומר לגבי אחד שהתעלם לגמרי מהצלת התינוק. כיון שאדם כזה לא רק פועל מעצמו אלא מתעלם לחלוטין מהמצב של פיקוח נפש העומד לפניו – ואולי הוא אינו מודע לכך בכלל – ובסופו של דבר מעלה אך ורק דגים במצודתו, אי אפשר להגדיר את פעולתו כפעולת היתר – ואינו משנה אם בתר מחשבתו אזלינן או בתר מעשיו אזלינן. למרות שאם היה שואל, הבית דין היה מורה לו לפעול בדיוק באותה צורה, הרי אם היה כבר שואל, הוא היה מכיר במצב שלפניו ולפחות חלק ממחשבתו, אם לא כוונתו המלאה, היתה להצלת התינוק.

מסקנה

יוצא מכל הנ"ל, שבשונה מכל מקרה אחר של פקוח נפש שההתמקדות היא דוקא על המעשה והמאמץ ולא על התוצאה, כשמדובר באדם שאין כוונתו לשם פקוח נפש, הרי התוצאה הופכת לגורם רלוונטי בנוגע להגדרת אופי המעשה. ויש לכך השלכות חשובות למערכות ומנגנונים של פיצויים שונים עבור אלו שנתרמים למשימות של פקוח נפש, שאם מדובר בדחיית איסורים, יש לומר שהאיסור רק נדחה אם התוצאה היא חיובית – הצלת נפשות באופן מעשי – ואם ח"ו לא הצליחו במשימה, לא רק שלא קיימו מצוה, אלא ייתכן שגם עברו על איסור.

יהי רצון שיהיו כל הדברים הנ"ל להלכה ולא למעשה, והשי"ת יצילנו

על כך. ואולי זאת מפני שלדעתו, שיש להחשיב את שתי המחשבות כמחשבות מעורבות, ולא כשתי מסלולים נפרדים של מחשבה-פעולה-תוצאה. ולפי דעת רבה, "זיל בתר מעשיו" דהיינו שהתוצאה של המעשה היא הקובעת איזה מן המחשבות היא זו שמאפיינת את המעשה. וכל שיש תוצאה חיובית מהמעשה (הצלת התינוק) אף שמחשבת האדם קודם לכן כללה רכיבים הן של איסור והן של והיתר, המעשה ככלל נקרא על שם מחשבת ההיתר ואין מקום לחייב את המציל. ובמקרה של תוצאות כפולות (העלה דגים ותינוק), התוצאה של פיקוח נפש היא הגוברת [אולי מפני חשיבותה או מפני סיבות אחרות].

ולכן, לפי דעת התוספת יו"ה כ ברור שמי שנתכווין להציל את התינוק ולצוד דגים והעלה דגים בלבד הרי הוא חייב, שבמקרה של תערובת מחשבות, התוצאה היא הקובעת איזה מן המחשבות תאפיין את המעשה. ובמקרה הנ"ל, כיון שהעלה דגים בלבד, הרי מחשבת צידת הדגים היא המאפיינת את המעשה ולכן היא נחשבת למלאכת איסור, וחייב.

וחלק עליו המהרי"ל דיסקין (שו"ת מהרי"ל דיסקין, תקנת עגונות סי' מב). ולדעתו, אם התכוין לדגים ולתינוק גם יחד והעלה דגים בלבד, ברור שאי אפשר לחייבו, שהרי לא עשה מעשה איסור כלל! שהרי הפעולה עצמה לא נאסרה, שהיא היא אותה פעולה בין אם התכווין כמו שהוא עשה (לדגים ותינוק גם יחד) בין התכווין רק לתינוק בלבד. ולהמחיש את סברתו, נתאר לעצמנו, לו יצוייר שבמקום לפרוס את המצודה על דעת עצמו היה האדם נשאל בבית דין כיצד יש לו לנהוג. הרי הדיינים היו מורים לו לפרוס את המצודה תיכף ומיד ואפילו היו מעודדים אותו ש"הזריז הרי זה משובח", שהרי רק על ידי כך ניתן להציל את התינוק. ואף שאם כבר היה בא לשאול, היינו מורים לו שגם יתכווין להעלות את התינוק בלבד ולא את הדגים, אפילו אם לא נהג לגמרי כשורה והתכווין גם למלאכה האסורה, מכל מקום הרי מעשיו הם מעשי מצוה ולא מעשי איסור.

ואם כן נראה שכל שפעל כפי שהיינו מורים לו, אף אם לא שאל על כך, מעשיו מוגדרים כמעשה היתר. ולכן במקרה שלנו, סובר רבא שכל שהעלה תינוק לבסוף, אינו חייב, ולא משנה אם באמת כוונתו מתחילה היתה לכך. אמנם לפי ההסבר הנ"ל, אם באמת מעשיו מוגדרים כמעשי היתר ואין מחשבתו מעלה או מורידה כלל, הרי אפילו אם נתכווין לדגים בלבד והעלה דגים בלבד – לפי המהרי"ל דיסקין ייחשבו מעשיו כמעשי היתר, שבאמת הבי"ד היה מורה לו לפרוס את המצודה – ואם כן, האם

שרי. אבל התם [גמ' מנחות] עיקר כונתו לצוד דגים, אלא דאגב דעתיה נמי להציל התינוק; לפיכך פליגי.

אמנם, באמת קשה לחלק כך בין הסוגיות, שההבדל בין מצוה לכתחילה (= גמ' יומא) לבין חיוב קרבן (= גמ' מנחות לפי שיטת רבא) תסובב סביב החילוק הדק שבין עיקר כוונה לכוונה משנית. ואולי מפני כך, פירש התוספת יוה"כ פירוש נוסף, שבגמ' יומא אכן מדובר במי שנתכווין אך ורק לתינוק, ולכן כתב, וז"ל:

דאף על גב דיעלה בתוך המצודה דגים – לא מתסר, כיון דכל כונתו אינו אלא להציל התינוק לחוד. ואם לא יעלה במצודה תינוק אלא דגים – ברשות עשה.

אבל לעולם לכתחלה אינו יכול לכוין לעשות שתיהם ואם עבר ונתכוין לעשות שתיהן והעלה שתיהן בזה הוא דנחלקו שם.

לפי הבנה זו, הגמ' ביומא עוסקת בצירור 5 לעיל – וזוהי ממש הדין המובא בסוף הסוגיא במנחות, "חולה שאמדוהו לגרוגרת אחת, ורצו עשרה בני אדם והביאו עשרה גרוגרות בבת אחת - פטורין, אפילו בזה אחר זה, אפילו קדם והבריא בראשונה." בשני המקרים, המציל עשה פעולה של חילול שבת בכונה תחילה להציל, אך התוצאה הרצויה לא התממשה. אבל כיון "שעשה ברשות" – דהיינו כוונתו היתה לשם מצות פיקוח נפש – אין בכך איסור כלל.

ואם כן, מחלוקת רבה ורבה צריכה להתמקד במקרה שדוקא שהתכוין גם לדגים וגם לתינוק, ונקודת המחלוקת היא איך מחשבת איסור משפיעה על פעולה שסוף סוף הצילה נפש. ולפי הבנת התוספת יוה"כ, מובן שהגמרא לא דנה במקרה שנתכוין רק לאיסור (לצוד דגים) והעלה תינוק, שפשוט שאינו חייב, שהרי לא המתממשה מחשבתו האסורה. אמנם הגמרא גם לא דנה במקרה יותר מעורפל (וכן השמיטו הרמב"ם) היכן שנתכוין לשניהם (לצוד דגים והעלה תינוק) והעלה רק דגים – שמצד אחד, פריסת המצודה היתה גם לשם מצוה ולא רק לשם איסור, אמנם מאידך, בפועל, הרי הוא התכוין למלאכה אסורה ונתממשה כוונתו. ופסק התוספת יום הכפורים שחייב במקרה כנ"ל. ולא פירש את דבריו.

ואולי אפשר לומר שהבנת התוספת יוה"כ היא שלדעת רבה, שכמותו פסק הרמב"ם להלכה, כשיש שתי מחשבות שונות וכתוצאה ממעשה מסוים נתמששו שתי התוצאות שאליהם התכוין, אין לחייב את האדם

שלא נעשית מחשבתו וחסר בהגדרת 'איסור מלאכת שבת' את התוצאה הנצרכת.

ונחלקו רבה ורבא במקרה הביניים – אם נתכון להעלות דגים בלבד והעלה גם דגים וגם תינוק – האם תוצאה זו נחשבת כנעשית מחשבתו או לא. לדעת רבה, הרי נתכוין לצוד דגים ועשה אל כל הפעולות הנצרכות לכך, ובסופו של דבר העלה דגים – ואם כן קיימים כל התנאים הנצרכים בכדי להגדיר את מעשיו כמעשה מלאכת איסור. ולכן חייב. סברת רבא קצת יותר קשה להבין, ובכדי לעמוד על דעתו, יש להבחין בין חמישה מקרים שונים שיש לדון בהם – למה בדיוק נתכון המציל?

1. התכוין לצוד דגים, והעלה דגים.
2. התכוין לצוד דגים, והעלה תינוק ודגים.
3. התכוין לצוד דגים ולהעלות את התינוק, והעלה דגים בלבד.
4. התכוין לצוד דגים ולהעלות את התינוק, והעלה גם דגים וגם תינוק.
5. התכוין להעלות את התינוק, והעלה דגים בלבד.

ציור 1 הוא ציור קלאסי של חיוב של מלאכת מחשבת בשבת, וברור שחייב לפי כל הדעות.

ציור 2 הוא, לפחות לפי הפשט, שנוי במחלוקת רבה ורבא בסוגייתנו. ציור 3 ו4 נידונו בראשונים, ובאמת גם נחלקו אם אלו גם שנויים במחלוקת רבה ורבא.

על ציור 5 מצאנו סוגיא מקבילה בגמרא יומא פד ע"ב:

ראה תינוק שנפל לים – פורש מצודה ומעלהו והזריז ה"ז משובח, ואין צריך ליטול רשות מב"ד, ואע"ג דקא צייד כוור.

ופירש רש"י (שם ד"ה ואע"ג) שמדובר במקרה "שאפילו הוא צריך לדבר" [דהיינו הכוורי = דגים]. ולמרות שלא כל כך ברור מדברי רש"י אם כוונת המציל היא דוקא להעלות דגים או שרק נוח לו בצידתם, הסביר התוספת יוה"כ (שם ד"ה ראה תינוק) בפירושו הראשון שמדובר במקרה שהמציל כיוון דוקא לשניהם גם יחד.

ולפי הבנה זו, שני הסוגיות עוסקות באותו המקרה בדיוק – שהתכווין המציל לדגים וגם לתינוק. אלא שהגמ' יומא לא רק פוסקת שמותר לעשות כן לכתחילה אלא מעודדת את הזריז לכך, ואילו בגמ' מנחות נחלקו רבה ורבא אם המציל חייב באותו מקרה. ואם כן, קשה לומר ששתי הסוגיות דנות באותו מקרה. ותירץ התוספת יוה"כ, "דהכא [גמ' יומא] מיירי דעיקר כונתו להציל התינוק, אלא דאגב רוצה לצוד דגים דצריך להם, ולפיכך

שהחולה היה צריך רק גרוגרת אחת, הוא הוסיף "ויש להם [דהיינו לכל העשרה] שכר טוב מאת ה' אפילו הבריא בראשונה". המשמעות הברורה היא שלא רק שהעשרה פטורים מכל וכל, אלא, למרות שבסופו של דבר הם לא הצילו את החולה, בכל זאת קיימו על ידי פעולתם מצות פיקוח נפש, ועל כן מקבלים שכר מצוה. ואם כן, מבואר שקיום מצות פקוח נפש אינה תלויה בתוצאה של הצלת נפשות, אלא בפעולה של הצלת נפשות, והתוצאה תהיה מה שתהיה.

והרחיב מו"ר את הדברים שזהו כלל בכל המצוות כולם. ונראים הדברים במיוחד גבי מצות פריה ורביה, שגם שם אין התוצאה תחת שליטתנו – דהרבה השתדלו ולדאבונם לא עלתה בידם, ואין הדבר תלוי ברשלנות מצידם, אלא משום דכך גזר הקב"ה. ואם כן, המצוה אינה יכולה להיות מוגדרת על פי התוצאה, דהיינו הבאת ילדים לעולם – שהרי אין בידינו בוודאות לבצעה – אלא על פי הפעולה וההשתדלות. ודייק כן מדברי הרמב"ם (אישות פט"ו ה"א) שהגדיר שמי שעוד לו קיים פריה ורביה "חייב לבעול בכל עונה עד שיהיו לו בנים. מפני שהיא מצות עשה של תורה שנאמר פרו ורבו." דהיינו שהמצוה היא דוקא ההשתדלות – "לבעול בכל עונה" – ואין היא מוגדרת על פי התוצאה. ומה שנאמר לאחר מכן (שם ה"ד), "כמה בנים יהיו לאיש ותתקיים מצוה זו בידו – זכר ונקבה" הכונה היא דכיון דנולדו לו זכר ונקבה, הרי הוא פטור (לפחות ברמה של חיוב דאורייתא) מלהמשיך מ"לבעול בכל עונה". מדובר כאן ב"שיעור" הנצרך לקיום המצוה ולא בהגדרת המצוה עצמה. ואכמ"ל כי הדברים ארוכים והגדרת מצות פרו ורבו שנויה במחלוקת הפוסקים.

ובכדי להבין יותר טוב איך ליישם את מסקנות הסוגיא להנידון לפנינו יש לנסות להסביר את המחלוקת בין רבה לרבא בפירוט. ונראה שיש להציע כך:

במקרה פשוט של צידת דגים בשבת, אם פרש מצודתו לים ולא העלה דגים כלל, פשוט שאינו חייב משום צידה, שהרי לא נתקיימה מחשבתו. זאת אומרת שתוצאה חיובית (צידת דגים תוך המצודה) נצרכת כחלק הכרחי מהגדרת מלאכת צידה, ומבלעדיה, למרות שכבר פעל את כל הפעולות הנצרכות בכדי להגדיר את מעשיו כמעשה איסור – אין בכך חלות שם איסור מלאכת שבת.

ועל זה הדרך, אפילו אם לא שמע שטבע תינוק בים ופרש מצודתו לצוד דגים בלבד והעלה רק את התינוק בלבד, בוודאי שלא יתחייב, כיון

הסוגיא השניה דנה באדם שדוקא מתכוין למלאכה אסורה אך באותה הזדמנות מצליח גם להציל. בזה נחלקו רבה ורבא בגמרא מנחות לגבי החיוב – האם הכונה קובעת או האם התוצאה קובעת. ופסק הרמב"ם כדעת "אזלינן בתר מעשיו" שכל שלבסוף הציל את התינוק, אינו חייב על פריסת המצודה, למרות שלא היתה לו כונת הצלה מתחילה.

המקרה הגבולי הוא במקום ערבוב כוונות – שהתכוין להציל את התינוק כמו שנדרש אבל גם התכוין לצוד דגים, ובזה נחלקו הפוסקים, וכדלעיל. השאלה היא כפולה – אם הציל את התינוק וגם העלה דגים או רק העלה דגים. הרמב"ם, בהלכה טז פסק להקל בשני הציוריים הנ"ל, ויש שחלקו עליו.

השאלה העיקרית היא איך להגדיר את הפעולה במקרים ביניים אלו, ונקודה זו תעסיק אותנו בשאר המאמר.

אמנם, לפני שנוכל להתייחס לפרטי המחלוקת, צריך לציין שמבחינה יותר כללית וכפי שכתבנו למעלה, שכשמדובר בפיקוח נפש, לא מן הנכון להגדיר את מצות פקוח נפש כהצלת נפשות. כיון שהאמת היא שהמצוה היא דוקא הפעולה וההשתדלות להציל את הנפש, ולא דוקא התוצאה החיובית של הצלת נפשות, למרות שזהו בוודאי תכליתה. הגע עצמך – אדם הסובל מהתקף לב בשבת שמובא בדחיפות לבית החולים, אך לבסוף מת ר"ל, האם נחשיב את כל הפעולות של כל הצוות של מגן דוד אדום וחדר המיון כחילולי שבת כיון שהתוצאה של הצלת נפשות לא התמשה? ודאי וודאי לא. מצות פיקוח נפש אינה נגדרת על פי התוצאה אלא על ידי הפעולה. התורה מצווה אותנו לעשות את כל ביכולתנו להציל ואין המצוה נמדדת לפי הצלחתה אלא לפי המאמץ המושקע בה. זאת אומרת שהכונה להציל חיים היא דוקא המרכיב הנצרך בכדי להגדיר פעולה מסויימת כפיקוח נפש.

והסביר מו"ר הגרי"ד בלייך שליט"א שבאמת כך מוכרח להיות. שהרי קיום המצוות צריך להיות דבר שתחת ידינו לבצע, ואין הקב"ה מחייב דבר שאינו תחת שליטתנו. ההצלה – התוצאה הדרושה בכל פעולת פיקוח נפש – היא לא לגמרי תחת שליטת בני אדם. לפעמים מצליחים, ולצערנו, לפעמים אין אנו מצליחים, אמנם האי הצלחה אינה [בהכרח] תלוי ברפיון או ברשלנות מצד המתאמצים בהצלה. ולכן התוצאה אינה יכולה להיות הכלי מידה בה נבחון את המעשה כקיום מצות פיקוח נפש.

וכך גם כמעט מפורש בדברי השו"ע. שכשהביא (או"ח שכח:טו) את הדין של "רצו עשרה בני אדם" בכדי להביא גרוגרת אחת לחולה למרות

כך השטמ"ק הביא בשם הרגמ"ה את המימרא של "רצו עשרה בני אדם" בשם רבא ולא רבה, ואם כן, אין כל סתירה בדברי הגמרא עצמה. אמנם, אפילו אם לא תיתכן סתירה בגמרא עצמה, הרי הרמב"ם פסק כב' הדעות הסותרות (הלכות שבת פ"ב):

הלכה טז: מפקחין פיקוח נפש בשבת ואין צריך ליטול רשות מבית דין. והמקדים להציל הנפש הרי זה משובח. כיצד:

1. ראה תינוק שנפל לים – פורש מצודה ומעלהו, ואע"פ שהוא צד הדגים עמו.
2. שמע שטבע תינוק בים ופרש מצודה להעלותו והעלה דגים בלבד – פטור מכלום.
3. נתכוין להעלות דגים והעלה דגים ותינוק – פטור, אפילו לא שמע שטבע, הואיל והעלה תינוק עם הדגים פטור.

הלכה ז: חולה שאמדהו רופאים להביא לו גרוגרת אחת ורצו עשרה בני אדם והביאו לו עשר גרוגרות בבת אחת – כולן פטורין מכלום. ואפילו הביאו בזה אחר זה, ואפילו הבריא בראשונה, שהרי כולם ברשות הביאו.

בהלכה ט"ז בציור השלישי רואים שהרמב"ם פסק דאזלינן בתר מעשיו, שהרי, במקרה הזה, מחשבתו היתה לאיסור בלבד ורק מעשיו הוכיחו שפעולתו הצילה את התינוק, ופסק הרמב"ם שהוא פטור מכלום. ואם כן, לפי ההסבר של הרגמ"ה, קשה להבין איך בהלכה ז' פסק הרמב"ם שכולם פטורים, שמבחינת התוצאה ממעשיהם, הרי התשעה האחרונים לא הועילו כלום בפעולתם. וצריך להבין איך אחז הרמב"ם את החבל משני ראשיו.

ואכן נראה שלדעת הרמב"ם – וכן השו"ע (או"ח שכח:טו) שהלך בעקבותיו – שעירוב פרשיות יש כאן, ויש לחלק בין שתי סוגיות שונות (ודלא כהרגמ"ה), ובמקרים שגובלים בין שני הסוגיות גם יחד.

הסוגיא הראשונה היא אדם המשתדל ומתכוין להציל את חברו. וכפי שתכף נראה, שבנוגע לפיקוח נפש, אין התוצאה העיקר אלא הכוונה. ולכן כל שפעל והתכוין להציל, אין כאן שאלה בכלל של איסור והיתר לגבי המעשה עצמו. ואפילו אם בסופו של דבר לא זכה להציל, יש במעשיו משום מצות פיקוח נפש. כאן האדם מצווה לפרוש את המצודה ולהציל את התינוק, ובין אם הציל בין אם לא הציל, קיים בכך מצות פיקוח נפש. ובעקבות כך, כן פסק הרמב"ם בהלכה ז'.

שלדעת רבא, כל שלא כיון לשם מצות פיקוח נפש אין בכך כח לדחות איסורים אחרים.

הגמרא לא מציעה הסבר לדעתו, ונראה שאפשר לפרש באחת משתי דרכים:

1. כל שלא כיון לשם מצות פיקוח נפש לא קיים בכך מצות פיקוח נפש, וממילא אין כאן מקום לדבר על דחיית איסורים;
2. שאלת קיום המצוה ושאלת דחיית האיסורים לא תלויים זה בזה, וכל שהציל נפש קיים את המצוה אך אם לא כיון לשם מצוה, אין בכך לדחות איסורים אחרים.

במילים אחרות, השאלה היא גבי אופי דחיית האיסורים לצורך פיקוח נפש: האם המצוה עצמה היא הדוחה את האיסורים (ולכן תלוי אם כיון לשם מצוה או לא) או המציאות של הצלת נפשות (הפעולה או התוצאה) היא הגורמת לדחיה. הנפקא מינה היא דוקא המערכת המוצעת – שלפי הצד הראשון, כל שאין בתרומה מצוה בשלימותה, אין בכך בכדי לדחות את האיסור חבלה, ומבחינת ההלכה לא נתיר תרומת כליה כזו. ואם כן, יהיה מאוד קשה לתמוך במערכת שבאופן פרקטי מעודדת תרומות כליות שאינם כל כולם לשם פיקוח נפש. אמנם מצד השני, המכריע הוא רק התוצאה החיובית מבלי להתחשב במניעים או קיום המצות של התורם. וכהשלכה מכך, כל מערכת שתציל יותר חולים ראויה לתמיכה.

לפני שנכנס לעובי הקורה בהבנת פרטי המחלוקת, צריך להתייחס למימרא שבסוף הסוגיא, שלפי הגירסא שלנו בגמ' מובא בשם רבה.

אמר רבה: חולה שאמדוהו לגרוגרת אחת, ורצו עשרה בני אדם והביאו עשרה גרוגרות בבת אחת - פטורין, אפילו בזה אחר זה, אפילו קדם והבריא בראשונה.

לפי פשטות הדברים, הדין כאן מבוסס על כך ש"זיל בתר מחשבתו" שהרי הפעולות של תשעה מהמצילים באמת לא הצילו אף אחד. אלא שהמחשבה של כל אחד ואחד היתה לשם מצות פיקוח נפש, ולפי צד זה, מובן למה הם פטורים. ומשמע שלפי הצד השני – שהגמרא לא התייחסה לכך – אזלינן בתר מעשיהם, וכיון שלא הועילו כלום, מסתבר שיתחייבו. וכך אכן פירש הרגמ"ה (שם), שדין זה הוא דוקא אליבא דמאן דאמר דאזלינן בתר מחשבה. אמנם, לפי הגירסא בדפוס הגמרא שלנו, המימרא של "רצו עשרה בני אדם" מובאת דוקא בשם רבה, והוא הוא הסובר דאזלינן בתר מעשיו! ובאמת נראה שיש כאן שיבוש גירסאות, ואולי מפני

דעות חלוקות בנוגע להגדרת מהות פעולה כלשהי – האם היא נמדדת לפי מחשבת העושה או לפי התוצאה. הוא הצביע לכך שמצינו את רבה נוקט בעמדות דומות המשקפות את עדיפות המחשבה על התוצאה בשאר מקומות בש"ס.

שושם, תבשב שכנמ יבגל פסוי ברו הבר וקלחנ (ב"ע ב) זטק דעומ 'מגב, לשמל היב ונירתמ יאמ?

?היב ונירתמ יאמ שושם – תבשב סיערזל סימ הקשמהו שכנמה: רמתא ידיד יתווב: הבר רמא. ערוז שושם: רמא פסוי בר; שרוח שושם: רמא הבר רמא. אערא ייופרמ ימנ יאה אערא ייופרל שרוח לש וכרד המ – ארבתסמ ימנ אכה אריפ יחומצל ערוז לש וכרד המ – ארבתסמ ידיד יתווב: פסוי בר אריפ חמצמ

ופירשו שם התוספות (ד"ה מרפויי ארעא):

דבתר עיקר המלאכה אזלינן ודומה לחורש. ורב יוסף אע"ג דעיקר מלאכה דומה לחורש, מחשבת הנפש לאו לרפויי ארעא. ובהכי פליגי. דרבה סבר לבתר המעשה מדמינן לה ולא אחר המחשבה, ורב יוסף סבר בתר מחשבה אזלינן דהויא עיקר ולא אזלינן בתר הדמיון.

ועל פי הבנה זו, פירש היחי יוסף את הגמ' בב"ק (טז ע"א) [ונראה שהוא גרס רבה ולא רבא כמו שמופיע בדפוס שלנו]:

דרש רבא [רבה] מאי דכתיב (ירמיהו יח:כג) "יהיו מוכשלים לפניך בעת אפך עשה בהם"? אמר ירמיה לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם אפילו בשעה שעושין צדקה הכשלים בבני אדם שאינן מהוגנים כדי שלא יקבלו עליהן שכר.

וכתב היחי יוסף שכיון שרבה סובר שתמיד 'אזלינן בתר המעשה' ולא המחשבה, יוצא שאף שכיוונו אנשי ענתות לתת צדקה לעניים הגונים, אין זה מעלה או מוריד כלום אם בסופו של דבר הכסף ניתן לבני אדם שאינם מהוגנים – שהרי, לשיטתו, המחשבה אינה קובעת את הגדרת הפעולה אלא צורת ותוצאת המעשה עצמה.

נחזור לסוגייתנו במנחות, שהרי לפי הפשט, מדובר במחלוקת ספציפית לגבי פיקוח נפש ושאלת הגמרא היא עד כמה חשובה כוונת המציל במצות פיקוח נפש. והנפקא מינה היא האם רצון לקיים את מצוה של פיקוח נפש יחד עם כוונות מעורפלות, סותרות, או נוגדות מספיק בכדי לדחות או לפחות לפטור מאיסורים המעורבים באותו מעשה. ובפשטות, משמע

אמנם, חשוב לציין שברור שאדם כזה לא קיים את המצוה בשלימותה, ומבחינת איכותית נראה שחסר למצוה חלק מסויים. השאלה היא האם חסרון בכונה כזו גורר בעקבתו נפקא מינה הלכתית חשובה לעניינו. הגמרא במנחות (סד ע"א) דנה ישירות בצורך וסוג הכוונה בקיום מצות פיקוח נפש:

איתמר: שחט שתי חטאות של ציבור ואינו צריך אלא אחת - אמר רבה, ואיתימא רבי אמי: חייב על השניה ופטור על הראשונה, ואפילו נתכפר לו בשניה, ואפילו נמצאת ראשונה כחושה. ומי אמר רבה הכי? והא אמר רבה: היו לפניו שתי חטאות, אחת שמינה ואחת כחושה, שחט שמינה ואח"כ שחט כחושה - חייב, כחושה ואח"כ שמינה - פטור; ולא עוד, אלא שאומרים לו: הבא שמינה לכתחלה ושחוט! איבעית אימא: סמי כחושה מקמייתא; ואיבעית אימא: ההיא רבי אמי אמרה. א"ל רבינא לרב אשי: נמצאת הראשונה כחושה בבני מעיין, מהו? בתר מחשבתו אזלינן וגברא לאיסורא קא מיכוין, או דלמא בתר מעשיו אזלינן? א"ל: לאו היינו דרבה ורבא?

דאיתמר: שמע שטבע תינוק בים, ופרש מצודה להעלות דגים והעלה דגים - חייב, להעלות דגים והעלה דגים ותינוק - רבא אמר: חייב, ורבה אמר: פטור, ועד כאן רבה לא קא פטר, אלא כיון דשמע, אמרינן נמי דעתיה אתינוק, אבל לא שמע לא.

ואיכא דאמרי, א"ל: היינו פלוגתייהו דרבה ורבא; דאיתמר: (לא) שמע שטבע תינוק בים, ופרש מצודה להעלות דגים והעלה דגים - חייב; להעלות דגים ותינוק ודגים - רבה אמר: פטור, ורבא אמר: חייב; רבה אמר פטור, זיל בתר מעשיו; ורבא אמר חייב, זיל בתר מחשבתו.

אמר רבה: חולה שאמדוהו לגרוגרת אחת, ורצו עשרה בני אדם והביאו עשרה גרוגרות בבת אחת - פטורין, אפילו בזה אחר זה, אפילו קדם והבריא בראשונה.

לדעת היחי יוסף [סופר] (סימן יד אות ז) המחלוקת העיקרית בין רבה לרבא היא רחבת ידיים ואינה מוגבלת לדיני פיקוח נפש. היא משקפת

פקוח נפש שלא לשמה

הרב דוד יהודה שבתאי

כיצד מחשבה שלא לשם פיקוח נפש בלבד משפיעה על עצם המצוה של פיקוח נפש?

ידועה מחלוקת הראשונים האם מצוות צריכות כונה, ויתכן שדיוננו תלוי במחלוקת זו. ומכיון שאין כאן המקום להאריך, נציין רק שכבר פסק מרן השו"ע (או"ח ס:ד) דמצוות צריכות כוונה – זאת אומרת שבכדי לקיים מצוה בשלימותה, צריך לכוין בצורה ברורה לצאת ידי חובה על ידי הפעולה המסויימת. אך בו בזמן, ידועה מחלוקת האחרונים האם אותו גדר קיים לגבי מצוות שבין אדם לחבירו. שיש לומר – ואכן פסקו מספר לא קטן של אחרונים (ע' קובץ שיעורים ח"ב, סי' כג אות ו; חבל נחלתו ח"ג סי' ג) – כשמדובר במצוות שבין אדם לחברו, העיקר הוא באמת התוצאה ולא המעשה בלבד. וההסבר לחילוק הנ"ל הוא שמחשבותיו וכוונותיו של האדם חשובות רק כלפי בוחן הלבבות וחוקר הכליות, ואילו כלפי בני אדם, השאלה העיקרית היא התוצאה המעשית – האם היטבנו או הרענו להם. ולכן, במצוה שבין אדם לחברו, אפילו אם לא כיוון לשם מצוה, אם בסופו של דבר הטיב לחבירו, הרי קיים בזה מצוה.

הרב עובדיה יוסף ז"ל כתב בשם הרב מנחם כשר ז"ל כי למעלה מ-200 רבנים, כמעט כל גדולי הדור, חתמו על כרוז בשם "דעת תורה" וקראו להקמת מדינת ישראל בשם "אתחלתא דגאולה."⁷ אם הקרבן תמיד נשחט בשמונה ומחצה (אחרי 8.5 שעות) וקרוב בתשע ומחצה, אולי 9.5 שעות עשויות לייצג גאולה בפועל.¹⁰ לפי הנוסחה הנ"ל של הגר"א, החישובים מגלים כי 9.5 שעות יוצאות בשנת תשצ"א המקביל לשנה החילונית 2031 בסביבות זמן חג הפסח. החישוב הוא כדלקמן:

$$9.5 \text{ חלקי } 12 \text{ כפול } 1,000 = 791.666 \text{ שנים}$$

$$5791 = 791 \cdot 5,000 + \text{שנים}$$

$$6 \text{ כפול } 12 = 7.2 \text{ חודשים}$$

שנת תשצ"א מתחילה בתשרי בשנת 2030. שבעה חודשים מאוחר יותר יוצא חודש ניסן בשנת 2031 או סביבות ניסן תשצ"א. האם ידוע לנו שסביבות חג הפסח בשנת 2031, פחות מ-7 שנים מהיום, יהיה עת הגאולה? פתחתי בציטוט מהגמרא בפסחים שאיננו יודעים בהחלט מתי הגאולה תתרחש. בינתיים, אנחנו כן יודעים שאם המשיח יבוא מחר בניסן תשפ"ה, או בכל יום שיבוא על פי תכנון הקב"ה, התפקיד שלנו הוא להתנהג כבני תורה, להתייחס בכבוד לזולת, ולהיות דוגמה חיובית שאחרים יחקו כדי שהבמה תהיה ערוכה לביאת המשיח במהרה בימינו, כן יהי רצון.

⁷ שו"ת יביע אומר חלק ו' סי' מא

¹⁰ רמב"ם הלכות תפילה ונשיאת כפים פרק ג הלכה ב: כבר אמרנו שתפלת המנחה כנגד תמיד של בין הערבים תקנו זמנה, ולפי שהיה התמיד קרב בכל יום בתשע שעות ומחצה תקנו זמנה מתשע שעות ומחצה והיא הנקראת מנחה קטנה, ולפי שבערב הפסח שחל להיות בערב שבת היו שוחטין את התמיד בשש שעות ומחצה, אמרו שהמתפלל מאחר שש שעות ומחצה יצא, ומשהגיע זמן זה הגיע זמן חיובה וזו היא הנקראת מנחה גדולה

רבנים בולטים רבים. כמה דוגמאות הן רבי חיים בן עטר,¹ הרמח"ל,² ורבנו גרשום מקיטוב.³

גדול בתורה בולט נוסף התכוון להצטרף לגל העלייה הזה - הגאון מוילנה. בפירושו על הספר ספרא דצניותא, הגר"א רימז על החישוב הנ"ל של הקץ,⁴ והוא הכין את מסעו לארץ ישראל. הוא השיא את שני בניו, ורכש חנות עבור אשתו שבה היא עשויה להתפרנס בהעדרו.⁵ היציאה, בשנת 5538, נקבעה לשלוש שנים לפני הגאולה הצפויה, בשנת 5541.⁶ עם זאת, מסעו של הגר"א לארץ ישראל, הופל מסיבות לא ידועות והוא חזר הביתה. חישוב הקץ התברר כלא נכון - שום דבר לא קרה בשנת 1455.

האם החישוב נכשל? לאו דווקא. החישוב היה מדויק ומוצדק. אז מה השתבש?

הגר"א השתמש ב-6.5 שעות כזמן תמיד בין הערביים. זה נכון למקרה ספציפי אחד בלבד - כאשר חל ערב פסח להיות בערב שבת. כל השנה מביאים את תמיד בין הערביים שעתיים יותר מאוחר. "נשחט בשמונה ומחצה, וקרב בתשעה ומחצה" (פסחים נח). זה הזמן ליום רגיל. מהו התאריך המקביל לשעה זו? באמצעות שיטת החישוב הנ"ל, זה יוצא 708.333 שנים לאחר תחילת אלף השישי, תש"ח (1948), עת הקמת מדינת ישראל.⁷

1 אור החיים הקדוש

2 רב משה חיים לוצאטו

3 גיסו של הבעש"ט

4 ודע שכל אלו הימים הן רמז לששת אלפים שנה שהן ו' ימים... וכל הפרטים שהן בו' ימים אלו הן מתנהגים בו' אלפים. כל א' ביומו ובשעתו. ומכאן תדע קץ הגאולה שהוא 'בעתה' ח"ו, כשלא יהיו זכאין, שהוא קץ אחרון. ומשביע אני את הקורא בה' אלקי ישראל שלא יגלה זה. ועיין בז"ח [בזוהר חדש:] א"ל ר"ע [אמר לו ר' עקיבא...]. וע"פ שאמרו ב[שעה] ראשונה הוצבר עפרו וכו'.

5 אריה מורגנשטרן, דוחקי הקץ, עמו' 210-207

6 אריה מורגנשטרן, דוחקי הקץ, עמו' 214-210, 209, 207, 11,188

7 רב עמיחי גורדין מבוסס על הרצאה ששמע מרב שבתאי שילה

לספר דרכי נועם מאת הרב שמואל בן אליעזר מקלווריה (קינגסברג, 1764). ספר זה הוא פרשנות ל"אגדות רבה בר בר חנה (בבא בתרא עג. - עד:)" בשיטת הקבלה של פרדס (פשט, רמז, דרש, סוד).² הספר פותח בארבעה עמודים העוסקים בחישוב מתי תסתיים הגלות, חישוב הקץ. החישוב מבוסס על ההנחה ש-1,000 שנים שלנו שוות ערך ליום אחד של 12 שעות עבור הקדוש ברוך הוא,³ ושתחולל הגאולה בזמן מנחה של קרבן התמיד של בין הערביים של היום השישי - "מכי ינטו צללי ערב".⁴ זמן המנחה הוא 6.5 שעות לתוך היום.⁵ אם 1000 שנים שוות ל-12 שעות להקב"ה, אז 6.5 זה אחרי 541.666 שנים - כלומר בשנת 5541, אחרי החודש השמיני (אפריל 1781).
זה מחושב באופן הבא:

6.5 (שעות) חלקי 12 (שעות היום) כפול 1,000 (יום של 12 שעות עבור הקב"ה)

שוות ל-541.666. 5,000 (5 × 1,000 שנים) ועוד 541.666 יוצא
בחודש השמיני

לשנת 5541, או אפריל 1781.

חישוב זה, שהיה ידוע באותה תקופה והתבסס חלקית על פי דברי אור החיים הקדוש,¹ עודד גלי עלייה חדשים לארץ ישראל. לתנועה זו הצטרפו

² Bezael Naor, The Legends of Rabbah bar Bar Hannah, Orot/Kodesh, 2019, pp. 17-18

³ פרקי דרבי אליעזר (היגר) - "חורב" פרק מז: ר' ינאי אומ' לא העבידו מצרים את ישראל אלא שעה אחת מיומו של הב"ה שמנים ושלוש שנה קודם שנולד משה שאמרו החרטומים אל פרעה עתיד אחד להוליד והוא מושיע את ישראל ממצרים

⁴ רש"י, פסחים נ"ח. ד"ה אלא אמר

⁵ משנה פסחים (ה:א). תמיד נשחט בשמונה ומחצה, וקרב בתשעה ומחצה. בערבי פסחים נשחט בשבע ומחצה, וקרב בשמונה ומחצה, בין בחול בין בשבת. חל ערב פסח להיות בערב שבת - נשחט בשש ומחצה, וקרב בשבע ומחצה, והפסח אחריו

⁶ ובדרך רמז תרמוז כל הפרשה על גלות האחרון שאנו בו, לנחמנו מעצבון נפשנו, כי כל איש ישראל מאנה הינחם נפשו בראות אורך הגלות... 'כל הלילה' שהוא זמן הגלות הנמשל ללילה [סנהדרין צד, ע"א]... 'עד הבקר' שהוא זמן שְׁיָרִיק [ה'] עלינו כבודו... והזמן הוא אחר עבור ת"ק לאלף הששי... כי יומו של הקב"ה אלף שנה. ומהשכל יהיו ת"ק [500] ראשונה [של האלף הששי] מדת 'לילה' ות"ק שניה - מדת 'יום'... לזה גילה ד' סודו ביד עבדיו הנביאים.

גאולה: חישוב הקץ

ד"ר. מאיר זליג אופנהיימר

שבעה דברים מכוסים מבני אדם, אלו הן: יום המיתה, ויום הנחמה, ועומק הדין, ואין אדם יודע מה בלבו של חבירו, ואין אדם יודע במה משתכר, ומלכות בית דוד מתי תחזור, ומלכות חייבת מתי תכלה (פסחים נד:)

מודיעה לנו הגמרא שיש 7 דברים שהם נסתרים מאיתנו וביניהם מתי מלכות בית דוד תחזור ומתי מלכות אדום (ומלכות ישמעאל) תכלה. הרב אליהו מוילנא, הגר"א, מוכר בכינוי הגאון, היה אחד מגדולי הרבנים בדורות האחרונים.^א

הגר"א רק נתן הסכמה לשלשה ספרים. שניים היו בכתב ואחד היה בעל פה. אחת מההסכמות בכתב היתה על המחבר, רב אריה ליב אפשטיין מקינגסברג, אבל לא על ספרו. הגאון מעולם לא קרא את הספר שלו. יש, אפוא, סיבה להאמין שההסכמה היחידה שנכתבה על ידי הגאון מוילנא היא

^א ד"ר אריה מורגנשטרן, חוקר חשוב על חיי הגר"א, פרסם מחקר הנוגע בין היתר לחישוב זמן הגאולה. עיין בספריו גאולה בדרך הטבע, ו דוחקי הקץ.

בניגוד לזה, עכשיו באנו להזכיר את הנסים הגדולים המפרסמים שבעל
הנסים.

לסיכום, הסברנו את נוסח הרמב"ם לפי שיטתו בהבנת אופי הנס,
ובדרך אפשר, את נוסח רוב הקהלות לפי שיטת הרמב"ן.

ובהלכות יסודי התורה (ח, א) מבהיר הרמב"ם עוד יותר:

משה רבינו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה, שהמאמין על פי האותות יש בלבו דופי, שאפשר שיעשה האות בלאט וכשוף, אלא כל האותות שעשה משה במדבר לפי הצורך עשאן, לא להביא ראיה על הנבואה. צרך להשקיע את המצרים, קרע את הים והצלילם בו. צרכנו למזון, הוריד לנו המן. צמאו, בקע להם את האבן...

תמצית דבריו: הנסים אינם באים כדי לחזק את האמונה אלא לפי צורך השעה הם באים. וכיון שכן, מובן שהנסים הטבעיים והנסים החד-פעמיים באים כאחד. כשם שזריחת השמש תלויה רק ברצונו יתברך כך קריעת הים בשעת הצורך ג"כ תלוי ברצונו. וממילא, משפט "הטוב כי לא כלו רחמיך והמרחם כי לא תמו חסדיך" שייך לשניהם. ועל כן הרמב"ם, לשיטתו, כלל את "נפלאותיך וטובותיך שבכל יום" יחד עם על הנסים – ששניהם תלויים ברחמי וחסדי שמים.

הרמב"ן מסכים לחלוטין לדברי הרמב"ם שהטבע והנס שניהם בטויים של רצון ה' ואין לחלק ביניהם כלל, שהרי כל הטבע הוא בעצם נס. ועוד יותר, בפרושו לספר שמות (יג, טז) הצהיר הרמב"ן "שאיין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכלם נסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם".

ובכל זאת, יש הבדל גדול בין שיטותיהם של הרמב"ם והרמב"ן. הגם שלהרמב"ן אין לחלק בין המאורעות הטבעיים לבין הנסיים במקורם, הבדל עצום יש בתכליתם. שמטרת הנס הנגלה היא לחזק ולאמץ את האמונה בנס הנסתר. וז"ל (שם): "ומן הנסים הגדולים המפרסמים אדם מודה בנסים הנסתרים שהם יסוד התורה כלה".

היוצא לנו מזה ש "הנסים הגדולים המפרסמים" מהווים סוג בפני עצמו שטעון הזכרה והודאה נפרדת ומיוחדת לפי שאיננו בכלל "נפלאותיך וטובותיך שבכל עת".

ולפי זה, מה מאד מדוייק משפט זה (הטוב כי לא כלו רחמיך והמרחם כי לא תמו חסדיך) המפריד בין הנסים הנסתרים הנזכרים ב"מודים" ובין הנסים הגדולים המפרסמים הנזכרים ב-על הנסים – שעד כאן הזכרנו את "נסיך שבכל יום עמנו" ואת "נפלאותיך וטובותיך שבכל עת" – וכל אלה תמידיים ועקביים, לא כלו ולא תמו.

2. מה סברת רוב הקהלות להפסיק ולהפריד בברכת ההודאה בין "נפלאותיך וטובותיך" לבין "על הנסים" באמירת "הטוב כי לא כלו וכו'?"

במבט ראשון נראה נוסח הרמב"ם יותר הגיוני שהרי "הטוב כי לא כלו וכו'", כאמור, מהווה הצהרה כללית ושייכת יותר לחתימת הברכה אחרי שמזכירים את כל הטובות שה' גמלנו. ובכל זאת, כדאי לעיין בגישת הראשונים לתופעת הנס בכלל, בכדי להעריך היטב את עמדתם גם בנוגע לנוסח.

הרמב"ם (מורה נבוכים ב, כט) מצטט את דברי חז"ל בבראשית רבה (ה,ה):

"א"ר יוחנן תנאין התנה הקב"ה עם הים שיהא נקרע לפני ישראל הדא הוא דכתיב 'וישב הים לפנות בקר לאיתנו' (שמות יד, כז). אמר ר' ירמיה בן אלעזר: לא עם הים בלבד התנה הקב"ה אלא עם כל מה שנברא בששת ימי בראשית. הדא הוא דכתיב: 'אני ידי נטו שמים וכל צבאם צויתי' (ישעיהו מה, יב). צויתי את הים שיקרע, את האור שלא תזיק לחנניה מישאל ועזריה, את האריות שלא יזיקו לדניאל, את הדג שיקיא את יונה".

והוא הדין לכל השאר. ובהמשך הוא מסביר:

הרי התבאר לך הדבר והתבררה השיטה: אנו מסכימים עם אריסטו בחצי מדעתו, ומאמינים שהמציאות הזאת נצחית ותמידית בטבע הזה שחפץ בו (ה') יתעלה, ולא ישתנה ממנה שום דבר אלא בפרטים ממנה על דרך הנס, אף על פי שיש לו יתעלה יכולת לשנותה כולה או לאין אותה, או לבטל כל חוק טבע שלה שיחפץ. אבל היתה לה התחלה כשלא היה שום דבר מצוי מלבד ה', וחכמתו גזרה שהבריאה תבוא למציאות כשהביא אותה למציאות, ושמה שהביא למציאות לא ייעדר וטבעו לא ישתנה אלא במה שחפץ, בפרטים שאנו יודעים כבר, ובמה שיהיה בעתיד שאיננו יודעים. עכ"ד.

כלומר, אין בנס שינוי כלשהו מן הטבע. וכמו שהטבע הושרש בתהליך היום-יומי ברצון הבורא כמו כן הנס החד-פעמי גם כן טבוע מתחילתו בבריאה ברצונו.

מיקום תפלת על הנסים בברכת מודים

הרב חיים פירר

הרמב"ם (סדר תפלות כל השנה) כתב, וז"ל:

בפורים מברך ברכת שמונה עשרה בנוסח זה מודים אנחנו לך
שאתה הוא ה' אלקינו על חיינו המסורים בידך על נשמותינו
הפקודות לך על נסיך שבכל יום ויום ועל נפלאותיך שבכל
עת כו' על הנסים ועל הגבורות ועל התשועות וכו'. ועל כולם
ה' אלקינו אנו מודים לך הטוב כי לא כלו וכו'.

הרי שהרמב"ם שם את תפלת "על הנסים" קודם למשפט הכולל "הטוב
כי לא כלו רחמיך וכו'". (וכן הנוסח בסדור התימנים – הגם שלפי נוסחם
"ועל כולם" קודם ל-על הנסים, ורק "הטוב כי לא כלו וכו'" בא אחריו).
אמנם בנוסח רוב הקהילות (כולל אשכנז, ספרד, ועדות המזרח) אומרים
קודם " הטוב כי לא כלו וכו'" ואח"כ מוסיפים "על הנסים".
וצריך להבין:
1. מה הכריח להרמב"ם לנסח דוקא בסדר הזה? ועוד,

גם משנה, וגם גמרא – לכל צעיר, ומשתדלים לתת להם גם השאיפות וגם הכלים ללמוד כל התורה כולה.
אולם, במשך הזמן, יכול, וגם ראוי, לאדם לבחור דרכו בקודש ולהתרכז על חלקו הפרטי בתורה.

ואל תבט ותשגיח לדברי המנגדים על מה שחשקת לעסוק בתורה, בגמרא, או בפשט, או בדרוש וכו', באומרם לך למה אתה מוצא כל ימיך בפרט זה של תורה ולא בפרט זה, משום שעל מה שחשקת ללמוד על דבר זה באת לעולם. ואם תשים דעתך לדבריהם, יכריחו להתגלגל בזה העולם פעם אחרת, ולעבור נפשך בחרב חדה של מלאך המות, ולטעום טעם מיתה... דע שהשטן מתלבש באלו האנשים לדאוג ולהצטער ולהכאיב נפש הלומד ועוסק בתורה בחלק שאותה נפשו לעסוק כדי להבדילו משם שלא ישלים נפשו על מה שבא להשלימה, ולהכריחו גלגולים אחרים."

והוסיף עוד (פרק מ"א) וז"ל, "ואם תאמר, ולמה בסיני נותנין לאחד חלק במקרא, ולאחד במשנה, ולאחד בתלמוד, ולאחד בכולם? לפי שכל אחד קיבל כפי שורש נשמתו לשעה, ואחר כך על ידי גלגולים זוכין לה בכל, כי בכל גלגול וגלגול מקיים פרט אחד, עד שלומד הכל, עד מעשה מרכבה. דכפי עילוי שורש נשמתו, שקונה עם מה שלמד בגלגול ראשון, נותנים לו בגלגול שני, וכן בכולם."

אבל העיר עוד שם (פרק מ"א) שאחרי ככלות הכל, אין לנו עסק בנסתרות, "כי אין לנו צורך להבין דעתו יתברך, כי נורא הוא. והוא היודע למה לזה חלק לו המקרא, ולזה במשנה, ולזה בכולם."

ה. סוף דבר

נמצינו למדים מכל הנ"ל דנחלקו הראשונים ופוסקים אם חייב אדם ללמוד כל התורה כולה דוקא, או אם יש לו ללמוד מה שלבו חפץ. אמנם, כולי עלמא מודים דודאי יש לכל אדם להשתדל ללמוד כל מה שאפשר, ויש לפעמים גם להעדיף 'כמות' יתר על ה'איכות'. ועוד, בעודו צעיר, אין לאדם להקטין את עצמו ולהגדיר את שורש נשמתו באופן מוחלט, אלא יש לו לשאוף ללמוד ולדעת כל חלקי התורה. וידוע מה שאמרו חז"ל (אבות ה:כא), "בן חמש שנים למקרא, בן עשר למשנה... בן חמש עשרה לתלמוד". ואמר הג"ר אלחנן וסרמן זצ"ל (קובץ מאמרים, חלק א', עמ' קי"ז) וז"ל, "הורו חז"ל שילמד אדם במקום שלבו חפץ, אבל לא התכוונו בזה לתלמידים צעירים שעוד לא הספיקו ללמוד מימיהם מסכת זו שרבים חפץ ללמדם, וממילא אינם יודעים כראוי מה לחפץ ומה לא לחפץ".

ולכן, כל אדם חייב ללמוד יסודי מצוות התורה, וכמו שכתב המאירי (קידושין ריש ל.), שהאב חייב ללמד לבנו "תורה שבכתב עד שידע ענין המצוות, ויקיים אותם כראוי". וכן משתדלים ללמד את הכל – גם תנ"ך,

ולדבריו ז"ל, כל מה שלומד יותר הם מרבים בעבירות של לאווין דשכחה על כל דבר ודבר מלימודם... אכן... אין איסור השכחה אלא בפרישה מן התורה בכלל... (עמ' כ"ח) וכל ההוגה בתורה תמיד ומקיים והגית בו יומם ולילה וכו', אף שהוא לומד תמיד דברים חדשים ואינו מחזר על לימודו עד כדי לידע בעל פה ממש כל מה שלומד, אשריו ואשרי חלקו... (עמ' ל') לכן, די לו בשמירה אך כשיעור שיהיה יודע לשאול ולעיין בספרים בשעת הצורך, כי זהו שיעור ההכרח הצריך למעשה... ויש בלימוד התורה וכו' גם סגולה טבעית – לטהר הלב ולקרבו לעשיית המצוות... ובחלק השמירה הזה הרי ודאי דיש גדר דאין אדם לומד תורה אלא במה שלבו חפץ. שאם יוכל ללמוד תורה במה שלבו חפץ, אז יהגה בתורה יומם ולילה ולא ימוש ממנה, ולבו יתקדש ויטהר על ידי קדושת התורה... לא כן אם נחייבו דוקא שיחזור על מה שלמד עד שידע בעל פה ממש, אז לא יוכל להגות בתורה כל כך במה שאין לבו חפץ."

ד. לימוד כל התורה על ידי גלגולי נשמות

הוסיף בשלחן ערוך הגר"ז הנ"ל (הלכות תלמוד תורה א:ד) וז"ל, "אמרו חכמי האמת שכל נפש מישראל צריכה לבא בגלגולים רבים עד שתקיים כל התרי"ג מצוות במעשה, דיבור, ומחשבה. ודיבור ומחשבה הוא לימוד הלכותיהן... ועוד אמרו חכמי האמת שכל נפש צריכה לתיקונה לעסוק בפרד"ס כפי מה שהיא יכולה להשיג ולידע. וכל מי שיכול להשיג ולידע הרבה ונתעצל ולא השיג וידע אלא מעט, צריך לבוא בגלגול עד שישגי וידע כל מה שאפשר לנשמתו להשיג מידיעת התורה – הן בפשטי ההלכות, הן ברמזים ודרשות וסודות. כי כל מה שנשמתו יכולה להשיג ולידע מידיעת התורה, זהו תיקון שלימותה. ואי אפשר לה להתתקן ולהשתלם בצרור החיים את ה' במקורה אשר חוצבה משם בלתי ידיעה זו. ולכן אמרו חכמים (בבא בתרא י:): 'אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו' כדי שלא יצטרך לבא בגלגול לעולם הזה."

אמנם, ביאר בשבט מוסר (פרק א'), שיש אנשים שבאו לעולם כדי ללמוד חלקים מסויימים בתורה דוקא. וז"ל, "לעולם יהיה עיקר לימודך בדבר של תורה שלבך חפץ יותר... וכמו שכתב האר"י זלה"ה בספר דרושי הנשמות והגלגולים פרק שלישי, וז"ל, 'יש בני אדם שכל חפצם ועסקם בפשטי התורה, ויש שעסקם בדרוש, ויש ברמז, ויש גם כן בגמטריאות, ויש בדרך האמת, הכל כפי מה שעליו נתגלגל בפעם ההוא. כיון שהשלים פעם אחרת בשאר הענינים, אין צורך לו שבכל גלגול יעסוק בכלם', עכ"ל.

אין מתקיימת, לפי שלבו על תאותו". וכתב בספר שדה יצחק (הג"ר יצחק גויטע זצ"ל, עבודה זרה שם) וז"ל, "אין עליו שום חיוב ללמוד כל התלמוד או במדרשים, אם אין לבו חפץ בהם".

וכן ע' בשבט מוסר (פרק מ"א) וז"ל, "מי שנתנו מסיני מקרא ומשנה וחיסר אחד מהם ראוי לעונש, אך אם נתנו לו מקרא בלבד או משנה בלבד, בהיות שלם בה קנה מקומו בגן עדן עמה... ובמה יבחן זה? שיש אדם שאפילו שיעסוק כל ימיו בתלמוד, אינו מבין, וחפצו ורצונו אינו כי אם במקרא או משנה או הגדה וכדומה או בהיפך, בודאי שעל הפרט שחושק ללמוד ומבין בו, זה הוא החלק שנתנו לו בסיני". [וכן ע' באמרי אמת (ליקוטים, נדרים ח.). וז"ל, "אמרו חז"ל שילמוד אדם במקום שלבו חפץ, כי לכל אחד יש חלק מיוחד מהר סיני... זהו שהוא מיוחד לו בהר סיני."]^ה אבל לפי הרמב"ם הנ"ל נראה שמאמר חז"ל ש"אין אדם לומד תורה אלא ממקום שלבו חפץ" קובע רק בתוך המסגרת הלימוד הנ"ל. אבל מי שאינו חפץ ללמוד כל התנ"ך ומשנה וגמרא, צריך להתגבר על עצמו וללומדם על כל פנים.

ג. איסור שכחת התורה

איתא בשלחן ערוך הגר"ז (הלכות תלמוד תורה ב:ג-ד) וז"ל, "לא די לו בלימוד פעם ושתיים ושלוש, אלא צריך לחזור על כל אחד פעמים רבות מאוד, הכל לפי כח זכרונו של אדם, כדי שיזכור היטב. המשנה והתלמוד, שהן ההלכות פסוקות בטעמיהן, צריך לחזור עליהן בכפלי כפליים... וכל השוכח דבר אחד ממשנתו מחמת שלא חזר על לימודו כראוי, מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו... וגם עכשיו שנכתבה תורה שבעל פה ויוכל לעיין בספרים מה ששכח, אין זה מועיל כלום, כי מיד ששכח עובר בלאו." ע"ש עוד בכל דבריו.

אבל השיג עליו הג"ר יחזקאל סרנא זצ"ל (אחר האסף, ספר זכרון) וז"ל, "(עמ' כ"ו) [שיטת הגר"ז] היא חומרא גדולה מאד. כי לפי זה, הרי לא ימצאו רוב התלמידי חכמים שבדורנו את ידיהם ורגליהם בקיום מצות תלמוד תורה, כי רובם ככולם הרי לומדים לא לפי סדר שיעור זכרונם וחזרתם על הלימוד, אלא מרבים בלימוד בכמות ואיכות, כל אחד לפי כשרונותיו.

^ה יודועים דברי הג"ר חיים ויטאל זצ"ל (שער רוח הקודש, עמ' ק"ח, הקדמה ג') וז"ל, "כל נשמה ונשמה שבששים ריבוא נשמות ישראל יש לה דרך אחד בכל התורה, כפי בחינת שורש מציאות נשמתו הנקשרת בתורה. ולכן, כל אדם מישראל יכול לחדש חידושים בתורה כפי חלקו, מה שאין חבירו יכול לחדש."

דבר מדבר... במה דברים אמורים, בתחילת תלמודו של אדם. אבל כשיגדיל בחכמה, ולא יהא צריך לא ללמוד תורה שבכתב ולא לעסוק תמיד בתורה שבעל פה, יקרא בעתים מזומנים תורה שבכתב ודברי השמועה כדי שלא ישכח דבר מדברי דיני תורה, ויפנה כל ימיו לגמרא בלבד, לפי רוחב שיש בלבו וישוב דעתו. "מבואר בדבריו שיש חיוב על כל אדם להשתדל לדעת כל התנ"ך וכל תורה שבעל פה, ורק אחר כך להשקיע רוב ימיו בלימוד הגמרא.

ועוד מזה איתא בשלחן ערוך הגר"ז (הלכות תלמוד תורה א:ד) וז"ל, "מן התורה, האב הוא חייב ללמד לבנו... כל התורה כולה... דהיינו תנ"ך, וכל הלכות פסוקות של כל התורה, עם הטעמים... ודקדוקיהם בכל פרטיהם... ואפילו המצוות שאין נוהגות עכשיו, וגם ללמוד כל דברי חכמים שהסמיכום על מדרש הפסוקים, שהן ההגדות." ע"ע שם.²

אמנם, ידועים דברי רבינו תם (הובאו דבריו בתוס', קידושין ל., ד"ה לא) "שאנו סומכין אהא דאמרינן בסנהדרין (כד.) – בבל בלולה במקרא במשנה ובגמרא, דגמרת בבל בלול מכולם". וכן נפסק להלכה ברמ"א (יו"ד רמז:ד) וז"ל, "ויש אומרים שבתלמוד בבלי, שהוא בלול במקרא במשנה וגמרא, אדם יוצא ידי חובתו בשביל הכל".³ ומשמע מדבריו שאין חיוב ללמוד ולדעת כל התורה כולה וכמ"ש לעיל, שהרי הלומד גמרא לא יגמור כל התנ"ך, וגם לא ילמוד כמה חלקים של תורה שבעל פה שאינם נכללים בתלמוד בבלי. וכן כתב הש"ך (יו"ד רמז:ה) וז"ל, "מנהגן של ישראל תורה היא, שהרי כתבו התוס' וכו' שאנן סומכין אהא דאמרינן בסנהדרין, ש"ס בבלי שבלול במקרא ומשנה וש"ס... ואינו חייב ללמד עם בנו מקרא כיון שלמדו ש"ס".⁴

ובאמת כלל גדול מסרו לנו חז"ל (עבודה זרה יט.) – "אין אדם לומד תורה אלא ממקום שלבו חפץ". ופרש"י וז"ל, "שאם ישנה לו מסכת אחרת,

2 וכן ע' באגרות משה (יו"ד ח"ב סי' ק"י, יו"ד ח"ד סי' ל"ו) שכתב שחייב אדם ללמוד כל התורה כולה, ע"ש בכל דבריו.

3 וע' כיוצא בו בריטב"א (עבודה זרה יט:) בביאור החיוב לשלש לימודיו וז"ל, "אינם חלקים שוים, אלא שילמוד משלשתן (מקרא, משנה, גמרא). אבל כל אחד כפי מה שצריך ומועיל יותר".

4 אבל ע' בשלחן ערוך הגר"ז שחלק עליו בדעת ר"ת (הלכות תלמוד תורה, פרק א', קונטרס אחרון, סוף אות א') וז"ל, "מה שכתב הש"ך משום שסומכים על תלמוד בבלי כדפירש ר"ת כו', זה אינו, דר"ת לא קאמר אלא שסומכים לצאת בזה לענין מה שאמרו לשלש ימיו בכל יום... אבל בתחילת לימודו מודה ר"ת דצריך לקרות כל המקרא תחלה." וגם הב"ח פליג על הש"ך, וכמו שמבואר בדברי הש"ך עצמו, ע"ש. אולם, מדברי הרמ"א משמע קצת כש"ך, שהרי הרמ"א פליג על מה שכתב השלחן ערוך שצריך לשלש למידתו גם בתחילת לימודו, ע"ש.

הופך פניו ממנו... מי שיש בידו אגדה, הקב"ה אומר לו, בני, גמרא למה לא למדת... מי שיש בידו גמרא, קב"ה אומר לו, בני, הואיל ונתעסקת בגמרא, צפית במרכבה?... במאמר הנזכר ראוי לשים לב, כי כפי פשוטו לא שביק חיי לכל בריה, כי לכאורה אין איש אפילו מגדולי הדור, ובפרט מדורות הללו שאנו בגלות המר הזה, שיוכל להשיג כל אלו הדברים. והלא אין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו... ועוד שאם דברי מאמר זה הם דברים כפשוטן, נמצא סותר מאמר רז"ל שאמרו (מנחות קי.), אחד המרבה ואחד הממעיט, ובלבד שיכוין לבו לשמים... ועוד מאמר אחר סותר זה, דאמרו במדרש רבה (ויקרא רבה טו:ב), יש מי שזוכה למקרא, ויש מי שזוכה למשנה, ויש לתלמוד, ויש זוכה לכל... ועוד אמרו במשנה (אבות ה:כג) לפום צערא אגרא, שנראה שתלוי השכר כפי מה שמצטער האדם בלימודו, אף על פי שלא ישיג בכל חלקי התורה... על כן נראה דמוכרחים אנו לומר שכל אחד ואחד מישראל קיבל חלקו מסיני... ובהתקיים האדם החלק שנתנו לו בסיני, זוכה לעולם הבא... שאין החיוב שוה לכל אדם. יש מי שחייב לתת דין וחשבון אם קרא או שנה בלבד, ויש מי שחייב על הכל." אמנם, יש שהקשו מהא דאיתא בגמרא (קידושין סוף ל.) וז"ל, "ושננתם – שיהיו דברי תורה מחודדים בפין. שאם ישאל לך אדם דבר, אל תגמגם ותאמר לו, אלא אמור לו מיד." ויש שרצו ללמוד מכאן שיש חיוב לדעת כל התורה כולה ביאור היטב. אבל ע' במאירי (קידושין שם) שמבואר דלא איירי הגמרא ב'כמות' הלימוד, אלא ב'איכות' הלימוד, וז"ל, "לעולם יהא אדם שוקד על תורתו עד שיהיו דברי תורה מסודרין בפיו... וכל שעושה כן, עליו נאמר, 'לא יבושו כי ידברו את אויבים בשער' – שאפילו אב ובנו, רב ותלמידו, שאין דרכם להתקנא זה בזה... כל שהם עוסקים בתורה וחולקים, נעשו אויבים זה לזה... ששניהם מכוונים להוציא הדבר לאמיתו." הרי מבואר שהקפידו חז"ל שם על 'שינון' – שקידה להגיע לאמת – ולא דוקא על כמות התורה שלומדים.^א

ב. מה חייב ללמוד

כתב הרמב"ם (הלכות תלמוד תורה א:א-יב, וכן נפסק בשלחן ערוך יו"ד רמז:ד) וז"ל, "חייב לשלש את זמן למידתו – שליש בתורה שבכתב, ושלש בתורה שבעל פה, ושלש יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו ויוציא

^א אמנם ע' בר"ן (נדרים ח.) וז"ל, "חייב כל אדם ללמוד תמיד יום ולילה כפי כחו. ואמרינן בפרק קמא דקידושין (ל.) תנו רבנן, ושננתם, שיהו דברי תורה מחודדין בפין... וקריאת שמע שחרית וערבית לא סגי בהכי." משמע מדבריו שהגמרא איירי לא רק ב'איכות' הלימוד, אלא גם ב'כמות' הלימוד.

האם חייב ללמוד כל התורה כולה או רק מה שלבו חפץ?

הרב רפאל ראובן סטוהל

א. כמה חייב ללמוד

כתבו התוס' (מנחות סוף צט:): "וז"ל, "לא יהו עליך חוב ללמוד כל התורה, כדתנן במסכת אבות (ב:טז), 'לא עליך המלאכה לגמור, ולא אתה בן חורין ליבטל'". ומשמע מדבריהם שאין זה בגדר 'אונס' גרידא, אלא אין בו חיוב כלל, שהרי מאמר חז"ל 'לא עליך המלאכה לגמור' נאמר ככלל גדול בעבודת ה', שאין האדם אחראי אלא לעשות את חלקו, ותו לא. [וע' במכתב מאליהו (חלק ה', עמ' 264) וז"ל, "אם חושב אדם 'לעשות' – מוטב. אבל החושב 'לגמור' מלאכתו – זה אפיקורסות. לא עליך המלאכה לגמור, כי אי אפשר לאדם לגמור כלל. אדם נולד באמצע ענין ומסתלק באמצע ענין, ואין 'גמירה' בגדר אדם כלל. ועל כן אין לו לחשוב חשבונות בעבודתו בעולמו כמה יבנה ויגמור ויתקן. המציב לו תכלית כזו – טועה. כי התכלית – עבודת ה', עמל... וכל מעשה ומעשה בעבודת ה' הוא הוא התכלית."]

וכן ע' בשבט מוסר (פרק מ"א) וז"ל, "במדרש שוחר טוב (ע' משלי רבתא, פרק י'), אמר ר' ישמעאל, בא וראה כמה כחו של יום הדין שעתיד הקב"ה לדון את העולם... מי שיש בידו מקרא ולא יש בידו משנה, הקב"ה

שפי' באופן אחר, דממה דאיכא לאו דלא תדוש בחסימה נמצא דאיכא נמי איסור לחסום בשעת דישה, וכדמצינו לגבי נזיר (נזיר דף יז.) דאם היה עומד בבית הקברות וקבל על עצמו נזירות, חייב מלקות מיד (אפי' בלא שהייה), משום דכמו דאיכא לאו לנזיר ליטמא למת, כמו כן איכא לאו לטמא לקבל על עצמו נזירות עיי"ש.

הלכות שכירות) "שלא יחסום שור בדישו". וכעין זה כתב בפרק יג' מהל' שכירות הלכה ב' "כל המונע הבהמה מלאכל בשעת מלאכה לוקה", דעיקר גדר הלאו היינו שמונע הבהמה מלאכל. ועוד מדוייק בלשון הרמב"ם (הל' שכירות שם) שלא כדברי רש"י, דאם חסמה אחר ובא חבירו ודש בה, השני נמי פטור- שהרי כתב הרמב"ם "אחד החוסם אותה בשעת מלאכה, ואחד החוסם אותה מקודם ועשה בה מלאכה והיא חסומה, אפילו חסמה בקול, לוקה", ומשמע מדבריו דרק אם חסם אותה מקודם ואח"כ עשה בה מלאכה בעצמו חייב, אבל אם אחר חסמה פטור. וכן יש לדייק ממה שהביא דין הנ"ל (דחסמה מבחוץ ודש בה חייב) ביחד עם ההלכה דחסמה בקול חייב, דלכא' הוי חידוש במה שנחשב כמעשה חסימה אע"פ שחסמה קודם שדש בה וכמו דאיכא חידוש במה שחסמה בקול נמי חשיב כמעשה חסימה, ומשמע כמ"ש דלדעת הרמב"ם עדיין עיקר גדר הלאו היינו המעשה חסימה עצמה וכנ"ל.

[ואולי עוד אפשר לדייק כן ממה שפסק הרמב"ם (שם הלכה ג') דישוב לה קוץ ורביץ ארי וכו' פטור ואינו לוקה, ונמצא שפסק בכולם דאיכא ספק אם הוי בכלל הלאו דלא תחסום- ומבואר מדבריו שלא למד כדעת התוס' דספיקות הגמ' הוי בתורת אם תמצי לומר דא"כ היה לו לפסוק דישוב לה קוץ בפיה חייב כדרכו של הרמב"ם לפסוק כהאת"ל. ולפי מה שביארנו לעיל בדעת התוס', רק אפשר לפרש דספיקות הגמ' הם בגדר את"ל אם לא בעי' מעשה חסימה כלל ושאלת הגמ' היא אם נחשב כבהמה החסומה וכמו שביארנו, אבל אפשר דהרמב"ם סובר דלעולם בעי' מעשה חסימה וא"כ ליכא את"ל כלל, וצ"ע בזה.]

ועיין עוד לקמן בעמוד דנח' ר' יוחנן ור"ל אם חסמה בקול חייב, ועיין בשטמ"ק דיש גורסים "דש בקול"- ולכא' היה נראה לבאר ע"פ הנ"ל, דאם אמרי' דעיקר גדר הלאו היינו "לא תדוש בחסימה" נמצא דעיקר הלאו היינו הדישה ולכן הדיון בגמ' אם עקימת פיו הוי מעשה קאי על המעשה דישה ולא על מעשה החסימה. וכעין זה ביאר הג"ר אלחנן בקובץ שמועות (ב"מ אות לג') גרסת השטמ"ק הנ"ל. אבל עיין ברש"י דגרס "חסמה בקול" וביאר דהיינו שהיה גוער בבהמה כשרצתה לאכל, והקשה הג"ר אלחנן דלכא' אם דגדר הלאו היינו לא תדוש בחסימה לכא' לא אכפת לן במה שעשה המעשה חסימה הרי מבואר בגמ' דאינו חייב אלא הדש בה בלבד. ולפי מה שביארנו בדעת הרמב"ם לכא' מובן, דאע"פ דאמרי' דלא תדוש בחסימה אמרה רחמנא, מ"מ עדיין גדר הלאו היינו החסימה וכמו שביארנו, וא"כ הרי המעשה עבירה לעולם הוי החסימה עצמה. אבל עיין בקוב"ש שם

ואולי ע"פ ביאור הנ"ל אפשר לפרש דברי התוס' (ד"ה רבץ), שכתבו דשאלות הגמ' דישוב לה קוץ ורבץ לה ארי הם בגדר אם תמצוי לומר, וז"ל "את"ל ישוב לה קוץ אסור לפי שחסימה בגופה, אבל ארי שהיה רחוק ממנה לא הוא חסימה, ואת"ל דארי נמי הוא חסימה היינו משום דמפחד הארי אינה אוכלת אפי' היא רעיבה הרבה אבל בעמד בנה בחוץ אינה נחסמת כל כך". ויש להעיר, דמבואר בגמ' דאם הרביץ לה ארי מבחוץ דודאי עובר על לאו דלא תחסום, וא"כ לגבי המעשה חסימה ליכא חלוק כלל בין אם הרביץ לה ארי או שחסמה בגופה ממש, וא"כ אם אמרי' דספק הגמ' בישוב לה קוץ היינו אם מה שלא הסיר את המניעה חשיב כמעשה חסימה, לכא' ליכא מעלה כלל במה שהקוץ הוא בגופה והארי רחוק ממנה, הרי עשה מעשה חסימה במה שלא הסיר את המניעה. אבל אם אמרי' דספק הגמ' היינו אם נחשב כבהמה החסומה, אולי אפשר לפרש דברי התוס' דישוב לה קוץ אע"פ שנתיישוב בפיה מאליה, מכיון דהוי מניעה בגוף הבהמה ממש נחשב כחסומה, משא"כ לגבי ארי שלא נתיישוב שם בכוונה שלא תאכל וגם כן אינה בגוף הבהמה אולי לא נחשבת כבהמה החסומה כלל, וצ"ע בזה.

ועוד יש להוסיף, דברש"י לעיל דף צ. מבואר דנכרי הדש בפרתו של ישראל, בשדה של ישראל, עובר הישראל משום לא תחסום מדאו' - שהרי כתב לגבי שאלת הגמ' אם איכא איסור שבות דאמירה לנכרי בלא תחסום דאיירי במקום שאמר לנכרי לדוש בשדה של הנכרי עצמו (ועיין בתוס' שם שנח' הראשונים אם איכא איסור אמירה לנכרי בזה), ומדוייק מדבריו דאם היה עושה הנכרי ברשות ישראל עובר על הלאו דלא תחסום מדאו'. וכן מבואר מדברי רש"י שם (ד"ה נכרי) שכתב דנכרי הדש בפרתו של ישראל אין הישראל עובר משום לא תחסום במקום שדש בשדה של הנכרי, ומשמע דבשדה של ישראל עובר. ולכא' צ"ע בדבריו איך עובר על איסור דאו' דלא תחסום ע"י האמירה לנכרי לדוש בתוך שדהו - ואולי ע"פ הנ"ל מבואר דעיקר הלאו היינו לא תדוש בחסימה, וא"כ אפשר דהוי כעין הרביץ לה ארי מבחוץ והניח הפרה לדוש בחסימה ומשו"ה חייב.

אבל עיין ברמב"ם דלכא' מבואר מדבריו דעיקר גדר הלאו היינו "לא תחסום", ואע"פ דאמרי' לקמן דהחוסם את הפרה בחוץ ודש בה חייב משום דלא תדוש בחסימה אמר רחמנא, מ"מ עיקר הלאו עדיין היינו מה שחסם את הפרה. שהרי לגבי לאו דשתויי יין, כתב הרמב"ם במנין המצות הקצר בתחילת הל' ביאת מקדש (מצוה א') דגדר הלאו היינו "שלא יכנס כהן שכור למקדש", אבל לגבי לאו דלא תחסום כתב (במנין המצות קודם

לבישת כלאים דמה שלא הסיר את הבגד חשיב כמעשה לבישה ולוקה עליו עיי"ש).

אבל עיין ברש"ש שדייק מלשון התוס' דרק איכא ספק במקום שישב לה קוץ בפיה מאליה, אבל אם בא א' וחסמה בידים, ואח"כ דש בה חבירו, השני שדש בה חייב משום דלא תדוש בחסימה אמר רחמנא. שהרי איתא בגמ' לקמן "ת"ר החוסם את הפרה והמזווג בכלאים פטור ואינו לוקה אלא דש ומנהיג בלבד", ופי' רש"י (ד"ה וכן) דהראשון שחסם את הפרה ולא דש בה פטור, אבל הדש בה אע"פ שחבירו חסם את הפרה חייב שהרי לא תדוש בחסימה אמר רחמנא. ולפ"ז לכא' א"א לפרש דברי התוס' הנ"ל כמו שביארנו (דבעי' מעשה חסימה כדי להתחייב ושאלת הגמ' היא אם מה שלא הסיר את הקוץ או את הארי וכו' חשיב כמעשה חסימה לחייבו) דא"כ מדוע פשוט דחייב במקום שחסמה חבירו תחילה, הלא הוא בעצמו לא עשה מעשה החסימה כלל ודמי ממש לחסמה מאליה.

ולכא' צריך לומר לדעת רש"י ותוס' (ע"פ דברי הרש"ש) דעיקר הלאו דלא תחסום היינו שלא תדוש בחסימה, וכדאיתא בגמ' לקמן דהוי כעין לאו דיין ושכר אל תשת בבואכם וכו' דאין גדר הלאו השתיית יין כלל, אלא דמה שנכנס למקדש כשהוא שכור הוא גדר הלאו, וכמו כן לגבי לא תחסום דעיקר הלאו היינו לדוש בחסימה, ומשו"ה פשוט דאם חסמה הא' ובא אחר ודש בה, חייב השני וכנ"ל. ולפ"ז אולי אפשר לבאר דברי התוס' באופן אחר בביאור הספק דישיב לה קוץ וכו', והיינו דבמקום שחסמה חבירו בכוונה שלא לאכל, הרי נחשב הבהמה כ"בהמה החסומה" ומשו"ה הדש בה חייב, אבל מספקי' במקום שנתישב לה קוץ בפיה מאליה אולי לא נחשב כבהמה החסומה כלל מכיון שלא הושם בפיה בכוונה שלא תאכל, והוי כבהמה שחלתה ואינה יכולה לאכל, דאע"פ שאינה אוכלת מ"מ לא נחשבת כבהמה החסומה והדש בה פטור.

ואולי איכא עוד נ"מ בין ב' הביאורים הנ"ל בדברי התוס', במקום שחסם את הפרה שלא בשעת דישה כדי שלא תאכל בשעה שאינו עובד (ולמשל שמוליך את הבהמה ממקום למקום ברה"ר וחסמה כדי שלא תאכל, אלא שלא הסיר את החסימה עד שדש בה), דלפי הביאור הא' לכא' הוי כעין ישב לה קוץ מאליה דכיון שלא עשה מעשה חסימה בכוונה שלא תאכל בשעת דישה הרי אין כאן מעשה עבירה בפועל והוי בכלל הספק דישיב לה קוץ וכנ"ל. אבל אם אמרי' כביאור הב' לכא' ודאי נחשבת כבהמה החסומה מכיון שחסמה בכוונה שלא תאכל (וכלשון התוס') ולכן הוי כחסמה חבירו ודש בה דודאי לוקה.

בענין גדר לאו דלא תחסום

הרב יצחק רוזנפלד

איתא בגמ' ב"מ דף צ: "ישב לה קוץ בפיה מהו וכו' רבץ לה ארי מבחוץ מהו וכו'", וביאר רש"י דספק הגמ' אם מחוייב להסיר את הקוץ קודם שידוש בה עיי"ש כדי שלא לעבור על לאו דלא תחסום. והקשו התוס' שם (ד"ה ישב) "וא"ת הא אמרי' לקמן לא תדוש בחסימה", דהיינו דאיתא בגמ' לקמן בעמוד דאפי' אם חסם את הבהמה מבחוץ קודם שתכנס לדוש ואח"כ דש בה, חייב משום "דלא תדוש בחסימה אמר רחמנא", וא"כ אפי' אם ישב לה קוץ בפיה לכא' חייב שהרי דש בפרה חסומה. ותירצו התוס' "וי"ל דה"מ כשחסמה בחוץ כדי שלא תאכל אבל הכא שישב לה מאליו בעי דלמא הוי כחלתה". והיה אפשר לומר דכוונת התוס' לומר דלעולם בעי "מעשה חסימה" כדי להתחייב משום שגדר הלאו היינו "לא תחסום", ומשו"ה התם שאני שהרי למעשה הוא עשה את החסימה בעצמו ואע"פ שעשה כן קודם הדישה מ"מ מרבי' דחייב משום שנחשב כמעשה חסימה, אלא מספקי' במקום שישב לה קוץ בפיה ובידו לסלקה, אפשר דמה שלא סלקה ממנה חשיב כמעשה חסימה נמי (וכדמצינו בגמ' מכות דף כב: לגבי

ונראה לי דזה שורש המחלוקת האחרונים לגבי קטנים. שבשלמא לפי הר"ן שיש בזה דבר טבעי, זה א"ש בשיטת ר' עקיבא איגר ודעימיה שיש סיבת האיסור במעשה עבירה, ולכן אע"ג שאין הקטן מוזהר כלל, עדיין יש במעשיו סיבת האיסור, וזה נקרא תקלה. אבל אי אמרינן כשיטת המהר"ל שזה דבר רוחני וכל זמן שאינו חייב בלא תעשה אין שום דבר רע לעשות המעשה, א"כ ע"כ צריך לומר דקטנים מוזהרים על המצוות. דאל"כ מאיזה סיבה יהיה תקלה במעשיהם, שהרי מכיון שהאיסור הוא דבר רוחני ולא טבעי, על כן באופן שהקטנים אינם מוזהרים במצוות אין שום איסור רוחני במעשיהם, ולכן נמי אין שום תקלה במעשיהם. וע"כ צ"ל שהקטנים מוזהרים במצוות, ולכן ישנו תקלה במעשיהם.

אחד שהוא שוה. והוא על דרך משל חום במעלה רביעית, שאין ספק שלא תמשך פעולת החום בגוף כפי מה שיסכימו בו הרופאים, אבל כפי טבעו בעצמו. כן הדבר שאסרה לנו התורה מצד שהוא מזיק בנפש, איך ישתנה טבע הדבר ההוא מצד שהסכימו החכמים שהוא מותר, זה אי אפשר, רק על צד הפלא וכו', ועם היות שלפעמים אפשר שעל צד הפלא והזרות ישגו בדבר מה, לא חששה תורה להפסד ההוא הנופל על המעט, כי ראוי לסבול אותו מצד רוב התיקון הנמשך תמיד, ואי אפשר יותר מזה עכ"ל.

ויוצא מדבריו יסוד גדול בכל עניני התורה, שדמיון שלו לסם הוא שהטומאה והקדושה שיש במצות ועבירות הוא דבר טבעי, ואין ביד אדם – אפילו החכמים של הסנהדרין הגדול – לשנות את הדבר. אכן במקום שהם טעו אזי ראוי לסבול את ההיזק היוצא מזה, כיון שיש בו יותר תיקון במה שאנו שומעים לדברי חכמים.

אבל המהר"ל בגור אריה (דברים שם) תירץ את הדבר בע"א, וז"ל: ונראה שאפילו אם אמרו ממש על ימין שהוא שמאל, ועל שמאל שהוא ימין וכו', אפילו הכי אמר הכתוב לא תסור מכל הדברים וכו'. דמי שצוה על התורה, על האסור ועל המותר, צוה גם כן דבר זה – לא תסור מכל אשר יורוך. ונמצא, כי מה שהם מורים לו – בהיתר עושה, שכך צוה הקדוש ברוך הוא, כי הוא יתעלה טיהר וטימא בתורתו, והוא יתברך צוה לשמוע אל דבריהם לכל אשר יורו, עכ"ל. ונראה מדבריו שלא כמש"כ הר"ן שעבירה הוא דבר טבעי כמו סם המות, אלא שזה דבר רוחני, ובמקום שאמרו חז"ל על ימין שהוא שמאל, כיון שאמר הקב"ה לשמוע לדבריהם, זה נקרא האמת וטהור הוא.¹

ויוצא מזה מחלוקת גדולה בהבנת איסורי התורה, האם אמרינן דיש בזה דבר טבעי כמו סם כשיטת הר"ן [ואפילו החכמים אינם יכולים לשנות את הדבר הטבעי הזה], או דאמרינן דזה דבר רוחני לבד ואפשר דדבר שצ"ל טמא באמת נקרא טהור, כיון שכך אמרו החכמים.²

¹ ויש לחלק בין מצות עשה ומצות לא תעשה לפי המהר"ל, כמש"כ בגור אריה (בראשית מו, י). ולכן יש שכר למצות עשה אפילו במקום שאינו חייב, אבל במקום שאינו חייב בלא תעשה [כמו קודם מתן תורה] אין שום ענין להנהיג עצמו באיסור. וע' הסימן לעיל לגבי החילוק מהותי בין מצות עשה ומצות לא תעשה, ואכמ"ל.

² וע"ע בספר תורת חיים עה"ת (ויקרא יא, יג) - מתורת הגאון רבי חיים סולובייציק זצ"ל, שמביא מח' בין הרמב"ן ואברבנאל לגבי איסורי מאכלות אסורות. שרמב"ן כותב שהם מזיקות את הגוף. ואברבנאל הקשה שאין התורה ספר רפואות אלא שזה מזיק את הנפש. והגר"ח פירש שודאי אין התורה ספר רפואות, אבל אה"נ האיסור מזיק את הגוף. והוא פירש את הדבר שאחרי שהקב"ה אסר לנו המאכל, ממילא זה מזיק את הגוף. וכותב שם בשם הגר"י שר"ל בדעת אביו שאם אדם

נהרגין. ר' אליעזר אומר נהרגין. אמר לו ר' עקיבא, ומה אני מקיים ונתן לך רחמים ורחמך והרבך (דברים יג, יח), אם לרחם על הגדולים הרי כבר נאמר הכה תכה (דברים יג, טז), אם לרחם על בהמתן הרי כבר נאמר החרם אותה ואת כל אשר בה ואת בהמתה (שם), ומה אני מקיים ונתן לך רחמים - אילו קטנים שבתוכה, עכ"ל. יוצא מחלוקת בין ר' אליעזר ור' עקיבא אם קטני עיר הנדחת נהרגין.^ה

ואפשר לומר דבאמת כל המחלוקת שלנו הוא מחלוקת תנאים, שבשלמא לר' אליעזר גם הקטנים מוזהרים, ובדרך כלל אינן בני עונשין, אבל שאני עיר הנדחת שצריך להחרים כל העיר. אבל ר' עקיבא סובר שקטנים אינם מוזהרים כלל, וא"א לומר שהם חייבי מיתה אפילו בעיר הנדחת.

ז. ביאור מחל' האחרונים גבי חיוב קטנים במצוות

ויל"ע בשורש המחלוקת אם אמרינן שקטנים מוזהרים במצוות, אבל אינן בני עונשין, או האם אמרינן שאינן חייבין כלל. ונראה לי לפרש ענין זה על פי מחלוקת יסודי במש"כ חז"ל (ע' רש"י דברים יז, יא) לגבי לא תסור (דברים יז, יא) - שאפילו נראים בעיניך על שמאל שהוא ימין ועל ימין שהוא שמאל, שמע להם. שלכאורה קשה מאוד להבין איך אפשר לשמוע לחכמים על ימין שהוא שמאל, הלא הם טועים ומקלקלים את האמת, ואיך אפשר לעשות כדבריהם.^ה

בדרשות הר"ן (דרוש האחד עשר) תירץ שאה"נ יש בזה דבר מזיק, כיון שהם טעו ואמרו על ימין שהוא שמאל או להיפך, אבל ראוי לסבול קצת היזק מצד רוב התיקון הנמשך תמיד במה ששומעים לדברי חכמים, וז"ל: אבל אחרי שאנחנו לא נבחר בזה הדעת, אבל נאמין שכל מה שמנעתהו התורה ממנו מזיק אלינו ומוליד רושם רע בנפשותינו ואע"פ שלא נדע סיבתו, לפי זה הדעת, אם כן, כשיסכימו החכמים בדבר אחד טמא הוא טהור, מה יהיה, הלוא הדבר ההוא יזיק אותנו ויפעל מה שבטבעו לפעול, ואע"פ שהסכימו בו החכמים שהוא טהור. ואילו יסכימו הרופאים על סם

^ה וכעין זה מציינו בתלמוד בבלי במס' סנהדרין (ק"י): שיש מח' בין רבן גמליאל ור"ע אם קטני בני רשעים באין לעוה"ב, ור"ע לשיטתו שם.

^ו ולולי דברינו ע' ברא"ם (שם) שפירש ככוונת רש"י, וז"ל: אפילו תחשוב בלבך שהוא טועה בדין, ואומר על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין, עשה כמצותו, עכ"ל. כלומר, שאין הכוונה שהם ממש טועים אלא רק שנראה לך הכי, ולכן צריך לשמוע. וא"כ לכאורה יוצא לפי דבריו שאם הם ממש טועים, אין חיוב לשמוע.

ליספו ליה בידים, יש לומר הטעם דקפיד רחמנא שלא ירגיל אותו לעבור עבירות, וכשיגדל יבקש לימודו. ובפ' החובל נמי משמע להדיא באשירי דקטן שחבל או הזיק פטור אפילו לכשיהיה גדול, משום דלאו בר עונשין, וילפינן התם מי שאינו במשפטים אינו במצות וחקים עכ"ל.

ה. דין צירוף קטן למנין עשרה

בגמרא ברכות (מז:): איתא: אמר רבי יוסי קטן המוטל בעריסה מזמנין עליו. והתנן נשים ועבדים וקטנים אין מזמנין עליהם, הוא דאמר כרבי יהושע בן לוי, דאמר ריב"ל אע"פ שאמרו קטן המוטל בעריסה אין מזמנין עליו, אבל עושין אותו סניף לעשרה. ותוס' (מח. ד"ה ולית) כותבים בשם רבינו תם שהכי הלכתא, דעושין קטן המוטל בעריסה סניף לעשרה בין לזימון בין לתפילה. ובבית יוסף (או"ח סימן נה) פירש דבריו, וז"ל: ונראה דהיינו טעמא דאפי' מוטל בעריסה מצטרף, דכל בי עשרה שכינתא שריא (סנהדרין לט.). דמ'ונקדשתי בתוך בני ישראל' (כב, לב) אומרים קדושה בעשרה, לא שנא גדולים לא שנא קטנים, קרינן ביה בתוך בני, ובלבד שיהו תשעה גדולים, עכ"ל. אכן הרמב"ם (פ"ח מהל' תפילה ה"ד) פליג על ר"ת וסובר שצריך י' גדולים דוקא.

ונראה דפליגי במחלוקת הנ"ל, דאי אמרינן שקטנים מוזהרים וחייבים במצות בעצם, י"ל דעושין אותם סניף לעשרה, אבל אי אמרינן שאינן בני חיובא כלל, אין לעשות אותם סניף לעשרה. אבל יש לדחות, דאפ' אי אמרינן שאינן בני חיובא כלל בזה שהם קטנים, אפשר לומר דעדיין הם בכלל 'ונקדשתי בתוך בני ישראל'.

ולענין הלכה, מובא בשו"ע (שם ס"ד) שיש מתירין לעשות קטן סניף לעשרה, אבל כותב שם שלא נראין דבריהם לגדולי הפוסקים. והרמ"א כתב שיש נוהגין להקל בשעת הדחק. וע"ע בשו"ע (שם ס"ו) שמותר לצרף אדם שהוא ישן למנין עשרה. ובביאור הדבר כותב המשנה ברורה (סקל"ד), וז"ל: דבכל עשרה שהם גדולים שכינה שריא ביניהם ד'ונקדשתי בתוך בני ישראל' קרינן בהו, ולא דמי לקטן דלאו בר קדושה הוא, עכ"ל. ונראה מדבריו דקיי"ל כשיטת רעק"א ודעימיה שקטנים אינן מוזהרים במצות כלל.

ו. דין קטני עיר הנדחת

מצאתי בתוספתא (מסכת סנהדרין פרק י"ד) מחלוקת לגבי קטני עיר הנדחת אם היו נהרגין, וז"ל: קטני בני אנשי עיר הנדחת שהודחו עמה אין

ענין שבגדלותו יהיה עבירה' ואפ' זה מקרי תקלה, אבל ודאי לא רמי על קטנים שום חיוב או אזהרה במצות.¹

והשיטה הנ"ל מבואר יותר בקובץ הערות (סימן עה) של הגאון רבי אלחנן ווסרמן זצ"ל, שמביא סתירת הסוגיות וסובר שהעיקר הוא כגמרא יבמות - שעד שהוא גדול אינו מוזהר כלל. וביאר, שאע"ג שאין הקטן מוזהר כלל, יש במעשיו סיבת האיסור, ולכן יש במעשה עבירה שלו תקלה.² ור' אלחנן ר"ל דזה ג"כ שורש המחלוקת בגמרא יבמות אם ב"ד מצווין להפרישו, דהיינו האם אמרינן דדוקא אם יש בו איסור בפועל מצווין להפרישו, או אפילו במקום שיש רק סיבת האיסור אזי נמי מצווין להפרישו.

ושוב מצאתי ששיטת ר' עקיבא אייגר ור' אלחנן הוא כשיטת התרומת הדשן בתשובתו (ח"ב סימן סב) גבי מעשה עבירות של קטנים, וכה דבריו: אשר שאלתני על הקטן שקלל את אביו בינקותו בהיותו בן י"א שנה, עוד עבר עבירה אחרת באותו פרק שהעיד עדות שקר על איש כשר שגנב, ורוצה לקבל תשובה על ככה. נראה דלקטן אפילו כשהגיע לחינוך לאו בר עונש ואזהרה היא כלל ועיקר, אפילו שעה אחת קודם שהביא שתי שערות, כדמוכח להדיא פ' ארבעה אחין (לג.) דקאמר דאייתי שתי שערות בשבת, ע"ש. ובפ' חרש (קיד.) נמי מוכח דאפילו עונש כל דהוא ליכא עליה, מדאמר קטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווין להפרישו, ואי הוי עליו עונש ב"ד אמאי לא מחייבינן להפרישו מן העונש. ובקטן שהגיע לחינוך איירי התם, כדמוכח להדיא בתוס' שני"ץ בפרק בתרא דיומא, דמקשה חד חינוך קטנים דהתם אהיה דפ' חרש. והא דאייתי קרא דאסרה תורה דלא

¹ ואפשר לומר שהם אינם נפש ישראל גמורה [ואין להם יצר-טוב] עד שעת גדלות. ע' שו"ע הרב (או"ח סי' ד), וז"ל: [ש]נהגו להקל בנגיעת ידים של קטנים שלא הגיעו לחינוך, לפי שגמר ועיקר כניסת נפש הקדושה באדם הוא ב"ג שנים ויום א' לזכר וי"ב לנקבה, שלכן נתחייבו אז במצות מן התורה ונעשו בני עונשים, ותחילת כניסת נפש זו הקדושה היא בחינוך לתורה ולמצות שחייבו חכמים לחנך, עכ"ל. וע"ע הרמח"ל (דרץ עץ חיים), וז"ל: ובתחלה כשהערלה בגוף ומעבירים אותה אחר שמונה יום, אך הערלה הפנימית שהיא ערלת הלב אינה סרה אלא לאחר שלש עשרה שנים ויום אחד, ולכן כל אותו הזמן הוא פטור מן המצות, עכ"ל.

² בענין הנ"ל של סיבת האיסור, ע' דברי האור החיים הקדוש (דברים יג, יח) במש"כ הקרא לגבי עיר הנדחת ונתן לך רחמים ורחמך, וכה דבריו: כוונת מאמר זה כאן, לפי שצוה על עיר הנדחת שיהרגו כל העיר לפי חרב ואפילו בהמתם מעשה הזה יוליד טבע האכזריות בלב האדם, כמו שספרו לנו הישמעאלים כת הרוצחים במאמר המלך כי יש להם חשק גדול בשעה שהורגים אדם ונכרתה מהם שורש הרחמים והיו לאכזר, והבחינה עצמה תהיה נשרשת ברוצחי עיר הנדחת, לזה אמר להם הבטחה שיתן להם ה' רחמים, הגם שהטבע יוליד בהם האכזריות, מקור הרחמים ישפיע בהם כח הרחמים מחדש לבטל כח האכזריות שנולד בהם מכח המעשה, עכ"ל.

ודבר זה הוא חידוש גדול, שיש עונש בשמים על עבירות שעשה אדם אפילו מעונת הפעוטות, שהוא כמו גיל שמונה ותשעה.² [וע"ע הגמ' ברכות (לא): הדרשה על הקרא 'אל הנער הזה התפללתי' (שמואל א א, כז) שאמר עלי אל שמואל שהוא חייב מיתה, כיון שמורה הלכה לפני רבו. ובצל"ח (שם) כותב לשיטתו, וז"ל: ומה ששאל עלי לשמואל מנא לך הא, לא בשביל שעלי לא ידע דרוש זה, רק רצה להבחין חכמתו של שמואל, כי לפי רוב חכמתו ראוי להענישו, אף שקטן אינו בר עונשין, זה שחכים טובא בר עונשין הוא לפי חכמתו, עכ"ל.]

ד. ד' האחרונים שקטן אינו מחויב כלל במצוות

בתשובת רבי עקיבא אייגר (מהדו"ת סימן קלד) כותב שאם אדם רוצה לעשות עבירה בשוגג בשבת, שודאי חייב להפרישו, ושאינן לדמות לקטן שאין ב"ד מצווים להפרישו. ופירש שם הדבר לגבי קטן, וז"ל: ואמאי בקטן אין מצווים להפרישו, הא הקטן מקרי מזיד יותר, אלא דחס רחמנא עליו שלא לענוש אותו, אבל מ"מ יהיה החיוב להפרישו, אע"כ דחס רחמנא עליה, היינו דהתורה חסה עליו ולא רמי עליו מצוות וחיובים. ואם רואים שהקטן רוצה לעבוד ע"ז, אין מחוייבים להפרישו, דלא אזהר רחמנא כלל לקטן, וע"כ הא דאמרינן תקלה איכא, היינו דמ"מ כיון דעושה בשאט נפשו ענין שבגדלותו יהיה עבירה, מקרי תקלה, עכ"ל. ויוצא מדבריו שאין לדחות הגמרא ביבמות [דמשמע משם שאין איסור על הקטן כלל], אלא אדרבא יש לדחות הגמרא בסנהדרין [דמשמע משם שאע"ג דעונשין ליכא בקטן, איסורא מיהא איכא]. ומש"כ דתקלה איכא, היינו דעושה בשאט נפשו

אלא עד שתגדל ואינו ר"ל שתהא גדולה אלא ר"ל שתהא בעלת שכל ותאמר בפלוני אני רוצה אבל לעולם עדיין קטנה היא וזה עיקר עכ"ל. והיינו כשיטת הנוב"י שיש דעת לקטן אפ' קודם שיגדיל. אכן אח"כ כותב הב"ח (בקונטרס אחרון) בשם הב"י שאין סתירה כלל דמש"כ 'סמוך לפרקן' היינו אחר שנעשה גדול, ולפי דבריו צ"ל גדול ממש ואין דעת לקטן קודם שיגדיל. והיינו נראה כעין המח' שלנו כאן.

ב ואפשר שזה תלוי במח' ראשונים לגבי השיעור גדלות. והנה כתב בתשובת הרא"ש (כלל טז, סי' א') דמה שבן י"ג שנים ובת י"ב שנים לעונשין וכל שאר שנים שנתנו לנו חז"ל הוי הלכה למשה מסיני שהוי בכלל שיעורין (ע' גמ' סוכה ה:). וכ"כ רש"י על אבות (פ"ה מכ"א) שזה הל"מ, אבל מוסיף עוד שזה לימוד מן התורה דכתיב (בראשית לד, כה) "ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי אחי דינה איש חרבו", ואז לוי היה בן שלש עשרה שנה. אמנם תוס' (סנהדרין סט. ד"ה בידוע) סוברים שאין זה הלכה למשה מסיני אלא יש שינויים בטבעים, ובדורות ראשונים היו ממחרים להביא שערות והיה זמן גדלותם קודם הרבה. ודברי הנודע ביהודע הוי יותר מסתבר לפי שיטת תוס'.

שהרי אפשר שאע"פ שיש עליו איסור, מ"מ מכיון שאין עליו עונשין שפיר שייך לומר איסור חל על איסור. ויוצא מדבריו שאה"נ גם קטנים חייבים ומוזהרים במצוות, אלא שחס רחמנא עליהם ואין בהם דין עונשין, כמו שיוצא מהסוגיא דסנהדרין.

ע"ע באגרות משה (יו"ד חלק א, סימן ו) שדן בענין מצוות של קטנים אם הם נחשבים כמקיימים מצוות בגדר מצווה ועושה או אינו מצווה ועושה. וז"ל שם: וגם מסתבר לענ"ד שקטנים וחרשים נחשבו לענין זה מצווים ועושין, מאחר דפטורם הוא רק משום שאינם בני דעת, אבל ישנם בכלל קבלת מצות, דאל"כ אלא נימא שליכא קטן בכלל התחייבות המצות, במה יתחייב אח"כ כשהגדיל, דהא לא קבל אז, אלא ודאי דהוא בכלל החיוב תיכף כשנולד, דקבלת האבות היתה עליהם ועל זרעם, אך שאף שישנו בכלל חיוב המצות, כיון שאינו בר דעת פטור לענין הקיום בפועל אף שיש עליו החיוב בעצם. וממילא כשמקיים, הוא עכ"פ מהמצוים ועושים. וכן הוא בחרש ושוטה שאל"כ לא היו מתחייבים גם כשנתפקח ונשתפה, עכ"ל. ויוצא מדבריו ג"כ כשיטת הקהלות יעקב, שקטנים נחשבים מצווים ועושים ומוזהרים במצות, אלא שאינן בני עונשין.

ג. קטן שהגיע לדעת אינו נענש בעוה"ז אלא בעוה"ב

ובתשובת נודע ביהודה (מהדו"ת יו"ד סימן קסד) כותב יותר מזה, לא רק שמוזהרים אלא מש"כ שאינן בני עונשין, היינו בעוה"ז, אבל בעוה"ב נענשין. והוא דן על דברי חז"ל שאין עונש מן השמים קודם עשרים שנה, וכותב וז"ל: ולדעתי ג"כ לא מסתבר שלא יהיה שום עונש שמים על האדם קודם עשרים שנה ונמצא עולם הפקר וירצח את רעהו כשלא יהיו שם עדים, וינאף ויעשה כל תועבות השם. ולדעתי הכונה שבעוה"ז אין הקב"ה עונשו בחייו קודם עשרים שנה, אבל אחר מיתה, כל מעשה אדם כל ימי חייו משהגיע לכלל דעת, אפילו לעונת הפעוטות כשכבר יודע שהיא עבירה, צריך לסבול כפי מעשיו, עכ"ל.^א

^א וכעין סברא הנ"ל שיש חכמה לקטן אפ' קודם שיגדיל מצינו בדברי הב"ח (אה"ע סי' לז). דאיתא מימרא דרב בקידושין (מא.) שאסור לקדש בתו כשהיא קטנה. וב"ח הקשה סתירה בדברי רב, שכותב ביבמות שמצוה לקדש בניו ובנותיו סמוך לפרקן, ולכא' היינו קודם שיגדיל. ותירץ הב"ח, וז"ל, ונראה דס"ל דרב לא אסר אלא לקדש את בתו קטנה שלא מדעתה עד שתאמר בפלוני אני רוצה אבל כשתאמר בפלוני אני רוצה מצוה להשיאה סמוך לפרקה אע"פ שעדיין קטנה היא והא דקאמר רב עד שתגדיל ותאמר בפלוני אני רוצה אורחא דמילתא נקט דאין רגילות שהקטנה תאמר בפלוני אני רוצה עד שתגדיל אבל אם פקחית היא ותאמר בפלוני אני רוצה מצוה להשיאה סמוך לפרקה אע"פ שעדיין היא קטנה ותו דבגמרא ליתא בספרים שבידינו עד שתגדיל ביו"ד

מומתין על ידה. כיון דמזידה היא, תקלה נמי איכא, ורחמנא הוא דחס עלה. עלה דידה חס, אבהמה לא חס, ע"כ.

ויוצא ממסקנת הסוגיא בסנהדרין שלגבי קטנה בת שלש שנים שבא על הבהמה אמרינן שיש בזה ג"כ תקלה, דהיינו שבא לה עבירה ע"י הבהמה, אלא דרחמנא חס עליה. ונראה מזה דיוצא יסוד גדול, דגם קטנים חייבים במצות, אלא דאין עליהם עונשים של תורה כיון דחס רחמנא עליהם. אכן בגמ' יבמות (לב:-לג), בתוך הסוגיא של אין איסור חל על איסור, דנו במחלוקת בין רבי חייא ובר קפרא. ואמרינן שם גבי זר ששימש בשבת שיש בזה נמי ב' איסורין [איסור של שבת ואיסור של זר], שאירי במקום שקאי ב' האיסורים בבת אחת [דאל"ה אמרינן אין איסור חל על איסור], אבל קשה להבין איך אפשר שחל ב' האיסורים בבת אחת. ובגמ' תרצי' דאירי דאייתי שתי שערות בשבת, דהויא להו זרות ושבת בהדי הדדי. כלומר, דכיון דנעשה גדול בשבת אפשר לומר דבא האיסור שבת והאיסור זרות בבת אחת. ונראה ממשמעות הגמ' דקודם דאייתי שתי שערות אין כאן חיוב כלל על הקטן, ולא כמשמעות הגמ' בסנהדרין שהגם שפטור מן העונש, מ"מ יש לו חיוב. וא"כ צ"ע לדינא אי אמרינן שקטן בעצם חייב במצות אלא שיש פטור עונשים, או דאמרינן דאין קטן חייב במצות כלל וכלל. וסתירה זו הקשה במשכנות יעקב (אה"ע, סימן מז).

והנה במשכנות יעקב (שם) כותב שאפשר ששאלה זו תלוי במחלוקת אמוראים ביבמות (קיג:-קיד). גבי קטן שאוכל נבילות, אם ב"ד מצווין להפרישו. דלפי המ"ד שבי"ד מצווין להפרישו, לכאורה י"ל דמן התורה הקטן מוזהר על האיסור אלא שרחמנא פטריה מן העונש ולכן ב"ד מצווין להפרישו, אבל אי אמרינן שאין ב"ד מצווין להפרישו היינו משום דבאמת אינו מוזהר כלל. אבל המשכנות יעקב הניח את הדברים בצ"ע גדול.

ב. קטנים מוזהרים על המצוות אבל אין בני עונשין

בקהלות יעקב (יבמות סי' לא) כתב וז"ל: והנה מגוף הסוגיא דיבמות אין להכריח כל כך שאין איסור חל כלל על קטן, די"ל דאע"פ דקטנים בכלל אזהרת איסורין, מ"מ כיון שאינם בדין עונשין שפיר יכול איסור השני לחול על הראשון, ואין בזה דינא דאין איסור חל על איסור. ויש להסביר דבר זה היטב ע"פ מש"כ הפמ"ג בפתיחה כוללת לדיני פסח (סוף חלק השני), דהא דקיי"ל אין איסור חל על איסור זה דוקא לענין עונשין, שעונש איסור השני לא חל, אבל לענין איסורא חל השני, עכ"ל. כלומר, שאין להכריח מהא דאיתא ביבמות שקודם שהביא ב' שערות אין עליו איסור כלל,

אי קטנים מוזהרים על המצוות

הרב יהושע גריובר

א. סתירת הגמ' גבי חיוב קטנים באיסורי תורה

שנינו במשנה בסנהדרין (נד.) שאם נרבע אדם עם בהמה צריך לסקול את הבהמה. ובמשנה שם כתבו ב' טעמים בדבר, האחד, מפני שבא לאדם תקלה על ידי הבהמה על כן צריך לסקול. השני, שלא תהא בהמה עוברת בשוק ויאמרו זו היא שנסקל פלוני על ידה [ונקרא זה בלשון הגמ' 'קלון']. ועיין מה שדנו בגמ' שם (נה:): גבי הדין של המשנה, באופן ששייך הטעם של קלון בלבד ולא של תקלה, אי אמרינן דגם בכה"ג צריך לסקול את הבהמה, וכה איתא שם: דבעי רב המנונא, ישראל הבא על הבהמה בשוגג מהו, תקלה וקלון בעינן, והכא קלון איכא, תקלה ליכא. או דילמא קלון אף על פי שאין תקלה. אמר רב יוסף, תא שמע, בת שלש שנים ויום אחד מתקדשת בביאה, ואם בא עליה יבם קנאה, וחייבין עליה משום אשת איש, ומטמאה את בועלה לטמא משכב תחתון כעליון. ניסת לכהן, אוכלת בתרומה. בא עליה אחד מן הפסולים, פסלה מן הכהונה. ואם בא עליה אחד מכל העריות האמורות בתורה, מומתין על ידה והיא פטורה. אחד מכל עריות, ואפילו בהמה. והא הכא דקלון איכא, תקלה ליכא, וקתני

חייבת מחצה ובעל החבילה מחצה, וכדעת ר' נתן. אולם בכלב שנטל חררה, הכלב פועל בשני אופנים: חדא, במה שמזיק במישרין, הרי הוא משתמש בגחלת ככלי להזיק, ולכן בעל הכלב משלם כולו על מקום הגחלת. אמנם, מלבד זה, כל התפשטות האש לאחר מכן היא תוצאה מהיות הכלב הכח אחר מעורב בו של האש. לכן בעל האש חייב על הנזק הנעשה מתוצאת מעשה הכלב.

ולפי זה יש לומר שדין רכב אוטומטי אין דינו כבור המתגלגל אלא כגחלת שנטל הכלב. ואם מעשיו של אדם אחר גרם לרכב האוטומטי להזיק, הרי בעל הרכב חייב מדין אש, שהרי בעל הרכב "הדליק" את הרכב להיות הולך ברה"ר ע"י כח אחר מעורב בו (כמה וכמה כחות) וכל זמן שאחרים לא השתמשו ברכב ככלי לעשות היזק, הרי בעל הרכב חייב כמו בעל הגחלת.

הכא, אין חיוב על הנהג השני להתבונן ברכב אוטומטי יותר מרכבים שיש בהם נהג, ולכן יש צד לומר שמחלקים את הנזק בין שניהם.

והנה מצינו עוד שתי סוגיות בש"ס בנוגע לנזק שנעשה בשותפות. חדא, איתא בגמרא בבא קמא (נג.) "שור שדחף את חבירו לבור בעל השור חייב בעל הבור פטור רבי נתן אומר בעל השור משלם מחצה ובעל הבור משלם מחצה." ועוד איתא בגמרא (בבא קמא כג.) לגבי כלב שנטל החררה והדליק הגדיש ונשרף הגדיש, דאיתא התם "ולחייב נמי בעל גחלת בששימר גחלתו." ומשמע מהגמרא דאם לא שמר בעל הגחלת כראוי, חייב בעל הגחלת בחלק מנזקי האש.

ועיין ברמב"ם (הל' נזקי ממון ב:ז-יח) שכתב "כלב שנטל את החררה והלך לו לגדיש, אם הניחה בגדיש ואכל את החררה והדליק את הגדיש על החררה ועל מקום החררה משלם נזק שלם ועל שאר הגדיש חצי נזק... במה דברים אמורים כששמר בעל הגחלת את אשו... אבל אם לא שמר אשו בעל האש חייב על שריפת הגדיש." ועל מה שכתב הרמב"ם דכשלא שמר גחלתו בעל האש חייב, השיג עליו הראב"ד וכתב "בעל האש נמי חייב," כלומר, דבעל הכלב ובעל הגחלת שותפין בכל הנזק.

ובמשנת רבי אהרן (ב"ק ס' א) הקשה על מה שפסק המחבר כדברי הרא"ש לגבי בור המתגלגל, ופסק (שצב:א) כדברי הרמב"ם לגבי כלב שנטל חררה. ולכאורה, הרא"ש והרמב"ם חולקים אהדדי, דמ"ש בהמה שדחף בהמה אחרת לבור מכלב שהזיק ע"י אשו, דאם בעל האש חייב בכלו כדברי הרמב"ם, היה צריך לחייב בעל הבור בכלו, ואם בעל הבור ובעל הבהמה חולקים, א"כ היינו צריכים לומר דבעל הכלב ובעל האש חולקים.

ותירץ במשנת רבי אהרן דדין אש חלוק מדין בור דאש יסודו הוא כח אחר מעורב בו, היינו דבעל האש מתחייב על כל הנזק הנולד מהדלקת האש. משא"כ בבור, דאין בעל הבור מתחייב אלא בשעת נפילת הבהמה לתוך הבור, ואין שום שייכות בין התהליך המביא לידי הנפילה לבין חיוב הבור. ובאמת, שיטת חכמים היא דאם הנפילה לבור נעשית ע"י מזיק אחר שדחף את הבהמה לבור, ליכא כלל חיוב בור. ואף דרבי נתן פליג, היינו טעמא משום דס"ל דהנפילה הוא מחייב בפני עצמו, ולכן השור הדוחף בהמה אחרת לבור עשה מחצית הנזק, והבור שגרם למיתת הבהמה עשה המחצית השניה.

ועפ"ז מיישב החילוק בין בור המתגלגל ובין כלב שנטל חררה. בבור המתגלגל, הרי אנו דנין מדין בור ולכן כשהבהמה בועטת בחבילה, הבהמה

מבואר דאבנו סכיננו ומשאו שהניחו בראש הגג, אם הזיק בדרכו למטה הרי זה אש, ולאחר שנפל, הרי זה בור. ועיין ברא"ש (א:א) שכתב:

וכן בור המתגלגל וכן כותל ואילן שנפלו לרה"ר והזיקו בתר דנייחי ... לא יצאו מכלל בור בשביל אלו פירות ובור גמור הוא וכל דין בור להם קולות וחומרות שבהן ולא יהיבין להו קולות של אש ורגל ... ואם הניחם ברה"ר ולא הזיקו במקומן וגלגלתן רגלי אדם ורגלי בהמה למקום אחר אם הזיקו דרך הליכן ע"י רגלי אדם חייב המגלגל הכל. אע"ג דאמרינן לקמן בריש פרק המניח אין דרכו של אדם להתבונן בדרכים היינו לענין זה שאם שבר כלי שהיה מונח לפניו בלא התבוננות פטור אבל כולי האי אין לו להשתגע בהליכתו שיתיז הכלי ממקומו ויזיק דרך הליכתו ופושע הוא בהיזק זה ובעל התקלה פטור ... תדע אדם אחד שכרה בור ואדם אחר דחף שור לתוכו או אחד שהדליק אש ובא אחר וזרק טליתו של חברו לתוך האש מי מחייבי בעל הבור ובעל האש. ואם גלגלוהו רגלי בהמה והזיקו דרך הלוכן ברגלי הבהמה מיחייב בעל הבהמה חצי ובעל התקלה חצי ואם התיזם הבהמה והזיקו דרך הלוכן בשאין הבהמה נוגעת בהן חלק הבהמה משלמין בעליה חצי נזקו דהיינו רביע הנזק ותשלום בעל התקלה תלוי במחלוקת ר' נתן ורבנן לקמן (דף נג.) גבי שור שדחף את חבירו לבור ולקמן נדקדק בו בע"ה ולבתר דנייחי הוי בור גמור וחייב בעל התקלה הכל.

ומבואר מדברי הרא"ש שיש ג' חילוקים בבור המתגלגל ברגלי אדם וברגלי בהמה. א', אם אדם גלגל אותו, אז האדם חייב כאדם המזיק. ב', אם הבהמה גלגלה אותו, בעל הבהמה ובעל הבור מחלקים את הנזק, ותלוי אם הבהמה הזיק בגופו או בכחו. ג' לאחר שנח במקום אחר, יש עליו דין בור וחייב בעל הבור בנזק.

והמחבר (ח"מ תיא:ג-ה) פסק כדברי הרא"ש. ולכאורה, לפי זה, היינו צריכים לומר שאם אדם הפעיל רכב אוטומטי באופן שכבר כלו לו חציו, אם לאחר מכן נתקל בתאונת דרכים, דין הרכב כדין בור המתגלגל. ואף שבעלמא, אדם הדוחף חבילה ברה"ר חייב על הנזק הנעשה מהחבילה, זהו רק משום שחייב אדם להתבונן בדרכים וכמו שכתב הרא"ש. אבל

האם אמרינן דכבר כלו לו חציו או הוי כח שני כיון שהרכב היה צריך לשנות את אופן הילוכו ממה שנשלח מתחילה.
ונחלקו החזו"א (או"ח לו:א) והגרשז"א (מנחת שלמה ב:כו אות י) בשעון או טרמוסטט, האם פעולתו השניה נחשבת ככח שני או ככחו. הגרשז"א כתב:

נלענ"ד להעיר דבר חדש שאם אפשר לסדר מכונה כזו שהחליבה תהא ע"י זה שהחבור עם הזרם יפסק ויתחדש חליפות בכל רגע באופן אוטומאטי כאופן כזה שפיר נראה דאפשר שרק החלב היוצא מחמת החבור הראשון עם הזרם הוא דחשיב כנחלב על ידו משא"כ החלב שיוצא אח"כ משום דכיון שהחבור כבר נפסק אלא שהוא חוזר ומתחבר אח"כ מאליו לכן אפשר דהחבור השני כבר תשיב ככח שני דלא הוה אלא גרמא בעלמא.

ומדברי החזו"א משמע שהוא חולק, שהרי כתב:

החורש או זורע בשבת במכונה המתוקנת לכך והאדם לוחץ לחיצה הראשונה ועי"ז מוציא כח חום הגורם לאדים שיבואו ויניעו את הגלגל ותנועת הגלגל ממשכת יצירת האדים וכן חוזר חלילה נראה דכל החרישה והזריעה חשיבא גירא דילי ומעשיו וכמו שכתב הנ"י באש דכל ההמשך הוא מעשיו אלא שמלאכת הכל נעשה בשעה ראשונה ואם מסיר את המונע אפשר דדוקא כח ראשון הוא מעשיו ואפשר דגם כח שני חשיב מעשיו וכמש"כ לעיל.

הרי שלפי החזו"א אפי"אם כבר עשה פעולתו פעם אחת, הרי כל מה שנעשה אח"כ הרי הוא ג"כ נחשב ככח האדם כיון שמלאכת הכל נעשה בשעה ראשונה. אלא שיש לעיין אם ה"ה בנד"ד, דבשלמא אם היה צריך לעצור לרגע, עדיין נמשך מחמת ציווי האדם. אמנם אם היה צריך לילך בדרך אחרת מחמת איזה פקק, אפשר שהחזו"א מודה שאין זה המשך מעשיו.

בור המתגלגל

ואם אין דינו כאדם המזיק, לכאורה הרי זה דומה לבור המתגלגל ברגלי אדם וברגלי בהמה כיון שכבר כלה מעשיו של האדם ששלחו. ובב"ק (ו.)

נזק הנעשה ע"י רכב אוטומטי

הרב יהושע פלוג

יש לעיין בדין מי ששלח רכב אוטומטי לאיזה מקום ובדרך נתקל בתאונת דרכים. מה דינו של הנזק הנ"ל כלפי אבות הנזיקין. האם דינו כאדם המזיק שחייב אפי' באונס, כמבואר במש' (ב"ק כו.) או האם דינו כממונו המזיק, ואי הכי, באיזה סוג מזיק דיינינן ליה.

אדם המזיק

והנה, בב"ק (י:) מבואר דבנזקי אדם אמרינן כחו כגופו, ולכן אם אדם זרק חפץ ועי"ז הוזק חפץ אחר, הרי הוא חייב כאילו הזיקו בידים. ואפי' אם אינו ע"י כחו אלא שיש כח אחר מעורב בו, הרי קיי"ל כרבי יוחנן דאשו משום חציו, ולכן אם הדליק אש ובא הרוח והוליכו למקום אחר חייב משום נזקי אדם. אלא שבגמ' (כג.) מבואר שיש אופנים שאינו חייב אלא משום ממונו משום שכלו לו חציו. ובסנהדרין (עז.) מבואר שכח שני הוי גרמא. וא"כ יש לעיין במי ששלח רכב אוטומטית למקום פלוני, ועל הדרך היה צריך הרכב לעצור משום רכב אחר בדרך שלא היה שם בתחילת הנסיעה.

עושה את עצם המעשה, הרי זה נחשב כלאו שאין בו מעשה. ולפי זה מי שמפעיל את המכשיר ע"י קולו, הרי זה נחשב כמעשה האדם, ואינו דומה למחמר, דבמחמר, הטעם שלא נחשב למעשה האדם לחייבו חטאת הוא משום שהבמה עשתה את המלאכה. משא"כ בנד"ד, אי אפשר לומר שהמכשיר כבהמה, אלא הרי זה ככלי האדם הפועל לגמרי ע"פ מעשה האדם. [ובמק"א כתבנו דלצד הב' באפיקי ים, אם אינו מצוה למכשיר אלא המכשיר מבין ע"י טביעת קולו שהוא נמצא בחדר, אפשר שאינו חמיר כמעשה בגופו ודומה קצת למחמר.]

והנה, כבר הבאנו במק"א את דברי הקהלות יעקב (שבת ס' יד) שיש ב' איסורים באמירה לנכרי בשבת. יש דין שאסור לדבר מענייני מלאכה בשבת משום ממצוא חפצך, ומהאי טעמא, אסור לומר לנכרי לעשות מלאכה. ויש עוד איסור שחז"ל גזרו שיש דין שליחות במה שהנכרי עושה מלאכה בשביל ישראל בשבת. ולכן יש לומר שאם אומר למכשיר "כבה את האור" וכדו', מלבד האיסור עצמו במה שהפעיל את המכשיר ע"י קולו, יש גם איסור ממצוא חפצך במה שאמר למכשיר לעשות מלאכה. והנפק"מ בזה בשעת הדחק או מקום חולי שיש אופנים של שעת הדחק אשר יש פוסקים המתירים לפעול מכשיר חשמלי ע"י שינוי לאלו הסוברים שהפעלות מכשירים חשמליים בשבת אסורים רק מדרבנן ושבות דשבות במקום חולי או בשעת הדחק מותר. ומסברא היה ניתן לומר דבכה"ג עדיף להפעיל את המכשיר ע"י שינוי במה שמדבר בשינוי (כגון שאומר כשפיו סתום או ששם דברים בפיו שע"י זה קשה לדבר) ואומר למכשיר לכבות את האור. אמנם, לפי דברינו, עדיף לכבות את האור ע"י שינוי בגופו בלחיצת הכפתור, דהשינוי באמירה מהני רק לגבי מעשיו. אבל לגבי איסור אמירה דממצוא חפצך לא מהני שינוי.

מנהיג מקרי ורק דאין לחייבו מלקות בלא מעשה ... משא"כ
הכא במחמר בקול דמעשה האיסור היא, ההוצאה והטחינה
והדישה, וזה נעשה ע"י הבהמה לבד.

והג"ר שאול ישראלי (חוות בנימין ב:יג) תירץ בסגנון אחר. הנה הר"ן
(ע"ז ד: בדפה"ר) כתב על מה דאיתא בגמ' שאסור להשכיר בהמה לעכו"ם
משום חשש שמא יבא לחמר אחר בהמתו בשבת:

ומקשו הכא למה לן טעמא דמחמר בלאו מחמר נמי כגון
דלא שמעה ליה לקליה איכא משום שביתת בהמתו ...
וראיתי בשיטת הרשב"א ז"ל שכתב בתירוץ קושיא זו יש
לדחוק דלא מנסו לה אלא בחצר והולכת משוי בחצר לא
מיקריא מלאכה דניחוש לה, אבל משום מחמר איכא בכל
דהו ע"כ. ואני אומר שאין הדין כן דודאי כל היכא דאי עביד
איהו גופיה לא מיחייב בבהמתו לא מיחייב דאדרבה איסור
בהמתו קיל מגופו ומחבירו.

ומבואר שיש מחל' בין הרשב"א והר"ן אם יש איסור מחמר כשהבהמה
נושאת משא בחצר. והסביר החוות בנימין דיש לחקור באיסור מחמר,
האם האיסור בעצם החימור או דילמא האיסור הוא שהתורה החשיבה
את חימורו כאילו הוא שותף במעשה הבהמה. הרשב"א סובר כצד הא'
דהאיסור הוא בעצם החימור, ולכן לא שנא אם עשה מלאכה האסורה
או מלאכה אחרת, הרי האיסור במה שהאדם מחמר אחר בהמתו לעשות
מלאכה של טורח. משא"כ דעת הר"ן כצד הב', שהתורה החשיבה את
מעשה הבהמה כאילו האדם שותף בו, ולכן אין איסור אא"כ עושה מלאכה
האסורה בשבת.

והוסיף החוות בנימין, דכל זה למסקנת הסוגיא שאין חיוב חטאת, אבל
לרמי בר חמא הסובר שיש חיוב חטאת, אי אפשר לומר שיש איסור בעצם
החימור דא"כ היה צריך להמנות בין מנין שאר מלאכות שבת. אלא ודאי
דלרמי בר חמא הטעם שחייב חטאת הוא משום שהוא שותף במעשה
הבהמה. על זה מקשה רבא דלא מצינו מי שחייב חטאת כשאין עושה
מעשה בגופו, דודאי דעקימת שפתיו הויה מעשה, אלא דהכא, המלאכה
נעשית ע"י גוף הבהמה, וזוהי קושיית הגמ'.

נמצא דבין להסבר האפיקי ים ובין להסבר החוות בנימין, עקימת
שפתיו הויה כמו מעשה בגופו. ורק לצד הב' שבאפיקי ים, אם קולו אינו

ומקלל חבירו בשם אמאי מחשיב אותן לאו שאין בו מעשה וי"ל דלא קאמר רבי יוחנן דעקימת פיו הוי מעשה אלא הכא משום דבדיבוריה קעביד מעשה שהולכת ודשה בלא אכילה כדאמרינן בריש תמורה (דף ג:): אההיא דחוץ מנשבע ומימר ומקלל חבירו אמר ליה רבי יוחנן לתנא לא תיתני מימר דבדיבוריה קעביד מעשה.

כלומר, לשיטת התוס', אם כל האיסור הוא ע"י דיבורו, הרי זה נחשב ללאו שאין בו מעשה, אבל אם ע"י דיבורו נעשה מעשה הרי זה נחשב למעשה.

ועיין בדרוש וחדוש לרע"א (שבת קנד.) שהקשה, א"כ מי שמחמר אחר בהמתו יתחייב חטאת כיון דע"י דיבורו עשה מלאכה ע"י הבהמה. ואילו בגמ', (שבת קנג:): איתא:

אמר רמי בר חמא המחמר אחר בהמתו בשבת בשוגג חייב חטאת במזיד חייב סקילה. מאי טעמא? אמר רבא דאמר קרא לא תעשה כל מלאכה אתה ובהמתך, בהמתו דומיא דידיה מה הוא בשוגג חייב חטאת במזיד חייב סקילה אף בהמתו נמי בשוגג חייב חטאת במזיד חייב סקילה. אמר רבא שתי תשובות בדבר חדא, דכתיב תורה אחת יהיה לכם לעושה בשגגה והנפש אשר תעשה ביד רמה הוקשה כל התורה כולה לע"ז, מה ע"ז דעביד מעשה בגופיה ה"נ עד דעביד מעשה בגופיה.

ומבואר דמחמר אחר בהמתו אינו אלא לאו בעלמא משום דלא עביד מעשה בגופיה. ובאפיקי ים (ב:ד [ב]) תירץ דיש לחקור בלאו דמחמר:

די"ל דלולי הקרא היינו אומרים דגם בעושה המלאכה לגמרי ע"י הבהמה, והוא רק מחמר אחרי' חייב כעושה מלאכה כולה בעצמו דהוי כזורה ורוח מסייעתו ... ובא הקרא דל"ת כ"מ אתה ובהמתך לנתק בכה"ג מכרת וסקילה ללאו בעלמא ... או די"ל דלא דמי לליבה וליבתה הרוח דאינו עושה כלל בעצמו בזה ורק מחמר אחר בהמתו, ואף דקיי"ל בעלמא דעקימת פי' הויא מעשה ... התם שאני, דע"י עקימת פי' עושה מעשה האיסור ממש, דחסימה וההנהגה בכלאים וזהו מעשה האיסור ממש ... דמה לי אם מנהיג ביד או בקול הכל

אמירה לאלעקסא בשבת

הרב יהושע פלוג

בשנים האחרונות המציאו מכשירים ששומעים את קולו של אדם וע"י ציווי הבעלים, מפעיל מכשירים אחרים. ויש לעיין במי שאומר בשבת "אלעקסא, תדליקי את האור", האם דינו כמי שהדליק את האור בידיים, או דילמא קיל טפי. האם יש עדיפות להפעיל את החשמל ע"י קולו במקום החולה או שעת הדחק?

בבבא מציעא (צ:), איתא, "איתמר חסמה בקול והנהיגה בקול ר' יוחנן אמר חייב ריש לקיש אמר פטור רבי יוחנן אמר חייב עקימת פיו היא מעשה ריש לקיש אמר פטור קלא לא הוי מעשה". ומבואר דשיטת רב יוחנן היא דחסימה בקול היא לאו שיש בו מעשה, ועיין בתוס' שם שכתבו:

רבי יוחנן אמר חייב עקימת שפתיו הוי מעשה. תימה דבפ' ג' דשבועות (דף כא.) אמר רבי יוחנן אומר היה רבי יהודה משום ר' יוסי הגלילי כל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו חוץ מנשבע ומימר ומקלל חבירו בשם והלא רבי יוחנן גופיה קאמר הכא דעקימת שפתיו הוי מעשה א"כ נשבע ומימר

שלנו להוסיף עליה. כשם שבעלת הבית יודעת שהאורחים אוהבים את תבשיליה כאשר הם מבקשים תוספת, כך גם אנו מראים בקבלת התוספת שהשבת חביבה".^ח

פרט לכך, אנו רוצים שקדושת השבת תשפיע על ימות החול, ולכן אנו מוסיפים מעט מן השבת לימות החול. תוספת השבת מבטאת את הקדושה שהשבת אמורה לנסוך על כל שבוע העשייה".^ט

אשריכם חיילנו, שאתם בוחרים בקדושה, בוחרים בשבת! בע"ה שתצליחו במשימותיכם, ושתחזרו בריאים ושלמים בנפש ובגוף.



המחזק ידכם באהבה, יוסף צבי רימון

^ח ראו: הגר"ז סורוצקין, **הדעה והדבור**, ח"ג, עמ' רפד.

^ט על נקודה זו עמד רש"ר הירש (בספרו **מתנה טובה – הגיונות ליום השבת**, בני ברק תשמ"ז, עמ' קעח): "בהוספה זו (=בתוספת השבת) תביע אומר: לא טוב היות השבת לבדה, מבלי שתימהל קדושתה גם בימי המעשה, לבל יתקבל הרושם כאילו זמנך האישי קצוב ומוגבל לתחומים נפרדים: 'עת לחיות לפני ה' 'ועת לחיות בעד עצמך'. מסיבה זו ראוי לתחלת ימי המעשה שלך ולסופם שיהיו מרוקמים ומעורים ברוח יום השבת, עד כי תספיג לבסוף גם את זמני מלאכת החול שלך ברוח השבת, וכבודה יהא חופף על כל רגע מחייך; למען תעשה תמיד את מלאכתך כשהנך חדור ברעיון היום הקדוש, אשר יקדישך תמיד לשם פועלך". על השפעת השבת על ימות החול ראו גם בספרנו **הלכה ממקורה: שבת**, כרך א, עמ' 7066.

אולם, כאשר החיילים מעוניינים להתפלל, לקדש, לאכול סעודות שבת ורק אז לצאת לשטח (לפני השקיעה), הרי שהם רשאים לקבל שבת, למרות שיצטרכו מאוחר יותר לחלל אותה:

מדובר על צורך מצווה, ועבור צורך מצווה התירו לעשות פעולה שתגרום לחילול שבת.

לא מדובר על חילול שבת, אלא על ביטול עשה של תוספת שבת, ואולי רק על איסור דרבנן, וכנראה שעל כך לא נאמר כלל שאסור להכניס עצמו למצב שבו יצטרך לבטל עשה של תוספת שבת, בגלל פיקוח נפש (כלומר, שמותר להכניס עצמו למציאות זו, גם שלא לצורך מצווה).

האיסור להכניס עצמו למציאות שבה יצטרך לחלל שבת, היא בגלל שנראה כמתנה לדחות את השבת. דבר זה נכון כאשר עושה פעולה של חול שבגללה יצטרך לחלל שבת. אולם, אם מבקש להוסיף קדושת שבת ולקבל תוספת שבת, אין בכך שום דחיה של השבת, אלא אדרבה, רצון להוסיף בקדושת השבת.

במלחמה ישנו דין של "עד רדתה". יש מקום להבינו בדרכים שונות, אבל באופן כללי מסתבר שפעולות שבת במלחמה אינן כלל בגדר חילול שבת, ולכן לא חילל לא את השבת ולא את תוספת שבת (אדרבה, קיים את מצוות המלחמה בשבת), ולכן מותר לקבל שבת במלחמה, גם אם יודע שיצטרך לחללה.

וכיוון שכך, מסתבר שעדיף להתפלל ולקדש ולאכול סעודות שבת, למרות שיצטרכו לחלל תוספת שבת, כיוון שגם זוכה לקיים מצוות נוספות, ואם אין בעיה של "חילול" תוספת שבת, מסתבר שעדיף להרוויח מצוות נוספות של "זכור את יום השבת לקדשו". כמו כן, הדבר מעלה את מורל החיילים ונותן עוצמה לשבת, ואם הדבר מותר הלכתית, הרי שנראה שעדיף לעשות כך.

מרגש לראות כיצד חשוב לחיילים לקבל שבת, להתפלל תפילות שבת, ולאכול סעודות שייחשבו הלכתית כסעודות שבת. כל מי שהיה בצבא וכל מי שחווה עם החיילים את המלחמה, יודע שתפילות שבת וסעודות שבת מוסיפות הרבה למורל של החיילים, ומרוממות אותם מאוד.

לכן, כיוון שמצד הדין יש סיבה טובה להתיר זאת, ממילא גם למעשה כך כדאי לעשות, ולהתרומם מתפילות שבת וגם מסעודות שבת, למרות שיצטרכו לצאת לפעילות מבצעית, על חלק מזמן תוספת שבת.

לתוספת שבת ישנן שתי משמעויות נוספות. ראשית, התוספת האישית לשבת מבטאת את החיבור המיוחד שלנו לשבת ואת הרצון

קרבנות אינם חילול שבת. קרבנות הם אפילו לא בגדר "הותרה" של פיקוח נפש. קרבנות זהו קיום השבת (הקרבנות שמקריבים בשבת). כשם שיש דין מיוחד של "עד רדתה", שאין זה רק היתר של פיקוח נפש דוחה שבת, אלא ששבת לא נאמרה במציאות זו של מלחמה.

ייתכן לפי זה, שיש שלושה מצבים:

1. **שבת דחוייה** אצל פיקוח נפש – זו הדעה הסוברת שאמנם מותר לחלל שבת בשביל פיקוח נפש, אולם, מה שניתן לעשות בשינוי צריך לעשות בשינוי, מה שניתן לעשות מאתמול, צריך להכין מראש וכדומה.
2. **שבת הותרה** אצל פיקוח נפש – כאשר באים לדון בפיקוח נפש, הרי ששבת היא כמו יום חול. אין צורך לעשות בשינוי, אין צורך להכין מאתמול, כיוון שלעניין פיקוח נפש כאילו כעת יום חול.
3. **עד רדתה** – ייתכן ש"עד רדתה" הוא דין שלישי. על פי המקורות שראינו, ועל פי הניסוח של הרד"ק, ש"עד רדתה" הוא כמו הקרבת קרבנות בשבת, הרי שהשבת קיימת (לא כמו "שבת הותרה", שהשבת היא יום חול), אלא שחלק ממצוות השבת היא להילחם ולפגוע באויב שמנסה לפגוע בעם ישראל! כשם שיש מצווה להקריב קרבנות ציבור בשבת, כך יש מצווה להילחם בשבת. זו הדרך לקיומה של השבת, כאשר מנסים לפגוע בעם ישראל!"

לכן, החיילים יכולים לקבל שבת מוקדמת, כי בכך שהם נוסעים בשבת לצורך המלחמה, אין כאן חילול שבת כלל. כלומר, אין זה כמו מקרה רגיל, שבו ייתכן שאדם שקיבל שבת מוקדמת, והיה צריך לחלל אותה (אולי אפילו לצורך פיקוח נפש), נחשב הדבר כחילול (מסוים). לא מלא, שהרי זה ביטול עשה וכדלעיל), אולם, במלחמה, הנסיעה בשבת, היא המצווה של שבת, כמו קרבנות בשבת, ואין כאן חילול כלל.

למעשה:

אם אדם נמצא בפעילות מבצעית רגילה, עדיף לקבל שבת כדקה לפני השקיעה, ובכך למעט בקבלת שבת, בכדי שלא לקבלה ולחללה.

¹¹ ואולי בכל מלחמה. תלוי האם גם במלחמת הרשות נאמר כך [ייתכן שמלחמת רשות שונה בעניין זה, אולם, ייתכן שההבדל בין מלחמת רשות ומלחמת מצווה הוא רק בדרך שבה מחליטים על היציאה למלחמה, אבל המלחמה עצמה זהה. עיין גם בדברי הרב ישראלי בחוות בנימין ואכמ"ל]. ועיין במשיב מלחמה ב', סימן א'.

והריב"ש אומר, שיש כאן היתר ש"אפילו שלא מפני הסכנה" יהיה מותר להמשיך את המלחמה:

שו"ת הריב"ש סימן קא

וכיון שהברייתא בכל ענין אף כשהישראל עצמו עושה מלאכה גם כשהתיר בסופה לדבר מצוה אפילו בע"ש בכל ענין היא ואפילו כשהישראל עצמו עושה החלול. וההיא דאין צרין אין מקום להזכיר בה דבר מצוה ומה דבר מצוה יהיה לכל ישראל לצור על עיירות של כותים ובמלחמת הרשות היא ולא במלחמת שבעה עממין, אבל יש בה היתר א' מיוחד שאם התחילו אין מפסיקין ומחללין את השבת לכל צרכי המצור ואפילו שלא מפני הסכנה, כמו שבא הקבלה עד רדתה ואפילו בשבת. ואחרי שלדבר מצוה מותר אפי' בע"ש אין ספק שהעליה לארץ ישראל מצוה היא.

הריב"ש מבין שיש כאן דין מיוחד של "עד רדתה" המאפשר לחלל שבת אפילו שלא מפני הסכנה, כיוון שמדובר על מלחמה. ראינו שיש בכך מעבר לגדרי פיקוח נפש הרגילים. "עד רדתה" הוא מעין הותרה, ואולי מהותית אף יותר מכך. איסורי שבת אינם חלים כשיש מצוות מלחמה.

בספר יהושע (ו') מסופר על בני ישראל שהקיפו את העיר יריחו בכל יום, עד שהקיפו שבע פעמים ביום האחרון והחומות נפלו. דבר ברור הוא, שבכל מקרה אחד הימים הללו היה שבת, אולם, חז"ל אומרים שהתחילו להקיף ביום הראשון, והיום השביעי היה שבת. ביום זה, הקיפו את העיר וגם שרפו את העיר. כלומר, חללו שבת במלחמה זו. זה היה התכנון מראש, שהעיר תיפול בשבת, וישרפו אותה בשבת. ניתן להבין שהיה זה בגדר פיקוח נפש של מלחמה, אולם, הרד"ק מוסיף חידוש, שהדבר היה על פי הכלל של "עד רדתה", והוא מסביר שכלל זה הוא כמו שציווה ה' "להעלות עולות בשבת":

הקף - ארון ה' את העיר פעם אחת וזה היה ביום הראשון וראשון לימי השבוע כך קבלו רז"ל כי ביום ז' שנלכדה יריחו יום שבת היה ואף על פי שהרגו ושרפו בשבת מי שצוה על השבת צוה לחלל שבת בכבישת יריחו וכן בשאר עיירות שהיו ישראל צרים עליהן ואמרו בקבלה עד רדתה ואפילו בשבת וכמו שצוה גם כן להעלות עולות בשבת:

היה מקום לחשוב, שאולי אין הדברים דומים. התירו לצורך מצווה להיכנס למציאות שבה יצטרך לחלל שבת, אולם, לא לקבל שבת, שבכך כביכול יוצר בעצמו את ההתנגשות והחיל - אם עושה כך לצורך מצווה, לא נראה כמתנה לדחות את השבת ולכן הדבר מותר.

אם כך, אם מקבל על עצמו קדושת שבת של תוספת שבת, בוודאי שאיננו נראה כמתנה לדחות את השבת. אדרבה, הוא רוצה את השבת ואת קדושתה, הוא רוצה את תפילות השבת, את הקידוש ואת סעודות השבת. הוא רוצה שבת!

ופרט לכל אלו. בתשובות אחרות ביארנו בהרחבה, שיש דין מיוחד במלחמה של "עד רדתה". נבאר בקצרה.
הגמרא בשבת יט. אומרת:

תנו רבנן: אין מפליגין בספינה פחות משלשה ימים קודם לשבת. במה דברים אמורים - לדבר הרשות, אבל לדבר מצוה - שפיר דמי...

תנו רבנן: אין צרין על עיירות של נכרים פחות משלשה ימים קודם לשבת, ואם התחילו - אין מפסיקין. וכן היה שמאי אומר: עד רדתה - אפילו בשבת.

התורה אומרת:

דברים פרק כ פסוק כ (פרשת שופטים)

(כ) רַק עֵץ אֲשֶׁר תִּדְעַ כִּי לֹא עֵץ מֵאֲכָל הוּא אֲתוּ תִשְׁחִית וְכַרְתָּ וּבְנִיתָ מְצוֹר עַל הָעִיר אֲשֶׁר הוּא עֹשֶׂה עִמָּךְ מִלְחָמָה עַד רִדְתָּהּ:

ברור שלא מדובר כאן על עצם העניין לסיים את המלחמה עד תום, כי זהו דבר ברור, שלא מפסיקים במלחמה עד שמגיעים להכרעה ברורה "עד רדתה". מכאן, לומדת הגמ' בשבת יט. שגם בשבת, יש להמשיך ולהילחם עד רדתה, עד הכרעת העיר.

בשו"ת הריב"ש (ק"א) הבין שיש כאן דין מיוחד. אם יש פסוק מיוחד המתיר להמשיך את המלחמה "עד רדתה" אפילו בשבת, הרי שיש כאן היתר מיוחד, ולא רק היתר רגיל בהלכות שבת של "וחי בהם" (יומא פה:).

ב. השולחן ערוך אסר דווקא למי שקיבל על עצמו קדושת שבת ממש, ולא למי שקיבל תוספת שבת בלבד (דגול מרבבה, רס"א, ד; שולחן ערוך הרב, רס"א, קונטרס אחרון, ס"ק ג). (ולאור זאת, היו אחרונים שסברו שבזמן שניתן לבצע איסורי דרבנן מסוימים, קל וחומר שניתן עדיין להתפלל מנחה).

מכל מקום, לכתחילה אין להקל בכך, ויש להשתדל לסיים תפילת מנחה כמה דקות לפני השקיעה ולקבל את תוספת השבת לאחר מכן. רק בדיעבד ובשעת הצורך ניתן לסמוך על הדעות המקילות ולהתפלל מנחה אחרי קבלת תוספת שבת¹⁰.

עשיית מלאכה בזמן תוספת שבת

כמו כן, בגמ' בשבת יט. הותר (על פי בעל המאור) לצורך מצווה, להכניס עצמו למצב שבו יצטרך לחלל שבת בגלל פיקוח נפש. אם כך, במקרה שלנו, הדבר נעשה לצורך מצווה (של תפילות שבת, קידוש, סעודות שבת), וממילא הדבר צריך להיות מותר (והמ"ב כתב שסעודות שבת הן צורך מצווה. והרמ"א כתב שאפילו לראות פני חבריו).

¹⁰ הלכה למעשה – כשאין זמן להתפלל מנחה וגם לקיים תוספת שבת

לפי זה, מי שמגיע מאוחר לבית הכנסת ולא יספיק לסיים תפילת מנחה לפני השקיעה, יקבל עליו תוספת שבת בפה (לפי האמור למעלה, עדיף שיקבל "תוספת שבת" ולא "קדושת שבת") ואחר כך יתפלל מנחה. אולם לדעת **הרב אלישיב** (מובא **בשו"ת אבני ישפה**, ח"א, סימן נ"ו, ג) **והרב קנייבסקי** (מובא בספר **אשי ישראל**, עמ' תשנא), עדיף במקרה זה להתפלל מנחה בלא לקבל שבת ולסמוך על הדעה שתוספת שבת חלה מאליה ואין צורך לקבל אותה בפירוש. ובשם **הגרש"ז אויערבך (הליכות שלמה – תפילה, י"ד, הערה ג)** מובא שאדם זה יקבל תוספת שבת על תנאי שיוכל להתפלל מנחה לאחר מכן, ויוסיף שהוא מקבל את השבת באופן מלא רגע אחד לפני השקיעה, עיינו שם.

תפילת מנחה בערב שבת לאחר השקיעה

בכל מקרה, אין להתפלל מנחה אלא אם טרם שקעה החמה, אבל לאחר השקיעה לא שייך להתפלל, שהרי זהו ספק שבת מדאורייתא ללא קשר לקבלת האדם! אך בבתי כנסת רבים מאחרים ומתפללים תפילת מנחה של ערב שבת גם לאחר השקיעה. מנהג זה בעיית ביותר, אולם **בסידור שולחן ערוך הרב** (פסקי הסידור, סדר הכנסת שבת) לימד זכות גם עליו. לדבריו, תפילת מנחה, ככל תפילה, היא מדרבנן, ולכן ניתן להקל בה בספק (בין השמשות). אין בדבריו התייחסות לבעיה של תוספת שבת, ונראה שלא ראה מניעה להתפלל מנחה לאחר קבלת תוספת שבת (בניגוד לקבלת עיצומו של יום; ראו שיטתו בהערה הקודמת), או שסבר שתוספת שבת חלה מאליה ואין צורך לקבלה. וראו גם **שו"ת יביע אומר**, ח"ז, אורח חיים, סימן ל"ד. ומכל מקום, **לכתחילה צריכים לדאוג בבתי הכנסת להקדים זמן מנחה כך שיספיקו לסיים את התפילה ולקבל שבת כמה דקות לפני השקיעה!**

בו מלאכה. הוא מדמה את הדבר להפרשת תרומה גדולה – המצווה מתקיימת גם בהפרשת חיטה בודדת, אך אם הפריש כמות גדולה יותר – כל מה שהפריש נחשב תרומה. גם ראשונים אחרים כמו **תוספות** (ראש השנה ט., ד"ה ורבי עקיבא) **והמאירי** (יומא פא.) כתבו שלתוספת שבת אין שיעור ודי ברגע אחד.

אולם ר"י מאורליני"ש (שם) התלבט אם ההשוואה לתרומה היא גמורה, ומי שקיבל תוספת שבת ארוכה אסור בעשיית מלאכה בזמן זה מן התורה, או שמא ההשוואה אינה גמורה, ועשיית מלאכה בזמן זה אסורה רק מדרבנן.

במקביל נחלקו אחרונים בדבר: מדברי המגן אברהם (רנ"ג, ס"ק כו) עולה שאדם שקיבל שבת מוקדם אסור במלאכה רק מדרבנן, אולם רבי עקיבא איגר ומחצית השקל (שם) פקפקו בדבריו, והתוספת שבת (רנ"ג, ס"ק לד) כתב בפירוש שאיסור המלאכה בזמן זה הוא מן התורה, עיינו שם. אם כך, בכל מקרה לא מדובר על חילול שבת אלא על ביטול עשה, וייתכן אפילו שעשיית מלאכה בתוספת שבת, נאסרה מדרבנן בלבד.

ואם כך, בכל מקרה, גם מי שחושב שתוספת שבת היא מן התורה, הרי שאם אדם עשה מלאכה בתוספת שבת, לא חילל שבת, אלא ביטל מצוות עשה של תוספת שבת.

אם כך, מסתבר כאמור, שגם אם צריך לדאוג שלא להכניס עצמו למציאות שבה יצטרך לחלל שבת, הרי שייטכן שאיננה צריך לדאוג שלא להכניס עצמו למצב שבו יצטרך לחלל תוספת שבת (שלפי המגן אברהם אסורה מדרבנן, ולפי רע"א ועוד אסורה מדאורייתא, אבל בכל מקרה יש כאן רק ביטול עשה ולא חילול שבת חלילה).

יש להעיר עוד, שתוספת שבת בוודאי קלה יותר משבת. למשל, בבין השמשות מותר לעשות איסורי שבות, דרבנן, לצורך שבת. הראשונים נחלקו האם מותר לאדם לעשות דברים אלו לאחר שקיבל תוספת שבת – האם תוספת שבת חמורה מהזמן של 'בין השמשות' (ראו מרדכי, שבת, סימן ר"צ).

השולחן ערוך סותר את עצמו בעניין זה: במקום אחד (רס"א, ד) פסק לאסור, ואילו במקום אחר (שצ"ג, ב) נראה שנוטה להתיר. לסתירה זו ישנם שני תירוצים מרכזיים באחרונים:

א. השולחן ערוך אסר דווקא למי שכבר ענה ל'ברכו' בציבור, ולא למי שקיבל שבת ביחיד (אליה רבה, רס"א, ס"ק ח; ביאור הלכה, רס"א, ד).

אמנם, הסברו של האז נדברו איננו ההסבר המקובל (שאינן זו קדושת שבת ממש, ולכן ניתן להתפלל, וגם מי שהתיר להתפלל מנחה לאחר תוספת שבת, אמר זאת מסיבות אחרות – עיין בספרי, הלכה ממקורה שבת, חלק ג', בפרק על כניסת שבת ויציאתה). וגם הרב זילבר, אמר דבר זאת רק לעניין מנחה, ולא לעניין מלאכות. ודבר משונה הוא לחשוב שניתן לקבל שבת בצורה חלקית.

אמנם, ישנן כמה סיבות, שבגללן ניתן בכל זאת לומר לחיילים לקבל שבת, למרות שבעתיד יצטרכו לחללו.

סיבה ראשונה – האופי המיוחד של תוספת שבת:

הברייתא בשבת יט. אמרה שאין להכניס עצמו למצב שיודע שיצטרך לחלל שבת בשביל פיקוח נפש. אולם, הגמרא לא אמרה שאסור להכניס עצמו למצב שבו יצטרך לעשות מלאכה בתוספת שבת בשביל פיקוח נפש. חילול תוספת שבת, איננו כמו חילול שבת!

ראשית, ביטול תוספת שבת זהו לכל היותר ביטול עשה, ולא חלילה חילול שבת. כמוכן, שצריך להיזהר גם מחילול עשה, אבל הברייתא ביארה שצריך להיזהר שלא יגיע למציאות שיחלל שבת בגלל פיקוח נפש. יש הבדל בין שבת ובין מצוות אחרות, ומסתבר שהדאגה שלא יגיע למצב שיצטרך לחלל שבת בגלל פיקוח נפש, נאמרה רק בשבת עצמה, שהיא בכרת ובסקילה, ולא בתוספת שבת, שזהו רק ביטול עשה.

נבאר מעט יותר. הגמרא אינה מציינת כמה זמן יש להוסיף על השבת. לדעת כמה ראשונים אין לדבר שיעור, ודי בתוספת כלשהי כדי לקיים את המצווה. כך מובא למשל בתלמידי רבנו יונה (ברכות, יח: בדפי הרי"ף, ד"ה רב):

והיה אומר ה"ר יעקב מאורליני"ש, שאף על פי שתוספת שבת די בכל שהוא, אפילו הכי (=בכל זאת) אם הוא מוסיף הרבה יותר – בכלל תוספת הוי (=הוא)... אסור לעשות בו שום דבר... וכיוצא בזה אמרו לענין תרומה, שאף על פי שחטה אחת פוטרת כל הכרי, אפילו הכי אם תרם הרבה – הכל דיינינן ליה (=מחשיבים אותו) תרומה.

לדבריו, ניתן להסתפק בתוספת של רגע אחד, אלא שאם הוסיף יותר מזה, לכל הזמן שהוסיף יש מעמד של תוספת שבת, ואסור לעשות

טהרה, שאינם פעולות מיוחדות ליום חול ואין בהם משום פגיעה בשבת). מסיבה זו נטו הפוסקים לומר שבדיעבד מי שהתפלל מנחה לאחר שקיבל שבת יצא ידי תפילה, "הואיל ועדיין יום הוא" (משנה ברורה, ק"ח, ס"ק כה), אלא שזלזל בכבוד השבת.

”קדושת שבת” (עינינו אז נדברו, ח”א, סימן ע”ט, ו)⁷⁷. ואם כך, אולי ניתן לקבל שבת לדברים מסוימים, ולא לקבל לדברים אחרים.

ייתכן שהדבר תלוי בחקירה נוספת בדין תוספת שבת. האם תוספת שבת הופכת את יום שישי לשבת, או שמא היא משאירה אותו “שישי” אלא שמכילה עליו קדושת שבת?

אם היא הפכה את זה לשבת, ממילא, לא יכול לעשות תנאי, ולעשות חלק מהדברים, כי היום שבת. אם היא רק נתנה קדושת שבת על יום שישי, ייתכן שאפשר.

מדברי הפוסקים נראה יותר, שהזמן של תוספת שבת נחשב עדיין כיום שישי, אלא שהאדם מצרף אותו אל השבת ופורש בו ממלאכה, כך שקדושת השבת מתרחבת וחלה גם על סיומו של יום שישי. לכן למשל תינוק שנולד בזמן תוספת השבת לפני השקיעה נימול ביום שישי ולא בשבת (שולחן ערוך, יורה דעה, רס”ב, ז), ואדם שקיבל תוספת שבת יכול לקיים מצוות שזמנן הוא יום שישי כל זמן שהשמש לא שקעה, כגון לספור ספירת העומר של היום הקודם (שערי תשובה, תפ”ט, ס”ק כ) או לעשות הפסק טהרה (רמ”א, יורה דעה, קצ”ו, א). במקביל, אדם זה אינו יכול לקיים מצוות השייכות ליום הבא כגון קריאת שמע, ספירת העומר או אכילת מצה.

כך הדגיש גם המהרי”ל (שו”ת מהרי”ל החדשות, סימן צ”ה): “ואפילו תוספת שבת שהוא דאורייתא... אינו נחשב לילה לכל מילי (=לכל דבר)... אלא כתוספת וסניף ליום המחרת” (ראו גם את דברי המהר”ל בספרי הלכה ממקורה שם, וראו שמירת שבת כהלכתה, מ”ו, ח).⁷⁸

⁷⁷ שני החילוקים האחרונים מבוססים על דברים שכתבו האחרונים בהקשר אחר. אף שמלאכות דאורייתא אסורות בין השמשות, חכמים התיירו איסורי דרבנן שונים בזמן זה. הראשונים נחלקו האם מותר לאדם לעשות דברים אלו לאחר שקיבל תוספת שבת – האם תוספת שבת חמורה מהזמן של ‘בין השמשות’ (ראו מרדכי, שבת, סימן ר”צ). השולחן ערוך סותר את עצמו בעניין זה: במקום אחד (רס”א, ד) פסק לאסור, ואילו במקום אחר (שצ”ג, ב) נראה שנוטה להתיר. לסתירה זו ישנם שני תירוצים מרכזיים באחרונים: א. השולחן ערוך אסר דווקא למי שכבר ענה ל’ברכ’ בציבור, ולא למי שקיבל שבת ביחיד (אליה רבה, רס”א, ס”ק ה; ביאור הלכה, רס”א, ד). ב. השולחן ערוך אסר דווקא למי שקיבל על עצמו קדושת שבת ממש, ולא למי שקיבל תוספת שבת בלבד (דגול מרבבה, רס”א, ד; שולחן ערוך הרב, רס”א, קונטרס אחרון, ס”ק ג). שני תירוצים אלו הם המקור לשתי דעות האחרונים שהבאנו למעלה (האחרונים הניחו שבזמן שניתן לבצע איסורי דרבנן מסוימים, קל וחומר שניתן עדיין להתפלל מנחה).

⁷⁸ מדוע אפוא אדם שקיבל שבת אינו רשאי להתפלל מנחה של יום שישי? נראה שמאחר שתפילת חול אינה מתאימה לשבת, (עיין בספרי הלכה ממקורה, בפרק על תפילות שבת), המתפלל תפילה כזו לאחר שקיבל את השבת מזלזל בשבת ופוגע בכבודה (בניגוד לספירת העומר או להפסק

המרדכי והשולחן ערוך דיברו על מי שקיבל שבת באמירת 'ברכו' עם הציבור, אולם המשנה ברורה (רס"ג, ס"ק מג) סבר שהוא הדין במי שקיבל שבת בהדלקת נרות, ולכן כתב שאישה המדליקה נרות צריכה להתפלל מנחה לפני כן:

ותתפלל מנחה תחלה, דהואיל דכבר קבלה שבת – שוב אי אפשר להתפלל תפלה של חול. ובשאינן שהות לזה – יותר טוב שתתפלל ערבית שתיים...

מלשונו של המשנה ברורה נראה שדין זה אינו נוגע דווקא להדלקת נרות – בכל מקרה שבו אדם מקבל שבת בדרך כלשהי, נחסמת בפניו האפשרות להתפלל מנחה של יום שישי. לפי זה, גם גברים שקיבלו עליהם שבת באמירה בעלמא אינם יכולים להתפלל מנחה לאחר מכן.

אמנם, יש כאלו שלימדו זאת על המתפללים לאחר קבלת תוספת שבת.

בשו"ת אז נדברו (הרב בנימין יהושע זילבר. ברית עולם, דיני קבלת שבת, אות ו; אז נדברו,

ח"ב, סימן ב') כתב שיש לחלק בין מי שמקבל עליו קדושת שבת ממש, כגון על ידי אמירת 'ברכו' או 'מזמור שיר ליום השבת', בין ביחיד ובין בציבור, ששוב אינו יכול להתפלל מנחה, לבין מי שמקבל על עצמו תוספת שבת בלבד, שעדיין יכול להתפלל מנחה. לפי זה, הרוצה לקבל שבת ואחר כך להתפלל מנחה יקפיד לומר שהוא מקבל על עצמו "תוספת שבת", ולא

בתרומת הדשן (סימן ד') כתב שדברי המרדכי נוגעים רק לאדם שענה בעצמו ל'ברכו' ובכך קיבל על עצמו תוספת שבת. אם הציבור קיבל שבת באמירת 'ברכו' או 'בואי כלה' וכדומה, ואותו אדם לא נכח שם ולא קיבל תוספת שבת – אין מניעה שיתפלל מנחה, ובלבד שיעשה כן מחוץ לבית הכנסת ולא בתוכו. ואם הציבור טרם קיבל שבת, מותר ליחיד להתחיל תפילת מנחה בתוך בית הכנסת, אף שהציבור עתיד לקבל שבת תוך כדי תפילתו. וכך נפסק להלכה בשולחן ערוך (רס"ג, טו-טז).

מסברה הדבר נראה קשה: הרי קבלת שבת של הציבור מחייבת את כל בני המקום, ואם כן – מדוע מי שלא נכח בה רשאי להתפלל מנחה? במה שונה דינו ממי שקיבל שבת בעצמו? בערוך השולחן (רס"ג, כ) ביאר שאין אדם נגרר אחר קבלת השבת של הציבור אלא לחומרא (לעניין פרישה ממלאכה) ולא לקולא (לפוטרו מתפילת מנחה), אולם כאשר האדם מקבל את השבת בעצמו, הוא מקבל אותה לכל דבר. ואילו בשו"ת זרע אמת (ח"ג, סימן כ"ז) תלה את הדבר במה שהתבאר בהערה הקודמת: באופן עקרוני הזמן של תוספת שבת נחשב כיום שישי ומתאים לתפילת מנחה, אלא שיש בכך משום פגיעה בכבוד השבת. כאשר אדם מקבל את השבת עם הציבור ולאחר מכן מתפלל תפילת חול, יש בכך משום זלזול בולט בשבת, אבל במקרה שאינו רוצה לקבל שבת אלא נגרר אחר קבלת השבת של הציבור, אם הוא מתפלל מנחה אין הדבר נראה כל כך כזלזול בשבת (ראו גם חיי אדם, ח"א, ל"ג, ד).

אם כן, המגיע באיחור לבית הכנסת סמוך לכניסת השבת, אם ברצונו להתפלל מנחה עליו להקפיד שלא לומר עם הציבור "בואי כלה" או "מזמור שיר ליום השבת" ולא לענות ל'ברכו', וכך יוכל להתפלל מנחה (ואם הציבור כבר קיבל שבת, יתפלל כאמור מחוץ לבית הכנסת).

כאלו הנוגעים לדברים שבינו לבינה, ולפי זה אין הבעל יכול להפר תוספת שבת של אשתו אלא אם היא צריכה לעשות מלאכה עבורו וכדומה (עיינו בדברי האדר"ת המובאים בקובץ הזיכרון מכתם לדוד [בני ברק תשכ"ט] ובדברי הגרש"ז אויערבך בשמירת שבת כהלכתה, מ"ו, הערה יא).

שנית, בניגוד לחכם, העוקר את הנדר למפרע, בעל יכול לעקור את הנדר רק מכאן ולהבא, ולפי זה ייתכן שלא ניתן להפר תוספת שבת, שכן לאחר שהשבת כבר התחילה, לא ייתכן שתיעצר ותהפוך מכאן ולהבא ליום חול (עיינו בדברי האדר"ת שם, וכן בחידושי הגר"י [קנטרוביץ], עמ' 633, אות ג). בילקוט יוסף (רס"א, ג) פסק בכל זאת שאדם יכול להפר תוספת שבת של אשתו (כל זמן שלא התפלל ערבית), אך למעשה לפי מה שהערנו צריך עיון אם ניתן לעשות כך.

לאור זאת, גם לא שייך לומר, שהחיילים יקבלו שבת, ולפני היציאה לפעילות מבצעית, שלושה חיילים (לכאורה כאלו שלא קיבלו שבת, כדי לא להתיר נדרים בשבת) יתירו להם את הנדר. קשה להעלות על הדעת, שאדם יקבל שבת מראש לזמן מסוים, בכדי לחזור ליום חול ושוב לחזור לשבת. ובפרט, שכנראה התרת נדרים עוקרת כאן את הנדר למפרע, ואם כך, ממילא הם לא קיבלו שבת, וייתכן שיש לדון האם ברכת הקידוש וכו' היו לבטלה (אמנם, ייתכן שאין הם לבטלה, ויש להאריך בכך ביחס לדברי הריטב"א וביחס לאדם שנטל ידיו והחליט שלא לאכול, וביחס לאדם שהפריש חלה ואחר כך נשאל על ההפרשה, ואכמ"ל).

שנית, באופן פשוט, שבת זו "עסקת חבילה", ואין מקום לקבלה לחצאין.

מצאנו דבר דומה לעניין תפילת מנחה לאחר קבלת שבת.

כתב המרדכי (שבת, סימן רצ"ו):

מי ששהה להתפלל מנחה וכבר ענה 'ברכו' עם הקהל, הואיל וכבר עשהו קדש – שוב לא יעשנו חול להתפלל תפלה של חול, אלא... מתפלל תפלת ערבית שתים של שבת.

לדבריו, מי שקיבל שבת באמירת 'ברכו' עם הציבור אינו רשאי עוד להתפלל מנחה, שכן מבחינתו השבת כבר נכנסה, ולא שייך שיתפלל תפילה של חול. ממילא עליו לנהוג כמי שהחסיר תפילה ולהתפלל את התפילה הבאה פעמיים. וכך נפסק להלכה בשולחן ערוך (רס"ג, טו)²⁷.

לדבריו, כל הרעיון של תוספת שבת הוא שהאדם לוקח זמן המוגדר עדיין כיום ומחיל עליו את קדושת השבת כאילו הוא לילה. זו לדעתו משמעות הפסוק "זכור את יום השבת לקדשו" – האדם צריך לקדש את השבת בעצמו קודם שהיא באה ומתקדשת מאליו^{יא}. האדם צריך להיות שותף ביצירה האילוהית הנשגבה של השבת!^{יב}

אם כך: לפי רש"י תוספת שבת היא יציאה מספק.

לפי הר"ן והריטב"א, תוספת שבת היא תוספת חיובית לשבת, מעבר לזמן שהיינו מוסיפים בכל מקרה בכדי לצאת מספק.

אם כל תוספת שבת היא יציאה מספק, מסתבר שאם מקבלים שבת, מקבלים אותה בצורה מלאכה, שהרי התחדש שניתן להכניסה בזמן קודם, כדי שלא להסתבך בטעויות בזמן קבלתה (אולם, אנו מקבלים בדיוק את אותה השבת, רק בזמן מוקדם יותר).

אולם, אם תוספת שבת היא קבלה חיובית, הרי מקום לחשוב שאולי ניתן לקבל שבת לדברים מסוימים.

אמנם, קשה לומר כך. ראשית, רבים חולקים וסוברים שקבלת שבת אינה מדין נדר. האליה רבה (רס"ג, ס"ק לח) והפרי מגדים (משבצות זהב, רס"ג, ס"ק ג) נשארו ב'צריך עיון' בנוגע לחידושו של הלבוש, וערוך השולחן (רס"ג, כח) דחה אותו בתוקף: תוספת שבת חלה מן התורה ונחשבת חלק מן השבת, ואין האדם יכול לבטלה. גם מדברי הב"ח (רס"ג, ד"ה כתב הר"ן), הט"ז (שם, ס"ק ג), המגן אברהם (שם, ס"ק לא) והמשנה ברורה (שם, ס"ק סה) עולה שמי שקיבל שבת אין לו שום אפשרות לחזור ולעשות מלאכה. גם האגרות משה (אורח חיים, ח"ג, סימן ל"ח) כתב שקבלת תוספת שבת אינה מדין נדר.

ישנו דין מעניין, שעולה לאור דברי הלבוש (הסבור שתוספת שבת היא

מדין נדר) - האם בעל יכול להפר תוספת שבת של אשתו?

לכאורה לפי דעתו שתוספת שבת היא מדין נדר, אם אישה קיבלה עליה תוספת שבת בעלה יכול להפר את נדרה. אולם הדבר אינו פשוט כל כך. ראשית, בעל אינו יכול להפר כל נדר, אלא רק נדרים של עינוי נפש או

^{יא} לאור שיטתו חידש הריטב"א שכדי לקיים תוספת שבת נחוץ מעשה משמעותי שיש בו כדי להחיל את קדושת היום.

^{יב} אור החיים הקדוש (שמות ל"א, טז) מפרש כך את הפסוק "ושמרו בני ישראל את השבת, לעשות את השבת" (שם) – "כי מה שמוסיף מחול על הקודש יסלם ה' לקרותו שבת, ונמצא זה האיש עושה עֲבֹת ממש, כי שעות מיום השישי וגם שעות מיום ראשון, שהם חול – בני ישראל עושים אותם שבת!".

הרמב"ן והר"ן סבורים, אם כן, שמצוות תוספת שבת אינה באה רק לוודא שנשמור על השבת בזמנה הקבוע, אלא היא מחייבת אותנו להאריך את השבת^ח מעבר לכך^ט.

ייתכן שהתורה רצתה שמעבר לזמן הקבוע של השבת – האדם יוסיף זמן נוסף משלו: האדם יוסיף תוספת קדושה אישית לשבת הקדושה מבריאת העולם! כך עולה מדבריו של הריטב"א (שבת לה., ד"ה ארבעים):

...כי התורה אמרה שיעשנו קדש, ושיחול קדושה עליו לקדש לענין זה כאילו הוא לילה, ואף על גב דבדיני דעלמא הוא יום, ולהכי אמר רחמנא 'זכור את יום השבת לקדשו', ולא אמר 'זכור יום השבת'.

המחלוקת בעניין טעמה של תוספת השבת עשויה לגרור מחלוקת בעניין מעמדו של הזמן שאותו מוסיפים: אם המטרה היא רק להרחיק את האדם מספק חילול שבת, מסתבר שהזמן הנוסף מוגדר כיום שיש, אלא שיש להישמר בו מאיסורי מלאכה כאילו זו שבת; אולם אם המטרה היא שהאדם יאריך את השבת, ייתכן שהאדם מצליח להחיל קדושה ממשית על הזמן הנוסף, וזמן זה יוגדר כשבת. לשאלה זו השלכות מעשיות רבות – עיינו בכך בספרי הלכה ממקורה שבת חלק ג.

ט שורש המחלוקת

ייתכן שמחלוקת הראשונים נובעת ממחלוקת יסודית יותר בעניין טעמה המרכזי של השבת. התורה מזכירה שני טעמים שונים לשבת, שאת שניהם אנו מזכירים בקידוש: "זכרון למעשה בראשית" (על פי שמות כ', י) ו"זכור ליציאת מצרים" (על פי דברים ה', יד) (בעניין זה ז'הרצ'בו ב'ספרנו הלכה ממקורה: שבת, כ"ך א, עמ' 5047). אם מנוחת השבת היא זכר ליציאה מעבודת מצרים, אין מניעה להאריך אותה, אולם אם השבת נועדה להזכיר את בריאת העולם – ייתכן שאין להוסיף עליה. השבת אמורה להזכיר את שבידת הקב"ה ממעשה הבריאה, וכל הארכה של השבת רק פוגעת בהשוואה שבין השבת שלנו לבין השבת של מעשה בראשית. התורה אף מדגישה שיש לעבוד שישה ימים ולנוח בשביעי, בדומה למה שעשה הקב"ה: "ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך, ויום השביעי שבת לה' אלהיך, לא תעשה כל מלאכה... פי' שש' ימים לעשה ה' את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר בהם וינח ביום השביעי" (שמות כ', א-י). אם נגזול זמן מ'משש' ימי המעשה ו'נוסיף' אותו לשבת, נמצאנו פוגמים בהיותה של השבת זכר למעשה בראשית. ייתכן אפוא שבכך תלויה מחלוקת הראשונים: רש"י והראב"ד סברו שהטעם המרכזי של השבת הוא זכר למעשה בראשית, ולכן התנגדו להארכת השבת והתירו אותה רק כדי לצאת מן הספק, ואילו הרמב"ן והר"ן חשבו שהטעם המרכזי של השבת הוא זכר ליציאת מצרים, ולכן צידדו בכך שהאדם יוסיף תוספת משלו לשבת.

אולם לאמיתו של דבר, ייתכן שגם מצד זכר למעשה בראשית יש מקום להוסיף על השבת. אמנם אין מקום לתוספת מצד הזיכרון לשבת בראשית, אבל יש מקום לתוספת מצד הקדושה שקידש ה' את אותה שבת. הקב"ה העניק קדושה זו לעם ישראל, ואנו צריכים לנסות להשפיע ממנה גם על ימות החול.

ט טעם זה שייך רק לפי הדעה שתוספת שבת נוצרת על ידי האדם, ולא לפי הדעה שהתוספת הבסיסית חלה מאליה.

בתוספות הרא"ש, מועד קטן ד., ד"ה מה שבת) כותב שדין תוספת שבת נועד רק "כדי שלא יכנס לבית הספק", ואינו נוהג בזמן שבו השבת בוודאי טרם נכנסה'. הר"ן (ביצה, טז: בדפי הר"ף, ד"ה תנן) דוחה את דבריהם של רש"י והראב"ד. הוא דן בשאלה שנדון בה בהמשך – כמה זמן צריך להוסיף על השבת, ובמהלך דבריו הוא כותב:

ולי נראה, כיון שצותה תורה תוספות – צריך להוסיף מחול על הקדש אי זה [זמן] חוץ מן הזמן שהוא נזהר בו מן הספק, שאם לא כן – לא היה צריך להזהיר על תוספות.

לדברי הר"ן, אילו דין תוספת שבת היה נועד רק כדי לצאת מן הספק, לא היה צורך לצוות עליו בפירוש, שהרי ברור שכל אדם חייב לשבות ממלאכה בזמן שהוא ספק שבת, שמא יש בכך משום חילול שבת'. על כורחנו שדין תוספת שבת מחייב אותנו להוסיף על השבת קצת יותר ממה שהיינו מוסיפים בכל מקרה כדי לצאת מן הספק. כך סובר גם הרמב"ן (תורת האדם, כתבי רמב"ן, ח"ב, עמ' רנב).

(זבחים צו., ד"ה אלא, בסופו) שוללים את אפשרות קיומן של גזרות מן התורה.

רעיון דומה (אך לא זהה) עולה מדברי מדרש הגדול (שמות ל"א, טז): "ושמרו בני ישראל את השבת" – שצריך להוסיף מחול על קדש. מושלך אותו משל לארי... ומה אם הארי שאינו ממית אלא בעולם הזה, הרי בני אדם נזהרים מלפניו ומאחוריו כמה מילין, קל וחומר לשבת שהיא הורגת מחלליה בעולם הזה ולעולם הבא". לדברי המדרש, תוספת שבת באה ליצור 'מרווח ביטחון' ולהרחיק אותנו מן החשש שלא נפסיק מלאכתנו בזמן ונגיע לידי חילול שבת. וראו במדרש הגדול שם משלים דומים נוספים, ועיינו גם במכילתא, מסכתא דבחדש – יתרו, פרשה ז', ד"ה זכור.

הר"ן מציין שדבריו אמורים לפי הדעה שהכלל "ספקא דאורייתא לחומרא" הוא מן התורה, כפי שסובר למשל הרשב"א (קידושין עג., ד"ה ממזר), וכפי שפוסק הר"ן עצמו (קידושין, טו: בדפי הר"ף). לדעה זו, האדם מחויב מן התורה להחמיר בספקות, וממילא הוא ודאי חייב מן התורה לשבות ממלאכה מעט לפני השבת, כדי שלא להיכנס לספק. כידוע, הרמב"ם (כלאיים, פ"י הכ"ז) חולק על הרשב"א והר"ן, ולדעתו מן התורה אין חובה להחמיר בספקות, והכלל "ספקא דאורייתא לחומרא" הוא רק מדרבנן.

כך פסקו גם שו"ת שואל ומשיב (תנינא, ח"ב, סימן כ"ג) וכף החיים (רס"א, ס"ק כב). (אך בכף החיים הוסיף שאם כבר אמר "בואי כלה" אינו יכול להישאל על תוספת השבת, כיוון שבאמירה זו החיל על עצמו קדושת שבת ממש, ואין זה רק בגדר נדר).

אם קבלת שבת היא מדין נדר, אולי ניתן לנדור רק על חלק מהדברים: לנדור שעושים קידוש ומתפללים קבלת שבת ואוכלים סעודות שבת, אבל לא מקבלים את השבת לעניין מלאכה.

ייתכן שהדבר תלוי באופי תוספת שבת. ניתן להבין בשתי צורות תוספת שבת: תוספת חיובית או יציאה מספק.

כאשר ברא הקב"ה את העולם, הוא עסק בבריאה במשך כל היום השישי ולא הפסיק עד כניסת השבת ממש. על נקודה זו עמד רש"י בפירושו לתורה (בראשית ב', ב, על פי בראשית רבה, י', ט):

וַיִּכַּל אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי – רבי שמעון אומר: בשר ודם, שאינו יודע עתיו ורגעיו, צריך להוסיף מחול על הקודש. הקב"ה, שיודע עתיו ורגעיו, נכנס בו כחוט השערה, ונראה כאלו כלה בו ביום.

דברי רש"י באים לתרץ סתירה בלשון התורה (שם). מצד אחד נאמר: **"וַיִּכַּל אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה"**, היינו שהקב"ה סיים את מְלַאכְתּוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי; אך מִצֵּד שֶׁנֶּאֱמַר: **"וַיִּשְׁבַּת בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִכָּל מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה"**, היינו שהקב"ה לא עשה מְלַאכְתּוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי. רש"י מְבַאֵר שֶׁהַקְּב"ה סָיֵים אֶת מְלַאכְתּוֹ בְּדִיּוּק בְּנִקּוּדַת הַמַּעֲבֵר בֵּין יוֹם שִׁישִׁי לְבֵין הַשַּׁבָּת, וְלִכֵּן מִצֵּד אֶחָד כִּילָה מְלַאכְתּוֹ רַק בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וְלֹא לִפְנֵי כֵן, וּמִצֵּד שֶׁנִּי לֹא עֵבֵד כֻּלַּל בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי. לְעוֹמְתוֹ, בְּנֵי אָדָם אֵינָם יְכוּלִים לְדִיֵּיק כָּל כֶּךָ, וְלִכֵּן כִּדִּי לְשַׁבּוֹת בּוֹדָאוֹת בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עֲלֵיהֶם לְפָרוֹשׁ מִמְּלַאכְתּוֹ מֵעַט לִפְנֵי כֵן וְלְהוֹסִיף מֵהַחֹל עַל הַקּוֹדֵשׁ.

מדברי רש"י עולה שטעמה של תוספת השבת הוא יציאה מן הספק. כדי שלא נטעה בחישוב הזמנים ונעשה מלאכה בשבת עצמה – אנו צריכים לקבל את השבת מעט מוקדם יותר^ד. בדומה לכך, הראב"ד (מובא

^ד טעם זה שייך בין אם תוספת השבת נוצרת על ידי האדם ובין אם היא חלה מאליה.

^ה בספר לקח טוב (לר' יוסף ענגיל, כלל ח') ראה בדברי רש"י בשם המדרש ראייה לקיומן של 'גזרות' מן התורה, כלומר איסורים מהתורה שכל מטרתם היא למנוע מעבר על איסור אחר. לדבריו, רבי שמעון (בעל המימרא של המדרש) הולך בכך לשיטתו (סנהדרין כא:). שניתן לדרוש 'טעמא דקרא'. וראו שם שמביא דוגמאות נוספות מחז"ל ומהראשונים לגזרות מהתורה. מנגד, תוספות

שבת ויהיה מוכרח לחללו... ויותר מזה דחויב גמור הוא לו להתבונן בזה בתחילת ימי השבוע ולזרז עצמו בכל כוחותיו ולא ידחה על סוף השבוע פן חס ושלום יארע לו איזה סיבה ותישאר מלאכה על יום השבת...

מעיין זאת כתב הגרשז"א במקומות נוספים (שש"כ, ל"ב, סה; שש"כ ל"ב, עד; שו"ת מנחת שלמה, ח"א סימן ז').

אם כך, לכאורה ברור, שגם במקרה שלנו, עדיף שלא להוסיף בידיים קדושת שבת (באמצעות תוספת שבת), ואחר כך לחללה. וכך דעת הרב אלישיב (המעין, תמוז תשע"א, נ"א, ד. עמ' 33 הע' 6), כי צריך לעשות כל מה שיכול שלא להגיע לחילול שבת.

כך הוריתי בתחילה בעצמי. אמנם, במהלך השבת, הרגשתי שפסק זה נכון רק אם חייל ממילא לא מתפלל כעת ולא מקדש ולא אוכל, אלא שהוא נמצא בפעילות כמה שעות מלפני השבת. במקרה זה, מסתבר שיחכה עד דקה לפני השבת, ואז יקבל על עצמו את השבת, בכדי שלא לקבל שבת ולחללה. אולם, אם יש אפשרות להתפלל ולקדש ולאכול סעודת שבת, יש סיבה טובה לומר שרשאי לעשות כך, ואפילו טוב לעשות כך, למרות שיצטרך לחלל את השבת שקיבל. ונבאר את הדברים מכמה סיבות.

אפתח בסיבה שאינני חושב שהיא נכונה, אולם, יש לברר אותה. האם ניתן לקבל שבת בצורה חלקית? כלומר לקבל שבת עבור התפילה ולא עבור דברים אחרים. יש הסוברים שקבלת שבת היא מדין נדר.

זו למשל דעתו של בעל הלבוש. לדין זה ישנה השלכה חשובה: אדם שקיבל על עצמו תוספת שבת – האם יכול לבטל את קבלתו ולעשות מלאכה? לדעת הלבוש (רס"ג, יז ובהגהה), קבלת תוספת שבת חלה מדין נדר, ולכן ניתן להישאל עליה בפני שלושה אנשים, כפי שניתן להישאל על נדר. לדעתו גם אם תוספת שבת נחשבת כשבת מן התורה, היא נוצרת על ידי קבלת האדם החשובה כנדר, ולכן ניתן להישאל עליה, כפי שעל תרומה חלים איסורים מן התורה, ובכל זאת ניתן להישאל עליה, כיוון שנוצרה על ידי האדם.

קנ"ז). דבר זה ברור שאיננו הוכחה לנושא שלנו, שהרי השו"ע מדבר על אדם שנותן כספו כדי לא לעבור עבירה. במקרה שלנו, גם אם לא יכין את עצמו, הרי בשבת עצמה כשיחלל שבת יהיה הדבר עבור פיקוח נפש ולא תהיה כאן עבירה, וברור שבשביל דבר כזה לא צריך אדם לתת את כל הונו. ואף החפץ חיים כתב קודם, שצריך לשכור "אם היכולת בידו" ואין כוונתו שייתן את כל ממונו בעבור זה. ולכן, נראה שדיבר כחזוק, אך לא כל דבר בקטע זה נכתב כפסק הלכה.

וגם במ"ב ס"ק יא) לעניין איש צבא שאם צריך לחלל שבת, צריך להכין מה שיכול לפני השבת, כדי לחסוך בחילול שבת:

ומזה נוכל ללמוד בזמננו דאם נתנה הממשלה הרוממה מלאכה לאיש הצבא שתהיה עשויה מתוקנת ליום השבת בצהרים, מחוייב להכין המלאכה מקודם כדי שלא יצטרך לחלל השבת, דהרי הממשלה לא צותה שיעשה דוקא ביום השבת, וכן נוכל ללמוד מסימן זה כמה הלכות המצויות בענין זה.

כך כתב בשו"ת חתם סופר (יו"ד של"ח) מסברה פשוטה (וכך בשו"ת דברי יציב או"ח ק"ע):

וכי אין אנו מצווים להכין בערב שבת כל ההכנות ליולדת ולחולה ולצרכי מילה כדי שלא נצטרך לחלל שבת אלא אם לא הביא מע"ש ואירע בשבת אז הזריז הרי זה משובח.

כך פסק גם בשמירת שבת כהלכתה (ל"ב, לד) שחייב אדם להכין מבעוד יום כל דבר שיצטרך לו בשבת לצורך חולה שיש בו סכנה, ואסור לו לסמוך על מה שהיא מותר לו לחלל שבת משום פיקוח נפש (ועיין בצורה קיצונית, בשו"ת אג"מ או"ח א', קל"א. אמנם, בכך אנו נוהגים להקל, עיין להלן). ומכאן, שאדם צריך לטרוח ולהשקיע, בכדי שלא להגיע למציאות של חילול שבת. אדרבה, צריך לעשות הכנות מעשיות בכדי לצמצם חילול שבת.

יש להוסיף בכך את דברי החיזוק היפים של החפץ חיים בספרו מחנה ישראל (פרק כ"ח):

חייב לזרז עצמו בכל כוחותיו להקדים לגמור קודם שבת כדי שיהיה נח בשבת ולזה כתיב בתורה 'ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך ויום השביעי' וגו' לא תעשה כל מלאכה, רוצה לומר, שכל עבודותיך המוטל עליך תראה לעשותם באלו הששה ימים ולא תותיר מהם כדי שביום השביעי לא תעשה כל מלאכה. ואפילו אם יצטרך לשכור מסייע על זה גם כן חייב אם היכולת בידו² כדי שלא תשאר מלאכה על

² החפץ חיים מדבר כאן על חיוב גמור להכין עצמו לפני השבת אפילו בתשלום כסף. דבר זה לכאורה נוגד את דברי הגרשז"א שראינו לעיל. אמנם, ייתכן שאין ללמוד מדברי החפץ חיים כאן לעניין הלכה, ושהחפץ חיים אמר את הדברים כחיזוק. ראייה לדבר, החפץ חיים מביא הוכחה לדבריו מייד בהמשך הקטע מכך שאדם חייב לתת את כל אשר לו כדי שלא לעבור על לאו (יו"ד

להכין מאתמול כדי פרנסתו גם להיום, שהרי אם אתמול היה שבת, נמצא שהכין כמות מיותרת בשבת:

אמר רב הונא: היה מהלך (בדרך או) במדבר, ואינו יודע אימתי שבת - מונה ששה ימים ומשמר יום אחד...

אמר רבא: בכל יום ויום עושה לו כדי פרנסתו, [בר מההוא יומא]. וההוא יומא לימות? דעביד מאתמול שתי פרנסות. ודילמא מאתמול שבת הואי! - אלא: כל יום ויום עושה לו פרנסתו, אפילו ההוא יומא.

אמנם, אם יודע כמה ימים כיום ליציאתו, כגון שיודע שהיום היום הרביעי ליציאתו, הרי שמותר בעשיית מלאכה ביום השמיני, כיוון שיום זה הוא בוודאי יום חול (שהרי לא מסתבר שעזב את הבית בשבת), וכך נפסק בשלחן ערוך (שמ"ד, א-ב):

ההולך במדבר ואינו יודע מתי הוא שבת, מונה שבעה ימים מיום שנתן אל לבו שכחתו ומקדש השביעי בקידוש והבדלה. ואם יש לו ממה להתפרנס, אסור לו לעשות מלאכה כלל עד שיכלה מה שיש לו ואז יעשה מלאכה בכל יום, אפילו ביום שמקדש בו, כדי פרנסתו מצומצמת. ומותר לילך בו בכל יום, אפי' ביום שמקדש בו.

היה יודע מנין יום שיצא בו, כגון שיודע שהיום יום רביעי או יום חמישי ליציאתו אבל אינו יודע באיזה יום יצא, מותר לעשות מלאכה כל מה שירצה ביום שמיני ליציאתו שביום כזה יצא מביתו, דבודאי לא יצא בשבת.

האחרונים מבארים, שבמקרה זה, כיוון שברור לנו שהיום השמיני הוא יום של חול, הרי שביום זה, הוא צריך לעשות הכל, גם לימים אחרים (עיי' מ"ב שם ס"ק יא). לכאורה, ניתן היה להתיר לעשות מלאכה בכל יום, שהרי הוא זקוק לכך לצורך אוכל, לצורך חיים, לצורך פיקוח נפש, ומדוע לא יחלל שבת עבור פיקוח נפש גם בשאר הימים? מכאן ניתן להסיק שאם יכול להכין מבעוד יום, צריך לדאוג לשבת מבעוד יום, ולכן, כיוון שיודע בוודאות שיום זה איננו שבת, צריך להכין כל מה שיכול ביום זה, ולמנוע חילול (ספק) שבת בימים האחרים. וכך למד בשער הציון (שמ"ד ס"ק ט).

2. אקטיבי לעומת פסיבי: יש הבדל בין מציאות שבה האדם מכניס עצמו לחילול שבת, לבין מציאות פאסיבית, שבה האדם לא מכניס עצמו לחילול שבת, אלא שלא עושה מאמצים בכדי למנוע חילול שבת. למשל, אישה שאמורה ללדת, הנמצאת בביתה, למרות שיודעת שהלידה תהיה בשבת. אין זו מציאות אקטיבית אלא פאסיבית. האישה נשארה בביתה, ולא הכניסה את עצמה למציאות שבה תגיע לחילול שבת. גם במקרה זה, הדבר מותר (ויש כאלו שממידת חסידות מתקרבים לבית החולים, אך לא מצד הדין).

מעין זאת כתב הגרש"ז א (שש"כ, ל"ב הע' קד) שלא מצינו רק שאסור לעשות מעשה ולצאת למדבר (אם יודע שיבוא לידי חילול שבת) אבל לא מצינו שיהיה מחויב לעשות מעשה כדי למנוע חילול שבת שיהיה אחר כך בשביל פיקוח נפש, ולכן מעיקר הדין אין חובה לעשות מעשה שיש בו טורח גדול בכדי למנוע פיקוח נפש.

המציאות שלנו, שבה אדם מקבל שבת, היא מציאות אקטיבית, ואם כך, לכאורה נראה שאסור ליצור מציאות אקטיבית שתוביל לחילול שבת. אמנם, עבור מצווה מותר להיכנס למציאות זו, אך יש לעיין האם מותר ממש ליצור מציאות זו של שבת, ולחללה?

ננסה לברר עוד. האם צריך לעשות ביום חול דברים שיודע שיצטרך לעשות בשבת משום פיקוח נפש?

הגמרא בשבת סט: עוסקת באדם שמהלך במדבר ואינו יודע מתי שבת. בגמרא מבואר שהתירו לו להכין בכל יום כדי פרנסתו לאותו יום, כדי שלא ימות. בגמרא מבואר, שכיוון שאינו יודע מתי שבת, אינו יכול

² ונבאר יותר: יש הסוברים שבתוך השבת, אסור ליצור מצב שבו נצטרך לחלל שבת, אפילו לצורך מצווה. עיין בדברים שכתבתי שם, ביחס לחיילים שחוזרים הביתה ויודעים שיצטרכו לחזור בשבת, ועיין שם בסתירת בעל המאור ביחס למים חמים שנשפכו קודם הברית, שלדעתנו דוחים את הברית. אחד מההסברים לסתירה בדבריו (שמצד אחד כתב שמוותר לצורך מצווה להכניס עצמו למצב שבו יצטרך לחלל שבת בגלל פיקוח נפש, ומצד שני, לא התיר לעשות ברית מילה, שבעקבותיו יצטרכו לחמם מים חמים עבור התינוק, לאחר הברית, משום פיקוח נפש), שבתוך השבת, חלה חובת שבת, וממילא אין ליצור מצב שבו נצטרך לחללה אפילו בשביל פיקוח נפש. אם כך, ייתכן שישנם חריגים שאפילו עבור צורך מצווה לא נאפשר להיכנס למצב שבו נצטרך לחלל שבת בשביל פיקוח נפש. ואמנם, אצלנו מדובר לפני השבת, אבל אולי במציאות שבה אנחנו ממש מקבלים את השבת באמירה זו, הדברים דומים, ויש לאסור אותם גם לצורך מצווה.

פרט לכך, כך נראה גם מהגמרא. הגמרא בשבת יט. מביאה ברייתא האומרת:

“תנו רבנן: אין מפליגין בספינה פחות משלשה ימים קודם לשבת. במה דברים אמורים - לדבר הרשות, אבל לדבר מצוה - שפיר דמי”.

אם כך, לדבר הרשות אסור להיכנס לספינה תוך שלושה ימים לשבת. יש להאריך בכך, אולם, ניקח את הסברו של בעל המאור לסוגיה (ניתן לראות בהרחבה לסוגיה את הדברים שכתבתי לחייל שיודע שיצטרך לשוב בשבת):

והא דתנו רבנן אין מפליגין בספינה פחות משלשה ימים קודם לשבת... לי נראה טעם אחר... דכולהו מקום סכנה הוא וכל שלשה ימים קודם לשבת קמי שבתא מקרי ונראה כמתנה לדחות את השבת מפני שאין דבר שעומד בפני פקוח נפש והוא הדין להפריש במדברות וכל מקום סכנה שאדם עתיד לחלל בו את השבת.

לדבריו, החשש הוא שמא בתוך הספינה, יעשו הגויים איסורי שבת בשביל היהודים. כאשר יעשו מלאכה, יהיה זה עבור פיקוח נפש. אם כך, אסור להכניס עצמו למצב שבו יצטרך בשבת לחלל שבת עבור פיקוח נפש. בשלחן ערוך הביא דבריו (רמ"ח, ד. לאחר שבסעיף א' הביא את פירוש הרי"ף בסוגיה):

היוצאים בשיירא במדבר, והכל יודעים שהם צריכים לחלל שבת כי מפני הסכנה לא יוכלו לעכב במדבר בשבת לבדם, ג' ימים קודם שבת אסורים לצאת, וביום ראשון ובשני ובשלישי מותר לצאת, ואם אחר כך יארע לו סכנה ויצטרך לחלל שבת מפני פיקוח נפש, מותר, ואין כאן חילול.

מבואר מכאן, שאפילו במציאות של פיקוח נפש, אדם צריך להימנע מלהכניס עצמו למציאות זו (פרט לצורך מצווה או שעשה כך יותר משלושה ימים לפני השבת).

ועיין בהרחבה בדברים שכתבתי שם (חייל שיודע שיצטרך לנסוע בשבת, וגם בדברים שכתבתי על פיקוח נפש), ושם התבאר:

למעשה נראה שיש לחלק בין מקרים שונים:

1. ספק לעומת וודאי: במקרה של ספק ניתן להתיר. לכן כאשר לא ברור שיגיעו לחילול שבת, הדבר יהיה מותר.

תוספת שבת והזכיר את מצוות התוספת רק ביחס לתענית ביום הכיפורים (שביתת עשור, פ"א ה"ו). **המגיד משנה** (שם) הסביר שלדעת הרמב"ם דין תוספת שבת אינו מדאורייתא אלא לכל היותר מדרבנן, והכסף משנה (שבת, פ"ה ה"ג) כתב שלדעת הרמב"ם אין דין תוספת שבת כלל. לדברי הבית יוסף (רס"א, ד"ה והרמב"ם), אף הטור סבר כרמב"ם ולכן לא הביא את דין תוספת שבת (כמובן, יש לבאר כיצד ביארו הרמב"ם והטור את הגמרא, ומדוע לדעתם אין חובה להוסיף מהחול על הקודש ואכמ"ל, ועיינו במאמרי 'תוספת שבת', **עלון שבות** 821, עמ' 76-28, בעיקר מעמ' 77).

מכל מקום, **השולחן ערוך** (רס"א, ב) פסק ש"יש אומרים שצריך להוסיף מחול על הקודש", ומאחר שלא הזכיר דעה אחרת נראה שפסק כדעת רוב הראשונים, שיש דין תוספת שבת.^א

יש לציין שגם אם אין חובה לקבל תוספת שבת, קבלה כזו בוודאי אפשרית, ומי שמקבל על עצמו את השבת מבעוד יום צריך לפרוש ממלאכה. כך עולה למשל **מהגמרא בברכות** (כז:), האומרת שמי שמתפלל ערבית של שבת מבעוד יום נאסר בעשיית מלאכה (הרמב"ם לא הביא את דברי הגמרא, אך מסתבר שלא חלק עליהם). הגר"א (רס"א, ב) הוסיף שלכל הדעות קבלה מוקדמת של השבת היא דבר רצוי ומבורך, כפי שעולה **מהגמרא** (שבת לה:), האומרת שלפני שבת נהגו לתקוע בשופר כמה פעמים כדי לזרז את הציבור לסיים את מלאכתו, ולאחר התקיעה האחרונה קיבלו כולם את השבת ונאסרו בעשיית מלאכה.

לאור זאת, אם קיבל את השבת, הרי שגם לרמב"ם נאסר במלאכה, לאור זאת נשאלת השאלה: האם עדיף לקיים מצוות תוספת שבת, אך לחלל חלק ממנה, או שמא עדיף לוותר על תוספת שבת בכדי להימנע מחילול חלק ממנה?

למעשה יש כאן שתי קבוצות: א. קיום מצוות תוספת שבת, תפילות שבת, קידוש וסעודות שבת. ב. חילול תוספת שבת. יש לדון מה גובר על מה? האם עדיף לקיים את קבוצה א' אך לחלל את תוספת שבת, או שמא לוותר על קבוצה א' ולוותר על תוספת שבת, ובכך להימנע מחילולה. לכאורה, עדיף לוותר על תוספת שבת, ועל ידי כך להימנע מחילולה. ראשית, לכאורה דבר זה פשוט מסברה: מדוע לקבל על עצמנו תוספת שבת, כשאנחנו יודעים שלא נעמוד בקיומה?

א לעומתו, הגר"א (שם) פסק כרמב"ם שאין חובה להוסיף על שבתות וימים טובים.

נפתח בביאור דין תוספת שבת. בפרשת אמור (ויקרא כ"ג, כו-לב) מצווה התורה על צום יום הכיפורים:

וידבר ה' אל משה לאמר. אך בעשור לחדש השביעי הזה יום
הכפרים הוא, מקרא קדש יהיה לכם וענייתם את נפשתיכם...
שבת שבתון הוא לכם וענייתם את נפשתיכם, בתשעה לחדש
בערב, מערב עד ערב תשבתו שבתכם.

התורה קובעת שיום הכיפורים חל ב' בתשרי – "בעשור לחדש", אולם למעשה מתחיל הצום כבר "בתשעה לחדש בערב". ב'יטוי זה יש לכאורה סתירה פנימית, שכן הערב אינו שייך ליום התשיעי של החודש אלא ליום העשירי. סתירה זו נידונית בגמרא ביומא (פא):

'וענייתם את נפשתיכם בתשעה לחדש' – יכול יתחיל ויתענה בתשעה? תלמוד לומר: 'בערב'. אי (=אם) בערב – יכול משתחשך? תלמוד לומר: 'בתשעה'. הא כיצד? מתחיל ומתענה מבעוד יום. מכאן שמוסיפין מחול על הקודש.

לדברי הגמרא, לא ייתכן שצריכים להתענות בכל היום של ט' בתשרי (נוסף ל' בתשרי), שהרי נאמר "בערב". מנגד, לא ייתכן שיש להתענות מליל י' בתשרי בלבד, שהרי נאמר "בתשעה לחדש". כוונת התורה היא שיש להתענות קצת בט' בתשרי ולהיכנס ל' בתשרי בתענית.

דין כללי: מצווה להוסיף מהחול על הקודש

מכאן לומדת הגמרא כלל: צריך להוסיף מן החול על הקודש. הגמרא בהמשך מרחיבה כלל זה:

ואין לי אלא בכניסתו, ביציאתו מנין? תלמוד לומר 'מערב עד ערב'. ואין לי אלא יום הכפורים, שבתות מנין? תלמוד לומר 'תשבתו'. אין לי אלא שבתות, ימים טובים מנין? תלמוד לומר 'שבתכם'. הא כיצד? כל מקום שנאמר שבות – מוסיפין מחול על הקודש.

הגמרא לומדת אפוא מדרשת הפסוקים שבכל יום שיש בו חובת שביתה: בשבת, ביום טוב וביום הכיפורים – ישנה מצוות עשה מן התורה להוסיף מן החול על הקודש הן בכניסת היום הן ביציאתו. כך פסק גם השולחן ערוך (רס"א, ב).

רוב הראשונים פסקו להלכה את דברי הגמרא, שיש להוסיף מן החול על הקודש בשבתות ובימים טובים. אולם הרמב"ם השמיט את דין

תוספת שבת במלחמה

הרב יוסף צבי רימון

שלום הרב,

אנחנו חיילים בעזה. אנחנו צריכים לצאת לפעילות מבצעית בערך רבע שעה לפני השקיעה. לכן, אנחנו רוצים לעשות קבלת שבת מוקדמת. להתפלל, לעשות קידוש, לאכול סעודת שבת, ואחר כך לצאת לפעילות המבצעית. אולם, עלתה השאלה האם דבר זה נכון, שהרי באופן זה, אנחנו מקבלים שבת מוקדם, וגם מחללים אותה! אם לא היינו מקבלים שבת מוקדם, היינו מחללים שבת רק מהשקיעה. אולם, אם אנחנו מקבלים שבת מוקדם, הרי שאנחנו מחללים שבת כבר רבע שעה לפני השקיעה. האם הדבר מותר? מה עלינו לעשות?

חיילים יקרים,

מאוד מרגש לראות, כיצד אתם דנים באופן עמוק כל כך בהלכות שבת, למרות שאתם נמצאים בעזה, במציאות של פעילות מבצעית, במציאות מסוכנת ומאתגרת. אשריכם חיילי צה"ל היקרים, שגם במצב מלחמתי שכזה, התורה היא מאור עיניכם, וקיום ההלכה כל כך מרכזי בהווייתכם.

רוטנבורג כפי שרצו הקהילה לפדותו בכל אשר ישומו עליה. וכשנמצא בספק סכנה הרי מצווים אנו לפדותו מטעם לא תעמוד על דם רעיק. (וניתן ליאמר שסו' שמוציאים כל הונו כדי למנוע מלאו זה כעין רוב לאווים בתורה.) וממילא בזה פודים ביותר מכדי דמיהם.

והרמב"ם והרמב"ן סו' שמצות פ"ש היא אותה מצוה לכל שבי בין אם עומד בספק סכנה או לא. ולא דלא תעמוד שמחייב הפדיון אפי' כשאינו בסכנה. ותקנת חז"ל שלא לפדות ביותר מכדי דמיהן שייך שהרי עובר על לאו דלא תעמוד בשוא"ת ובזה אינו מחויב להוציא יותר מחומש ודנו חז"ל שחשש דוחקא דציבור או חשש שיבואו עוד לחטוף נחשב יותר מחומש. ❁

ושרי לפדותו בכל ממון שבעולם, ואם מרוב ענותנותו לא רצה להחזיק עצמו כתלמיד חכם מופלג, מכל מקום היה לו לחוש על ביטול תורה, כאשר כתב בעצמו, שהוא היה יושב בחושך וצלמות, בלי תורה ואורה, והיה מקונן שלא היו אצלו ספרי הפוסקים והתוספות, ואיך לא היה חש לעון ביטול התורה, מאחר שרבים צריכים לו. ובודאי דעתו היה, שאם יפדו אותו, אם כן יש למיחש שלא יעשו כן כל השרים לתלמיד חכם המופלג שבדור, בעבור רוב הממון, עד שלא יספיק ממון הגולה לפדותם, ותשתכח התורה מישראל. כי גם שמעתי שהיה בדעת אותו הצורך לתפוס גם הרא"ש תלמידו, ונודע לו, וברח לטוליטילא, ונצול ברחמיו וברב חסדיו. ומשום הכי אמר החסיד, מוטב שתאבד מעט חכמה היתרת מישראל, ממה שתאבד חכמת התורה עיקר, וזה האות שאז פסקה אותו הדבר והשמד לתפוס חכמי הגולה"

דחיישינן דילמא מתרמי פדיון שבויים ומזבני ליה לאידך. א"ל דירתא לא מזבני אינשי ומילתא דלא שכיחא היא ולא חיישי בה רבנן.

והגרש"ר בירר מללו קושיתנו בשיעוריו, "ובשלמא אחר שהתפללו י"ל דאין מוכרין ולא תקשי משריגי ליבני, ומשום דבהתפללו חל קדושת בית הכנסת, אבל הכא דמיירי בפשטות קודם שהתפללו וכנ"ל בשם התוס' והר"י בביאור קושית הגמ', א"כ מה"ת שלא ימכרו בשביל פ"ש. אלא דיעוי' ברמב"ם פ"ח ממתנו"ע הי"א ובשו"ע יו"ד סי' רנ"ב ס"א דמבואר מדבריהם דמדינא אין מוכרין בבנו, וצ"ע דמ"ש משריגי ליבני וכנ"ל." ע"ש שהאריך בביאור הדין.

לכאורה ביאור דבריהם שמצות פ"ש מטעם דין לא תעמוד על דם רעך ודינו שצריכים להקדים ולהעדיף למסור כל כספי צדקה וכל מה המיועד לצורכי ציבור כדי לפדות שבויים. אבל אין אנו מצווים להוציא כל הונו אליבא לרמב"ם ולרמב"ן וסיעתם. וזו כוונת הראשונים שאין דרך ליחידים למכור ביתם לקיים מצוה זו וכן אין לדחוק הציבור למכור כל בית כנסת אבל מי שרוצה יעשה כגון שעשה רבי יהושע בן חנניא, ובודאי כשיש חשש סכנה ממש בפנינו שמותר להוציא כל הונו. כל' שבזה לא אסרו חז"ל שלא לפדות יותר מדמיהם דהדבר בלתי שכיח ובזה לא גזרו רבנן. הרי שאינו חייב ומותר לו שלא אסרוהו חז"ל.

[ו] סיכום

הרי תוס' סו' שונה מצות פדיון שבויים משבי לשבי וכשנמצא בסכנת נפשות הרי בזה לא תקנו ולא הגבילו חז"ל כמה מוציאים עליו לפדותו. ובאמת כן מעשה רב בסוגיא שרבי יהושע בן חנניא הוציא הרבה יותר מכדי דמיו שראה בעתידו שיגדל להיות ת"ח גדול. וכן המהר"ם לובלין (מו"ד בפתחי תשובה יו"ד שם) שפדו הרבה יותר מכדי דמיו כדי למנוע חילול השם, וכ"כ היש"ש^א (גיטין פ"ד) שמן הדין היו צריכים לפדות מהר"ם

^א ים של שלמה (מסכת גיטין פרק ד) "והאידינא אנשי גומלי חסדים בארץ תוגרמא והסמוכים להם פודים השבויים יותר ויותר מכדי דמיהם, והיינו דמוותרים על דוחקיהו דציבורא שלהם, ה' יוסף על שחרם, ופעולתם לפני ה' צפון בעולם הבא, גם בעו"ה לע"ע נתמעטו ישראל בגולה, ויש לחוס על יתר הפלטה, שלא (תכוה) [תכבה] גחלת ישראל, וגם לעת הזאת מכבידים על ישראל יסורים וענויים, לכופם כדי לעבור על הדת, ולעשות מלאכה בשבת שלא לצורך. גם אם לא יפדו אותם איכא למחש לרוע לבם, שלא יהרגו אותם, ובסכנת נפשות פודין יותר מכדי דמיהן, עיין לקמן בסימן ע"א, על כן נדבה לבם בגופם ובממונם לפדות השבויים, וסייעתא דשמיא עמהם. שמעתיה על מהר"ם מרוטנבר"ק זכרונו לברכה, שהיה תפוס במגדול אייגזהם כמה שנים, והשר תבע מן הקהלות סך גדול, והקהלות היו רוצים לפדותו, ולא הניח, כי אמר אין פודין השבויים יותר מכדי דמיהם. ותמה אני, מאחר שהיה תלמיד חכם מופלג, ולא היה כמותו בדורו בתורה ובחסידות,

ציבור הנדחק ובפרט בזמן שאו"ה תקיפים על שונאי ישראל הוי דוחקא דציבורא בכלל פ"נ כמ"ש הרא"ש פ"ק דב"ב וכמ"ש" שיטת התוס' מבוארה היטב שהרי אולי דין לא תעמוד ככל לאו הכתובה בתורה שאליבא לרוב ראשונים מוסרים כל הונו כדי שלא לעבור עליו (עי' מש"כ בס' עקבי משה על סנהדרין סי' לה אות ז) ואפי' אם דינו כעשה אבל חמור הוא הצלת נפש שדוחה כל התורה. אבל דברי הרמב"ם והר"ן צ"ב שסו' שחז"ל תקנו שלא לפדות יותר מכדי דמיהם ומשמע אפי' במקום שיש חשש נפשות.

ואולי לזה כיוון רדב"ז (שו"ת, ח"ג סי' תרכז, אלף נב), "... על מה שראית כתוב אם אמר השלטון לישראל הנח לי לקצץ אבר אחד שאינך מת ממנו או אמית ישראל חבירך.... ותו דכתיב דרכיה דרכי נועם וצריך שמשפטי תורתנו יהיו מסכימים אל השכל והסברא ואיך יעלה על דעתנו שיניח אדם לסמא את עינו או לחתוך את ידו או רגלו כדי שלא ימיתו את חבירו הלכך איני רואה טעם לדין זה אלא מדת חסידות ואשרי חלקו מי שיוכל לעמוד בזה ואם יש ספק סכנת נפשות הרי זה חסיד שוטה דספיקא דידיה עדיף מוודאי דחבריה. והנראה לע"ד כתבתי"

והכריע החפץ חיים (אהבת חסד חלק ב פרק כ, אות ב) לדינא, "... ונראה [דהא דאמרינן אל יבזבז יותר מחומש] מיירי באופן שאין נוגע לפיקוח נפש ממש אבל אם נוגע לפ"נ ממש כגון שהשבוי עומד למות או הרעב יכול לבוא לידי סכנה ע"י רעבונו אין שייך בזה שיעור חומש ולא אמרו בב"מ ס"ב רק דחיי קודם לחיי חבירו אבל דעשרו קודם לחיי חבירו לא מצינו:

[ה] ישוב לשון רבינו יונה ויד רמ"ה לאור דברי הר"ן והרמב"ם

וא"ש לשון הרבינו יונה (שם) בביאור מה שקי"ל חז"ל להבחין בין העדפת פדיון שבויים לבנין ביהכנ"ס ולא להצריך מכירתה אפי' קודם שהתפללו בה, "אי הכי אפילו בנו נמי לא ליסתר עד שיתפללו בו כי אז ודאי אין דרכם למכור אפילו לפדיון שבויים פירוש אין דרכם למכרה ואף על פי שמותר להם." שאם מדובר בחשש הצלת נפשות מה עומד במקומה. וע"ע בלשון היד רמ"ה (ב"ב ג,ב), "ומסקנא חיישינן דילמא מתרמיא מילתא דפדיון שבויים ומזבני להו [כל מה שאספו לבנין ביהכנ"ס ואפי' קנו כבר החומרים]... ומקשינן אי הכי דחיישינן לכולי האי מאי איריאי עד דבני בי כנישתא אחריתי, אפילו בנו נמי בי כנישתא אחריתי לא נסתרה להאי

לגוי מטעם דוחקו ולווה מגוי ומצד אחד יש לקונסו ומצד שני אולי מוטל על הציבור לעוזרו מקודם. הרי דין אחד הוא מטעם קנס על היחיד ושלא יטמעו בניו בין הגוים וחיוב היחידים והציבור לפרנס המשפחה.

ונראה שהערה זו כלולה במש"כ החת"ס (שו"ת, חושן משפט, סימן קעז), "...ול"ד לע"ע הנמכר לנכרי דמיירי קרא כשיד ישראל תקיפה על או"ה ולא ירדנו בפרך א"א רואהו רודה בפרך גם לא ימתינו ולא יעבירונו על דתו לאונסו אע"ג דמיירי בנמכר לשמש לע"ז לעקר מ"מ ל"ד לשבוי דמכין וחובשין נגידא קשה ממיתה ומעבירי אותו על דתו ורודי בו בפרך בלי ספק..."

[ה] עד כמה מוציאים ליזהר מלאו דלא תעמוד

המרהש"ם כבר דן (שו"ת חלק ה סימן נד) עד כמה מחויב כדי שיקיים מה שמוטל עליו מדין לא תעמוד וז"ל, "... נסתפק אם מחויב אדם להציל חברו מסכ"נ בממונו דאף דהוי גם לאו דלא תעמוד על דם רעיך כדאיתא בסנהדרין ע"ג מ"מ הוי בשוא"ת ודמי למ"ע כמ"ש בשו"ת חו"י וא"כ הרי במ"ע א"צ לבזבז יותר מחומש אבל י"ל כיון דמחויב לאהוב חברו כנפשו וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו ומ"ש מגיטין מ"ה דאין פודין השבויים יותר מכדי דמיהם ולפי הס"ד טעמא משום דוחקא דציבורא מוכח דא"צ להביא א"ע לעניות בשביל פדיון שבויים ושבוים אית בי' פ"נ כמ"ש הרמב"ם בפ"ח ממ"ע אבל למסקנא לא הוי טעמא משום דוחקא א"כ אין ראי' עכ"ד, והנה גוף הדבר מפורש בפיהמ"ש להרמב"ם ורע"ב ריש פ"א דפיאה דפדיון שבויים א"צ לבזבז יותר מחומש והרמב"ם ביאר זאת באריכות והרי הרמב"ם גופי' כ' דפ"ש אית בי' משום לא תעמוד על דם רעיך ואפ"ה הוי רק כעשה וא"צ לבזבז יותר מחומש אבל הוא רק מתקנת אושא כמ"ש הרמב"ם שם להדיא והוא דכ' התוס' בגיטין נ"ח דבדאיכא סכ"נ פודין יותר מכדי דמיהן היינו אף דצריך ליתן יותר מהשויוי אבל מ"מ הוי רק עד חומש ממון הפודה ולא יותר, וגוף ההערה יעוין בח"ס ח"מ סוס"י קע"ז, " והיינו דברי החת"ס (שו"ת חושן משפט, סימן קעז), "ומ"ש להסוברים דאפי' בביטול ל"ת בשב ואת צריך לבזבז כל הונו ולא יעבור אך לרמב"ם דפסק בפדיון שבוי' המעלי' עין עובר על לא תעמוד על דם רעיך ועל לא תרדה בפרך לעיניך וקשה א"כ אמאי אמרי' פ' השולח אין פודין יתר מכדי דמיהם משום דוחקא דציבורא הא עברי על לא תעמוד ע"ד רעיך ועל לא תרדה בו בפרך לעיניך, הנה יפה כ' רמב"ם דעובר על כל אלו ... אך מ"מ נ"ל לישוב קו' פר"מ דלא אמרה הר"ן אלא ביחיד שצריך לבזבז כל ממונו ולהטיל עצמו על הציבור להתפרנס מן הצדקה ולא יעבור על ל"ת אבל

שבי. ובמקרה שיש לשבי סכנת נפש ממש וודאית סו' התוס' שמחויבים להוציא הכל עד נפשו שמאי חזית דדמו סומק טפי אבל בוודאי מחויב להוציא כל הונו, וא"כ אין מקום לומר שחז"ל תקנו שלא להוציא יותר מכדי דמיהם משום דוחקא דציבורא, ואפי' משום חשש שאינו בפנינו שיבואו לחטוף עוד.

ברם לדעתו של הרמב"ן שבכל דין ופרשת פדיון שבויים יש ספק סכנה ואפשר שכולל דין לא תעמוד כשיטת הרמב"ם ועליו תקנו חז"ל שלא להוציא יותר מכדי דמיהם בע"כ שאין אנו מחויבים להוציא כל הונו מטעם איסור לא תעמוד.

לרמב"ם תקנו חז"ל שלא מוציאים יותר מכדי דמיהן אפי' כשעומד לעבור על איסור לא תעמוד, והדבר צריך ביאור שלכאורה רוב ראשונים סו' שמוציאים כל הונו ליזהר מלאו אפי' פחות חמור.

הרמב"ם כתב בהדיא שלא מוציאים כל הונו כדי ליזהר בלאו דלא תעמוד. (פירוש המשניות פאה א,א), "ואמרו כאן שגמילות חסדים אין לה שיעור, ר"ל בהשתתפות האדם בגופו. אבל השתתפותו בממונו יש לו גבול והוא חמישית ממנו, ואינו חייב לתת יותר מחמישית ממנו אלא אם עשה כן במדת חסידות, ואמרו נמנו באושא להיות אדם מפריש חומש נכסיו למצוה. וביאור השאלה הזו אצלי כך, אם ראה האדם שבויים הרי הוטל עליו לפדותם כמו שצוה ה', או רעבים או ערומים הרי הוטל עליו להאכילם ולכסותם כמו שאמר ה' די מחסורו אשר יחסר לו, כלומר שישלים לו כל מה שחסר לו, והרי הוא חייב להשלים להם כל מחסורם כל זמן שמחסורם או צורך פדיונם הוא פחות מחומש ממנו או חמישיתו, אבל אם הם צריכים יותר מחומש ממנו נותן החומש בלבד ומסתלק, ואין עליו חטא בהמנעו מהשלים כל מה שהם צריכים כיון שהוא יותר מהחומש. אבל אם לא יזדמן לו שום דבר מכל מה שאמרנו מפריש את החומש מכל הכנסותיו לא מן הקרן ומוציאו בדבר מצוה.

ואמנם שהגאון הרב אשר ווייס שליט"א (מנחת אשר פ') שדא בזה נרגא ממה שכתב הרמב"ם (הלכות מתנות עניים ח, יג), "מי שמכר עצמו ובניו לעכו"ם או שלוה מהן ושבו אותן או אסרוהו בהלואתן, פעם ראשונה ושנייה מצוה לפדותן, שלישית אין פודין אותן, אבל פודין את הבנים לאחר מיתת אביהן, ואם בקשוהו להורגו פודין אותו מידם אפילו אחר כמה פעמים." שהרי רואים כדברי התוס' שלא כל שבי ושבי דומים ואין הלכותיהם דומות ודומה שיטת הרמב"ם לדברי התוס'. אלא נראה שאין לדמות דין המשלם דמי קנין ותשלומי הלוואות לגוי עבור מה שמכר עצמו

עי' בתוס' (גיטין מה, א ד"ה דלא ליגרבו ולייתו), "והא דתניא בפ' נערה (כתובות נב.) נשבית והיו מבקשין ממנה עד עשרה בדמיה פעם ראשון פודה שאני אשתו דהוית כגופו יותר מבתו דהכא ועל עצמו לא תיקנו שלא יתן כל אשר לו בעד נפשוור' יהושע בן חנניא דפרקיה לההוא תינוק בממון הרבה בהניזקין (לקמן דף נח.) לפי שהיה מופלג בחכמה אי נמי בשעת חורבן הבית לא שייך דלא ליגרבו."

כאן לא הזכיר אפשרות שחז"ל התירו לפדות בכל מה שירצו במקום סכ"נ, כלו' לדעה זו בתוס' שתירצו מעשה דרבי יהושע בן חנניה מטעם שראה שיהי' מופלג בחכמה סו' שאפי' חשש סכ"נ אינו דוחה מה שתקנו שלא לפדות יותר מכדי דמו.

וכן סו' הרמב"ן (גיטין, שם), "וי"א דכל היכא דאיכא חששא דמיתה פודין אותן בכל ממון שיכולין לפדותן ולא מסתבר דכל שבי כולהו איתנהו ביה."

ולכאורה דברי הרמב"ן צ"ב שהרי הלא עובדא היא שלפעמים לא חוששים שיהרגו השבויים, והלא דברי תוס' סבירים מאד שהדין שונה משבי לשבי. ולאור הנ"ל א"ש.

וסביר לתלות מחלוקת תוס' ורמב"ן על המחלוקת תוס' ורמב"ם בגדר דין לא תעמוד כנ"ל שמכיון שלרמב"ם דין לא תעמוד כולל חששות יותר רחוקות ויותר מסופקות ממילא על כל שבי נאמר איסור לא תעמוד, ודין שלא לפדות יותר מכדי דמיהם שייך לכל שבי, ודרגת סיכון לחייו לא מעלה ולא מוריד. ברם התוס' שסו' שדין לא תעמוד נאמר על מי שנמצא בסכ"נ בלבד, ממילא סוברים שאיסור ל"ת לא שייך לכל שבי וישתנה דינו משבי לשבי.

הרי נחלקו בעלי התוס' עצמם וגם הרמב"ן בפירוש סוגין וביסוד דין פדיון שבויים אם כל מקרה ומקרה שונה וצריכים לעמוד על פרטיה אם הנמנע מלפדות עובר על לא תעמוד או שסתם פ"ש וסתם שבוי הנמנע לפדותם עובר על לא תעמוד וכו'. כלו' ודאי ששונה פחד מות וכיו"ב משבי לשבי אבל מצד דינו וגודל חיובנו לפדותו התוס' סו' שגם זה משתנה משבי לשבי והרמב"ן סו' שמעיקר חיובנו לפדותם כולם שווים. ונראה שאפי' לרמב"ן אם ידוע ששבי אחד עומד בסכנה יותר קרובה מאחר שנחזק כוחותינו לפדותו ונקדים לפדותו אבל מעיקר החיוב לעמוד עבור פדיונו ולפדותו שווים הם.

וממילא יוצא שנחלקו הראשונים בגודל החיוב לפדות השבי שלתוס' ישתנה משבי לשבי ולרמב"ן ולרמב"ם עיקר החיוב וגודל החיוב נאמר לכל

עי' במס' גיטין במשנה (מה,א) "אין פודין את השבויין יתר על כדי דמיהן, מפני תיקון העולם..." ובסוגיא ביארו, "איבעיא להו: האי מפני תיקון העולם - משום דוחקא דצבורא הוא (פירש רש"י, אין לנו לדחוק הצבור ולהביאו לידי עניות בשביל אלו) או דילמא משום דלא לגרבו ולייתו טפי (פירש רש"י, דלא ימסרו עובדי כוכבים נפשייהו וליגרבו ולייתו טפי מפני שמוכרין אותן ביוקר) ת"ש: דלוי בר דרגא פרקא לברתיה בתליסר אלפי דינרי זהב. (פירש רש"י, ...ונפקא מינה אם יש לו אב עשיר או קרוב שרוצה לפדותו בדמים הרבה ולא יפילהו על הצבור. בתליסר אלפי דינרי - אלמא משום דוחקא דציבורא הוא.) אמר אביי: ומאן לימא לן דברצון חכמים עבד? דילמא שלא ברצון חכמים עבד."

ודנו הראשונים על מה שנראה שרבי יהושע בן חנניה עבר על תקנת חז"ל. עי' גיטין (נח, א), "ת"ר: מעשה ברבי יהושע בן חנניה שהלך לכרך גדול שברומי, אמרו לו: תינוק אחד יש בבית האסורים, יפה עינים וטוב רואי וקווצותיו סדורות לו תלתלים. הלך ועמד על פתח בית האסורים, אמר: (ישעי' מב:כד) מי נתן למשיסה יעקב וישראל לבוזזים. ענה אותו תינוק ואמר: הלא ה' זו חטאנו לו ולא אבו בדרכיו הלוך ולא שמעו בתורתו. אמר: מובטחני בו שמורה הוראה בישראל, העבודה. שאיני זז מכאן עד שאפדנו בכל ממון שפוסקין עליו. אמרו: לא זז משם עד שפדאו בממון הרבה, ולא היו ימים מועטין עד שהורה הוראה בישראל. ומנו. רבי ישמעאל בן אלישע."

עי' בתוס' (גיטין נח, א, ד"ה כל ממון שפוסקין עליו), "כי איכא סכנת נפשות פודין שבויין יותר על כדי דמיהן כדאמרינן בפרק השולח (לעיל דף מז.) גבי מוכר עצמו ואת בניו לעובדי כוכבים כ"ש הכא דאיכא קטלא אי נמי משום דמופלג בחכמה היה."

כלו' התוס' ביארו שמה שלמדנו (גיטין מז, א), "תנן: המוכר עצמו ואת בניו לעובדי כוכבים אין פודין אותו, אבל פודין את הבנים משום קלקולא, וכ"ש הכא דאיכא קטלא", שלא תקנו חז"ל לקנוס המוכר את עצמו שלא לפדותו במקום של איבוד השבוי לא בגשם ולא ברוח. וא"כ גם בנדון דידן יש לומר שלא תקנו להגביל מצות פ"ש במקום שיש לחוש לסכ"נ. אמנם שיש מקום לחלק.

ומסתפקים תוס' בזה אם חז"ל תקנו שלא פודים יותר מכדי דמיהן במקום סכנת נפשות או יש לבאר שסכ"נ לא מעמיד הדין כיוצא מן הכלל אלא שבי שמופלג בחכמה כן נחשב כיוצא מן הכלל.

רוצח ושמירת הנפש א,י), "וכן הרואה את חברו טובע בים או ליסטים באים עליו או חיה רעה באה עליו ויכול להצילו הוא בעצמו או שישכור אחרים להצילו ולא הציל, או ששמע גוים או מוסרים מחשבים עליו רעה או טומנין לו פח ולא גלה אוזן חברו והודיעו, או שידע בגוי או באנס שהוא קובל על חברו ויכול לפייסו בגלל חברו ולהסיר מה שבלבו ולא פייסו, וכל כיוצא בדברים אלו, העושה אותם עובר על לא תעמוד על דם רעך."

וא"ש מה שהרמב"ם כתב שהמקיים מצות פדיון שבויים נמנע מלעבור לא תעמוד שהרי בשבוי בספק סכנה והמונע מלהציל חברו מספק סכנה עובר על לא תעמוד לדעתו. ואפשר שתוס' והר"ן חולקים בזה אם הנמנע מלפדות חברו בכל אופן עובר על לאו דלא תעמוד כדנבאר.

יוצא שלרמב"ם ששבוי שר"ל נמצא בסכנת נפשות ממש דינו ומצותו ככל שבוי שהרי אצל כולם כבר נאמר שיש לחוש לעבור לא תעמוד. ברם לתוס' שונה שבוי שנמצא בסכנת נפש וודאות וחמור מצות פדיונו.

ובמחלוקת בעלי התוס' ורמב"ם אם מעיקר הדין מחלקים בין שבי לשבי ובין פדיון לפדיון נחלקו האחרונים לדינא, עי' בפתחי תשובה (יורה דעה סימן רנב, ד), "עי' באשל אברהם בשם שו"ת נחלה ליהושע דבמקום דאיכא למיחש לקטלא פודין [ביותר מכדי דמיהן] ועיין בתשובת יד אליהו סימן מ"ג שלא כתב כן אלא דאפילו בעומד להריגה אין פודין יותר מכדי דמיו דתירוצא קמא שבתוספת פרק הניזקין לא קאי אליבא דאמת ע"ש וכ"כ בתשובת מהר"ם לובלין סימן ט"ו בא' שהיה נתפס בתפיסה בטענה שזינה עם זונה אם צריכין להפריז עליו מעות הרבה להציל נפשו והשיב שע"פ הדין אין צריכין שאין פודין את השבויים יותר מכ"ד אך מפני חילול השם יפזרו עליו ממון הרבה ע"ש. ועיין בספר בה"י סק"ב כ' בשם הגאון מהרש"ק שנעלם ממנו דברי תוספת בגיטין הנ"ל דאם ביקשו להרגו פודין ע"ש..... אך בתשובת כנסת יחזקאל סימן ל"ח השיג עליהם משום דהאי תירוצא דסכנת נפשות לא שייך אלא אם טעמא משום דוחקא דצבורא אבל לטעמא דלא לגרבי הסברא להיפך דאם בס"נ פודין ירצו להרוג את השבויים כדי שיפדו יותר מכ"ד וגם יגרבו וירצו להרוג וא"כ לפמ"ש הרמב"ם והש"ע טעמא דלא לגרבי שפיר כתב מהר"ם לובלין שאין הקהל צריכין מטעם א"פ את השבויים אף בס"נ יותר מכ"ד "

[ד] אם תקנו חז"ל שלא להוציא יותר מדמיהם לפדיון שבויים במקום סכ"נ ולאור מח' הרמב"ם שוהתוס' והר"ן יש לעמוד על מחלוקת בין הבעלי התוס' והרמב"ן בתוקפה של תקנת חז"ל שלא לפדות שבוי ביותר מדמיהם.

הכי אפילו בנו נמי לא ליסתר עד שיתפללו בו כי אז ודאי אין דרכם למכור אפילו לפדיון שבויים פירוש אין דרכם למכרה ואף על פי שמותר להם. ולקמן נעמוד על לשונו מה שייך שאין דרך למכור ביהכנ"ס.

[ב] לא תעמוד על דם רעך בספק סכנה ומקומה בפ' פדיון שבויים - רמב"ם תוס' ור"ן

הקשו התוספות (סנהדרין עג,א), "וא"ת וכיון דמהכא [מק"ו מנערה המאורסה] ילפינן דרוצח ניתן להצילו בנפשו למה לי קרא בטובע בנהר וחיה גוררתו השתא חברו הורג כדי להציל התם לא כ"ש ולא מסתבר למימר דחבירו הורג טפי לאפרושי מאיסורא אלא נראה דאי מהכא ה"א עשה קמ"ל התם דעובר בלאו דלא תעמוד על דם רעך" וכ"כ התוס' הרא"ש. והר"ן תירץ בא"א, "ואם תאמר וכיון שמצוה הוא להרוג הרודף כדי שיציל הנרדף למה לי קרא דלא תעמוד על דם רעך פשיטא דהוא מצווה לטרוח בהצלתו כגון טובע בנהר או ליסטים באים עליו. י"ל דמקרא דניתן להצילו בנפשו לא שמעינן אלא במי שברור לו כשמש שהוא רוצ' להרגו ובכה"ג במי שברור לו כשמש שיטבע בנהר אם לא יצילוהו הוא דמחייב להצילו אבל על ספק לא שמעינן מידי מ"ה אתא קרא דלא תעמו' על דם רעך לומר שהוא מצוו' לטרוח בו אף על הספק"

וכ"כ הר"ן באריכות בחידושו לסנהדרין (עג, א), "ואם תאמר כיון שמצוה היא בזמן שבית המקדש קיים להרוג לרודף כדי שינצל הנרדף למה ליה קרא דלא תעמוד על דם רעך, פשיטא שהוא מצוה לטרוח בהצלתו, יש לומר דמקרא שניתן להצילו בנפשו לא שמעינן אלא במי שברור לו כשמש שיטבע בנהר אם לא יצילוהו, הוא דחייב להצילו. אבל על הספק לא שמעינן מידי משום הכי אתא קרא דלא תעמוד על דם רעך לומר שהוא מצווה לטרוח בו אף על הספק"

וכן הסיק הרדב"ז (ח"ב סימן רי"ח), "דלאו דוקא כשברי הזיקא אלא אפילו כשלא בריא הזיקא, חייב להציל ואם לא הציל עבר על לא תעמוד על דם רעך".

ולכאורה ממה שהתוס' דחקו לומר שבא הכתוב לחייב בל"ת ובפשטות פירושו שמחזק ולא מרחיב העשה משמע שסו' שאינו עובר על לא תעמוד אם נמנע מלהציל מספק סכנה. ובזה נחלקו התוס' והר"ן.

ואם כנים הדברים נכון לומר שנחלקו בחידושו של הרמב"ם שהרחיב דין לא תעמוד מלשונו של הברייתא (סנהדרין עג,א) "שהוא טובע בנהר, או חיה גוררתו, או לסטין באין עליו, שהוא חייב להציל" ללשונו (הלכות

בה, מאי מצוה רבה. א"ל אביי, מדתני רב שמואל בר יהודה: אין פוסקין צדקה על היתומים אפילו לפדיון שבויים, שמע מינה: אמר ליה רבא לרבה בר מרי: מנא הא מילתא דאמור רבנן דפדיון שבויים מצוה רבה היא. א"ל, דכתיב (ירמיהו פרק טו,ב) והיה כי יאמרו אליך אנה נצא ואמרת אליהם כה אמר ה' אשר למות למות ואשר לחרב לחרב ואשר לרעב לרעב ואשר לשבי לשבי, ואמר רבי יוחנן: כל המאוחר בפסוק זה קשה מחבירו ושבי [קשה מכולם] דכולהו איתנהו ביה."

וממה שהביאו ראיה מקרא שהשבי חמור מכולם נראה שצערו של השבוי יותר מכולם וכלשון רש"י, "[שהשבי] ביד העכומ"ז לעשות בו כל חפצו אם למות [אם לחרב] אם לרעב" ולכן נחשב שצערו עולה על כולם והפודה אחר מצער גדול, מצותו גדולה ולכן ס"ד לחייב היתום על מצות צדקה זו, ולא מטעם שמצות רבות ישנה בפדיון שבויים שלכאורה לא מחייב יותר לקטנים.

ברם הרמב"ם (הל' מתנות עניים ח"י) פירש שהרבה מצות כרוכות וכלולת במצות פ"ש, "פדיון שבויים קודם לפרנסת עניים ולכסותן, ואין לך מצוה גדולה כפדיון שבויים שהשבי הרי הוא בכלל הרעבים והצמאים והערומים ועומד בסכנת נפשות, והמעלים עיניו מפדיונו הרי זה עובר על לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ירך ועל לא תעמוד על דם רעך ועל לא ירדנו בפרך לעיניך, ובטל מצות פתח תפתח את ירך לו, ומצות וחי אחיך עמך, ואהבת לרעך כמוך, והצל לקוחים למות והרבה דברים כאלו, ואין לך מצוה רבה כפדיון שבויים."

ומקדימים מצות פדיון שבויים למצות אחרות מטעם שהיא מצוה רבה למדנו (ג,ב) "אמר רב חסדא: לא ליסתור איניש בי כנישתא עד דבני בי כנישתא אחריתי. איכא דאמרי: משום פשיעותא, ואיכא דאמרי: משום צלויי. מאי בינייהו. איכא בינייהו, דאיכא דוכתא לצלויי..... א"ל רבינא לרב אשי: גבו זוזי ומחתי, מאי. אמר ליה: דילמא מיתרמי להו פדיון שבויים ויהבי להו. שריגי ליבני והדרי הודרי ומחתי כשורי, מאי. א"ל: זמנין דמתרמי להו פדיון שבויים, מזבני ויהבי להו. א"ה, אפי' בנו נמי! אמר ליה: דירתיה דאינשי לא מזבני."

ודין הקדמת פ"ש משום שמצוה רבה כדמבואר בהדיא בלשון רבינו יונה מו"ד בשמ"ק (ג,ב), "אף על גב דלא עביד איניש לזבוני למלתא דמצוה כגון צדקה אחר שיש שם הכנה דקא שריגי לבני והדרי הודרי אלא טורחים הם ומחזיקים לקיים המצוה ממקום אחר מכל מקום לפדיון שבויים דהיא מצוה רבה טפי ודבר נחוץ מזבני להו שאין דרכם לחזור עד שיגבו מעות. אי

מצות פדיון שבויים

הרב יעקב ניוברגר

למדנו הסוגיא כתפילה שעל ידי לימוד הסוגיא וירידה להבנתה נזכה לראות פדיון השבויים

ועכשיו מביאים לדפוס כהודאה על פדיונם ולע"נ אלו שנרצחו בשבי וכתפילה על העתיד שנזכה לראות בהחלמתם השלמה בגשם וברוח

• • •

כבוד גדול לי להשתתף להנציח זכרו וכבודו של האי גברא רבא שלא פסק גירסא מפומיה ואהבת תורה וחכמיה ועמו וארצו ומשפחתו מלבו

• • •

[א] פדיון שבויים מצוה רבה היא

(ב"ב דף ח,א) "איפרא הורמיז אימיה דשבור מלכא, שדרה ארנקא דדינרי לקמיה דרב יוסף, אמרה: ליהוי למצוה רבה. יתיב רב יוסף וקא מעיין

תודתי פרושה לבני חתני הרב יעקב סג"ל לאי"ט מלאס אנג'ליס שעבר על המאמר ותיקן בטו"טוד
כברכת ה' הטובה עליו

Rabbi Neuburger is a Rosh Yeshiva at the Rabbi Isaac Elchanan Theological Seminary and the Rabbi of Congregation Beth Abraham in Bergenfield, NJ.

מה שמעבר למה שמתגלה לעינינו במציאות, ע"י שראו את הפנימיות, את הקב"ה בכל דבר ודבר, עי"ז הם הצליחו לנצח, ושמא זה הטעם שהדלקת נר חנוכה כשלוש בציצית, והיינו שהיא המצוה הבאה ללמד את היסוד הנ"ל של לראות את מה שמעבר כנ"ל.

ולכן נראה שזה גם מאי דבעינן "לשמה" בעשיית הציצית, דכיון שתכלית ותועלת המצוה הן לחנך אותנו לראות ולהסתכל על כל דבר באופן עמוק ומהותי, ולא באופן רדוד ופשטני, הרי דבעינן שאף הכנתה תיעשה באופן הנ"ל שמכיר ומודה בתכלית הנ"ל, ובזה מובן מה שאפי' מי שאינו שומר תורה ומצוות, כל שמאמין בתועלת המצוה, ומאמין בשמירתה, והיא גופא הטעם שאותו אדם קושר את הציצית, בשביל לעזור לאותם החיילים הנמצאים בשדה המלחמה, בזה גופא מוכיח ומראה שהוא מאמין בכח המצוה ובשמירתה.

ובעזרת ה' עי"ז נזכה שכשם שהקב"ה עשה לנו ניסים ונפלאות בימים ההם, כך נראה בניסים ונפלאות שהקב"ה יעשה עם כולנו, במהרה וימינו.



ועי"ז יקשר את הכל לפנימיות, וזה כל ענין של הנצחון על יון, לקשר הכל אל הפנימיות, שכן כל מטרתם של מלכות יון הרשעה היתה "להשיכם תורתך", ואנו מקיימים הפך עניין זה ע"י זכירת התורה ומצוות המתייחדת במצות ציצית, וכמש"כ השפ"א במקום נוסף (מקץ תר"מ) "ובכעין זה ממש נתקיים בנס דחנוכה להיפוך ע"י שכתוב 'להשיכם תורתך', לכן נתוסף עוד זכרון לבני" ע"י שרצו להשיחנו כן שמעתי ממו"ז ז"ל כי ימי חנוכה נותנין זכרון, ונ"ל שלזה רמזו חכמים בחידותם 'מזוזה מימין ונר חנוכה משמאל ובעה"ב מצויץ באמצע', כי מצות אלו מביאין זכרון, שמזוזה בפתח לזכור מלכותו ית', ובציצית כתיב 'למען תזכרו', ו'שכחה' אותיות 'חשכה', וזכירה הוא אור, ורמז 'וראיתם' – 'וזכרתם', לכן גם הסתכלות בנר חנוכה מביא זכירה כמו הסתכלות בציצית כנ"ל".

וחשבתי לבאר זאת יותר, את הקשר הנ"ל בין מצות הדלקת נר חנוכה למצות ציצית שהוא קשר עמוק מאוד, דכן מצות ציצית מוזכרת בסוף פרשת שלח, כאשר בפרשת שלח נשלחו המרגלים "לתור את הארץ" (פי"ג פט"ז), וכן בסוף הפרשה כאשר נצטוונו על מצות ציצית נאמר "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זונים אחריהם, למען תזכרו ועשיתם וכו'", וביאור לזה הוא שעיקר הכישלון של המרגלים כשהלכו לארץ ישראל היה בכך שהם נבהלו ממה שהם ראו. הם פחדו מבני הענקים אשר שם וכו', ולא בטחו בקב"ה שלא העמידו אותנו לנגדם, ובזה גופא ניתנה לנו מצות ציצית, ע"מ לאמן את דעות שלנו ואת המחשבות שלנו, שלא לשפוט ולבחון את המציאות רק ע"פ מה שנגד עינינו באותו הרגע, אלא "לראות את הנולד", לדעת להסתכל על כל דבר שהוא רואה וכל דבר שהוא חווה, וע"י כח הדמיון לראות בכל דבר את הפנימיות של אותו הדבר, לראות כל דבר כחלק ממהלך אלוקי גדול, לדעת לקשר כל דבר ודבר לרבנש"ע, וכפי שנאמר על מצות ציצית "התכלת דומה לים, וים דומה לרקיע, ורקיע לכסא הכבוד" (מנחות מג). והיינו כשם שע"י הסתכלות בחוטים באופן מעמיק ידע לראות ולהיזכר עי"ז בקב"ה ובמצוותיו, כך גם בכל שרואה יקיים "וראיתם וזכרתם", שיזכור בזה את הקב"ה שמשגיח ומנהל את המציאות כולה. וזה גופא עניין חנוכה, שעניינו הראיה והפירסום (עי' קדושת לוי ריש דרושים לחנוכה), כפי שמצינו שדוקא במצוה זו נתקנה ברכה מיוחדת אף על הרואה, כמש"כ בגמ' (שבת כג.) "הרואה נר חנוכה צריך לברך וכו'", וזה גופא איך ניצחו החשמונאים את היוונים, למרות שלפי המציאות הפשוטה הנראית לעיניים לכאן היה זה חסר סיכוי, שהרי הם היו 'גבורים ביד חלשים ורבים ביד מעטים וכו'", אלא שע"י שראו את

והיסוד בו נחלקו, הוא בשורש עניין ההיתר של איסור שנתבטל ברוב, האם הוא משום שכיון האיסור אינו ניכר בפני"ע אלא נראה כחלק מן ההיתר, בכה"ג אמרינן שנהפך להיות ממש היתר, או שמא אין ההיתר הנ"ל של ביטול ברוב אלא דבכה"ג אין איסור אכילה על התערובת הנ"ל, כיון שרובו היתר, אך האיסור עדיין שם 'איסור' עליו (וכבר נחלקו בזה הראשונים, עיי' פמ"ג שער התערובות ח"ג פ"ה), ויש לחקירה זו כמה וכמה נפקא מינות שאכמ"ל, עכ"פ אחת הנפק"מ הוא בנידו"ד, אי שייך עניין ביטול ברוב בכה"ג דאי אמרי' דהאיסור נהפך להיות היתר שפיר יש להקל בזה שכל ציצית חשיב שנעשתה לשמה, משא"כ אי אמרינן דאי"ז אלא היתר אכילה של התערובת, שמא אין ללמוד מזה לנידו"ד, ושפיר יש להחמיר לגבי כל הני ציציות'.

והנה נחזור לעניין הקשר של מצות ציצית למצות הדלקת נר חנוכה. הרב אברהם שור בספרו הלקח והליבוב (עמ' פב) מביא את דברי השאילתות דלעיל, ושם הוא מציע דשמא י"ל שהטעם שהדלקת נר חנוכה היא על פתח הבית דוקא, הוא מאותו הטעם שקובעים שם את המזוזה, שהוא בשביל שמירה (כמבואר בגמ' במנחות לג: "אמר רבא מצוה להנחיה בטפח הסמוך לרה"ר, מאי טעמא? וכו' רב חנינא מסורא אומר כי היכי דתנטריה וכו' מידת הקב"ה עבדיו יושבין מבפנים והוא משמרן מבחוץ שנא' ה' שומרך ה' צלך על יד ימינך"), וממילא זה ג"כ עניין הציצית שהיא ג"כ שמירה על האדם (עיי' מנחות מג:, ירושלמי פאה פ"א ה"א ורמב"ם הלכו' מזוזה פ"ו הי"ג) ואכן כ"מ מלשון המאירי דלעיל.

בנוסף לכך הוא מציע שם טעם נוסף, והוא דכיון שמצות נר חנוכה נתקנה לפרסומי ניסא, והיינו ל"זכרון הנס" (כלשון הרמב"ם הלכות חנוכה פ"ד הי"ג), ממילא שפיר מובן מדוע יש עניין להיות לבוש במצות ציצית בעת קיום מצוה זו שכל ענינה היא זכירת המצוות, כמש"כ "והיה לכם לציצת וראיתם אתו וזכרתם את כל מצות ה'" (במדבר פט"ו פל"ט), והדברים מבוארים טפי ע"פ דברי השפת אמת (שלח תרל"ו) שמצות ציצית אינה רק זכירת המצוות בעלמא, אלא עניינה שיזכור האדם כי שורש הכל בא ממקור הקדושה, דוקא ע"י מצות ציצית שהיא בלבוש החיצוני לאדם,

נתערב לו ציצית טוויין לשמן בשלא לשמן ואין לו ציצית אחרים, או שיש לו ספק על הבגד אם הוא חייב בציצית, דאם הוא מדרבנן, ספיקא דרבנן לקולא".

1 הגרצ"פ פראנק (הר צבי יו"ד ח"ג סי' צג) דן לגבי כלי שאינו טבול שהתערב בשאר כלים הטבולים, וכתב שבזה שפיר יש להקל טפי, דהוי דומיא טפי לאיסור שהתבטל בהיתר, ולא להני דלעיל דהתם שאני דבעינן עשייה "לשמה" בקום ועשה.

עוד יש לעיין כאשר התברר שאכן חלק מהציציות הנ"ל נקשרו ע"י אחד הפסולים דלעיל, אלא שלאחמ"כ התעברו אותם הציציות בשאר אלפי הציציות שקשרו אותם אנשים כשרים, האם יש לחשוש לגבי כל ציצית שמא נעשתה שלא לשמה ופסולה. דבאופן פשוט היה נראה לומר דבכה"ג אמרינן "אחרי רבים להטות" דאדלינן בתר רובא, ואתם ציציות בטלות ברוב, וכל דפריש מרובא פריש (עי' פסחים ט:), ואכן כ"כ להתיר המנח"ח (מצוה י סק"ו) לענין מצה שלא נאפתה לשם מצת מצוה, שהתערבה בשאר מצות מצוה (ע"ש שהביא רביה מתוס' בגיטין כד: ד"ה לאיזה), וכ"פ הנצי"ב מוולאז'ין בשו"ת משיב דבר (ח"א סי' לד) דמצה או ציצית פסולה שהתערבה ברוב כשרות, תולין בכל מצה ומצה או בכל ציצית וציצית שהיא מן הרוב הכשר. אלא שמאידך יש שרצו לטעון, דשמא לא אמרינן דלאזלינן בתר רובא אלא לענין חפצא של איסור וכדו', דכיון שהתערב באחרים, הרי שאין עליו שם איסור הנ"ל, משא"כ בעניין מאי דבעינן "לשמה", דבזה לא שייך לומר דמתבטל ברוב, כיון שאין כאן שום חפצא של איסור ממילא לא שייך לומר כאן דין ביטול ברוב, וכמש"כ העונג יו"ט (סי' ד) "דלא מהני ביטול אלא בדבר שאנו דנין עליו שיש בו איסור או פסול, בזה אמרה התורה שאם נתערב ברוב נסתלק פסולו מעליו ונעשה כדבר שנתבטל בו ואין בו עוד פסול, אבל בדבר שפסולו מפני שמחוסר מעשה, כמו מצה שלא נאפה לשמה, בזה אפילו נתערב במצות האפיות לשמן נמי לא מהני דמשום שנתבטל לא ישיג מעלת המבטל, ודי לנו שמועיל ביטול להסיר חסרון המתבטל ולא להשיג מעלת המבטל" (ע"ש מיישב עפ"ז כמה קושיות חמורות וידועות), ועל דרך זה כתב הרב יוסף ענגיל (ציונים לתורה כלל יד ד"ה והנה וכע"ז בבית האוצר ח"ב כלל יח אות ט) שאין הרוב יכול אלא לסלק את האיסור, אך אינו יכול ליתן על האיסור שם של היתר.

ובתועלתה.

1 וכע"ז מצאנו שכתב בשו"ת מהר"ש ענגיל (ח"ו סי' ו אות א) בשם מרן הרב מצאנו דבדבר שצריך בפירוש 'לשמה' לא מהני הביטול שיהא חשוב כמו 'לשמה', וכ"כ בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ק ח"ג סי' פז) דלא מהני ביטול לעני"ז (ע"פ מש"כ בשמ"ק ב"מ ו: דהיכא דבעינן ודאי, לא מהני ביטול). מאידך עי' שו"ת חלקת יואב (או"ח סי' לב) שהביא כמה וכמה ראיות מהש"ס דהמיעוט המתבטל ברוב מצטרף להשלים השיעור, וכן עי' מש"כ בזה הגרעק"א (הגהו' לשו"ע סי' יא ס"א) שרצה להוכיח מדין סוכה דסכך פסול מתבטל בסכך כשר (עי' שו"ע סי' תרכו סע' א), אלא דשוב דחה דשמא ציצית הוא דבר שבמנין דינו מתבטל, כדמצינו גבי נר חנוכה (עי' רמ"א סי' תרעג ס"א, אכן ע"ש בט"ז סק"ו שחולק), וכן עי' מש"כ בזה באור שמח (הלכות ציצית פ"א ה"א והלכו' מאלו"א פט"ו ה"י) ובשו"ת חת"ס (או"ח סי' קעח), ולהלכה פסק המשנ"ב (סי' ט סק"ג) " אם

בארצוה"ח שם סק"ה), ועי' מה שדן בזה הביאור הלכה (שם ד"ה להצריך) שלהלכה הסכים שיש לפסול עשיית ציצית ע"י קטן אא"כ גדול על גביו. וכן לענין 'אונן' הפטור מן המצוות, יש מחמירים בזה (עי' מחנה חיים ח"ג סי' ד) ויש מקלים בזה בדיעבד, דאין שייך לומר בהו "שאינו בלבישה". ובעניין שעת הדחק כבר הכריע מו"ר הרב אשר וייס להקל בזה בקטן ואשה לכתחילה.^ד

ונשאלה השאלה לגבי מה שמצוי בימים אלו שהרבה בני אדם מתנדבים לקשור ציציות לחיילים הנמצאים במלחמה, האם ציצית שנקשרה ע"י מי שאינו שומר תורה ומצוות – כשרה, או שמא כיון דבעינן 'לשמה' – יש לפוסלה, ולהלכה כתבו הפוסקים דיש לחלק בין מי שמחלל שבת להכעיס, לבין מי שמאמין בלבו ברבש"ע ובקב"ה ומודה במצות ציצית, אלא שאינו מקיים את כל המצוות, וכמבואר במשנ"ב (סי' יא סק"ז):

"מומר לתיאבון שאין מטריח לעשות ציצית בבגדו, מותר לטוות, ומהימן כשאמר שטווה לשמה, וכל שכן אם הוא עובר רק על שאר עבירות לתיאבון, אבל מומר להכעיס, אפיקורס הוא לכל התורה כולה, ובודאי אדעתא דנפשיה עביד לכולי עלמא".

והיינו מי שמבין את עניין המצוה ומאמין זה, אע"פ שאינו מקיים את כל המצוות, עדיין יכול להוא לקיים את דין עשיה לשמה.^ה

^ד כמש"כ שם "בתחילת ימי המלחמה כאשר רבבות גוייסו וכולם חשבו שתיכף נכנסים להילחם בעזה, התעוררו רבים מן החיילים ללבוש ציצית לסגולה ולשמירה ונוצר ביקוש עצום למדי צבא עם ציצית, מכיון שלפי תקנת הצבא אין החייל רשאי ללבוש אלא בגדים ירוקים בלבד. אנשים יקרים התנדבו לרכוש גופיות מיוחדות של ארבע כנפות ולקשור בהם ציציות ולא היה בקומץ כדי להשביע את הארי, ונשאלתי אם אפשר בשעת הדחק לקשור ציציות ע"י נשים או ע"י קטנים וכו'" ושם הכריע לבסוף לאחר שנשא ונתן בסוגיא זו, סיים בזה"ל "הנה הדברים הנ"ל נכונים וברורים להלכה, אך אין להם אלא מקומם ושעתם, וכך פסקתי בימים הראשונים שלאחר שמחת תורה כאשר כולם חשבו שתיכף ומיד נכנסים למלחמה גדולה, והיה צורך בזמן קצר ביותר להכין רבבות בגדים עם ציצית, אבל מאז עברו כמה שבועות, וכיון דידיחי אידחי, ורוב אלה שביקשו ציצית כבר זכו להם, ומשו"כ הדר דינא, ומעתה אהדינן לקמייתא שאין לקשור ציצית אלא על ידי אנשים גדולים וכמנהג אבותינו שבידינו, ודוקא בימים אלה שמצד אחד יש להקל בחשש פיקו"נ בשעת מלחמה, אך מאידך יש לעמוד על המשמר שלא יפרצו גדרות עולם, וכבר חשש הגרעק"א בשעת מגיפת החולירע שמא מה שמתירים בשעת המגיפה יקבעו לדורות ולא נוכל להחזיר עטרה ליושנה, ומשו"כ הוריתי שמכאן ולהבא יש לחזור ולקשור את הציציות ע"י אנשים גדולים כעיקר מנהגנו מימות עולם" עכ"ל.

^ה כע"ז מובא בכף החיים (סקי"א) דשמא יש להצריך להקפיד שמי שעושה וקושר את הציצית קיים מצות ציצית בעצמו, אלא שכבר כתבו הפוסקים דלעניין הלכה סגי במה שמאמין במצוה

בראשיהן, ותפילין בזרועותיהן, וציצית בבגדיהן, ומזוזה לפתחיהן, ועליהן אמר דוד 'שבע ביום הללתיך על משפטי צדקך', ובשעה שנכנס דוד לבית המרחץ וכו' כיון שנזכר במילה שבבשרו נתיישבה דעתו, כ"ש שהם אחד הגזירות של היוונים).

ונאמרו בזה כמה דרכים, וחשבתי לבאר זאת בדרך נוספת, רק קודם לכן יש להקדים מאי דבעינן "לשמה" בציצית, כדאמרינן בגמ' (סוכה ט):

"דבעינן טויה לשמה וכו', דאמר קרא 'גדלים תעשה לך' – לך לשם חובך".

ולכן פסלו ציצית שנעשו ע"י גוי, כמבואר בגמ' (מנחות מב.) "דבר אל בני ישראל ועשו להם ציצית" – בני ישראל יעשו, ולא העובדי כוכבים יעשו" (ועי' בשו"ע סי' יא סע' ב "טוואן נכרי וישראל עומד על גבו ואומר שיעשה לשמן להרמב"ם פסול ולהרא"ש כשר").

לגבי עשיית ציצית ע"י אישה, נחלקו הפסוקים, שהשו"ע (סי' יד סע' א) כתב "והאשה כשרה לעשותן" (וכדעת הרא"ש בהלכו' ציצית סי' יג ד'בני ישראל' אינו ממעט אלא גוים ולא נשים²), אך הרמ"א (שם) כתב "ויש מחמירים להצריך אנשים שיעשו אותן, וטוב לעשות כן לכתחלה" (וכפי שאכן החמיר בזה המהר"ם מרוטנבורג כמובא במרדכי סי' תתקמט), ואפשר שטעמו ע"פ מה שלמד רבינו תם (תוס' בגיטין מה: ד"ה כל) מדאמרי' בגמ' (שם) לגבי תפילין "וקשרתם וכתבתם, כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה, וכל שאינו בקשירה אינו בכתיבה", דה"ה לגבי ציצית שכל שאינו בלבישה אינו בקשירה, ולכן אישה אינה כשרה לעשיית ציצית, אי נמי אפשר שטעמו דהוי כעין מה שדרשו לעיל ממש"כ "דבר אל בני ישראל" למעוטי גוים, דה"ה נמי יש למעוטי 'בנות ישראל' (כפי שהזכיר שם המשנ"ב סק"ב וסק"ה).

כמו"כ י"ל לעניין עשיית ציצית ע"י קטן, דהמג"א (סי' יד סק"ג) פסק שקטן פסול בעשיית ציצית (ע"פ מש"כ השו"ע סי' לט ס"א שקטן פסול לעשיית תפילין כאישה) וכעין דברי רבינו תם דלעיל "שכל שאינו בלבישה אינו בקשירה" (אך עי' בפמ"ג שם א"א סק"ג שהביא דלפי המהר"ם דלעיל שפסול אישה הוא מדכתיב 'בני ישראל', יש להכשיר קטן וכ"פ המלבי"ם

² ע"ש שרצה להביא ראיה להקל בזה מהמבואר בגמ' בבא בתרא (עד:): שיצאה בת קול ואמרה, אשת רבי חנינא בן דוסא, עתידה להטיל חוטי תכלת למצות ציצית, בטליתות הצדיקים לעולם הבא, אלא שע"י מה שדחה ראיה זו המהרש"ל בים של שלמה (גיטין פ"ד סי' סז) "אשת רבי חנינא שאני, ורוב מעלתה גורם שתזכה לכך, כי אפשר שהיתה בעצמה נוהרת כל ימיה במצות ציצית, א"נ היא לא תעשה אלא הכנה, כגון טוויה, ולא עשיית הציצית בכריכתן וקישורן".

אף הנר חנוכה הוא מימין היוצא, והמזוזה הוא מימין הנכנס, ודו"ק).

אלא שבשאלות דרב אחאי גאון (שאי' כז) איתא:
"מזוזה בימין ונר חנוכה משמאל ובעל הבית בטלית מצויצת בינה".

ואכן כך גרסו בגמ' הנ"ל ג"כ בעל העיטור (הלכות חנוכה קטו.) בשם הבה"ג, בשבלי הלקט (סי' קפה), וכ"כ הריטב"א (שבת שם) "כדי שתהא מזוזה בימין ונר חנוכה בשמאל, פירוש ובעל הבית נכנס בינתיים בטלית מצוייצת", והמהרי"ל בתשובה (סי' מ) שהביא את לשון שאילתות והוסיף "לקיים החוט המשולש לא במהרה ינתק, פי' חוט ציצית בין שניהם", ועוד. ועל דרך זה מבואר במאירי (שבת שם):

"נר חנוכה מצוה להניחה בטפח הסמוך לפתח ולהדליקה שם הן מבחוץ לזמן הקדום, הן מבפנים לזמן של עכשיו, ומצד שמאל, כדי שתהא מזוזה בימין הנכנס שנאמר בה 'ביתך' - דרך ביאתך, ודרכו של אדם להרים רגל ימין תחלה, ותהא נר חנוכה משמאל הנכנס, ופרשו בהגדה: ויבא בעל הבית בתפלו ובטלית מצוייצת ביניהם 'חונה מלאך ה' סביב ליראיו ויחלצם'".

והנה יש לבאר, מדוע נתייחדה מצות ציצית אצל נר חנוכה, הלא לילה לאו ציצית², הרי איכא הרבה מצוות על האדם בכל עת, כגון מצות מילה וגד' (שמצינו שדוד המלך התנחם בה כשהיה בבית המרחץ כמסופר בגמ' במנחות מג. "אמרו חביבין ישראל שסיבבן הקב"ה במצוות, תפילין

^א ואכן נוהגים עד היום חסידי צאנו לבדוק את ציציותיהם קודם הדלקת נר חנוכה (וכמוזכר בספר מועד לכל חי סי' כז אות עה) "שפר קדמי דבשעה שבא להדליק נר חנוכה בלילה הראשונה לפחות יבדוק הציציות בעת ההיא אם הם כשרים כדי שיקיים בו והחוט המשולש לא במהרה ינתק, דהם מזוזה מימין ונרות חנוכה בטלית באמצע הבית ובעל משמאל מצוייצת וכו', וכל זה אם הציצית כשרה, לכן ראוי לבדוק".

^ב ואכן ראיתי שכבר התקשה בזה השפ"א (חנוכה תרל"ד) "אא"ז מו"ר ז"ל הראה הלשון בקצת נוסחאות 'מזוזה בימין ונר חנוכה בשמאל ובעל הבית בטלית מצויצת באמצע כו', ואינו מובן כי אין ציצית בלילה ואיני זוכר דבריו, בל נראה כי ע"י מצות נר חנוכה נשאר הארה להפתח. כמו מזוזה. להיות רשימו בפתח הבית בכל השנה כנ"ל". וכן העיר בזה הנצי"ב מוולאז'ין בהעמק שאלה (על השאלות שם סקכ"א) שרצה להכריח מזה דס"ל כדעת הני ראשונים דס"ל דמדליקין בתחילת שקיעה בעוד היום, אי נמי דס"ל כדעת הרא"ש (הלכו' ציצית סי' א) דכסות יום חייב בציצית אף בלילה (דלא כדעת הרמב"ם), וכפי שאכן ביאר ג"כ המלבי"ם (ארצוה"ח סי' יח סק"ו).

הקשר בין מצות ציצית ועשייתם לשמה למצות נר חנוכה

הרב אפרים גולדברג

מצות נר חנוכה נתקנה מעיקר הדין להדליקה על פתח הבית מבחוץ,
כמבואר בגמ' (שבת כא:):

”ת”ר נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ”.

ורק ברבות הימים נהגו ישראל להדליק נר חנוכה בתוך ביתם (ע”פ
המבואר בגמ' שם ”ובשעת הסכנה שאינו רשאי לקיים המצוה – מניחו על
שלחנו ודיו”), וכבר נאמרו בכך כמה ביאורים, ואכמ”ל.

עכ”פ הטעם שמקום ההדלקה הוא בפתח הבית דוקא מבואר בחז”ל
(שם):

”והיכא מנח ליה? רב אחא בריה דרבא אמר: מימין, רב
שמואל מדפתי אמר: משמאל, והילכתא: משמאל, כדי
שתהא נר חנוכה משמאל ומזוזה מימין” (ונראה שבעומק

תודתי הרבה לאחיין שלי הר' מיכאל הלרשטיין שליט”א שעבר על המאמר והאיר והעיר כיד ה' הטובה
עליו.

והדברים מבוארים ומשלימים לפי דבריהם של המשך חכמה והרב אלחנן ווסרמן בגדרי איסור "לא תסור", שעצם מהות האיסור הוא הייחס לחכמים ולמקור סמוכתם, ומכח זה בא החיוב לציית לדבריהם, ואין כאן חפצא של איסור כבדברי תורה.¹

¹ והנה הדברים מבוארים היטב בדברי ר"ש שקופ בספרו שערי יושר (ש"א פ"י), הצפנת פענח (כללי התורה והמצוות ח"א ד"ה איסור דרבנן אות קיח), הרב יוסף ענגיל בספרו אתוון דאורייתא (כלל י) שכולם ביארו את היסוד הנ"ל דכל איסורי דרבנן הם איסור גברא, משא"כ איסורי תורה שהם איסורי חפצא, וכן דן בזה בספרו בית האוצר (ח"א סי' קכב), וכ"כ הרב איסר זלמן מלצר באבן האזל (הלכו' חמץ ומצה פ"א ה"ז) – מ.ה.

”אתם’ – אפי’ שוגים, אפי’ מזידים”, אלא שדברי חכמים מגדירים בעצם את מציאות האיסור, וכפי שהפליגו ע”כ בירושלמי (כתובות פ”א ה”ב) דאמר רבי אבין עה”פ בתהילים (פנ”ז) ‘אקרא לאלהים עליון לאל גומר עלי’ – בת שלש שנים ויום אחד ונמלכין בי”ד לעוברו – הבתולין חוזרין, ואם לאו – אין הבתולין חוזרין”.

אלא שהר”ן בדרשות (שם) ביאר את הדברים באופן אחר, וז”ל:

”שהתורה השגיחה לתקן ההפסד שהיה אפשר שיפול תמיד, והוא פרוד הדעות והמחלוקת, ושתעשה תורה כב’ תורות, ותקצה ההפסד התמידי הזה כשמסרה הכרעת הספקות לחכמי הדור, שעל הרוב ימשך מזה תקון ויהיה משפטם צודק, כי שגיאות החכמים הגדולים מועטות ממי שהוא למטה מהם בחכמה, וכ”ש כח הסנהדרין העומדים לפני השי”ת במקדשו ששכינה עמהם, ועם היות שלפעמים אפשר שעל צד הפלא והזרות ישגו בדבר מה, לא חששה תורה להפסד ההוא הנופל מעט, כי ראוי לסבול אותו מצד רוב התקון הנמשך תמיד, ואי אפשר לתקן יותר מזה, כמו שהוא בחק הטבעי בשוה”.

והנראה לבאר את עומק כוונתו, דבאיסורי חכמים אין הדברים קבועים בעצם המציאות כדברי הרפואה, אלא הכל תלוי ביחסו של האדם לדברי חכמים אם הוא אכן כפוף לדבריהם, ונראה להמשיל את הדברים לייחסים בין איש לאשתו, דמתוך קשר אהבתו והייחסים הטובים והאדוקים ביניהם, רצונו של האיש לקיים את דברי אשתו אף היכא דאינו מבינם ואפי’ היכא דתוהה על אמתותה של האי סברא, כיון דלא אכפת ליה כ”כ על ההגיון והרציונל העומד מאחורי רצונה הנ”ל, כמו דאכפת ליה על הקשר וייחסים ביניהם, דכל שמקיים את רצונה ושמחה בזה – שפיר, שכן זה עיקר רצונו כנ”ל, כמו”כ באיסורי דרבנן, עיקרם של הדברים הוא הייחס והסמכות שהאדם מעניק לחכמים, ועל זה סובב כל תקנותיהם.

תמיד שמאל^ז, אלא דלא משמע הכי בלשון רש"י המופיע לפנינו (וכן ע"ש בדברי הרמב"ן, אלא שר"י אברבנאל כתב את דבריו אף אליבא דדבריהם, ע"ש).

הנה יש שרצו לבאר את הבנת רש"י בספרי, דהיכא דחכמים קבעו והגדירו את איסורי התורה באופן מסויים, הרי שגדרי האיסור אכן יקבעו ויוגדרו ע"פ דבריהם^ח, ושאני טובא מחכמת הרפואה שאינה משתנה לפי פרשנות הרופאים (והדברים הם כעי' מה שהביא הפתחי תשובה יו"ד סי' קטז סק"י גבי ביטול איסור מששים דנהפך להיות חפתא של היתר, ואין טעם להחמיר בזה^ט), וכעין מה שמצינו לגבי קידוש החודש, דדרשי' (כה).

ז ואכן עיין בדברי הירושלמי (הוריות פ"א ה"א) שם מפורש הפך מש"כ בבספרי "יכול אם יאמרו לך על ימין שהיא שמאל ועל שמאל שהיא ימין תשמע להם, תלמוד לומר 'ללכת ימין ושמאל', שיאמרו לך על ימין שהוא ימין, ועל שמאל שהיא שמאל", הרי מבואר להדיא שאם אומרים לך על שמאל שהוא ימין או על ימין שהוא שמאל – אין לשמוע – מ.ה.

ח ויש לכך סימוכים מדברי המסכת סופרים (פט"ז ה"ה) "אמר רבי ינאי תורה שנתן הקב"ה למשה, ניתנה לו במ"ט פנים טמא ובמ"ט פנים טהור וכו', א"ל האיך עבדת, א"ל רבו המטמאין טמא, רבו המטהרין טהור" (וכמש"כ החזו"א בקונט' השיעורים "ונראה דשורש הלכה נאמרה לפי דעתו של רואה ואם בעיניו שאין כאן י' טפחים הרי היא כשרה מן הדין וכו', אבל הכרעת שיעור טריפה הפרטית נתנה לחכם ומה שנראה לו זה הוא שורש ההלכה שנאמרה למ"מ ועל תנאי זה הוזהרו וכו' ואפשר דחייה תלויה בהוראת החכם אם היתה ההוראה בחייה, כדאמר בירושלמי פ"ק דכתובות ה"ב אקרא וגו' בת ג' שנים ויום אחד ונמלכו ב"ד ועיברו את השנה בתוליה חזורין"), אולם ע"י מה שאמרו בזוהר (משפטים צה.) "הני קראי כמשמען, אבל מלין דאורייתא מלין סתימין אינון, וכמה אינון מלין דחכמתא דסתימין בכל מלה ומלה דאורייתא ואשתמודען אינון לגבי חכימין דידיעין ארזין דאורייתא, דהא אורייתא לאו מלין דחלמא אינון, דקא אתמסרן למאן דפשר לון ואתמשכן בתר פומא", מבואר שדברי התורה אינם משתנים ונקבעים ע"פ איך שיפרשו אותם, אלא יש בהם אמת אוניקסיבית, ואפי' אם יפרשו בצורה אחרת, האמת הנ"ל לא זוה ממקומה (כפי שאמרו במדרש "אמר רבי יוחנן כל העושה תורה לאמיתו מעלין עליו כאילו הוא נתנה מסיני"), ועי' מה שאמרו במדרש ויקר"ר (פ"ט) "אמר לו הקב"ה צא לך הרי שלמה בטל ומאה כיוצ"ב, ויו"ד ממך אינה בטילה לעולם", וכן עי' בירושלמי (פ"י ה"א) שאפי' אם קטן אמר דבר אמת, יש להתייחס לך כאילו משה רבינו אמרו מפי הגבורה – מ.ה.

ט וכן מבואר בדברי ה"ט"ז (יו"ד סי' קיב סק"ט) והרב פעלים (ח"ד סוד ישרים סי' ה), ואכן ע"י ברשב"א (שהובא בחידושי הר"ן ע"ז כו:) שכתב שאע"ג דס"ל דאין איסור גמור לינוק מחלב נכרית, מכ"מ אין לעשות כן משום שפוגם בטבע האדם (וכן עי' תוס' ע"ז י: מה שהביאו מהמדרש) אולם עי' בחת"ס (או"ח סי' פג) דמשמע דלא ס"ל הכי, דכתב דיש להמנע מלשלוח ילד חולה לטיפול במקום שמאכילים בו מאכלות אסורות, אע"ג דאין בכל איסור מעיקר הדין, כיון שסו"ס המאכלים הנ"ל יטמטמו לו את הלב (עי' מה שהע' על דבריו האג"מ או"ח ח"ב סי' פא), ועל דרך זה כתב המשך חכמה (דברים פ"ו פ"א) דאף היכא דהתורה התירה לאכול מאכלות אסורות, יש להמנע מכך, כיון דחיישי' שמא יבוא לשכוח את ה' (כמש"כ שם "השמר לך פן תשכח את ה'"), וכבר קדמם בזה האיסור והיתר (סוף כלל נז) דאיסור שהתבטל בהיתר, שאע"פ שהיתר הוא, מצווה היא להרחיק עצמו מכל דבר כיעור, עי' בכ"ז באריכות בקובץ אור ישראל – מאנסי (חמ"ה עמ' קג, חמ"ו עמ' רמז ועמ' רנ, חמ"ח עמ' רמח וח"פ עמ' רלט) – מ.ה.

במציאות אובייקטיבית, וא"כ כיון שאיסורי התורה הם איסורים עצמיים והם שליליים בעצם ואף מטמטמים את הלב, איך יתכן שהתורה תחייב לשמוע לדברי חכמים אפי' כשהם טועים, עד כדי כך שר"י אברבנאל (שם) ס"ל שאי"ז כוונת הספרי, שכן המעיין בדברי הספרי בפנים יראה (פיס' קנד) ששם כתוב "אפילו נראים בעיניך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין – שמע להם", והיינו דהתורה אינה אומרת לשמוע לדברי חכמים אפי' כשהם אומרים הפך האמת ח"ו, אלא התורה מגלה לנו שאין האמת נקבעת לפי מחשבתו של השואל, אלא שהאמת הנאמרת ע"י החכמים היא האמת האמיתית "כי ימין הסנהדרין הוא תמיד ימין, והשמאל הוא

ז"ל הר"ן שם "יש כאן מקום עיון וכו' נאמין שכל מה שמנעתהו התורה ממנו מזיק אלינו ומוליד רושם רע בנפשותינו ואע"פ שלא נדע סבתו, לפ"ז הדעת א"כ כשיסכימו החכמים בדבר אחד טמא שהוא טהור מה יהיה, הלא הדבר ההוא יזיק אותנו ויפעל מה שבטבעו לפעול, ואע"פ שהסכימו בו החכמים שהוא טהור, ואלו יסכימו הרופאים על סם אחד שהוא שוה והוא על דרך משל חם במעלה הרביעית, שאין ספק שלא תמשך פעולת החום בגוף מה שיסכימו בו הרופאים, אבל כפי טבעו בעצמו, כן הדבר שאסרה לנו התורה מחד שהוא מזיק בנפש איך ישתנה טבע הדבר ההוא מצד שהסכימו החכמים שהוא מותר, זה א"א רק על צד הפלא, והיה ראוי א"כ יותר שנמשך בזה על פי מה שתתברר לנו מצד נביא או בת קול, שעל דרך זה נתברר לנו אמתת הדבר בעצמו", ומדבריו משמע שכוונתו להמשיל את כל דברי התורה למאכלים הארסיים, וכמדויק בלשון הגמ' ביומא (לט). "עבירה מטמטמת לבו של אדם" (וכבר עמד ע"כ בפירוש הרי"ף על העין יעקב שם), אלא שהרמח"ל במסילת ישרים (פי"א) ביאר את הדברים על איסורי מאכלות אסורות דוקא, כמש"כ שם "כי המאכלות האסורות מכניסים טומאה בלבו ובנפשו של אדם עד שקדושתו של המקום ב"ה מסתלקת ומתרחקת ממנו, והוא מ'ש בש"ס ג"כ 'אל תיקרי 'ונטמאתם' אלא ונטמתם', שהעבירה מטמטמת לבו של אדם וכו', והמאכלות האסורות יתירות בזה על כל האיסורין, כיוון שהם נכנסים בגופו של האדם ממש ונעשים בשר מבשרו, והנה מי שיש לו מוח בקדקדו, יחשוב איסורי המאכל כמאכלים הארסיים או כמאכל שנתערב בו איזה דבר ארסי, כי הנה אם דבר זה יארע, היקל אדם על עצמו לאכול ממנו אם ישאר לו בו איזה בית מיחוש, ואפילו חששא קטנה? ודאי שלא יקל, ואם יקל, לא יהיה נחשב אלא לשוטה גמור, אף איסור המאכל כבר בארנו, שהוא ארס ממש ללב ולנפש", והדברים מבוארים כמו"כ בדברי הרמב"ן עה"ת (ויקרא פי"א פי"ג) והאב"ע (שם פי"ט פכ"ב), והדברים רמוזים בדברי תוס' (גיטין ד"ה השתא) לגבי מאי דאמר' דאפי' בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידם, כ"ש צדיקים עצמם "אמר ר"ת דלא פריך אלא גבי מידי דאכילה דגנאי הוא לצדיק שאוכל דבר איסור וכו'", וכ"ה תוס' בחולין (ה: ד"ה צדיקים) בשם ר"י, אלא שע"ש בדבריהם דס"ל הכי אף לגבי איסורי אכילה שהם מדרבנן, כגון אכילה קודם הבדלה, דהוצרכו ליישב דשאני התם שאני דהוי אכילת דבר היתר בזמן איסור ולא אכילת איסור ממש, ע"ש, וכן מבואר בדברי הש"ך (סי' פא סק"ו) דאף באיסורי דרבנן מזיקים לו לאדם, אפי' לקטן ומטמטמים את הלב וגורמים לו טבע רע, ולכן כתב ממליץ לאב להפריש את בנו הקטן אף כאוכל איסורי דרבנן, עוד נראה להביא את דברי הריטב"א (נדרים יג:) דבי מי שאומר "הרי דבר זה אסור עלי כמו בשר חזיר" דלא אמר כלום, כיון שבשר חזיר הוא איסור חפצא, ואילו נדר הוא איסור על הגברא (וכן עי' בריטב"א שבועות כ:), וכן עי' בדברי הרא"ש (יומא פ"ח סי' י) שהביא את דברי המהר"ם מרוטנבורג דס"ל דחולה שיש בו סכנה, עדיף ליתן לשחוט לו בשר כשר אע"ג דעובר על איסור סקילה, מליתן לו בשר נבלה שאינו אלא איסור לאו, מום דהוי איסור חפצא – מ.ה.

על "לא תסור" אלא היכא דכוונתו לרמוד בסמכותם של חכמים, משא"כ היכא דעובר על דבריהם מטעמא אחרינא, ליכא להאי איסור, וע"פ דבריו ג"כ מיושבים הם דברי הרמב"ם מקושיות הרמב"ן דלעיל, ועל דרך מה שביאר המשך חכמה הנ"ל דבאיסור דרבנן הפרטי ודאי שאינו עובר על הלאו הנ"ל, ורק היכא דפורק מעליו את עול סמכותם של החכמים וכופר בתוקף דבריהם נמצא שעובר על לאו ד"לא תסור".^ה

רש"י על המקום (שם) מביא בשם הספרי:

"ימין ושמאל" – אפילו אומר לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין".

והדברים לכאורה מתמיהים וקשים להבנה, איך יתכן שהתורה תיתן כח וסמכות לחכמים אף לגבי דברים שהם אינם אמת, וכפי שכבר התקשה בזה הר"ן בדרשות (דרשה יא), שהביא לכך משל מעולם הרפואה, דאם קבעו ע"פ רוב הרופאים שתרופה מסויימת מועילה ואינה מזיקה, אם בפועל התרופה מזיקה, היא תזיק אפי' נגד דעת רוב הרופאים, שכן מיירי

תסור", מכ"מ לעניין חולה שיש לו סכנה שמאכילין אותו הקל תחלה, דאינו עובר דברי חכמים כלל, שכן חייב הוא לאכול, ע"ש באריכות.

ה וכדברים אלו כתב השד"ח (ח"ג לו, עמ' 266) דאינו עובר על לאו ד"לא תסור" לפי הרמב"ם אלא בעושה בהמרדה כנ"ל. **אלא שלפי זה יש לעיין**, שהרי לפי הרמב"ם כל החובה למועל לדברי חכמים הוא דוקא מכח מש"כ בתורה "לא תסור", ובלאו הכי אה"נ שאין חייב למועל לדברי חכמים (כפי שהע' הגרעק"א מהדורת סי' קנג ד"ה אמנם), ואי תימא דלא עוברים על "לא תסור" אא"כ עושה זאת בהמרדה כנ"ל, מדוע מחוייבים למועל לדברי חכמים אף בכה"ג שאינו עושה כן בהמרדה, וכגון בשוגג, באומר מותר, או אפי' ברשלנות (כ"ש במזיד לתאבון), ושמא היה מקום לומר דהיא גופא מאי דכתב הנתיבות המשפט (חו"מ סי' רלד ביאורים סק"ג) "ואפשר דאף דבאיסורי תורה אפילו אוכלן בשוגג צריך כפרה ותשובה להגין על היסורין, מכ"מ באיסור דרבנן אין צריך שום כפרה וכאילו לא עבר דמי" (ע"ש שלמד כן מדברי הרמב"ם בהלכו' מכירה פט"ז הי"ד, שהקונה מחברו מאכלים שנמצאו שהיו אסורים באכילה, אם הם אסורים מה"ת – פטור מלשלם, ואם אסורים מדרבנן – חייב לשלם על מה שנהנה כיון שלא ניזוק מהשגגה הנ"ל, וכן עי' בתשו' הרשב"א המיוחסות לרמב"ן סי' קנ"ו וברבנן וכיוצ"ב עושין מעשה ואח"כ שואלים), וכפי שראיתי שאכן ביארו את הדברים האבני נזר (אה"ע סיק נא או"ח), הרב יוסף ענגיל באתון דאורייתא (כללי י"ד ה' והנה קצת), התורת חסד מלובלין (או"ח סי' לא או"ה), ר"ש שקופ בשערי יושר (ש"א פ"ז ד"ה ובהא), ר"א וסרמן (קובץ הערות חטו), ועוד, והיינו דאה"נ וחכמים לא אסרו אלא על המזיד ולא על השוגג. אולם כבר הקשו על דבריו רבים קושיות רבות, והביאו ראיות רבות נגד דבריו (עי' או"ש הלכו' גירושין פ"א הי"ז שכתב ע"ז "שתקע הדבר ולא יאמר", התורת חסד מלובלין שם, שו"ת עין יצחק ח"א אה"ע סי' סז אוט"ז, אג"מ או"ח ח"א סי' קעה ובאריכות ביבי"א ח"א יו"ד סי' א), ואכמ"ל, **וא"כ צ"ע** (ושמא י"ל דס"ל לרמב"ם שאע"ג דהיכא דעובר על דבריהם בשוגג אינו עובר להדיא על לאו ד"לא תסור", מכ"מ כיון שהשגגה הנ"ל לא היתה באונס גמור, ושורשה הגיע מחוסר זהירות והקפדה למועל לדבריהם, הוי כעין אוזירייהו ד"לא תסור"), והדברים טעונים בירור – מה.

שהאיסור הכתוב הוא איסור בעצם מציאותו, ואילו כאשר רבנן מחדשים איסור מדין גדר או תקנה, אין כאן חפצא של איסור בעצם מציאותו, אלא כל האיסור הוא מדין התחייבות לחכמים והייחס אליהם, שבעוד בשר בחלב שהוא איסור תורה אסור בעצם מהותו ומציאותו, ויש כאן חפצא של איסור, הרי שלגבי עוף בחלב שאינו אלא איסור דרבנן (אליבא דרבי עקיבא), אין כאן איסור במהות החפצא, אלא בחוסר הציות לדברי חכמים, ומהאי טעמא גופא אמרי' (עדויות פ"א מ"ה) דבי"ד יכול לבטל דברי בי"ד אחר כל עוד הוא גדול ממנו בחכמה ובנין, מה שכמובן לא שייך באיסורי תורה (מלבד בשב ואל תעשה במקרים מסויימים), שכן חובה זו היא רק ע"מ לשמר וליתן תוקף לדברי חכמים, "שאל"כ יהיה תורה מסורה ביד כ"א, ויעשו אגודות אגודות, ויתפרד הקשר הכללי, מה שמתנגד לרצון השם שיהיה עם אחד לשמוע לחכמיהם" כלשון המשך חכמה שם, וממילא יתיישבו דברי הרמב"ם מקושיות הרמב"ן הנ"ל.

ובזה יש להעיר לדברי המנחת חינוך (מצוה תצו) שכתב דכיון שגם הרמב"ן מודה דהיכא דחכמים דורשים דין ע"י אחת מי"ג הדרשות שהתורה נדרשת בהן, יש לדין הנ"ל תוקף מצד לאו ד"לא תסור", ולא פליג על הרמב"ם אלא בתקנות וגזרות דרבנן, הרי דאליבא דתרוויהו צ"ל דאם עובר על דין שאינו מפורש בתורה אלא נדרש ע"י חכמים באחת מי"ג הדרשות הנ"ל, מלבד שעובר על אותו דין הנדרש, עובר נמי על "לא תסור וכו'", משא"כ כשעובר כל דין המפורש בדברי התורה אינו עובר אלא על אותו הדין המפורש בלבד, ממילא יש ללמוד מכך נפק"מ כגון דאיכא חולה שיש בו סכנה דקיי"ל (יומא פג.) דמאכילין אותו הקל תחלה, דיש להאכילו איסור המפורש בתורה (כגון נבלה), קודם שמאכילו איסור הנדרש ע"י חכמים באחת מי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן (כגון בשר בחלב).

אלא שכבר העיר על דבריו הנ"ל בקונט' דברי סופרים לרבי אלחנן וסרמן הי"ד, דעכ"פ לפי דברי הרמב"ן דלעיל י"ל דאינו עובר על לאו ד"לא תסור" אלא היכא דממרא בזדון את דברי החכמים ופורק מעליו את סמכותם לדרוש את התורה, אך היכא דעובר על דבריהם בשוגג, פשיטא דאינו עובר על האי דינא ד"לא תסור" וה"ה אפי' היכא דעובר במזיד לתאבון, וממילא אי"ז שייך לדין מאכילין אותו הקל תחלה, דבכ"מ אין כאן המרדה בסמכות חכמים כנ"ל, ומבואר בדבריו דס"ל דאינו עובר

וכבר יישבו רבים וביניהם הרשב"ץ (זהר הרקיע ש"א) שאין החילוקים הנ"ל בין דיני דרבנן לדיני דאורייתא קשים על הגדרת הרמב"ם, כיון "שכך היתה התחלת התקנה שהחכמים אסרו דבר זה בתנאי שיהא ודאי אסור, אבל אם יש בו ספק – הם מוחלים לדון בו להקל", כלו' הרמב"ם ס"ל שחכמים עצמם קבעו שכל דבריהם לא יחייבו אלא ב'ודאי', ואילו ב'ספק' כלל לא העמידו את דבריהם, והם אמרו והם אמרו², אך אה"נ דהיכי דליכא ספק, העובר על דבריהם יעבור על איסור "לא תסור" מה"ת³.

ועל דרך זה ביאר המשך חכמה (דברים שם) שהביא את דעת הרמב"ם הנ"ל בגדרי לאו ד"לא תסור" שהוא מקור סמכותם של דברי חכמים, ואת קושיית הרמב"ץ הנ"ל דלפי דבריו היה ראוי להחמיר בספיקן וכו', וכתב:

"ואנכי עפר ואפר תחת רגליו אומר, כי לשיקול דעתי האמת כדברי רמב"ם, והעיקר הוא זה, כי התורה רצתה אשר מלבד ענינים הנצחים והקיימים לעד, יתחדש ענינים, סייגים, ואזהרות, וחומרות אשר יהיו זמניים, היינו שיהיה ביד החכמים להוסיף עפ"י גדרים, הנמסר להם (שבאופנים אלו ניתן להם רשות), ואם יעמוד ב"ד אחר גדול בחכמה ובמנין ובהסכם כלל ישראל כפי הגדרים שיש בזה, הרשות בידם לבטל, ולמען שלא ימצא איש אחד לאמר 'אני הוראה, ואינני כפוף לחכמי ישראל', נתנה התורה גדר לא תסור".

כלומר המשך חכמה מבאר את מהות החילוק בין איסורי דאורייתא לאיסורי דרבנן לפי הבנת הרמב"ם הנ"ל, שלגבי איסור דאורייתא, הרי

² והדברים מבוארים ג"כ בדברי הר"ן בדרשותיו (דרשה יג) שג"כ יישב את דעת הרמב"ם כנ"ל, ועי' ברמב"ן (שם) שהתייחס להדיא לטענה זו, וכתב "אולי תתעקש ותאמר, כי לדעת הרב, כי מה שאמרו בכל מקום להקל בדברי סופרים, הוא במחילה ובתנאי מאתם: שהם התנו בגזרות ובסייגים שעשו לתורה, וכן במצוות שלהם, שנלך בהם לקולה, כדי לחלק ולהפריש בין מה שהוא דבר תורה לבין מה שהוא מדבריהם, אף על פי שבכל אנו מצווים מן התורה. ולא היו ספקות דרבנן ראויות להתיר אותן, אלא מפני שחכמים התנו בשעת תקנתם שיהיו לקולה - אין אלו דברים הגונים, ולא של עיקר", ועי' מה שביאר את עומק סברת הרמב"ן הנ"ל בספר טל חיים (כללי הוראה סי' א אות ז) - מ.ה.

³ והטעם שלא חייבו חכמים את דבריהם היכא דאיכא ספק, ביאר הכתב והקבלה (דברים שם) ע"פ דברי הרמב"ם לגבי לאו דבל תוסיף ובל תגרע, כגון להוסיף מין חמישי בלולב או בית חמישי בתפילין וכיוצ"ב, כמו"כ חידש הרמב"ם (הלכו' ממרים פ"ב ה"ט) דה"ה היכא דאיכא איסור דרבנן ומחשיבו כאיסור דאורייתא, כגון "אם יאסור בשר העוף ויאמר שהוא בכלל הגדלי והוא אסור מן התורה - הרי זה מוסיף", בכה"ג ג"כ עובר על לאו דבל תגרע, ולכן מובן מדוע חכמים קבעו את דבריהם רק במקום ודאי ולא במקום ספק, שלא יהיו דבריהם כדברי תורה ממש.

כידוע כבר נחלקו הרמב"ם והרמב"ן, אם אכן מקור החיוב לציית לכל דברי חכמים הוא מהפסוק הנ"ל, וכל סמכותם של חכמים הוא רק מכח הפסוק הנ"ל שכתוב בתורה, וא"כ כל דין דרבנן יהיה בשורשו מצות עשה מהתורה, או שמא אי"ז המקור לחייב לציית לדברי חכמים, אלא לחכמים יש כח עצמאי לתקן תקנות ולגדור גדרות, ואין הפסוק הנ"ל אלא כעי' אסמכתא וסיוע לכח הנ"ל של חכמים.

הרמב"ם כתב (סה"מ שורש א):

"כל מה שציוונו חכמים לעשותנו, וכל מה שהזהירונו ממנו - כבר ציווה משה רבנו ע"ה בסיני, שהוא ציוונו לעשותנו, והוא אמרו 'על פי התורה אשר ירוך ועל המשפט אשר יגידו לך תעשה', והזהירונו, יתברך, מעבור דבר מכל מה שתיקנו אותו או גזרו, ואמר 'לא תסור מכל אשר ירוך'."

וכ"כ בהלכות ממרים (פ"א ה"א וה"ב):

"בית הדין הגדול בירושלים הם עיקר תורה שבעל פה, והם עמודי ההוראה וכו', כל מי שאינו עושה כהוראתן עובר בלא תעשה, שנאמר 'לא תסור וכו'."

ואילו הרמב"ן (בהשגות לסה"מ שם) השיג על דבריו וכתב:

"והנה הרב (הרמב"ם) בנה חומה גבוהה סביב לדברי חכמים, אבל הוא כפרץ נופל נבעה בחומה נשגבה, אשר פתאום לפתע יבא שברה, לפי שהוא סברא נפסדת ברוב מקומות בתלמוד וכו'."

ועיקר קושייתו הוא דאי נימא דבכל איסור דרבנן יש כאן לאו מדאורייתא ד"לא תסור", א"כ למה מצינו הרבה חילוקים בין איסורים דאורייתא לאיסורים דרבנן, ואיך יתכן מאי דקיי"ל ד"ספק דרבנן לקולא" ואילו "ספק דאורייתא לחומרא" (ברכות כה. וביצה ג:), והרי לפי הבנת הרמב"ם הנ"ל מה בין איסור דרבנן לאיסור דאורייתא, והרי בכל איסור דרבנן איכא איסור דאורייתא של "לא תסור", וכמו"כ קשיא מאי דקיי"ל (פסחים קטו.) "דאתי דרבנן ומבטל דאורייתא" ועוד קושיות כיוצ"ב.

התורה, א"ל הקב"ה 'בני, אין אתם רשאים לומר כך, אלא כל מה שגוזרים עליכם - תהיו מקיימים, שנא' 'ועשית על פי התורה אשר ירוך', למה, שאף על דבריהם אני מסכים, שנא' 'ותגזר אומר ויקם לך' וכו'" (אלא שמהלשון שם משמע קצת שיש בדברי חכמים דין אף על החפצא, עי' מה שהתייחס לכך באתון דאורייתא כלל י) - מה.

דין "לא תסור"

הרב אפרים גולדברג

כתוב בתורה בפרשת שופטים (דברים פי"ז פ"י – פי"א) "ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא אשר יבחר ה', ושמרת לעשות ככל אשר יורוך, על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה, לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל".

מפסוק זה אנו לומדים את מקור סמכותם של חכמים לדרוש דרשות ולתקן תקנות, וכפי שאמרו ע"ז בגמ' במסכת שבת (כג.) גבי מצות הדלקת נר חנוכה "מאי מברך, מברך 'אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר של חנוכה', והיכן צונו, רב אויא אמר מלא תסור", וע"ד זה בגמ' בברכות (יט:).^א

א וכן עי' לשון הירושלמי (יבמות פ"ב ה"ד) "מצוה מן התורה לשמוע את דברי סופרים", והדברים מבוארים ג"כ במדרש תנחומא (סוף פרשת נשא) "ילמדנו רבינו נר חנוכה שהותיר בה שמן ביום ראשון להדליק בה בשני? כך שנו רבותינו נר חנוכה שהותיר בה שמן ביום ראשון מוסיף עליו כל שהוא ומדליקו ביום שני כ' אבל הותיר ביום שמיני עושה לו מדורה בפני עצמו, למה, כיון שהוקצה למצוה, אסור להשתמש ממנו, לא יאמר אדם 'איני מקיים מצות זקנים הואיל ואינו מן

תודתי הרבה לאחיין שלי הר' מיכאל הלרשטיין שליט"א שעבר על המאמר והאיר והעיר כיד ה' הטובה עליו.

צד.....פקוח נפש שלא לשמה.

הרב דוד יהודה שבתאי

קה.....בענין מתוך שלא לשמה בא לשמה.

אברהם זלמן ווארגאן

יסוד דין רודף אחר חבירו להורגו

קיד.....ודין בא במחתרת.

דוד יעקב ווארטעלסקי

תוכן ענינים

- ה. דין "לא תסור".....
הרב אפרים גולדברג
- יד. הקשר בין מצות ציצית ועשייתם לשמה למצות נר חנוכה.....
הרב אפרים גולדברג
- כב. מצות פדיון שבויים.....
הרב יעקב ניוברגר
- לג. תוספת שבת במלחמה.....
הרב יוסף צבי רימון
- נו. אמירה לאלעקסא בשבת.....
הרב יהושע פלוג
- ס. נזק הנעשה ע"י רכב אוטומטי.....
הרב יהושע פלוג
- סה. אי קטנים מוזהרים על המצוות.....
הרב יהושע גריובר
- עד. בענין גדר לאו דלא תחסום.....
הרב יצחק רוזנפלד
- עט. האם חייב ללמוד כל התורה כולה או רק מה שלבו חפץ?.....
הרב רפאל ראובן סטוהל
- פו. מיקום תפלת על הנסים בברכת מודים.....
הרב חיים פירר
- צ. גאולה: חישוב הקץ.....
ד"ר. מאיר זליג אופנהיימר

Yadrim

הרוצה להחכים ידרימ

הקובץ התורני של בית מדרש
יצחק יעקב בליזון של ק"ק בוקה רטון

עורכים:

הרב שמחה חיים שבתאי
ראש בית המדרש, ק"ק בוקה רטון

הרב דוד יהודה שבתאי
מאיר זליג אופנהיימר

כרך ו • ניסן תשפ"ו

