Living the Halachic Process
Volume III

LIVING THE HALACHIC PROCESS

QUESTIONS AND ANSWERS FOR THE MODERN JEW

Volume III

Answers to Queries Sent to the

ERETZ HEMDAH INSTITUTE

Headed by

Rabbi Yosef Carmel Rabbi Moshe Ehrenreich

By

Rabbi Daniel Mann



Living the Halachic Process, Vol. III
Eretz Hemdah Institute

© Eretz Hemdah Institute 2014

Additional copies of this book and a companion CD containing source sheets for the questions in the book are available at Eretz Hemdah:
2 Brurya St.
P.O.B. 8178 Jerusalem 9108101 Israel
(972-2) 537-1485 fax (972-2) 537-9626
info@eretzhemdah.org
www.eretzhemdah.org

Editor: Rabbi Dr. Jonah Mann
Copy Editor: Meira Mintz
Typesetting & Book Design: Raphaël Freeman, Renana Typesetting
Cover Design: Rivki Hadad

All rights reserved. However, since the purpose of this publication is educational, the copyright holder permits the limited reproduction of sections of this book for non-commercial educational purposes.

ISBN 978-965-436-027-2, hardcover

Printed in Israel

לע"נ

אשת חיל עטרת בעלה

אמא וסבתא למופת

רבת חסד ועשיה

י (שרה) ונגרובסקי ע"ה

ו ואת עלית על כלנה

נלב"ע י בתמוז תשע"ד

ספר זה מוקדש
לזכרם של סבנו וסבתנו
שלר-שלמה וחנה שפירא
שנספו בשואה
ולא נודע מקום קבורתם
תנצב"ה

זות רוטברג, שפירא,
זנטלר, אלטשולר, יסלזון

This book is dedicated to the
blessed memory of

Salomom and Chana Spira-Schaller
שלר-שלמה וחנה שפירא

who perished in the holocaust and
their final resting place is unknown
תנצב"ה

Their grandchildren:

The Rotberg, Spira, Rosenthaler,
Altshuler and Jeselsohn families

Dedicated to the memory of

Leah and Rabbi Jacob Mann

הרב יעקב ולאה מן ז"ל

Quincy, Mass.

Miriam and Abraham Roseman

ירים ואייזיק רוזמן ז"ל

Kew Gardens Hills, New York

Dedicated by

Mr. & Mrs. Tuvia and Barbara Levkovich

*Lezecher Nishmat*her brother

Moshe Yaakov **ז"ל**

ben

Gedaliah ז"ל & Shulamit Halya ע"ה

PINSKY

In Loving Memory of

Rabbi Emanuel and Pesha Gottleib ז"ל

our beloved grandparents

Their love for their children,

grandchildren, and great-grandchildren

was paralleled only by their love for

Torah, Learning, and Eretz Yisrael

Shprintzy and Effy

לעלוי נשמת

מנוחה פרידמן הי"ד

אריה והדס פרידמן ז"ל

אורנה מאשל פרידמן ז"ל

ידיד ארץ חמדה

In Loving Memory of

Menucha Frydman
sister of Rabbi Meyer Frydman

מוקדש ע"י

וד, אריה ויעקב פרידמן

ומשפחותיהם

We dedicate this book

in honor of

The Soldiers of the State of Israel

Eric and Gale Rothner

לעילוי נשמת

– יצחק אייזיק בן יהודה לייב ע"ה Irwin Usdan

רוח התורה עברה
תרומיות ומעלותיו
ש עסקים. שמו הטוב
בודה גבוה. נעימות
יות היו נודעים לכל.

מעותה המלאה של
המשפחה. חי חיים
ל חיי תורה ומצוות
ה המידה האמיתי
בות – "השמח בחלקו".

ה הצדעה לאהבתו
עור תורה, וחגיגת
ח של ממש – הזכות
בישיבות ואת נכדיו
ת אשר התווה להם.

אמנם לא זכה 62 נפטר בפתאומיות בטרם עת בגיל
, אך זכה **שנים** ות **ימים** –
מלאים בתורה ודרך ארץ.

ת הָ אֱ לֹהִ ים יְ רָ א וְ אֶ ת
מוֹר כִּ י זֶ ה כָּ ל הָ אָ דָ ם" (קהלת יב, יג)

ידי חיה דבורה וצבי אהרן יוזדן

Foreword

והחוט המשלש לא במהרה ינתק

"…and the threefold cord will not be quickly severed"
(*Kohelet* 4:12)

It is our privilege to present the third volume of *Living the Halachic Process*.

Rabbi Daniel Mann, one of the first graduates and a *musmach* of Eretz Hemdah with the "Torah crown" of Yadin Yadin is one of the pillars of Eretz Hemdah. Rabbi Mann is a central part of our English language Ask the Rabbi responsa project, which serves tens of thousands of Jews all over the world and is responsible for the English language weekly publication of *divrei Torah*, Hemdat Yamim, part of which is well known to the reader of Torah Tidbits, as the Vebbe Rebbe column. His work is awaited and appreciated by a huge readership in every corner of the globe. We are therefore confident that this new volume, which is a natural outgrowth of that work, will be well received, like the previous volumes, by a broad readership.

Our wish for him and for us is that we should have the privilege to continue in the footsteps of our mentor, Maran Hagaon Harav Shaul Yisraeli *zt"l* to spread Torah and Halacha in a way that more and more people will love and appreciate and cling to the obligation to live according to Halacha.

With Torah blessings,

Rabbi Yosef Carmel Rabbi Moshe Ehrenreich
Deans of Eretz Hemdah

Preface

In the prefaces of the first two volumes of *Living the Halachic Process* we spelled out much of the background behind the book: the internet Ask the Rabbi service, the halachic philosophy of Eretz Hemdah, and the challenge of rendering halachic rulings in the impersonal forum of the Internet. As we prepare to present the questions and answers that comprise this third volume to the public in book form, we have decided to cut back on explanations. With Divine Assistance, we have been sharing our rulings with rabbis (in Hebrew, in the *BeMareh HaBazak* series) on a broad spectrum of issues with the public for over two decades. For some fourteen years, we have been sharing our answers in English to questions from the general public in the weekly publications "Hemdat Yamim" and "Torah Tidbits." After all this time, we will suffice with referring to the introduction and prefaces of the first two volumes and rely on the familiarity with our work of much of our readership.

It is always a pleasant obligation to thank those who have helped make this volume, in its present form, a reality. While I have authored all the answers found in *Living the Halachic Process*, I have done so, not as an individual project, but as a member of the staff of Eretz Hemdah to whom the great majority of these questions were sent for the institute's ruling. As always, this project of Eretz Hemdah was initiated and supervised by its deans, Rav Moshe Ehrenreich and Rav Yosef Carmel, in keeping with the spirit of and the guidance provided by our founding president and mentor, HaGaon HaRav Shaul Yisraeli, *zecher tzaddik livracha*. Many of the questions and answers were discussed with our deans, especially when I was unsure whether my ruling or presentation captured the approach and spirit of Eretz Hemdah. That being said, I must caution that due to the fact that this book is not written in their native tongue, they did

not review it word for word, and therefore not everything within it is necessarily the institute's official position.

To bring the literary quality of this book up to standard, I was privileged to once again receive the editing services of *avi mori* (my father/teacher), Rabbi Dr. Jonah Mann. His great dedication to every phrase and word of the book, with the encouragement and help of *imi morati*, Tirtza Mann, never ceases to inspire me, even during this fourth collaboration. May HaShem grant us many more years of joint study and projects in good health.

The copy editing was provided by Meira Mintz with great wisdom, professionalism, and enthusiasm. Raphaël Freeman did another fine job on the typesetting. This is a good opportunity to thank Riki Freudenstein who has been proofreading, since the beginning, our weekly publication "Hemdat Yamim," from which all these pieces have been taken, with a spirit of *ahavat Torah* and *ahavat haberiyot*. The office staff at Eretz Hemdah, led by Yafa Rosenhak, have, as always, been supportive, skilled and helpful. Rivki Hadad has been very involved in this volume, producing the graphic design and arranging the source sheets for the accompanying CD, in which Rachel Harari-Raful has also assisted.

Having been affiliated with Eretz Hemdah for more than a quarter century, first as a student and then as a staff member who has been privileged to be included in many important projects, I would like to express my gratitude. The gratitude is both personal, as the recipient of spiritual and material support throughout the years, and on behalf of *Klal Yisrael*, before whom I can testify about the great efforts that Eretz Hemdah has dedicated on their behalf with great love. In addition to the deans, the board of the Institute, now headed by Shalom Wasserteil, has enabled Eretz Hemdah to both educate exceptional Torah scholars and provide many services for the benefit of the Jewish community in Israel and throughout the world.

In researching and writings the responses in this volume, I have over the years used teachers, colleagues, family, friends, and students as unofficial advisory boards and/or sounding boards, and they have enhanced my thinking significantly. Of specific note are Rabbi

Menachem Jacobowitz and Rabbi Ofer Livnat, colleagues at Eretz Hemdah, along with many of the fellows at Eretz Hemdah, and my senior colleagues at Yeshiva University's RIETS Israel Kollel, Rabbi Dovid Miller and Rabbi Assaf Bednarsh. Many of the questions were jointly studied with a group of my students at the RIETS Israel Kollel. I thank all of them for their time and insight. Special thanks to my long-time *rebbe*, Rabbi Mordechai Willig, who once again somehow found the time to review every word of this volume.

I am very indebted to my wife, Natanya, for enabling me to dedicate my time to the study and teaching of Torah and inspiring me by her example of dedication and enthusiasm to *mitzvot*, especially the teaching of Torah and tireless *chesed*. May we continue to see great *nachas* from our children and thankfully already their children.

Above all, we thank Hashem, the Giver of the Torah, for allowing us to teach His Torah to His nation. We are indeed privileged to live in a generation in which we can communicate with those so far away in a moment's time and are able to try to help them solve halachic dilemmas. We are further fortunate to be able to share the ideas of timeless Torah, applied to old and new situations, with a broad public of people who are thirsty to know how to follow Halacha and are interested in understanding why they should be doing what they do. May we all merit to increase that which is good and noble in our Torah-lead lives.

Rabbi Daniel Mann
Eretz Hemdah Institute
Cheshvan 5775 (Nov. 2014)

Contents

TEFILLA (PRAYER)

A-1 What One Can Do While Waiting to Take Three Steps Back 1
A-2: How to Carry Out a Shortened *Chazarat HaShatz* 4
A-3: *Davening* Without a *Minyan* vs. Working Before *Davening* 7
A-4: Forming a Separate *Minyan* to Accommodate Multiple Mourners 10
A-5: A *Brit Mila* or *Mincha* – Which Should be Done First? 13
A-6: A Wheelchair Bound *Chazan* 16
A-7: What a Woman Should Do If She Missed *Mincha* 19
A-8: *Chazanim* Repeating Words 22
A-9: One Who *Davened Mincha* Instead of *Ma'ariv* 25
A-10: At What Points During *Davening* May a *Gabbai* Speak? 28
A-11: Must the *Oleh* for *Maftir* Read Along? 31
A-12: The Correct Pronunciation of a *Kamatz Katan* 34
A-13: Giving the Second *Aliya* to One With Doubtful *Levi* Status 37
A-14: What to Do When a Mistake is Found in a *Sefer Torah* During *Laining* 40
A-15: Correcting a Mistaken Opening *Bercha* for Torah Reading 43
A-16: Are *Levi'im* Obligated to Wash the Hands of the *Kohanim*? 46
A-17: An Ashkenazi Doing *Birkat Kohanim* in a Sephardi *Minyan* in *Chutz La'Aretz* 49
A-18: When to Go Up for *Birkat Kohanim* 52

BERACHOT (BLESSINGS)

B-1: Is it Preferable to Start a Meal with Bread? 57
B-2: How Long to Wait After *Zimun* to Resume Eating 60
B-3: One Who is Uncertain if He Recited *Birkat HaMazon* 63

B-4: Moving to a New Location in the Midst of a Meal 66
B-5: The *Beracha* on Schnitzel 69
B-6: Factors that Determine the Precedence of *Berachot* 72
B-7: *Bercha Acharona* After Ice Cream and Ices 75
B-8: Repeating *Tefillat HaDerech* During an Ongoing Trip 78
B-9: *Beracha* at the Place Where One Was Saved in a Car Accident 81
B-10: Reciting *HaGomel* for a Child Who Was Saved 84

SHABBAT

C-1: Use of a Non-Jew on Shabbat 89
C-2: Using a Driver Who Did Not Make *Havdala* 92
C-3: Making *Kiddush* for Others Before Accepting Shabbat 95
C-4: When and How to Accept *Tosefet Shabbat* 98
C-5: Playing Major League Baseball on Shabbat 101
C-6: Use of a Coffee Maker With a Timer on Shabbat 104
C-7: Closing a Door to a Closet Containing Mothballs on Shabbat 107
C-8: Cake after *Kiddush* at Night 110
C-9: Starting *Mincha* of Shabbat a Few Minutes Early 113
C-10: Is Raw Food That One Expected to be Cooked *Muktzeh*? 116
C-11: Using a Utensil to Catch *Muktzeh* 119
C-12: Workers in the House of One Who Has Accepted Shabbat Early 122
C-13: Are Pets *Muktzeh* on Shabbat? 125
C-14: Itching Flaky Skin on Shabbat 128
C-15: *Cholent* Cooking Further on Shabbat 131
C-16: Separating *Shemitta* Food Before Clearing Plates on Shabbat 134
C-17: Buying on Credit on Shabbat 137
C-18: Is a Phone Carried as a Precaution *Muktzeh*? 140

MO'ADIM (FESTIVALS)

D-1: The Timing of *Selichot* 145
D-2: Blowing Shofar on the Left Side of the Mouth 148
D-3: Causing a Flame to Be Extinguished on *Yom Tov* 151
D-4: Lighting a *Havdala* Candle on *Yom Tov* 154
D-5: One Who Must Eat on Yom Kippur – How Careful about the Amount? 157
D-6: Must One Stand Throughout *Ne'ila*? 160
D-7: *Havdala* after Yom Kippur that Fell on Shabbat 163
D-8: Cutting the Branches of a Neighbor's Tree that Impinge upon a *Sukka* 166
D-9: The Purpose of the *Hechsher* for *S'chach* 169
D-10: Drinking Wine on *Chol HaMo'ed* 172
D-11: Where to Light Chanuka Lights – Inside or Outside? 175
D-12: Lighting Chanuka Lights on Friday 178
D-13: Missing *Parashat Zachor* 181
D-14: Reading *Megillat Esther* from a Scroll 184
D-15: How Thoroughly Should *Bedikat Chametz* Be Done? 187
D-16: *Bedikat Chametz* in *Shul* 190
D-17: How Much *Charoset* Goes on the *Maror*? 193
D-18: Eating *Shmura Matza* All of Pesach 196
D-19: Making Egg *Matzot* Available to Guests at a Hotel 199
D-20: Forgotten *Chametz* Found After Pesach 202
D-21: Changing One's Custom Regarding the Days of *Sefira* 205
D-22: Remodeling Work During the Three Weeks and the Nine Days 208

KASHRUT

E-1: Does Tasting a *Fleishig* Crumb Make One *Fleishig*? 213
E-2: Using a Knife Sharpener for *Milchig* and *Fleishig* Knives 216

E-3: *Kashering* a Water Kettle that Came in Contact with Cheese 219
E-4: Rinsing After Eating *Pareve* Food Cooked in *Fleishig* Pot 222
E-5: What May a Slaughterhouse Do With Non-Kosher Byproducts? 225
E-6: *Tovelling* Commercial Food-Producing Equipment 228
E-7: *Tevillat Keilim* When There is an Air Pocket 231
E-8: *Hafrashat Challa* When Part Was Baked and Part is Dough 234

HOLY ARTICLES

F-1: The Propriety of a Traveling *Sefer Torah* 241
F-2: Placing Books on a *Bima* 244
F-3: Does an Elevator Require a *Mezuza*? 247
F-4: A *Mezuza* at a Jewish-Owned Commercial Establishment 250
F-5: Trying on a *Tallit Katan* Without *Tzitzit* 253
F-6: Checking the *Tzitzit* of a *Shul Tallit* 256
F-7: Should a Single Man Wear a *Tallit*? 259
F-8: Is Long Hair a Problem for *Tefillin*? 262
F-9: One Who Makes the Wrong *Bracha* on *Tefillin Shel Yad* 265

MISCELLANEOUS

G-1: Does Hosting Count as Giving *Tzedaka*? 271
G-2: Dealing With the Tensions of a Complex Upbringing 274
G-3: Full Body Scans for Security 278
G-4: Refraining from Sitting in a Parent's Seat 281
G-5: Origin of the Practice of Men Covering Their Heads 284
G-6: The Origins and Nuances of Our Nation's Names 287
G-7: *Netilat Yadayim* and Hygienic Concerns 290
G-8: *Ribbit* – Discount on Rent for an Apartment for its Buyer 293
G-9: Incomplete Standing for *Modim D'Rabbanan* and to Honor *Talmidei Chachamim* 296

G-10: A *Beracha* on the *Mitzva* to Write a *Sefer Torah* 299
G-11: Removing Tattoos Before Conversion 302

FAMILY LAW

H-1: Honoring a Request to Bury Outside of Israel 307
H-2: A Mistaken *Ketuba* at a Wedding 310
H-3: A *Chatan* Leading *Bentching* at *Sheva Berachot* 313
H-4: Drinking *Sheva Berachot* Wine at *Se'uda Shlishit* 316

MONETARY LAW

I-1: Paying for a Cancelled Taxi Order 321
I-2: Is a Watchman Responsible for More Than He Expected? 324
I-3: Reimbursement Through Additional Services 327
I-4: Realtor Fee for an Altered Purchase 330
I-5: Is One Obligated to Enable Someone to Sue Him? 333
I-6: Protecting a Bicycle that Had to be Moved 336
I-7: Discount for a *Kashrut* Mistake 339
I-8: Stopping Fare-Beaters 342
I-9: Sharing Expenses for a Separating Wall 345
I-10: Using Other People's Religious Articles 348
I-11: Monopolistic Practices and Halacha 351
I-12: Taking a Book Left to the Discretion of a Yeshiva 354
I-13: Questionable Relinquishing of Rights 357
I-14: Partial Pay for an Uncompleted Job 360
I-15: Malpractice for Extracting the Wrong Tooth 363
I-16: Money Found in a House 366
I-17: Damage to an "On Approval" Sales Item 368

Glossary 371

Sample Source Sheet from Companion CD

Those who are interested in deepening their understanding of the topics or want to use the book as the basis for a class may find great value in the source sheets we have prepared.

They are available for view or downloading on our website, in the section dedicated to Living the Halachic Process. One can also contact us (+972-2-537-14[illegible]info@eretzhemdah.org) to order a free CD.



A-1

What One Can Do While Waiting to Take Three Steps Back

Q I am often unable to take the three steps back immediately at the end of *Shemoneh Esrei* because of a slow *davener* behind me. What may I say or do while in this situation?

1. שולחן ערוך אורח חיים סי' קכ סעי' ד-ה

אסור לעכור כנגד המתפללים בתוך ד' אמות, ודווקא **לפניהם**, אבל באחוריהם מותר לעכור ולעמוד. אם השלים תפלתו ויש אדם אחר מתפלל אחריו, אפילו הפסיע ג' פסיעות עד שיגמור מי שאחריו את תפלתו, שאם יעשה זה תרי הוא כעוכר כנגד המתפללין ועצריך לדקדק בזה, אפילו אם האחרון התחיל להתפלל אחריו, מאחר שכבר התחיל.

משנה ברורה שם סי"ק טז

לפניהם – וגדיים שלפניהם, להמנן אברהם בסק"ו כלפניהם דמי, ולואלילו רבא שרי.

2. גמרא, ברכות דף כט עמ' ב

אמר רבי חנינא אמר רב אסי אמר רבי יהושע בן לוי: שמנה ולא הזכיר של ראש חדש בעבודה – חזר לעבודה. נזכר בהודאה – חזר לעבודה. בישים שלום – חזר לעבודה, ואם סיים – חזר לראשי. אבר רב פפא בריה דרב אחא בר אדא: יהא דאמרן קמיה, חזר לראש – לא אמרן אלא שעקר רגליו. אבל לא עקר רגליו – חזר לעבודה. אמר לימ: כמנא לך האי? אמר ליה: דאמר מר שמעיה לי, ואבא מרי מרב. אמר רב נחמן בר יצחק: זאת דאמרן שעקר רגליו חזר לראשי – לא אמרן אלא שאינו רגיל לומר תחנונים אחר תפלתו. אבל רגיל לומר תחנונים אחר תפלתו – חזר לעבודה. אמר רב נחמן בר יצחק: זאת דאמרן כי לא עקר רגליו חזר לעבודה – לא אמרן אלא שהיה רגיל לומר תחנונים אחר תפלתו, אבל אם אינו רגיל לומר תחנונים אחר תפלתו – חזר לראשי.

3. שולחן ערוך אורח חיים סימן תכב סעיף א

... ואם לא נזכר עד שהשלים תפלתו, חזר לראש. ואם הוא רגיל לומר תחנונים אחר תפלתו ונזכר אחר שהשלים תפלתו **קודם שעקר רגלו**, חוזר לירצה".

משנה ברורה שם סי"ק ט

קודם שעקר רגליו – נקט האי לישנא משום דהמחבר בסיורי שעיין לא אמר תחנונים, רק הכין דרגליו, משמע יתחיל לומר גם עתה, אבל אם כבר אמר תחנונים וסיים אותם ואין במחשבתו לומר עוד, אפילו עדיין לא עקר רגליו כמי שעקר דמי ויחזור לראש התפלה.

4. גמרא, ברכות דף ט עמוד ב

דאיכי מצי סמיך וחא אמר רבי חזקיה, בתחילה הוא אומר: "ה' שפתי תפתח" ותחלים נאו, ולבסוף הוא אומר: "יהיו לרצון אמרי פי הגיי ותחלים ישפ – ... רב אשי אמר: "אפילו תומא אכולהו, והיון דקטעה רבנן בתפלה – בתפלה אריבתא דמיא..."

5. שולחן ערוך אורח חיים סי' קכב סעי' א

אם בא להפסיק ולענות קדיש וקדושה בין ויה"ר ליחתו לרצון", אינו פוסק, שיהיה לרצון" מכלל התפלה הוא. **אבל בין "יהיו לרצון" לומר התנונים**, שפיר דמי. ונהו [illegible] בסקום שנהגו לומר "יהיו לרצון" קיי פוסק, ובמוסגת אלו נהגו להפסיק בראש נמרי, קדם "יהיו לרצון". לכן מפסיק גם בן לקדיש וקדושה **ולברכו** ודיק לפי' רשב"א שהביא הב"י

טיין שם סי"ק א

אבל בין יהיו לרצון" כו' – משמע בכל גוני שפיר דמי, ואתר כך סיים כתרך שמפסיק בברכות של קריאת שמע, ועייין לומר התחלה סיידי במי שאומר לפרקים תתנונים, על כן אין להם המין ליה ברכות כלל, על כן מפסיק כמו שמיצת, ובסיאא דתיני, עשאום עליי קבע, ותמיין קצת ליה ברכות, על כן מפסיק דוקא בברכות קריאת שמע)

משנה ברורה שם סי"ק ד

ולקדיש ולברכו – ועיין בסוסן ס"ו. והסברים שמפסיקין באמצע ברכת קריאת שמע, והוא הדין חנא, ואם בבר סיים הכל אלא שאינו יכול לשמוע מתפיות אדם שמתפלל לאחוריו, ובמיש לעיל בסימן קיב, לנוי עלמא יכול להפסיק ולענות "אמן", ובמאמר מרדכי כתב בפשיטות דאפילו "ברוך הוא וברוך שמו" מותר או לומר.

Section A

Tefilla (Prayer)

A-1 What One Can Do While Waiting to Take Three Steps Back

Question: I am often unable to take the three steps back immediately at the end of *Shemoneh Esrei* because of a slow *davener* behind me. What may I say or do while in this situation?

Answer: First, let us review your assumption that you may not step back. In general, you may not encroach within four *amot* 1 of the person behind you during the latter's *Shemoneh Esrei*, even in order to take three steps back. 2 It is important to note that many *poskim* permit stepping backwards if the person *davening* is standing at an angle. 3 Many also permit an intrusion for the sake of a *mitzva*, which could include the ability to continue *davening* with the *minyan*. However, even if you cannot take three steps back at the end of *Shemoneh Esrei* because someone is *davening* behind you, your participation in the *davening* need not be significantly impaired, as we will discuss.

The *gemara* 4 identifies two factors that determine whether one has finished *Shemoneh Esrei*. 5 One factor is whether he has stepped back; the other is whether he usually says *tachanunim* (additional requests) at the end of *Shemoneh Esrei*. According to the version of the *gemara* that we accept, even if one has not yet stepped back, if he does not say *tachanunim*, then his *Shemoneh Esrei* is considered finished after completing the final *beracha* (*Sim Shalom*). 6 It follows that one who says *tachanunim* but has completed them is also finished, even before stepping back. 7 This is the situation you describe, and your

1. Approximately six feet.
2. *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 102:5.
3. See *Living the Halachic Process*, volume I, A-8.
4. *Berachot* 29b.
5. The *gemara* there is discussing whether one must repeat the entire *Shemoneh Esrei* upon realizing at that point that he forgot *Ya'aleh V'Yavo*.
6. *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 422:1.
7. See *Mishna Berura* ad loc. 9.

question is valid. What can you do and what can you not do at that point, after completing *Shemoneh Esrei* but before stepping back?

The *Shulchan Aruch*[8] rules that after finishing the last *beracha* of *Shemoneh Esrei*, one still may not answer *Kedusha* until after saying, "*Yiheyu l'ratzon. . . .*" The reason is that "*Yiheyu l'ratzon. . . .*" completes *Shemoneh Esrei*, even though the actual *berachot* of *Shemoneh Esrei* have already been recited, just as "*HaShem, sefatai tiftach. . . .*" opens it.[9] The Rama[10] points out that since Ashkenazim have the practice to say *tachanunim* (*Elokai Netzor*) before "*Yiheyu l'ratzon. . . .*," they can also answer *Kedusha* before it.[11] In any case, if one has said "*Yiheyu l'ratzon. . . .*," even if he is in the midst of *tachanunim* and thus has not stepped back, he can say anything that is permitted during *Kri'at Shema*.[12] This includes responding to *Barchu* and the main parts of *Kaddish* and *Kedusha*,[13] and, for Ashkenazim, answering "*amen*" to *HaKel HaKadosh* and *Shomei'ah Tefilla*.[14] The reason to refrain from other worthwhile responses is that *Elokai Netzor* is somewhat connected to *Shemoneh Esrei*, although it is considered to be on a lower level.[15]

The *gemara*[16] compares taking three steps back after *Shemoneh Esrei* to taking leave from a king. (*Davening Shemoneh Esrei* is described as standing before the King.[17]) One should certainly feel limited in what he can do before taking leave of the King, even if he has technically finished *Shemoneh Esrei* and is permitted to respond under certain circumstances. Therefore, one should even skip parts

8. *Orach Chayim* 122:1.
9. See *Berachot* 9b.
10. *Orach Chayim* 122:1.
11. In practice, some Ashkenazim say "*Yiheyu l'ratzon. . . .*" both before and after *Elokai Netzor*. See *Taz* ad loc. 2.
12. *Shut HaRashba* I:807.
13. *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 66:3; see *Mishna Berura* 66:17.
14. Rama ad loc.
15. *Taz*, *Orach Chayim* 122:1.
16. *Yoma* 53b.
17. Rashi, *Berachot* 25a.

of *Elokai Netzor* in order to avoid even responding to *Kedusha* before stepping back. 18 As we saw above, this does not warrant infringing upon another's four *amot*. However, the *Ma'amar Mordechai* 19 intuits that if one is ready to step back and is prevented from doing so by a technical reason (e.g., someone is *davening* behind him), the level of standing before the King is reduced. In that case, he argues, one can even answer, "*Baruch hu u'varuch shemo*" upon hearing HaShem's Name, even though this response is only a *minhag*. The *Mishna Berura* 20 and many other *Acharonim* accept this opinion, with some permitting participation in other parts of *tefilla*, such as *Ashrei* and *Aleinu*, if one cannot step back. The *poskim* discuss whether the same is true for religiously related utterances that are not directly associated with *tefilla*. 21 One may certainly read *divrei Torah* at that time, 22 and he may say the *Tehillim* he customarily recites at the end of *davening*, 23 but if possible, he should refrain from other positive speech unrelated to *tefilla*.

18. *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 122:1.
19. Ad loc. 2.
20. Ad loc. 4.
21. See the opinions in *Ishei Yisrael* 2:(73).
22. In many contexts, reading is not considered the equivalent of recitation. See *Aruch HaShulchan*, *Orach Chayim* 68:4.
23. *Ishei Yisrael* ibid.

A-2: How to Carry Out a Shortened *Chazarat HaShatz*

Question: Sometimes a *minyan* recites what is called "*heiche kedusha*." Usually, the *tzibbur* recites the silent *Shemoneh Esrei* and, after its completion, the *chazan* begins the *chazarat hashatz* and *Kedusha*. In the case of *heiche kedusha*, the *chazan* says *Shemoneh Esrei* aloud through *Kedusha* before the *tzibbur* has said the silent *Shemoneh Esrei*. When this is done, should the *tzibbur* start *Shemoneh Esrei* along with the *chazan* and continue after *Kedusha* is completed or should everyone listen and respond until after *Kedusha* and only then begin *Shemoneh Esrei*?

Answer: The *Shulchan Aruch* and Rama discuss starting *Shemoneh Esrei* along with a *chazan* in two different contexts. In one case, the *tzibbur* is *davening* normally, but a latecomer is ready to start *Shemoneh Esrei* when *chazarat hashatz* is about to begin. [1] A second case is one in which, under extenuating circumstances (e.g., the end time for *davening* is approaching), the *tzibbur* wants to recite *heiche kedusha*. [2] (In this context, we will not discuss the question of in which cases, if any, a congregation should choose the *heiche kedusha* system.)

In the former case, regarding a latecomer, the *Shulchan Aruch* describes the individual as starting to recite *Shemoneh Esrei* along with the *chazan*. Rav Ovadia Yosef posits that this is the correct approach both regarding the case of the individual and that of *heiche kedusha*. [3] Even though one should normally not respond to *Kedusha* if he is in the midst of his silent *Shemoneh Esrei*, he may do so in this case because he is reciting *Kedusha* in its correct place along with the *tzibbur*. [4] In contrast, the Rama rules that an individual should

1. *Orach Chayim* 109:2.
2. Rama, *Orach Chayim* 124:2.
3. See *Yalkut Yosef*, vol. I, p. 279.
4. See *Tosafot*, *Berachot* 21b.

preferably commence *Shemoneh Esrei* only after responding to *Kedusha* and the concluding *beracha*. However, the *Mishna Berura*[5] cites significant Ashkenazic opposition to the Rama's view. These *poskim* say that it is acceptable for an individual to start with the *chazan*. It may even be preferable to do so, especially during *Shacharit*; if the latecomer waits to begin his *Shemoneh Esrei* he will likely end up reciting *Kedusha* at the problematic juncture of *'Shira Chadasha. . . "*

Regarding *heiche kedusha*, the Rama recommends beginning one's *Shemoneh Esrei* along with the *chazan*, as long as at least one person delays starting his *Shemoneh Esrei* in order to answer *"amen"* to the *berachot*.[6] While this would seem to answer your question, the Rama is referring specifically to a case in which there is insufficient time to *daven* normally, and some commentaries understand that the situation does not allow the *tzibbur* enough time to start *Shemoneh Esrei* after *Kedusha*. In any other case, they argue, it would be proper for the *tzibbur* to wait.[7] This answers your question in the opposite direction. Unless it will be impossible to finish *Shemoneh Esrei* on time, the *tzibbur* should begin *Shemoneh Esrei* only after *Kedusha*.

It is unclear why these commentaries conclude that starting along with the *chazan* is not preferable in the case of *heiche kedusha*. It is possible that they are concerned that there should be people to answer *amen* to the *berachot*. This is more of an issue for a *tzibbur* than for an individual.[8] Alternatively, the problem may be reciting *Kedusha* while in the midst of one's *Shemoneh Esrei*.[9]

In fact, there are significant reasons to argue that it is preferable for the *tzibbur* to start *Shemoneh Esrei* together with the *chazan*. The *Kaf HaChayim* points out that if everyone were to listen to the *chazan* without *davening* themselves, it would appear as though he were reciting *chazarat hashatz* for them. This is problematic, the *Kaf*

5. 109:14.
6. Rama, *Orach Chayim* 124:2.
7. *Mishna Berura* 124:8.
8. This is the implication of the *Divrei Chamudot*, *Berachot* 4:15.
9. See a variation of this issue in the *Levushei Serad* on the *Magen Avraham* 109:9.

HaChayim 10 argues, because *chazarat hashatz* should not be recited before the *tzibbur* has said the silent *Shemoneh Esrei*. Rav Hershel Schachter posits that it is appropriate to say *Kedusha* only in the appointed place within one's *Shemoneh Esrei*. During *chazarat hashatz*, it is as if the whole *tzibbur* is in the midst of *Shemoneh Esrei*; consequently, *Kedusha* is in its appointed place. However, in the case of *heiche kedusha*, in which everyone is reciting his own *Shemoneh Esrei*, if *Kedusha* is recited before people have begun *Shemoneh Esrei*, *Kedusha* is not in the right place. 11 Rav Schachter reports that Rav Soloveitchik had the practice of beginning *Shemoneh Esrei* with the *chazan* in the case of *heiche kedusha*.

Both positions on your question have significant support, and the stakes seem low, as most of the participants in the debate seem to disagree only as to which approach is **preferable**. Nevertheless, the majority opinion and the more prevalent practice among Ashkenazim is to wait until after *Kedusha* before starting *Shemoneh Esrei* during *heiche kedusha* (at least for *Mincha*, when *heiche kedusha* is more common). Those who follow Rav Soloveitchik's rulings should start along with the *chazan*.

10. *Orach Chayim* 124:10.
11. *Nefesh HaRav* p. 126.

A-3: *Davening* Without a *Minyan* vs. Working Before *Davening*

Question: In the morning, is it better to *daven* without a *minyan* before doing any work or to do some work first and *daven* with a *minyan* later (at a halachically acceptable time)?

Answer: One should not perform any work before *davening* once *alot hashachar* (some 72 minutes before sunrise) has passed. 1 "Work" in this context is not limited to one's employment, but rather includes a wide variety of household tasks of even moderate time duration.

The reason for this *halacha* is that when one gets up in the morning, addressing his Maker should be his first concern. Therefore, there are significant similarities in logic and halachic parameters between this restriction and those of not traveling, eating, or greeting people before *davening*. 2 Generally, an activity for the purpose of a *mitzva* is permitted before *davening* because it is not considered an affront to HaShem. 3 Even then, precautions are sometimes necessary to reduce the concern that one may get carried away and miss *davening* on time altogether. 4

The initial reaction to your question is that neither option is ideal. It is best to *daven* with a *minyan* before working, and everything else must wait. However, in cases of significant need, the pre-*davening* restrictions may be waived. One classic example is traveling before *davening* when the travel arrangements will be unavailable after one *davens*. 5 (Not every trip justifies such steps, 6 but further discussion is beyond the scope of our present discussion.). The *Ishei Yisrael* 7

1. *Berachot* 14a; *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 89:3.
2. *Berachot* op. cit. and 10b; *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 89:2–4.
3. *Mishna Berura* 89:36 and 250:1.
4. See *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 89:6 regarding learning before *davening*.
5. See *Mishna Berura* 89:20.
6. See *Mishna Berura* 90:29.
7. 13:(47).

says that the circumstances that justify travel before *davening* also justify work before *davening*. These extenuating circumstances are also certainly grounds for missing a *minyan*. 8

Assuming that you will not be able to both *daven* with a *minyan* and do so before starting work, your question of which of the two factors should take precedence is a good one. The consensus of the few sources on the matter is that it is better to *daven* first than to start working and *daven* with a *minyan* later. 9 The ruling is readily understandable. Under ordinary circumstances, it is **forbidden** to work before *davening*. In contrast, while *davening* with a *minyan* is an important element of *tefilla* and also makes it more effective, 10 it is not forbidden to *daven* without a *minyan*. 11 A serious inconvenience is a sufficient reason to miss a *minyan*, 12 and avoiding the prohibition of working before *davening* also qualifies.

That being said, the case for always *davening* first, even without a *minyan*, is not iron-clad. To begin with, the Rama 13 cites and does not entirely reject the opinion that one may do work after reciting *Birkot HaShachar*. Although we would not normally condone this, when it "buys time" to allow someone to *daven* with a *minyan*, it is not unreasonable. Second, those who have to *daven* very early in order to avoid working first may have to say *Shemoneh Esrei* before sunrise, which is permitted only under pressing circumstances. 14 If the *minyan* alternative has the additional benefit of being at or after sunrise, this might tip the scale in its favor. Finally, if the quality of the *davening*, from a practical or even psychological perspective, is

8. See *Mishna Berura* op. cit.
9. *Ishei Yisrael* 12:13; *Rivevot Ephraim* I, 66 in the name of Rav Hadaya.
10. *Berachot* 8a.
11. See also *Living the Halachic Process*, vol. I, A-5.
12. See *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 90:16, and *Mishna Berura* 90:52.
13. *Orach Chayim* 89:3.
14. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 89:8; see *Bi'ur Halacha* to 58:1.

enhanced at the *minyan*, this too is a major factor. 15 Therefore, we suggest that you discuss the different considerations and options with a rabbi who knows you and your situation well.

15. See *Mishna Berura* 89:39.

A-4: Forming a Separate *Minyan* to Accommodate Multiple Mourners

Question: I have noticed recently that when there is more than one *chiyuv* (a mourner or someone who has a *yahrtzeit*) at our *minyan*, a second *minyan* often forms in a side room. Is this desirable or proper?

Answer: It is often difficult and unwise to argue with *chiyuvim* because their demands usually stem from a sincere desire to honor their parents properly. Putting things in perspective, however, helps develop a healthy halachic outlook, which can ease a situation in which a binding ruling is not appropriate.

The Rama 1 rules that is proper for sons of a deceased parent to increase his or her merit by reciting *Kaddish* and acting as *chazan* during the eleven months after his or her death. However, the mourners do not have an absolute obligation or entitlement to be the *chazan*. The *Shulchan Aruch*2 says that the congregation may choose a person other than the mourner to be the *chazan*, if it so desires. A mourner's absolute right applies only to the *Kaddeishim* designated for him. 3 However, the congregation has a *mitzva* to allow the mourner to be the *chazan* under normal circumstances (i.e., when he is a fluent *chazan* and a decent person).

Those mourners who are not able to be the *chazan* were allotted *Kaddeishim* to aid them in attaining merit for their parents. It is halachically preferable for one mourner alone to recite each *Kaddish*. To deal with situations of multiple mourners, the *Acharonim* arrived at detailed rules of *kedimut* (prioritization). However, over the last few hundred years, in order to prevent quarreling, the *minhag* to allow multiple people to say *Kaddish* together has spread almost universally

1. *Yoreh Deah* 376:4.
2. *Orach Chayim* 53:20.
3. *Mishna Berura* 53:60.

among both Sephardim and Ashkenazim. 4 Thus, nowadays, the applicability of the rules of *kedimut* is limited to the question of whom to choose as *chazan*.

Upon review of the major sources on *kedimut*, 5 one will not find the suggestion of splitting *minyanim*. Because the idea has apparently only been implemented relatively recently, the practice is still too recent and limited to have spawned significant literature. The main source that condones it is the *Afarkasta D'Ania* (20th century). 6 The main concern that he addresses in regard to the practice is its impact on the halachic concept of *b'rov am hadrat melech* (the King's honor is enhanced in large gatherings). He demonstrates, however, that this is not an absolute rule and that it can be outweighed by other factors. The *Afarkasta D'Ania* assumes that a mourner has an obligation to be a *chazan*, even though he does not always have the opportunity, and he thus maintains that this is sufficient grounds for splitting *minyanim*. 7

We would counter that it is difficult to believe that *Chazal* created a full-fledged obligation that is so frequently impossible to fulfill due to the mourner's capabilities or the presence of multiple mourners. Furthermore, if it were a compelling obligation, why didn't earlier *poskim* address the problem? Rather, we believe that the *mitzva* is to follow the halachic rules, which provide guidelines regarding how to deal with multiple *chiyuvim*. Following this system, the *chiyuvim* will be able to recite *Kaddeishim* and do their fair share of serving as *chazan* as well.

We can identify six possible problems that may result from creating a separate *minyan* (depending on the case): 1. Lack of adherence to the principle of *b'rov am*, as discussed above; 2. moving people

4. See *Gesher HaChayim* 30:10:12.
5. See *Ma'amar Kaddishin* in *Bi'ur Halacha* 132; *Gesher HaChayim* 30:10.
6. I:30.
7. Some have the practice of forming an additional *minyan* only on *Motzaei Shabbat*, due to the added need to "assist" the deceased at this time; see *Kitzur Shulchan Aruch* 26:1

from their *makom kavu'a*; 8 3.*davening* outside of a set *shul*; 9 4. the possibility that there will not be nine people responding to the parts of the *tefilla* that require a *minyan*; 5. the effect on the cohesiveness of the community and its *davening*; 10 6.*tircha d'tzibbura*; 11 when it is necessary to wait longer for a *minyan* in order to begin *chazarat hashatz*. 12 A combination of these factors may explain why the classical *poskim* did not propose the solution of splitting a *minyan* for a mourners' benefit.

There seem to be two sociological reasons for this recent innovation, developing from the grass roots. One is the "*shtiebelization*" of our communities. The tradition of consistently *davening* in one *shul* has given way, in many places, to finding the best fit for each circumstance (based on time, speed, location, etc.). Why shouldn't helping a mourner be a reason to ignore the above issues, about which people are lax in any case? The second explanation is that once one *mechiyuv* is seen making his own *minyan* (and people are afraid of causing hard feelings if they confront him), others feel that their parent deserves no less, thus causing a snowball effect. If the trend becomes more prevalent, trying to prevent its implementation will indeed cause fights (which we do not condone). It is best if those concerned consider that their parents' souls will acquire no less merit by having a son who follows the age-old rules of *kedimut* and preserves the integrity of communal *tefilla*. Hopefully, this will slow the trend.

8. *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 90:19.
9. *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 90:9; see also *Mishna Berura* 90:18.
10. See *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 124:4.
11. Inconveniencing the community, especially by delay.
12. See Rama 124:3 and *Mishna Berura* ad loc. 13.

A-5: A *Brit Mila* or *Mincha* – Which Should be Done First?

Question: At an afternoon *brit mila* at which the participants will *daven Mincha*, which should be done first – the *brit* or *Mincha*?

Answer: We will first explain why this question does not arise in the writings of the classical *poskim*. A *brit mila* may be performed throughout the daylight period. However, since "the diligent do *mitzvot* early," [1] it is proper that it take place in the morning, and this has been the widespread *minhag* for centuries. [2] There is therefore little discussion of *mila* at *Mincha* time.

Considering why *Shacharit* precedes a *brit* may be instructive in attempting to determine whether *Mincha* should similarly precede a *brit*. One reason is that *tadir kodem* (more frequently occurring *mitzvot* are performed before less frequent ones). [3] This reason would seem to apply to *Mincha* as well. Alternatively, perhaps the precedence of *Shacharit* is due to its association with other *mitzvot* such as *Kri'at Shema*, which is a Torah commandment in addition to being frequent. [4] This reasoning would not apply to *Mincha*. Other explanations include that we are concerned that if we delay *Shacharit*, we may not be able to *daven* by the end of its proper time, and that *Shacharit* is a morning *mitzva*, whereas *mila* is a daylight *mitzva*. [5] These latter reasons also do not apply to *Mincha*, the latest time for which is the same as for a *brit*.

Is the factor of *tadir* sufficient to compel us to *daven Mincha*

1. *Z'rizin makdimin l'mitzvot* (*Pesachim* 4a).
2. The question of whether it is proper to delay a *brit* in order to increase the number of participants or for another reason is beyond the scope of the present discussion. See *Yabia Omer* II, *Yoreh Deah* 18.
3. *Aruch HaShulchan*, *Yoreh Deah* 262:9.
4. See ibid. and *Yechaveh Da'at* II:15.
5. See *Otzar HaBrit* 3:5:(5).

before a *brit*? In a similar situation, the *gemara*[6] says that one who had not *davened Musaf* by *Mincha* time should *daven Mincha* first because of *tadir*. However, *Tosafot*[7] claims that this is so only when one needs to *daven Musaf* and *Mincha* in immediate succession. Otherwise, one should *daven Musaf* first and *daven Mincha* later within its time span. According to this, the fact that *Mincha* is more *tadir* than a *brit* would only give it precedence if it is necessary to *daven Mincha* around the time of the *brit*.

The *Shulchan Aruch*[8] seems to prefer the opinion that *Mincha* precedes *Musaf* even when one could *daven Mincha* later. But how far do we take the precedence of *tadir kodem*? Certainly, one who wants to recite *Shehecheyanu* on a fruit (a non-*tadir mitzva*) in the afternoon does not have to *daven Mincha* first! Rather, something must trigger the *tadir mitzva* to "come to mind" now. In the *gemara*'s case, the fact that one wants to *daven* naturally raises the question of which *tefilla* is appropriate. Similarly, when one wakes up on the day of the *brit*, both *Shacharit* and *mila* are matters he ordinarily wants to take care of as soon as possible. In contrast, *Mincha* is not something that is normally *davened* at the earliest opportunity. That being the case, the fact that it is *tadir* may not give it precedence over the *brit*.

One reason to require *Mincha* first is the halachic problem of having a "big meal," including a *brit* meal, prior to *Mincha* because of the concern that one will become distracted and fail to *daven Mincha* in its proper time.[9] However, that issue may not apply to everyone, perhaps including those who are in a situation in which they will be reminded to *daven*.[10] Furthermore, there sometimes is a long break between the *brit* and the festive meal, during which time *Mincha* can be *davened*.

It appears that different courses of action are called for in different

6. *Berachot* 28a.
7. Ad loc.
8. *Orach Chayim* 286:4.
9. Rama, *Orach Chayim* 232:2.
10. Rama ad loc.; see *Ishei Yisrael* 27:(27).

cases. When the "schedule" of the *brit,* as determined by the principals to the *brit,* includes *Mincha,* it makes sense to *daven Mincha* first because it is *tadir,* and this is in fact what usually happens. If *Mincha* is arranged independently by the guests, there should be no halachic question. Neither the *mitzva* of *mila* nor the *mitzva* to take part in the meal (which, as we noted, can generate the obligation to *daven Mincha* first) are obligations that are incumbent upon guests. Therefore, the guests do not have to decide whether *Mincha* or *mila* has precedence. It is a matter of their convenience. Furthermore, there are other factors – such as the *mohel*'s schedule, among other matters – that may be part of the equation. Thus, no rule or ruling in this regard can be applied definitively across the board.

A-6: A Wheelchair Bound *Chazan*

Question: Is a person in a wheelchair allowed to be a *chazan*?

Answer: There are two main issues to discuss regarding this question.

In discussing the qualifications of a *chazan*, the *Magen Avraham*[1] cites the Maharshal, who says that a *ba'al mum* (one who has a physical blemish) is qualified to serve as a *chazan*. However, based on a passage in the *Zohar*, the *Magen Avraham* writes that a *ba'al mum* should not serve as a *chazan*. He explains this based on the concept that one would not make a presentation before a king in a manner that appears blemished. He also compares this situation to the prohibition on a *kohen* who is a *ba'al mum* to serve in the *Beit HaMikdash*. Notably, even a temporary blemish disqualifies the *kohen* for as long as it exists.[2] As far as accepted *halacha* is concerned, the *Mishna Berura*[3] prefers the opinion that a *ba'al mum* may serve as a *chazan*, but he remarks that some prefer an "unblemished" *chazan* if he is equally qualified.[4]

An important distinction likely applies. The *Binyan Tzion*[5] points out that the *Shulchan Aruch*[6] allows a blind person to be a *chazan*, even though he is certainly a *ba'al mum*. He says that the *Magen Avraham* was likely talking about an appointment as a permanent *chazan*, whereas the *Shulchan Aruch* was discussing having a blind man *daven* occasionally. (This distinction between permanent and occasional *chazan* runs through a large part of the laws of a *chazan*.)

Another relevant issue in the present case is the requirement to stand during significant sections of *tefilla*, including, most

1. 53:8.
2. Rambam, *Bi'at HaMikdash* 6:1.
3. 53:13.
4. See also *Ishei Yisrael* 14:6.
5. 5.
6. *Orach Chayim* 53:14.

prominently, *Shemoneh Esrei* 7 – something a wheelchair bound *chazan* cannot do. On the other hand, one who has difficulty standing at the moment may *daven* while seated. 8 This leniency can be understood in two different ways. Perhaps *davening* seated is not an ideal manner of *tefilla*, but it is better than not *davening* at all. Alternatively, since we stand during *davening* in order to act in a manner that shows and/or contributes to our awe while praying before HaShem, 9 sitting is not a problem at all when it is the maximum one is capable of. 10 According to the latter understanding, it follows that since the wheelchair bound *chazan* is doing his best, there is no problem for the congregation, even though it could have found a *chazan* who can stand. 11

The Rambam 12 says that one may read *Megillat Esther* seated, but he should not do so when reading for the public because it deserves honor (*kavod hatzibbur*). Similarly, Rav Ezra Batzri 13 rules that in our case, the congregation has the right to say that it is beneath its dignity to have a *chazan* who is unable to stand, as is normal and preferred. However, he says that taking such an approach with regard to a person for whom others should feel compassion, as HaShem does, would be a sin.

Let us now translate the halachic indications into general instructions. If one has been injured and will be in a wheelchair for a matter of weeks or months, he and the *gabbaim* would probably do well to wait until he recuperates to return him into the rotation of *chazanim*. The preferences we have seen above and the regrettable possibility that people may stare or comment negatively make a postponement prudent. On the other hand, if a *yahrtzeit* or a situation of *aveilut* arises, he should not be excluded, since Halacha allows him to serve

7. *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 94:4.
8. Ibid.
9. See *Taz*, *Orach Chayim* 94:4.
10. Rav Ezra Batzri, *Techumin*, vol. IV, pg. 459.
11. Ibid.
12. *Megilla* 2:7.
13. Op. cit.

as *chazan.* Physical challenges, such as getting a *sefer Torah* to and from the *bima*, can be easily overcome. If one is permanently (or for an extended period) in need of a wheelchair, he should be included in as many normal activities as are physically and halachically possible. He should be allowed to be the *chazan* under these circumstances, certainly when he is not a full-time *chazan.* 14

14. If he was previously appointed as *chazan*, he can continue (see *Ishei Yisrael* op. cit).

A-7: What a Woman Should Do If She Misses *Mincha*

Question: I (a woman) try to *daven Shacharit* and *Mincha*, but not *Ma'ariv*, every day. Not infrequently, I forget to *daven Mincha*. When that happens, am I supposed to *daven Ma'ariv* that night, and if so, once or twice?

Answer: One factor that your question depends upon is whether women are obligated to *daven Mincha*. The Rambam [1] says that women are obligated by Torah law to *daven* daily. However, the Torah law is fulfilled by any request made during the day, and the Rabbinic decree that one *daven* set prayers twice or three times a day [2] is time-based. Women, who are not obligated in time-bound commandments, may therefore not be obligated in the formal structure of *Shacharit* and *Mincha*. Many women follow this approach and suffice with a short prayer/request daily. [3]

In contrast to the view of the Rambam, the Ramban [4] maintains that *tefilla* is entirely a Rabbinic obligation. Because of its importance as a means of requesting mercy from HaShem, the Rabbis obligated women as well. Accordingly, women are obligated in at least the essentials of *Shacharit* and *Mincha*, just like men. The *Mishna Berura* [5] prefers the Ramban's opinion.

One major difference between the obligations of men and women concerns *Ma'ariv*, which is essentially a voluntary *tefilla*. [6] While men accepted it upon themselves as an obligation, women did not. [7] Another difference is that women who are especially busy, in particular

1. *Tefilla* 1:2.
2. See below.
3. *Magen Avraham* 106:2.
4. Comments on *Sefer HaMitzvot L'HaRambam*, *Aseh* 5.
5. 106:4.
6. *Berachot* 27b.
7. *Mishna Berura*, ibid.

those responsible for the unpredictable needs of small children, may be exempt from *Shacharit* and *Mincha*, either by relying on the lenient opinion of making a short prayer/request or because their involvement with the children exempts them. 8

You categorize yourself as one who *davens Shacharit* and *Mincha* but not *Ma'ariv*, and thus your situation is as follows. If you are obligated in *Mincha* to the same degree as a man, you should *daven tashlumin* (a make-up prayer) for your missed *Mincha*, just as a man would. However, *tashlumin* was instituted to be recited **after** the next established *tefilla* (in your case, *Ma'ariv*). In fact, if one does something that shows that the first *tefilla* he recited was the make-up, preceding the set *tefilla*, he does not fulfill *tashlumin*. 9 Thus, if you do not *daven Ma'ariv*, you will not be able to *daven tashlumin*; you cannot wait until *Shacharit*, as *tashlumin* must be done at the next *tefilla* period. 10 (One could raise the argument that for a woman, *Shacharit* is the next *tefilla* after *Mincha*, but Rav S. Z. Auerbach rejects that logic.) Even if you are not obligated in *Ma'ariv* if you choose to *daven* it, you can then do *tashlumin*. 11 However, it is unclear whether you are required to go so far as to *daven Ma'ariv* in order to make *tashlumin* possible. 12

A claim might be advanced that one *Shemoneh Esrei* at the time of *Ma'ariv* is sufficient, as a woman is obligated in one *tefilla* other than *Shacharit*. Usually, the second *tefilla* is *Mincha*, but if a woman *davens Ma'ariv* voluntarily, she has recited the correct number of *tefillot*. However, this reasoning is flawed because she was supposed to *daven Mincha*, and when she missed it, she is expected to *daven tashlumin*. A normal *Ma'ariv* fulfills neither *Mincha* nor its *tashlumin*. In fact, if you were to *daven Ma'ariv*, you would be **required** to *daven* the *tashlumin* for *Mincha*. 13 Thus, while it is questionable

8. See *Ishei Yisrael* 7:7.
9. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 108:1.
10. *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 43:(110) in the name of Rav S.Z. Auerbach.
11. See *Mishna Berura* 263:43.
12. *Shemirat Shabbat K'Hilchata* op. cit.
13. See *Ishei Yisrael* 36:(15).

whether you have to *daven Ma'ariv*; if you do so, you will have the opportunity, and thus the obligation, to say an additional *Shemoneh Esrei* at that time as *tashlumin*.

If a woman has not accepted upon herself the obligation to *daven Mincha*, she obviously cannot be obligated more in *tashlumin* than she is in the original *tefilla*. There may be an issue if a woman tries to *daven Mincha* fairly regularly except when she is quite busy, but on a given day she forgot without a real excuse. However, even in that case, she is presumably not obligated in *tashlumin*, since she does not treat *Mincha* as a full obligation.

In summary, in your case, it is unclear whether you must *daven Ma'ariv*, but if you did, you would say two *Shemoneh Esreis*. While it is difficult to mandate *davening Ma'ariv* under those circumstances, we suggest that it may be worthwhile,[14] especially if it makes you feel better or will help you remember to *daven Mincha* in the future.

14. See *Halichot Shlomo*, *Tefilla* 13:8.

A-8: *Chazanim* Repeating Words

Question: When I hear a *chazan* repeat words to fit tunes during *tefilla*, it upsets me. Am I correct to react that way?

Answer: The *mishna* [1] states that one who says *"Modim modim"* is silenced. The reason is that he appears to be addressing two deities. Rabbi Zeira [2] extends this *halacha* to *Shema* as well. The *gemara* questions this by quoting a *baraita* that states that repeating *Shema* is "*meguneh*" (unseemly), implying that we do not go as far as to silence one who repeats. The *gemara* explains the apparent contradiction by distinguishing between a case in which one repeats the statement as a whole and a case in which one repeats word by word. Rashi explains that if one utters a coherent statement twice in succession, it may be understood as addressing two deities; repeating each word appears "only" like a mockery, which is a less serious affront. The Rif [3] comes to the opposite conclusion: repeating words gives the impression of speaking to two deities, whereas repeating sentences is generally "only" derogatory. The *Shulchan Aruch* [4] does not decide between the opinions, stating only that it is forbidden to repeat *Shema* in either manner. Only if one feels that he had insufficient concentration is it proper to repeat a section. [5]

The problem of giving the impression that he is addressing two deities does not apply to most passages of *Kri'at Shema* and *tefilla*. [6] Nevertheless, many *poskim* write that the negative view of unnecessarily repeating words applies throughout *tefilla*, and the Maharam Shick [7] offers five objections. The most classically halachic one,

1. *Berachot* 33b.
2. Ad loc.
3. 23b of the Rif's pages to *Berachot*.
4. *Orach Chayim* 61:9; see also *Beit Yosef*, *Orach Chayim* 61.
5. *Mishna Berura* ad loc. 22.
6. *Beit Yosef*, *Orach Chayim* 61.
7. *Orach Chayim* 31.

which applies to parts of *tefilla* during which one may not talk, is the matter of *hefsek*.[8] Rav Moshe Feinstein,[9] while objecting to repeating words, writes that if one keeps the sequence of the words intact, repetition is not a *hefsek*. His proof is the fact that one who did not concentrate when saying certain words is allowed to repeat them even though he was already *yotzei*.[10] However, he reasons that if one repeats words out of sequence, at least when this distorts the meaning, it is a *hefsek*.

The *Aruch HaShulchan*[11] employs his well-known approach, seeking justification for common practices that apparently contradict *halacha* when people are reluctant to change their ways. He suggests that perhaps the problem of repeating words is restricted to the instances that the *gemara* mentions.

Some of the Maharam Shick's objections are subjective. For example, he says that repeating words is a disrespectful way of presenting our prayers to HaShem. *Chazanim* may counter that the inspiration gained by using moving tunes to reach the *tefilla*'s ultimate goals justifies some repetition and even provides useful emphasis. Skeptics will counter that one can use or compose tunes that are just as moving without affecting the words' integrity and that the Rabbis who formulated the prayers were in a better position to judge the *tefilla's* goals than a composer of cantorial pieces. Some would also invoke the *Shulchan Aruch*'s 12 complaints about certain *chazanim* flaunting their voices. Of course, no two cases are precisely the same.

After summarizing that repeating words in a way that does not change meaning, while being far from ideal, is vaguely justifiable, we offer the following comments. In an ideal world, a congregation would instruct its *chazanim*, as a rule, to not repeat words. However, many congregations include dear Jews who may not be aware of or

8. A problematic interruption.
9. *Igrot Moshe*, *Orach Chayim* II, 22.
10. Fulfilled his *mitzva*.
11. *Orach Chayim* 338:8.
12. *Orach Chayim* 53:11.

careful about every halachic intricacy. In such settings, it may not be realistic or worthwhile to take issue with those who do repeat. Likewise, if in a congregation where generally there is no word repetition, a guest or someone who does not take this rule seriously does repeat, it does not pay to offend him. A rabbi may want to introduce the *halacha* in an educational way that avoids hurting feelings. In general, we should criticize others very sparingly. This is especially true in our society, in which people are used to freedom and react negatively to criticism (sometimes with severe consequences). Only regarding people or settings (such as a yeshiva) where there is a willingness to learn improved ways of performing *mitzvot* would we suggest correcting (privately) one who is unaware of these objections. Certainly, when nothing positive can be achieved, it is a shame to upset yourself.

A-9: One Who *Davened Mincha* Instead of *Ma'ariv*

Question: I got confused one night and instead of *davening Ma'ariv* (with *Kri'at Shema* and its *berachot* preceding *Shemoneh Esrei*), I did a *Mincha davening* (*Ashrei* and *Shemoneh Esrei*). When I realized this after *Shemoneh Esrei*, what should I have done?

Answer: There are times when one might recite *Shemoneh Esrei* at *Ma'ariv* without having recited *Kri'at Shema* and its *berachot*. The most common case is when one comes late to *Ma'ariv* and needs to join the *minyan* for *Shemoneh Esrei*. In this situation, he starts with *Shemoneh Esrei* and says *Kri'at Shema* with its *berachot* afterwards. [1] Thus, the lack of having said *Kri'at Shema* does not disqualify your *Ma'ariv Shemoneh Esrei*. (Whether you said *Sim Shalom* [2] instead of *Shalom Rav* is not a problem, as switching them does not disqualify *Shemoneh Esrei* [3])

However, the question remains as to whether you fulfilled the *mitzva* of *davening Ma'ariv* (the basis of which is *Shemoneh Esrei*), considering that you may have intended to *daven* a different *tefilla*. The *gemara* [4] questions whether one who reads *Kri'at Shema* as a Torah text – without the intent to fulfill the specific *mitzva* of *Kri'at Shema* – fulfills the *mitzva*, and concludes that this depends on the general question of whether *mitzvot tzrichot kavana* (require intent). If they do, one cannot fulfill the *mitzva* of *Kri'at Shema* if he intends to fulfill another *mitzva* (learning Torah) at that time. The *Shulchan Aruch* [5] rules that *mitzvot* do require *kavana*. However, there is a major disagreement among the *poskim* regarding whether this applies only to *mitzvot* whose obligation is from the Torah or

1. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 236:3.
2. If you *daven Nusach Sephard*
3. *Mishna Berura* 127:13.
4. *Berachot* 13a.
5. *Orach Chayim* 60:4.

even to *mitzvot* of Rabbinic origin, 6 including the specific *tefillot* of the day. 7

If we assume that the *mitzva* to *daven Mincha* and the *mitzva* to *daven Ma'ariv* are distinct *mitzvot*, it seems that when you *davened Mincha*, you did not have in mind to fulfill the *mitzva* of *Ma'ariv* and it therefore appears questionable whether you fulfilled the *mitzva* of *Ma'ariv*. This assumption, however, is incorrect. Although they apply at different times and are accompanied by different *mitzvot*, the various *tefillot* are all part of one *mitzva* of *tefilla* that must be repeated at certain intervals and circumstances. This is similar to *Birkat HaMazon*, which is the same *mitzva* after whatever meal one says it and whether or not it includes *Retzei* or *Ya'aleh V'Yavo*. Therefore, one who *davens* and intends erroneously to fulfill the *mitzva* of *Mincha* at the time of *Ma'ariv* does fulfill the *Shemoneh Esrei* component of the *mitzva* of *Ma'ariv* as each is part of the general *mitzva* of *tefilla*.

While not doing full justice to the topic, we will suggest some support for the idea that the various *tefillot* are essentially the same by considering the *halacha* of *tashlumin* (make-up for missed *tefillot*). When one unintentionally misses *davening* a certain *tefilla*, he is to make it up by *davening* the subsequent *Shemoneh Esrei* twice. 8 When he does so, he repeats the *Shemoneh Esrei* appropriate for the time of the new *tefilla*. For example, if he missed Friday *Mincha*, he *davens* the *Ma'ariv Shemoneh Esrei* of Shabbat twice, even though that *Shemoneh Esrei* differs from the one that he missed. 9 This implies that the repeated *Ma'ariv Shemoneh Esrei* of Shabbat is a fulfillment of the same *mitzva* of *tefilla* that he missed. We can apply this logic to the various weekday *tefillot* as well. If each of the three *tefillot* were a different *mitzva*, we would presumably wait until the next *Mincha* to make up a missed *Mincha*, but this is not the case.

6. See *Mishna Berura* 60:10.
7. Even according to the Rambam, who holds there is a Torah obligation to *daven* daily, the three specific *tefillot* are Rabbinic (*Tefilla* 1:1).
8. *Berachot* 26a–b; *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 108.
9. Ibid. 9.

The *Mishna Berura* 10 says that one who missed *Shacharit* can even be a *chazan* for *Mincha,* and that his *chazarat hashatz* serves both as a makeup of *Shacharit* for himself and of *Mincha* for whoever needs to be *yotzei* with him.

In carrying out *tashlumin,* if one deviates from the prescribed order and demonstrates that the first *Shemomeh Esrei* is meant for *tashlumin* and the second for the normal *tefilla,* then his first *Shemoneh Esrei* does not count. 11 However, this does not mean that intention for the wrong *tefilla* is generally a problem. First, the rule holds only when one **says** something that **shows** he had the wrong *tefilla* in mind. 12 (It is an interesting question whether reciting *Ashrei* or *Sim Shalom* would be such an indication.) More fundamentally, the *poskim* indicate that the *halacha* that *tashlumin* should not precede the regularly scheduled *tefilla* is unique. The problem apparently does not apply to one who has in mind to *daven* a regular *tefilla* but ended up saying the wrong one.

Furthermore, it is not clear to us (and perhaps to you) that you really wanted to *daven Mincha.* It is likely that you knew it was night and you were supposed to *daven Maariv,* but you just recited the wrong sections. 13

For any and all of the above reasons, after having completed *Shemoneh Esrei,* it would have sufficed to recite *Kri'at Shema* and its *berachot* and then conclude with *Aleinu.*

10. 108:4.
11. *Shulchan Aruch* ibid. 10.
12. Ibid.
13. Analogously, one who leaves out *Retzei* in the *Birkat HaMazon* of Shabbat is usually fully aware, based on the setting, that he is *bentching* for a Shabbat meal.

A-10: At What Points During *Davening* May a *Gabbai* Speak?

Question: When is it permitted for a *gabbai* to speak in the course of performing his various responsibilities, such as choosing people for *aliyot* and informing them, finding out their names, and discussing who should be the *chazan*? Specifically, I was wondering about during *chazarat hashatz*,[1] *Kaddish*, and *kri'at haTorah*.[2]

Answer: *Chazarat hashatz* is a logical time to take care of planning the *aliyot*. Although it is theoretically better to do so as the Torah is being taken out of the ark, practically, this would often not leave enough time.

The *Shulchan Aruch*[3] writes sternly about one who engages in "mundane talk" during *chazarat hashatz*, which implies that matters of an appropriate nature are permitted. This does not mean that one should feel free to do any positive act (e.g., learning) during *chazarat hashatz*; as a rule, people should listen, be careful to answer *amen* to the *berachot*, and not affect negatively the discipline of others in *shul*.[4] However, everyone should understand that a *gabbai* has little choice but to use that time to carry out his communal tasks. (It is unfortunate that some *gabbaim* take the opportunity to also do unnecessary "*schmoozing*.") Exceptions during *chazarat hashatz* are when there may not be ten men,[5] besides the *gabbai* and the person with whom he is speaking, who are following *chazarat hashatz*[6] and during *Kedusha*[7] and *Modim D'Rabbanan*. Speaking during *Kaddish*

1. Repetition of *Shemoneh Esrei*
2. "*Laining*," the Torah reading
3. *Orach Chayim* 124:7.
4. See *Shulchan Aruch* ibid. 4 and *Mishna Berura* 124:17.
5. In reality, nine plus the *chazan*.
6. See *Shulchan Aruch* ibid. and *Igrot Moshe*, *Orach Chayim* IV:19.
7. See Rama, *Orach Chayim* 125:2.

is more severe than during *chazarat hashatz* and should be avoided at almost all costs. 8

The more difficult question regards the various parts of *kri'at haTorah*. The *gemara in Sota* 9 says: "Once the *sefer Torah* is opened, it is forbidden to speak even in matters of Halacha." The *gemara* in *Berachot*, 10 however, mentions that Rav Sheshet learned during *kri'at haTorah*. To reconcile these sources, the *Rishonim* make various distinctions pertaining to who the learner is and what his circumstances are. 11 Nevertheless, according to at least most of them, it is forbidden for a *gabbai* to speak during the actual *laining*. This could be because it is disrespectful or disruptive or because he is missing sections that he should hear. 12 Only in a situation in which there is no choice would talking be permitted at this time. 13

There is a *machloket* regarding whether it is permitted 14 or forbidden 15 to speak *divrei Torah* 16 *bein gavra l'gavra* (between *aliyot*). The *Beit Yosef* objects, but out of a somewhat technical concern that one who begins to speak might not stop in time for the next *aliya*. This concern does not seem to apply strongly to a *gabbai* on duty for two reasons: he needs some latitude in order to do his job and the *laining* will generally not commence until he is ready.

A remaining question regarding *kri'at haTorah* is how to view the *beracha* after an *aliya*. 17 Is it considered part of the *laining*, to which everyone must listen, or is it part of *bein gavra l'gavra*? The Ritva 18

8. See *Mishna Berura* 56:1.
9. *Sota* 39a.
10. 8a.
11. See *Tur, Orach Chayim* 146.
12. *Igrot Moshe, Orach Chayim* IV:40.5; see opinions in *Yabia Omer* IV, *Yoreh Deah* 31.
13. See *Aruch HaShulchan, Orach Chayim* 146:2.
14. *Bach, Orach Chayim* 146.
15. *Beit Yosef, Orach Chayim* 146.
16. Torah topics.
17. There are indications and logic to suggest that speaking during the opening *beracha* is similar to speaking during the reading itself; see *Mishna Berura* 146:4.
18. *Megilla* 21b.

says that the fact that the concluding *beracha* begins with "*Baruch*" indicates that it is not a "continuation *beracha*," and one may therefore talk before it is recited. In a similar vein, regarding the *halacha* that one may leave *shul bein gavra l'gavra*, the *Pri Chadash* 19 says that the period after the reading but before the *beracha* is already considered *bein gavra l'gavra*. Some rabbis even had the *minhag* to deliver a *derasha* before the ending *beracha*. 20 In addition, there is significant discussion regarding whether the *berachot* are an obligation for the whole congregation or just for the *oleh* and whether it is important for ten people to hear them. 21

After weighing these factors, it seems reasonable to conclude that if (1) ten people hear the *beracha*, (2) the *gabbai* can talk without distracting the *oleh*, and (3) it will help eliminate delays that burden the congregation, 22 then the *gabbai* may speak in order to fulfill his responsibilities before or during the *oleh's* concluding *beracha*. Others should listen to the *beracha* intently.

19. 146:1.
20. See *Yechaveh Da'at* V:17.
21. See *Teshuvot V'Hanhagot* I:143.
22. Halacha deems this a noble goal.

A-11: Must the *Oleh* for *Maftir* Read Along?

Question: When the *oleh* [1] for *maftir* [2] makes the *berachot* on the *haftara* [3] but someone else reads it, must he read along? If we read from a *klaf,* [4] must the *oleh* read along specifically from the *klaf*?

Answer: First, we will summarize the matter of an *oleh* reading along with the regular *kri'at haTorah*. The *Shulchan Aruch* [5] rules that the *oleh* must read along because if he did not do so, his *beracha* would not be connected to anything he read and would therefore be *l'vatala* [6] For the same reason, the *Shulchan Aruch* [7] rules that a blind man cannot have an *aliya* because he is not able to read from the *sefer Torah*, as is required. The Rama [8] argues that nowadays, since the *oleh* says only the *berachot* and the *ba'al korei* reads the Torah for the community to hear, the blind and those who do not know how to read along may get *aliyot*, as is indeed the practice. The *Bi'ur Halacha* [9] presumes that the Rama relied on the lenient opinion that reading along is **not absolutely necessary** in order to avoid a divisive situation in which many people would be denied *aliyot*. The Rama agrees, however, that under ordinary circumstances, the *oleh* should read along with the *ba'al korei*.

Are the halachic dynamics of *haftara* comparable to those of *kri'at haTorah*? The Rama [10] says that the *oleh* for *maftir* should be the one to read the *haftara*. Only if he cannot read the *haftara* should someone else read it. Why can't the *oleh* for *maftir* just recite the *berachot*

1. One who receives an *aliya*.
2. The last *aliya* on Shabbat and *Yom Tov*.
3. The reading of a section from *Nevi'im* (the Prophets).
4. A Torah-like scroll of the book from the Prophets being read.
5. *Orach Chayim* 141:2.
6. Of no value.
7. *Orach Chayim* 139:3.
8. Ad loc.
9. To 141:2.
10. *Orach Chayim* 284:4.

on the *haftara* and have someone else *lain* it? The *Pri Megadim* 11 says that just as in the context of the regular *kri'at haTorah*, one must not recite the *berachot* without reading, the same is true for the *haftara*. Thus, he implies that just as the *oleh* reads along quietly with the regular *laining*, so does the *oleh* for the *haftara*. 12 The *Mishna Berura* 13 and *Yaskil Avdi* 14 also equate the *haftara* to *kri'at haTorah* in allowing one who cannot read the *haftara* himself to receive *maftir* and recite the *berachot* on the *haftara*.

The *Chayei Adam* 15 says that the Gra instituted a change in *minhag*. Instead of having the *oleh* for *maftir* recite the *berachot* and *lain* the *haftara*, he separated the two by insisting that a *klaf* be used for the *haftara*. Since a *klaf* can only be read by experts, many of those called up for *maftir* will be unable to read the *haftara* themselves. This raises the next question: does the recommended reading along need to be from the *klaf*, when it is used? First, we should understand that the idea to require a *klaf* was raised by the *Levush* 16 (contrary to the prevalent *minhag* of his time), who assumed that the rules for the document from which a *haftara* is read are like that of a Torah or a *megilla*. Despite the fact that the *Magen Avraham* 17 and *Taz* 18 justified the old *minhag*, 19 the use of *klaf* spread, with the encouragement of later *Acharonim*. Nevertheless, it is readily accepted that the one reading may read from a *chumash* as long as people in the congregation read along from a *chumash*. 20 Therefore, if the reason for an *oleh* for *maftir* to read along is that he should not make

11. 284, *Eshel Avraham* 3.
12. The *Minchat Yitzchak* IX, 22 says that the *Pri Megadim* views this as a *b'di'eved* situation, although he does not understand why. The *Pri Megadim* can be read differently.
13. 284:8.
14. VII, *Orach Chayim* 14.
15. 31:40, accepted by the *Mishna Berura* op. cit.
16. 284:1, cited by the *Mishna Berura* 284:1.
17. Opening to *siman* 284.
18. 284:2.
19. See *Divrei Yatziv, Orach Chayim* 129, at great length.
20. See *Bi'ur Halacha* to 284:5.

berachot without reading, then even reading from a printed *haftara* suffices. If the *Levush* is correct that we must read the *haftara* from a *klaf* because it is no different from Torah reading, then just as a regular *oleh* must read along from the Torah, the *oleh* for *maftir*/*haftara* must read along from the *klaf*. However, the latter approach appears to be a *chumra*.

We suggest that if an *oleh* can easily read along with the *ba'al korei* from the *klaf*, he might as well do so. However, one need not insist on this, and it would be counterproductive for an *oleh* who cannot read effectively without punctuation.

A-12: The Correct Pronunciation of a *Kamatz Katan*

Question: In my *shul*, some people correct the *ba'al korei* when he reads a *kamatz katan* like a regular (classic Ashkenazic) *kamatz* (as in the word "nut") instead of like a *cholam* (as in "note"). Not all *ba'alei kri'ah* appreciate this, and some refuse on principle to read it as the correctors want. What are we to do?

Answer: If your *shul* has a rabbi, this public policy matter is his decision. Since not every *shul* has a rabbi and not every rabbi wants to rule on matters of *dikduk*, [1] we will present our opinion.

A major difference between classic Ashkenazic and Sephardic pronunciations is that the former has different pronunciation for each vowel, just as each vowel has its own symbol. Sephardim (as opposed to *Teimanim* [2]) pronounce *kamatz* and *patach* in the same way, as they do with *tzeireh* [3] and *segol* [4] (Almost all Religious Zionists in Israel and many Modern Orthodox elsewhere have adopted the Sephardic approach to vowels). [5] Ashkenazim will argue that if the *ba'alei mesorah* [6] thought we should pronounce some different vowels identically, they would not have created different symbols for them. Sephardim apparently accepted the Masoretic vowel symbols, which are representative of grammatical distinctions, [7] but not

1. Grammar.
2. Yemenites.
3. Two dots.
4. Three dots.
5. At Eretz Hemdah, our English writing is based exclusively on this approach, but during our joint *tefillot*, every *chazan* leads services according to the custom he personally prefers.
6. A group of scholars of the Torah text in Tiberias over a thousand years ago, who, among other things, created the symbols for the vowels in Hebrew. Until their time, the proper pronunciation was passed down only by oral tradition.
7. Note that *kamatz* and *tzeira* are grammatically "long vowels," whereas *patach* and *segol* are "short vowels."

all of their rules of pronunciation. 8 Thus, it is understandable that Sephardim pronounce a *kamatz katan* not like their *kamatz*, 9 but rather like a *cholam*, despite the *kamatz* symbol. However, it would be inconsistent with Ashkenazic grammatical logic to pronounce a *kamatz katan* like a *cholam*, when Ashkenazic tradition maintains that the symbol is the indicator of the basic pronunciation. (Only in the last few decades have some publishers begun to distinguish slightly between the symbols of *kamatz* and *kamatz katan*.) Therefore, the "correctors" are incorrect in the first place.

Why, then, is there a *kamatz katan* if all *kamatz*es are the same? Grammatically, there are significant differences – for Ashkenazim, as well – between the *kamatz*es. A *kamatz katan* comes about **primarily** when the vowel "should have been" a *cholam*. If the word with the *cholam* is attached to other words or syllables (called *semichut* by grammarians), the rules of pronunciation turn it into a *tenuah ketana* (short vowel), 10 which is pronounced like a *kamatz* because this makes it easier to enunciate more syllables in proximity. In fact, when pronouncing a *kamatz katan*, some *ba'alei kri'ah* use the same basic *kamatz* sound in a somewhat shorter manner. However, according to the Ashkenazic approach, after having changed a *cholam* into a *kamatz* in a situation in which it is hard to pronounce a *cholam*, it is illogical to pronounce it precisely as if it remained a *cholam*! In similar cases involving a change in vowels, such as when a *kamatz* is shortened into a *patach* (e.g., *yam* (sea) turns into *Yam Soof*), Ashkenazim change the pronunciation.

Admittedly, some *dikduk* experts agree with the correctors. However, many (we would argue, the majority of) Ashkenazi *ba'alei dikduk* agree with the stubborn *ba'alei kri'ah*. More important is

8. This does not mean that Ashkenazic pronunciation is closer to that of the *ba'alei mesorah*, but there are differentiations that Sephardim do not make that Ashkenazim do (accurately or inaccurately).
9. This is like an Ashkenazi *patach*, as in the word "not."
10. If a *tenuah ketana* is followed by a *sheva*, that *sheva* is a *sheva nach* unless the next letter contains a *dagesh chazak* (Apologies to those uninitiated in grammar, who are likely to be perplexed.)

the matter of *minhag*. This respondent has been *laining* and listening to expert *ba'alei kri'ah* for several decades and has of late been asking older *ba'alei kri'ah* if they, until the last decade or two, ever heard classic Ashkenazi *ba'al kri'ah* pronounce a *kamatz katan* like a *cholam*. No one has!

We would discourage either side in this debate from correcting the other, especially since the word's meaning rarely changes as a result (a complicated discussion of its own). The correctors' intentions are noble, as the "new experts" are convinced the new approach is correct, and **perhaps**, despite our arguments, it is. However, it borders on chutzpa to correct a system of reading that has been followed by their fathers' and grandfathers' generations, and likely many generations before. There are those (whom we respect) who have discarded their community *minhag* and switched to the pronunciation that experts consider most authentic. However, the most authentic pronunciation probably is similar to the way *Teimanim* do it, 11 while the "new experts" in question read like Ashkenazim in every way other than *kamatz katan*. So, if one is going to keep to Ashkenazic tradition, he should read a *kamatz katan* with a *kamatz* sound.

11. Interestingly, *Teimanim* pronounce a *kamatz katan* like a *kamatz*, which they generally pronounce similarly but not identically to a *cholam*.

A-13: Giving the Second *Aliya* to One With Doubtful *Levi* Status

Question: One of the participants in our *minyan* is a Russian immigrant (say, Reuven) who has become religious. He has been assuming that he is a *levi*, as his late father, a non-observant Jew, once mentioned in passing. However, Reuven's only known living relative, a paternal uncle, is confident that they are not *levi'im*. Also, his father's grave gives no indication of his being a *levi*. Reuven and I (the *gabbai*) would like to know whether he should continue receiving *aliyot* as a *levi*.

Answer: Investigative work might uncover how likely it is that Reuven is a *levi*. However, we cannot do that for you, at least not without additional information. A last name may give a reasonable indication, although rarely is it conclusive. Based on the information you provided, it does not appear likely that he is a *levi*. The passing statement of a non-observant Jew carries little weight, given that he might not even have known what a *levi* is and that his statement was further firmly contradicted by someone who is likely to know as well as he. Thus, for example, Reuven cannot assume that his lineage would exempt his firstborn son from a *pidyon haben*, as it would in the case of a *levi*.[1] The question is whether it is acceptable to allow Reuven to continue getting the second *aliya*, which is reserved for *levi'im*, in order to make him feel more settled by not dismissing his previous assumption outright, even though it is probably not objectively warranted.

The *gemara*[2] discusses the case of one who was assumed to be a *levi* due to the fact that his community regularly gave him the second *aliya*. The Ran[3] derives from this *gemara* that someone who claims

1. *Shulchan Aruch*, *Yoreh Deah* 305:18.
2. *Ketubot* 25b.
3. *Ketubot* 10b of the Rif's pages.

without proof that he is a *levi* should not receive the second *aliya*, as this could later be used as proof regarding other matters (e.g., receiving *ma'aser rishon*). The same is true in the case of a *kohen* and the first *aliya*. Nevertheless, the Ran says, the prevalent practice is to believe people without proof. He suggests that since *terumot* and *ma'asrot*[4] are now Rabbinic and uncommon, we are not so strict in determining who is deserving of the special *aliyot*. However, the Ran accepts the Rambam's[5] opinion (stated regarding a possible *kohen*) that we do not give the special *aliyot* without proof.

Must we assume that the stakes are high enough for a *levi* to equate the rule for him to that of a *kohen* and withhold the second *aliya* due to inadequate proof of eligibility?[6] The *Yam Shel Shlomo*[7] rejects the lenient *minhag* of trusting *kohanim* regarding *aliyot* and explains that even though there is no *teruma* at present, the laws regarding who can perform *nesi'at kapayim*[8] are also mandated by the Torah. Also, he says, we must consider the hopefully imminent rebuilding of the *Beit HaMikdash*. Whereas the first issue does not apply to *levi'im*, the *Beit HaMikdash* is relevant. After all, a non-*levi* who mistakenly does a *levi*'s work violates a serious prohibition.[9] The *Yam Shel Shlomo*'s logic would therefore limit us from giving the second *aliya* to one of questionable *levi* status.

The *Chazon Ish*[10] says that nowadays, no one really deserves to be called up as a *levi*. Such a long period has passed since authorities checked lineage before *aliyot* that no one has adequate proof. Our doubts on the matter explain why we do not give them *ma'aser*. According to the *Chazon Ish*, one could say that it does not matter much

4. Tithes.
5. *Issurei Bi'ah* 20:13.
6. The matter of who washes a *kohen*'s hands before *duchenen* is a *minhag* without severe halachic implications. See *Beit Yosef*, *Orach Chayim* 128, and *Mishna Berura* 128:22.
7. *Ketubot* 2:42.
8. *Duchenen* – the blessing of the community made by the *kohanim*.
9. See Rambam, *Klei HaMikdash* 3:9 and *Kesef Mishneh* ad loc.
10. *Shvi'it* 5:12.

that your friend also takes the title of *levi*. However, it seems that a case of a *pidyon haben* would raise an issue of doubt. In any case, here, where even the subject does not really claim that he **is** a *levi*, but just that he might be one, he should not get the second *aliya*.

The *Shulchan Aruch* records the *takana* that the *kohen*'s *aliya* should be followed specifically by that of a *levi*, lest we lead others to think that the *kohen* is not valid and thus violate his honor. 11 If we were to treat Reuven as a *levi* and he is not actually one, would we violate this *takana*? Logic dictates that if everyone presumes Reuven to be a *levi*, this would not be a concern. To the contrary, one could claim that if we change his presumed status and begin to give him the third *aliya*, it might give the impression that the previous *levi* was not authentic. 12 Therefore, we suggest that until people get accustomed to the fact that Reuven is now presumed to be a *yisrael*, he should not get the *aliya* directly after *levi* (i.e., he should receive *aliyot* only on Shabbat and *Yom Tov* from the fourth *aliya* on).

11. See *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 135:8, and *Mishna Berura* ad loc. 28.
12. See this concern in *Shulchan Aruch* ibid. 9.

A-14: What to Do When a Mistake is Found in a *Sefer Torah* During *Laining*

Question: What do we do if we find a mistake in the *sefer Torah* during *laining*?

Answer: Many problematic mistakes in *sifrei Torah* can now be caught in advance by computer checks, which every *shul* should try to arrange. The *halachot* of what renders a Torah *pasul* are well beyond our scope, but include problems even with one letter. Our answer assumes that a determination has been made that the Torah in question is *pasul*.

There are four main approaches in dealing with a case in which a *sefer Torah* is discovered to be *pasul* during *laining*. The simplest opinion, held by most *Rishonim*, is that the entire *laining* up to that point does not count. 1 Accordingly, we should begin the *laining* again from the beginning of the *parasha* with its full complement of *aliyot*. However, this opinion is rarely followed these days, and the reason begins with the Rambam.

The Rambam 2 validates the *beracha* recited during an *aliya* that was read from a *sefer Torah* that is *pasul* because the main element of the *mitzva* is to read the Torah's content, not to read from a kosher *sefer Torah*. More strikingly, the Rambam permits reading from a *sefer Torah* that is *pasul* with *berachot* if a kosher one is not available. We do not accept the latter ruling, 3 and there are even indications that the Rambam retracted it. 4 However, all of the accepted opinions rely on his approach to a certain degree regarding situations of *b'di'eved*.

The *Shulchan Aruch*, 5 based on the Mahari Bei Rav, rules that whatever was read before the mistake was discovered is valid *b'di'eved*.

1. *Beit Yosef*, *Orach Chayim* 143, in the name of the Rashba, Rosh, and others.
2. *Shut HaRambam* 294.
3. *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 143:3.
4. See Rambam, *Sefer Torah* 10:1.
5. Ibid. 4.

However, if the mistake is found in the midst of an *aliya*, we finish the *aliya* (including at least three *p'sukim*[6]) from a kosher *sefer Torah* before the *oleh* makes the concluding *beracha*. Otherwise, we would be relying *l'chatchila* on the *sefer Torah* regarding the concluding *beracha*. Sephardim and a number of Ashkenazic communities follow this ruling.

The Mordechai[7] objects to taking out a new *sefer Torah* in the middle of an *aliya*. He deduces from the *gemara*[8] that when switching *sifrei Torah* in the middle of an *aliya*, a new *beracha* is required. According to the approach that the reading from a *pasul sefer Torah* is valid, however, a new *beracha* would be unnecessary, and thus forbidden, at this point.[9] Therefore, he instructs to finish the *aliya*, if possible, at the point of discovery and recite the concluding *beracha* on that which was read. If we cannot end the *aliya* there (e.g., we did not read three *p'sukim*, or it is too close to a break in the Torah text), we continue reading from the *pasul sefer Torah* until we can stop. Some important Ashkenazi *poskim* say that this is the correct and prevalent *minhag*.[10]

The fourth approach and third major *minhag* is based on the Rama's[11] compromise between the Mahari Bei Rav and the Mordechai. The Rama maintains that it is preferable to stop where the mistake is found, as the Mordechai says. However, if we have not yet read three *p'sukim* and thus cannot end the *aliya*, we take out a kosher *sefer Torah* and read from it without repeating the opening *beracha*.[12] If three *p'sukim* were read, which normally allows for a concluding *beracha*, but we cannot stop for some reason, there is a further

6. *Mishna Berura* 143:18.
7. *Megilla* 792–4.
8. *Yoma* 70a.
9. This is particularly likely, considering that people did not purposely read from a *pasul sefer Torah*, which is equivalent to reading by heart.
10. See the *Magen Avraham* 143:4, *Sha'arei Ephrayim* 5:2, and *Aruch HaShulchan* 143:5.
11. 143:4.
12. *Mishna Berura* 143:23.

machloket. The *Pri Megadim*[13] maintains that the Rama agrees with the Mordechai that it is preferable to read from the *pasul sefer Torah* until we can stop. However, the *Mishna Berura*[14] says that in this case as well, the Rama instructs us to continue reading only from a kosher *sefer Torah*. Unless there is a *minhag* to the contrary, we suggest following the Rama and *Mishna Berura*.

It is important to note that if a mistake is discovered in the last *aliya* or beyond, the Ashkenazic *minhag* is complicated.[15] Finally, the *b'di'eved* validation of *laining* from a *pasul sefer Torah* also applies to counting the previous *aliyot* toward the necessary seven on Shabbat, although having seven *aliyot* from a kosher *sefer Torah* may be preferable.[16]

13. *Mishbetzot Zahav, Orach Chayim* 143:1.
14. 143:22.
15. See ibid.
16. Ibid. 13.

A-15: Correcting a Mistaken Opening *Beracha* for Torah Reading

Question: During *kri'at haTorah*, the *oleh* 1 mistakenly finished reciting the concluding *beracha* (*Asher Natan*) before the *aliya* before realizing his mistake. Should he then have recited the correct opening *beracha* (*Asher Bachar*)? If not, what was he to do after the *aliya*?

Answer: This not infrequent scenario is the subject of an interesting *machloket*. The Maharil 2 tells of one who started saying *Asher Natan* before the *aliya* and was corrected while in the middle of the *beracha*. The Maharil required him to revert to the beginning of the *beracha*, not just to the words "*asher bachar*," where the two *berachot* diverge. Since he required the *oleh* to repeat HaShem's name in *beracha* form (at the beginning of the *beracha*), he must have considered the *beracha* of *Asher Natan* before the *aliya* to be untenable, even *b'di'eved*.3

The *Be'er Sheva*4 argues with the Maharil on two points. First, he reasons that if one starts a *beracha* improperly, he can and should correct it from the point of the mistake only, before its completion. The *beracha* is then valid because "everything follows its completion." 5 Second, regarding one who finished the *beracha* improperly, the *Be'er Sheva* borrows a rule from the laws of the *berachot* of *Kri'at Shema*: the order of *berachot* is not crucial to their fulfillment. 6 Consequently, even if one said *Asher Natan* before the Torah reading and *Asher Bachar* afterwards, what is important is that the two *berachot* of an *aliya* were both recited. Thus, in your case, the *Be'er Sheva* would say to commence the Torah reading and have the *oleh* recite the normal opening *beracha* at the end.

1. The one who gets an *aliya*.
2. *Kri'at HaTorah* 3, as understood by the *Be'er Sheva* 37.
3. After the fact.
4. Op. cit.
5. *Berachot* 12a, regarding various *berachot*.
6. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 60:3.

The *Eliya Rabba*[7] agrees with the *Be'er Sheva* that one who realized his mistake in the middle of the *bracha* stops where he is and switches to *Asher Bachar*. In fact, he understands the Maharil to agree with the *Be'er Sheva* in this case. However, with regard to one who finished the *bracha* of *Asher Natan*, he agrees with the Maharil. He maintains that one cannot extrapolate from the *berachot* of *Kri'at Shema* to those of *kri'at haTorah*. The *Beit Yosef*[8] posits that despite their location, the *berachot* of *Kri'at Shema* are not really *berachot* for the purpose of *Kri'at Shema*. For this reason, even when one cannot fulfill the *mitzva* of *Kri'at Shema*, he still says those *berachot*. Accordingly, says the *Eliya Rabba*, the order of the *berachot* in relation to *Kri'at Shema* or to each other is not critical. In contrast, the *berachot* of *kri'at haTorah* were instituted for the *kri'at haTorah*, to be recited before and after the reading, and their order is critical. He compares switching the order of these *berachot* to saying *Borei Nefashot* before eating meat and *Shehakol* afterwards, and he cites the Avudraham's explanation of why the wording of *Asher Natan* is appropriate specifically after the Torah has been read.

The *Pri Megadim*[9] says that since it is unclear whether the *Be'er Sheva* or the *Eliya Rabba* is correct, one should not say *Asher Bachar* after completing *Asher Natan*. This is because of the rule that if there is a doubt whether a *beracha* is necessary, one refrains from making it because of the concern of a *beracha l'vatala*.[10] The *Sha'arei Ephrayim*[11] counters with a pertinent point. If the *oleh* does not say *Asher Bachar* before the *aliya*, what will he say afterward? Saying *Asher Bachar* might be inappropriate after the *aliya*, in which case there is once again the concern of a *beracha l'vatala*. Thus, not making the correction before the *aliya* simply delays having to decide what to do about the doubt. In fact, the *Sha'arei Ephrayim* maintains that if one

7. 140:3.
8. *Orach Chayim* 46.
9. *Eshel Avraham* 139:5.
10. A *beracha* of no value, which is forbidden to make.
11. 4:16 and *Pitchei She'arim* ad loc.

said only *Asher Natan* before the *aliya*, he probably should still say *Asher Natan* again afterwards.

Concerning the bottom line, since the *Magen Avraham* 12 and the *Mishna Berura* 13 agree with the *Be'er Sheva*, the standard *p'sak* is to commence *laining* the *aliya* after just *Asher Natan* and then to say *Asher Bachar* following the *aliya*. Only in a case in which the mistake was made after the *aliya* and *Asher Bachar* was recited a second time would we say that if he completed the *beracha* improperly, he must start again and make the correct *beracha* (*Asher Natan*), which was not yet recited. 14

12. 139:5.
13. 139:15.
14. *Derech HaChayim* 79:6.

A-16: Are *Levi'im* Obligated to Wash the Hands of the *Kohanim*?

Question: As a *kohen* raised in *chutz la'aretz*, where *Birkat Kohanim*[1] is a big event[2] and *levi'im* are eager to wash the hands of the *kohanim*, I have been surprised that in Israel I usually have to wash my own hands. Should I say something to the *levi'im*?

Answer: In the many places in Israel that this respondent has *davened*, I have found that *levi'im* almost always wash the hands of the *kohanim*. Nevertheless, we will present the background for the practice and relate to the situation in your community.

The *Beit Yosef*[3] cites the *minhag* for *levi'im* to wash the *kohanim*'s hands before *Birkat Kohanim*, tracing the *minhag* to the *Zohar*. The *Zohar* speaks of adding sanctity to *Birkat Kohanim* by having *levi'im*, who are sanctified from the time of Moshe and Aharon, wash and thereby sanctify the *kohanim*'s hands. The *Aruch HaShulchan*[4] offers an additional reason: it is reminiscent of the *Beit HaMikdash*, where the *levi'im* assisted the *kohanim*. The latter rationale seems to portray the practice as related to the relationship between the two groups, whereas the *Zohar* describes it as an attempt to prepare for *Birkat Kohanim* on the highest level possible. (It is unclear why the *Aruch HaShulchan* felt a need to add a new, albeit logical, reason to the clear one provided by the *Zohar*, the classical source upon which the *minhag* is based.)

Although important *poskim* state that one is not required to follow Kabbalistic practices, the normative approach is that those practices that are found in standard sources like the *Shulchan Aruch*, as

1. Also known as *Nesi'at Kapayim*, or *duchenen* in Yiddish. This is the Priestly Blessing mandated by the Torah in *Bamidbar* 6:22–27.
2. In Israel, *Birkat Kohanim* is performed every day, whereas abroad it is performed only on *Yom Tov* (see question A-17).
3. *Orach Chayim* 128.
4. *Orach Chayim* 128:15.

in this case, 5and are followed broadly should be adhered to with care. Questions arise concerning situations in which it is either difficult to keep the *minhag* or when maintaining it conflicts with a different halachic issue. We will explore the opinions of the *poskim* in a few such cases.

The correct ruling seems to be that a *levi* should participate in the washing, even when he will be unable to hear part of *chazarat hashatz* and answer *amen*, but not if he is needed for the *minyan* of people answering. 6 There is much discussion regarding whether a *levi* who is a *talmid chacham* should wash the hands of a *kohen* who is far from being one, as this might diminish the *talmid chacham*'s honor. The *Magen Avraham* 7 cites a *machloket* on the matter, concluding that if one of the *kohanim* is a respected person, the *levi* may wash all of the *kohanim*'s hands.

Some of the opinions shed light upon the general outlook on the *minhag*. The *Pri Chadash*, 8 who argues very strongly against a learned *levi* lowering his honor, prefaces his position by remarking that it is not absolutely necessary for a *levi* to wash the *kohen*'s hands. In contrast, the *Shulchan Aruch HaRav*, 9 in the course of arguing that the *levi* may waive his honor, says that the *levi* is not so much serving the *kohanim* as adding sanctity to the process. Some state that in our time we cannot assign people to distinct categories of being deserving of more or of less dignity, and the *Aruch HaShulchan* 10 counsels that doing so could unwarrantedly hurt feelings. The *Igrot Moshe* 11 understands why a *levi* who feels rushed to complete his *tefila* might not want to fulfill this practice, whose source is only Kabbalistic, but he generally characterizes refusal to do so as the wrong

5. *Orach Chayim* 128:7.
6. See *Shevet HaLevi* VIII:47 and *Teshuvot V'Hanhagot* III:48.
7. 128:7.
8. *Orach Chayim* 128:6.
9. *Orach Chayim* 128:11.
10. Op. cit.
11. *Orach Chayim* IV:127.

approach. The *Yalkut Yosef*12 rules that it is a better for a learned *levi* to refrain from washing the hands of simple *kohanim*, but he cites the *Knesset HaGedola* as saying that a *levi* who does wash in such a case is not committing a sin.

As far as advice for you is concerned, while we agree that the *levi'im* in your *shul* seem to be shirking their duties, we think you should not confront them. After all, the *levi'im* do not have a full-fledged obligation, and there is no problem with *kohanim* washing their own hands before *Birkat Kohanim*. We suggest that you point out the situation to your *rav* (or a congregational leader if you do not have a *rav*). An announcement or subtle statement emphasizing the positive aspects of washing the *kohanim*'s hands might be made at an appropriate time. Ashkenazim assume that firstborns (of their mothers) should be substitutes if there are no *levi'im*.13 Enlisting them might just get the *levi'im* moving.

12. *Orach Chayim* 128:23 and in the footnote ad loc.
13. *Bach*, *Orach Chayim* 128; *Mishna Berura* 128:22; see *Kaf HaChayim*, *Orach Chayim* 128:40, who says that Sephardim do not seem to accept this opinion.

A-17: An Ashkenazi Doing *Birkat Kohanim* in a Sephardi *Minyan* in *Chutz La'Aretz*

Question: I am an Ashkenazi *kohen* who lives in *chutz la'aretz*. I often *daven* at a Sephardi *minyan*, where they do *Birkat Kohanim*[1] every day. Should I do it with them?

Answer: Let us start by exploring why Ashkenazim refrain from doing *Birkat Kohanim* daily in *chutz la'aretz* and see whether it is possible for you to participate in the Sephardi *minyan*'s practice. According to the original *halacha*, *Birkat Kohanim* is said every day. However, at least 700 years ago, the *minhag* developed in most Diaspora communities not to do it on weekdays, but to rather limit it to *Yom Tov* (and perhaps Shabbat). The *Shulchan Aruch*[2] rejected this *minhag*, which explains the prevalent (although not universal) Sephardic practice, but the Rama[3] and Ashkenazim accept it.

Many explanations have been suggested for the *minhag*, which is often a sign that no individual reason is particularly compelling. We will mention a few conjectures.

The Rama remarks that one should recite the blessings of *Birkat Kohanim* when in a good mood, which happens more often on *Yom Tov*. The Maharil[4] and the *Agur*[5] cite concern that the time spent on *Birkat Kohanim* leads to difficulty for those who need to get to work. In addition, the Maharil[6] suggests that a practice developed that one must be ritually pure to do *Birkat Kohanim*, and since it is not always practical for *kohanim* to go to the *mikveh*, it became customary to

1. Also known as *Nesi'at Kapayim*, or *duchenen* in Yiddish. This is the Priestly Blessing mandated by the Torah in *Bamidbar* 6:22–27.
2. See *Beit Yosef* end of *Orach Chayim* 128.
3. *Orach Chayim* 128:44.
4. *Shut HaChadashot* 21.
5. 176.
6. Op. cit.

omit *Birkat Kohanim* entirely. The *Beit Yosef*[7] reacted that it is illogical to use a post-Talmudic stringency to require ritual purification before *Birkat Kohanim* as a reason to circumvent the *mitzva*. While conceding that the absolute obligation to do *Birkat Kohanim* applies only when the congregation calls upon the *kohanim*, which does not occur according to the *minhag*, the *Beit Yosef* maintains that it is still wrong to avoid the *mitzva*.

There are other explanations for the *minhag* as well. The *Beit Ephrayim*[8] says that since the reliability of a *kohen*'s genealogy is no longer strong, we minimize the practice of *Birkat Kohanim* to avoid the prohibitions involved in a non-*kohen* performing the *mitzva*. (If we avoided *Birkat Kohanim* entirely, genuine *kohanim* might stop observing the restrictions of a *kohen*, which is a bigger concern, and we therefore maintain the practice on *Yom Tov*.) The *Chatam Sofer*[9] explains that we usually lack the proper level of concentration during *davening* that is necessary to incorporate *Birkat Kohanim* into the *tefilla*. Additional reasons are advanced,[10] but this will have to suffice in this forum.

Several Ashkenazi *poskim* (most prominently the Gra) yearned to return to the daily practice of *Birkat Kohanim* and did not think that any of the reasons suggested justified uprooting the practice. Nevertheless, the idea of changing this old *minhag* is problematic. (Some frightening stories of failed attempts to restore the practice can be found in the *Minchat Yitzchak*[11] and the *Aruch HaShulchan*.[12] These stories lead many to feel that it is apparently divinely desired that we not change the *minhag*.) However, there are no qualms expressed regarding communities that have always followed the standard *halacha* of doing *Birkat Kohanim* daily. We also note that the

7. *Orach Chayim* 128.
8. *Orach Chayim* 6.
9. *Orach Chayim* 23.
10. See *Tzitz Eliezer* VII:60; *Minchat Yitzchak* VIII:1; *Piskei Teshuvot* 128:(413).
11. Op. cit.
12. *Orach Chayim* 128:64.

minhag is that *kohanim* from *chutz la'aretz* join in *Birkat Kohanim* daily when they are in Israel. 13

Some of the explanations that we have seen apply primarily to a community not doing *Birkat Kohanim* but do not preclude an individual from joining an existing *Birkat Kohanim*. Of supreme importance in this context is that if a *kohen* is present during a communal call to the *kohanim*, he has a Torah obligation to take part in *Birkat Kohanim*, whereas the *minhag* was likely instituted based on the idea that the *kohanim* would not be called at all. 14 A solution, if necessary, is for the Ashkenazi *kohen* to step out beforehand. (We do not feel it is justifiable to tell an Ashkenazi not to *daven* with Sephardim.) However, any public action that separates one from what the *shul* is doing is itself very problematic. In general, one should follow the local practice (including the tradition of the *davening* in the *shul* that one attends) regarding matters that are noticeable to the public. 15 For this reason, for example, the *Chayim Sha'al* 16 allows a Sephardi to recite a *beracha* on *Hallel* on Rosh Chodesh if he is *davening* in an Ashkenazi *minyan*, 17 and the *Divrei Yatziv* 18 writes similarly regarding the *haftara* at *Mincha* of a fast day. Therefore, we feel that it is proper for an Ashkenazi *kohen* to do *Birkat Kohanim* along with the other *kohanim* at a Sephardi *minyan*.

13. It is not fully clear whether the Ashkenazi *minhag* was intended to apply in *Eretz Yisrael*. The matter depends to a great extent on the rationale behind the *minhag*, and the matter is beyond our present scope.
14. See the *Beit Yosef*, op. cit.
15. See *Igrot Moshe*, *Orach Chayim* II:23.
16. I:99.
17. Rav Ovadia Yosef (*Yechaveh Da'at* IV:31) differs.
18. *Orach Chayim* 248.

A-18: When to Go Up for *Birkat Kohanim*

Question: Some *kohanim* in my *shul* do not go up to do *Birkat Kohanim*[1] at the proper time. Sometimes, one *kohen* washes his hands right after *Kedusha*, goes back to his place, and does not remember to move toward the *duchan*[2] when the rest of the *kohanim* do. Other times, someone will get a late start washing and is still outside during *Retzei*. Are these *kohanim* allowed to do *Birkat Kohanim* under such circumstances?

Answer: The *gemara*[3] says that just as Aharon is described as blessing the people at the time of *avoda* (bringing of *korbanot*),[4] *kohanim* should similarly go up for *Birkat Kohanim* in *avoda* (the *beracha* of *Retzei*, in which we pray for the service to return to Zion). The *gemara* continues that the *kohanim* are not required to actually go up to the *duchan* during *Retzei*, as it suffices for them to "uproot their legs" (*akar*) to go up, i.e., to start walking in the correct direction. The *Shulchan Aruch*[5] describes that the standard practice is that the uprooting takes place at the beginning of *Retzei*, but it can be extended until the end of that *beracha*.[6] After this time, it is too late to go up to do *Birkat Kohanim*, even if the *kohen* was delayed for reasons beyond his control.[7]

There is a *machloket* regarding one who went to wash during *Retzei* and did not start walking toward the *duchan* by the end of *Retzei*. The *Ateret Zekeinim*[8] says that only walking toward the

1. Also known as *Nesi'at Kapayim*, or *duchenen* in Yiddish. This is the Priestly Blessing mandated by the Torah in *Bamidbar* 6:22–27.
2. Literally, "platform," but in this context, any area in the front of the *shul* where *Birkat Kohanim* is carried out.
3. *Sota* 38b.
4. *Vayikra* 9:22.
5. *Orach Chayim* 128:8.
6. *Mishna Berura* 128:25.
7. *Shut HaRadbaz* I:516; *Mishna Berura* 128:29.
8. On the *Shulchan Aruch* op. cit.

duchan counts as *akar*. The *Pri Megadim* infers that going to wash is considered like *akar*, as we will presently explain. The *Radbaz* 9 maintains that a *kohen* walking on his way to *shul* during the time he should have been approaching the *duchan* is not halachically equivalent to *akar*, and he may not do *Birkat Kohanim* if he arrives after *Retzei*. However, says the *Magen Avraham*, 10 leaving a house that is close to *shul* (for the purpose of doing *Birkat Kohanim* 11) is considered *akar*. The *Pri Megadim* 12 posits that the *Magen Avraham*'s logic is that the movement must be preparatory for *Birkat Kohanim*, but that this suffices even if it is not specifically in the direction of the *duchan*. Therefore, going to wash is certainly valid. Thus, there is room for leniency to allow a *kohen* who went to wash during *Retzei* to continue on to *Birkat Kohanim* even after the completion of the *beracha*. 13 (An important consideration is that the *mitzva* of *Birkat Kohanim* is from the Torah, whereas the requirement of *akar* at *Retzei* is apparently only Rabbinic. 14) Under such circumstances, one should definitely not try to stop a *kohen* who assumes he is acting legitimately. (It **might** be worthwhile to educate him in a pleasant manner to avoid the situation in the future.)

The first issue you raise is more problematic. If the *kohen* went to wash soon after *Kedusha* and subsequently lost track of time, there are two reasons why the washing is less effective than in the case described above. First, it is possible that washing works as *akar* only after the *chazan* starts *Retzei*, 15 whereas in this case, the *kohen* went to wash well before *Retzei*. Second, washing likely works as *akar* only

9. Op. cit.
10. *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 128:10.
11. *Chayei Adam* 32:13.
12. *Eshel Avraham* 128:10.
13. There is further room for leniency when the washing station is in the direction of the *duchan* from where he was standing at the beginning of *Retzei*; see *VaAni Avarcheim* 18:(50); *Sha'ar HaTziyun* 128:30.
14. See *Mishneh Halachot* VIII:15.
15. *Kehunat Yitzchak*, p. 32; see opinions in *VaAni Avarcheim* 8:(15) and the unclear position of *Shevet HaLevi* VIII:23.

when the *kohen* proceeds directly afterwards to the *duchan*. However, when one intends to return to his own place and indeed does so, it turns out that the washing was quite preliminary. Whether this is acceptable may depend on whether having clean hands is simply a prerequisite for *Birkat Kohanim* or whether the washing is a fundamental preparatory act. 16 Therefore, in order to obviate any doubts, it is important for the *kohanim*, after washing, to move toward the *duchan* sometime during the *beracha* of *Retzei.*

16. See *Shulchan Aruch* op. cit. 6, and *Mishna Berura* ad loc. 19–20.

Section B:

Berachot (Blessings)

B-1: Is it Preferable to Start a Meal with Bread?

Question: It seems wrong that some people decide not to do *netilat yadayim* 1 and eat bread at the beginning of a meal, and thus do not *bentch* (recite *Birkat HaMazon*). One who has a meal should *bentch*, and if it takes eating a little bread, so be it. However, someone told me that if you eat only a little piece of bread, you have to recite individual *berachot* throughout the meal. Is that so?

Answer: One is not required to eat bread if he does not want to, even if it means that he will not *bentch* (except on Shabbat and *Yom Tov*, when eating a meal including bread is required 2). That being said, regularly avoiding eating bread **because** one does not want to be bothered with *bentching* is a regrettable phenomenon.

A person who has the philosophy that you espouse and makes the effort to wash and *bentch* at every meal should be careful not to cause more halachic problems than it is worth. The first possible issue involves *netilat yadayim*. Although it is proper to be stringent and wash before eating any amount of bread, 3 the **obligation** likely begins only when eating a *k'zayit*, 4 and possibly even a *k'beitza*. 5 6 Therefore, one should not make a *beracha* on *netilat yadayim* before eating less than a *k'beitza*. 7 (The question of how to calculate these sizes is hotly contested and beyond our present scope).

Eating a small amount of bread with the intention that everything else that one eats will be "covered" by the meal's *berachot* (*HaMotzi*

1. A special manner of washing one's hands, in this case, before eating bread.
2. *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 274:4; ibid. 529:1.
3. See *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 158:3, and *Mishna Berura* ad loc. 10.
4. The size of an olive.
5. The size of an egg.
6. *Shulchan Aruch* op. cit. 2.
7. *Mishna Berura* ad loc. 9.

and *Birkat HaMazon*) raises another problem. While the *gemara*[8] says that bread exempts from a *beracha* other foods that are eaten subsequently during the meal, this is true only under circumstances in which the foods are subsumed in the meal.[9] Based on this, the *Magen Avraham*[10] suggests that if one eats a tiny piece of bread, or even a larger amount but for the sole purpose of exempting other foods, the other foods do not revolve around the bread and the *HaMotzi* may not exempt them from their *berachot*. He counters that it is possible that since bread is usually the anchor of the meal, the principle that the *beracha* on it exempts other foods applies across the board.

According to the more accepted understanding of the *Magen Avraham*'s opinion,[11] one should not set up a situation in which he is eating bread just to exempt other *berachot*, due to the doubt regarding whether this works. The same logic applies, despite one's good intentions, when one eats bread just so that he will be obligated to *bentch*. Admittedly, some prominent authorities say that other foods are exempted even in that case.[12] However, this is hardly an optimal situation that we would suggest for one who would prefer not to eat bread at all. If one likes to eat bread for its own sake but abstains in order not to "be bothered" with washing and *bentching*,[13] it would be fine to convince him to regularly include bread in his meal, and the *Magen Avraham*'s issue would not apply.[14]

If one eats less than a *k'zayit* of bread, then although he still recites *HaMotzi*, even more *poskim* agree that he must make all the

8. *Berachot* 41b.
9. See some applications, ad loc.
10. 177:1.
11. See *Machatzit HaShekel* ad loc.; *Mishna Berura* 177:3.
12. *Even HaOzer* 174:12; *Aruch HaShulchan* 177:2; *Igrot Moshe, Orach Chayim* IV: 41.
13. The same is likely true of one who enjoys bread but would prefer to avoid it due to dietary concerns.
14. See *V'Zot HaBeracha*, p. 71.

individual *berachot* during the meal. 15 Furthermore, he will not be able to *bentch* in any case and will have to make the appropriate *berachot* after eating. If he does have a *k'zayit*, he must eat it within the time frame of *k'dei achilat pras*. 16 17

We have not weighed all the pros and cons (including the issue of eating bread-like foods during a full meal without bread 18), and we have not arrived at a recommended course of action for every permutation. However, we can fairly say that if a person is not interested in eating approximately a slice of bread, he should feel free to pass it up together with washing and *bentching*. Whichever approach one takes, he should become familiar with the several halachic questions that arise in "bread meals" and "non-bread meals."

15. *Igrot Moshe*, op. cit. In this case, regarding several *halachot*, it is not even considered eating, and there is also no obligation of *Birkat HaMazon* to unite the food into the framework of a meal. See also *Chelkat Ya'akov*, *Orach Chayim* 49.
16. The duration of this timeframe is also contested, but is roughly in the range of 4–9 minutes.
17. *Mishna Berura* 210:1.
18. See *Igrot Moshe*, op. cit.

B-2: How Long to Wait After *Zimun* to Resume Eating

Question: When I answer a *zimun* but I am not *bentching* right away, when can I resume eating?

Answer: The *gemara*[19] cites a *machloket* regarding until which point *birkat hazimun*[20] extends. Rav Nachman says it is until "*Nevarech*. . . ," i.e., the introductory portion of the *bentching* said only when there is a *zimun*. Rav Sheshet says that it is until "*HaZan* . . . ," i.e., the end of the first *beracha* of *Birkat HaMazon*. Most *Rishonim*[21] understand that the *machloket* regards one who is answering but not *bentching* with the *zimun*. The question is, like yours, how long he has to take part in the *zimun*.

The *Shulchan Aruch*[22] accepts Rav Nachman's opinion. Thus, Sephardic practice is to end the *zimun* at the conclusion of the *zimun* addition (" . . *u'v'tuvo chayinu*"). In contrast, the Rama[23] accepts Rav Sheshet's opinion.

The original intent of *zimun* was that only the *mezamen*[24] would *bentch*, while the others would listen silently and fulfill their *mitzva* through him. However, due to the concern that people would not concentrate sufficiently, the practice developed for the others to *bentch* silently along with the *mezamen*[25] or, if they have not yet finished eating, to *bentch* later. Although most *mezamnim* do not recite the whole *bentching* audibly, they should do so at least for the *zimun*,

19. *Berachot* 46a.
20. The *beracha* that begins the joint *bentching*.
21. Including *Tosafot* ad loc.
22. *Orach Chayim* 200:2, based on the Rif (*Berachot* 34a in the Rif's pages) and his understanding of the Rambam (*Berachot* 5:2; see *Beit Yosef Orach Chayim* 200).
23. Ad loc.
24. The one who leads the *zimun*.
25. *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 183:7.

which, for Ashkenazim, includes *HaZan*. 26 Therefore, Ashkenazim should have the *mezamen* say the entire first *beracha* out loud.

When one is answering *zimun* but not *bentching*, he should listen to the *zimun* without eating. 27 Thus, in an Ashkenazi *zimun*, he should wait until after *HaZan* has been recited by the *mezamen*. For Sephardim, he can resume eating following the introductory part of the *zimun*.

It is interesting to inquire whether the need to wait is for the benefit of the one answering or whether it is an inherent requirement of the *zimun* as a whole. Two practical questions likely depend on this *chakira*. 28 One question is whether one who ate foods other than bread, and thus is not required to *bentch* and is not personally obligated in *zimun*, needs to wait until after *HaZan* before resuming his eating (for Ashkenazim). If he breaks his connection to the *zimun* after its initial stage, do we say that there was not a proper joining together to constitute a *zimun*? Another issue involves a joint Ashkenazi-Sephardi *zimun*. Can the Sephardi follow his own ruling and consider the *zimun* complete before the beginning of *bentching*, or does that ruin things for his Ashkenazi friends?

The Rosh 29 explains Rav Sheshet's requirement to wait through *HaZan* as follows. *HaZan* is not part of the *zimun*. However, since *zimun* entails *bentching* together and the *zimun* is not a full *beracha*, it is not considered a *zimun* if the participants are not joined together for the first *beracha* of *Birkat HaMazon*. (Following this logic, several *poskim* say that when a *zimun* consists of ten men, at which time HaShem's Name is mentioned in the *zimun*, turning the introductory section into a *beracha* of its own, it is unnecessary to wait until

26. *Mishna Berura* 183:28.
27. *Tur, Orach Chayim* 200.
28. Halachic dilemma.
29. *Berachot* 7:12.

after *HaZan*. 30] The *Mishna Berura* 31 explains that the first *beracha* is partially connected to the *birkat hazimun*. According to the latter explanation and probably according to the former, if there is not at least passive participation throughout the first *beracha*, an Ashkenazi should not consider it as though he was part of a complete *zimun*. 32

Therefore, returning to the above questions, even one who did not eat bread should wait until after *HaZan* has been recited before continuing to eat. 33 Additionally, a Sephardi who interrupts his meal to participate in a *zimun* should wait until after *HaZan* to ensure that there is a *zimun* from the perspective of everyone involved. *Yalkut Yosef* 34 says that a Sephardi who leads Ashkenazim in *zimun* should recite *HaZan* audibly, and logic dictates that he would concur in our case as well. However, if *bentching* along with the *zimun*, Sephardim should not answer "*amen*" to the *mezamen's beracha*. 35

30. *Pri Megadim*, *Orach Chayim* 200, *Mishbetzot Zahav* 2; *Chazon Ish*, *Orach Chayim* 31:2. The *Mishna Berura*'s opinion on the matter is difficult to determine – see *Mishna Berura* 193:17 and 200:9 and *Piskei Teshuvot* 183:(57).
31. 200:8.
32. See *Shulchan Aruch HaRav*, *Orach Chayim* 200:2, who seems to concur.
33. See *Mishna Berura* 197:15.
34. 192:4.
35. Ibid. – see his reasoning there.

B-3: One Who is Uncertain if He Recited *Birkat HaMazon*

Question: What happens if I eat a meal and do not remember if I *bentched*? 1

Answer: The *Shulchan Aruch* 2 rules that if one is unsure whether he *bentched* or not, he should nevertheless *bentch*. Usually, one should avoid making a *beracha* when it is questionable whether he is obligated. However, when the possible obligation is from the Torah, he should take his chances and recite what might be an extra *beracha* 3

It is important to emphasize that this is the case only if one ate enough to be satiated (*k'dei sevi'a*), as the Torah mentions *Birkat HaMazon* in the context of "You shall eat and be satiated and bless HaShem . . . " 4 Otherwise, if it was not yet recited, *bentching* is a Rabbinic obligation, and we revert to the regular rule not to make *berachot* in cases of doubt. 5

There are many questions regarding what is considered *k'dei sevi'a*. One is if it depends on eating an objective amount or on whether the particular individual is satiated. 6 Another very basic question upon which we will now focus is what one has to eat in the process of reaching satiation. One is obligated in *Birkat HaMazon* only if he ate bread, 7 as only bread turns eating into a full meal. Does the requirement of *Birkat HaMazon* apply when one eats bread and is **satiated from all that was consumed**, or when one eats enough bread to be **satiated from the bread** itself?

1. Recited *Birkat HaMazon*.
2. *Orach Chayim* 184:4.
3. Based on *Berachot* 21a.
4. *Devarim* 8:10.
5. See *Mishna Berura* 184:15.
6. See *Mishna Berura* ibid. 22; *Bi'ur Halacha* ad loc.
7. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 168:6.

The *Halachot Ketanot* 8 makes a claim based on the following principle. When one eats bread at a meal, 9 he is exempt from making *berachot* on the other foods he eats during the meal because they are supplemental to and subsumed under the bread, the central component of a meal. If so, he argues, even if one became satiated only because of the other foods, it is as if he was satiated from the bread, and the obligation to *bentch* is from the Torah.

In contrast, the *Pri Megadim* 10 assumes that in order for the obligation to be from the Torah, the *k'dei sevi'a* must come from the bread. If just being full were sufficient, he reasons, why is eating a *k'zayit* of bread required? There are a number of answers to the *Pri Megadim*'s question. One, which he hints at himself, is that it is necessary to fulfill the Torah's first requirement of "you shall eat" with bread, 11 whereas regarding being satiated, the important thing is one's state at the end. 12 Another possible answer is that if one eats less than a *k'zayit* of bread, it is likely that he must make a *beracha* on foods eaten subsequently during the meal. 13 If so, the *Halachot Ketanot*'s logic 14 does not apply, and he would agree, in that case, that other food would not create an obligation to *bentch*. 15

Rav Ovadia Yosef 16 suggests that this *machloket* existed among the *Rishonim*. The *gemara* 17 relates how Shimon Ben Shetach ate very little at a meal, yet he *bentched* on behalf of King Yannai and

8. II:227.
9. It is likely that a *k'zayit* (the size of an olive) is needed – see *Mishna Berura* 177:3.
10. *Eshel Avraham* 184:8.
11. Regarding many Torah laws, a *k'zayit* is the lower limit of what is considered eating.
12. See *Bi'ur Halacha* to 184:6 regarding one who was almost full before eating bread.
13. See *Magen Avraham* 177:1.
14. See previous paragraph.
15. Not surprisingly, the *Pri Megadim* (ad loc.) feels that even less than a *k'zayit* of bread exempts other foods.
16. *Yechaveh Da'at* VI:10.
17. *Berachot* 48a.

his friends. *Tosafot*18 says that this is problematic according to the *Bahag*, who maintains that one who ate only enough for a Rabbinic obligation in *Birkat HaMazon* cannot exempt those who were satiated, as the king certainly had a full meal. Rav Yosef suggests that Yannai ate a large meal with only a little bread. According to *Tosafot*, that would obligate him from the Torah, while according to the *Bahag*, it would not.

In any case, the more widely held position seems to be that satiation need not result exclusively from the quantity of bread. 19 There are additional halachic factors that indicate that in your case, one should *bentch* out of doubt. 20 Therefore, one who ate at least *k'zayit* of bread during a filling meal and is not sure if he *bentched* should *bentch* out of doubt.

18. Ad loc.
19. See *Igrot Moshe*, *Orach Chayim* IV:41, and sources cited in *Piskei Teshuvot* 184:(82).
20. *Yechaveh Da'at*, op cit.

B-4: Moving to a New Location in the Midst of a Meal

Question: If I start a meal in one place and want to leave in the middle or continue eating elsewhere, what do I do about *Birkat HaMazon*?

Answer: You have made the question more manageable by asking specifically about a meal, which we are assuming includes bread, as the answer differs depending on what one is eating. Even so, we will not be able to address all of the many details involved.

The *gemara* 1 posits that when one moves from the place where he was eating, he needs to make a new *beracha* before resuming to eat. However, Rav Chisda rules that if he was eating the type of food whose *beracha acharona* must be recited in the place where he ate, which certainly includes a meal that requires *Birkat HaMazon*, 2 he does not need to make a new *beracha rishona* when he returns to eat in his original location. The logic is that one is linked to the setting of a significant consumption of food even after he has changed locations, making it possible to return to it. (All agree that for foods whose *beracha acharona* is *Borei Nefashot*, one can recite it in a different location from where he ate. There is a not fully resolved *machloket* regarding food products − other than bread − of the main grain types and fruit of the "seven species." 3 4)

Rav Sheshet rejects Rav Chisda's distinction and says that one is required to recite a *beracha* upon returning to the meal unless he was part of a group eating together of which at least someone remained behind.

1. *Pesachim* 101b.
2. *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 184:1.
3. Wheat, barley, grapes, figs, pomegranate, olives, dates. *Eretz Yisrael* is praised by the Torah (*Devarim* 8:8) for growing these species, and their *beracha acharona* is a condensed *Birkat HaMazon* known as *Me'ein Shalosh*
4. *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 184:3.

The *Shulchan Aruch* 5 rules according to Rav Sheshet. We would discuss the ramifications of his opinion for the benefit of Sephardim, who generally follow the *Shulchan Aruch*, but Rav Ovadia Yosef and other Sephardic *poskim* 6 do not accept his position on this matter (in order to avoid questionable *berachot*). We will therefore concentrate on the Rama's opinion.

The Rama 7 limits the need for extra *berachot* after leaving the place of eating in a number of ways. The one that directly affects your question is that if one leaves a friend behind or if one was eating a meal including bread, he is not required to make any *beracha* upon resuming eating at the original place.

We must address two remaining topics. The Rama points out that although one does not need a *beracha* before resuming his meal in his first location, he should generally not leave, even with intention to return, without *bentching* first. The main concern is that he might forget to return to continue eating, and thereby miss *Birkat HaMazon*. 8 However, one may rush out to a *minyan* or to perform another passing *mitzva*, if necessary. 9 In addition, leaving for a short time does not present a problem. 10

There is a difference between the two points of leniency for Sephardim. Since they fundamentally side with Rav Sheshet, according to whom another *beracha* should be recited after the break, one should not leave even for a short time. However, if there is a *mitzva* need, one should not forego the *mitzva* out of concern for the question about *berachot*. 11

Another question is whether one may continue his meal elsewhere and not return for *Birkat HaMazon*. The original *beracha* of

5. *Orach Chayim* 178: 1–2.
6. See *Yalkut Yosef*, *Orach Chayim* 178:(1).
7. *Orach Chayim* 178:2.
8. Ibid. The *Beit Yosef* (*Orach Chayim* 178) also mentions the concern that he might return too late for *Birkat HaMazon* to relate to his original eating.
9. Rama, ibid.
10. *Mishna Berura* 178:34.
11. *Yalkut Yosef*, *Orach Chayim* 178:2.

HaMotzi enables additional eating without a *beracha* even in a new location. 12 The *Birkat HaMazon* that one recites in the new location also covers what he ate in the first location provided that he has some bread in the new location, as well. 13 Otherwise, one would have to return to *bentch* in the original location. In any event, it is preferable to *bentch* prior to leaving. For Ashkenazim, one may continue his meal elsewhere *l'chatchila* if that was his intention when he started. 14

12. Rama op. cit.
13. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 184:2; see *Mishna Berura* ad loc. 9.
14. *Mishna Berura* 178:40.

B-5: The *Beracha* on Schnitzel

Question: I have heard people question something I considered a simple fact – that the *beracha* on schnitzel [1] is *Shehakol*. What is the truth?

Answer: The truth is actually **not** simple. As we will see, much of the difficulty is not a matter of Halacha, but rather of taste: Why is it that many people prefer schnitzel to cutlets that are not breaded?

Clearly, the *ikar* (main part) of schnitzel is the poultry. In general, we make a *beracha* on the *ikar*, which exempts us from saying a *beracha* on the less important ingredients, [2] and this is usually determined by the majority component of the food. [3] However, an exception to this rule is that if the minority of a food is made from one of the major grain species (which includes standard flour), the *beracha* on the mixed food is *Mezonot*. [4]

Grain products have this special status only if they play a significant role in the food's character. Some *Rishonim* seem to understand that the grain rule is simply an application of the assumption that grain usually shapes the character of the food even when it is a minority. [5] According to this approach, in a case like ours, where the poultry is clearly the main ingredient, the *beracha* should be *Shehakol* even though it is breaded.

However, the accepted approach [6] is that grain has halachic precedence. Therefore, even when another food is more important than the grain component, as is true for schnitzel, the *beracha* is *Mezonot*. It is sufficient for the grain component to be a significant ingredient,

1. Breaded cutlets.
2. *Berachot* 44a.
3. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 208:7.
4. Ibid. 2.
5. *Rosh, Berachot* 6:7.
6. See *Beit Yosef Orach Chayim* 208, and *Mishna Berura* 208:7.

even if it is not **the** main ingredient. 7 The classic case in which the grain component is not considered significant is when its purpose is just to make the ingredients stick together (e.g., gefilte fish). 8

The question thus is what contribution the schnitzel's coating makes. The following are the logical claims that we are aware of. (After each, we will write what *beracha* is appropriate if this is **the** factor):

1. The coating tastes good as a nicely seasoned doughy food (*Mezonot*).
2. It absorbs oil from the pan and gravy from the cutlet in one rich (albeit not so healthy) layer. (The *beracha* can go either way, as the doughy part tastes good, but mainly because of what it absorbed. Still, this factor would seem to indicate *Mezonot*.)
3. It helps the spices to stick (*Shehakol*).
4. It keeps the cutlet from drying out (*Shehakol*).
5. It allows frying at a high temperature with a reduced chance of burning (*Shehakol*).

Although the majority of these theories point toward *Shehakol*, this does not mean that this should be the conclusion. This is because if **all** of the above are true, then the coating has important food characteristics, which make *Mezonot* appropriate, irrespective of additional "*Shehakol* benefits."

Regarding the bottom line, some important *poskim* say that one should say *Mezonot* on schnitzel when the coating is relatively thick and *Shehekol* when it is thin. 9 Some contemporary authorities differ regarding whether "standard" schnitzel has a thick or thin coating. 10 Rav Moshe Feinstein is cited as requiring *berachot* on both the meat and the coating, as neither element is dominant enough to

7. See *Shulchan Aruch* op. cit.
8. Ibid.; *Tosafot*, *Berachot* 36b.
9. See opinions in *V'Zot HaBeracha*, pp. 256–261.
10. Ibid.; *Birkat HaShem* III, 10:59.

outweigh the other. Others suggest first eating a little of each separately to avoid doubt. (This solution makes halachic sense, but we do not like mandating convoluted practices to avoid making halachic decisions.)

Of crucial importance is that the *minhag* is quite clearly to say *Shehakol*. Often, a *minhag* to say *Shehakol* develops because *Shehakol* is the "safe" *beracha*, as one always fulfills his obligation, at least after the fact, with *Shehakol*. 11 This is particularly logical in our case, since the ruling may change depending on the time, place, and piece of schnitzel. Although some *poskim* say that *Mezonot* is also a "catch-all" *beracha* for almost all foods, 12 this is far less certain. Therefore, although we think that, fundamentally, most schnitzels "deserve" *Mezonot*, practically, there is not enough certainty in the matter to instruct people to change from the standard practice of reciting just *Shehakol*.

11. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 204:13.
12. *Bi'ur Halacha* to 167:10.

B-6: Factors that Determine the Precedence of *Berachot*

Question: Before eating peaches and grapes, I made a *Borei Pri HaEtz* with the intention of eating a peach first. Immediately (i.e., before eating), I realized that according to the laws of *kedimut* (priority in *berachot*), I should have made the *beracha* on and eaten the grapes first. At that point, what should I have eaten first: the peach or a grape?

Answer: First, we will explore whether you could have eaten grapes based on the *beracha* that you made. Then we will analyze whether that would have been preferable or whether it would have been better to eat the fruit that you had in mind during your *beracha*.

The *Yerushalmi* 1 poses a question regarding whether when one makes a *beracha* on a food and it gets lost before he eats it, he needs to make another *beracha* before eating a new piece. The Rambam 2 and others rule, based on this *Yerushalmi*, 3 that if one makes a *beracha* on one food and instead has to eat a different piece, even of the same type, he must make a new *beracha*. The *Bi'ur Halacha* 4 explains that although a *beracha* made on one food covers all foods of the same *beracha* category, this is true only after the *beracha* took effect on the food that one had in mind. At that point, we apply the concept of *gereira*, which allows the *beracha* to be "dragged along" to other foods that he will eat. However, the *beracha* cannot initially apply to that which was intended to be a secondary food.

The *Beit Yosef* 5 cites a minority opinion of Rabbeinu Tam, who says that the *beracha* one makes on one food can apply equally to

1. *Berachot* 6:1, cited by the *Beit Yosef*, *Orach Chayim* 206.
2. *Berachot* 4:10.
3. It is not fully clear whether the *Yerushami* resolves the question, as is implied by the Rambam. See the *Kesef Mishneh* on the Rambam ibid., the *Mareh HaPanim* on the *Yerushalmi* op. cit., and Rabbeinu Tam cited below.
4. To 206:6.
5. *Orach Chayim* 206.

another. The *Beit Yosef* understands that since the *Yerushalmi* did not resolve its question, Rabbeinu Tam reasons that we should apply the rule of *safek berachot l'hakel* (when in doubt, we refrain from possibly unnecessary *berachot*).

The *Shulchan Aruch* 6 accepts the Rambam's opinion, whereas the Rama 7 says that if one planned to eat other food 8 as well, the *beracha* takes effect on that food and he does not need to make another *beracha*. The *Kaf HaChayim* 9 and *Yalkut Yosef* 10 are among the Sephardi *poskim* who say that due to the Rama's opinion and the possibility that the *Shulchan Aruch* agrees when one had other food specifically in mind, one should not make another *beracha* due to *safek berachot*.

Now let us discuss whether it would have been advisable to eat the grapes first, despite the fact that your intention had been for the peach. One of the basic rules of *kedimut* is that a fruit that is one of the *shivat haminim* (seven species for which *Eretz Yisrael* was praised), which includes grapes, has precedence. According to the Rama, who maintains that a *beracha* can apply to a different fruit than the one he intended directly, should you have eaten a grape first, as a grape is objectively more appropriate and you also had it in mind?

The *Magen Avraham* 11 says that if as one was making a *beracha*, nicer fruits (which he had intended to eat later) were brought in, he should eat according to his original plan. This is true despite the fact that it is preferable to have a *beracha* pertain to the nicer fruit. 12 We can extrapolate that regarding the change between peach and grapes, one should also not change from his original intention.

One may attempt to deflect this proof by pointing out that a more

6. *Orach Chayim* 206:6.
7. Ad loc.
8. Of the same *beracha*
9. *Orach Chayim* 206:42.
10. *Orach Chayim* 206:18.
11. 206:8.
12. See *Kaf HaChayim* 202:2.

important factor of *kedimut*, such as belonging to the *shivat haminim*, might warrant a switch to the more appropriate food. However, this is unlikely. After all, according to most *Rishonim*, the *beracha* cannot be switched retroactively to a different food. Even the Rama, who says that it can, arguably accepted the minority opinion because of the principle of *safek berachot l'hakel*. However, why would we want to switch the object of the *beracha* and place ourselves in a situation in which it is questionable whether the *beracha* is proper? If the *halachot* of *kedimut* were absolute and precluded one from fulfilling the *mitzva* of saying a *beracha* in an alternate way, we would have to weigh the issues. However, the Rama says that as long as one intended that the *beracha* made on the "lesser fruit" should apply also for the more "important" fruit that would be consumed later, the *beracha* works for it. (Additionally, it is not clear that the element of *kedimut* can be recovered by eating the more appropriate food first after one's *beracha* was made with the intention for the less appropriate food. However, that point is beyond our present scope.)

Based on the above, you should have eaten the peach first and continued with the grapes without a further *beracha*. Interestingly, your *beracha acharona* should have focused on the grapes, as you said *Al HaEtz*, which exempts the *Borei Nefashot* on the less important peaches. 13

13. *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 208:13.

B-7: *Beracha Acharona* After Ice Cream and Ices

Question: If one eats ices or ice cream, does he have to make a *beracha acharona*, or is it considered that he ate it too slowly?

Answer: We will start by discussing the parallel discussion among the *poskim* regarding tea and coffee, and we will then see how ice cream and ices compare.

The *tosefta* 1 states that one fully violates the prohibition of drinking on Yom Kippur only if he drinks the relevant amount within the time it takes to drink a *revi'it* 2 (several **seconds**). This differs greatly from the corresponding time period for eating, which is *k'dei achilat pras*, somewhere between 4 and 9 **minutes** according to the mainstream opinions. The Rambam applies this distinction between eating and drinking to a broad variety of *halachot* where drinking is of importance. 3 In contrast, the Ra'avad 4 maintains that *k'dei achilat pras* is the time period for drinking, as well. His basis is a *gemara* 5 that says that one who drinks a *revi'it* of *tamei* 6 liquid within *k'dei achilat pras* becomes *tamei*.

Many *poskim* assume that one of the ramifications of this *machloket* is the question of how quickly one must drink a liquid in order to be obligated in a *beracha acharona* afterward. Since the *Shulchan Aruch* 7 cites both opinions but prefers that of the Rambam, he presumably requires one to drink the required *revi'it* without unusual pause in order to make a *beracha acharona*. 8 Although not all *poskim*

1. *Yoma* 4:3.
2. Approximately 3–4 ounces.
3. See Rambam, *Shevitat Asor* 2:4; *Ma'achalot Assurot* 14:9; *Terumot* 10:3.
4. *Terumot* 10:3.
5. *K'ritot* 13a.
6. Halachically impure.
7. *Orach Chayim* 612:10.
8. *Mishna Berura* 210:1.

accept the Rambam's ruling even regarding Yom Kippur, because of the principle of *safek berachot l'hakel* (when in doubt, we refrain from possibly unnecessary *berachot*), one who drinks slowly should not make a *beracha acharona*. 9

Some *poskim* say that the halachic pace of drinking should depend upon the beverage. For example, in the case of hot tea and coffee, which are difficult to drink quickly, drinking at a normal pace for those drinks warrants a *beracha acharona*. However, most *poskim* say that one should not make a *beracha* after drinking tea or coffee at the normally slow pace. Some recommend leaving a cooled off *revi'it* at the end to drink quicker and so that one can make the *beracha*. 10

Normally, it takes a few minutes to consume ice cream and ices. The question, which is also the subject of considerable disagreement, is whether consuming ice cream and ices is considered like drinking or like eating. One element of the question hinges on the fact that these are foods that are liquid at room temperature but are served as a frozen solid. Some distinguish between foods and drinks depending on whether one chews it or whether it melts in his mouth and is swallowed like a liquid. 11 Others raise a possible distinction based on the food's ingredients. In our case, ice cream, whose ingredients are more food-like, would be treated as a solid, whereas ices, which are primarily frozen, sweet, colored water, should be considered a drink. 12 Additionally, it seems logical to distinguish between ice cream and ices in another way. At room temperature, the ices mixture is similar to a drink, but it is more refreshing when frozen. In contrast, ice cream is not normally consumed in liquid form, and it functions as a cold, solid dessert.

In the final analysis, one would do better not to make a *beracha*

9. See ibid.
10. *Machatzit HaShekel* to *Magen Avraham* 210:1; *Mishna Berura* op. cit.; see *V'Zot HaBeracha*, p. 40.
11. See *Yabia Omer* VIII, *Orach Chayim* 25. See also ibid. V, *Orach Chayim* 18, where, based on this distinction, he says that the broth of soup is also treated like a liquid in this regard.
12. *B'Tzel HaChochma* 3:114.

acharona on ices, unless possibly if he chews them. Regarding ice cream, it makes more sense to combine the opinions that indicate that as long as one consumes a *revi'it* within *k'dei achilat pras*,[13] he should make a *beracha acharona*. The safest idea is to avoid the problem by eating a food (other than water)[14] that definitely requires a *Borei Nefashot*

13. If one treats ice cream fully like a solid food, it would suffice to have a *k'zayit* within *k'dei achilat pras*; see *B'Tzel HaChochma* ibid.
14. *Bi'ur Halacha* to *Orach Chayim* 204:7

B-8: Repeating *Tefillat HaDerech* During an Ongoing Trip

Question: If one travels over the course of more than one day, should he say *Tefillat HaDerech*[1] more than once, and if so, when?

Answer: The *Kolbo*[2] cites the Maharam MiRotenberg's assertion that one says *Tefillat HaDerech* only once during the day even if he interrupts his trip for a while. The *Kolbo* infers that if one planned to stop overnight at that point and then changed his mind, he should recite the prayer again even during the same day. The *Shulchan Aruch*[3] accepts both rulings. Several *Acharonim*[4] deduce from these sources that if an **intention** to stop for the night ends the prayer's efficacy, then after an actual passage of a night, one who continues his trip must certainly recite *Tefillat HaDerech* again the next day.[5]

While this seems to answer your question, there is discussion as to whether some level of break in one's travel is required in addition to the dawning of a new day. The Radbaz[6] is inclined[7] to believe that since *Tefillat HaDerech* is a stopgap replacement for *tefilla*, it is always appropriate when a new day of *tefilla* arrives.[8] Most *poskim* require some type of break for the next day's travel to be considered a new

1. A prayer requesting divine protection while traveling.
2. 87.
3. *Orach Chayim* 110:5.
4. Including the *Bach*, *Orach Chayim* 110, and *Taz*, *Orach Chayim* 110:5.
5. The *Pri Chadash* (*Orach Chayim* 110:5) does say that one recites *Tefillat HaDerech* only once per trip even if it extends over several days, but his opinion is not accepted.
6. 2176. See also *Sha'arei Teshuva* 110:8.
7. However, the Radbaz was not willing to rely on his position. He concludes that if the traveler does not stop in a place of inhabitation, he should say *Tefillat HaDerech* again, **omitting** the ending that makes it a *beracha*. See the discussion on this "safer" option in the final paragraph below.
8. The *Piskei Teshuvot* 110:6 attributes this opinion to the *Bach* and *Taz*, but this seems to be an inaccurate reading of the sources.

unit that justifies another *beracha*. The *Bach*[9] and *Perisha*[10] respectively mention sleeping in a city or a roadside inn in order to require a new *Tefillat HaDerech* the next day, as does the *Mishna Berura*.[11] The latter points out[12] that the passing of the night by itself may not suffice since even regarding the daily *Birkat HaTorah*, if one did not sleep at all during the night, many posit that he does not make a new *Birkat HaTorah* in the morning.

Not everyone agrees that sleep per se is the issue, but rather the accompanying break in the trip. There is a *machloket* regarding one who sleeps on the side of the road but in a serious manner. Rav S. Z. Auerbach is cited[13] as requiring a new *beracha* if one slept outside of the car, whereas *Ishei Yisrael*[14] says that one would have to sleep in a proper inn in order to need to say *Tefillat HaDerech* again. The same *machloket* should apply to one who sleeps on an airport bench during a long stopover. When one sleeps on a ship or plane, in which case the trip continues as he sleeps, there is a greater consensus that a new *Tefillat HaDerech* is unnecessary.[15]

The question of whether the main reason for a new *Tefillat HaDerech* is a new day or a new leg of the trip also affects the timing of another *Tefillat HaDerech*. The *Bi'ur Halacha*[16] is unsure what to do if one breaks for the night in a hotel and wakes up before dawn[17] for the next leg of the trip. Should he recite *Tefillat HaDerech* immediately after leaving town or should he wait until the morning begins? He suggests that one should be cautious and wait. However, if the trip will finish before morning, he should recite it while it is still night.

We will point out that generally, if one is unsure whether to

9. On the *Tur, Orach Chayim* 110.
10. On the *Tur* ibid.
11. 110:26.
12. *Sha'ar HaTziyun* 110:26.
13. *Halichot Shlomo* 21:2.
14. 50:4.
15. See *Ishei Yisrael* 50:(13).
16. To *Orach Chayim* 110:5.
17. *Alot hashachar* is the beginning of the halachic day.

say *Tefillat HaDerech*, he can do so without its ending (*Baruch ata HaShem shomei'a tefilla*). 18 Recited in this manner, it is not a *beracha* and therefore does not pose the problem of a possible *beracha l'vatala*. 19 Even though the beginning of *Tefillat HaDerech* also contains HaShem's Name, it is in the context of a *tefilla*, not a *beracha*. Some *poskim* suggest another alternative – incorporating this prayer for travel safety in *Shemoneh Esrei* before one departs in the *beracha* of *Shema Koleinu*, where requests can be inserted relatively freely. 20

18. Radbaz op. cit.; *Mishna Berura* 110:26.
19. A blessing of no value.
20. *Halichot Shlomo* op. cit.

B-9: *Bercha* at the Place Where One Was Saved in a Car Accident

Question: My car slipped off the road and started rolling down a hill in a wooded area and was stopped by a tree after two tumbles. I was belted in and, *baruch HaShem*, I escaped with only mild bruises. I said *Birkat HaGomel* Should I make the *beracha* upon experiencing a *ness* (miracle) when I pass by the place of the accident?

Answer: First, if you are Ashkenazi, reciting *HaGomel* as you did was proper, as one recites the *beracha* after surviving any life-threatening situation. 1 A Sephardi would recite the *beracha* without HaShem's Name, as this scenario is not one of the four classic cases mentioned in the *mishna*. 2 You would do well to find additional ways to thank HaShem, including giving *tzedaka*. 3 We too join in giving praise to HaShem for looking out for you and to you for looking out for yourself by wearing a seat belt. Now let us address your question.

The *mishna* 4 instructs to recite a *birkat haness* 5 upon seeing a place where miracles happened to *Bnei Yisrael* The *gemara* extends this idea to an individual, who recites " . . *she'asah li ness bamakom hazeh*" 6 at a place where he personally was miraculously saved. The *gemara* presents three stories of men who did so after the following miracles: (1) one was saved from a lion, (2) a break in a wall appeared suddenly, enabling escape from a crazed animal, and (3) a spring materialized in the desert to save from dehydration.

The Avudraham 7 says that this *beracha* applies only to salvation in a manner that defies the laws of nature. According to this opinion,

1. *Mishna Berura* 219:32.
2. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 219:9.
3. See *Mishna Berura* 218:32.
4. *Berachot* 54a.
5. A *beracha* recited over the occurrence of a miracle.
6. "Who did for me a miracle in this place."
7. Cited by *Beit Yosef, Orach Chayim* 218.

you would not need to make the *beracha*. Although your experience was certainly dangerous, it is not out of the ordinary to survive such an accident in reasonable health. The *Shulchan Aruch*,[8] while basically accepting the Avudraham, also cites an opinion that requires a *beracha* for one who was saved even in a natural manner. The *Magen Avraham*[9] says that he is unaware of any such second opinion, but many discuss the possibility that it is the view of the Rivash.[10]

The Avudraham seems to view *HaGomel* and *birkat haness* as being on different tracks. The former is for normal extrication from potentially dangerous situations; the latter is for miraculous salvation. In contrast, the Rivash sees them as complementary. *HaGomel* is recited one time in the presence of a *minyan* soon after being saved; *birkat haness* is said when one passes by the place of the *ness* in the future. In any event, the *Shulchan Aruch*[11] concludes that one who is saved in a natural manner would do well to recite the *beracha*'s essence without HaShem's Name.

The Gra[12] questions the opinion that requires a *beracha* for any salvation. If this were the case, a woman who gave birth or a person who was seriously sick should have to recite it. The *Bi'ur Halacha*[13] responds that one is not required to recite a *birkat haness* in cases in which most people survive (e.g., birth). In other words, a natural event is regarded as a miracle if one was saved from a situation that **usually** results in death.

Thus, we summarize as follows. You certainly should not recite the *birkat haness* with HaShem's Name. With regard to saying it without HaShem's Name, it depends on whether most people who start rolling down a wooded hill at a slow speed while wearing a seat belt are killed. We do not have statistics on the matter, but we would guess that it is quite common to survive such an accident but

8. *Orach Chayim* 218:9.
9. Ad loc. 12.
10. 337, cited by the *Beit Yosef*, *Orach Chayim* 219.
11. Op. cit.
12. Ad loc.
13. Ad loc.

uncommon to escape without at least moderate injuries. However, the only natural salvation that warrants *birkat hanes* is escape from death. If there was a serious chance of death but one that does not reach a majority of similar instances, *HaGomel* is in order, but the element of miracle is missing.

Nevertheless, if, regardless of the probability, you want to continue to acknowledge HaShem's part in your escape from a dangerous situation, it would not be inappropriate to recite *birkat haness* without HaShem's Name. 14

14. Regarding some other details of the *beracha*, see the *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 218:3–6.

B-10: Reciting *HaGomel* for a Child Who Was Saved

Question: Someone made a standard *Birkat HaGomel* [1] because his young grandchild was saved from danger. Is it correct to recite *HaGomel* on behalf of a child?

Answer: Regarding a question about something that already happened, we should consider the matter from two perspectives: What is best to do in similar future circumstances? If what was done was less than optimal, can we legitimize it after the fact?

The first question is whether *Birkat HaGomel* applies to a *katan* (minor), even one who is old enough to perform *mitzvot*. The Maharam Mintz [2] says that it is inappropriate for a *katan* to recite the *beracha* because of the *beracha*'s language. We [3] say "...*hagomel l'chayavim tovot* (Who does favors for those who **deserve punishment**)." In other words, the one who makes the *beracha* acknowledges that had the danger been actualized, it would have been deserved because of his sins. However, a child is not culpable for his sins, and it is improper for the child to suggest that it is his father who is culpable. [4] The Maharam Mintz does not deem it an option to alter the *beracha*'s form and leave out the issue of culpability. [5]

Despite the existence of dissenting opinions, [6] the consensus

1. The blessing recited after emerging safely from a potentially dangerous situation.
2. 14, accepted by the *Magen Avraham*, preface to *siman* 219.
3. The Maharam Mintz's version of the *beracha* is semantically different.
4. This is based on the concept that a minor child can die due to the sins of his father (*Shabbat* 32b); see also *Magen Avraham* 225:5 regarding the *beracha* a father makes when his son becomes bar mitzva. The Maharam Mintz also raises the possibility that the child deserves punishment for the sin of a person from whom he was reincarnated, but that kabbalistic idea is not within our range of discussion.
5. It is ironic that in our texts of the *gemara* (*Berachot* 54b), the *beracha*'s text does not include the word "*l'chayavim*."
6. See *Birkei Yosef*, *Orach Chayim* 219:1.

among *poskim* is to not require a child who is saved to make a *beracha* 7 and even to discourage it. 8 Furthermore, you seem to be speaking about a child who is too young to be obligated or able to make the *beracha* himself. In such a case, the *poskim* do not obligate anyone, including his father, 9 in his stead.

It is important to note that *Birkat HaGomel* is modeled after the *korban toda* (sacrifice of thanksgiving). 10 Beyond specific halachic requirements, there are various ways to show thanks to HaShem. These include making a *seudat hoda'a* (meal of thanksgiving) and giving *tzedaka*, which are appropriate in the case you describe. On the other hand, some may feel a lack of fulfillment or may fear a bad omen if no one recites *HaGomel*. It is not always wise to argue with people who feel this way. Thus, let us see if a voluntary *beracha* is possible.

The *gemara* 11 relates that when Rav Yehuda recovered from an illness, disciples who visited him noted their gratitude to HaShem for saving him for them without using the *HaGomel* formula. Rav Yehuda remarked that he was thereby exempted from reciting *HaGomel*, and the *gemara* explains that it was because he had answered "*amen*." The Rosh 12 explains that the students, who felt personal joy at their *rebbe*'s recovery, were not required but were permitted to make the *beracha*. The *Beit Yosef* 13 rules that with the exception of disciples regarding their *rebbe*, one should not make the *beracha* about others. 14 However, Ashkenazim should note that the Rama 15 says that anyone

7. *Mishna Berura* 219:3; *Yalkut Yosef, Orach Chayim* 219:3.
8. See *Tzitz Eliezer* XIV:20.
9. He not only is most responsible for his son, but might be the cause of his child's harm (see note 4 above). See Maharm Mintz op. cit., who explains that there are other factors that could be responsible for such tragedy.
10. Rosh, *Berachot* 9:3.
11. *Berachot* 54b.
12. Cited by the *Tur, Orach Chayim* 219.
13. *Orach Chayim* 219.
14. See the interesting responsum of Rav Ovadya Yosef in *Yechaveh Da'at* II:25, in which, based on this *Beit Yosef*, he rules that others should not recite *HaGomel* on behalf of those saved in the Entebbe hijacking rescue.
15. *Orach Chayim* 219:4.

who feels the happiness **may** make the *beracha*. The *Mishna Berura*16 assumes that this is true even if the one who was saved is not present (which similarly applies if he is too young to understand). Thus, while one should not make a practice of saying *berachot* for others, we can justify the grandfather's *beracha* in the case you describe.

As we saw above, we are hesitant to change the *beracha*'s text, and it is therefore unclear whether one who recites *HaGomel* for someone else should omit "*l'chayavim*" to avoid implicating others. 17 He should change the text (composed in the first person) and indicate who was saved. This is not considered changing the *beracha*'s form but rather applying it to the correct person. 18

However, there is some logic in keeping the word "*l'chayavim*." The *Taz* 19 suggests that only one who feels the joy of the other's salvation may make *HaGomel* for him. We thus consider it as if he is thanking HaShem on his own behalf for saving someone close to him. Therefore, he says, the mention of culpability might refer to the one reciting the *beracha*. In the same vein, use of the first person in describing the favor bestowed can also be justified.

In conclusion, while not recommending the course of action taken by the grandfather, we need not reject it either.

16. 219:17.
17. The *Taz*, cited by the *Sha'ar HaTziyun* 219:13, says that it should be omitted, but he was addressing specifically the case of a father or *rebbe*, whom one must be careful to honor.
18. *Mishna Berura* op. cit.
19. *Orach Chayim* 219:3.

Section C:
Shabbat

C-1: Use of a Non-Jew on Shabbat

Question: We have a local *goy shel Shabbat*[1] (*Shabbos goy*). I do not know how and when I can use him for things other than emergencies. If I hint to him, can he do whatever I want when I need him?

Answer: There are two issues to discuss regarding the use of a *goy shel Shabbat*. One is *menschlichkeit*. You are apparently talking about a person who is paid by the community, whose main concern is its members' most pressing needs. This includes taking people to the hospital, preventing large losses, and helping with the acute needs of individuals and groups. In some cases, the *goy shel Shabbat* is paid with the assumption that he will only be called upon to help for a relatively small number of acute needs. He might legitimately ask for more money if he is bombarded incessantly with requests to deal with small inconveniences. More importantly, he cannot be in two places at the same time, so if he is taking care of one person's small need, he will be temporarily unavailable for another's more significant needs, and that delay is sometimes crucial. (Regarding an "unofficial" *Shabbos goy*, there is a concern of not abusing his goodwill, but this concern can be eliminated or mitigated through pay or presents.)

Now we will discuss the laws of Shabbat. While it is not a simple matter, the standard halachic assumption is that in the case of some types of hints, it is considered as if the Jew did not make a request. The source for this assumption is the *Magen Avraham*,[2] who distinguishes between types of hints to resolve an apparent contradiction between halachic rulings. The Rama[3] says that whenever one may not do something on Shabbat, he may not hint to a non-Jew to do it for him. In contrast, classical sources indicate that one may tell

1. A non-Jew who is available on a regular basis, for pay or as a favor, to do things for a Jew on Shabbat that a Jew is forbidden to do.
2. 307:31.
3. *Orach Chayim* 307:22.

a non-Jew that he cannot read a letter, thereby hinting to open the letter. The *Magen Avraham* answers that one is allowed to mention a **need**, but he may not tell a non-Jew to do an **action** in a way that will serve as a hint to do that which he wants the non-Jew to do. The *Mishna Berura* 4 and contemporary *poskim* accept this *Magen Avraham.*

However, there are two problems that must limit use of this leniency. First, when one sees a non-Jew doing forbidden work on his own initiative in a Jew's home and/or using a Jew's property on the Jew's behalf, he is required to protest the activity. 5 This is because the Jew appears to the observer to be enlisting the non-Jew's help in a forbidden manner. If it is necessary to protest when a non-Jew initiated the work, how could it be permitted to hint to him to do it in the first place? The other problem is that if a non-Jew does forbidden work on a Jew's behalf, even without his involvement or knowledge, the Jew may not benefit from the result until enough time transpires after Shabbat for that particular chore to have been done then. 6 Again, a hint is certainly no better than not having raised the request in any form, and it should therefore be forbidden to benefit from the result on Shabbat.

Because of these factors, the *poskim* limit the efficacy of hinting to a non-Jew on Shabbat to cases such as the following: 1) A situation in which the Jew could have continued the activity that the non-Jew helped him with without the latter's action (e.g., eating in a room where there was already sufficient light to eat by, when the non-Jew put on another light to make it more pleasant). 7 2) The nature of the benefit provided is one of removing disturbances or impediments, not one of providing something positive new. 8 (Examples include

4. 307:76.
5. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 252:2.
6. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 276:1.
7. *Mishna Berura* 307:76. See a somewhat more stringent application of this distinction in *Igrot Moshe, Yoreh Deah* III:47.2.
8. *Orchot Shabbat* 23:(46).

shutting a light and perhaps opening an envelope. 9) 3) The Jew will receive benefit only after Shabbat. 10

In cases of significant need, in which it is permitted to ask a non-Jew straight out to perform what would be a Rabbinic violation for a Jew, 11 it is also permitted to benefit from whatever work was done. 12 Therefore, if one was careful regarding *menschlichkeit* and thus the need is apparently great when he calls the *goy shel Shabbat*, there are many additional cases in which the benefit element is resolved as well. In any case, if one is not familiar enough with the *halachot*, he should ask a rabbi before going to the *goy shel Shabbat*. Many communities assist in the matter by having the *goy shel Shabbat* keep "an instruction manual" handy for those who seek his help.

9. The latter is the case the aforementioned *Magen Avraham* discussed; see related discussion in article #14 at the end of *Orchot Shabbat*, vol. III.
10. *Melachim Omnayich* 4:1.
11. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 307:5.
12. See *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 276:1, and *Mishna Berura* ad loc. 7.

C-2: Using a Driver Who Did Not Make *Havdala*

Question: May one get into a taxi on *Motzaei Shabbat* when the driver is a Jew who one assumes did not make *Havdala*, considering that it is forbidden to do *melacha*[1] before *Havdala*?

Answer: The *gemara*[2] tells of an *Amora* who chopped wood after Shabbat before reciting *Havdala*, but only after reciting an informal *Havdala* (which we call *HaMavdil*). We accept the opinion that this declaration that HaShem has distinguished between holy and mundane days is recited without HaShem's Name.[3] In any case, it is agreed that before reciting some form of *Havdala* (over a cup, in *Ma'ariv* or *HaMavdil*), it is forbidden to do *melacha*. Therefore, if you know that the taxi driver has not employed any of these options, you are arguably facilitating his transgression, which it is forbidden to do under the general category of *lifnei iver* – placing a spiritual "stumbling block" before the blind.[4]

We should note that the Rama[5] cites the opinion of Rabbeinu Yerucham that some *melachot* (e.g., lighting a flame and carrying) are permitted before any form of *Havdala*, and only more "complete" *melachot* are forbidden (e.g., weaving and writing). While the Rama prefers the stringent opinion, it would not be forbidden to enter a taxi if the driver is acting in a manner that is permitted according to a legitimate opinion.[6] The question is thus how to categorize driving. The *Tzitz Eliezer*[7] assumes that driving a car is considered serious enough work for even Rabbeinu Yerucham to forbid it. This is not

1. Work that the Torah prohibits on Shabbat.
2. *Shabbat* 150b.
3. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 299:10.
4. See *Vayikra* 19:14.
5. *Orach Chayim* 299:10.
6. See *Minchat Shlomo* I:43.
7. XI:34.

obvious, as the *Taz* 8 says that the classification depends if it is work that is usually done by a skilled worker. This would seem not to apply to driving, as most people drive. The *Mishna Berura* 9 says that the classification depends how much toil is involved, but this also does not seem to apply to driving. Perhaps, the *Tzitz Eliezer* is bothered by the taxi's professional context or by the fact that driving is an acquired skill that requires ongoing concentration.

The major discussion is about the nature of the prohibition of *melacha* before *Havdala*. Is it that the prohibitions of Shabbat continue until one ends them (just as one can start Shabbat with a declaration on late Friday afternoon)? Or is it that the work is permitted from the perspective of Shabbat, but since there is a *mitzva* to honor Shabbat as it leaves with *Havdala*, it is forbidden to commence work before fulfilling that *mitzva*? Rabbeinu Yerucham 10 seems to take the latter approach, which explains why some *melachot* are permitted before *Havdala* in his view. There are indications from the *gemara* that this is the correct outlook. 11

If the problem with doing *melacha* before *Havdala* is indeed one of postponing the *mitzva* and not a matter of transgressing a more standard *aveira*, then there is strong room for leniency. There are many sources that indicate that *lifnei iver* does not apply when the problem is somewhat weak or indirect. 12 The *Tzitz Eliezer* 13 adds an interesting twist. If the problem is the delay of the *mitzva*, then it does not apply to one who has no intention of doing the *mitzva* at all. He reasons that if we did not make that assumption, it would be forbidden at many times of the day to feed non-*daveners* (even if they will make *berachot*) because it is forbidden to eat before *tefilla*. This observation could be reconciled according to the thesis that *lifnei iver* does not apply to indirect or weak violations.

8. Ad loc. 9.
9. 299:38
10. See *Taz* ibid.
11. See *D'var Yehoshua* I:108.
12. See one application in *Achiezer* III:26.
13. Op. cit.

Rav Shternbach 14 prefers the approach that there is a continued Shabbat prohibition of *melacha* until *Havdala* is recited. Nevertheless, he maintains that *lifnei iver* does not apply because the taxi driver is continuing to do the same *melachot* – those entailed in driving – that he was doing before he was hailed. (This reasoning would not apply in the case of a car service that works only when called.) Further development of the concept of *lifnei iver* on the Torah and Rabbinic levels is beyond our scope.

According to the approach that the Shabbat prohibition continues until *Havdala*, the problem may also be avoided or mitigated by the practice of some 15 to get the driver to say "*Shavua tov*," which might indicate his interest that Shabbat no longer be with him and serve on some level like *HaMavdil*, thus suspending the continuing prohibition.

For one or more of the reasons above, it should not be surprising that several *poskim* 16 rule and standard practice is that one may call, hail, or get into a taxi with a driver who did not recite any form of *Havdala*.

14. *Teshuvot V'Hanhagot* II:161.
15. See *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 59:8 and *Tzitz Eliezer* op. cit.
16. Including those mentioned above.

C-3: Making *Kiddush* for Others Before Accepting Shabbat

Question: A friend of mine goes to a local hospital where there are Jewish patients who are not able to make *Kiddush*, and he does so on their behalf. When Shabbat begins late and people eat before Shabbat, he makes *Kiddush* for them before accepting Shabbat and then returns home. May he make *Kiddush* for others before he himself accepts Shabbat?

Answer: At first glance, it seems that your friend is making *Kiddush* at a time when he is not obligated to do so on behalf of those who have presumably accepted (or are now accepting) Shabbat and are thus obligated in *Kiddush*. In general, one who performs a *mitzva* on behalf of someone else must be obligated in it to the same degree as the one for whom he is doing it. 1 On the other hand, this requirement may be somewhat theoretical, as one who has already discharged his obligation in a certain *mitzva* can perform it, even with its *beracha*, in order to enable the fulfillment of the obligation of one who has not yet done so (based on the concept of *arvut* 2). 3 We must thus consider the following: Is your friend considered obligated in *Kiddush* because it generally applies to him, just as in the case of one who already fulfilled his obligation? Or do we say that if the time is such that the *mitzva* does not apply to him, he is not considered obligated at all?

In order to resolve this dilemma, we need to consider cases conceptually similar to this one. *Acharonim* cite a *Yerushalmi* 4 that says that residents of un-walled cities may not read the *Megilla* on behalf of those from walled cities (whose obligation is a day later,

1. *Rosh Hashana* 29a.
2. The mutual obligation that one has for his counterpart – in this case, regarding the fulfillment of religious obligations.
3. *Rosh Hashana* 29a.
4. *Megilla* 2:3.

on "*Shushan Purim*"). We see from here that one who is generally obligated in a *mitzva* but not at the present time is not considered obligated with regard to performing the *mitzva* for one who is obligated at the time. However, Rabbi Akiva Eiger 5 raises a distinction to suggest that our case is more lenient than the one discussed in the *Yerushalmi*. Here, one who has not accepted Shabbat **can** accept it and immediately become obligated in *Kiddush*. Therefore, the obligation is considered relevant for him even before he actually accepts Shabbat, and perhaps he may therefore recite *Kiddush* on behalf of one who accepted Shabbat. However, Rabbi Akiva Eiger leaves the matter as an unresolved doubt.

Several contemporary *poskim* tried to resolve Rabbi Akiva Eiger's doubt. Rav S. Z. Auerbach 6 cites Tosafot, 7 who says that one who did not eat may recite *Birkat HaMazon* on behalf of one who did eat. Rav Auerbach reasons that the one who did not eat is considered obligated in *Birkat HaMazon* because he **could** eat and thereby become obligated, in line with Rabbi Akiva Eiger's logic for leniency. However, Rav Auerbach makes a distinction between *Birkat HaMazon* recited by one who has not eaten and *Kiddush* recited by one who has not accepted Shabbat. The *mitzva* of *Birkat HaMazon* theoretically applies to all people at all times, as long as the circumstances are that they ate. In contrast, *Kiddush* on Friday afternoon is not considered a relevant *Kiddush* for one who has not yet accepted Shabbat, even though he could accept it if he wanted to.

On the other hand, we should consider whether it is clear that *Kiddush* is irrelevant before Shabbat. The Rambam apparently does not accept the concept of *tosefet Shabbat* (the ability/obligation to usher in Shabbat early), 8 yet he says that it is possible to recite *Kiddush* toward the end of Friday afternoon. 9 This lends credence to

5. To *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 267:1.
6. *Minchat Shlomo* I:3.
7. *Berachot* 48b.
8. See question C-6.
9. *Shabbat* 29:11.

the concept that *Kiddush* (as well as its parallel, *Havdala*) applies and may be recited soon before the time of the transition between weekday and Shabbat. Thus, the obligation of *Kiddush* may already apply on a certain level soon before Shabbat even for one who has not yet accepted Shabbat, making him connected enough to *Kiddush* to enable him to recite it for those who have accepted Shabbat. 10 While it is difficult to rely on this thesis alone, which is certainly not unanimously held, it can be considered seriously when contemplating grounds for leniency in various cases. 11

Rav Auerbach was hesitant to allow *Kiddush* in such a manner on a regular basis. However, Rav Ovadia Yosef 12 and the *Tzitz Eliezer* 13 were willing to rely on the more lenient position of Rabbi Akiva Eiger and allow one who has not accepted Shabbat to make *Kiddush* for others. In a case such as the one you describe, where one is doing an extra *mitzva* of *chesed* with this *Kiddush* and it would likely be difficult to find a replacement who can make *Kiddush* without qualms, we feel that it is proper to be lenient on the matter.

It is important to note that while it is proper that someone who is hearing the *Kiddush* should be eating subsequently, this may not be an absolute necessity. 14 (Details of this issue are beyond our present scope.)

10. *Minchat Shlomo* op. cit.
11. See ibid.
12. *Yabia Omer* VIII, *Orach Chayim* 46.
13. XIV:25.
14. *Tzitz Eliezer* XII:24.

C-4: When and How to Accept *Tosefet Shabbat*

Question: How and when does one fulfill the *mitzva* of *tosefet Shabbat* (extending Shabbat) as Shabbat enters?

Answer: The concept of *tosefet* first arises regarding Yom Kippur. The *gemara* 1 learns from the Torah's mention of fasting from the 9th of Tishrei 2 in the evening until the next evening that the fast begins a little before the end of the 9th of Tishrei and ends a little after the end of the next day. The *gemara* demonstrates that one should similarly refrain from *melacha* 3 directly before and after both Shabbat and *Yom Tov*. (The concept is applied to *Shemitta* years as well. 4) The Rambam omits this concept of *tosefet* in the laws of Shabbat, and even in the laws of Yom Kippur, he mentions it only regarding fasting. 5 However, the *Shulchan Aruch* 6 requires *tosefet Shabbat*.

There are a two or three possible elements of the period of *tosefet*: 1) One violates *tosefet* if he does *melacha* up until Shabbat begins. 7 2) One's acceptance of the new day is binding even if he accepted it earlier than necessary. 8 3) It is a *mitzva* or even an obligation to accept *tosefet* actively. Your question addresses #3, whose source is unclear.

As a source for #3, some cite the *Mishna Berura*, 9 who says that accepting Shabbat is accomplished orally. He in turn cites the Rama, 10

1. *Yoma* 81b.
2. Instead of 10 Tishrei (the date of Yom Kippur) starting at nightfall.
3. Forbidden work.
4. See *Shvi'it* 1:1; *Mo'ed Katan* 3b.
5. See *Maggid Mishneh*, *Shvitat Asor* 1:6.
6. *Orach Chayim* 261:2.
7. *Beitza* 30a, regarding those who ate "until dark" entering Yom Kippur.
8. *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 263:10.
9. 261:21.
10. 608:3 and 553:1.

who writes that cognitive acceptance without speech is ineffective, and one who only mentally decided not to eat any more before a fast may therefore eat again. The *Mishna Berura* 11 also cites important *poskim* who rule that a mental decision is binding, and he does not seem to decide between the approaches. Based on these passages, the *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 12 says that one accepts Shabbat before the day's end, preferably with speech, although his acceptance is possibly binding with a cognitive decision alone.

There are two troubling factors here. First, few observant Jews or *shuls* are careful to actively accept Shabbat early. In fact, many *shuls* finish *Mincha* moments before or even after sunset, at which time *tosefet* has kicked in automatically. 13 (It is unclear how long *tosefet* is, but it is almost certainly single digits of minutes. 14) It is also strange that the *Mishna Berura* does not cite a source for the requirement to perform an act of accepting Shabbat early. The Rama he cites refers only to element #2. The Rama writes that oral voluntary acceptance is binding. It is possible that it simply makes sense to say that if there must be *tosefet* and speech creates it, one should actively accept it rather than be forced into it (although we note that *tosefet* is not accepted actively before *Shemitta* or at the end of Shabbat). However, it is still troubling that the classical halachic sources do not mention this requirement, even regarding Yom Kippur, the original source. 15

In fact, it is not clear that explicit acceptance is necessary. Rav Ovadia Yosef 16 argues that if one is in a *shul* where *Mincha* (which must be prayed before Shabbat) will finish after sunset, he may *daven* without accepting Shabbat. Rav Yosef claims that the essence of *tosefet* is simply refraining from *melacha*. The *Ohr L'Tzion* 17 also posits that the requirement of *tosefet* is to refrain from *melacha* and

11. 553:2.
12. 46:2.
13. Element #1 of *tosefet Shabbat* – see above.
14. See opinions in *Piskei Teshuvot* 261:2.
15. See *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 608:1.
16. *Yabia Omer* VII, *Orach Chayim* 34.
17. *Orach Chayim* II:18:2.

understands the *Mishna Berura* to be referring only to element #2. 18 He does add, however, that there is a value to an oral acceptance, if one is possible. The *Shevet HaLevi* 19 is also not convinced that active acceptance is necessary. While he notes that many *Rishonim* consider *tosefet* a *mitzva*, he says it is likely that mental acceptance is enough.

There is little reason not to actively accept Shabbat a few minutes before sunset when one is unlikely to need to do *melacha*. However, the fact that most people do not do so is not a mistake. For Ashkenazi women, the matter is a non-issue, as they usually accept Shabbat when lighting Shabbat candles. 20 When they do not do so, their status is like that of a man.

18. It is not clear whether the *Shemirat Shabbat K'Hilchato* op. cit. can also be read that way.
19. X:50.
20. Rama, *Orach Chayim* 263:10.

C-5: Playing Major League Baseball on Shabbat

Question: As a sports fan, I was wondering whether it is permitted for Jewish Major League baseball players to play a game without actually violating Shabbat.

Answer: This potentially crucial question – if a professional baseball player were to decide to keep Shabbat, could he play on Shabbat? – was not asked by or on behalf of a player. If he were to ask, it would be necessary to analyze all aspects of the question, certainly including the issues of going to one's job even if one does not need to do *melacha*, 1 being paid for work on Shabbat, *uvdin d'chol*, 2 the spirit of Shabbat, and impact on the public. We would have to keep in mind the likelihood that he would have to give up a very profitable career and the possibility that a stringent ruling would hold him back from *mitzva* observance. We will not do that in this response. As the question was asked by a curious sports fan, we will take the hopefully enlightening (and entertaining) opportunity to apply some intricacies of the laws of Shabbat to some intricacies of baseball in a more theoretical manner.

All Major League stadiums are fully enclosed, making them *reshuyot hayachid* 3 despite the masses of people who assemble there. 4 Thus, carrying, hitting, and throwing in the stadium are not *chillul Shabbat*. While there are Rabbinic restrictions on carrying even in a *reshut hayachid* without an *eiruv*, 5 they only apply when carrying between areas owned by different people or groups. 6 An entire stadium is owned by one person or group, so this is not a problem.

1. An activity that the Torah forbids on Shabbat.
2. Weekday-like activity.
3. Private domains.
4. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 345:2, 7.
5. Ibid. 366:1.
6. Ibid. 370:8.

What if one hits a home run, in which case (in certain parks) the ball can go from an enclosed to an unenclosed area? A disciplined hitter will not intend to hit the ball out of the stadium, but beyond the playing field wall. Therefore, even if a player hit a home run that left the entire stadium, it would be a *davar she'eino mitkavein* (an unplanned, uncertain violation of Shabbat). One does not have to be concerned from the outset that his ostensibly permitted action (hitting the ball hard) may unintentionally turn into a Shabbat violation. [7]

Often, hitters "dig in" at the batter's box by using their cleats to make a small ditch to help them push off when swinging. This is a form of *choresh* (plowing) or *boneh* (building) [8] that is done directly and purposely to improve the ground for one's purposes, and it is a Torah-level violation. [9] (See the *Mishna Berura*'s [10] objection to playing on the ground, which does not seem to apply to baseball.)

Sliding on the base paths dirties a player's uniform. The *gemara* [11] says that one who shakes out his clothes to remove dew (according to *Tosafot*) or dirt (according to Rashi) violates a Torah prohibition. The *gemara* continues that this applies only to new, black clothes, which one is careful to keep clean. The Rama [12] cites opinions that one may not shake out any article of clothing on which he is not willing to tolerate that level of dirt. While the matter is more complex than we can address here, the *Bi'ur Halacha* [13] rules stringently on the matter when one does not only shake out the clothing, but also performs an action of cleaning on the place of the dirt. Therefore, it is at least

7. Rambam, *Shabbat* 1:5.
8. See *Shabbat* 73b, which explains that the same act done to the ground can be either *choresh* or *boneh* depending on the categorization of the place in which it is done .
9. Rambam, *Shabbat* 8:1 and 10:12.
10. 308:158.
11. *Shabbat* 147a.
12. *Orach Chayim* 302:1.
13. Ad loc.

preferable to do no more than lightly shake off the top layer of dirt, leaving whatever is partially imbedded in the fabric.

When playing the outfield, is there a problem of cutting or uprooting the grass (a question not applicable to stadiums with artificial turf)? In general, one is allowed to walk on grass because even if he were to cut some blades, it is a *davar she'eino mitkaven*.[14] However, the *Mishna Berura*[15] points out that if one runs on tall grass, it is a *p'sik reishei* (a certainty that one will inadvertently perform the prohibition), which is forbidden. Although stadiums have short grass, it is possible that with cleats, the matter is a *p'sik reishei*, and this respondent lacks the technical expertise to rule on the matter.

The *Shulchan Aruch*[16] rules that balls are *muktzeh* because they do not have a serious use that would make them utensils. The Rama says balls are not *muktzeh* because they are set aside for the purpose of playing, which he considers sufficient. Therefore, balls are not *muktzeh* for Ashkenazim; Sephardim are divided on the matter.[17]

In summary, by taking proper precautions, one can solve most, if not all, of the technical halachic issues of playing baseball on Shabbat, while certain halachic and certainly spiritual issues would remain (including some that we have not mentioned).

14. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 336:3.
15. Ad loc. 25.
16. Ibid. 308:45.
17. See *Yalkut Yosef, Shabbat* II, p. 387, who cites different opinions and rules stringently.

C-6: Use of a Coffee Maker With a Timer on Shabbat

Question: May one set an automatic coffee maker on a timer so that it brews the coffee on Shabbat morning? (The ingredients would be put in and the settings adjusted before Shabbat, and no electrical switches need to be pressed to remove the coffee.)

Answer: There are two main discussions in the *gemara* about setting up before Shabbat situations in which a process of a *melacha* will occur on Shabbat without further human involvement.

One passage [1] discusses leaving food on the fire to cook (*shehiya*). Specifically, the *gemara* deals with the question of when it is required to take steps to deal with the concern that someone will raise the fire on Shabbat. One opinion maintains that if the food has reached the state of *k'ma'achal ben d'rusa* (nominally cooked), it may be left on the fire normally; another opinion requires removing the fuel source or covering it. Apparently, if the fire is covered so that there is no concern of stoking the coals (or the equivalent), one could leave food on it at any stage of cooking. According to a wide spectrum of *poskim*, [2] a non-adjustable heat source (e.g., a "Shabbat hot plate") requires no covering even when the food it is cooking has not reached *k'ma'achal ben d'rusa*. **From this perspective,** if a coffee maker has only one level of heat/speed of brewing, even if it has many other settings and controls, setting the machine to activate the brewing process on Shabbat would be permitted.

Another *gemara* [3] deals more broadly with systems set up before Shabbat that would be forbidden if set up on Shabbat. The *gemara* says that if one places wool in a cauldron of dye before Shabbat, he

1. *Shabbat* 36b–38a.
2. *Shevet HaLevi* V:35; *Halachos of Shabbos* (Eider), p. 340; see *Igrot Moshe*, *Orach Chayim* IV:74, par. 25,35, who implies this approach. See also *Orchot Shabbat* 2:(19), who is hesitant to rely on this logic alone.
3. *Shabbat* 18b.

must seal the lid before Shabbat due to a concern that he will stir the cauldron. Regarding uncooked food left on the fire from before Shabbat, the *gemara* refers only to a problem of stoking coals and not of stirring. Rabbi Akiva Eiger 4 suggests that if the food started cooking but did not reach *k'ma'achal ben d'rusai* before Shabbat started, stirring would indeed be a concern (which a *blech* or a non-adjustable heat source would not obviate). Although the *Bi'ur Halacha* 5 mentions this stringency, it seems that the vast majority of present-day *poskim* accept the *Shulchan Aruch*'s ruling 6 that when the Rabbinic concern about stoking coals is taken care of, even uncooked food can be left on the flame. 7

Nevertheless, the *Tzitz Eliezer* 8 forbids putting uncooked food before Shabbat in a place where a heat source will be activated by a timer on Shabbat. One of the bases for his ruling is the Ramban, 9 who deals with the question of why the concern of stirring is not raised regarding cooking food. One of his answers is that the Rabbis were concerned about stirring only in regard to dye and not in regard to food, even though it is forbidden to stir uncooked food on the flame. However, according to the Ramban's other answers, it is forbidden to allow a situation in which the cooking of food starts on Shabbat and one might come to hasten it through stirring. Rav S.Z. Auerbach 10 responded that we accept the Ramban's lenient answer – that we are not concerned about stirring – allowing the possibility of timers that start the cooking process on Shabbat. We may rely on this opinion.

Rav Auerbach would certainly permit use of a coffee maker through a timer, as you described. Regarding machines in which it is not feasible to stir the coffee as it brews, all should agree that this is not grounds for a prohibition.

4. To *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 253:1, and to *Mishna*, *Shabbat* 3:1.
5. Ad loc., s.v. "*Ela k'shehitchil*".
6. *Orach Chayim* 253:1.
7. See *Minchat Shlomo* II:34.1; *Orchot Shabbat* 2:68.
8. II:6.
9. *Shabbat* 18b.
10. *Minchat Shlomo* op. cit.

A final issue is that the Rama 11 forbids operating from before Shabbat a mechanism that is forbidden to operate on Shabbat if it makes noise, as this is degrading for Shabbat (*avsha milta*). It is permitted to set up such a mechanism only if people often do so in advance and there is thus no reason to suspect that Shabbat desecration occurred. 12 Since coffee makers are usually not operated on a time delay, this could pose a problem. However, most machines are probably not loud enough to cause a prohibition, which would pertain when the noise can be heard in another room. 13

There are (and will be) many models of coffee makers, so one must ensure that the one he uses meets all the requirements. Do not assume or quote us as giving a blanket leniency in all cases.

11. *Orach Chayim* 252:5, as opposed to the *Shulchan Aruch* ad loc.
12. Ibid., regarding a clock that chimes.
13. See *Igrot Moshe*, *Orach Chayim* IV:70.

C-7: Closing a Door to a Closet Containing Mothballs on Shabbat

Question: We have had problems with moths in a certain closet, so we have put a material that kills moths and their larvae (developing moths) through fumes that are trapped and accumulate inside the closet. If we open the door to the closet, may we close it again on Shabbat, or is that considered killing the moths?

Answer: Your question is affected by many halachic concepts, including some that are too complex to discuss thoroughly in this context, but we will refer to as much as needed to give you a ruling for your case.

It is forbidden to kill animal life on Shabbat, and this prohibition has elements of severity that exceed the prohibition to trap them. [1] However, there are several potential reasons for leniency in your case. We are assuming that your main intention in closing the closet door is unrelated to killing moths. [2] There is sufficient time to kill the moths, larvae, and/or eggs during the week.

If it is certain that closing a door will kill moths, this unintentional but definite and otherwise desired result is called *פסיק רישא*, a violation of Shabbat that is usually forbidden on the level of Torah law. [3] On the other hand, killing an animal through poison is not a classic direct action; one puts out poison, which later kills without human involvement. There is a *machloket Acharonim* regarding whether one is allowed to put poison in front of animal on Shabbat so that it will eat it and die. The *Shvut Yaakov* [4] makes a strong argument that this is a situation of *gerama* (indirect causation), which

1. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 316:9.
2. Experts question the safety of mothballs, which are toxic and probably carcinogenic. This may be sufficient reason not to use them, at least without precautions. Hopefully, you have a safer material.
3. *Shabbat* 75a.
4. II:45.

can be permitted when certain other alleviating factors apply. Here, the killing is a *melacha she'eina tzricha l'gufa* (it is not done to make use of the final result, i.e., the dead moth), which almost all *Rishonim* agree is only a Rabbinic prohibition. The *Shvut Ya'akov* says that with the combination of these mitigating factors, placing the poison can be permitted to avoid *tza'ar*. Presumably, it would also be permitted in order to avoid a loss. Even in the case of a *p'sik reishei* of a direct but unintentional action, significant opinions permit the action if only a Rabbinic prohibition is involved. 5

Your case, however, is different in both the direction of stringency and leniency. Here, the moths are not enticed to eat the poison, but rather the fumes reach the moths, which is more direct. (Rav Ovadia Yosef 6 makes this distinction regarding a case of spraying insects with poison.) On the other hand, here the substance is placed before Shabbat, and you are inquiring about closing a door on Shabbat. That action does not create the fumes or direct them at the moths; it simply stops the fumes from dissipating. One could argue that this should still be forbidden. After all, in a parallel case, when one closes a pot of not yet cooked food so that the heat will not escape and the food will thereby cook faster, most consider the action a full violation. 7 However, it is unclear that this model should be applied in all contexts. (The matter demands further investigation beyond our present scope).

The strongest reason to permit closing the closet door is the uncertainty whether any moths will die on Shabbat as a result of that action. First, it is not certain that there are any moths or larvae there at this time, especially given that ongoing use of the substance has already eliminated or at least decreased their population. This may make the action a *davar she'eino mitkaven*, performing an intrinsically permitted action when there is only a possibility – not a certainty – that it will cause an unintentional forbidden result, which

5. *Terumat HaDeshen* 64; see opinions in *Yabia Omer* I, *Orach Chayim* 19.
6. *Yabia Omer* III, *Orach Chayim* 20.
7. See *Bi'ur Halacha* 257:4.

is permitted. There is major discussion regarding whether this leniency applies even when the uncertainty has to do with an existing situation (i.e., are there moths?). 8 (It is possible to counter that in a case in which if there are moths, they will certainly die immediately, it should be forbidden to enter the possibility of a violation through *p'sik reishei*9) Furthermore, our research suggests that it is unclear that moths that are in the closet will definitely die on Shabbat because the extermination process is a slow one. Therefore, it should be permitted to close the door assuming that one is not doing so with the intention to kill the moths as quickly as possible.

In summary, because of a few possible factors and perhaps their confluence, it is permitted to close the door.

8. See *Taz, Orach Chayim* 316:3.
9. See discussion in *Bi'ur Halacha* 316:3.

C-8: Cake after *Kiddush* at Night

Question: I will be hosting *sheva berachot* on the Shabbat that follows the fast of *Asara B'Tevet* (which falls on Friday). I am considering serving a snack, including cake and drinks, after *Kiddush* at night instead of going straight into the meal. Does this raise any halachic issues?

Answer: The short answer is that your idea is permitted. While *Kiddush* must be recited at the place of a meal, 1 we rule that it is sufficient for this meal to be a light one. 2 Although this is more common specifically in the context of the daytime *Kiddush*, which is in some ways a lighter obligation than that of the night, this *halacha* is found in the *Shulchan Aruch* among the laws of *Kiddush* at night. 3 Thus, the type of snack you suggest, which includes cake, should suffice for *Kiddush* to take effect. 4

Since you asked about any halachic issues, we will address some minor ones:

1) While the aforementioned *Kiddush* is valid and permits one to eat, it is not unanimously held that this *Kiddush* is sufficient with regard to the meal one will eat afterwards. Rav M. Feinstein 5 says that the *Kiddush* before a snack is valid enough to allow one to eat but that another *Kiddush* is necessary before eating the full meal. While this opinion is not generally the accepted one, some people make *Kiddush* a second time as a stringency. (See *Shemirat Shabbat K'Hilchata*, 6 who neither accepts nor rejects this opinion.) *Kiddush* can easily be repeated in the daytime, when all one needs to do is to recite a few

1. *Pesachim* 101a.
2. *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 273:5
3. See *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 54:22.
4. Regarding how much of what foods is included, see *Magen Avraham* 273:10–11 and *Living the Halachic Process*, vol. II:C-3.
5. *Igrot Moshe*, *Orach Chayim* IV:63.
6. 52:(62); 54:(76).

p'sukim and make a *beracha* of *Borei Pri HaGefen*. At night, however, *Kiddush* entails an additional *beracha* of *Mekadesh HaShabbat*. In this case, one has to take sides regarding reciting *Kiddush* again before the meal, as there is halachic risk for both omission (insufficient *Kiddush*) and commission (*beracha l'vatala*[7]). The *Shemirat Shabbat K'Hilchata*[8] while not certain whether Rav Feinstein would require one to repeat *Kiddush* at night, himself says that one should not.[9] In any case, even Rav Feinstein's stringency does not apply if the meal takes place at the same place as the original *Kiddush*. Thus, you will not need a new *Kiddush* when you begin the meal.

2) Immediately prior to a bread-based meal, one should not eat any type of food that would not require a *beracha* during the meal, as this constitutes an unnecessary *beracha*. However, it is considered unnecessary because there is usually little gained by eating these foods before the meal in a manner that requires another *beracha*.[10] Since you have a specific reason that you feel makes it worthwhile to have this snack to break the fast, that is enough of a reason to justify the *beracha* before the meal, whether or not most would agree with you on this subjective matter. Your guests, of course, are hungry and have every right to eat what they are served and need not wait for the meal.

3) There is a significant and complex halachic discussion about what one is supposed to do regarding a *beracha acharona* on a snack he eats immediately before a bread meal.[11] Briefly, the general rule is that one should recite a *beracha acharona* on the snack. The following are exceptions, when one does not or **perhaps** does not make a *beracha acharona*: a) The food is one that increases one's appetite for the meal. b) The food requires a *beracha* even during the meal and one will be eating that same food during the meal in a manner

7. A blessing of no value.
8. 54:(76).
9. Ibid. (77).
10. See *Mishna Berura* 176:2.
11. See the *Mishna Berura* ibid., *V'Zot HaBeracha* ch. 9 for more detail.

that is considered a continuous eating; c) The food falls under the general broad category of bread-like foods (including most cakes); 12 d) There is a *machloket* regarding when one drinks both before and during the meal. As a result, Ashkenazim refrain from a *beracha acharona* out of doubt. 13

Depending on what you serve, you might have to choose between having many people make *beracha* mistakes and offering some type of explanations or joint *berachot*. Some may view that as tacky and cumbersome. Having one person make a *beracha acharona* on behalf of others is also not ideal halachically, 14 but it is justified to save people from mistakes.

If you feel there is a real gain, you may choose to arrange the *Kiddush* as you suggest despite the issues, which are surmountable. The easiest way to obviate most of the complication is to wait around 15 minutes between the end of the first installment and the beginning of the proper meal. 15 If you wait less than that and you served only cake and drinks, no *berachot acharonot* would be said.

12. See ibid. and *Living the Halachic Process*, vol. I:B-5.
13. *Bi'ur Halacha* 174:6; see *V'Zot HaBeracha* op. cit.
14. See *Mishna Berura* 193:2.
15. See *V'Zot HaBeracha* op. cit.

C-9: Starting *Mincha* of Shabbat a Few Minutes Early

Question: A local *minyan* for *Mincha* on Shabbat often starts before the earliest time permitted. When I asked about it, they said they are careful that the *Amida* ("*Shemoneh Esrei*") is recited at the proper time. Is that good enough?

Answer: The only primary source we found on the matter is the *Tzitz Eliezer*,[1] who infers from classical sources that *kri'at haTorah* and even *U'Va L'Tzion* must be at the proper time for *Mincha*. He is cited by *Tefilla K'Hilchata*[2] and *Ishei Yisrael*[3] without any dissenting opinion. (*Ishei Yisrael* also relates to a less conclusive oral ruling from Rav Chayim Kanievsky, who agrees that this is preferable.). The *Tzitz Eliezer* assumes that one should wait for *Ashrei* as well, although he does not cite support or even logic for that claim.

Let us analyze the matter based on the classical sources. *Kri'at haTorah* was instituted at *Mincha* of Shabbat due to the "*yoshvei keranot*."[4] Rashi explains that these are businessmen who do not hear *kri'at haTorah* on Monday and Thursday, and so this is their additional reading. The *Shita Mekubetzet*[5] explains that the *kri'at haTorah* was instituted because many people get drunk during the day. The Rabbis placed *kri'at haTorah* along with *Mincha* to encourage people to come for *Mincha*, which is a time of divine goodwill and an appropriate time to show that we are different from those who get drunk. For some reason, the *Tzitz Eliezer* assumes that the reading itself has to be at a time when one can *daven Mincha* and may not precede it and lead into *Mincha* at the right time. He also cites

1. X:20.
2. 21:90.
3. 36:90.
4. *Bava Kama* 82a.
5. Ad loc.

the *mishna*,[6] which, after listing the various Torah readings, says that each one should be "**at its time**."

It is not clear to all *poskim* that this short Shabbat *kri'at haTorah* has to be precisely at the same time that *Mincha* is recited. The *Eshel Avraham*[7] raises a doubt whether, if the need arises, one can do *kri'at haTorah* at a different time from when the group is *davening Mincha*. The *Yaskil Avdi*[8] writes that a group may do *kri'at haTorah* after people privately *davened Mincha*, and even after sunset.

It is a valid question whether the relating of this reading to *Mincha* tells us to (at least preferably) **attach** the reading **to the *tefilla* of *Mincha*** or whether it was instituted **at the time of *Mincha***. If the former is correct, it makes sense to say that if it is done a few minutes before the time of *Mincha*, it should be fine. After all, *P'sukei D'Zimra* is meant to lead into *Shacharit*, and it can be recited earlier than *Shemoneh Esrei* can.[9] In contrast, if *kri'at haTorah* was instituted to be **at the time** of *Mincha*, it should ostensibly not be done any earlier than *Mincha*. It is also not clear if those who allow *kri'at haTorah* detached from *Mincha* maintain that the time is not so important. It is possible that they hold that the important thing is that *kri'at haTorah* be after the time of *Mincha* has begun, whether or not *Mincha* is being said at that time.

Your question assumes that the time noted on our calendars, half an hour after *chatzot* (astronomical midday), is the absolute earliest time for *Mincha*, but this assumption warrants investigation. The *gemara*[10] says that while *Mincha* is modeled after the afternoon sacrifice, which was brought half an hour after *chatzot*, Avraham Avinu would *daven* right after midday. *Tosafot*[11] and the *Magen Avraham*[12] are among those who say that conceptually, the time of *Mincha* be-

6. *Megilla* 31a.
7. Butchatch, 292.
8. VIII, *Orach Chayim* 38.
9. See *Ishei Yisrael* 16:15.
10. *Yoma* 28b.
11. *Nidda* 63b.
12. 458:1.

gins at *chatzot*. We wait a half hour longer simply because we are concerned that we may recite it too early. It is not obvious to say that the Rabbis went so far as to push off the time of *kri'at haTorah* or *Ashrei/U'Va L'Tzion* due to this concern. There is also some question 13 regarding how to calculate the half hour (30 minutes or one twenty-fourth of daylight, which can be a few minutes longer or shorter depending on the time of the year). Thus, during certain times of the year, it may be possible, according to some opinions, to *daven* a little earlier than the time recorded on most calendars. 14 The case for leniency becomes even stronger when we consider that the *Mishna Berura* 15 cites opinions that after the fact, one who *davened Mincha* during the half hour after *chatzot* fulfills the obligation.

The *Tzitz Eliezer* relies strongly on kabbalistic sources that state that the spiritually appropriate time for *U'Va L'Tzion* and *kri'at haTorah* is the afternoon (*Mincha* time). Aside from the question of whether we are bound by such sources, since the time in question is after *chatzot* (and thus afternoon), it is very arguable that this time is appropriate.

We lack the conviction to rule against the stringent ruling cited without clear sources for leniency. However, we feel that since there are few sources and no compelling logic for stringency, one should certainly not oppose a *minyan*'s practice to start *Mincha* a few minutes "early."

13. See *Sha'ar HaTziyun* 233:8.
14. The standard practice followed by many calendars is to be stringent.
15. 233:2.

C-10: Is Raw Food That One Expected to be Cooked *Muktzeh*?

Question: I put uncooked food on a hot plate before Shabbat, 1 expecting that it would become ready over Shabbat. After Shabbat began, I discovered that the hot plate was not properly plugged in. Was the food *muktzeh*? Is it possible to argue that since I reasonably believed that the food would be edible, the food was on my mind when Shabbat began, not removed from it, as the word *muktzeh* implies? When I found out about the mishap, Shabbat had already begun, and I remember learning that there is no *muktzeh* for part of Shabbat. Is that correct?

Answer: First, we are assuming that the food was not only not fully cooked but not considered even marginally edible. If it was marginally edible, it would not be considered *muktzeh*. 2 If it was fit only for a dog's consumption but it was (as in your case) slated for human consumption, then most *poskim* consider it *muktzeh*. 3

Almost all of the issues you raise are discussed in one *gemara*. 4 The *gemara* tries to determine whether something can be *muktzeh* for part of Shabbat. One of the proofs it brings is the case of a person who put some fruits on the roof to make them into dried fruit. The *baraita* rules that they are *muktzeh* unless he designated them before Shabbat for consumption. The *gemara* attempts to understand the particulars of the case, especially what the state of the fruit was when Shabbat started:

1. The circumstances under which it is permitted to put uncooked food on a heat source before Shabbat in order for it to cook over Shabbat is beyond the focus of this response.
2. *Mishna Berura* 308:126.
3. Ibid. 127.
4. *Beitza* 26b.

> If they were fit [to eat], why did they need to be designated? If they were not fit, what did it help to do so? If you want to say that he did not know if they were fit or not, didn't Rav Kahane say that *muktzeh* that dried up [before Shabbat] without the owner knowing is permitted? Therefore, it must be talking about a case in which it had been fit, became unfit [on Shabbat], and then became fit again. If you say there is no *muktzeh* for part of Shabbat, why did they require designation? On the other hand, if there is *muktzeh* [for part of Shabbat], how does designation help? You must say that it is talking about a case in which they were partially fit, as some people would eat them and some would not. If he designated them, he revealed his thought process [that he will eat them]. If he did not designate them, he did not reveal his thought process.

This *gemara*, whose conclusions are brought as the *halacha* in the *Shulchan Aruch*,[5] teaches the following things regarding your questions. Whether or not something is *muktzeh* does not depend on the owner's perception of whether it is useable but rather on whether it actually is.[6] Although the *gemara* is discussing a case in which the person thought the food was unfit and it actually was fit, there is every reason to believe that if the food was unfit, it would not help that he thought it was fit.[7]

Additionally, even if we argue that the food is not *muktzeh* if one thought it was going to be fit on Shabbat,[8] the raw food in your case would still be *muktzeh*. Even regarding something that was not *muktzeh* when Shabbat started, if it became unfit during Shabbat,[9] it is considered *muktzeh* from the time it became unfit, as long as it

5. *Orach Chayim* 310:3–5.
6. See ibid. 4.
7. *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 22:17.
8. *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 22:(31) does cite such an opinion, although he does not accept it as the *halacha*.
9. In a case in which it could not be reliably expected to be returned to being fit in a permissible manner.

remained so. When the *gemara* says (as you recalled) that "there is no *muktzeh* for part of Shabbat," it refers to a case in which the object not only started Shabbat as fit but, after becoming not fit, subsequently became fit again. In that case, it reverts back to not being *muktzeh* according to the lenient opinion, which is accepted as the *halacha*. 10 (Had it started Shabbat as *muktzeh*, it would have remained such even if it became practically fit. 11) However, in your case, the uncooked food remained unfit and thus *muktzeh*.

Even assuming the raw food in question was *muktzeh*, you could have possibly moved it, depending on the mode and the purpose of your moving it. Moving a *muktzeh* object by pushing, pulling, or carrying it with the use of a non-*muktzeh* item that one holds normally in his hand (*tiltul min hatzad*) is permitted for purposes other than the protection of the *muktzeh* item (e.g., to clear space for use of the area). 12 Most *poskim* say that *tiltul min hatzad* is forbidden to protect the *muktzeh* object (i.e., to refrigerate it so that it can be used after Shabbat). However, moving *muktzeh* with parts of the body that are not usually used for moving (*tiltul b'gufo*), such as one's legs and elbows, is permitted even to protect the *muktzeh* item. 13

10. Ibid. 3.
11. Ibid.
12. *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 311:8.
13. Ibid.

C-11: Using a Utensil to Catch *Muktzeh*

Question: On Shabbat, is one allowed to put a utensil (*kli*) in a place where it will catch a *muktzeh* object? For example, can I put a plate under a candle to catch falling wax? Can I place a bucket to catch or gather dirty water that dripped or seeped in? In the latter case, may I remove the accumulated water?

Answer: While the two cases you give seem to depend on the same issues, there are halachic differences between them, which are also affected by timing. We will start with the case of wax.

Wax is not a *kli* and is not normally fit for use on Shabbat, as burning it is forbidden. It is thus *muktzeh machamat gufo*, the basic level of *muktzeh*. If wax started dripping onto the plate before Shabbat and one's intention when placing the plate was to catch the wax, the plate could theoretically become a *bassis l'davar ha'asur* (an otherwise permitted object that becomes *muktzeh* by serving as a base for something *muktzeh*). However, it is likely that droplets of wax are not important enough to affect the status of the plate in that case. [1] (In contrast, a candlestick resting on the plate would likely make the plate a *bassis l'davar ha'asur*.[2])

The matter is even more lenient if one did not put the plate under the candle until after certain nightfall of Shabbat (after *tzeit hakochavim* [3]), as a *bassis l'davar ha'asur* cannot be created in the midst of Shabbat. [4] In such a case, if one wants the base utensil, he can shake off the *muktzeh* item and use the utensil. Furthermore, if it is not possible to remove the *muktzeh*, or even if it would just cause

1. See *Mishna Berura* 310:31; *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 22:(44). The *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 22:26 does not seem to rely on this logic alone.
2. See *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 277:3; *Mishna Berura* ad loc. 18; *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 20:59.
3. The emergence of stars, which is the halachic beginning of the night.
4. *Mishna Berura* 266:26; *Orchot Shabbat* 19:283.

damage to do so, one can use the base as is. 5 The problem, however, is that it is forbidden on Shabbat to take a *kli* out of use (*mevatel kli meihechano*). According to some, this applies even if you could remove the *muktzeh* and thereby return the plate to use. 6 For this reason, the *Shulchan Aruch* 7 forbids putting a *kli* under a candle to catch oil. The *Mishna Berura* 8 says that this can be remedied by putting something usable on Shabbat on the *kli* before placing it under the candle, whereby the *kli* can still be moved.

Now we will discuss your example of water. If one placed a bucket before Shabbat to catch the water, then the situation depends on the state of the water. If the water is fit for washing or animal consumption, there is no problem of *muktzeh*. 9 If the water is not usable, it is *muktzeh*, and the bucket is therefore a *bassis l'davar ha'asur*. However, the *gemara* 10 says that just as a *g'raf shel rey* (portable toilet) can be removed with the excrement it contains if it is in a place where people go about activities and find its presence disturbing, we can similarly apply this leniency to cases of milder disturbances. This includes utensils containing food residue, 11 as well as our case of a bucket filled with unclean water if it is found in a room in use. 12

Placing the bucket on Shabbat to catch the water 13 or returning it after spilling out the water is more problematic due to the convergence of two concepts. On Shabbat, one is not allowed to intentionally create a situation of *g'raf shel rey* with the plan to move it. 14 Thus, one should decide when he puts the bucket under the water that he will leave it there. But if he does that, then he will have violated the

5. *Mishna Berura* 277:18, *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 20:47.
6. See the presentation of the positions in *Menuchat Ahava* I:14:20.
7. *Orach Chayim* 265:3.
8. Ad loc. 6.
9. *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 338:8, and *Mishna Berura* 338:30.
10. *Shabbat* 124a.
11. Ibid.
12. See *Mishna Berura* 338:33.
13. *Shulchan Aruch* op. cit.
14. *Beitza* 36b.

prohibition of *mevatel kli meihechano*. The *Tur* 15 argues against this stringency, and the *Bi'ur Halacha* 16 suggests a proof that we rely on the *Tur's* lenient opinion from the fact that people collect *mayim acharonim* and morning *netilat yadayim* water in a receptacle. (It is possible to distinguish between those cases and the case in question. 17) Also, one can create a situation of *g'raf shel re'i* on Shabbat in order to avoid significant loss. 18

If the water has already caused a *g'raf shel re'i* situation on the floor, one can remove the unseemly *muktzeh* even by hand, and certainly with or in a *kli*. Thus, one could sweep the water into a *kli* of some sort in the process of removing it. 19

15. *Orach Chayim* 338.
16. To *Shulchan Aruch* op. cit.
17. See *Bi'ur Halacha* op. cit.; *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 22:(38).
18. *Aruch HaShulchan, Orach Chayim* 338:15.
19. See *Orchot Shabbat* 19: 331, 334.

C-12: Workers in the House of One Who Has Accepted Shabbat Early

Question: If I accept Shabbat early, can workers who are building an extension to my house (none of whom are Jewish) continue working until regular Shabbat begins in town?

Answer: In cases of a non-Jew working on behalf of a Jew on Shabbat, there is a conceptual distinction – and sometimes a practical one – based on the type of work relationship that exists. A Jew may not have a worker who is paid on the basis of time (*po'el*) do *melacha*[1] on his behalf.[2] In contrast, it is fundamentally permitted to have a worker who is paid a set amount for the job (*kablan*) do *melacha* on Shabbat, as long as he is not required to do the work specifically on Shabbat.[3] However, the Rabbis did not allow even a non-Jewish *kablan* to do work on a Jew's house (or in an equivalent public setting), as people might suspect that he is a Jew's *po'el* (*marit ayin*).[4]

Although Halacha is often based on broad categories and does not always change based on a case's specific context, in this context, a reasonable amount depends on the extent to which people are practically likely to actually suspect him. For example, when the work is done outside the limits where Jews may go on Shabbat, it is permitted for a non-Jew to do the work as a *kablan*.[5]

Let us then consider your case practically. Even if people see your workers working and think you told them to do so, there should still be no problem. After all, when they see work being done a half hour before sunset on Friday afternoon, they will not suspect any wrongdoing, since as far as they know, you did not yet accept Shabbat.[6] This

1. An activity that the Torah prohibits on Shabbat.
2. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 243:1.
3. Ibid. 247:1.
4. Ibid. 244:1.
5. Ibid.
6. This is the conclusion of *Aseh Lecha Rav* II:28.

situation is reminiscent of the *halacha* regarding an Israeli spending a second day of *Yom Tov* that falls out on Friday in the Diaspora. Under ordinary circumstances, an Israeli who finds himself outside of Israel may not perform *melacha* on the second day of *Yom Tov*, even though he is only obligated to observe one day, due to the concern of *marat ayin*. However, the Radbaz 7 rules that he can cook on Friday without an *eiruv tavshilin* 8 because those who see him cooking do not know that he did not make an *eiruv tavshilin*.

Nevertheless, if this were the only point of leniency, we would be hesitant to rely on it. First of all, there is little discussion among the *poskim* regarding whether or not prohibitions of *marit ayin* apply during *tosefet Shabbat* 9 Furthermore, considering you might return home from Shabbat *davening* with neighbors and make *Kiddush* before guests while hammers are still banging in the extension, there would seem to be a practical problem of *marit ayin*, as well.

However, there is a straightforward way to allow the work. The Rama 10 allows an individual to ask a non-Jew to do work for him after he has accepted Shabbat early. The *Mishna Berura* 11 confirms that this is permitted even when the need for the non-Jew's help is not *mitzva*-related. (See the *Shulchan Aruch*, 12 who allows asking even another Jew to do work at this time if the latter did not yet accept Shabbat.) Accordingly, let us make a simple calculation. If it is permitted to ask a non-Jew to do work at that time, one can certainly allow a non-Jew to do work in his house even if it is seen publicly. After all, the reason for the general prohibition is that one might think that the homeowner hired the non-Jew as a *po'el* The problem of a *po'el* is not that he is paid, but that he is doing working on a Jew's behalf. Thus the worst thing that people might think you

7. IV:73, accepted by the *Mishna Berura* 496:13 and others.
8. The food prepared before a *Yom Tov* that allows one to cook on *Yom Tov* that falls on Friday for Shabbat.
9. The time added on to Shabbat.
10. *Orach Chayim* 261:1, based on Mahari Weil 116.
11. 261:18.
12. *Orach Chayim* 263:17.

are doing – namely, that after accepting Shabbat early, you asked a non-Jew to do work for you – is in fact permitted. Thus, *marit ayin* obviously does not apply in this case.

That being said, if indeed the work is being done within the confines of your home and the members of your household see or hear the work, the work may not be in the proper spirit of Shabbat. It seems that the permission to employ a non-Jew during *tosefet Shabbat* is intended primarily for incidental, short-term work or work that is done away from the Jew's proximity. Therefore, if it is possible, we would urge you to either begin Shabbat at the regular time during the period of construction or ask the workers to finish earlier than usual. However, if this causes significant problems, you may follow the purely halachic considerations that the restrictions upon what a non-Jew may do for you on Shabbat do not apply to *tosefet Shabbat*.

C-13: Are Pets *Muktzeh* on Shabbat?

Question: Are pets *muktzeh*? If they are, may one touch them without moving them?

Answer: The *gemara*[1] states clearly that animals are *muktzeh*. However, the *gemara* notes an exception to this rule – an animal is not *muktzeh* if it is intended for eating that day, making it useable for people. (This situation could occur on *Yom Tov*, when one is allowed to *shecht*[2] an animal to eat it; it does not apply on Shabbat, when slaughtering animals is forbidden.)

Is a pet another exception to the *gemara*'s rule that animals are *muktzeh*? In general, the two main categories of objects that are not *muktzeh* are foods and utensils (*keilim*), as they are useable. The question is whether a pet, which is "used" by man much in the way that a toy or a doll is, can be included in some form in the non-*muktzeh* status of a *kli*.

A number of *Rishonim* subscribe to such a possibility. *Tosafot*[3] cites the opinion of R. Yosef (a *Rishon*) that a baby bird is not *muktzeh* because it can be used to quiet a baby. The Mordechai[4] cites the same logic in the name of R. Shimshon. Although *Tosafot* and the Mordechai strongly reject these opinions, this may be only because the bird under discussion was not a special one set aside as a pet. The *Maharach Ohr Zarua*,[5] in a question he sent to the Rosh, makes that claim regarding a bird that chirps in a way that people enjoy, arguing that it is not *muktzeh*. However, the Rosh[6] says that even such a bird is forbidden. He reasons that when *Chazal* instituted the prohibition of *muktzeh*, they applied it to live animals across the board. Since the

1. *Beitza* 2a.
2. Ritually slaughter.
3. *Shabbat* 45b.
4. *Shabbat* 316.
5. 81.
6. Cited ibid. 82.

Rosh is more prominent than any of the *Rishonim* who are lenient on the matter, the great majority of *Acharonim* accept his opinion. 7

The Rosh's rule that animals are always categorized as *muktzeh* can be explained in at least a couple of ways. It is possible that since the vast majority of animals are not slated for Shabbat use and are therefore categorized as *muktzeh*, *Chazal* did not allow us to consider the small minority that are pets as belonging to a different category. Another complementary possibility is that while inanimate objects lend themselves to being considered subservient to man and categorized as *keilim*, living beings are considered important creatures with independent identities, and not *keilim*. Therefore, except when there is a compelling reason to consider an animal to be under the domain of man and set aside for him to use and move (i.e., an animal slated for slaughter and eating on *Yom Tov*), an animal remains *muktzeh*.

Regarding petting the animal, the matter is problematic as well. Although one is allowed to touch a *muktzeh* object on Shabbat, he is not allowed to touch it in a manner that will cause even part of it to move. 8 Petting an animal usually causes at least some of it to move and is therefore forbidden.

However, there are certain actions that are permitted. (Regarding cases of an animal in danger or in pain, we have addressed significant leniencies in the past that we will not revisit at this time. 9) It is permitted to lead most animals by a leash, if there is a need to do so. 10 This is a special leniency, as it is usually forbidden to pull something *muktzeh* for the purpose of the *muktzeh* object. 11 If there is no *eiruv*, there are certain restrictions on what can be on the animal and how the leash must be attached and held when it goes outside, but the

7. See *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 27:25 and footnote 96; see an overview of opinions in *Yabia Omer* V, *Orach Chayim* 26.
8. *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 308:42.
9. See *Living the Halachic Process*, vol. II, C-6.
10. *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 305:1; *Mishna Berura* ad loc. 11; *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 27:8.
11. *Shulchan Aruch* ibid. 311:8.

details are beyond our scope.[12] It should also be permitted to let a friendly pet cuddle up to a person, as long as the person does not purposely move it even partially. If it is moved inadvertently, it is not a problem.

In summary, most *poskim* rule that pets are *muktzeh*. However, there are some serious lenient opinions, a fact that is pertinent in cases of great need or when there are additional mitigating circumstances. Additionally, one should not criticize those who do not treat their pets as *muktzeh*.

12. See ibid. 305:16; *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 27:8.

C-14: Itching Flaky Skin on Shabbat

Question: I often have itchy, dry skin. Is it permitted on Shabbat to relieve the itch by scratching if, based on experience, I know that some flakes will fall off?

Answer: The classic examples of the *melacha* of *gozez* (shearing) on Shabbat are the removal of hair and nails from a live or dead human or animal. 1 However, one *gemara* 2 mentions removing warts and another 3 mentions removing strands of partially detached skin from around the nails as Torah-level prohibitions. This would ostensibly also be the case regarding removing dry skin, as the *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 4 confirms. Similarly, it is forbidden to purposely remove dandruff (a form of dry skin) that is still attached to the scalp. 5

If it were not definite that the scratching would cause skin to come off and it was not your intention that it would, it would be permitted to scratch, as a *davar she'eino mitkaven* 6 is permitted on Shabbat. 7 However, we will take you at your word that it is definite that the unintentional removal of skin will occur, making it a *p'sik reishei* 8 and ostensibly forbidden. 9

However, in your case, there are several mitigating factors. First, the *gemara* states regarding warts that there is at most a Rabbinic violation if they are dried out. 10 This mitigating factor likely applies to dry skin as well. Even if the warts are not dried out, if one removes

1. See *Rambam, Shabbat* 9:7.
2. *Eruvin* 103a.
3. *Shabbat* 94b.
4. 35:32.
5. Ibid. 14:43.
6. A case in which one performs a permitted action that may, as an unintended circumstance, cause a prohibited result as well.
7. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 337:1.
8. A case in which it is definite that the prohibited result will occur.
9. *Shabbat* 103a; *Shulchan Aruch* op. cit.
10. *Eiruvin* 103a.

them by hand, he violates only a Rabbinic prohibition, as the normal way to remove warts is to use a utensil. This second point probably does not apply to dry skin. The *Bi'ur Halacha* 11 raises the possibility that it is normal – and therefore forbidden from the Torah – to remove certain strands of skin by hand. However, if one used his elbow or otherwise did things unusually, there would once again be no more than a Rabbinic violation.

A further mitigating factor in the case of dry skin relates to *gozez*'s basic definition. We accept the predominant opinion that *gozez* applies whether one needs that which is removed 12 or whether the removal improves the surface from which it is taken. 13 The *melacha* is not transgressed on a Torah level if there is neither a use for that which was removed nor an improvement of the area from which it was removed. In your case, you do not plan to use the removed skin flakes. Moreover, we have been told by a dermatologist that the removal of dry skin is not good for the remaining skin. Thus, there is another reason that there is no Torah prohibition involved.

In order to turn the mitigating factors into a lenient ruling, we need to employ an important general rule. Some authorities are lenient in cases of *p'sik reishei* when the problematic result is forbidden only Rabbinically, 14 but the more accepted opinion is that such acts are still forbidden. 15 However, when there are two reasons why there is no Torah prohibition, most authorities permit a *p'sik reishei*, at least when the result is not desired. 16 We have demonstrated that there are at least two reasons that scratching dry skin is not a Torah prohibition. Since, as mentioned, it appears that it is not in the interest of the person who itches to have the skin removed, it is permitted to scratch the area even if some flakes will certainly fall off.

If one wants to be particularly stringent, he can refrain from

11. To 340:2.
12. E.g., wool for fabric and hair for a wig.
13. Ibid. 1.
14. See discussion in *Yabia Omer* I, *Orach Chayim* 19.
15. *Mishna Berura* 316:18.
16. Ibid.15; see *Sha'ar HaTziyun* 316:18; *Yabia Omer* VI, *Orach Chayim* 36.

scratching or scratch lightly, especially considering that it is better not to scratch in the first place. However, in a case where the discomfort of the itch makes it difficult to control himself, the laws of Shabbat need not hold him back.

C-15: *Cholent* Cooking Further on Shabbat

Question: On Friday night, I took the *cholent* off the *blech*,[1] spooned some out while holding the pot, and returned the pot to the fire. While tasting the sampling, I found that it was not fully cooked (although it was edible), but I left the *cholent* pot on the *blech*, where it became fully cooked. Did I do the wrong thing, and if so, was it permitted to eat the *cholent* the next morning?

Answer: According to your description, the *cholent* was *k'ma'achal ben d'rosai* (nominally edible) when you took it off the *blech*, but it was not *mevushal kol tzorko* (fully cooked). According to the most accepted opinion, returning such food until it cooks fully is a Torah-level violation of cooking on Shabbat.[2] When you spooned out some *cholent*, you also violated a less severe prohibition of *meigis* (stirring). In the case of non-fully cooked food, this prohibition applies even when one just removes food with a spoon, even when the pot is off the fire.[3] In general, we urge *cholent* preparers to either cook the *cholent* long and/or hard enough to ensure that it is fully cooked before Shabbat or to refrain from handling it (including its lid) until the morning.

Is food that was handled improperly in the cooking process forbidden *b'di'eved*?[4] The answer depends on the nature of the violation. There are two categories of problems involved in returning food to a heat source on Shabbat. One issue is the actual cooking, which may include a Torah prohibition when the food was not fully cooked and, according to many, even when reheating a fully cooked liquid.[5] The other is the Rabbinic prohibition of improperly putting even cooked

1. A sheet of metal that separates a pot from the fire beneath it, making it permitted to keep a food on the fire on Shabbat.
2. *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 318:4, based on the Rambam, *Shabbat* 9:3.
3. *Shulchan Aruch* op. cit. 18.
4. After the fact.
5. See *Shulchan Aruch* op. cit. 4 and Rama ad loc. 16.

foods on a heat source (*chazara*) in cases in which the Rabbis were concerned that one might adjust the fire or that it might look like the person is cooking. 6

Regarding cooking, the *Shulchan Aruch* 7 rules that even if a food was cooked *b'shogeg* (by mistake), it may not be eaten on Shabbat. 8 However, the *Mishna Berura* 9 says that in a case of need, one may rely on the opinion that when Shabbat was violated *b'shogeg*, the result is permitted *b'di'eved*. The case you describe is one of *shogeg* and whether the *cholent* was permissable would thus seem to depend on these opinions.

There is another reason to be lenient *b'di'eved* as well. Although we generally follow the stringent view, the Rashba and several other authorities 10 maintain that the prohibition of cooking does not apply after the food is *k'ma'achal ben d'rosai*. The logic is that since the Torah forbids cooking raw food to the point of *k'ma'achal ben d'rosai*, *k'ma'achal ben d'rosai* food must be considered halachically cooked, after which point there is no prohibition. As a rule, when we accept a stringent position but one acted according to the view of important authorities who rule leniently, the result is not prohibited *b'di'eved*. 11 This applies to our case due to the Rashba's opinion. It is true that there is a dispute regarding whether the Rashba completely permitted cooking *k'ma'achal ben d'rosai* food or whether he meant that there is no Torah level prohibition to do so, while there is a Rabbinic one. 12 However, even if the latter interpretation is correct, one can be lenient in your case, as if one violates a Rabbinic enactment on Shabbat *b'shogeg*, the resulting product is permitted *b'di'eved*. 13

Paradoxically, we are more stringent regarding the result of the

6. See *Orach Chayim* 253.
7. *Orach Chayim* 318:1.
8. Regarding permissability after Shabbat, see ibid.
9. 318:7.
10. See *Bi'ur Halacha* to 318:4.
11. *Mishna Berura* 318:2.
12. See *Beit Yosef*, *Orach Chayim* 318 and *Taz*, *Orach Chayim* 318:3.
13. Gra, accepted by the *Mishna Berura* 318:3.

violation of the Rabbinic prohibition of *chazara*, as in the case of *chazara*, we treat *b'shogeg* acts as if they were *meizid* (intentional). This is due to the concern that someone will purposely violate these rules, which he might view lightly, and claim that he did so *b'shogeg*.14 Therefore, one may not benefit on Shabbat from the fact that he violated the rules of *chazara* when he returned food to the flame, even if he did so *b'shogeg*.

There are five basic conditions that must be met in order to permit *chazara*: 1) The flame is covered; 2) one kept his hand on the pot; 3) he intended to return the food to a heat source; 4) the food is **fully** cooked; 5) the food is slightly warm. 15 In your case, a nominally cooked food was returned to the *blech*, and requirement #4 was therefore violated. It would thus seem that the food is forbidden to eat. 16

However, one has to know the logic of any given requirement of *chazara* in order to determine its parameters. The first three requirements are related to *chazara* per se and are governed by its strict rules regarding *b'di'eved*. In your case, you did nothing wrong in that regard. The problem in your situation lies in the fact that the food was not fully cooked. However, that requirement was instituted only to avoid cooking, not due to the special rules of *chazara*. 17 In fact, according to the lenient opinions regarding cooking *k'ma'achal ben d'rosai* foods, *chazara* was permitted in your case. 18 Therefore, based on the same analysis that we used above, there was no prohibiton *b'di'eved*, and the *cholent* was permitted.

14. *Shabbat* 38a.
15. See *Shulchan Aruch* and Rama ibid. 2; see also *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 1:18.
16. *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 253:1.
17. *Bi'ur Halacha* to 318:4; see *Orchot Shabbat* 2:40.
18. *Bi'ur Halacha* op. cit.

C-16: Separating *Shemitta* Food Before Clearing Plates on Shabbat

Question: When I clear leftover food off of plates on Shabbat and some of the food has *kedushat shvi'it*,[1] is it *borer*[2] to separate that which needs to go into the *pach Shemitta*?[3]

Answer: There are three main conditions that one needs to fulfill in order to permit the selection of one object from another: 1) One must take the desired element (*ochel*) from the undesired (*p'solet*); taking *p'solet* from *ochel* is forbidden. 2) One must plan to use the *ochel* in the near future. 3) One may not use a special utensil to facilitate the selecting. Since you will not use the *kedushat shvi'it* remnants that you separate in the near future, condition #2 seems to be absent in your case.

To deal with this problem, we have to analyze condition #1. Is it that only separating *ochel* from *p'solet* is permitted and other things are forbidden, or is that *p'solet* from *ochel* is forbidden and other things are permitted? A difference between the two possibilities is when one takes *ochel* from *ochel*, separating two things that will both be used at the same time in the future, but not immediately. On this point, the *Pri Megadim*[4] raises the possibility of leniency, but the *Bi'ur Halacha*[5] rejects the possibility and rules that if that which is removed will be used only significantly later, it is forbidden.

However, our case is one of separating *p'solet* from *p'solet* in a manner that neither will be used even in the future, and the *Bi'ur Halacha* agrees that it is permitted to do so. The reason this case is more lenient has to do with the definition of *borer* as a positive act.

1. Food with sanctity of *Shemitta* that therefore may not be disgraced.
2. The Shabbat prohibition of selecting.
3. A receptacle in which produce of *Shemitta* that will not be eaten is placed to decay instead of putting it somewhere disgraceful.
4. *Mishbetzot Zahav* 319:2.
5. To 319:3.

When one separates *p'solet* from *ochel*, the act is positive because it leaves an improved *ochel* behind. However, when both elements are thrown out, the fact that they are separated in the process is not positive in a significant manner.

This is one of the bases for permitting one to pour an undesired mixture of liquid and solid pieces into the sink even though the liquid will go down the drain and the solid pieces will be held back by the sieve-like drain cover. Rav S. Z. Auerbach 6 says that since both things are being discarded, the fact that they are separated in the process does not make the act *borer*. One could claim that the same is true in our case, in which one plans to put the two types of discarded food in two different garbage receptacles.

Despite the reasonable halachic basis for permitting separating the holy and non-holy unwanted leftovers, 7 several contemporary *poskim* were unwilling to permit it practically. 8 The matter may depend on the logic behind a *Shemitta* receptacle. Is it that one may discard *kedushat shvi'it* food but because of its holiness one should do so in a respectful manner? 9 Or is it that one has no right to waste *Shemitta* produce that is fit to eat, and so one puts it aside so that he can, at least in theory, eat it later? If the latter is the case, then removing *kedushat shvi'it* from other food is like selecting *ochel* from *p'solet* for non-immediate use, which is forbidden. 10 We heard in the name of Rav H. Schachter that the fact that the food requires a specific halachic process **might** 11 make the selection halachically significant and therefore a problem.

In any case, one should consider the following. According to our mentor, Rav Shaul Yisraeli, it is sufficient to put the *Shemitta* food in a bag before throwing it in the regular garbage. Whether one accepts

6. See *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 12:16 and ibid. (47).
7. See *Orchot Shabbat* 3:44.
8. Ibid. in the name of Rav N. Karelitz and Rav Wozner; *Ayil Meshulash* (Shlesinger) 9:24 in the name of Rav Elyashiv.
9. See *Katif Shvi'it* 63:7.
10. See *Ayil Meshulash* ibid. (78).
11. As far as we know, he did not render a ruling on the matter.

this view or accepts the stringency of having a receptacle where the food will rot first, one may put non-*Shemitta* garbage along with the *Shemitta* remnants as long as the former is not already decomposing or will otherwise disgrace the *Shemitta* food. Therefore, there is no halachic need to separate the two types, and he can put the whole mixture in any non-disgraceful location.

C-17: Buying on Credit on Shabbat

Question: In my yeshiva, someone sells baked goods in the following manner. The proprietor leaves the products in a box accompanied by a price list and a sign-up sheet. Students are trusted to take what they want, write down their names and a tally of their purchases, and pay periodically. Is it permitted to take things on Shabbat and record the purchase after Shabbat?

Answer: It is forbidden to buy things on Shabbat and *Yom Tov*, either because the *navi* 1 warns against "looking for your interests and speaking matters" on Shabbat or because commerce may lead to writing. 2 On the other hand, the *mishna* 3 permits acquiring items, even from a professional proprietor, on *Yom Tov* and Shabbat. 4 This is permitted if the product is intended for use on the holy day and the acquisition is done in a way that avoids classic signs of commerce. 5

What must one avoid? One of the major issues is measuring quantities 6 or, under certain circumstances, even using a measuring utensil without actually measuring. 7 This problem is not relevant in your case, even if the baked goods are sold by weight, as the measuring is done before Shabbat. 8 There is generally a prohibition to mention the purchased item's price when discussing its acquisition or to use a term such as "buy." (One can request that the provider "give" or "fill up" or say that he wants to "have" or "receive.") 9 This is obviously

1. *Yeshayahu* 58:13.
2. Rashi, *Beitza* 37a.
3. See *Beitza* 29a, 29b.
4. The context of the Talmudic discussion is the laws of *Yom Tov*, but it is almost unanimously held that these *halachot* are (almost) identical for Shabbat – see *Beit Yosef*, *Orach Chayim* 323.
5. *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 29:17.
6. *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 500:1.
7. Ibid. 323:1.
8. See *Beitza* 29a.
9. *Shulchan Aruch* op cit. and *Mishna Berura* 323:1.

not a problem in your case, as the "acquirer" on the honor system does not need to interact with a supplier.

One might argue that since the price is listed, it may still be considered a forbidden sale (especially since the buyer is acquiring the food in the same basic manner it is done during the week 10). In truth, however, the fact that the price is listed is not a problem. In fact, the Rama 11 uses the existence of a known set price as a mitigating factor. In discussing what one should not say, the *gemara* mentions the idea of *s'chum*, which usually means a total. The *Rishonim* dispute whether it is permitted to mention the measure of a specific item that one is acquiring without adding it to previous purchases to arrive at a sum total. The Rif permits asking for a certain object at a certain price as long as one does not add up the various obligations. 12 The Rama accepts this opinion, provided that the price is known. In that case, the mention of the price is viewed not as a commercial discussion, but as a means of identifying the amount of product that one wants. 13 Although the *poskim* question whether we should rely on this leniency, 14 it is clear that the fact that a price is clearly known does not render the transaction forbidden if it is not mentioned orally. The *Shulchan Aruch*, 15 whose stringent opinion is accepted by Sephardim, 16 rules that a price should not be mentioned in any case, but even he does not object to an object's price being clearly known when agreeing to the transfer.

One thing one must avoid is studying the price list, as detailed written accounts of transactions are known as *shitrei hedyotot* and are forbidden to be read. 17 (In that context, the *Mishna Berura* also points out that one should not put pins next to the name and amount

10. See *Beitza* 29a.
11. *Orach Chayim* 323:4.
12. See *Beit Yosef* ibid.
13. See *Mishna Berura* 323:19.
14. Ibid. 20; *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 29:19.
15. *Orach Chayim* 323:4.
16. *Yalkut Yosef*, *Orach Chayim* 323:1.
17. See *Mishna Berura* op cit. 20.

of money that corresponds to the details of the transaction. It is possible that the pin or similar system can be used fo*mitzva* purposes, such as recording pledges at a charity appeal, 18 but that is beyond our present scope.)

Although issues of Shabbat do not prevent taking the baked goods on credit, one should make sure that the proprietor allows him to take them, since he is not able to immediately write down his debt. It is possible that the seller trusts his clientele not to lie but does not trust them to remember to update the account after Shabbat.

18. Ibid.

C-18: Is a Phone Carried as a Precaution *Muktzeh*?

Question: I am an older man who recently underwent a series of health crises, including a heart attack. I usually take a cell phone with me when I am outside my home in case I need to call for help. On Shabbat, I feel uneasy going out alone without a phone, as people may not be around in my building's stairwell or late at night. May I carry the cell phone in my pocket (we have an *eiruv*), or is there a problem of *muktzeh*? (My nervousness is not enough to be unhealthy itself, and I will not refrain from going out if you forbid me from taking the phone.)

Answer: Your presentation implies that you do not feel that the cell phone is consistently needed on the level of *safek piku'ach nefesh* (a remote but rational chance that it is needed to save a life). You may be taking into account that where you live, 1 many fine Jews would drop everything to help a person in distress, and/or that there is an active Hatzalah 2 organization in the neighborhood. We will begin with your assumptions.

A cell phone is generally *muktzeh*, falling under the sub-category of *kli shemelachto l'issur*, as its main purpose is to make phone calls, which is prohibited on Shabbat under normal circumstances. Such an object can sometimes possess a higher level of *muktzeh*, known as *muktzeh machamat chisaron kis*, 3 if one is concerned enough about its protection to refrain from using it for purposes other than its regular ones. 4 However, nowadays cell phones are reasonably priced and durable enough that people will use them for just about

1. The questioner included an address.
2. A Jewish volunteer paramedic organization with squads in many large Orthodox communities.
3. Lit., *muktzeh* due to loss of money.
4. *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 308:1

anything they desire, so the standard rules of a *kli shemelachto l'issur* apply to them.

A *kli shemelachto l'issur* may be moved for *tzorech gufo* (a physical use) or *tzorech mekomo* (to remove it from a place one wants to use). 5 It may not be moved simply to protect it from damage. 6 In our case, your interest is not in protecting the phone, but in its **possible** usage in a permitted manner. The questions are: Is it enough that you are not moving the object to protect it, or do you need a positive *tzorech gufo* or *tzorech mekomo*? If it must be positive, how exacting are we in determining utility in order to justify moving something *muktzeh*?

There are discussions among the *Acharonim* that seem connected to these questions. For example, the *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 7 rules that the need of the **place** is to be taken quite literally, i.e., the *muktzeh* object is occupying a place that one wants to actively use. If it is only that the object is an embarrassment or is otherwise unwanted where it is, it may not be moved. In other words, there must be a well-defined need of place. However, not all authorities agree with this view, 8 and the conclusion may depend on the parameters of the case. 9

The *Mishna Berura* 10 says that one can move a *kli shemelachto l'issur* to use it for permitted purposes only if a non-*muktzeh* article is not available. This again seems to indicate that the need must be significant. Many *poskim* limit this stringency to cases in which it is easy to use the non-*muktzeh* object, 11 and not all feel that the *Mishna Berura*'s reasoning is unanimously accepted. 12 However, there still seems to be an assumption that there are significant standards for application of *tzorech gufo u'mekomo*.

5. Ibid. 3.
6. Ibid.
7. 20:10.
8. See ibid. (20); see the discussion at length in *Az Nidbaru* VIII:30.
9. Ibid.
10. 308:12.
11. *Igrot Moshe*, *Orach Chayim* V:21.12; *Minchat Shlomo* II:18.
12. *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 20:(19); see parallel discussion in *Be'er Moshe* I:21.

Our case is special in two opposing ways. On the one hand, the **potential** usage is the most important one possible – saving lives. On the other hand, the **chances** of needing to use it on Shabbat appear extremely small. This is relevant, as the *gemara*[13] says that placing sticks to separate the loaves of the *lechem hapanim* and prevent their spoilage is not considered *tzorech gufo* because it is unlikely that there will be spoilage in a short time. This implies that if the chance the object is needed is minimal, it is not considered a valid need.[14]

Tying things together, we suggest as follows. If the appropriate, sensitive health experts feel that there is even a **remote but rational** chance that the cell phone will be needed to save a life, it is permitted and absolutely proper to take it with you, first and foremost because of the *piku'ach nefesh* need (although it will also make it *tzorech gufo*). If it is felt that the chance the cell phone will be needed for an emergency does not reach even that low threshold, then not only would *piku'ach nefesh* not apply, but there would not be a valid *tzorech gufo* and it would be forbidden on grounds of *muktzeh*.

13. *Shabbat* 124a.
14. Unless the *gemara* means that there is absolutely no chance of spoilage, which does not seem likely.

Section D:

Mo’adim (Festivals)

D-1: The Timing of *Selichot*

Question: It is difficult for me to say *Selichot*[1] late at night or early in the morning. What are the factors involved in the issue of the timing of *Selichot*?

Answer: Much of the issue of the timing of the *minhag* to recite *Selichot* in the days before Rosh Hashanah and Yom Kippur is based on kabbalistic considerations, which are not within our area of expertise. However, we can discuss the basic ideas as filtered through the *poskim*.

Different times of the day have different characteristics, making them more or less appropriate for certain types of religious activity. The first part of the night possesses the characteristic of *din*.[2] The second part of the night is an *eit ratzon*.[3] Thus, the latter is the time when the *Selichot* prayers are most appropriate, as they are specially formulated to elicit mercy from HaShem.

Several classical sources[4] and several of the *piyutim*[5] themselves refer to *Selichot* being said at *ashmoret haboker*, during the few hours leading up to *alot hashachar*, which itself is around 72 minutes before sunrise. At this time in particular, HaShem hovers over our world,[6] making it an *eit ratzon*. There are also sources that indicate that *chatzot*[7] is a special *eit ratzon*.[8] Therefore, the optimal times to say *Selichot* are either after *chatzot* or in the predawn hours. Rav Moshe Feinstein[9] points out that in previous generations, people generally

1. Special prayers of supplication recited at appropriate times during the year, most notably before the High Holy Days.
2. Strict judgment.
3. A time when requests are more readily accepted.
4. Including *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 581:1.
5. Liturgical pieces.
6. *Magen Avraham* 581:1.
7. Astronomical midnight.
8. See *Yechaveh Da'at* I:46.
9. *Igrot Moshe*, *Orach Chayim* II:105.

went to sleep and woke up earlier than most do today, and the pre-dawn option was therefore more convenient and common. However, he continues, one should not infer a clear preference between these times from that phenomenon. Only on the first night of *Selichot* (for Ashkenazim), on *Motzaei Shabbat*, there may be a preference to say *Selichot* at *chatzot*, when more of Shabbat's impact remains. 10

The main objection is to saying *Selichot* at night before *chatzot*, a time of *din*. Although *Selichot* have a special power to elicit mercy – especially the *Yud Gimmel Middot*, 11 which is their most basic component – kabbalistic sources say that it is spiritually dangerous to recite them at a time of *din*, since it is viewed as though mercy is overstepping its bounds. 12 Rav Feinstein is identified with the camp that does not put a strong emphasis on kabbalistic sources in making halachic decisions. He rules 13 that even though much positive effect is missing when *Selichot* are recited during the first half of the night, if a feasible alternative is lacking, it is better to recite them at that time than to deprive the congregation of its inspiration in preparing for the *Yamim Nora'im*. 14 Rav Feinstein prefers reciting *Selichot* at a change of *ashmorot*, one of which is approximately two hours before *chatzot*. However, other *poskim* counsel to avoid the strongly detrimental situation that the kabbalists describe even when there is no easy alternative. 15 Some suggest that early night in America is not so bad because it is after *chatzot* in Israel. However, we attribute the times of *din* and *eit ratzon* to each place according to its astronomical situation. 16

The safer approach for those who find it impossible or at least difficult to recite *Selichot* after *chatzot* or before dawn is to do so in the

10. See *Piskei Teshuvot* 581:(15).
11. The recitation of the Thirteen Attributes of HaShem, taken from *Shemot* 34:6–7.
12. See *Birkei Yosef*, *Orach Chayim* 581:1.
13. *Igrot Moshe*, op. cit.
14. High Holy Days.
15. *Yechaveh Da'at*, op. cit.
16. See ibid..

morning. 17 While it is not especially a *et ratzon*, it is not a time of *din* either, and the period of the year is itself a *et ratzon*. 18 For many people, this is much more manageable and does not sap as much energy that could be used for other *mitzvot*. The general approach is that it is worthwhile to sacrifice a modest amount of quality and quantity of Torah learning in order to say *Selichot*. 19 However, one has to make the difficult evaluation of whether he is capable of fulfilling his daily responsibilities while dedicating some of his physical resources to reciting *Selichot* at the optimal time.

17. Rav Ovadia Yosef (ibid.) says that it is even possible to say *Selichot* before *Mincha*.
18. See *Igrot Moshe*'s (op. cit.) reaction to the questioner's thesis.
19. *Sha'arei Teshuva* 581:1.

D-2: Blowing Shofar on the Left Side of the Mouth

Question: When the otherwise most appropriate candidate for blowing shofar is able to blow only on the left side of his mouth, should he be passed over in favor of one who can blow on the right side?

Answer: The Rama 1 cites the *minhag* that it is proper to blow the shofar on the right side of the mouth. (Sephardim also seem to have adopted this *minhag*. 2) His reason is that the Satan is on the right side, and through the shofar blowing, we counter and confuse him. 3 (The connection between the shofar and the Satan is a major theme with various ramifications, and we should not belittle its importance, as shofar is a *mitzva* whose whole nature revolves around hidden messages.) The *Bi'ur Halacha* 4 further notes that when Gideon's men were blowing the shofar at the time of war, they held the shofars in their right hands.

That being said, the *poskim*, starting with the Rama, present the idea of blowing on one's right side as a preference, not as a requirement. Let us investigate different factors that may influence the matter.

Some of the people who are able to blow the shofar only on the left side are left-handed. The *Magen Avraham* 5 says that a left-handed person **should** blow on the left side. He bases his ruling on the explanation of the *minhag* that the left side of a right-handed person does not need the shofar's help because *tefillin* are donned on his left arm. The *Magen Avraham* therefore suggests that a left-handed person who puts *tefillin* on his right arm should blow on the left. However,

1. *Orach Chayim* 585:2, based on *Minhagim* (Tirna), *Rosh Hashana*.
2. See *Yalkut Yosef, Mo'adim*, p. 41.
3. See also the *Minhagim* of the Maharil.
4. To 585:2.
5. 585:4.

the *Aruch HaShulchan*[6] counters that we are not interested in where the *ba'al tokeiah* puts his personal *tefillin*, but rather the practice of the majority of the congregation, who are presumably right-handed. Furthermore, most *poskim* maintain that even a left-handed person should blow on the right side.[7] On the other hand, the *Levush*[8] claims that according to Kabbala, it is better for all to blow on the left side.[9] Although the "pro-left" opinions are not accepted, they further weaken our resolve to insist that the *ba'al tokeiah* blow on the right side of his mouth.

When it comes to priorities in picking a *ba'al tokeiah*, the Maharam Shick[10] gives precedence to one who is learned and God-fearing but can blow only on the left side of his mouth over a relatively ignorant or less scrupulously religious person who blows on the right side. This parallels the general guidelines regarding those who lead services on Rosh Hashana.[11] The *Kalkut Yosef*[12] concurs.

The quality of the blowing is also more important than the issue of blowing on the right side. Although a congregation will usually fulfill its *mitzva* by listening to one who struggles through the *teki'ot* with mistakes and delays, this situation entails several regrettable elements: 1) It is not an honorable way for the *mitzva* to be fulfilled. 2) Some people, especially those who are not able to be present for the entire period of the shofar blowing, may not hear enough proper blasts to fulfill the *mitzva*. 3) Some congregants are so taken by the drama of whether and when the *ba'al tokeiah* will make it through his duties that they neglect to concentrate on the essential concerns of the day (including repentance and accepting HaShem's dominion).

6. *Orach Chayim* 585:6.
7. *Sha'ar HaTziyun* 585:18.
8. *Orach Chayim* 585:2.
9. The Maharam Shick, *Orach Chayim* 294 also raises the possibility that what is important is to have the shofar face to the right, which can be done even if it is in the left side of the mouth.
10. *Orach Chayim* 294.
11. See Rama, *Orach Chayim* 581:1, and *Mishna Berura* 581:11.
12. *Mo'adim*, p. 41.

4) Some people may begin to talk, even *lashon hara*, and act in an undignified manner.

The Maharam Shick 13 invokes another factor, which cannot be overemphasized. All such decisions should be made with sensitivity and with a strong desire to avoid discord. This is always appropriate, but it is certainly crucial on the High Holy Days. Another general consideration is that one who leads the services should be acceptable in the eyes of the congregation. 14

Many of the factors we have mentioned do not have clear cut definitions. How proficient is proficient? How righteous is righteous? How likely does discord have to be in order to be a consideration? Making such a decision is among the difficult tasks that earn a rabbi or a *gabbai* his keep.

13. Op. cit.
14. Rama, *Orach Chayim* 581:1.

D-3: Causing a Flame to Be Extinguished on *Yom Tov*

Question: Is there a way to shut off a gas range on *Yom Tov* after one has finished cooking? Letting it remain on is a waste of money, and at least on Shavuot, the extra heat in the house is unwelcome.

Answer: The topic of extinguishing flames on *Yom Tov* is too extensive to cover thoroughly in this forum. We will discuss the basic sources and some practical options.

The *gemara* 1 says that according to the *Rabbanan*, one may not extinguish a burning block of wood on *Yom Tov* so that a house or a pot does not become smoky, nor otherwise directly extinguish a fire just to prevent a modest loss. However, it is not clear whether we follow the *Rabbanan*'s opinion and to what particular set of circumstances this prohibition applies. Some *Rishonim* 2 say that the *gemara* refers to a case in which the smoke will not severely hamper one's *Yom Tov* activities (e.g., he can spend quality time in another house); if extinguishing the fire is necessary for *Yom Tov* needs, it is permitted. After all, one may perform a variety of *melachot*, including *havara*, 3 for *Yom Tov* purposes. Others contend that even if extinguishing a flame enhances *Yom Tov*, it is still forbidden because the direct benefit of that action is only the removal of a problem, and this is not deemed a positive benefit. 4

One of the differences between the opinions pertains to a case in which a food requires cooking or reheating with a lower intensity flame because the current flame will cause it to burn. If a smaller flame is available, the pot should be moved there, and the larger flame should be left alone. However, if there is no smaller flame, the Rama 5

1. *Beitza* 22a.
2. See opinions in *Beit Yosef*, *Orach Chayim* 514.
3. Transferring a fire. Creating a new fire is forbidden rabbinically.
4. See opinions in the Rama, *Orach Chayim* 514:1; see also *Mishna Berura* 514:4.
5. *Orach Chayim* 514:1.

rules that one may lower the flame so that the food does not get burnt. However, there are several limitations on this ruling. The *Mishna Berura*[6] argues that the situation must be such that the food will be harmed seriously if the flame is not lowered; lowering the flame to mildly preserve the food's taste is forbidden. The *Magen Avraham*[7] and *Mishna Berura*[8] seem to say that if a smaller flame could be lit from an existing fire, one may not lower the larger flame. While the *Igrot Moshe*[9] argues cogently that lowering a flame (at least a gas flame) is no worse than lighting a new one, many *Acharonim* disagree.[10] The *Shulchan Aruch*[11] maintains the position that lowering the flame is never an option, although significant Sephardic *poskim* consider leniency in cases of great need and/or mitigating halachic considerations.[12] (There is often a practical option of moving the food somewhat away from the flame.) In any case, other halachic options should certainly be sought.

Even on Shabbat, *g'ram kibbuy* (indirect extinguishing, e.g., placing a noncombustible material around a fire so that it goes out instead of spreading) is permitted to prevent a financial loss.[13] It is debated whether the same rule applies to *Yom Tov* or whether on *Yom Tov* it is permitted without any special need. Therefore, many *poskim* discuss the following suggestion. One can boil a full container of water (as long as he will actually make use of the water and is thus boiling for a positive reason) so that it spills over and douses the flame. At that point, he can turn off the gas. This is considered indirect, in part because one does not touch the fuel and because the result is separated

6. 507:23. See *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 13:(55) (2012 edition) in the name of Rav S.Z. Auerbach, who wonders why even small improvements in food, which justify doing work on *Yom Tov*, would not justify extinguishing a flame as well.
7. 514:2.
8. 514:6.
9. *Orach Chayim* IV:103.
10. See citations in *Piskei Teshuvot* 514:2.
11. 514:1.
12. *Kaf HaChayim*, *Orach Chayim* 514:23; *Yalkut Yosef*, *Mo'adim*, p. 489.
13. *Shulchan Aruch* and Rama, *Orach Chayim* 334:22.

time-wise from his action. Grounds for leniency are strengthened by the fact that, unlike in the classic case of *kibbuy*, there is no leftover coal-like residue. 14 However, on both technical and halachic grounds, this is not the ideal system. 15

The best system is to set up a Shabbat-clock device that shuts off the flow of gas at an appointed time. Gadgets are now marketed specifically for this purpose. One may rely on the opinions that he can set the timer mechanism on *Yom Tov* 16 before the flame has been lit. 17

14. See analysis in *Yabia Omer* I, *Orach Chayim* 31.
15. See *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 13:13.
16. See *Yabia Omer* III, *Orach Chayim* 17.
17. *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 13:16.

D-4: Lighting a *Havdala* Candle on *Yom Tov*

Question: What do we do about lighting a *Havdala* candle when *Motzaei Shabbat* is a *Yom Tov*?

Answer: Lighting candles is one of the actions that one is permitted to do on *Yom Tov* but not on Shabbat. However, there is a Rabbinic prohibition to create new fire on *Yom Tov*, even for a legitimate need, and one may thus only transfer a flame from an existing source to another place. 1

Although the main rationale for the Torah's permission to make use of fire on *Yom Tov* is to enable the preparation of food for *Yom Tov*, the dispensation also applies to other needs of the day, including the performance of *mitzvot*. 2 However, one may not transfer a flame without a clear, positive use, although it is not always apparent what qualifies. 3 For example, it is permitted to light candles in *shul*, and the *Mishna Berura* 4 says that this applies even during the day, when the congregants can manage without them, since the additional light is an appropriate honor to HaShem. He also says that candles that are customarily used at a *brit mila* may also be lit on *Yom Tov*. 5

One would think that in the case of a *Havdala* candle, over which *Chazal* instituted making a *beracha* of praise to HaShem, one may certainly light the candle via a transfer from an existing flame, even though reciting the *beracha* is less than a full obligation. 6 However, it is not really **necessary** to use the traditional braided candle. The *gemara* 7 says that using a "torch" – that is, a candle of many wicks – is just the choice manner of performing the *mitzva*. Accordingly, the

1. *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 502:1.
2. *Beitza* 12a and *Tosafot* ad loc.
3. *Shulchan Aruch* ibid. 514:5, based on the Rosh, *Beitza* 2:22.
4. Ad loc. 31.
5. Ibid. 30.
6. *Shulchan Aruch* ibid. 298:1.
7. *Pesachim* 103b.

original flame would suffice for *Havdala*. Rav S. Z. Auerbach was apparently unsure whether fulfilling the *mitzva* in the preferred manner warrants transferring a fire from a simple candle. 8 It is also important to note that if one lights his usual *Havdala* candle, he will not be able to extinguish the flame, as doing so to preserve the candle for future use is not the type of positive use that permits extinguishing fire on *Yom Tov*.

Therefore, the preferred system for making the *beracha* on a flame is to take two candles that were lit for *Yom Tov* and put them together so that their flames become interconnected. 9 In this way, one creates the torch effect without having to light extra candles. In the event that one cannot put two candles together, he can light a match or two (by touching them to an existing flame) and put two flames together to fulfill the *mitzva* in its standard way. 10 One should let the matches go out by themselves and not extinguish them.

In contrast to the above, the *Tzitz Eliezer* 11 maintains that one **should** light a new candle(s) and not use those lit for the honor of *Yom Tov*. His main reason is that the purpose of the *Havdala* candle is to give light, not honor. 12 The *Pri Megadim* 13 says that even if a *Yom Tov* candle was lit both for honor and for light, it is not valid for *Havdala*. The *Tzitz Eliezer* demonstrates that Shabbat and *Yom Tov* candles are meant both for light and for honor and are therefore problematic for *Havdala* according to the *Pri Megadim*. However, the *Bi'ur Halacha* 14 says that the *Pri Megadim*'s view is not clearly accepted, and the *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 15 asserts that even in

8. *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 62:(31).
9. *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 62:18.
10. See a related responsum in *Tzitz Eliezer* VI:10, which says that one may light a *yahrtzeit* candle on *Yom Tov* if need be, because the respect it shows for the deceased is sufficient justification.
11. XIV:42.
12. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 298:12.
13. *Eshel Avraham* 298:16.
14. To 298:11.
15. 62:(30).

an era in which electric lights provide most illumination, the main purpose of the *Yom Tov* candles is to give light.

In summary, while it is legitimate to light special candles for *Havdala* when *Yom Tov* falls on *Motzaei Shabbat*, the preferred practice is to put two *Yom Tov* candles together to form a "torch" upon which to make the *beracha*.

D-5: One Who Must Eat on Yom Kippur – How Careful about the Amount?

Question: If, for life-threatening health reasons, someone must eat on Yom Kippur an amount that at times exceeds the *shiur*,[1] does he have to be careful about the *shiur* the rest of the day?

Answer: Regarding all elements of this response, we are discussing a case in which any care taken to minimize eating will not negatively affect the health of someone who is suffering from a life-threatening condition.

A sick person who must eat on Yom Kippur should ingest food and liquids in small quantities[2] whenever possible, in order to minimize the level of this necessary breach of eating on Yom Kippur.[3] Your question is whether or not eating more than the *shiur* is an "all or nothing" proposition. In other words, once one has to break the fast in the fullest sense, does it make no difference how many times he does so? Or does he have to consider the amount each time he wants to eat?

With regard to other eating violations (e.g., a sick person who has to eat non-kosher food), the answer to this question is simple. Just because one was compelled to perform a major violation once does not mean that the act is less severe later. The question is whether eating on Yom Kippur is a normal "eating violation," so that every *shiur* of food eaten is a violation, or whether it is a violation of the obligation to fast. If the latter is true, then one could argue that once one was forced to break his fast, further eating does not fundamentally change matters and he can now eat without limitation.

The *Shulchan Aruch*[4] says that when one has an obligation to fast

1. The amount of eating or drinking that constitutes a full violation.
2. Approximately one fluid ounce of food and of liquid in nine minutes.
3. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 618:8.
4. *Orach Chayim* 568:1.

on a specific day (even if it is self-imposed) but ate, he must continue fasting; he cannot say that fasting the rest of the day will not accomplish anything. Seemingly, this applies even more so on Yom Kippur and thus answers our question. However, the *Binyan Tzion* 5 suggests that this requirement to continue the fast **may** only apply if one ate improperly. In contrast, when Halacha allowed one to break his fast (by eating a full *shiur*), we might say that there no longer is a fast to continue. At that point, whether or not he eats a full *shiur* afterwards or is careful to eat small amounts and take appropriate breaks may be irrelevant. The *Mikra'ei Kodesh* 6 goes a step further, saying that even if one ate a full amount and then recuperated totally, one might still argue that halachically he is permitted to eat afterward.

There are certain indications that the prohibition of eating on Yom Kippur is indeed not a classical prohibition but rather a *mitzva* to undergo a daylong fast. The Torah 7 command is to "afflict yourselves," as opposed to "do not eat." In that context, it says from "evening to evening," 8 implying that there is a single time unit during which one either succeeds or fails to fast. The *shiur* is not the *k'zayit*, which is the usual criterion for the action of eating, but rather a larger amount that negates "afflicting" because it "puts one's mind at ease." 9

The crucial source in trying to resolve this matter is a *gemara* in *Kritot*. 10 The *gemara* discusses the possibility of someone being obligated in two *korbanot* for violating a prohibition twice on Yom Kippur. The example the *gemara* gives is one who ate forbidden fats in

5. 34.
6. (Frank) *Yamim Nora'im* 39.
7. *Vayikra* 23:27.
8. Ibid.
9. *Yoma* 79a. The issue of putting the mind at ease should not be exaggerated. The violation is not dependent upon going from a state of hunger to one of relatively less hunger. After all, one who eats a half hour into Yom Kippur, when he is still satiated from eating before the fast began, nevertheless commits a full violation, although his mind was not put at further ease. Rather, the violation is to eat significantly in a way that generally suffices to put the mind of one who was hungry at ease (see *S'fat Emet* 73b).
10. 18b.

the morning and again in the afternoon. *Tosafot* 11 and the Rosh 12 ask why the *gemara* did not just mention one who ate anything twice on Yom Kippur (i.e., not necessarily a forbidden food). The *Binyan Tzion* 13 suggests, based on his aforementioned idea, that this scenario might only obligate in one *korban* because after he ate once, there is no fast to break another time. However, *Tosafot* and the Rosh, who are more authoritative sources, do not propose that fundamental answer, but rather less satisfying, technical answers. The *Binyan Tzion* admits that this implies that which most *poskim* 14 seem to posit: although there is a positive element of fasting a whole day, every act of eating is a violation on a day when eating is forbidden. Therefore, even one who was permitted to fully breach Yom Kippur due to health reasons must refrain from eating a *shiur* of food again as the day goes on if he no longer requires that much.

11. Ad loc.
12. In the *Shita Mekubetzet* ad loc.
13. Op. cit.
14. See also *Yalkut Yosef Mo'adim*, p. 96.

D-6: Must One Stand Throughout *Ne'ila*?

Question: It is hard for me to stand the whole time during *Ne'ila*, as most people do because the *aron kodesh* is open. Am I required to do so?

Answer: In this case, it is easier to summarize the halachic sources than to give an absolute ruling.

The *gemara* 1 derives from the *mitzva* to stand up for a *talmid chacham* that it must certainly be required to stand up for a *sefer Torah*. The *Shulchan Aruch* 2 rules that this is relevant only when the *sefer Torah* is being moved before the people. When it is out of sight or has been placed at its destination, one may sit. This is derived 3 from the Torah's mention that *Bnei Yisrael* stood for Moshe until he entered the *ohel mo'ed* 4 Since the law of standing before a *sefer Torah* is derived from standing before *talmidei chachamim*, the obligation does not exceed that in place regarding Moshe. Thus, when the *sifrei Torah* are stationary in their special place (the *aron kodesh*), the Torah law to stand for them does not apply, even if they are visible.

Furthermore, the Rama 5 rules that when a *sefer Torah* is resting on the *bima*, one need not stand because it is in a separate domain from that of the people. The *Taz* 6 comments that when the *sifrei Torah* are contained within the domain of the *aron*, it should similarly not be required to stand for them. However, he points out that the *minhag* is to nevertheless stand in their honor when the *aron* is open.

Some *minhagim* turn into binding practices, whereas others do not. Rav Moshe Feinstein 7 wonders whether the *Taz* is claiming that

1. *Kiddushin* 33b.
2. *Yoreh Deah* 282:2.
3. As interpreted in *Kiddushin* 33b.
4. The Tent of Meeting (see *Shemot* 33:8).
5. *Yoreh Deah* 242:18.
6. Ad loc. 13.
7. *Igrot Moshe*, *Orach Chayim* V:38.

standing when the *aron kodesh* is open is a *minhag* that became a binding *halacha* or one that remained a positive, voluntary practice. He prefers the reading of the *Taz* that it is a voluntary practice. This would be the case if those who began the practice did not institute it formally, as future generations are expected to continue a practice with the same level of obligation that their predecessors did. Rav Feinstein points out that even if there is a doubt regarding which type of *minhag* it is, one can decide the matter leniently. The *Panim Me'irot*8 has a somewhat stricter outlook, and even Rav Moshe urges (without outright requiring) a rare community that sits before an open *aron kodesh* to conform to the prevalent custom.

Nevertheless, the different approaches to the practice of standing before an open *aron kodesh* are still significant. If the *minhag* is binding, the obligation fundamentally applies to all. Of course, even when all are obligated, some are not physically capable of complying. For example, someone who is recuperating from knee surgery may sit even for *Kedusha*, despite the fact that Halacha normally requires standing. However, when it is only uncomfortable to stand, one must do so when it is required. If the *minhag* is not binding per se, one can consider other factors more liberally and evade compliance due to moderate discomfort or if it compromises his concentration, etc. 9 Admittedly, it is difficult to give absolute guidelines. However, if we agree with Rav Feinstein's assumption above, as we do, there is more leeway in considering personal needs as a deciding factor.

The *Aruch HaShulchan*'s 10 formulation puts the matter in a perspective with which we identify. After explaining that the *halacha* does not require us to stand before an open *aron kodesh*, he writes: "Since [people] developed the practice to do so to honor the Torah, it follows that one who does not stand in effect shows a lack of honor for the Torah. It follows that it is necessary to stand. However, if

8. I:74.
9. See *Igrot Moshe* op. cit.
10. *Yoreh Deah* 282:13.

someone has weak legs and people will not suspect him [of disrespect], it is permitted to sit."

Based on all the above, we suggest as follows. On Yom Kippur, and especially during *Ne'ila*, we should try our utmost to act properly and certainly avoid anything that could be misconstrued as being disrespectful to the Torah. However, people are aware that many fellow congregants are physically spent and find it extremely difficult to stand for long stretches of time. Therefore, it is permitted for someone in that category to sit. Nevertheless, if one feels that his sitting will be misunderstood or will adversely affect others, he should find a couple of minutes when he will not be missing critical sections of the *tefilla* to step out of *shul* and sit. In that way, he can regain his strength and continue *davening* and standing.

D-7: *Havdala* after Yom Kippur that Fell on Shabbat

Question: I know that *Havdala* after Yom Kippur is different from *Havdala* on *Motzaei Shabbat*. What happens when Yom Kippur falls on Shabbat?

Answer: How to treat *Havdala* after Yom Kippur that fell on Shabbat depends on the logic for each individual element of *Havdala*. We will proceed according to the order of *Havdala*.

In this *Havdala*, we do say the *p'sukim* that precede *Borei Pri HaGefen*, as we do after a regular Shabbat. 1

The accepted reason for the *beracha* on smelling *besamim* on *Motzaei Shabbat* is that one's *neshama yeteira* (literally, "extra soul") departs when Shabbat ends, and the *besamim* help revive him. 2 After Yom Kippur, this does not apply because one has no *neshama yeteira* on Yom Kippur. 3 The *Shulchan Aruch* 4 says that even if Yom Kippur falls on Shabbat, one does not use *besamim* in *Havdala*, for there is no *neshama yeteira* on a fast day, even on Shabbat. 5 (See Rashi, 6 who connects *neshama yeteira* with eating.) However, many (especially, Ashkenazic) *poskim* disagree with the *Shulchan Aruch* and maintain that its coinciding with Yom Kippur does not remove this aspect from Shabbat. 7 Many point out that it is certainly not a *beracha l'vatala* 8 to make the *beracha* on *besamim*, since that *beracha* is indicated any time one purposely smells such a fragrance. 9 The

1. *Mateh Ephrayim* 624:5; *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 62:27.
2. *Tosafot*, *Beitza* 33b.
3. *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 624:3; see *Beit Yosef*, *Orach Chayim* 624.
4. Op. cit.
5. See *Beit Yosef* op. cit.
6. *Beitza* 16a.
7. See *Mishna Berura* 624:5 and *Sha'ar HaTziyun* 624:6.
8. A blessing of no value, which it is forbidden to recite.
9. See *Taz, Orach Chayim* 624:2; *Magen Avraham* 624:1.

question is mainly whether it is acceptable to say the *beracha* in its regular place, since if the *beracha* is not crucial for *Havdala*, it may create a *hefsek* (problematic break) between the *beracha* on the wine and the main *beracha* of *Havdala*, which is followed by the drinking of the wine. 10 In practice, there is no right or wrong answer for Ashkenazim, as there are *minhagim* either way. 11 If one drinks the wine and then makes the *beracha* for the *besamim* and smells them, there is little to lose. 12 Sephardim certainly do not go against the *Shulchan Aruch*'s ruling and do not make the *beracha* on *besamim* during *Havdala*. However, they may make the *beracha* after drinking the wine, if they so desire. 13

A final issue regards the requirement for the fire that is used for the *beracha* of *Borei Me'orei HaEish*. There are two reasons to make this *beracha* on *Motzaei Shabbat*. One is that fire was discovered on *Motzaei Shabbat*. 14 The other is that the use of fire, which was restricted on Shabbat, becomes permitted again. The former rationale does not apply after a Yom Kippur that occurs during the week, so that the latter reason is the sole motivation for the *beracha* on a weekday. It is further necessary, specifically after Yom Kippur, that the fire upon which the *beracha* is made have existed on Yom Kippur and that people refrained from using it. 15 This is why many people use a flame that was transferred from a *yahrtzeit* candle that remained lit throughout the day. However, when Yom Kippur falls on Shabbat and the first reason to make the *beracha* also applies, a new flame that was lit on *Motzaei Shabbat* should suffice. 16 Even so, there are opinions 17 that maintain that one should use a flame that existed and

10. See the *Taz* op. cit., who deals with this potential problem.
11. See *Mishna Berura* op. cit.; *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 62:28.
12. See *Shemirat Shabbat K'Hilchata* ibid.
13. See *Kaf HaChayim*, *Orach Chayim* 624:9; *Yalkut Yosef*, *Mo'adim*, p. 115; *Mikra'ei Kodesh* (Harari), *Yom HaKippurim* p. 298.
14. Rosh, *Berachot* 8:3.
15. *Pesachim* 54a.
16. Ritva ad loc.
17. Including the *Magen Avraham* 624:7.

was not used on Yom Kippur in order to stress the fact that it was forbidden to use fire on Yom Kippur. The *Mishna Berura*, 18 while not being impressed by this argument, 19 notes that the *minhag* is to be stringent on the matter. However, he says that if one makes the *bera-cha* not on a new fire that was created by friction but on a flame that was transferred from it, one may certainly be lenient. (Note that this condition is fulfilled automatically when one uses a match to light the *Havdala* candle.) Nevertheless, there are those who are careful to use the *yahrtzeit* candle system. 20 Unquestionably, one who does not have such a flame available should make the *berachа* as usual.

18. 624:7.
19. See *Sha'ar HaTziyun* 624:9.
20. *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 62:35.

D-8: Cutting the Branches of a Neighbor's Tree that Impinge upon a *Sukka*

Question: I have been building my *sukka* on my balcony for years. A neighbor's tree has been encroaching on my air space. I have trimmed branches in the past, but now there are branches very high overhead that densely cover major parts of the *sukka*. Do high branches ruin the *sukka*'s *kashrut*? If so, do I have the right to make my neighbor cut down the significant section of the tree that causes the problem, and if so, who pays for it?

Answer: We have discussed in the past [1] some intricacies of the circumstances under which foliage above a *sukka* renders it invalid. To oversimplify, if the *sukka* is mainly covered by leaves so that there is more shade than light in it, the *sukka* [2] is invalidated even if the foliage is more than 20 *amot* above the *sukka*. [3] Inquire further if you are unsure whether your *sukka* is disqualified.

We now move to issues of *nizkei shechеinim*. [4] This general issue was addressed at length in an article by Rabbi Yona Reiss. We will summarize those of his conclusions that have an impact on our case. [5]

The *Shulchan Aruch* [6] rules that if Reuven's tree extends over Shimon's property, Shimon may cut off the part that disturbs use of his own property. When it does not clearly cause damage, we apply the rule that the land was distributed so that people would allow each other to benefit from each other's property when appropriate. [7] Along similar lines, a person who may be damaged indirectly by his

1. *Living the Halachic Process*, vol. II, D-5.
2. See *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 626:1.
3. *Mikra'ei Kodesh*, *Sukkot* 15.3.
4. Damages caused by neighbors.
5. With his permission.
6. *Choshen Mishpat* 155:26.
7. *Bava Batra* 27b.

neighbor's activity in the neighbor's own property should be the one to take precautions to avoid damage. 8

The *Shulchan Aruch* 9 says that when a neighbor's tree impedes someone from acting normally in his own home, he can cut down the offending portion of the tree. There is no reason to believe that using one's balcony for æ*sukka* is an exception. This situation should warrant removal of branches even if there are alternative places to put the *sukka,* if that location has legitimate advantages in the owner's eyes.

Who has to put in the effort to make the arrangements and/or pay for cutting off the branches? When one acts in a manner that does not cause damage at the time of his action but damage will develop over time, it is up to the potentially injured party to distance himself. 10 We do not find precedent to make the damager financially liable when he initially acted properly (e.g., when planting the tree in his own area) and the damage arose indirectly. When describing the right to cut down the bothersome branches, the Rambam 11 and the *Shulchan Aruch* 12 mention the person who is being damaged as the one who cuts them down, presumably because this is his responsibility. When the tree grows and subsequently causes severe damage, we find *poskim* who say that the tree's owner has to remove the branches at his own expense. 13 However, this opinion is apparently not unanimous, and it is logical primarily when one could forecast at the time of his action that a serious problem would arise. In contrast, in our case, it was not necessarily clear at the time the tree was planted that it would eventually invalidate a neighbor's *sukka.* Therefore, the tree's owner is not required to cut down the branches himself or hire someone to do so. On the other hand, if you damage

8. See ibid. 25b.
9. Op. cit. 28.
10. See *Shulchan Aruch* and Rama op. cit. 31.
11. *Shecheinim* 10:8.
12. Op. cit. 28.
13. *Shut Hon Rav* (Nachmias), *Choshen Mishpat* 8.

the tree in the course of responsibly cutting down branches of the tree as needed, you are not obligated to give any compensation. 14

In summary, you are allowed to cut down the part of the tree that is causing the problem, and no money needs to be paid to you for your work or by you for any resulting damage to the tree. An important piece of advice is that you try to work everything out through mutual agreement and compromise in advance. Make sure that your *sukka* remains a *sukkat shalom*. 15

14. See *Shulchan Aruch* op. cit. 30.
15. A *sukka* of peace – a play on words from the blessing after *Kri'at Shema* at night.

D-9: The Purpose of the *Hechsher*[1] for *S'chach*

Question: There are many brands of mats of bamboo and the like that serve as *s'chach* for a *sukka* that have *hechsherim*. What are the rabbis attesting to that is not self-evident?

Answer: Some of the major criteria for *s'chach*,[2] such as that it be made from something that grew from the ground and that it is now detached from the ground, are self-evident in the mats in question. However, there are other issues that either require or benefit from certification.

One area in which the *hechsher* is significant is the requirement that *s'chach* be made so that it is not *mekabel tumah* (capable of becoming ritually impure).[3] A category that could potentially make a mat be *mekabel tumah* and therefore unfit is a *kli* (a utensil), specifically one that is suitable for *midras* (sitting or lying on).

The *mishna*[4] says that the *kashrut* of a mat of reeds for *s'chach* depends on whether it was made with the intention of serving to give shade, which is proper, or for lying down upon it. (If it is small, it is more likely that it was made for lying on.)[5] The Rama[6] says that an individual's intention alone while making a mat is not sufficient to determine that it can be used for *s'chach*. Rather, most of the mats of this type produced in that location must not be for lying or sitting upon but for functions such as *s'chach*. This is a result of a Rabbinic concern that people who cannot discern another's intentions will assume that it was not produced for *s'chach*. The *Mishna Berura*[7] claims

1. Rabbinical certification.
2. *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 629:1.
3. *Sukka* 11a; *Shulchan Aruch* op. cit.
4. Ibid. 19b.
5. Ibid.
6. *Orach Chayim* 629:6.
7. 629:18.

that in his time, mats were made for lying on and were not valid for *s'chach*. However, contemporary *poskim* point out that most mats of the type used for *s'chach* in our day are clearly made specifically for that purpose. A *hechsher* confirms that the certifying rabbi's conclusion is that the mat was made for *s'chach* and is not confusingly similar to mats for lying or sitting on.

Rabbi Yehuda disqualifies a *sukka* that rests upon a bed. 8 One of the *gemara*'s explanations is that not only should the *s'chach* not be *mekabel tumah*, but it may not even be supported by something that is *mekabel tumah* (e.g., a bed). The concern is that people might use the supports themselves as *s'chach*, and the standards for the two should therefore be similar. 9 Although most authorities rule that the *s'chach* may rest on something that is *mekabel tumah*, 10 it is customary to try to conform to the stringent opinion. 11 Consequently, it is preferred that the strings that hold the slats or pieces of bamboo together be made from something that grew in the ground (i.e., not synthetic) and are not *mekabel tumah*. The *gemara* 12 says that processed flax is unfit as *s'chach*, and different *Rishonim* give various explanations. According to some, cotton thread is fit for *s'chach*, 13 but in any case, it would at worst be Rabbinically disqualified. Therefore, it is likely that it is permitted to **support** the *s'chach* with cotton threads, as the Rabbinic concern lest one come to do X usually only applies if X is a problem on the level of Torah law. 14 Furthermore, it is not clear that the threads that connect the strips are considered actual supports for the *s'chach*. 15 Some brands of mats use fibers that were not processed and thus avoid this possible halachic problem, which is something to which their *hechsherim* attest.

8. *Sukka* 21b.
9. See Ran ad loc.
10. See *Beit Yosef*, end of *Orach Chayim* 630.
11. *Mishna Berura* 630:59.
12. *Sukka* 12b.
13. See *Mishna Berura* 629:12.
14. See *Bi'ur Halacha* 630:1.
15. See *Shevet HaLevi* VI:74.

Some *poskim* 16 raise questions about the mats despite the *hechsherim*. This is due to the injunction not to use wide pieces of *schach*, 17 out of concern that one might think that if such a *sukka* roof is permitted, he could even sit in his regular home. While each strip of the *s'chach* mats is thin, if the mat is viewed as one piece, it is very wide. The consensus (although not unanimous), 18 as well as the widely accepted practice, is that pliable connected strips that form a foldable mat are unlike a thick beam and are halachically acceptable.

In summary, halachically produced *s'chach* mats are efficient and acceptable. Their *hechsherim* reduce the possibility of halachic problems, fraud, and the uncertainty that those who are not experts in Halacha may have.

16. See letter of Rav Elyashiv, which appears in *Az Nidberu* II:66.
17. *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 629:18.
18. See *Shevet HaLevi* op. cit.; *Az Nidberu* op. cit.; *Piskei Teshuvot* 629:6.

D-10: Drinking Wine on *Chol HaMo'ed*

Question: I have heard that one should drink wine on *Chol HaMo'ed*, but not all religious people do so. Although I enjoy drinking wine occasionally, I am not always in the mood, and it is not always convenient. Should I make it a point to drink wine on *Chol HaMo'ed*, and if so, how often and how much?

Answer: There is an obligation of *simcha*[1] on the holidays, including all of *Chol HaMo'ed*.[2] The classical way to reach that *simcha* was to partake in the special festival *korbanot* called *shalmei simcha*.[3] The question is what happens nowadays when there are no *korbanot*.

The Rambam[4] says that in addition to *korbanot*, or perhaps in their place, *simcha* is fulfilled nowadays through various physical enjoyments, depending on the person. These include food treats for children, clothing for women, and meat and wine for men. The *Beit Yosef*[5] is troubled with the Rambam's mention of meat, as the *gemara*[6] states specifically that wine takes the place of the *shalmei simcha*. The *Nishmat Adam*[7] explains that the Rambam means that one has a choice between wine and meat. In any case, the Rambam seems to understand that the consumption of wine is a way to fulfill a Torah-level obligation of *simcha*. *Tosafot*[8][9] differs and maintains that nowadays, in the absence of *korbanot*, *simcha* on the holidays is only a Rabbinic decree.

Either way, there seems to be some obligation to drink wine

1. Literally, happiness, but here the intention is to do enjoyable things, which cause happiness.
2. *Sukka* 48a; Rambam, *Yom Tov* 6:17.
3. Ibid.
4. Ibid. 17–18.
5. *Orach Chayim* 529.
6. *Pesachim* 109a.
7. II, 104:1.
8. *Sha'agat Aryeh* 65.
9. *Mo'ed Katan* 14b.

throughout the *chag*, and as you note, not all observant men are careful to do so. Yet, this phenomenon is hardly new, as a *gemara* seems to assume that not everyone drinks or even has access to wine during the *chag*. The *gemara* 10 discusses the possibility of reciting *Shehecheyanu* throughout the *chag* and points out that according to the opinion that wine is necessary in order to recite *Shehecheyanu*, it may not be possible to do so, as wine in not always readily available. As Rashi 11 explains, "wine is not 'found' for all people on *Chol HaMo'ed*." The *Mishneh Halachot* 12 claims that the *gemara* was not questioning the obligation to drink wine on *Chol HaMo'ed* but was just pointing out that it was nevertheless not always available. According to the aforementioned *Nishmat Adam*, who states that one has a choice between wine and meat, there is no question, for if one has meat, there is no need for wine.

The *Shulchan Aruch* does not cite an independent obligation to partake of wine on *Chol HaMo'ed*, but he says regarding *Yom Tov* that the meal is based around wine. 13 On *Chol HaMo'ed*, however, there is no outright obligation to have a full meal. 14 Nevertheless, as the *Magen Avraham* 15 asserts, there is a preference to have a full meal, which raises the question of whether having wine is part of that preference.

A logical compromise, presented by the *Sha'agat Aryeh* 16 and *Mo'adim U'Zemanim*, 17 goes as follows. While the *mitzva* from the Torah to have *simcha* on *Yom Tov* in the *Beit HaMikdash* required bringing the *shalmei simcha* as a set rule, there are more options in our time. The *gemara* 18 brings a proof that wine is an effective means

10. *Sukka* 47b.
11. Ad loc.
12. VII:78.
13. *Orach Chayim* 529:1.
14. See *Orach Chayim* 188:7 and *Magen Avraham* 530:1.
15. 530:1.
16. Op. cit.
17. VII:111.
18. *Pesachim* 109a.

of making one happy. The Rambam finds a basis for meat being an important component of *simcha*, as well. These are subjective components, and there are other alternatives, which for some people are much more appropriate. The *gemara*[19] already says that, in general, it is fitting to give clothes to women and sweets to children. However, even for adult males, other foods or experiences *may* be effective replacements for wine. If one does not enjoy wine, then alternatives are **certainly** called for.

It is a good practice for one who enjoys wine to drink *revi'it* (3–4 oz.) daily together with a *Chol HaMo'ed* meal to fulfill the *mitzva* according to all opinions and/or in the optimal way.[20] Grape juice is not a replacement, as a mild level of intoxication is part of the *simcha* element.[21] Some say that any alcoholic beverage is sufficient to provide *simcha*.[22] However, one who does not drink wine but does other things to make each day festive need not feel guilty. Obviously, anyone who drinks an alcoholic beverage must be certain to be in conformity with the law and the strictest standards of safety before driving a car.

19. Ibid.
20. See Rav Moshe Feinstein, cited in *Zichron Shlomo* (Zucker), Hebrew section, p. 33; see also *Chol HaMo'ed K'Hilchato*, 1:12.
21. Based on Rashi, *Bava Metzia* 66b.
22. See *Piskei Teshuvot* 529:9.

D-11: Where to Light Chanuka Lights – Inside or Outside?

Question: Should I light my *chanukiya* 1 inside or outside?

Answer: [*We share this response with the public hesitantly because it is far from clear that one who strives to be machmir 2 would be acting appropriately in changing his minhag. However, we do not want to ignore a topic that has already been discussed publicly.*]

Two pertinent points are clear. First, the standard Talmudic instructions and practice were to light *chanukiyot* outside. 3 (One who lived in an attic put it in the window facing the street. 4) Second, the longstanding custom in most Jewish communities has been to light inside. 5 How do we explain this change and decide how to act nowadays?

The *gemara* 6 says that in a time of danger, one should light on his table. The *Itur* 7 notes that once the practice to light inside developed, although based on the danger to light outside, it continued. Many *poskim* assert 8 that it is preferable to light outside, if it is possible to do so. (Rav Moshe Feinstein assumed that it was not possible in the United States in 1975, as was the case for his forebears in Europe. 9) Rav Shternbach 10 strengthens the impact of the historical danger on the recommended practice. He suggests that when part of the populace is in a dangerous state of affairs, everyone should light inside

1. Chanuka *menora.*
2. Follow the stringent opinion.
3. *Shabbat* 21b.
4. Ibid.
5. See *Ohr Zarua* II:323:2; Rama, *Orach Chayim* 671:7.
6. Op. cit.
7. *Chanuka*, pg. 114b.
8. Ibid.; see *Mikra'ei Kodesh* (Frank), *Chanuka* 16.
9. *Igrot Moshe*, *Orach Chayim* IV:125.
10. *Mo'adim U'Zemanim* II, 140.

because we do not want some people taking risks under the pressure to keep up with others who are able to light outside.

Other historical explanations are given. The *Aruch HaShulchan* 11 speculates that when Jews moved to windy and rainy places, glass cases were needed to protect the *chanukiyot*. Besides detracting from the intended publicity that one is lighting for a *mitzva*, these cases are not always feasible or affordable. Thus, the *minhag* arose to light indoors. If the climate were a factor to be taken into account, there would be logic to distinguish between one place and another, especially in Israel, considering that the relevant Talmudic text was written there or nearby. 12

At this point in our inquiry, it would still seem that those who can succeed in lighting outside in glass cases should try to do so. However, other factors may "level the playing field." At the time we light the *chanukiya*, it should have the potential to burn for a half hour. 13 If one opens the side of the case for the kindling and has to close it quickly before the wind blows out the candles, shouldn't this be considered lighting in a place where the candles of the *chanukiya*, **when they are being lit**, would not last a half hour? Although there are reasonable answers to this question, 14 some *poskim* maintain that if one cannot light the candles in a manner in which the wind will be kept out from the outset, it is better to light inside. 15

Another problem with lighting outside, especially for those who live in apartment buildings, is that it is not always clear where exactly one should light. Is it at the door between one's apartment and the stairwell, at the entrance to the building, or at the edge of the sidewalk of the street, etc.? Is living on a higher floor considered like being in an attic? 16 Halachic research can provide sensible solutions

11. *Orach Chayim* 671:24.
12. Our experience, however, tells us that it can be plenty rainy and windy in Israel around the time of Chanuka.
13. See *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 675:2.
14. See *Mikra'ei Kodesh* ibid. 17.
15. See *Torat HaMo'adim*, *Chanuka* 3:3.
16. See *Torat HaMo'adim* ibid. 2.

for most circumstances. However, the fact that the *minhag* to light inside has been around for so long has made it more difficult to find sources providing answers to these questions. Therefore, this doubt as to precisely where to light outside may be yet another reason to continue lighting inside, as was almost universally done just a generation ago. Furthermore, if we light in the window facing the street, 17 the *mitzva* of publicizing the miracle is performed properly (on lower floors), and the *chumra* 18 of lighting outside may not turn out to be preferable at all.

Summarizing, there is an apparent advantage in lighting outside. However, since there are strong reasons not to require it, we would discourage lighting outside in places where it is not an accepted practice or where it could encourage vandalism or anti-Semitism. In areas where both practices are prevalent (especially in certain communities in Israel), one who can light outside in a manner that does not generate significant doubts may prefer to do so, but he should not feel obligated to change from his family tradition .

17. See *Igrot Moshe*, *Orach Chayim* IV, 125, based on *Magen Avraham* 671:8.
18. Stringency.

D-12: Lighting Chanuka Lights on Friday

Question: I am nervous this year, with the first day of Chanuka falling on Shabbat, that my one Chanuka light may go out too early. Is there a halachic solution to this problem?

Answer: Indeed, the Chanuka lights must last quite a while on Friday evening. There is a disagreement regarding whether the *mitzva* to light usually begins at *sheki'ah*[1] or at *tzeit hakochavim*.[2] [3] Chanuka lights should remain lit half an hour past that point.[4] Since we generally accept Shabbat around 20 minutes before *sheki'ah* and Chanuka lights must be lit prior to that time, the lights must last considerably longer than on a weekday.

Generally, if one set up the Chanuka lights with enough fuel to last the required time but unexpectedly they went out earlier, he does not have to relight them.[5] The question is whether this applies even when lighting them for Shabbat, which has to be done during the day and sometimes, as this year, before Chanuka has even begun. If the lights go out before Shabbat begins, it might be worse than the situation on an ordinary night, when at least the *mitzva* of lighting is fulfilled at the correct time.

The *Terumat HaDeshen*[6] makes an interesting argument on the matter. Although the purpose of the lighting on Friday is for the lights to burn into the night, the lighting itself is an important part of the *mitzva*, specifically the *hechsher mitzva* (the necessary facilitator). He notes that we recite the *beracha* when we light, although it is still not the *mitzva*'s classic time, because it is necessary to carry out the lighting prior to the approach of Shabbat. Thus, however

1. Sunset.
2. When stars come out.
3. See *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 672:1 and *Mishna Berura* ad loc. 1.
4. *Shulchan Aruch* op. cit. 2.
5. *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 673:2.
6. I:102, accepted by the *Shulchan Aruch* ibid.

long the lights end up burning, including during the period before Shabbat, is sufficient.

According to the *Terumat HaDeshen*, even if it is possible to relight the extinguished candlles before Shabbat begins, it is not necessary to do so. (We note that several *poskim* say that although it is not necessary, it is still worthwhile to relight the lights. This is true even during the week, when the the lighting was performed at the correct time, and certainly before Shabbat. 7) Certainly, then, you should not feel that you have failed halachically if the lights accidentally go out sometime after Shabbat has begun, when you cannot relight them.

The *Taz* (673:9) takes issue with the *Terumat HaDeshen* and requires relighting an extinguished Chanuka candle if one has not yet accepted Shabbat. He agrees with the *Terumat HaDeshen*'s primary thesis – that the *mitzva* can be actuated before nightfall. However, he says that the fulfillment of the *mitzva* begins at the last moment that one can light the candles, which is immediately before Shabbat starts, either automatically at the conclusion of Friday or at whatever time one accepts Shabbat earlier. If the candles are still burning at that point, it is equivalent to their burning a little into a regular night of Chanuka, when it would not be necessary to rekindle them. However, according to the *Taz*, one cannot be credited with the *mitzva* before Shabbat has actually begun for him. Thus, if the Chanuka candle is extinguished before Shabbat begins, one must light it again. In the case with which you are concerned, in which the flame goes out after your Shabbat has begun, the *Taz* would agree that you would have fulfilled the *mitzva* already.

To minimize your nervousness that your Chanuka lights might not last as long as intended, we suggest you consider the following. First of all, after the first day of Chanuka, it is pretty safe to assume that at least one light will last long enough, and that is sufficient according to the basic *halacha*, 8 which requires just one light per

7. See *Mishna Berura* 673:27.
8. See *Mishna Berura* 679:2.

household. 9 Even on the first night, if more than one adult is lighting, you can instruct everyone to have in mind that if some lights go out prematurely, the remaining one(s) should count as a household Chanuka light. Again, in no way is this required halachically, but it may assuage your worry.

In particular, a practical idea is to use a (long-lasting) wax candle rather than olive oil for this night, 10 as wax is usually more reliable. Another piece of general advice is to do a trial run to see that your wick/oil combinations work well. However, just as importantly, we suggest that you get used to following the normal halachic rules without being more nervous than Halacha expects or the Torah desires.

9. *Shabbat* 21b.
10. The discussion about whether wax or oil is usually preferable is beyond our present scope.

D-13: Missing *Parashat Zachor*

Question: I may have to be out of town on *Shabbat Zachor* in a place where there is no *shul* or possibility to hear the reading of *Parashat Zachor*. Is it sufficient that I hear the same *p'sukim* every year on the Shabbat of *Parashat Ki Teitzei* and that I will hear the reading about the actions of Amalek on Purim morning?

Answer: Many sources [1] indicate that there is a *mitzva* from the Torah to read *Parashat Zachor*, which is made up of a number of *p'sukim* found at the end of *Ki Teitzei*. [2] This assertion finds support in the *gemara*, [3] which derives that *Megillat Esther* must be read from a proper scroll based on a scriptural comparison to the *mitzva* to remember the actions of Amalek, which HaShem commanded Moshe to write down in a "book." [4] The *gemara* continues that although one can fulfill the *mitzva* "not to forget" what Amalek did by reading silently, we must read about their actions aloud because the Torah also says to "remember," which indicates doing a positive action. The *Terumat HaDeshen* [5] infers from the Rosh [6] that the Torah requirement includes the need for a *minyan*. Therefore, the *Shulchan Aruch* [7] stipulates that because *Parashat Zachor* is a Torah *mitzva*, one should go to a place with a *minyan* for *Shabbat Zachor* to hear the Torah reading – hence, your predicament.

Let us see if there are any mitigating circumstances that can lessen the obligation or provide alternatives. Not all the *Rishonim* who mention the Torah-level obligation to read *Parashat Zachor* indicate that the obligation can be met only at the time and in the manner that

1. Including *Tosafot*, *Megilla* 17b, and the Rosh, *Berachot* 7:20.
2. *Devarim* 25:17–19.
3. *Megilla* 18a.
4. *Shemot* 17:14.
5. I:108.
6. Op. cit.
7. *Orach Chayim* 685:7.

we normally carry it out. The *Sefer HaChinuch*,[8] for one, says that the Torah law may possibly be fulfilled by a reading every couple of years, before one forgets the story. Others[9] explain that *Chazal* felt it necessary to institute the reading once a year because one tends to forget things after twelve months.[10] (See the discussions in *Shut Chatam Sofer*[11] and the Maharam Shick[12] about the problem that in a leap year there are thirteen months between the special readings of *Zachor*.)

The *Magen Avraham*[13] notes that in his time, people were not very careful to hear *Parashat Zachor*. He justifies the practice by suggesting that they heard the story of Amalek in the *kri'at haTorah* of Purim morning.[14] Many take issue with this suggestion because the Purim reading does not connect the story to the *mitzva* to wipe out the remembrance of Amalek.[15] If this were the only difficulty, one could solve it by hearing the *p'sukim* of *Zachor* when *Parashat Ki Teitzei* is read. However, this solution also entails complications. First, one probably has to have in mind to fulfill the specific *mitzva* to remember Amalek through that reading, and he likely even has to alert the *ba'al koreh* to have this intention in mind for all those listeners who want to be included.[16] (The *Eitz Chaim*[17] says that the *berachot* are also an absolute requirement, so in his view, the *oleh* might also need to have him in mind.) Furthermore, if you plan to use this tactic in the coming year but did not do so last year, 18 months will have gone by in between readings, which, as we saw above, is problematic.

8. 603.
9. *Beit She'arim*, *Orach Chayim* 285.
10. Based on *Berachot* 58b.
11. *Even HaEzer* I, 119.
12. *Sefer HaMitzvot* 605.
13. 685:1.
14. *Shemot* 16:8–16.
15. See *Mishna Berura* 685:16.
16. See *Mikra'ei Kodesh* (Frank), *Arba Parshiyot* 6.
17. 685:2.

The Rama 18 says that if one is unable to attend a public reading of *Parashat Zachor*, he should read it by himself. Ideally, this should be done from a *sefer Torah*, 19 which is probably not available to you. However, on that Shabbat, one should at least accomplish the *mitzva* "not to forget" Amalek's actions through any clear review of the subject matter. Although *Chazal* established a specific time and manner in which to fulfill the positive *mitzva*, it is likely that one can fulfill the Torah obligation by individually reading the *p'sukim* from a *sefer Torah* before or after your trip. 20

Despite the mitigating factors and alternatives, the *Shulchan Aruch*'s simple ruling still seems to require you to make every **reasonable** effort to be in a place where you can hear the public reading of *Parashat Zachor* at its time. There are circumstances, however, in which a person cannot arrange to fulfill a *mitzva*. It is difficult to provide exact guidelines, but we can address your specific situation if you wish to share it with us.

18. *Orach Chayim* 685:7.
19. *Mishna Berura* 685:17.
20. See *Sha'ar HaTziyun* ad loc. 5.

D-14: Reading *Megillat Esther* from a Scroll

Question: Some people use kosher *megillot* to follow the reading of *Megillat Esther*. Is that important to do? Also, whether one uses a printed text or a *klaf* (*megilla* scroll), should he read along (with his lips) with the *ba'al kore'i*?

Answer: We cannot give one set answer because the matter depends on the individual person's abilities and circumstances. Rather, we will explore the basic sources and logic, which will help enable one to apply the *halachot* wisely.

The *gemara* 1 deals with an apparent contradiction. One *baraita* says that if a *klaf* is missing some text, one can recite the missing parts by heart. Another *baraita* says that an illegible *megilla* is *pasul*, in which case using it is like reading by heart, which is invalid. 2 The *gemara* resolves the contradiction by stating that it depends on whether the majority of the *klaf* is proper or problematic. Accordingly, we can conclude that reading a minority of *Megillat Esther* without a kosher *klaf* is valid. However, the *Shulchan Aruch* 3 says that this is true only *b'di'eved* (i.e., one who has already read a minority from a non-kosher *megilla* need not repeat it or if one has only a *megilla* with just the majority written properly, he may use it 4).

One who listens to the entire reading from a *ba'al kore'i* using a kosher *megilla* with the requisite intent and concentration fulfills the *mitzva*. 5 What happens if the listener misses a minority portion of the reading (either due to his lack of attention or because the *ba'al kore'i* read it incorrectly or could not be heard)? 6 If he is reading along

1. *Megilla* 18b.
2. Ibid. 17a.
3. *Orach Chayim* 690:3.
4. *Mishna Berura* ad loc. 8.
5. See *Mishna Berura* 690:48.
6. We are discussing here a part that would be significant enough to disqualify the reading if the *ba'al kore'i* left it out. See a *machloket* on the parameters in

correctly from his own *klaf* the entire time, there is no problem. If he had just been listening and following along visually, can he start reading from where he missed until he catches up with the *ba'al kore'i*? Does all of the reading need to be done by one reader? The Rama 7 says that since many in the congregation do not use kosher *megillot*, the *ba'al kore'i* must repeat the four *p'sukim* recited by the entire congregation, since their reading is like reciting by heart. The implication is that this would be unnecessary for those with a proper *klaf*, as the *ba'al kore'i*'s recitation of most of the *Megilla* along with the congregation's reading of the four *p'sukim* would then combine for a proper reading. Thus, having more than one reader is acceptable. Actually, even one who is following with a printed *megilla* can also make up that which was missed by reciting that text on his own, 8 but since this is valid only *b'di'eved* (see above), it should be avoided.

Before we apply our findings, we will mention one more issue. The *Shulchan Aruch* 9 is concerned that one who reads along with the *ba'al kore'i* may cause others or even himself to concentrate on his reading at the expense of the *ba'al kore'i*'s, at least for some words. This is problematic if one is not reading from a kosher *megilla*.

The *Pri Megadim* 10 recommends reading along from a kosher *megilla* because it is often so noisy that one will surely miss some words. Although one can listen and then read aloud only when necessary, he apparently reasons that it is hard to identify the problem and react in time. Making up for missed words without a *klaf* would be valid only *b'di'eved*, and only if one concentrated on the *ba'al kore'i*'s reading most of the time.

On the other hand, there are disadvantages to following with a *klaf*. Many people will make serious mistakes in their own readings, and when focused on that, they may not sufficiently follow the *ba'al*

Shulchan Aruch (op. cit. 14) and *Bi'ur Halacha* (ad loc.), but it likely comes down to a word, or perhaps even a letter.

7. Ad loc. 4.
8. See *Mishna Berura* 690:16.
9. Op. cit. 4.
10. 689, *Eshel Avraham* 11, accepted by the *Mishna Berura* 689:19.

korei's proficient reading. There is also a fascinating *machloket Acharonim* 11 regarding whether one who reads for himself from a *klaf* has the preferred status of participating with a *minyan*.

We suggest as follows. If your *shul* is quiet (enough) that you can concentrate on the *ba'al korei*, read only as a makeup when you or the *ba'al korei* misses something. If your *laining* skills are good, it certainly pays to do so from a kosher *megilla*. If you will likely not hear a lot, read along the whole text (**very** quietly 12), preferably from a kosher *klaf*. If the quality of your reading is mediocre or less, follow a printed *megilla* with vowels and read only to make up the parts that you miss.

11. See *Teshuvot V'Hanhagot* II:349; *Pri Megadim* ibid.
12. As one has no right to disturb others.

D-15: How Thoroughly Should *Bedikat Chametz* Be Done?

Question: Growing up, we scrubbed and cleaned our house for a month before Pesach, but on the night of *bedikat chametz*, we did a ceremonial *bedika*, which was unlikely to uncover any *chametz* (except the ten "planted" pieces). However, based on my study of the relevant *gemarot*, I understand that the serious search for *chametz* should be done specifically on the night of the fourteenth of Nisan. What should we really be doing?

Answer: In terms of the classical sources, your observation is correct. The *gemara* does not discuss the serious cleaning we do in advance, and it does instruct that the *bedika* is performed on the night of the fourteenth.

However, the phenomenon you describe existed already in the time of the *Rishonim*. The *Terumat HaDeshen* 1 reports that many people would sweep the house a few days before Pesach, put a few pieces of bread in some rooms, and stop the *bedika* when they found them. He rejects this practice based on the Mordechai, 2 who maintains that sweeping the house beforehand is not sufficient. The *Shulchan Aruch* 3 concurs, saying that cleaning the house thoroughly before the night of the *bedika*, even with the intention of that serving as the *bedika*, does not exempt one from *bedikat chametz* on the night of the fourteenth. However, a few centuries later, the *Sha'arei Teshuva* 4 cites and justifies the practice you refer to. Does the practice conflict with the *Terumat HaDeshen*'s ruling, or has the situation changed so that the *Terumat HaDeshen* would agree?

The main reason the Mordechai gives for requiring a *bedika* even

1. I:13. The *Terumat HaDeshen* lived in 15th century Germany.
2. *Pesachim* 35.
3. *Orach Chayim* 433:11.
4. Ad loc.

in a cleaned house is to avoid distinguishing between one *bedika* and another. In other words, *Chazal* instituted the time for doing a *bedika* as the eve of the fourteenth, and one should not say that his particular situation is an exception to the rule because he previously obviated the need. The *Terumat HaDeshen* already points out that if this were the only issue, it would have been sufficient to nominally fulfill the *mitzva* of *bedika* with a minimal *bedika* on the fourteenth. However, both the Mordechai and the *Termat HaDeshen* stress that sweeping the house does not do a complete job, as *chametz* may still remain in the holes and cracks, and it is therefore not a valid replacement for *bedikat chametz*. The *Sha'arei Teshuva* addresses this concern, justifying the actions of those who do a cursory job on the fourteenth by arguing that they clean very carefully beforehand.

The *Magen Avraham*[5] raises another issue. *Chazal* required that the *bedika* be done by candlelight at night or in an area with direct sunlight during the day. Few are careful to check all areas they clean in this manner. Furthermore, the *Taz*,[6] *Bach*,[7] and others say that even if one did a halachic level *bedika* on the thirteenth at night, he must repeat it on the fourteenth, the time *Chazal* instituted. The *Chok Ya'akov*[8] and *Pri Chadash*[9] say that one can fulfill the obligation of *bedika* on a night prior to the fourteenth, but the *Ba'er Heitev*[10] notes that this opinion is on the condition that one is careful that *chametz* be kept away from the checked areas after that point.

We can still justify the prevalent practice even according to those who say that the *bedika* must be done on the fourteenth. Only those areas into which *chametz* is sometimes brought need to be searched.[11] One can claim that areas that were cleaned and into which people were subsequently careful not to bring *chametz* are thereafter

5. 433:20.
6. 433:1.
7. 433.
8. Ad loc. 23.
9. Ad loc. 11.
10. Ad loc. 1.
11. *Pesachim* 2a.

categorized as places that do not contain *chametz*. Thus, a superficial perusal of the house, during which one concentrates on confirming the assumption that indeed no *chametz* got into various rooms, may be considered as checking the relevant parts of the entire house. 12

According to some *poskim*, the situation in which there is not really anything to check for on the night of *bedikat chametz* mandates the *minhag* to put out some pieces of bread in order to justify making a *beracha* on the search. 13 Others accept the assumption that one is checking to ensure that *chametz* did not somehow enter the cleaned rooms, and they justify the *beracha* on other grounds. 14

It would be wrong to imply that all *poskim* fully accept the practice you mention. The *Mishna Berura* 15 seems to neither embrace it nor reject it. Rav Ovadia Yosef 16 says that it is proper to do a serious *bedika* on the fourteenth. However, our orientation is to instruct people to follow a prevalent *minhag* when it is justifiable, as this one is. (In contemporary times, many people have large homes containing so many possessions that it is barely feasible to do a proper *bedika* in one night, in any case.) If one wants to be more stringent, that is his prerogative.

12. This is apparently the understanding of the *Sha'arei Teshuva* op. cit. See also *Piskei Teshuvot* 433:8.
13. See Rama, *Orach Chayim* 432:5; *Sha'ar HaTziyun* ad loc. 12.
14. *Aruch HaShulchan, Orach Chayim* 432:5.
15. 433:1.
16. *Yechaveh Da'at* 1:5.

D-16: *Bedikat Chametz* in *Shul*

Question: Must someone be appointed to do *bedikat chametz* in a *shul*, or is it enough that congregants are told to remove all *chametz* from their places?

Answer: The *Yerushalmi* 1 states that *shuls* and *batei midrash* require *bedikat chametz* because various meals are held in them. The *Tur* 2 says that the *shuls* of his time required *bedika* because small children would bring food inside. Major *Acharonim* 3 stipulate that this *bedika* should be carried out in accordance with the rules of *bedikat chametz*, such as doing it on the night of the 14th of Nisan by candlelight. The *Shulchan Aruch HaRav* 4 and *Mishna Berura* 5 complain that *shamashim* 6 are not sufficiently careful to do this *bedika* specifically on the 14th at night.

Let us take a more thorough look at the reason for this particular *bedika*. To begin with, there is a *machloket* among *Rishonim* why *bedikat chametz* is required in general. Rashi 7 says that it is in order to avoid the Torah's prohibition of *bal yeira'eh ubal yimatzeh* (not to possess *chametz* in one's domain on Pesach). In contrast, *Tosafot* 8 says that the Rabbis instituted *bedikat chametz* to distance people from the possibility of eating *chametz*.

It is unclear whether the first reason applies to *chametz* that might have been left behind in a *shul*. The *Chidushei Hagahot* 9 maintains that were it not for the precedent of the *Yerushalmi*, we would say there is no need for *bedika* in *shul*; *bal yeira'eh ubal yimatzeh* cannot

1. *Pesachim* 1:1.
2. *Orach Chayim* 433, accepted by the *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 433:10.
3. *Magen Avraham* 433:19; *Mishna Berura* 433:43.
4. 433:36.
5. Op. cit.
6. Those in charge of the technical running of the *shul*.
7. *Pesachim* 2a – see Ran, *Pesachim* 1a.
8. *Pesachim* 2a.
9. On the *Tur* op. cit.

apply to a public place, as it is not the domain of any individual. The *Perisha*10 says that we would have posited that *bal yeira'eh bal yimatzei* and *bedika* do not apply because whatever is left in a *shul* becomes *hefker* (rendered ownerless). He points out that the *Yerushalmi* assumes that we are more stringent regarding *shuls* than the regular rules would indicate. The *Da'at Torah*11 conjectures that the problem is that the members of the community become partners in whatever is left in *shul*, and partners can violate *bal yeira'eh ubal yimatzei* in their joint possession of *chametz*. However, he questions whether there is much of a chance that a significant amount of *chametz* would be present (a *k'zayit*12 per person), which would justify requiring *bedikat chametz*.

The *Aruch HaShulchan* 13 presumes that since *bal yeira'eh ubal yimatzei*, which is likely the main reason for *bedikat chametz*, does not apply in a *shul*, one should not make a *beracha* before the *bedika*. The *Shulchan Aruch HaRav* 14 and *Mishna Berura* 15 disagree and maintain that a *beracha* is called for. Many others suggest that to avoid the doubt of saying a *beracha l'vatala*,16 the designee for the *bedika* in *shul* should check his house first and then proceed directly to check the *shul*, all based on the original *beracha*. The travel time is not a *hefsek* (break) regarding the *beracha*. 17

There are opinions that *bedikat chametz* in a *shul* is not a public obligation per se, but that we are concerned that whoever might have left *chametz* behind (including the fathers of the young children mentioned above) would violate *bal yeira'eh ubal yimatzei*. The *shamash* has an obligation to look out for those members of the congregation who may unknowingly be in that situation. In any case, whoever

10. 433:11.
11. On the *Shulchan Aruch* op. cit.
12. Size of an olive.
13. *Orach Chayim* 433:12.
14. 433:36.
15. Op. cit.
16. A blessing of no value, which it is forbidden to recite.
17. See *Yechaveh Da'at* 1:5.

else is willing to lend a hand may search with a *beracha* on behalf of unspecified others. 18

Based on the above presentation, it is logical that *bedikat chametz* in a *shul* is an exception to the regular rules. Therefore, one could advance the claim that there is no similar obligation to do a formal *bedika* in other public facilities. However, we do note that Rav Ovadia Yosef takes for granted that public institutions such as bus companies and airlines should check their relevant equipment for *chametz*. 19

18. See *B'er Sarim* IV, 68–69; *Kinyan Torah BaHalacha* V:33.
19. *Yechaveh Da'at* I, 5.

D-17: How Much *Charoset* Goes on the *Maror*?

Question: How much *charoset* should one eat along with the *maror*?

Answer: The *mishna* 1 states: "They brought before him *matza*, *chazeret*, 2 *charoset*, and two cooked foods, even though *charoset* is not a *mitzva*. Rabbi Elazar b'Rabbi Tzadok says it is a *mitzva*." The *gemara* 3 inquires what the purpose of *charoset* is according to each opinion. We will deal with each possibility separately.

If *charoset* is not a *mitzva*, we use it because of the concern about "*kappa*." There are two main opinions among the *Rishonim* regarding what *kappa* is. Rashi says that it is a venom-like liquid that is found in sharp-tasting vegetables, and it is neutralized by the special essence or even the odor of *charoset* 4 Rabbeinu Chananel says that it is a dangerous worm that grows on *chazeret* and is killed by the *charoset*. *Tosafot* 5 discusses why only a health hazard is raised and not a halachic one, as it is forbidden to eat worms. One possibility they raise is that this worm is considered a natural part of the vegetable and is not included in the prohibition of eating small creatures. Another possibility is that it is not likely enough that there is *kappa* for there to be a *kashrut* problem, but we are stricter regarding the safety concern.

According to the position that *charoset* is a *mitzva*, it serves as a remembrance either of the *tapuach* tree 6 or of the mortar, each of which has historical significance in connection with *Bnei Yisrael*'s

1. *Pesachim* 114a.
2. Referring to *maror.*
3. Ibid. 116a.
4. See *Pesachim* 115b.
5. Ad loc.
6. Based on *Shir HaShirim* 8:5; see *Sota* 11b. Despite the fact that "*tapuach*" is an apple in Modern Hebrew, there are conflicting views among scholars as to the identity of the biblical *tapuach.*

stay in Egypt. Both explanations may actually be correct, as Abaye [7] says that *charoset* should be sharp to recall the *tapuach* and thick to recall the mortar.

The classical sources do not mention **eating** *charoset* along with the *maror* but rather **dipping** the *maror* into *charoset*. In his commentary on *Mishna*, [8] the Rambam claims that according to Rabbi Elazar b'Rabbi Tzadok, one should make a *beracha* of "*al achilat* (eating of) *charoset*," but he notes that we do not rule that way. In his halachic work, [9] not only does the Rambam not mention the *beracha*, but he also refers to dipping the *charoset*, not eating it. In fact, the *gemara* [10] cautions not to immerse the *maror* in *charoset* for too long because the *maror* might lose its bitter taste. This appears to parallel the fact that we do not eat the *matza* and *maror* together earlier in the *Seder* so that the *maror* will not diminish the initial taste of the halachically more important *matza*. [11] The Ran [12] explains that since the *maror* is only dipped in the *charoset*, there is no problem of the *charoset* nullifying its taste the way we are concerned that *maror* (which requires a substantial amount) would nullify the *mitzva* of *matza*. Therefore, it should come as no surprise that the *Shulchan Aruch* [13] says: "One must shake off the *charoset* from it [the *maror*]."

This does not mean that any amount of *charoset* on the *maror* endangers the validity of the *maror*. *Tosafot* [14] says that since *charoset* was instituted to be used with the *maror*, even if only for health reasons, it does not compromise the fulfillment of the *mitzva* of *maror*. The *Shulchan Aruch* also does not instruct us to clean the *maror* entirely, but rather to shake off the *charoset* to prevent significant

7. 116a.
8. *Pesachim* 10:3.
9. *Chametz U'Matza* 7:11 (see *Lechem Mishneh* ad loc.) and 8:8.
10. *Pesachim* 115b.
11. Ibid. 115a.
12. *Pesachim* 25a in the Rif's pages.
13. *Orach Chayim* 475:1.
14. *Pesachim* 114a.

amounts from remaining. Consequently, one should not spoon on *charoseṯ* but only dip the *maror* in it. 15

In summary, the *charoset* is not intended for eating, but rather for dipping, and one should not leave significant amounts of it on the *maror*. If one wants to eat more of the *charoseṯ* he should do so later during the meal or on another day of Pesach.

15. The *Mishna Berura* (475:13) indicates that there is no consensus regarding whether the entire amount of *maror* should be submerged or if it is sufficient to dip part of it.

D-18: Eating *Shmura Matza* All of Pesach

Question: Should I eat only *shmura matza* all of Pesach? This seems to be becoming an increasingly popular practice. Is this Halacha, a worthwhile *minhag*, or neither?

Answer: There are certainly halachic elements to the question, but family and local *minhagim* should play a major factor in deciding what to do.

The *gemara*[2] says that one can eat on Pesach "dough of non-Jews" that has been checked for signs of leavening, as long as he eats (on the first night) a *k'zayit*[3] of *matza* (i.e., *shmura matza*) at some point. We see from here that the **basic requirement** of eating *shmura matza* is fulfilled at the *Seder* with a *k'zayit*. (Nowadays, the practice is to have five *k'zeitim*, but that issue is beyond our present scope).

What is *shmura matza*? The grain/flour/dough from which *shmura matza* is made is watched over to preclude the possibility of leavening. The main opinions of *Rishonim* are that the supervision is either from the time of cutting of the stalks or from the kneading, when the flour is first exposed to water, and there is a compromise position that it starts at the time of grinding.[4] The *Shulchan Aruch*[5] rules that it is proper that the *matza* intended for use at the *Seder* should be guarded from the time of cutting, and this is the common practice.

The simple reading of the *gemara*[6] is that this vigilance must be carried out in conjunction with the intention of making the *matza* fit for the *mitzva* of eating it on *Seder* night. The Rif's[7] version of the text,

1. *Matza* whose grain/flour is supervised to ensure that no water touches it until minutes before the baking.
2. *Pesachim* 40a.
3. The size of an olive.
4. See *Beit Yosef*, *Orach Chayim* 453.
5. *Orach Chayim* 453:4.
6. Op. cit.
7. *Pesachim* 12a in his pages.

however, does not require intent for the *mitzva*, but that the watching simply be for the purpose of making *matza*, i.e., taking steps to ensure that the product does not come in contact with water prematurely. It is noteworthy that even what we refer to as non-*shmura matza* is *shmura* according to many *Rishonim*, as care is taken that it not become *chametz* from at least the time of kneading.

The *gemara* 8 derives from *p'sukim* that other than on the night of the *Seder*, the eating of *matza* on Pesach is a *reshut* (optional). The question remains whether eating *matza* is only a **neutral option** or whether it is the fulfillment of a **non-obligatory *mitzva***. While most posit the former, the Ba'al HaMaor, 9 the *Chizkuni*, 10 and the Gra 11 argue that it is a positive *mitzva* to eat *matza* throughout Pesach. However, even if one maintains that there is an optional positive *mitzva* throughout Pesach to eat *matza*, it is not clear that one must go out of his way (or spend significant money) in order to fulfill it. 12 It is also unclear whether *shmura matza* is required in order to fulfill it. Perhaps this weaker extension of the *mitzva* beyond the *Seder* does not depend on the element of *shmura*, and regular *matza* is therefore sufficient. 13

The Rambam 14 discusses the concept of *shmura*, not in the context of how to make *matzot* but as a Rabbinic stringency to avoid the possibility of *chametz*, and he does not differentiate between the first night and the rest of Pesach. The *Aruch HaShulchan* 15 says that the Rambam holds that *shmura* is preferable because one should *l'chatchila* 16 go beyond normal steps to ensure that the *matza* is not leavened, not because of the opportunity to fulfill a further *mitzva*.

8. *Pesachim* 120a.
9. *Pesachim* 26b in the Rif's pages.
10. *Shemot* 12:18
11. *Ma'aseh Rav* 185.
12. See discussion in *Mo'adim U'Zemanim* III:267.
13. See *Ma'aseh Rav* op. cit. and 186; *Meishiv Davar* II:77.
14. *Chametz U'Matza* 5:8.
15. *Orach Chayim* 553:20–21.
16. The proper way to do something.

(This is consistent with the Rambam's apparent agreement with the Rif that the vigilance does not require intention for the purpose of the *mitzva*.) The *Chayei Adam* 17 attributes this approach to the Gra. Although the Torah may insist upon this level of vigilance only on *Seder* night, it is logical that it should apply on some level throughout Pesach, as the transgression of eating *chametz* is identical for all seven days.

A possible practical difference between the reasons to prefer *shmura matza* is in regard to machine *matza*. Some authorities demand hand-made *matza* for the *Seder* because a machine cannot possibly have positive *mitzva* intent. These opinions should not require hand *matza* throughout Pesach according to the Rambam's approach. 18 Another difference is whether one should eat **some** *shmura matza* or make sure that **all** the *matza* he eats is *shmura*. Whether the stringent practice applies only to *matza* or even to foods made from *matza* meal also depends on the two reasons. Finally, according to the *mitzva* element, there is something to gain by eating *matza* throughout Pesach, whereas if we are concerned about *chametz*, one who avoids eating *matza* actually decreases the risk.

In summary, the stringency of using *shmura matza* throughout Pesach is not frivolous. On the one hand, since people spend money on all sorts of Pesach delicacies, why not spend some on *shmura matza* also? However, there are dangers in creating family *minhagim* without knowing how things will end up. Do we want our children, who may not be able to afford the higher price of *shmura matza*, to feel compelled to buy it, when their grandparents did not? Will people refuse to eat at others' homes because they use regular *matzot*? Thus, while eating *shmura matza* for all of Pesach is a reasonable *chumra*, it is questionable whether one should adopt the *minhag*.

17. II:128:30.

18. There are different views as to whether there are more problems of possible leavening with *matza* made by machine or by hand. Of course, the matter could depend on the specific factory involved. In any case, the element of the Rambam's concept of *shmura* can be accomplished by machine.

D-19: Making Egg *Matzot* Available to Guests at a Hotel

Question: I run a hotel that has many guests for Pesach. Can we put a box of egg *matzot* on each table so that those who need them will find them easily, or must we be concerned for the very likely possibility that some guests will, out of ignorance or lack of interest, use these *matzot* when it is not warranted? Would it be considered *lifnei iver*[1] (the violation of placing a halachic stumbling block before the "blind")?

Answer: Although you are apparently aware of the basic bottom line on egg *matzot*, it is worthwhile to review the relevant sources. The *gemara*[2] says that dough made with fruit juices does not leaven. According to most *Rishonim*, this applies to eggs as well.[3] However, there are several problems with relying on this ruling to produce various types of what we call egg *matzot* as a suitable Pesach product. (Different brands of "egg *matzos*" use different alternatives to water, and eggs are just one example. We will call all of them egg *matzot* for simplicity's sake. The Hebrew and halachic term is *matza ashira*.[4])

According to many *Rishonim* and the *Shulchan Aruch*,[5] if flour is kneaded with fruit juice mixed with water, not only can the dough become *chametz*, but it is also expected to leaven more quickly than when flour is kneaded with water alone. Thus, not only would *kashrut* certifiers have to make sure that the flour was not exposed to water before the dough was made, but also that no water was mixed **into** the dough, even if it was subsequently baked within eighteen minutes.

1. See *Vayikra* 19:14.
2. *Pesachim* 35b.
3. See *Tur* and *Beit Yosef*, *Orach Chayim* 462.
4. Literally, rich *matzot*, i.e., *matzot* that contain ingredients other than flour and water.
5. *Orach Chayim* 462:2.

There is also a dispute between *Tosafot* 6 (lenient) and Rashi 7 (stringent) regarding if egg *matzot* do not become *chametz* at all or if their leavening is not complete enough to generate the consequences of full-fledged *chametz* but a lesser prohibition pertains. Most *Rishonim* 8 and the *Shulchan Aruch* 9 agree with *Tosafot*, and the Sephardic practice is indeed to permit eating egg *matzot* on Pesach. 10 In contrast, the Rama 11 sets the tone for Ashkenazim, reporting that the *minhag* follows Rashi, and it is forbidden to eat egg *matzot* on Pesach. The Rama concludes with a compromise: when there is a pressing need to be lenient, such as for a sick or a very old person, one may eat egg *matzot*. It is wrong, however, for healthy Ashkenazim to eat egg *matzot* on Pesach (although it is permissible to possess them during Pesach and eat them afterwards 12).

There is an additional problem regarding the use of egg *matza* at the *Seder*. Egg *matza* is *matza ashira*, which is not valid for fulfilling the *mitzva* of eating *matza* on *Seder* night, even though they are not *chametz*. Therefore, even Sephardim and the sick should not use egg *matza* during the parts of the *Seder* where there is an obligation to eat *matza*. (Other alternatives for those who experience difficulty eating regular *matza* exist but are beyond our present scope.)

It is a good question whether putting egg *matzot* on the tables is a violation of *lifnei iver* if you know that some people who should not eat them will do so. (See *Yechaveh Da'at* 1:13 who demonstrates that even a Sephardi, who may eat egg *matzot* himself, may not give them to an Ashkenazi without informing him of the issue.) If you are not aware of the status of the people at each table, then you could use rely

6. *Pesachim* 35b.
7. *Pesachim* 36a.
8. Including the Rambam, *Chametz U'Matza* 5:2.
9. *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 462:1.
10. See *Yechaveh Da'at* 1:10.
11. *Orach Chayim* 462:4.
12. *Mishna Berura* 462:18.
13. Op. cit.

on the principle of *t'liya*. 14 This means that when it is quite possible that the object one is giving to someone will be used properly, it is permitted to give it to him even though there is a good chance he will use it improperly. Whereas this is a legitimate approach to take in cases of problems that are difficult to solve (e.g., someone who runs a large store and cannot keep track of who is buying what), it is not acceptable here. First, what should you, your waiter, or your *mashgiach* do upon learning who is who and seeing people acting improperly? Furthermore, how could you allow those who were told that the *kashrut* of your establishment is good to make a mistake under the assumption that anything on the table is acceptable?

A simple solution is to have a table with egg *matzot* placed off to the side with a large sign that identifies the egg *matzot* as something that Ashkenazim may eat only when the situation is pressing. You may suggest that those with questions should ask the rabbi or *mashgiach*.

14. See *Taz, Yoreh Deah* 251:1.

D-20: Forgotten *Chametz* Found After Pesach

Question: I spent some time in Hong Kong in the fall and since I was planning to return the next summer, I left some things there, including a bottle of scotch. I did not give thought to it until I returned in May. Is it *chametz she'avar alav haPesach*?[1] While I did not include it in my *mechirat chametz*,[2] did my *bitul chametz*[3] help?

Answer: We accept Rabbi Shimon's opinion[4] that *chametz she'avar alav haPesach* is a Rabbinic injunction that prohibits eating or benefiting from *chametz* that was owned by a Jew on Pesach, due to the violation of *bal yeira'eh ubal yimatzei*.[5] When *bal yeira'eh ubal yimatzei* does not apply, neither does *chametz she'avar alav haPesach*.[6] Ostensibly, then, *chametz* that was included in *bitul chametz*,[7] which removes the Torah prohibition of *bal yeira'eh ubal yimatzei*,[8] should be permitted after Pesach. The *Yerushalmi*[9] cites a *machloket* regarding whether this is indeed the case. We accept the opinion of R. Yochanan, who forbids it due to concern that one will abuse the system.[10]

There would seem to be another factor that would incline us to be lenient in your case – you did not remember that you were in possession of the *chametz* in question. However, the Rambam[11] and

1. *Chametz* owned by a Jew over Pesach, which is forbidden to use after Pesach.
2. Sale of *chametz*.
3. Nullification of *chametz*.
4. *Pesachim* 30a.
5. The prohibition to possess *chametz* during Pesach.
6. Ibid.
7. Which usually includes all *chametz*.
8. *Pesachim* 4b.
9. See Rosh, *Pesachim* 2:4.
10. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 448:5.
11. *Chametz U'Matza* 1:4.

Shulchan Aruch 12 rule that *chametz she'avar alav haPesach* is forbidden even when one left the *chametz* over *b'shogeg* (accidentally) or *b'oness* (due to extenuating circumstances). The *Bi'ur Halacha* 13 seriously considers the claim of some *poskim* that when the grounds for leniency can be combined (i.e. *bitul* was performed and the *chametz* was left accidentally), the prohibition of *chametz she'avar alav haPesach* does not apply. However, he focuses primarily on a case of *oness*, whereas your case is one of *shogeg* which may be more severe.

Nevertheless, there is yet another important point of leniency here. Because you left Hong Kong more than thirty days before Pesach and did not have any intention to return until after Pesach, you were not required to perform *bedikat chametz* 14 before leaving. 15 There is a major *machloket* regarding whether this exemption applies only to the search for unknown *chametz* or whether one is exempt even from removing known *chametz*. 16 According to the lenient opinion, you did not neglect any responsibility, as someone in that situation may rely on the *bitul* he performs wherever he finds himself. If so, there certainly would not be a problem of *chametz she'avar alav haPesach*.

According to the opinion that you should have taken care of the *chametz* you knew about, when you were removing the *chametz* from your regular house, whether through a formal *bedika* or other means (including *mechirat chametz*), you should have sold the *chametz* in Hong Kong or had someone get rid of it. 17 Your failure to remember

12. Ibid.:3.
13. To *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 448:3.
14. A search for *chametz*.
15. *Pesachim* 6a; *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 436:1.
16. See *Mishna Berura* 436:5. Among those who maintain the lenient view are the Ritva, *Pesachim* 6a, and *Pri Chadash* 436:1.
17. You optimally should have sold the *chametz* with a rabbi in Hong Kong, both to make the sale more realistic and to solve the problem of timing. If done in the United States, the *chametz*'s location should have been mentioned specifically. (It is far from optimal to rely on catchall phrases, such as "wherever the *chametz* happens to be," certainly when the *chametz* is in a different continent.) It would also have been better to do an early sale, as we will explain.

the Hong Kong *chametz* is not fundamentally different from doing a *bedika* but forgetting to look under the couch. Regarding a situation in which one performed an imperfect *bedika* and a proper *bitul,* the *Mishna Berura*18 brings strong indications in both directions regarding whether *chametz she'avar alav haPesach* applies. He concludes that in the event of significant loss, one can sell the *chametz* to a non-Jew. This is usually forbidden for *chametz she'avar alav haPesach,* but it is permitted according to some opinions when one did *bitul.*

Bitul 19 and *mechirat chametz* 20 are effective only until an hour before *chatzot* (halachic midday) of the day before Pesach. Therefore, depending on where you live and at what time you did *bitul* on the night of the *bedika*, there could be a complication, as Hong Kong is between thirteen and sixteen hours ahead of the United States. (*Mechirat chametz* would definitely have had the complication unless there was an early sale. 21) Although most *poskim* say that in such matters, we follow the owner's place, not where the *chametz* is, the *Igrot Moshe*22 asserts that if the *chametz* is in a location where the timing does not work out, it becomes forbidden. 23 However, given the other indications for leniency, we maintain that if the loss of an (expensive?) bottle of scotch is significant to you, you can sell it or give it as a present to a non-Jew.

18. 448:25.
19. *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 434:2.
20. Ibid. 448:4.
21. See *Living the Halachic Process*, vol. I, D-17.
22. *Orach Chayim* IV:94.
23. See *Mechirat Chametz K'Hilchato* 3:17 and *Living the Halachic Process* op. cit.

D-21: Changing One's Custom Regarding the Days of *Sefira*[1]

Question: May one change the *minhag* he keeps for the restrictions of the *sefira* period from year to year, according to his needs?

Answer: After reviewing the historical and halachic backgrounds of the national mourning period of *sefira*, we can deal with your question more intelligently.

The *gemara*[2] reports that many thousands of Rabbi Akiva's disciples died one year in the period between Pesach and Shavuot. As a result, *minhagim*, which are now binding, developed to refrain from marriages, music and dancing, and haircutting as a sign of national mourning during the course of thirty-three days.[3] There are many versions as to the exact time period during which the disciples died and during which these restrictions apply. The *Shulchan Aruch*[4] writes that the restrictions are lifted from the thirty-fourth day of the *sefira*. According to others, the restrictions are lifted on the thirty-third day (*Lag BaOmer*).[5] Other approaches begin the restrictions at the beginning of Iyar and continue until right before Shavuot.[6] Another opinion mandates the restrictions during the entire period from Pesach to Shavuot and arrives at thirty-three days by subtracting certain joyful days, including *Lag BaOmer*, on which the restrictions do not apply.[7]

Although the Rama is clear that there should be a uniform *minhag* in each locale, recent *poskim* have pointed out that due to the

1. The time of the year between Pesach and Shavuot during which practices of national mourning are observed.
2. *Yevamot* 62b.
3. See *Tur* and *Beit Yosef*, *Orach Chayim* 493.
4. *Orach Chayim* 493:2.
5. Rama ad loc. This is the most widely followed Ashkenazic *minhag*.
6. Ibid.:3.
7. See *Mishna Berura* ad loc. 15.

mingling of people from different communities of origin, such uniformity is no longer viable. 8 As far as deciding which *minhag* one should personally choose, he may employ a guideline noted by the *Chok Yaakov*. 9 Since the mourning of *sefira* commemorates an event in the distant past and the practice is obligatory only due to *minhag*, one may be lenient regarding questions that arise. Therefore, those without a clear *minhag* are allowed to pick one based on convenience, if they so desire, and all of the variations that we mentioned are valid.

Usually, when one chooses a *minhag* or a way to fulfill a *halacha* among various options, he may not do so in a manner in which he ends up employing mutually contradictory leniencies. For example, the *gemara* 10 says that one may choose either option with regard to the question of the cutoff point between the times of *davening Mincha* and *Ma'ariv*, but *poskim* point out that one may not use the "gray" time period for both *Mincha* and *Ma'ariv*. 11 However, with regard to following mutually contradictory opinions during different time periods (in the case of *Mincha* and *Ma'ariv*, using the gray area for one or the other inconsistently but only on different days), there is room for leniency. 12 In our case of *sefira*, this would allow one to adopt different practices on different years.

Rav Moshe Feinstein 13 presents a fascinating argument to justify switching *minhagim* from year to year that is specific to *sefira*. He notes that most, if not all, of the *minhagim* are predicated on the assumption that there must be thirty-three days between Pesach and Shavuot that are governed by the laws of *sefira*. The specific manner that one calculates that period is not crucial, as long as it follows a logical system. Therefore, one can freely switch from an approach observed one year to a different but equivalent approach the next year.

8. See *Igrot Moshe*, *Orach Chayim* I:159.
9. 493:2. See also *Igrot Moshe* op. cit.
10. *Berachot* 27a.
11. See Rosh, *Berachot* 4:3.
12. See *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 233:1.
13. *Igrot Moshe* op. cit.

Rav Moshe argues that according to the Gra, this is true regarding all the *minhagim* except the one that finishes on *Lag BaOmer*, before thirty-three days have been completed. It would be problematic to switch from one of the other *minhagim* to that *minhag*. However, Rav Moshe points out that according to the *Bach*, the *minhag* of up to *Lag BaOmer* is also predicated on keeping thirty-three days, so that one can interchange among all of the *minhagim*. Therefore, one may follow the *Bach*'s position to arrive at a leniency.

In summary, although one should generally be consistent about the opinions he follows regarding halachic practices, the idea of switching *minhagim* regarding the dates of the *sefira* restrictions from year to year is widely accepted and can be justified in several ways.

D-22: Remodeling Work During the Three Weeks and the Nine Days

Question: We are remodeling our kitchen. My wife ordered and signed a contract for work to be done on cabinets and other things that is supposed to start on July 15 (23 Tammuz). May work continue during the Nine Days [before and including *Tisha B'Av*] or must it be stopped?

Answer: The *gemara*[1] says that from the beginning of the month of Av until after *Tisha B'Av*, one should lessen his business dealings and his building activities. The *gemara* does not specify the types of business transactions and building it refers to, nor does it clarify what "lessen" means. However, in the context of restrictions that apply on fast days that are established in response to a drought, the *gemara*[2] refers to "building of joy" and gives the example of the house in which one's son will be married. The *Yerushalmi*[3] gives a counter example of a type of construction that is permitted: when a wall needs support to prevent its collapse. What is the *halacha* in cases between these two extremes?

The *poskim* arrive at the following basic consensus. If there is a fear of collapse, one can do what is required even for the needs of a "building of joy." [4] In general, however, any type of construction whose purpose is to enhance and not for a necessity should not be performed during the Nine Days. [5] This would apply to most cases of kitchen renovations, which usually take a functional kitchen and make it more attractive or more convenient. There is an opinion that this is forbidden even from the beginning of the Three Weeks. [6]

1. *Yevamot* 43b.
2. *Ta'anit* 14b.
3. *Ta'anit* 4:6.
4. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 551:2.
5. *Mishna Berura* 551:12.
6. Maharil, *Tisha B'Av* 8.

However, one has the right to be lenient on the matter before the Nine Days, especially if she already made an agreement with workers.

This brings us to what may be a major point of leniency in your situation. Several *poskim* 7 say that if one hired a non-Jew before the Nine Days to do the work in a manner in which he is paid by the job (as opposed to according to time), the job is in the province of the non-Jew and may be done during the Nine Days. However, some of these *poskim* 8 add the proviso that if the worker will accept a small fee to delay the work, the owner should prefer that option. Another scenario in which it is not required to push off the work is when the delay will cause a significant loss. 9 Some examples include when the work or materials will be more expensive later or a case in which an interim setup would be difficult to maintain given that the work has already begun.

Essentially, there are three ideas that motivate us to refrain from certain types of acquisitions and construction during the period of national mourning. One is that the *mazal* of Bnei Yisrael is low at that time (which is something you may want to consider). Another is that one should avoid doing the type of activities that are considered overly happy. The third idea is that the entire Three Weeks is a time that is historically tragic for us and we are therefore not supposed to recite the *bracha* of *Shehecheyanu*, which includes the phrase "*laz-eman hazeh*" ("to this time"). 10 If you plan to recite *Shehecheyanu* on the renovations (which itself is a good question that is beyond our present scope), 11 it should not be done during this period. Consequently, it would be problematic to have the job finished before midday of the 10th of Av. 12 Even if you do not contemplate making the

7. Maharil ibid., cited by the *Bach*, *Orach Chayim* 551, *Eliya Rabba* 551:3, and *Mishna Berura* 551:12.
8. Maharil and *Mishna Berura* op. cit.
9. *Mishna Berura* 551:13.
10. *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 551:17.
11. See *Mishna Berura* 223:11–12.
12. See parallel discussion in *Igrot Moshe*, *Orach Chayim* III:80.

beracha, it is still proper that the project not be completed during the Nine Days, as this affords greater joy than the interim progress on the work does. Therefore, in the event you have little choice but to have the workers do the bulk of the work during the Nine Days, try to have some of the overall job finished afterwards. Additionally, no work should be done on *Tisha B'Av* itself.

Section E:
Kashrut

E-1: Does Tasting a *Fleishig* Crumb Make One *Fleishig*?

Question: During a *milchig* meal, I saw a crumb on the table, which I assumed was from bread. I put it on my tongue and then realized it was a crumb from the coating of chicken schnitzel. Of course, I immediately spit it out. Could I have continued the *milchig* meal, or was I *flesihig* and therefore required to wait six hours?

Answer: We will first analyze the explanations offered by the *Rishonim* for the practice of waiting six hours (or however long one's *minhag* requires) between eating meat and milk and see which apply to your case. We will then refer to some of the *Acharonim*'s rulings to confirm that the analysis is applicable in practice.

The *gemara* 1 requires one to wait the amount of time in between typical meals between eating *fleishig* food and subsequently eating *milchig* food, but not vice versa. Rashi 2 explains that a certain fattiness comes out of the meat that one eats, and this remains in the mouth for quite some time. The Rambam 3 explains that the issue is the possibility that some meat will remain between the teeth.

Many authorities 4 discuss practical differences between these explanations. One difference occurs if one chewed meat but removed it before swallowing. The Rambam would require waiting because it is possible that some meat became stuck between the teeth. Rashi, however, would not require waiting because the taste lingers only when one swallows the meat. 5 Another difference pertains if one finds meat between his teeth after six hours. The Rambam apparently assumes that by then the meat is no longer problematic. According

1. *Chulin* 105a.
2. Ad loc.
3. *Ma'achalot Asuros* 9:28.
4. Including the *Tur*, *Yoreh Deah* 89.
5. See *Shach*, *Yoreh Deah* 89:2.

to Rashi, however, it is assumed to pose a problem. We accept the stringencies that follow from both explanations. 6

If we posit, as above, that chewing does not pose a problem according to Rashi, then briefly having a *fleishig* crumb on one's tongue certainly does not. Similarly, according to the Rambam, it is not logical to be concerned about meat between the teeth if the taster did no chewing at all.

Our case is quite similar to one discussed by early authorities in which after eating and waiting six hours, someone found and removed a piece of meat from between his teeth. In both cases, meat was in the mouth recently and was then removed, and in both cases, there is no concern for the impact of a recent eating. The *Shach* 7 says that even according to Rashi's opinion that meat is still considered *fleishig* after six hours in the mouth, one does not have to wait another six hours from that point. Nevertheless, the Rama 8 maintains that in this situation, one should rinse his mouth before eating *milchig*. The *Aruch HaShulchan* 9 explains the Rama's rationale: it is not reasonable that a mouth that had meat in it one moment could have milk in it the next moment without taking steps to remove the residue.

Most *poskim* 10 assume that the required manner of removing the residue is the same as when one wants to eat *fleishig* soon after eating *milchig*. In that context, we *pasken* that one needs to rinse the mouth with a liquid (*hadacha*) and eat a solid food to absorb the remaining taste (*kinuach*). 11 According to our analysis, then, you could have continued your *milchig* meal after rinsing your mouth and eating a *pareve* food. You should also have made sure there was no *fleishig* residue on your hands by either checking them or washing them. 12

6. *Tur* ibid.; see *Shulchan Aruch* and Rama, *Yoreh Deah* 89:1.
7. Ad loc. 3.
8. Ibid.
9. Ad loc. 5.
10. *Shach* op. cit. 4; *Chochmat Adam* 40:12; *Aruch HaShulchan* op. cit.
11. *Shulchan Aruch* op. cit. 2.
12. See *Shulchan Aruch* and Rama ibid. 2–3.

Despite this conclusion, general practice is sometimes stricter than analysis would indicate, as we will show with an example that resembles your case. The *Pri Megadim* 13 demonstrates that if one only chewed an otherwise *pareve* food that had absorbed some meat gravy, he has no inherent reason to wait six hours. Nonetheless, the *Pri Megadim* claims that due to the concept of *lo p'lug* (not distinguishing between similar cases that fall into the same category), one should wait six hours in this case. The *poskim* 14 accept this stringency, which raises the possibility that in our case, as well, we should follow a more stringent practice than our analysis would indicate. Nevertheless, the *poskim* rule regarding our case that one who merely tasted food with his tongue is not treated like one who chewed it, and he does not need to wait six hours. 15 However, both *kinuach* and *hadacha* are required. 16

(Your situation includes additional mitigating circumstances that make leniency easier. However, even without them, one does not have to wait before eating *milchig*, and if necessary, it might even suffice to wash one's mouth **or** eat something in between. 17)

13. *Mishbetzot Zahav, Yoreh Deah* 89:1.
14. *Pitchei Teshuva* ad loc.:1; *Kaf HaChayim* ad loc.:3.
15. *Pri Chadash, Yoreh Deah* 89:18; *Aruch HaShulchan* 89:14; *Darchei Teshuva* 89:10; *Kaf HaChayim* op. cit. 4.
16. *Pri Chadash* and *Aruch HaShulchan* op. cit.
17. See *Badei HaShulchan, Yoreh Deah* 89:19.

E-2: Using a Knife Sharpener for *Milchig* and *Fleishig* Knives

Question: Can I use the same mechanical knife sharpener for *milchig* and *fleishig* knives?

Answer: In order to answer your question, we must address two different scenarios.

If you are the first to use the sharpener, then a simple precaution will prevent problems from arising. As long as you make sure that the knife's blade is clean when sharpening, there will be no transfer of *ta'am* (absorbed taste) from the knife to the sharpener, which will then remain *pareve*. This is because *ta'am* is not transferred from one *kli* (utensil) to another without a capable medium. 1

Before continuing, we must note that one should not take the cleanliness of a knife for granted, even when it appears to be clean. The *gemara* 2 says that a radish that was cut with a knife that is used to cut meat is assumed to be *fleishig* Rashi 3 explains (as one of two explanations) that a knife often has a thin layer of fat on it, and this layer may come off onto the radish when it is cut. One might thus claim that the standard *fleishig* knife has residue on its surface, which can be transferred to the knife sharpener with the help of the friction and heat that are produced during the sharpening process. However, *poskim* assume that it is possible to clean a knife so that no residue remains. Only when one does not clean it right away, but rather allows the fat to congeal on the knife, is it insufficient to merely wash it clean. In that situation, *ne'itza b'karka* (plunging the knife repeatedly into firm earth) becomes necessary in order to properly clean

1. Rama, *Yoreh Deah* 92:8.
2. *Chulin* 111b.
3. Ad loc. 112a.

it. 4 (Many say that using an abrasive cleaning agent, such as a strong detergent or steelwool, is equivalent.)

If the sharpener was previously used without care having been taken to ensure that the knives were clean, a problem arises. During sharpening, surface meat or milk residue may have gotten onto and/or into the metal of the sharpener. Even so, if you subsequently clean the sharpener and the knives that are to be sharpened before the next use, there will not be any transfer of *ta'am*, as we explained above that this will happen only with the help of some medium. However, if either the sharpener or subsequently sharpened knives remain soiled, the transfer of *ta'am* is possible. For example, if the sharpener remains soiled on its surface by *milchig* residue, a taste may be transferred into the blade of a *fleishig* knife that is being sharpened and, in addition, the mixture of the tastes will transfer back to the sharpener. If the sharpener is cleaned after being made *milchig* but another knife being sharpened has food on its surface, the *milchig ta'am* can be transferred from the sharpener to the food and, simultaneously or subsequently, to the knife. It is true that if the clean sharpener sat unused for 24 hours, *ta'am* that emanates from it is assumed to give off a detrmiental taste and the matter is far less problematic (details are beyond our present scope). However, this factor is insufficient to allow unrestricted, continual use. 5

The question is if we can be optimistic about how the sharpening will be done or if we need to assume the worst. *Hagalat Keilim* (Cohen) 6 cites an opinion that does not permit giving knives to a non-Jewish professional to sharpen out of concern that the sharpeners will have a residue from non-kosher meat or fats. However, he points out that in our times, people usually give only clean knives to be sharpened. Furthermore, he implies that even during the time of the *Rishonim*, indications are that few *poskim* were concerned about this problem. For example, in discussing the issue of giving a knife

4. See Rama, *Yoreh Deah* 94:7, and *Darkei Teshuva* ad loc. 102.
5. See response E-3.
6. 13:(260).

to a non-Jew for sharpening, the Mordechai 7 raises only the concern that the tradesman will make personal use of it for non-kosher food, not that the sharpening itself is problematic. Rav Cohen concludes that it is proper and sufficient to carefully clean a sharpener before using it.

In conclusion, while it is conceivable that using one knife sharpener for both *milchig* and *fleishig* could cause problems, it does not seem necessary to be concerned about this possibility. The key is to take note that the knives that will be sharpened are clean and that the sharpener itself appears clean.

7. *Avoda Zara* 83.

E-3: *Kashering* a Water Kettle that Came in Contact with Cheese

Question: I put a hot, *pareve* water kettle in a *milchig* sink and saw that it touched a relatively small piece of cheese. Do I need to *kasher* the kettle, and if so, how?

Answer: Had the kettle simply touched a perfectly clean, reasonably dry *milchig* sink, no *kashering* would have been necessary. This is because *ta'am* (halachic taste) is transferred from one *kli* (utensil) to another only via a medium such as food or significant moisture. 1 (For this reason, one may put both *milchig* and *fleishig* pots on the same stovetop grates.) However, in your case, the kettle touched the *milchig* food itself, and we must assume there was some absorption into the kettle 2 if it was hot enough to cause the transfer of *ta'am* (*yad soledet bo* – approximately 45°C/113°F).

What would happen if you used the kettle without first *kashering* it? Even if you used the kettle within 24 hours to boil water and the water later became mixed into something *fleishig* the food would be permitted for Sephardim, and perhaps for Ashkenazim. 3 This is because of the concept of *notein ta'am bar notein ta'am*. If the "problematic" taste began as a permitted food (e.g., dairy) and is twice removed from its source (from cheese into kettle, from kettle into water), the weak remaining taste does not create a new prohibited state (when mixed with meat). Ashkenazim should not purposely mix the water with a *fleishig* food, 4 and Sephardim should not boil water in the *milchig* kettle having in mind to mix it with *fleishig* 5

The halachic situation is more lenient if the *kli* sat unused for 24

1. Rama, *Yoreh Deah* 92:8.
2. See *Shulchan Aruch*, *Yoreh Deah* 105:3, which states that even when something warm is placed on something cold, there is some degree of transfer of taste.
3. See *Shulchan Aruch* and Rama, *Yoreh Deah* 95:2.
4. Rama op. cit.
5. *Shach* ad loc. 4

hours. In most cases, if one cooks food in a pot that became *treif* but has not been used for 24 hours, the food remains kosher. This is because of the concepts of *eino ben yomo* and *notein ta'am lifgam*. The absorbed taste that remains in the walls of a utensil for over 24 hours becomes spoiled to the extent that whatever taste is subsequently transferred harms the food that is cooked in the pot, and this taste therefore does not make other food *treif*. 6 Therefore, water boiled in the kettle that absorbed *milchig* taste at least 24 hours earlier should not be considered *milchig*. 7

However, although the food we want to heat in the *kli* would remain kosher even if the *kli* is not *kashered*, the rule is that *kashering* is required. This is because the Rabbis were concerned that people would confuse pots that had been *treifed* recently with those that had not been used for 24 hours. Therefore, the *kli* must be *kashered* as if it were *treifed* within 24 hours. 8 If the piece of cheese that your kettle touched was very small, it is possible that no *kashering* is necessary. 9 Otherwise, you are required to *kasher* the utensil that absorbed *milchig* taste if you want to use it for *pareve* food that can subsequently be mixed with *fleishig*.

It is sometimes easier to *kasher* a *pareve kli* that became *milchig* than to *kasher* a *treif* one. A *kli* that absorbed *ta'am* while over a flame without a liquid medium requires *libun*, exposing it to very high "dry" heat, 10 commonly available only from blowtorches and self-cleaning ovens. However, if the absorbed *ta'am* came from a permitted food with halachic limitations (e.g., milk or meat), it is sufficient to put

6. *Shulchan Aruch, Yoreh Deah* 103:5.
7. Admittedly, the Rama, *Yoreh Deah* 95:3 says that we put certain limitations on the use of this water because it can be easily replaced.
8. *Avoda Zara* 76a.
9. See *Binat Adam* 41:58, who rules this way based on a combination of factors, including the opinion that when there is consistently enough food cooked in the pot so that the small quantity absorbed will not give a perceptible taste, then one is allowed to use the pot (see *Shulchan Aruch, Yoreh Deah* 99:9, with commentaries).
10. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 451:4.

the *kli* into boiling water, a process called *hagala*. 11 In your case, in which the *ta'am* was absorbed away from a fire, there is no need for full *libun* in any case.

When *hagala* works, an easier form of *libun* known as *libun kal* is also valid. 12 Although there are differing opinions regarding the heat level needed for *libun kal*, most assume that it is sufficient to leave the *kli* in a normal oven at its highest setting for at least a half hour. One of the technical advantages of *libun kal* is that if it is done for long enough, it burns up problematic grime that is hard to remove. 13 This makes it unnecessary to carefully clean the entire *kli* from residue. Thorough cleaning is necessary prior to *hagala*, and this may be difficult or impossible. 14

A kettle that is partly plastic does not seem to be a candidate for *libun kal* because the high temperature may ruin it. (This also makes it forbidden to *kasher* it in this way even if one is willing to take the risk. 15) One could remove the plastic section, do the *libun kal*, and reattach the plastic (assuming the plastic part did not touch the cheese). Theoretically, one should be able to apply the heat of *libun kal* to the part of the *kli* that absorbed the cheese. In this way, the rule *k'bol'oh kach polto* (just as it absorbs, so it expels) presumably applies. 16 However, the *Shach* 17 and others say that it is proper to rely on this leniency only *b'di'eved* (after the fact). Nevertheless, if it is not possible to clean the *kli* and do *hagala* to it, it is possible to employ *libun* to the place of the absorption alone. This is especially reasonable regarding a *kli* that will be used for *pareve*, and certainly if the amount of *ta'am* that was absorbed is tiny compared to the amount of water one regularly uses. 18

11. *Avoda Zara* 76a.
12. Rama, *Orach Chayim* 451:4.
13. Ibid.
14. See *Tur*, *Yoreh Deah* 121; *Hagalat Keilim* (Cohen) 6:(5).
15. *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 451:1.
16. Rama, *Yoreh Deach* 121:6.
17. Ad loc.
18. See *Shulchan Aruch*, *Yoreh Deah* 99:7.

E-4: Rinsing After Eating *Pareve* Food Cooked in *Fleishig* Pot

Question: I know that if one eats *milchig* food, he has to wash his hands and rinse his mouth before eating *fleishig*. What if he eats *pareve* food that was cooked in a *fleishig* pot? Although he does not have to wait six hours, does he at least have to clean his mouth and hands?

Answer: The matter of milk and meat is one in which Halacha employs more stringency than one might expect. This applies both to what is considered *milchig* and *fleishig* and to the measures required between eating the two. We will examine whether your case also falls on the side of stringency.

In general, when something not kosher is cooked in a pot, it makes the pot "not-kosher," which in turn makes the food that later cooks in it not kosher, etc. However, kosher foods that only have the potential to become not kosher – such as meat or milk foods, which may become not kosher if mixed with the opposite type – lose that ability when their residues are sufficiently removed from their original state. This status is known as *notein ta'am bar notein ta'am*, or *nat bar nat*. Based on this idea, hot *pareve* food that was placed in a *fleishig* utensil, for example, does not become forbidden when mixed with *milchig* food because the *fleishig* taste in the *pareve* food is not significant enough to produce *basar b'chalav* (meat mixed with milk). 1 However, the Rama 2 says that if the food was cooked or roasted in a pot that had been used for *fleishig* within 24 hours, one is not allowed to mix it with *milchig* food and, of course, vice versa . This does not mean that we treat the otherwise *pareve* food as totally *milchig* or *fleishig*. In fact, the Rama says that you may put this food into a utensil of the other type. Your question is whether

1. *Chulin* 111b; *Shulchan Aruch, Yoreh Deah* 95:2.
2. Ad loc.

according to Ashkenazim, who follow this view of the Rama, the food is *fleishig* enough to require washing the hands and mouth before eating *milchig*.

In order to answer this good question, let us review the laws dealing with the amount and type of separation between eating milk and meat. The *gemara* 3 discusses waiting between eating meat and subsequently eating cheese but states that no wait is required before eating meat after cheese. The *gemara* concludes, however, that one should either check or wash his hands and also clean his mouth before eating meat. The *Shulchan Aruch* 4 rules that these requirements apply only regarding actual meat and milk/cheese. However, between eating two *pareve* foods, when one was cooked together with meat and the other with milk, one does not need to wait or wash. In practice, the *minhag* seems to be to wait even after eating *pareve* food that was cooked together with significant enough amounts of *fleishig* to impart a *fleishig* taste before eating even *pareve* food cooked with similar amounts of *milchig*. 5

In any case, the Rama 6 states unequivocally that if one ate *pareve* food cooked in a *fleishig* pot, he can eat even cheese immediately afterward. This makes a lot of sense, as we saw that according to the *Shulchan Aruch*, one could even mix this basically *pareve* food directly with milk (the Rama is one step more stringent). In fact, to make this statement more of a *chiddush*, some say that it concerns a case in which there was a little actual meat gravy in the pot 7 or when the food that was cooked in the pot was sharp, in which case the leniency of *nat bar nat* does not usually apply. 8 Certainly, in the event that ordinary *pareve* food was cooked in a clean *fleishig* pot, one does not have to wait afterward.

What about washing one's hands and rinsing one's mouth? These

3. *Chulin* 104b–105a.
4. *Yoreh Deah* 89:3.
5. See opinions in *Badei HaShulchan* 89:82.
6. *Yoreh Deah* 89:3.
7. *Shach*, *Yoreh Deah* 89:19.
8. Rabbi Akiva Eiger ad loc.

are more widely required than waiting, as we see from the case of one who ate dairy before meat. While one could contemplate stringency, the *Eliyahu Rabba*9 maintains that it is not necessary to take any of those steps, and this approach is accepted by the *Kaf HaChayim* 10 and contemporary *poskim.* 11 The *Badei HaShulchan*12 raises the possibility that when the *pareve* food is sharp or when one actually sees or feels residue on his hands or mouth, he should have to remove it. However, as he seems to be aware, he does not substantiate this claim with sources, and since the logic can go either way, we will not introduce further stringency than already exists. Thus, the answer to your question is that after eating any *pareve* food cooked in a *fleishig* pot, no washing or rinsing is needed.

9. *Orach Chayim* 173:4.
10. *Yoreh Deah* 89:61.
11. Including *The Laws of Kashrus* (Forst) 8:(71).
12. *Bi'urim* to 89:3.

E-5: What May a Slaughterhouse Do With Non-Kosher Byproducts?

Question: We want to open a kosher slaughterhouse in South America and were wondering if it is permitted to sell the non-kosher parts of the animals to non-Jews. That makes economic sense, but is it permitted to benefit from forbidden foods?

Answer: You are apparently early in the planning process. In order to run a kosher meat operation, you will need an expert rabbinic staff not only to carry out the *shechita*, but to ensure that other necessary halachic steps are done properly. The head of that staff should be able to answer this and a host of other questions responsibly. If he is not, the whole operation will not be worth very much from a *kashrut* perspective. However, we are glad to help with your feasibility check.

It is permitted to benefit from almost all forbidden food. Exceptions include meat cooked with milk, *chametz*, and *orlah* (fruit from new trees). It should not be forbidden to benefit from anything related to a slaughterhouse, whether it is a *neveila* (an animal that died without proper *shechita*), *tereifa* (an animal with life-threatening blemishes), *cheilev* (certain fatty sections of cattle), blood, or *gid hanashe* (certain sinews in an animal's hind legs). [1]

However, it is prohibited to deal commercially with non-kosher food. The *mishna* [2] says that hunters may sell non-kosher animals that they chance upon. The *gemara* [3] derives this from the *pasuk*, "*Veshekets yiheyu lachem* (and they shall remain defiled for you)." In other words, one may benefit from most non-kosher foods (derived from "for you"). Yet, from the same *pasuk*, the *gemara* also concludes that there are limitations on this benefit (derived from "remain defiled"), usually described as a prohibition on commerce in forbidden foods.

1. See *Pesachim* 21a–23b.
2. *Shevi'it* 7:4.
3. *Pesachim* 23a.

Most *Rishonim* posit that this prohibition is a Torah law. 4 The Rashba 5 says that the reason is to minimize the possibility of eating forbidden foods, while others say it is a *gezeirat hakatuv* (a heavenly decree without a known reason).

Due to the prohibition of commerce, one may not purposely acquire food that is forbidden by the Torah. However, if the non-kosher food came into one's possession accidentally or as a by-product of permitted activity, he may sell it. 6 The Rama 7 urges one not to leave such food in his possession longer than necessary. Understandably, it is not always clear whether a specific situation is considered purposely acquiring non-kosher food or just chancing upon it. However, in the case of a slaughterhouse, in view of the fact that kosher animals have parts that are not kosher, obtaining these parts is not considered a deliberate action. After *shechita*, when it is necessary to discard much of the hind section of the animal and the udder (because of a combination of absolute halachic reasons, *minhagim*, and a desire to simplify the process), 8 these parts can be sold to non-Jews. Even if the entire animal turns out to be not kosher, the Torah says explicitly that one can sell a *neveila* to a non-Jew; 9 the same is true of a *tareifa*. 10 This arrangement also enables producers to sell the meat of animals that are the subject of halachic questions rather than search for difficult, time-consuming solutions to prevent great loss.

Must one be concerned that the non-kosher meat will eventually be sold to Jews? The Torah law of *lifnei iver*, not to put a "stumbling block" before others, does not apply here for several reasons. Whoever ends up eating the meat could have obtained the same type of

4. See *Shut Chatam Sofer*, *Yoreh Deah* 104–106, 108; *Yabia Omer* VIII, *Yoreh Deah* 13. The *Noda B'Yehuda* II, *Yoreh Deah* 62 maintains that most *Rishonim* say that it is a Rabbinic prohibition.
5. *Shut* III:223.
6. *Shulchan Aruch*, *Yoreh Deah* 117:1.
7. Ad loc.
8. See *Shulchan Aruch*, *Yoreh Deah* 90.
9. *Devarim* 14:21.
10. *Pesachim* 21b.

forbidden food elsewhere. 11 Furthermore, the transfer of a forbidden object from one Jew to another through an independent non-Jewish intermediary is too indirect to violate *lifnei iver.* 12 Although there is sometimes a Rabbinic prohibition to sell non-kosher food to a non-Jew out of concern that it might end up with a Jew, 13 that pertains when one might not realize the food is problematic (e.g., flour infested with bugs 14). In our case, the chance one will confuse the non-kosher with kosher is remote, considering that one may not buy meat without a *hechsher.*

It would be problematic, however, to sell non-kosher products to a Jewish merchant to resell, as this would be aiding and abetting him to violate the prohibition of dealing commercially with non-kosher items. Under certain circumstances, there are grounds for leniency (beyond our present scope), but seeking a non-Jewish merchant is a simpler idea.

11. See *Avoda Zara* 6a - 6b.
12. *Avoda Zara* 14a.
13. See *Pesachim* 40b.
14. Rama, *Yoreh Deah* 84:5.

E-6: *Tovelling* Commercial Food-Producing Equipment

Question: Is it necessary to *tovel* equipment used in commercial food production (e.g., in a restaurant or factory)? Some equipment is impossible to *tovel*. Some equipment is too big to *tovel* anywhere but in a natural body of water, and sometimes the nearest *mikveh* is very far away. What should one do?

Answer: There are several elements in which leniency can be considered.

The *gemara*[1] says that only *klei seuda* (literally, utensils of a meal) require *tevilla*. To keep matters simple, let us say that utensils that come in contact with food during the preparation, serving, eating, or storage of food are considered *klei seuda* and require *tevilla*. Nevertheless, the *minhag* is not to *tovel* certain "utensils" that seem to meet that definition. For example, few people *tovel* refrigerator racks or the body of ovens (even when made from material that requires *tevilla* and even though food is put directly on them). The *Aruch HaShulchan*[2] says that a *kli seuda* is something that is not too big and/or is designed to be moved from place to place, as opposed to things to which the food must be brought. Others say that utensils that are intended to be connected to the ground do not obligate one in *tevillat keilim*.[3] Some large equipment **might** be exempt from *tevilla* on these grounds.

The major reason for leniency, however, is due to the commercial use of the utensils in question. The *Shulchan Aruch*[4] assumes that one who bought a *kli seuda* but intended not to use it in connection

1. *Avoda Zara* 75b.
2. *Yoreh Deah* 120:39. See a similar explanation in the name of Rav S.Z. Auerbach in *Tevillat Keilim* (Cohen) 11:(8*) regarding closet shelves.
3. See *Tevillat Keilim* 1:(16).
4. *Yoreh Deah* 120:8.

with food is not obligated in *tevilla*. The *Beit Yosef* 5 extends this exemption to a merchant who bought a *kli seuda* not for his own use, but rather in order to sell it. One could also claim that the exemption applies to factory equipment, as its usage is commercial and not for the owner's personal use.

The question is whether we can compare the situation of a person who bought a utensil to sell, who will never use it himself in connection to food, to that of one who uses a utensil with food, but happens to plan on selling the food rather than consuming it himself. There is a *machloket* regarding a restaurant, in which food is prepared in order to serve people on its premises. The *Minchat Yitzchak* 6 says that its utensils are also considered to belong to the category of those that serve commercial purposes and are thus exempt according to significant *poskim*. Rav M. Feinstein and Rav S. Z. Auerbach are among those who maintain that since the owner uses these utensils for food, they are obligated as *klei seuda* even in this commercial setting. 7 The latter opinion seems to be the more accepted one. However, the case of a factory is somewhat more lenient, as the owner is not in personal contact with anyone who directly makes use of the equipment in connection with a meal. Instead, the Jew prepares and sells the food, after which he loses all association with it. In this case, the *Chelkat Yaakov* 8 permits using non-*tovelled* utensils based on the ruling of the *Tuv Taam V'Da'at*, who himself was lenient only when most of the food is produced for non-Jews.

A final point of leniency relates to the difficulty to do *tevilla*. *Tevilla* is a positive *mitzva*; the prohibition of using a utensil that has not undergone *tevilla* results only from the failure to perform the *mitzva*. If it is **prohibitively** expensive or time-consuming to get the equipment to a *mikveh*, there is room to argue that the performance of the positive *mitzva* is not expected of the person, and it would then

5. *Yoreh Deah* 120.
6. I:44.
7. See *Tevillat Keilim*, pp. 89–90.
8. *Yoreh Deah* 42.

be permissible to use the utensils. 9 However, when *tevilla* is unfeasible, the *Shulchan Aruch* and Rama 10 suggest that one should give the utensil as a present to a non-Jew and then borrow it from him, as the *mitzva* applies only while the utensil is under Jewish ownership. In the case of expensive equipment, selling it (without demanding full payment upfront) and then renting it back seems more reasonable.

In summary, if it is difficult to *tovel* commercial food-preparation equipment, whether due to their immobility or the lack of a nearby *mikveh*, one may transfer ownership to a non-Jew or rely on the opinions that maintain that such utensils do not require *tevilla*. If, in spite of this, one wishes to make a great effort to do *tevilla* anyway, he certainly should not make a *beracha* when doing so.

9. See Rama, *Orach Chayim* 656:1.
10. *Yoreh Deah* 120:16.

E-7: *Tevillat Keilim*[1] When There is an Air Pocket

Question: I *tovelled*[2] a big pot in the *mikveh*, putting the pot in on an angle. Some bubbles came out, but I am sure that an air pocket remained. Do I have to redo the *tevilla*?

Answer: The *mishna*[3] says that if one puts a *kli* (utensil) into a *mikveh* upside down, it is an invalid *tevilla*. This is due to the air pocket, which prevents water from entering the *kli* fully. While this seems to invalidate your *tevilla*, a further examination shows that matters are not so simple.

The *Kiryat Sefer*[4] questions whether the problem with an air pocket is that it is considered that the water does not encompass the entire *kli*, in which case there is a Torah-level problem; if one does not submerge the entire *kli*, it is not regarded as a *tevilla* at all.[5] The other possibility is that the air pocket is a *chatzitza* (something that separates the water from the object that requires *tevilla*).

There are two main parameters in *chatzitza* – whether the *chatzitza* covers most of the object and whether there is an issue of *makpid* (i.e., one does not want to leave the *chatzitza* there indefinitely). When a majority of the *kli* is covered in a manner in which one would be *makpid*, the *tevilla* is disqualified on the Torah-level; when only one parameter is present, there is a Rabbinic problem. If neither is present, there is no disqualification.[6] Accordingly, if the problem is that an air pocket is deemed to be a *chatzitza*, the disqualification is at worst Rabbinic, since water touches the entire outside and some

1. Immersion of certain newly acquired utensils in a *mikveh.*
2. Immersed.
3. *Mikvaot* 10:1.
4. *Mikvaot* 3.
5. Rambam, *Mikvaot* 1:2.
6. *Eiruvin* 4b.

of the inside of the *kli*, and even this disqualification is predicated on the assumption that there is an issue of *makpid*.

Let us evaluate whether there is a Torah-level requirement that the water touch the whole *kli* and not just that the whole *kli* has to be placed under the level of the water. If this were the case, why doesn't a *chatzitza* on a minority of the *kli* disqualify the *tevilla* on the level of a Torah law? Similarly, why is the *tevilla* fully valid if one plans to leave the external substance on the *kli* for the long term? One approach is that in such cases, the *chatzitza* is *batel* to (halachically not distinguishable from) the body/object, and it is considered as if the water touches everything. 7 However, the more convincing approach is that the water is required to touch only the majority of the surface, as long as the whole object is submerged and thus enveloped in water. Regarding the part of the *kli* that the water is prevented from touching, one must evaluate the matter according to the guidelines of the laws of *chatzitza*. 8

According to the second approach, one could ask if something as "ethereal" as air can be a *chatzitza*. There seems to be a *machloket* whether something porous is a *chatzitza*. On the one hand, *mishnayot* 9 indicate that liquids on a surface are not a *chatzitza*, whereas their dried-up residues are. Nevertheless, the *mishna* 10 states that *tevilla* on a barrel full of a not water-like liquid is invalid, and liquid must thus be a *chatzitza*. *Tosafot* 11 explains that a small amount of liquid (as in the former cases) is permeable, whereas a barrel full of liquid is not. 12 Others suggest that thick liquids are not considered permeable, and the reason that some liquids are not a problem is that the parameter of *makpid* does not apply to them. 13 If so, an air pocket, which is not permeable when the *kli* is at certain angles, seems to be

7. *Sidrei Tahara*, *Yoreh Deah* 198:1.
8. *Chazon Ish*, *Yoreh Deah* 95:3; see *Badei HaShulchan* 198:27.
9. See *Mikvaot*, ch. 9.
10. *Mikvaot* 10:6.
11. *Zevachim* 78b.
12. See *Bi'ur Halacha* 161:1.
13. See Rama, *Yoreh Deah* 198:14 and *Shach*, *Yoreh Deah* 198:19.

problematic. Then again, one could argue that air is not something that one is *makpid* about.

After discussing the logic, we must return to the classic halachic sources, starting with the *mishna* noted above and the *Shulchan Aruch*,[14] which disqualify upside-down *tovelling*. While this seems to indicate that any air pocket is a problem, the *Shulchan Aruch* says that if the *kli* is somewhat wide, the *tevilla* is valid because water gets to its bottom. The *Bach*[15] and *Taz*[16] argue that even wide pots can have air pockets, and the *Taz* distinguishes between wide-and-deep and wide-and-shallow utensils. Experimentation and scientific analysis (we did both) corroborate the *Bach*'s assertion that any pot can have an air pocket.

Perhaps, one can still accept these facts and explain the situation halachically, as follows. There is not an absolute need for water to touch the entire surface, and air does not function as a *chatzitza*. However, an immersion that does not come close to getting water throughout the *kli* is not a proper *tevilla*. In the event that there is a great width to height ratio in the utensil, it is enough for the base of the *kli* to be slightly off the horizontal axis, in which case water comes in fully, and it is easier for the water to get to any given spot with minimal maneuvering. Thus, in those cases, it is considered a reasonable *tevilla*. If so, it is likely that your immersion was also a reasonable and valid *tevilla*.

All the same, since the **simple reading** of the sources indicates that *tevilla* that leaves air pockets is invalid, we suggest you do *tevilla* again, but without a *beracha*. If it is difficult to do so, there is some room for leniency (including for reasons beyond our present scope).

14. *Yoreh Deah* 202:6.
15. *Yoreh Deah* 202.
16. *Yoreh Deah* 202:6.

E-8: *Hafrashat Challa* When Part Was Baked and Part is Dough

Question: I used 2 kilograms of flour 2 to bake several *challot*. I remembered about *hafrashat challa* only after baking most of the batch and freezing the remaining dough (which I did not need for that Shabbat). How do I do *hafrashat challa* now?

Answer: One who did not do *hafrashat challa* on dough may do so even on the resulting bread. 3 4 However, your question is a good one. Should the *challa* be taken from the dough, the bread, both, or either?

One may not do *hafrashat challa* from one *min* (type) to apply to another, e.g., if two batches are made from different grains. 5 Are raw dough and baked bread made from the same grain considered to be one *min* in this regard? The *Tur* 6 discusses the case of one who mixed up loaves of bread, of which some had *hafrashat challa*, while some had not and thus cannot be eaten. How does he arrange to take *challa* from the loaves that were not covered by a *hafrasha*? One solution is to make an additional batch of dough that is enough to create a new obligation of *hafrashat challa*, connect it to the existing loaves, and then take *challa* from the new dough with a stipulation that the *hafrasha* applies also to whichever loaves require it. The

1. The removal of a piece from the dough, which, were it not for problems of ritual impurity, should have been given to a *kohen*.
2. There are many opinions regarding the minimum amount of flour needed for an obligation of *hafrashat challa*. When the amount is uncertain, one takes off *challa* without reciting a *beracha*. Treatment of this topic requires a complete, separate discussion, but we will assume that two kilograms of flour obligates one in *hafrashat challa* with a *beracha*, as the querier apparently posits.
3. We will reserve the term *challa* for the part that is taken off during *hafrashat challa*.
4. *Shulchan Aruch*, *Yoreh Deah* 327:5.
5. Ibid. 324:2.
6. *Yorah Deah* 324.

Derisha[7] wonders why one could not suffice by preparing a small amount of new dough, which, upon being connected to the existing loaves, is enough to create an obligation of *challa* based on the combination with whichever loaves need a *hafrasha*. He answers that bread and dough are like two *minim*, which do not combine to create an obligation of *hafrashat challa*. Therefore, while the baked bread that previously required *hafrashat challa* still does, the new dough is exempt because of its small amount, and one cannot take *challa* from something that is not obligated in order to apply it to something that is obligated. However, if the new batch of dough is large enough to cause one to be obligated in *hafrashat challa* independently, the *challa* taken from it can also apply to the bread. Extending this concept to your case, the original dough ostensibly obligated you in *hafrashat challa*, and *challa* can therefore be taken from either the bread or the dough.

However, we must examine a few assumptions. First, it is not clear that all agree with the *Derisha*. The *Hagahot Maimoniot*[8] says that one cannot apply *hafrashat challa* from bread to dough or vice versa. However, that is a minority opinion, and the *Challat Lechem*[9] even limits it to an exceptional situation.

The truth is that the procedure of baking some of the dough and freezing the rest complicates matters in a manner that few seem to be aware of. The *Shulchan Aruch*[10] (based on a *mishna*[11]) states that if one makes enough dough for *hafrashat challa* with the intention of dividing it **before baking** into pieces that individually are too small for *hafrashat challa*, the entire batch is exempt from *hafrashat challa*. (Although the obligation begins at the time it is dough, this is based on the assumption that the future **baking** will be performed in a manner in which it is still obligated in *hafrashat challa*. In contrast,

7. Ad loc.:4.
8. *Teshuvot* after *Zera'im* 22.
9. 2:(23).
10. Ibid. 326:2.
11. *Challa* 1:7.

once the bread is baked, separating it into parts does not affect the obligation of *hafrashat challa*)

If so, how do we ever do *hafrashat challa*, since our individual loaves are clearly less than the *shiur* of *challa*? One answer is that the aforementioned ruling refers to situations in which the dough is given to different people. In contrast, if one keeps all of the dough, since it is possible that the baked small loaves will be "reunited" later, it is considered one batch, and there is consequently an obligation. 12 Nevertheless, several *poskim* differentiate between levels of future connections of the loaves even when they are kept by one person. 13 This is not the forum for an in-depth analysis. The bottom line is that it is unclear whether there is an obligation of *hafrashat challa* when that which is baked immediately and that which is planned to be baked much later are individually "undersized." (The obligation is even less likely when the later baking takes place after the the first loaves have been consumed.)

Let us consider various possibilities in your general scenario. If the amount that you bake in the first round is clearly not enough for *hafrashat challa* (e.g., if you broke up the dough into two equal sections), then because of the doubt regarding whether the two parts count as one batch, you should not make a *beracha*. (Those who prepare dough for two weeks of baking just so they can make a *beracha* are paying the price of creating a situation in which that *beracha* is questionable.) Regarding your specific question, regarding a case in which you did not do *hafrashat challa* right away, it is easier to rely on the aformentioned *Derisha* and to do *hafrashat challa* at the point when you remembered (without a *beracha*), taking the *challa* from either the bread or the dough. If this week's batch is enough for an obligation and the leftover dough is smaller and thus possibly exempt, then according to some sources, taking *challa* from the possibly exempt dough to apply to the obligated bread is invalid. However, it is possible that the *minhag* follows the opinion that views the

12. See *Pitchei Teshuva*, *Yoreh Deah* 326:2.
13. Ibid.

dough to be baked and that to be frozen as one batch if it is owned by one person, as many women take *challa* with a *beracha* even in this situation. 14

In your case, the safest halachic idea is to bake the remaining dough (and freeze the bread) and put the batches together by having them touch, be in the same utensil, or by covering them together 15 for *hafrashat challa* Another safe system is to take *challa* from the bread on the bread and from the dough on the dough (without a *beracha*, assuming each is too small for a *beracha*).

14. See *Shevet HaLevi* IV:145.
15. *Shulchan Aruch* op. cit. 325:1.

Section F:

Holy Articles

F-1: The Propriety of a Traveling *Sefer Torah*

Question: I *daven* with a *minyan* on a train car in Israel that is set aside for that purpose. Someone brings a *sefer Torah* to read from on Mondays and Thursdays. I have heard that one may not move a *sefer Torah* from its set place to read from elsewhere. Is what we are doing permitted?

Answer: The *Shulchan Aruch*[1] rules that one should not take a *sefer Torah* to a prison in order to read for the inmates, who otherwise would not have access to *kri'at haTorah*.[2] The *Mishna Berura*[3] explains that it is a *zilzul* (degradation) of the *sefer Torah* to be **taken to** people, even to those who need it, as they are supposed to congregate around it in its place, not the other way around. Some *poskim*[4] say that *zilzul* applies only when those in need can make it to the *sefer Torah* (as opposed to inmates). However, the *Shulchan Aruch*'s ruling is generally accepted.[5] Moreover, in your case, it is likely that the great majority of the *minyan*'s participants do have other opportunities to hear *kri'at haTorah* other than on the train. Thus, we have to explore if there are other grounds for leniency.

The *Yerushalmi*[6] says that it was permitted to bring a *sefer Torah* to the *kohen gadol* because of his stature, and the Rama[7] extends this principle to other "important people." The *Bi'ur Halacha*[8] states that if there are ten inmates, then the *Shulchan Aruch* would agree that their obligation to hear the Torah reading makes it proper to bring

1. *Orach Chayim* 135:14, based on the *Yerushalmi*, *Yoma* 7:1.
2. The public reading of the Torah.
3. 135:47.
4. See *Bi'ur Halacha* ad loc.
5. See *Mishna Berura* 135:46 and *Yalkut Yosef*, *Orach Chayim* 135:11.
6. Op. cit.
7. *Orach Chayim* 135:14.
8. To 135:14.

the *sefer Torah* to them. The *Nishmat Avraham* 9 cites Rav S. Z. Auerbach as saying that a "community of ten" probably has the stature of an important person. However, both refer to situations in which the ten men would have no way of hearing *kri'at haTorah* if the Torah is not brought to them, which, as noted above, is not likely in your scenario.

Some *poskim* discuss the idea of bringing an *aron kodesh* along so that the *sefer Torah* is shown respect and has some permanence in its temporary location. This idea is rooted in a *teshuva* of the Maharam Padova, 10 but he also mentions an additional mitigating factor – that the *sefer Torah* will stay in that location for at least a day or two. 11 (The *Kaf HaChayim* 12 says that using an *aron* is enough according to the lenient opinion). We understand that in your case, the *sefer Torah* is brought in and out with a passenger on his commute. 13

A more convincing leniency takes into consideration the context of the use of a particular *sefer Torah*. The issue of *zilzul* is more pertinent if a *sefer Torah* that is based in a *shul* and is used there for public reading is moved temporarily for the needs of an individual. However, it is entirely acceptable to write a *sefer Torah* for the specific purpose of the owner taking it along with him to learn from in various locations. (In fact, this is the way the *mitzva* to write a *sefer Torah* was apparently intended, 14 and this is what was expected from a Jewish king. 15) The *gemara* 16 relates that after the Yom Kippur service in the *Beit HaMikdash*, many people would bring their

9. I, pg. 76.
10. 88.
11. Rama op. cit, with the *Mishna Berura* ad loc. 49.
12. *Orach Chayim* 135:83.
13. See also *Aruch HaShulchan*, *Orach Chayim* 135:32, who cites and agrees with the *minhag* that the Torah should be used three times in its temporary location.
14. See *Sefer HaChinuch* #613.
15. "It shall be with him, and he shall read from it all the days of his life" (*Devarim* 17:19). See *Sanhedrin* 21b.
16. *Yoma* 70a.

own *sifrei Torah* to show how nice they were. Some *poskim* 17 deduce from this anecdote that a personal *sefer Torah* does not have a restriction on its being moved. Logically (and this view has backing in the language of some sources), the issue is not so much the ownership per se as for what purpose the *sefer Torah* is intended. Moving a privately owned *sefer Torah* that has been used repeatedly in one place might be problematic. In contrast, it might be permitted to move one that was made in order to be utilized in a roving manner, 18 or even to designate for this purpose a publicly owned *sefer Torah* that is no longer being used in *shul.*

It is likely that some of the classical *poskim* who do not discuss this relatively new distinction do not agree with it. However, leniency on this matter is certainly legitimate, and we have seen a *teshuva* of Rav David Spektor 19 in which he permits it. Therefore, this issue should not be grounds for qualms about joining this *minyan*. (A separate discussion is required regarding the advantages and disadvantages of *davening* in this unique setting.)

17. See *Torah Lishma* 58; *Har Tzvi, Orach Chayim* 71, suggests this, as well.
18. *Kaf HaChayim* ibid. 78.
19. Of Beit Shemesh. It is possible that Rav Spektor is the *rav* of the owner of the *sefer Torah*, in which case it is important that others respect his decision.

F-2: Placing Books on the *Bima*

Question: Is it permitted to learn Torah with one's *sefarim* on the *bima*,[1] given that it is intended for a *sefer Torah*?

Answer: In general, the question that you raise is cogent. A *sefer Torah* has a higher level of *kedusha* than ordinary *sefarim* from which we learn, and one may not use an article set aside to serve an object with a certain level of *kedusha* for something with a lower level of *kedusha*.[2] Since *sifrei Torah* are placed on the *bima*-table, one would expect it to be forbidden to place *sefarim* of lesser *kedusha* there. The *Mishna Berura*[3] says that not only is the table cover upon which the *sefer Torah* normally sits a *tashmish kedusha* (an article that is intended to serve an object of *kedusha*) because of its contact with the sacred scrolls, but so is the table. The reason is that the covering is (partially) removed at times, at which point the *sefer* sits directly on the table.

Nevertheless, the above is true only when the *kedusha* is allowed to take full effect. One may make a condition to limit an article's *kedusha* and allow its use for additional purposes. A source for this concept is the *Yerushalmi*,[4] which discusses various items that serve *sifrei Torah* on/in which mundane things were placed. It explains that a condition can be made from the outset to allow such joint use. Other sources take the matter a step further and indicate that no explicit condition is needed to limit the scope of *kedusha* in cases in which circumstances indicate an implicit condition. For example, the violation of *me'ila* (misappropriating property of the Temple) does not apply to the holy garments of the *kohanim* because the "Torah was not given to angels," who, unlike humans, could be

1. Podium upon which the *sefer Torah* is read. To be exact, the article to which the question relates is actually the *shulchan*, (i.e., the table and its cover) upon which the *sefer Torah* rests.
2. *Megilla* 26b; *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 154:6.
3. 154:10.
4. 4th *perek* of *Megilla*, cited by the Rosh, *Megilla* 4:11.

vigilant to use such garments only for their designated services and not at all beyond that. 5

The *Terumat HaDeshen* 6 employs these ideas to explain the common practice of making personal use of articles that serve a *sefer Torah*. Concerning holy articles that are under the auspices of the community, he argues that we can apply the concept of "*lev beit din matneh aleihem*" (literally, "the heart of the court makes a condition about them"). In other words, when dealing with matters that affect the masses, in which case it is difficult to avoid the use of the *hashmish kedusha* for other purposes, the normal "rules of engagement" that enable mundane use can be assumed without stipulation. In contrast, we must be concerned that an **individual** who owns a holy article may want the full status of *kedusha*, about which he feels he can be careful. 7 When an individual plans to transfer the article to the community promptly after he obtains it, we presume that he intends to limit the *kedusha* according to the recipient community's needs. 8

One should be aware of a few limitations in applying *lev beit din matneh*. First, the principle only applies in situations in which it is clear that there is a practice of using the holy article for a lesser *kedusha*. 9 Even then, the *Terumat HaDeshen* was not enthusiastic about relying on the leniency. Therefore, it is preferable to state explicitly when donating the article or starting to use it that its *kedusha* will be limited. 10 In any event, one should not use the holy article in a disgraceful manner. 11 Although *lev beit din matneh* can allow even mundane uses of the article and the leniency can be quite broad, there are strong indications that the usage of a given article may be

5. *Kiddushin* 54a.
6. I:273. The Rama (*Orach Chayim* 154:8) accepts this leniency.
7. *Mishna Berura* 154:35.
8. See *Bi'ur Halacha* to 154:9.
9. *Mishna Berura* 154:36.
10. *Magen Avraham* 154:15.
11. Ibid. 151:14.

permitted only for customary functions, but not in other ways that are conspicuously different. 12

Returning to your question, the *Terumat HaDeshen*13 himself addressed the matter of putting *sefarim* on the *bima* and even leaning on it. He said that the widespread practice was acceptable because of *lev beit din matneh*. Since his time, it does not appear that the practice has become less prevalent. Therefore, one may learn from ordinary *sefarim* at the *bima*.

12. See *Yabia Omer* VII, *Orach Chayim* 26.
13. Op. cit.

F-3: Does an Elevator Require a *Mezuza*?

Question: Is there a need to put a *mezuza* in an elevator of a building of Jews? Is there at least a value in placing one there?

Answer: This is a fascinating question from the perspective of applying classical *halachot* to new situations, which leads to varied conclusions in this case. As far as the bottom line *l'maaseh* is concerned, our response will be somewhat straightforward. We will refer to a residential building. The status of *mezuzot* in commercial settings, even in normal rooms, is a major discussion in its own right. 1

The Rambam 2 says that there is no need for a *mezuza* in a *sukka* or in a house on a boat because these are not permanent places of living. One can similarly claim that an elevator is not part of a permanent place of living. Although access to the elevator is an extension of the use of a building's apartments, which are permanent abodes, from the perspective of any specific apartment or floor, one cannot enter the elevator whenever he wants. Rather, the elevator is available to any given housing unit only at certain nonspecific times. 3

On the other hand, the *Shulchan Aruch* writes that a *beit sha'ar* (a hut that serves as a gateway) that opens into a house does require a *mezuza*. 4 This is true even when the *beit sha'ar* does not have the regular features of a room that ordinarily require a *mezuza*. Thus, for example, a *beit sha'ar* must have a *mezuza* even if its dimensions are not 4 *amot* (approximately 6 feet) by 4 *amot*. 5 In a sense, then, an elevator is more likely to require a *mezuza* than a *sukka*. As it moves up and down from floor to floor, it serves a function on behalf of people who live in the building on a permanent basis. 6

1. See *Living the Halachic Process*, vol. I, G-4.
2. *Mezuza* 6:9.
3. *B'Tzel HaChochma* III:80.
4. *Shulchan Aruch*, *Yoreh Deah* 286:7.
5. *Chamudei Daniel*, cited in *Pitchei Teshuva*, *Yoreh Deah* 286:11.
6. *Minchat Yitzchak* IV:93, based on the aforementioned *Chamudei Daniel*.

However, this is far from a simple matter. First, the view that an area can require a *mezuza* just because it serves another area that requires one is not necessarily accepted. 7 Second, the elevator does not serve as a fixed *beit sha'ar* for any given floor, but is rather a moving *beit sha'ar*.

There are a variety of opinions among contemporary *poskim* regarding whether one should put a *mezuza* by an elevator. 8 Those who do recommend placing one for the most part instruct to do so without a *beracha* because of the doubt regarding whether it is really required. These *poskim* must also contend with another issue – where one should put the *mezuza*. On the one hand, there is logic to putting it in the entrance from the corridor into the elevator shaft. This would require a *mezuza* on each flight. One *posek* rules that on the ground floor, where one enters the building, the *mezuza* should be on the right side going into the elevator. In contrast, on other floors, where one presumably first arrives by exiting the elevator, the *mezuza* should be on the right side from the perspective of one leaving the elevator (i.e., the left side when facing the elevator). 9 On the other hand, some claim that since the elevator shaft is just a dangerous empty space that is sealed except when the elevator door opens, one should put a *mezuza* only on the right side of the entrance of the elevator itself. That way, whenever one would move from the corridor to the elevator shaft, one would meet the *mezuza* at the elevator's entrance. 10

At any rate, what is most important to us in this case is that the *minhag ha'olam* 11 is not to put a *mezuza* anywhere around an elevator. While we have seen some reasons why one might want to do so, we have not found close to a consensus of *poskim* who require it. Faced with such uncertainty, it is better not to start a trend that challenges

7. See *Minchat Yitzchak* op. cit.
8. See opinions for and against in *Pitchei She'arim* 286:220–222.
9. *Chovat HaDar* 5:11.
10. *Minchat Yitzchak* op. cit.
11. The accepted practice.

an accepted practice. We prefer not to encourage the not uncommon phenomenon in our days of a *chumra*[12] – in this case, to have a "halachically *mehadrin*" building. In many circles, this could be perceived as casting aspersions on the masses, and the drawbacks of the *chumra* would thereby outweigh its advantages.

12. Stringency.

F-4: A *Mezuza* at a Jewish-Owned Commercial Establishment

Question: If a Jew owns a restaurant that is in a non-Jewish area and is run by non-Jews (the Jewish owner visits only occasionally), must he affix *mezuzot* to its doorposts?

Answer: At first glance, it seems that he should affix *mezuzot*, as ownership is a major component of the obligation of *mezuza*. 1 It is true that if a Jew rents out a home to another Jew, it is the tenant, rather than the owner, who is obligated in *mezuza*. 2 However, that might be because a renter possesses the element of ownership that is most pertinent to the obligation of *mezuza*. 3 Furthermore, according to many opinions, the renter's obligation is only Rabbinic 4 and was instituted because the renter benefits from the *mezuza*'s protection 5 or because it looks like he is the owner. 6 However, if there is no renter, it would seem that the Jewish owner should not be exempt from the *mitzva*.

Nevertheless, there are possible grounds to exempt the Jewish owner. There is strong basis for the argument that a landlord is exempt because inhabitation of the premises is a necessary component of an obligation in *mezuza*. 7 In our case, perhaps the Jewish owner does not frequent the restaurant sufficiently to be considered inhabiting it. 8 However, it is not clear that the owner's presence is the critical issue. The *Aruch HaShulchan* 9 says that even an area of

1. See *Chulin* 135b.
2. *Bava Metzia* 101b.
3. See *Aruch HaShulchan*, *Yoreh Deah* 286:3.
4. See *Tosafot*, *Menachot* 44a.
5. Rashi, *Pesachim* 4a.
6. *Shut R. Akiva Eiger* I:66.
7. *Tosafot* op. cit.; Ritva, *Bava Metzia* 101b.
8. See *Igrot Moshe*, *Yoreh Deah* II:141, who claims that how often he enters is not a determining factor. See also *Pitchei Mezuzot* pp. 64–66.
9. *Yoreh Deah* 286:4.

one's home that only non-Jewish workers spend time in requires a *mezuza* because the workers function there on behalf of the Jewish owner. Rav M. Feinstein 10 extends this logic. He asserts that a landlord would have been obligated in *mezuza* for a rented apartment because he rents it out for his own profit – all the more so if he keeps his furnishings there – and he is exempt only because he lacks full access. Accordingly, our owner would be obligated due to the fact that the restaurant serves him, even if through the activities of non-Jewish workers.

The question of ownership vs. time spent in the premises also arises regarding a hospital. Many *poskim* exempt a Jewish patient from having a *mezuza* placed in his room, even if he will stay in one hospital room for a long time, because he has no legal connection to the room. 11 Conversely, the *Shevet HaLevi* 12 is among those who rule that in Israeli hospitals, the Jewish owners need to affix *mezuzot* even though they do not live in the rooms. Presumably the rationale of the *Shevet HaLevi* is that the usage is an extension of their ownership, although he does mention that numerous Jewish staff members come in and out of these rooms. It is not clear what he would say about a Jewish-owned hospital occupied predominantly by non-Jews, which is parallel to your case. *Pitchei Mezuzot* 13 demonstrates that there is a *machloket* regarding whether or not it is important that the owners of the premises frequent it.

The relevance of the actual users of the site to the *mitzva* can be inferred from the Rashba. 14 He claims that the Torah requires a *mezuza* in a building owned jointly with a non-Jew because the Jew needs the *mezuza*'s protection. Accordingly, if the owner rarely frequents the site and thus does not need particular protection there, he might be exempt. On the other hand, we find that one is obligated in *mezuza*

10. *Igrot Moshe* op. cit.
11. *Avnei Nezer, Yoreh Deah* 380; *Shevet HaLevi* II:156.
12. Ibid.
13. Pp. 64–66.
14. *Chulin* 135b.

in a storage room for wine or oil, 15 presumably even if he goes there infrequently. 16 (One might claim that this is because storage rooms are extensions of a home.)

Despite the inconclusiveness of the above discussion, there is further reason to consider exempting the owner in this case. It is unclear whether *mezuzot* are required in commercial settings at all, even if a Jew works long hours there. 17 The standard *p'sak* is to affix one without a *beracha* out of doubt. This doubt provides another reason for exemption in our context.

Finally, security of the *mezuza* is another factor arguing for leniency. For example, although a renter may not, upon vacating a house, remove the *mezuza* he had affixed, he should remove it if the next renter is a non-Jew, 18 out of concern that the latter might mistreat it. 19 Some *poskim* discuss a similar concern for non-Jewish negative reaction regarding jointly owned property. 20 This could conceivably be an issue in our case even if a Jew is the only business owner.

Combining indications, there are sufficient reasons to justify not affixing a *mezuza* to the building of a Jewish-owned business that is not mainly frequented by Jews, and this seems to be the *minhag*. It would be laudable, nevertheless, to affix *mezuzot* without a *beracha* provided that there is little likelihood of their being desecrated.

15. *Shulchan Aruch, Yoreh Deah* 286:1.
16. See *Igrot Moshe* op. cit.
17. See *Living the Halachic Process*, vol. I, G-4.
18. *Bava Metzia* 102a; see also *Pitchei Teshuva, Yoreh Deah* 291:9.
19. *Shita Mekubetzet, Bava Metzia* 102a.
20. *Shach, Yoreh Deah* 286:6.

F-5: Trying on a *Tallit Katan* Without *Tzitzit*

Question: I was trying on some pairs of *tallit katan* (the four-cornered garment upon which *tzitzit* fringes are attached) in a store to see what size would be best for me. Afterwards, I wondered whether what I had done was permissible since *tzitzit* were not attached, and I consequently had worn a four-cornered garment without *tzitzit*.

Answer: There is an interesting *chakira*[1] regarding the timing of the *mitzva* of *tzitzit*. Is the *mitzva* to attach the *tzitzit* to the *tallit katan* (the garment) **before** it is put on? 2 Alternatively, does the *mitzva* to put on the *tzitzit* actually begin, at least in theory, only **after** one puts on the garment? 3 In any event, since you knowingly put on a garment that had no *tzitzit* without intention to immediately attach *tzitzit* (albeit with the intention to take it off relatively soon thereafter), your question is a good one. Nevertheless, there are two reasons why putting on the garment without *tzitzit* was fine in your case.

The *gemara*[4] infers from the commandment to attach *tzitzit* to "the four corners of your (in the singular) garment" [5] that one is exempt from putting *tzitzit* on a borrowed garment. (After borrowing it for 30 days, a Rabbinic obligation kicks in because it appears that it is his own garment). Although the *Shulchan Aruch* rules that when one borrows a *tzitzit* garment, he should make a *beracha* before putting it on (i.e., before the obligation applies), that is true when the garment and the *tzitzit* are complete and ready for the *mitzva*. In that case, we assume that the owner is willing to transfer ownership to the borrower (on the condition that it will be returned) so that the latter can fulfill the *mitzva*. 6 Clearly, however, when it is not practical

1. Fundamental conceptual dilemma.
2. See Rambam, *Tzitzit* 3:10.
3. See *Tosafot*, *Yevamot* 90b.
4. *Chulin* 136a, codified in *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 14:3.
5. *Devarim* 22:12.
6. *Mishna Berura* 14:11.

to attach the *tzitzit*, neither you nor the storeowner is interested in your acquiring ownership of the *tallit katan*, and the obligation of *tzitzit* therefore does not apply.

A similar situation arises when one uses a *shul*-owned *tallit* for an *aliya* or the like. Although classical sources 7 indicate that in such a situation, one should recite a *beracha* before putting the *tallit* on, common practice is not to do so, apparently because the congregation would have to wait too long as the person makes the *beracha* and puts it on in the appropriate way. Therefore, one leaves the *tallit* in the congregation's possession and does not make a *beracha* on it. (We will not discuss in this context what the optimal practice is.)

There is another reason why you were not required to have *tzitzit* on the garment you put on, and this one would apply even if you were trying on a *tallit katan* after buying it. First, we must address another halachic issue affecting clothing. The *mishna* 8 says that it is permissible 9 for one to put on a garment containing *sha'atnez* in the course of selling it (to a non-Jew) on the condition that he does not intend at the time to also benefit from it as a garment. The *Shulchan Aruch* 10 accepts this ruling. The commentaries 11 explain that the wearing of the garment is considered a *davar she'eino mitkaven* (a prohibited action that one does without intention) in that he is not interested in wearing the garment per se. 12 *Tosafot* 13 says that the same leniency applies to wearing a *tallit katan* without *tzitzit* for the purpose of selling it. The requirement of *tzitzit* applies only to garments that are being worn for the purpose of immediate benefit

7. See *Mishna Berura* ibid. at length.
8. *Kilayim* 9:5.
9. Admittedly, it is laudable to avoid doing so (ibid.).
10. *Yoreh Deah* 301:6.
11. See also *Shabbat* 46b.
12. The exact explanation of the application of *davar she'eino mitkaven* to this context is quite complicated.
13. *Nidda* 61b, cited by the *Magen Avraham* 19:2.

from wearing them. The same logic applies to one who is trying on a *tallit katan* momentarily for size. 14

Therefore, what you did – as many others do – was certainly alright.

14. *Tzitzit* (Cohen), p. 384.

F-6: Checking the *Tzitzit* of a *Shul Tallit*

Question: A non-regular to our *shul* came without a *tallit* and was given a *shul tallit*. The guest proceeded to check each *tzitzit*, 1 counting the knots and strands before putting on the *tallit*. Is it proper to do such an examination on Shabbat? Isn't this discourteous?

Answer: We will answer this question on several levels, starting with the most basic.

The *Shulchan Aruch* 2 rules that one should check daily that his *tzitzit* strings are kosher (and did not rip) before making the *beracha* to avoid the possibility of uttering a *beracha l'vatala*. 3 There are some indications 4 that this is more of an act of piety than a real halachic obligation, and it might only apply if one has to make a *beracha* on this particular *tallit*, as avoiding a *beracha l'vatala* is the most acute concern in that case. 5 The reason the check is not absolutely required is that there is a *chazaka* (a presumption based on status quo and/or experience) that the *tzitzit* remain kosher. On the other hand, there is a principle that we prefer not to rely on a *chazaka* when one can easily verify the situation directly. 6 In any case, it is agreed that if one checked the *tzitzit* before putting them away, the likelihood of change is too remote to warrant checking. 7

Nowadays, few people check their *tzitzit* daily (presumably, this is why you were taken aback). Rav Ovadia Yosef explains that this phenomenon is based on classical halachic principles. 8 Additionally,

1. We refer here to the fringes of the *tallit*.
2. *Orach Chayim* 8:9.
3. A blessing of no value, which it is forbidden to recite.
4. Including the language of the *Shulchan Aruch* ibid., based on the Rosh, *Tzitzit* 20.
5. See discussion and applications in *Bach*, *Orach Chayim* 8, and *Mishna Berura* 8:22.
6. See *Pri Megadim*, *Mishbetzot Zahav* 8:8; *Mishna Berura* op. cit.
7. *Magen Avraham* 8:11.
8. *Yechaveh Da'at* VI:1.

our *tzitzit* are likely stronger and there may be fewer things that are liable to rip them than in the past. If the *minhag* to be lenient is based on practical considerations, then it makes a lot of sense to check a *shul tallit*, as such *tallitot* are often not checked for a long time and ripped strings are therefore more common. Since a guest has no way of knowing the condition of a particular *tallit*, one can argue that it is more problematic to rely on a *chazaka* and that he is actually **required** to check it before putting it on with a *beracha* (The guidelines for what disqualifies *tzizit* [9] are beyond our present scope.)

There is no halachic prohibition to check the *tzitzit* of a *tallit* on Shabbat. The *Bi'ur Halacha* [10] discusses what the gain is in checking them, considering that fixing them on Shabbat is not permissible. He concludes that at the very least, the check will alert the person not to make a *beracha* on the *tzitzit* and, when possible, to avoid wearing the *tallit*. Based on the above, the guest followed the preferred approach of the classical halachic sources, and you should therefore view him as having acted honorably.

There is a flipside, however, which should be noted by those who are in the guest's predicament, as opposed to the observers' position. The Rabbis were often concerned [11] lest one act differently from those around him in a manner that could be insulting, especially in the context of religious observance. Since checking the *tzitzit* of a *tallit* is rarely done, a guest who checks the *tzitzit* of the *shul tallit* may give the impression of disrespect to the host's *shul*, as the congregants might assume that he specifically has doubts about them, rather than that he simply is being halachically careful as a matter of course.

The question is whether a person who chooses to be strict about checking *tzitit* (at least of a *shul tallit*) has alternatives. Besides the obvious options of relying on the lenient opinions or checking inconspicuously, we will present another one. One fulfills the *mitzva*

9. Some disqualifications are uncommon and not every imperfection renders the *tallit* unfit. See *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 12:1, and *Magen Avraham* 8:11.
10. To *Orach Chayim* 13:2.
11. See 4th *perek* of *Pesachim*

of *tzitzit* by wearing a *tallit katan*;[12] wearing a *tallit* is not necessary for that purpose. Despite this, married men have the practice of wearing a *tallit* when *davening Shacharit*.[13] Putting on a *tallit* with a *beracha* as an additional fulfillment of the *mitzva* of *tzitzit*, as is the norm, requires owning the *tallit*. It is true that one can make the *beracha* on a *shul*-owned *tallit*,[14] either because a public *tallit* may be jointly owned[15] or because he has tacit permission to acquire it for the time he wears it in order to fulfill the *mitzva*.[16] However, many men have the *minhag* not to make a *beracha*,[17] and they thus do not intend to acquire the *tallit*. The matter of joint ownership is also very questionable regarding a guest in *shul*. Consequently, those who do not make the *beracha* are neither obligated in nor fulfill the *mitzva* of *tzitzit* when using the *shul tallit* and thus have no need to check its *tzitzit*. In our opinion, from the **perspective of a guest**, this approach is better than making a spectacle that people in *shul* (rightly or wrongly) find offensive.

12. The small garment with *tzitzit* attached to its corners, which we usually call *tzitzit*.
13. See response F-7.
14. *Mishna Berura* 14:11.
15. *Bi'ur Halacha* to *Orach Chayim* 14:3.
16. *Mishna Berura* 14:11.
17. See *Mishneh Halachot* IX:234.

F-7: Should a Single Man Wear a *Tallit*?

Question: In one of your articles, you related to the fact that most single Ashkenazi men do not have the practice of wearing a *tallit* [1] for *davening*. I understand that some opinions connect this *minhag* to the juxtaposition in the Torah of *tzitzit* and marriage. [2] However, the *Shulchan Aruch*, Rama, and most *poskim* disagree, ruling that the *mitzva d'orayta* [3] of *tallit* begins at *bar mitzva*. Isn't it a mistaken *minhag* to avoid the *mitzva d'orayta* of wearing a *tallit*?

Answer: While your surprise about the practice is understandable, you seem to have overstated the issue. We will explore the reasons for a distinction between married and single men regarding a *tallit gadol*, as we believe that it is important to avoid the outright rejection of established *minhagim*.

The Torah obligation to wear *tzitzit* exists only when one is wearing a four-cornered garment, but the *Shulchan Aruch* writes that it is important to create a situation in which one can perform the *mitzva*. [4] Although every individual relevant garment that is worn creates a *mitzva* that it have its own set of *tzitzit*, one receives credit for the *mitzva* by wearing a single properly prepared *tallit katan*. [5] Thus, it is incorrect to characterize one who wears *tallit katan* but does not wear a *tallit* as one who is avoiding a *mitzva d'orayta*. If a *tallit katan* did not suffice for the *mitzva* of *tzitzit*, we would likely wear a *tallit* all day.

Why do we wear a *tallit* when *davening* (*Shacharit*), considering that we are already wearing *tzitzit*? One issue is the concern that our

1. The more exact term is *tallit gadol*, the large garment with *tzitzit* strings worn during *davening*, but we will use the common term of *tallit*.
2. *Devarim* 22:12–13.
3. A commandment of Torah origin.
4. See *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 24:1.
5. That which we usually refer to as "*tzitzit*" is actually a small garment to which the *tzitzit* (fringes) are attached.

tallit katan garments are too small for the *mitzva* of *tzitzit* to apply to them. 6 Failure to fulfill the *mitzva* of *tzitzit* might be of particular concern during *Shacharit*, when we recite the Torah section in which the *mitzva* is stated (the third section of *Kri'at Shema*). 7 The *gemara* 8 writes that one who recites *Kri'at Shema* 9 without wearing *tefillin* is like one who bears false testimony. The same might be said about one who recites it without *tzitzit*, thus strengthening the resolve of those who are careful to wear clearly kosher *tzitzit* (i.e. a *tallit*) at that time. 10 However, *Tosafot* 11 believes that this admonition **is not** applicable to reciting *Kri'at Shema* without *tzitzit*. The distinction is that one is not fully required to wear a four-cornered garment and thus have *tzitzit*, whereas he is required to don *tefillin*. While this is the subject of significant debate, 12 the concern that ordinary *tzitzit* are **perhaps** too small is not strong enough to countermand the *minhag* of single men not to wear a *tallit*.

The Maharil 13 is the classical source who cites the *minhag* for single men not to cloak themselves in *tzitzit*. Indeed, important *poskim* (including the *Mishna Berura* 14) have difficulty justifying the *minhag* to deprive them of the *mitzva*. However, the dissenters seem to have understood the Maharil as saying that single men did not wear ***tzitzit*** at all, not as referring to our present *minhag* that they wear *tzitzit* but do not wear an additional *tallit* for *Shacharit*. Many understand the Maharil as referring to the present day *minhag* and have no problem with it. 15

6. *Darchei Moshe*, *Orach Chayim* 8:3.
7. Taken from *Bamidbar* 15:37–41.
8. *Berachot* 14b.
9. Where the *mitzva* of *tefillin* is mentioned – *Devarim* 6:8 and 11:18.
10. There are other possible explanations for the fact that people wear a *tallit* specifically at *Shacharit* and throughout the entire *tefilla*. See, for example, *Tzitzit* (Cohen), p. 434.
11. Ad loc.
12. See *Yechaveh Da'at* IV:2.
13. Cited by the *Ba'er Heitev* 17:4 and many others.
14. 17:10, based on the *Ba'er Heitev* op. cit.
15. See *Tzitz Eliezer* XX:8; *Tzitzit*, p. 352.

The question remains why one would want to deprive unmarried men of the advantages of wearing a *tallit* for *Shacharit*. (We will leave kabblastic reasons to others.) While the Maharil does mention the juxtaposition of the *p'sukim* on *tzitzit* and marriage that you mention, that hardly qualifies as a satisfying source without a specific reason for it. The *Divrei Yatziv*16 posits that since *tzitzit* symbolize the need to observe all *mitzvot* and a single man has not fulfilled the *mitzva* of getting married, withholding the *tallit* encourages him to marry as soon as possible. We will suggest another simple reason. The Radbaz 17 posits that one should cover his head with a *tallit* during *davening*. 18 He says that if this were not so, we would not wear a *tallit* at all, given that we already have *tzitzit* on. At the same time, the *Magen Avraham*19 writes that single men, and possibly even married men who are not *talmidei chachamim*, should **not** cover their heads with a *tallit*, 20 apparently to avoid appearing haughty. Based on the assumptions of these important *poskim*, it would be pointless for a single man to wear a *tallit*, thus explaining the *minhag*. In other words, the reason to wear a *tallit* is to cover one's head, and unmarried men, according to the *Magen Avraham*, should not do that even if they do wear a *tallit*. While there are different practices regarding married men covering their heads during *davening*, the *minhag* for married men to wear a *tallit* is universally accepted. Thus, while we do not generally follow the Radbaz's approach, his view may certainly explain the development of the *minhag* among single men.

In any case, when it comes to single men, both the *minhag* to wear a *tallit* and the one not to wear it are easily justifiable, and each person can follow his family *minhag* without compunction.

16. *Orach Chayim* 44.
17. I:343.
18. See opinions in the *Mishna Berura* 8:4.
19. 8:3.
20. See *Kiddushin* 29b and 8a.

F-8: Is Long Hair a Problem for *Tefillin*?

Question: I have heard that there is an issue with long hair being a *chatzitza* (problematic separation) between the *tefillin shel rosh* and one's head. How does one determine how much hair is too much?

Answer: Some *poskim* say that long hair is a *chatzitza* for *tefillin*. However, regarding most cases of long hair, these opinions are difficult to justify, and as we will see, length is not the main factor.

The place to put the *tefillin shel rosh* is where the hair grows. 1 Since one is not required to shave his head every morning, hair could not possibly be a *chatzitza* regarding *tefillin*. The question is: why not?

The *gemara* 2 discusses whether hair that hangs down from the head and reaches between a *kohen*'s clothes and his body is a *chatzitza* or whether it is considered to be a part of the body itself. The *gemara* does not resolve the question. The *Machatzit HaShekel* 3 says that the doubt relates only to the hair at the back of the head. A *blorit* (probably a clump of hair in the front of the head) is a *chatzitza* for *tefillin*. He says that in the case of a *blorit*, one cannot apply the rule that anything that exists normally (*revitaihu*) is not a *chatzitza* because it is "abnormally big." Presumably, if long hair whose roots are in the part of the head where the *tefillin* rest were combed down neatly (even if that hair extends to one's waist), it would not pose a problem because the part of the hair that the *tefillin* is on is the same as it would be if one cut the hair closer to the head. Rather, the problem must be only if there is noticeably more hair than usual **at the point** where the *tefillin* sit. Thus, slightly long hair that is parted on one side of the head could be more problematic than longer hair arranged with a middle part, 4 and we have not heard of people being careful about the former.

1. *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 27:9.
2. *Zevachim* 19a.
3. 27:4, cited by the *Mishna Berura* 27:15.
4. See the *Aruch HaShulchan*, *Orach Chayim* 27:14.

*Igrot Moshe*5 goes further, concluding that even transplanted hair is not a *chatzitza*, since it cannot be removed from the head without cutting (unlike a toupee) and, furthermore, the person wants the hair to remain. Rav Ovadia Yosef 6 points out that mourners must let their hair grow for at least thirty days, and some do so for twelve months, yet the *poskim* do not warn about this being an issue regarding *tefillin*. He also points out that there is a *s'fek s'feika* (double doubt) strengthening the contention that hair is not a problem of *chatzitza*, since in addition to the possibility that hair is considered part of the body, the Rashba 7 posits that *chatzitza* is not a problem for *tefillin shel rosh*.

There are two scenarios in which the concerns raised by *poskim* are particularly pertinent for those people who, by our standards, have long hair. One is that there could be several layers of hair on the sides of the head, where the straps of the *shel rosh* hold down the *tefillin*. Much of this hair would not be there at all if one's hair was of normal length. On the one hand, this seems not to be a problem according to the Rama, 8 who says that *chatzitza* applies only to the boxes of the *tefillin*, not the straps. On the other hand, the *Mishna Berura* 9 says in the name of "the *Acharonim*" that one should not be lenient in regard to the part of the straps that are used to fasten the *tefillin* to the body. Another issue raised by the *Mishna Berura* 10 is that in addition to posing possible problems of *chatzitza*, a lot of hair can prevent the *tefillin* from being secured properly in place. In other words, although the *tefillin* can be considered to be resting **on the head** even if there is hair in between it and the scalp, it is not supposed to be resting **on a clump of hair** that happens to be rooted in the scalp. 11 Sometimes, especially when long hair is also thick and/

5. *Orach Chayim* IV:40.18.
6. *Yechaveh Da'at* II:2.
7. *Shut* III:282.
8. *Orach Chayim* 27:4.
9. 27:16.
10. *Mishna Berura* 27:15.
11. See *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 27:5, which distinguishes between a thick

or curly, the *tefillin* does not seem to be resting on the head to a significant degree.

In summary, in all but the most extreme cases presented above, there is ample reason to say that long hair does not interfere with the fulfillment of the *mitzva* of *tefillin*. We would note that many of the *poskim* who raise the issue do so in the context of combating the phenomenon of long hair for men based on other halachic, social, and philosophical considerations, rather than the concern about *chatzitza* for *tefillin*. 12

and a thin hat between the head and the *tefillin*.

12. See *BeMareh HaBazak* V:25.

F-9: One Who Makes the Wrong *Beracha* on *Tefillin Shel Yad*

Question: I accidentally made the *beracha* of "*. . . al mitzvat tefillin*" when putting on my *tefillin shel yad*. Was that valid, and what should I have said for the subsequent *beracha* on the *shel rosh*?

Answer: The *gemara* 1 cites R. Yochanan who says that when fastening the *shel yad*, one makes the *beracha* of "*. . . l'haniach tefillin*," and upon placing the *shel rosh*, he recites "*. . . al mitzvat tefillin*." The *gemara* points out that R. Yochanan seems to contradict Rav Chisda's statement that one makes a *beracha* on the *shel rosh* only if he talks in between placing the two *tefillin* (speaking breaks the original *beracha*'s efficacy regarding the *shel rosh*). The *gemara* answers that if one is silent, he makes one *beracha*, and if he talks, he makes two *berachot*. However, it is not clear what the one and the two *berachot* are referring to.

One approach in the *Rishonim* 2 is that they indicate the total number of *berachot* recited when putting on the two *tefillin*. *L'hani'ach* is recited before fastening the *shel yad*, and that should normally suffice for both. If, however, the person talks, he must recite a second *beracha* before donning the *shel rosh*. This view is accepted by the *Shulchan Aruch* and is the practice followed by Sephardim. 3 According to Rabbeinu Tam, 4 in contrast, the numbers one and two refer to how many *berachot* are said before donning the *shel rosh*. In other words, one always recites *l'hani'ach* before the *shel yad* and *al mitzvat* before the *shel rosh*. If he spoke, he must repeat *l'hani'ach* before the *shel rosh*, thus creating a need for a second *beracha* at that point (for

1. *Menachot* 36a.
2. Including Rashi ad loc.
3. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 25:6.
4. See *Tosafot* ad loc.

a total of three). The Rama 5 accepts Rabbeinu Tam's approach and establishes the *minhag* among Ashkenazim to follow it.

Based on your question, it is clear that you are an Ashkenazi, who recites two *berachot*– *l'hani'ach* on the *tefillin shel yad* and *al mitzvat tefillin* on the *shel rosh*. 6 A Sephardi recites only one *beracha*– *l'hani'ach*– before putting on *tefillin*, and he would say *al mitzvat tefillin* only if he talked in between putting on the two *tefillin*. 7 or if he could put on only the *tefillin shel rosh*. 8 A Sephardi would not have made the mistake that you did, which is more likely for Ashkenazim who say *al mitzvat tefillin* daily. What is the *halacha* if an Ashkenazi recites *al mitzvat tefillin* instead of *l'hani'ach* before putting on the *tefillin shel yad*?

The Rosh, 9 in basic agreement with Rabbeinu Tam, says that either *beracha* could fundamentally apply to the *shel yad* or the *shel rosh*. However, *Chazal* preferred that we not recite two *berachot* on one *mitzva*, and they decided that *al mitzvat* was more appropriate at the end of the *mitzva* of *tefillin*. The *Taz*'s brother 10 says that *al mitzvat* pertains to the remembrances that *tefillin* raise and *l'hani'ach* applies to the *mitzva*'s specific detailed actions, but, again, both elements and both *berachot* apply to each of the *tefillin*.

The following halachic ramifications emerge from this generally accepted position. Since both *berachot* relate to both *tefillin*, if one recited *al mitzvat* at the time of putting on the *shel yad* and *l'haniach* when putting on the *shel rosh*, he fulfilled the *berachot* requirement despite the imperfect order. Therefore, says the *Sha'arei Teshuva*, 11 if one already recited *al mitzvat* and completed fastening the *shel yad*,

5. *Orach Chayim* 25:6.
6. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 25:5
7. Ibid.
8. Ibid. 26:2.
9. *Pesachim* 1:10.
10. In a *teshuva* found in the *Taz, Orach Chayim* 25:6.
11. 25:5, based on the *Michtam L'David, Orach Chayim* 12.

he should recite the remaining *beracha* of *l'hani'ach* before putting on the *shel rosh*. Although some disagree, 12 this is the best solution. 13

The matter is different if you catch your mistake before fastening the *shel yad*. Since *l'hani'ach* was, in fact, instituted to precede the *shel yad* and covers the *shel rosh* as well, you should recite *l'hani'ach* after *al mitzvat* and prior to fastening the *shel yad*. Then, with both *berachot* already recited, you should not make any *beracha* before putting on the *shel rosh*. 14 If you catch and correct the mistake quickly enough by inserting the words "*l'hani'ach tefillin*" within around a second and a half of saying *al mitzvat*, then we apply the regular rule that mistakes in *berachot* can be rectified *toch k'dei dibbur*. 15

If a Sephardi for some reason recited *al mitzvat* when he made his single *beracha*, he has already fulfilled the requisite *beracha* and would not make another *beracha* upon putting on the *shel rosh*. 16

12. See ibid.
13. See *Be'er Moshe* V:10.
14. *Sha'arei Teshuva* ibid.
15. Within the amount of time it takes one to greet his rabbi. This is the opinion of the *Be'er Moshe* op. cit., in contradiction to the *Kaf HaChayim*'s (25:39) novel ruling. Whether it is preferable to make the abrupt change in the *beracha* or to leave the *beracha* as is and follow the aforementioned rules is not a simple matter and is beyond our scope; see *Be'er Moshe* op. cit.
16. *Michtam L'David* op. cit.

Section G:

Miscellaneous

G-1: Does Hosting Count as Giving *Tzedaka*?

Question: I read in your book, *Living the Halachic Process*,[1] that one is not obligated to spend his own money to perform *mitzvot bein adam la'chaveiro* (interpersonal *mitzvot*). Does that mean that one is not obligated to spend money on *hachnasat orchim* (hosting guests) or that he can use *tzedaka* money for that purpose?

Answer: Let us first distinguish between different cases of *hachnasat orchim*.

If one's guest is poor enough to deserve receiving *tzedaka*, then the expense of hosting him is no less a legitimate use of *tzedaka* than any other.[2]

Hachnasat orchim also applies when one hosts people of means.[3] However, one should not presume that all instances of hospitality fulfill (in the most complete manner) the *mitzva* of *hachnasat orchim*. The *Terumat HaDeshen*[4] proposes that the *mitzva* of *hachnasat orchim*, whose fulfillment justifies utilizing certain halachic leniencies, applies to a guest who is away from home and sleeps at the host's residence. However, as the *Beit Yosef*[5] says, inviting neighborhood friends over is not a *mitzva* at all.

Let's put things in perspective. Maintaining good relations with friends and neighbors is certainly a crucial part of a healthy Jewish lifestyle. To illustrate with an extreme example, a wife can demand a divorce from her husband if he forbids her to lend household items to neighbors because this harms her relationship with them.[6] Nevertheless, just as giving birthday presents to one's family is neither

1. Vol. I, F-4.
2. *Ahavat Chesed* 3:1.
3. Ibid.; *Sukka* 49b.
4. I:72.
5. *Orach Chayim* 333.
6. *Ketubot* 72a.

tzedaka nor a *mitzva*, the same is true regarding investing in friendships, even though the practice is commendable. (Hosting local people specifically because they are lonely seems to resemble hosting those from out of town who need a place to stay or eat. Further details and analysis are beyond our present scope.)

How should expenses be covered when one hosts in a manner in which he fulfills the *mitzva* of *hachnasat orchim* but not of *tzedaka* – for example, when he hosts a guest from out of town who is not poor? The *gemara*[7] says that *gemilut chasadim*[8] can be achieved through one's body and through his **resources**, and the *Yerushalmi*[9] says that the amount of one's responsibility can total up to a maximum of a fifth of his resources. Although this seems to imply that one must use his own money for *gemilut chasadim*, the examples that Rashi[10] and the Meiri[11] give for using resources regard loans of money and objects, cases in which one is reimbursed. Therefore that which you read in our book, that *mitzvot* of *chesed*, including *hachnasat orchim*, do not **fundamentally** require one to spend money, is not contradicted. In fact, therefore, even if a host requests that the guest share in the expenses, he still fulfills the basic *mitzva* of *hachnasat orchim*.[12]

On the other hand, a Jew is encouraged to provide his guest with respectable food,[13] and the expected norm is to not request a reimbursement. The money the host outlays is part of the normal fulfillment of a *mitzva*, and the question at hand is therefore whether *tzedaka* money may be used for that purpose.[14] Indeed, *Acharonim* discuss whether one can take money from his *ma'aser kesafim* fund[15]

7. *Sukka* 49b.
8. Acts of kindness.
9. *Pe'ah* 1:1.
10. *Sukka* 49b.
11. *Sukka* 49b.
12. See *Encylopedia Talmudit* vol. IX, column 130.
13. Consider the story of Avraham serving the angels (*Bereishit* 18:4–8) and see *Chulin* 100a.
14. *Tzedaka U'Mishpat* 6:(15).
15. A fund that one finances from a tenth of his income, to be used for various

to spend on a *mitzva*. The classic use of *ma'aser* funds is for supporting the poor. 16 According to some (including the simple reading of the Rama), one may not use such funds for other *mitzvot*. However, distinctions are proposed. The *Be'er HaGolah* 17 says one may use the money to perform a *mitzva* in which he is not obligated. The *Shach* 18 cites authorities who say that if there is a *mitzva* (apparently, a voluntary one) that one can perform only if he uses *tzedaka* funds, he may do so. The *Chatam Sofer* 19 limits such leniencies to one who accepted the practice of giving *ma'aser kesafim* with the proviso that he could use the funds for such *mitzvot*.

In summary, one has the right to accept the practice of separating *ma'aser kesafim* on the condition that expenses incurred by hosting those in need – in a manner that goes beyond the standard call of duty – are included in his fund's use. Otherwise, he should follow the lead of Avraham *Avinu* and cover the costs of hosting for the sake of the *mitzva*.

altruistic causes.

16. Rama, *Yoreh Deah* 249:1.
17. Ad loc.
18. *Yoreh Deah* 249:3.
19. *Shut*, *Yoreh Deah* 231.

G-2: Dealing With the Tensions of a Complex Upbringing

Question: We bring up our children with the hope that they will love the ideals and personalities we cherish from our "*Dati Leumi*" 1 upbringing. However, for a combination of philosophical and pragmatic reasons, we send them to *yeshivot* / schools that might be classified as "modern *Haredi*." 2 At school, our children have heard remarks that are offensive to families like ours, which, although not directed at them, upsets them. Now that one of our sons has decided to wear a hat on Shabbat at home, in addition to in *yeshiva*, he has started to feel that he is getting less welcoming treatment from some congregants at *Dati Leumi shuls*. (It is difficult to determine how accurate that perception is.) A few weeks ago, we were in a *shul* where a man (believe it or not, a psychologist!) who does not know us came over twice during *davening* to make very obnoxious comments to my son about the fact that he wears a hat when his father does not. My son, a respectful boy in his early teens, was upset. How do you suggest we go about trying to give our kids the best of "different worlds" and protect them from abuse?

Answer: There are, of course, many factors (including subjective ones) that help determine what the best educational and societal settings are for a given family. We will not try to use this forum to give you our opinion about the type of school in which to enroll your children or which *shuls* to frequent. Rather, we will deal with the phenomenon of tensions that arise when adolescents find themselves

1. National Religious, essentially parallel to what American Jews call "Modern Orthodox."
2. Haredi literally means fearful (of HaShem). The most accepted translation of the name of this large and varied group of Orthodox Jews is ultra-Orthodox. Modern Haredi and its mirror image, Haredi Leumi, are subsets that combine certain characteristics of the two broader camps of the Orthodox community.

in complex settings in which they receive conflicting religious and societal messages.

One cannot hermetically shield his children from abuse any more than he can protect toddlers from falls without tying them down and thereby harming them. When you embarked on your "take from here and there" educational approach, you should have been aware that few Jewish communities practice full religious pluralism, even between different styles of Orthodoxy.

Some communities do not believe in pluralism and feel that it is correct to criticize their "rivals" relatively freely. Other communities believe in pluralism, but some of their individual members tend to react negatively to those who do not act in accordance with their ideals – including even to external signs, such as clothing that shows allegiance to a "competing" subgroup. (We will not attemp to preach to those who are, in our eyes, guilty of these insensitivities because they are not likely to listen. 3) Not everyone notices the hypocrisy of his being intolerant of a person whom he perceives, correctly or not, of being intolerant. *Baruch HaShem*, many people are not like that, and only a minority of those who have such prejudices express them in an openly abusive way. However, just as kids are made fun of from time to time because of their height, weight, intelligence, etc., you and your children will hear occasional comments about wearing a hat or not wearing one, or a variety of other practices and viewpoints, coming from one side of the ideological divide or another.

It is unhealthy to expose your children to schools that inappropriately "bash" principles your family stands for. Differing opinions need not be harmful, but their insenstive and even irresponsible presentations can be. The man who abused your son made a psychological mistake (besides the transgression of embarrassing a young guest 4). Such actions, as well as the cumulative effect of more subtle negativity or coldness, are likely to distance the victim from the

3. See the eloquent and poweful words of the Netziv in his famous introduction to *Sefer Bereishit* in *Ha'amek Davar*

4. See *Bava Metzia* 58b.

community the abuser represents, whether it is *Dati Leumi*, *Haredi*, or anything else. This is a disservice to you, the parents, who are trying to impart the positive legacy you were raised on and other values that you have the right to embrace. While it is best to minimize the number of such interactions, it is not possible and probably not even desirable to avoid them totally. You should figure out how to teach your child – according to his personality, capacity, and experiences – about the dynamics of these matters and prepare him to think healthily and wisely.

While your educational goals are your prerogative, please consider the following. You want your children to be exposed to the best of "two worlds," to love all Jews, and to be comfortable among the communities in which they mingle. Understand that at least in the prevailing socio-religious climate in Israel and other Jewish communities, it is likely that your children will not "straddle the fence" when they grow up; they will eventually choose a side. That does not mean your efforts are in vain. With *siyata dishmaya*,[5] although your children will end up in whatever community they (and not you) decide, they will have learned lessons that most of their peers will lack. Undiscerning outsiders may judge your children by their mode of dress or other externals, but that does not mean that they have not been enriched and broadened. However, to succeed, it is important to expose them wisely to positive elements and personalities of the rest of the "world" that they are less likely to take part in. Hopefully, not only will this educate them about ideals that you believe in, but it will also assist them in developing a more natural affinity and love for larger parts of *Klal Yisrael* than they might otherwise have.

We respect your resolve to adopt a difficult educational path, based on your high aspirations for your children and your own broad outlook. Realize, however, that it requires considerable parenting skills to instruct your children how to swim safely against the current (or should we say, currents). Some feel they have no choice. We hope this path will lead your family to a situation in which your

5. Divine assistance.

children will gain much but that the price of tensions and distress from comments will not be too high. Make sure you and they can handle it and, if you believe you can, we wish you good luck!

G-3: Full Body Scans for Security

Question: What does Halacha have to say about the full body scans that are now being implemented in airports for security?

Answer: We will base our answer regarding the situation as it **appears to exist at this time** (subject to our basic level of research). Body scans enable security agents to view the exterior of the subject's body, including the private parts, as if the person were undressed. However, the quality of the image, which is more like a sketch than a photograph, is such that it is difficult to recognize the subject. The way the current system is supposed to work is that one security guard takes the scan at a portal while another agent views the scan in a closed booth nearby and only informs other agents if he detects something suspicious. Under these circumstances, there is no violation of the *halachot* of *tzniut* [1] for the following reasons.

In a somewhat parallel context, we find the concept of *b'avidetei tarid*, [2] the principle that one who is preoccupied with his professional activities will not be affected by seeing that which could otherwise arouse him. A common application of this concept permits doctors to examine all parts of a patient's body without unusual *tzniut* precautions. [3] Similarly, it allows X-ray technicians to look at parts of the body that they should not normally look at. [4] In general, it is hard to believe that a normal person viewing these not particularly clear images would be aroused by them, especially when he views hundreds of them every tedious day. Thus, this security procedure does

1. Modesty.
2. *Bava Metzia* 91a.
3. *Igrot Moshe, Yoreh Deah* III:54.
4. Some other applications of *b'avidetei tarid*, albeit not universally accepted, regard lifeguards and photographers. In those cases, the matter depends on the context and the likelihood that they will not typically view their subjects in an inappropriate manner.

not pose *tzniut* problems for the security agents or, consequently, for the travelers involved.

There are further reasons for leniency. The *gemara*[5] says that while a man must not look at certain attractive clothes of a woman even when she is not wearing them, this is only if he knows the clothes' owner. Some apply the distinction of whether one knows, or at least sees, the person to limit the prohibition of hearing a woman's singing voice to instances in which the man has seen the singer (at least via a picture).[6] In our case, in which the guard does not know the subjects of the scans and would not recognize them based on what he saw, there is little cause for concern that he will be aroused.

Let us go further, however, and consider the possibility that **some** of the security men are the type to be aroused anyway. If such a security agent were to ask us the halachic question, we would forbid him (as well as such a doctor, etc.) to take the job, given his unusual "susceptibility." However, this is not the unknowing traveler's concern, nor need it be the concern of the authorities. To illustrate, the *gemara*[7] says that it is forbidden for a man to look even at a woman's finger in order to derive enjoyment. Nevertheless, since this is deviant behavior, women may certainly keep their fingers and other "permitted" parts of their bodies uncovered, even if it is probable that from time to time someone will stare at them improperly. The person who stares has the problem, not the person who dresses and acts appropriately.

If the security agent is a non-Jew, who is not commanded to refrain from improper thoughts, and given that there is no reason to believe that the situation could bring about contact that could cause sin, the matter is even less problematic. Although this leniency would not be of much help in Ben Gurion Airport, we have already seen ample grounds for leniency in general, and we conclude that this system is permitted.

5. *Avoda Zara* 20b.
6. *Yabia Omer* I, *Orach Chayim* 6.
7. *Berachot* 24a, as normally understood.

In addition, two other points are relevant. First, the ultimate purpose of these checks is to save lives (although there are disagreements regarding whether it is the most effective system). Second, one of the major alternatives to a body scan is a full body search, which, if performed by a member of the opposite gender, is certainly more problematic.

G-4: Refraining from Sitting in a Parent's Seat

Question: What is the source for the idea that one should not sit in a parent's set place at a dinner table? Does this apply only when the parents are present? Are guests also precluded from sitting in the place of the head of the home?

Answer: The Torah commands us to show respect (*kavod*) to our parents [1] and to treat them with awe (*mora*). [2] The *gemara* [3] mentions not standing or sitting in their places as examples of *mora.*

The main question we will focus on is what is considered "their place." Rashi explains that standing refers to a communal place where some men congregate for people who seek their advice. He does not explain what the place of sitting is. The Ramah, cited by the *Tur*, [4] says that one should not sit in his parent's seat (literally, place of lounging) at home. The *Tur* implies that Rashi, in contrast, felt that a seat at home lacks the importance for the prohibition to apply. However, the *Beit Yosef* [5] posits that Rashi agrees with the Ramah that sitting in a parent's seat at home is obviously forbidden. The *Beit Yosef* explains that Rashi needed to clarify only where standing would be problematic, as such a formal place does not exist at home.

In any case, the *Shulchan Aruch* [6] forbids sitting in a parent's spot at home. The *Beit Yosef* [7] and *Shach* [8] say that one may **stand** where his parents usually sit. This is not the same as taking his or her place in a manner that equates the child's importance to that of his parents.

1. *Shemot* 20:12.
2. *Vayikra* 19:3.
3. *Kiddushin* 31b.
4. *Yoreh Deah* 240.
5. Ad loc.
6. *Yoreh Deah* 240:2.
7. Op. cit.
8. *Yoreh Deah* 240:1.

A contemporary *posek*[9] asserts that it is also forbidden to sit in a parent's personal chair if it is unique (special upholstery, armrest, etc.), even if it is not in its usual location. Rav Elyashiv is quoted[10] as saying that the prohibition does not apply to a parent's bed, which is not a place of honor.

Most sources seem to indicate that the prohibition applies even if the parent is not present. However, there is a minority opinion that if the parent is not present, it is permitted for the child to sit in his parent's seat except in the presence of a group of people who have assembled around the table.[11] Most *poskim* permit sitting in the parent's seat after his death.[12] In many ways, it is a blessing for the parent that his child fills the resulting void and continues his legacy.

A parent can waive his right to honor.[13] Therefore, if a parent permits, his child can sit in his place. Although there is a *machloket* whether a parent may even allow himself to be disgraced by his child,[14] it seems clear that sitting in another's place, including a parent's, is rarely a disgrace.[15] In fact, in various situations, the parent's permission may be assumed. For example, the *Aruch HaShulchan*[16] uses such an assumption to justify the standard practice that boys sit in their father's seat in *shul* when the latter is not present.

In general, it seems from the *poskim* that a practical, logical approach is called for. We therefore would suggest the following. It seems that in some families, there is a true parent's "seat of honor" only at a Shabbat meal, whereas in other situations, places are not designated or taken seriously. Certainly, there is no need to create such a seat, and if a parent moves around frequently for any reason, we would not elevate the seat he sits in most often to the status of his

9. *Halichot Bein Adam LaChaveiro*, 5:79.
10. Ibid. 5:77.
11. *Rishon L'Tzion*, *Yoreh Deah* 240:2.
12. See *Chayim B'Yad*, *Yoreh Deah* 125:48.
13. *Kiddushin* 32a.
14. See *Beit Yosef*, *Yoreh Deah* 334.
15. *Yaskil Avdi* VII, *Yoreh Deah* 21.
16. *Yoreh Deah* 240:9.

seat. In a similar vein, the *Aruch HaShulchan* 17 says that while the *halacha* of not sitting in a parent's seat applies to a mother, since it was less common in his time for a mother to have a designated seat, the rule often did not apply.

Undoubtedly, the stakes are lower for a guest, as the serious commandment of honoring a parent is not relevant to him. However, it is worthwhile for a guest to ascertain whether there are defined places for the heads of the family. If there are, it would be appropriate for him to respect them as well.

17. Ibid.

G-5: Origin of the Practice of Men Covering Their Heads

Question: When and based on what sources did the practice for a man to cover his head originate, and in what circumstances is it required? Does it make a difference what he is doing and where he is?

Answer: The practice of men covering their heads has evolved toward increased stringency after the times of the Talmud, and it is likely that geographic/cultural factors had an influence on it.

The Talmudic references to covering one's head refer to it as a practice of the particularly pious 1 or as applicable when one has a specific need to reinforce his fear of Heaven. 2 The standard explanation is that a head covering reminds a person that he must accept the need for a separation between HaShem above and himself. 3

Certain halachic sources indicate that the appropriateness of covering one's head depends on both the person and the circumstances. The Rambam 4 views keeping the head covered as a high level of modesty, regarding which Torah scholars should be concerned. *Massechet Sofrim* 5 cites two opinions on whether one may recite parts of prayers that contain HaShem's Name with his head uncovered, and most *poskim* rule stringently on the matter. 6 It is also likely objectionable to enter a *shul* without a head covering. 7 The implication is that under other circumstances, it is acceptable to have an uncovered head. The Gra 8 champions the view that head covering in all situations is a matter of piety and not real Halacha.

1. *Kiddushin* 31a.
2. *Shabbat* 156b.
3. See language in *Kiddushin* 31a; *Taz, Orach Chayim* 8:3.
4. *De'ot* 5:6.
5. 14:15 (14:12 in some editions).
6. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 91:3.
7. Ibid.
8. To *Orach Chayim* 8:2.

On the other hand, there are indications that the need to wear a head covering applies to all Jewish men under normal circumstances. The *gemara* 9 says that the morning *beracha* of "*. . oter Yisrael b'tifara*" is said when one puts a cloth on his head, and the fact that this is a daily *beracha* leads some to understand that donning a headdress is a mainstream practice. The *Shulchan Aruch* 10 instructs that one should not go more than four *amot* with his head uncovered. The Gra, 11 however, claims that this is a suggestion for those who strive for piety. (Note that this discussion in the *gemara* precedes the instruction not to walk with too straight a posture.)

An important element of this *machloket* is dynamic. The Ashkenazi *Rishon* Mahari Bruna 12 maintains that in Talmudic times, the matter was only an issue of piety, but now that we live among the non-Jews, it is a binding law. This is because gentiles make a point of uncovering their heads to show respect, and acting like them in this regard would be a violation of following the identifying practices of other nations. The *Taz* 13 famously develops this approach and considers going without a head covering in places where this is routine for non-Jews to be a full violation of the Torah prohibition of copying gentile practices. Some other *poskim* take a somewhat compromise approach. The Maharshal 14 says that while he is skeptical about there being a classic halachic requirement to cover one's head, possibly even for prayer, once this has become expected of Jews, it is improper to upset people by failing to follow suit.

We see from several of these sources that the social context plays a major part in determining the proper approach. Not surprisingly, the custom to cover the head was much less widespread among Jews from non-Christian countries, where it was not an issue in separating

9. *Berachot* 60b.
10. *Orach Chayim* 2:6.
11. Op. cit.
12. *Shut Mahari Bruna* 34.
13. *Orach Chayim* 8:3.
14. *Shut Maharshal* 72.

Jews and non-Jews. The *Mishna Berura* 15 claims that had the Gra lived in his time (only around 100 years later), he would have agreed that one is halachically required to cover his head.

The validity of a weak covering, such as covering the head with one's hand, may depend on the underlying reason for the practice. If it is required for inherent halachic reasons (e.g., according to many, for prayers), then using one's own hand is not adequate. 16 However, in the case of simply sitting or walking when it is bothersome to put on a *kipa*, a hand is likely enough of a covering, as one thereby indicates that he accepts the practice and concept of separation between HaShem and himself.

Obviously, the practice among religious Jews to wear a *kipa* is almost universal, at least when one is within the confines of a Jewish community, and that should be continued. Perhaps the most pressing question concerns people who are afraid of discrimination if they wear a *kipa*. What to do in such a situation is a major dilemma, which requires a separate halachic discussion. One should consult an Orthodox rabbi who is familiar with the local modalities and the particular situation of the person involved.

15. *Sha'ar HaTziyun* 2:17.
16. *Taz* op. cit.

G-6: The Origins and Nuances of Our Nation's Names

Question: I am on my state's History-Social Science Curriculum Framework and Evaluation Criteria Committee. We have been debating whether the Ancient Hebrews should be referred to by the name "Hebrews" or "Israelites." How does your organization refer to your ancient ancestors? Also, was it the Hebrews or the Israelites who organized the Kingdom of Israel? From which did the teaching emerge that God established ethical principles for humankind?

Answer: The names Hebrews (*Ivrim* [*Ivri*, sing.], in Hebrew) and Israelites are now used almost interchangeably, along with the name Jews. (The latter is somewhat of a misnomer, as it technically refers only to the descendants of the Tribe of Judah. 1) However, study of the most authoritative text, the Holy Scriptures (Hebrew Bible), reveals that there is a clear, although not absolute, historical distinction between Hebrews and Israelites.

The first person called an *Ivri* was Abraham (at the time, Abram) in *Genesis* 14:13. One explanation 2 of this appellation is that he was a descendant of Eber, a prominent great-grandson of Shem, the son of Noah, 3 and, according to Jewish tradition, an early monotheist. (Many ancient nations were named after progenitors mentioned in that chapter.) Another possibility 4 is that Abram came from the other side (*ever*) of the river (Euphrates), as is stressed in *Joshua* 24:3.

The name Israelites (or *Bnei Yisrael* = Sons of Israel) could not have been used until God renamed Jacob, Abraham's grandson, Israel, well into his life. 5 However, even after the renaming, the name *Ivrim* was used to identify people from that family, or perhaps some

1. Most but not all Jews today are believed to be descendants of the Tribe of Judah.
2. See Ibn Ezra's long commentary to *Exodus* 21:2.
3. *Genesis* 10:21–24.
4. See Ibn Ezra op. cit.; Rashi's commentary to *Genesis* 14:13.
5. *Genesis* 32:29.

broader ethnicity. Joseph was called an *Ivri* three times by others, 6 and he referred to himself as having been kidnapped from the land of the *Ivrim*. 7 The *Ivrim* were a known, despised group in Egypt, to the extent that the Egyptians considered it disgraceful to eat in their company. 8 In *Exodus*, when the family was already large enough to be called a nation, 9 they are still referred to as Hebrews several times, including in the Biblical narrative. Moses was a "child of the Hebrews," who went out and saw a Hebrew being hit and later two Hebrews fighting. 10 God is presented to Pharaoh as the "God of the Hebrews." 11 In total, there are eleven references to the family/nation in *Exodus* as Hebrews, all before the exodus from Egypt took place. (There are also many references to Israelites in this section.)

No references to the Nation of Israel as *Ivrim* are found in the Pentateuch 12 after the exodus. The only mention of *Ivri* in the rest of the *Pentateuch* concerns a Hebrew slave. 13 Throughout the rest of the Holy Scriptures, in fact, there are few uses of the name Hebrew. One context is regarding slaves. This makes sense because a Jewish slave reminds us of our ancestors before they became a free nation. In several places in *Samuel I*, the Philistines, who dominated the Israelites at that time, called their Israelite foes *Ivrim* – again in the context of a derogatory reference to a lowly group. Finally, Jonah identified himself as a Hebrew, 14 arguably in a self-deprecating manner. In contrast to the handful of references to *Ivrim*, there are thousands of uses of the term *Bnei Yisrael* (Israelites) in biblical accounts.

In short, it is clear that the **nation** that left Egypt, received the Torah at Sinai, and later founded the Kingdom of Israel in the former

6. *Genesis* 39: 14, 17; ibid. 41:12.
7. Ibid. 40:15.
8. Ibid. 43:32.
9. See *Exodus* 1:9.
10. See *Exodus* 2: 6, 11, 13.
11. Ibid. 7:16.
12. *Chumash* = Five Books of Moshe.
13. *Exodus* 21:2; *Deuteronomy* 15:12.
14. 1:9.

Land of Canaan was known as *Bnei Yisrael.* Previously, there had been a **family/tribe** that was started by Abraham the Hebrew and sustained by Isaac and Jacob/Israel. They and their early descendants spread monotheism and morality as respected citizens/leaders in the Land of Canaan, 15 including a region known as the Land of the Hebrews (see above). This family/tribe and perhaps others associated with them were known to the outside world, for the most part, as Hebrews. Their descendants continued the same mission of spreading monotheism and morality, but as an independent nation known as Israel, with a unique legacy and set of laws. 16

Summing up, while the names Hebrews and Israelites can be and often are used interchangeably, the more precise usage depends on the exact period of history to which one is referring.

15. See *Genesis* 14:14–23; 21:33; 23:6; 26:26–29.
16. See *Exodus* 19:1–6.

G-7: *Netilat Yadayim* and Hygienic Concerns

Question: Given the great concern regarding "swine flu," [1] many consider it hygienically prudent to wash their hands with soap and water before doing *netilat yadayim* with a washing cup and eating a bread meal. Is it permitted to do *netilat yadayim* with a *beracha* when you know that your hands are already clean before the *netila*? If one may make the *beracha*, should he dry his hands before doing *netilat yadayim*?

Answer: The *Shulchan Aruch* [2] deals with the issue of one who leaves the bathroom and is ready to eat. Such a person has two obligations of *netilat yadayim* – one as a result of using the bathroom and one in preparation for his bread meal. If he does *netilat yadayim* only once for both needs, he will necessarily create a problem of *hefsek*. [3] Whether he washes and then recites the *beracha* of *Asher Yatzar* for attending to his needs or first recites the *beracha* on the *netilat yadayim*, followed by *HaMotzi*, and only afterward recites *Asher Yatzar*, there will be a break between the time the other *beracha* became necessary and when it was recited. [4] Therefore, the *Shulchan Aruch* says to wash two times in such a case, the first to be followed by *Asher Yatzar* and the second by "*. . .al netilat yadayim*." We can ostensibly learn from this ruling that the fact that one just washed his hands does not preclude his performing another formal washing along with its *beracha* before eating bread.

In reality, however, there is a *machloket* regarding whether *netilat yadayim*, when performed before a bread meal, is a *mitzva* that warrants a *beracha* when it is a repeat of a *netila* that was done recently.

1. *Baruch HaShem*, the pandemic that existed at the time the question was asked does not exist presently.
2. *Orach Chayim* 165:1.
3. Improper break.
4. See *Mishna Berura* 165:2.

The *Beit Yosef*[5] infers from *Tosafot*'s discussion[6] regarding the two washings that we do on *Seder* night that if one does *netilat yadayim* for a low-level obligation (e.g., before eating a food other than bread dipped in certain liquids) and then needs to do one for bread, the latter *netilat yadayim* is still a full obligation that warrants a *beracha*. However, the *Darchei Moshe*[7] maintains that this is so only when a significant amount of time has passed, as we assume that the person eventually lost concentration in maintaining the cleanliness of his hands. In cases in which the washings were in close proximity, the *Darchei Moshe* is not convinced that *netilat yadayim* is required. Therefore, while one should wash a second time, he should not make a *beracha* on the second *netilat yadayim*.[8]

However, in our case, it is relatively simple to ensure that the "ritual washing" is adding something that the washing with soap and water is missing – that is, if only the second washing satisfies the halachic requirement of using a cup. We see this distinction in the *halacha* cited above regarding one who washes after using the bathroom and before eating bread. The *Mishna Berura*[9] cites *Acharonim* who say that the first washing, done to enable reciting *Asher Yatzar*, should be performed in a manner that suffices only for the purpose of cleanliness but is not halachically valid for a bread meal. If one did a complete *netilat yadayim* the first time, these *Acharonim* maintain that the second washing would need to be done without a *beracha*. An incomplete *netilat yadayim* can be accomplished by **not** using a valid washing cup, which is a requirement for *netilat yadayim*.

One could also make a second *netilat yadayim* necessary by having his hands touch a covered part of his body or some other "dirty"

5. *Orach Chayim* 158, a view reflected in its author's *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 158:7.
6. *Pesachim* 115b.
7. *Orach Chayim* 158:2, as its author rules in the Rama, *Orach Chayim* 158:7 (see *Mishna Berura* ad loc. 32).
8. Rama, *Orach Chayim* 158:7.
9. 165:2.

place. 10 However, we imagine that this second approach would not sit well with those who are particularly concerned about hygiene.

In addition to not using a cup during the hygienic washing, which is easy enough, one should preferably not use the first spurt of water from the faucet, as some authorities feel that this is equivalent to washing with a standard utensil. 11

Turning to your second question: should one dry his hands in between hygienic cleaning and *netilat yadayim*? The reason that doing so might be necessary is that the water on the hands may be *tamei*, 12 which could prevent the water of *netilat yadayim* from purifying the hands. A similar case is discussed by the *poskim*. The *Shulchan Aruch* 13 discusses pouring some of the *netilat yadayim* water on the hands to remove dirt prior to the main *netila*. The *Bi'ur Halacha* 14 notes that there is no mention of a need to dry the hands before proceeding. He says that this is so because either the prewashing is part of the *netilat yadayim* process, whereby water can become *tamei* and is removed by the second rinse, or, to the contrary, the water that gets on the hands is not *tamei* unless it got there through an improperly executed *netila*. 15 While the *Kalkut Yosef* 16 agrees with this approach, there are significant *poskim*, both Ashkenazi and Sephardi, who disagree. 17 They maintain that if water is used to remove dirt prior to the *netila*, one should dry his hands from the questionable water before commencing the real *netilat yadayim*. Without getting into the intricacies, it seems that our case is more lenient than the one these *poskim* discuss. It thus appears that it is not necessary to dry hands that were washed for hygienic reasons before *netilat yadayim*.

10. See Rama, *Orach Chayim* 158:7.
11. See discussion in *Tzitz Eliezer* VIII:7.
12. Ritually impure.
13. *Orach Chayim* 162:2.
14. Ad loc.
15. Based on the *Magen Avraham* 162:10.
16. *Orach Chayim* 159:1.
17. *Ben Ish Chai*, *Shemini* 11; *Chazon Ish*, *Orach Chayim* 24:20; *K'tzot HaShulchan* 33:4.

G-8: *Ribbit*[1] – Discount on Rent for an Apartment for its Buyer

Question: I sold an apartment to a *ben Torah*.[2] There was a payment at the signing and there were additional payments at various dates. The closing was to be on December 1, contingent on the completion of all payments, which in turn depended on obtaining a mortgage and clearing up certain legal issues. By no fault of either side, the final payment took place several weeks later. Our contract included a clause allowing the buyers to move into the apartment well before Dec. 1, but they had to pay the same rent the outgoing renters did. They did not pay in advance, and I figured that they would take care of it together with the final payment. When the time came, the buyer claimed that he should pay rent only until Dec. 1, the envisioned date of transfer of ownership. He argued that while payment was not actually completed by that date, he had already paid a clear majority of the purchase price. He said he would accept the ruling of any rabbi I want to ask, and I would like to ask you. I am pretty sure I am right, but considering that he paid so much money and that the amount in dispute is tiny in the scheme of all the money changing hands, I feel that it would be a shame to leave a bad taste from our transaction. Thus, assuming I am correct, I would be happy if you would suggest a *p'shara* (compromise).

Answer: From a reading of the contract, it is clear that December 1 was not the time the sale **would** become final, but rather the time it **could have** been final had the money been ready. Under such circumstances, had there not been a clause about renting before the sale was complete, the buyer could not have demanded the keys before the **actual** closing, even though a large part of the money had been paid. Regarding the rent, there is some logic for the buyer to pay in

1. Interest payment on a loan or other monetary obligation.
2. One who is careful to follow the laws of the Torah with all of their intricacies.

a prorated manner, according to the percentage of the money that was not yet paid. (We will see below a halachic issue this can raise). In any event, since the contract refers to full rent, it is clear that until the apartment belongs to the buyers, they are to pay rent in full. (Since we had access only to the contract and your understanding of the events but not the buyer's version, we cannot say anything conclusive or binding.)

The above is a brief analysis of your **rights** from the perspective of *Choshen Mishpat* 3 However, you express uneasiness with the situation, in which the buyer paid a lot of money toward the apartment and yet still has to pay full rent until the time the sale was complete, even after the expected date of sale. This is a noble attitude, but in this case it requires us to delve into *Yoreh Deah* 4

Making down payments on merchandise that is not yet available but is to be legally transferred to the buyer later has the halachic status of a loan that the seller demands of the buyer prior to the sale. Therefore, the buyer/lender must not receive an actual monetary reward for advancing the money, as that reward would be *ribbit*. 5 If, for example, a buyer and seller agree that the price of the merchandise is $100,000 but that if the buyer advances significant funds, the price will be $98,000, then the $2,000 discount is considered a $2,000 interest payment.

A major exception to the prohibition on discounts for prepayment is when the commodity that is being sold is legally ready to be transferred, even if in practice the parties decide to delay the actual transfer. 6 To a certain extent, we consider that the sale went through and the payment is not ahead of its normal time. 7 Thus, you could

3. Monetary law, colloquially using the name of the section of *Shulchan Aruch* that discusses these matters.
4. The section of *Shulchan Aruch* that deals mainly with ritual law, including the relevant topic of *ribbit* (usury), which is a special religious obligation related to money.
5. *Shulchan Aruch*, *Yoreh Deah* 173:7.
6. Ibid.
7. *Beit Yosef*, *Yoreh Deah* 173; *Taz*, *Yoreh Deah* 173:10.

have initially given your buyers a good price for a larger than normal down payment. You certainly could have offered them a reduction in the rent, either as a form of a permitted discount or following the logic that he bought a percentage of the apartment with his payments. We rule, however, that even when dealing with an existing commodity, one may not state two sales prices, where one is for a later payment and one for an early payment, 8 unless a *heter iska* 9 is used. Rather, the basic schedule of payments should be set first and then an exact sales price with that schedule in mind.

The contract that you provided does not seem to indicate anything but full rent. If there were a doubt about what was agreed or understood regarding the rental payment, a discount could be considered a compromise on the legal question and would not be *ribbit*. 10 However, it seems that there is no such doubt here and that all agree the contract indicates that you are correct; it is only that the buyer is now complaining and you feel bad that you held so much of his money for what ended up being longer than the expected time. If so, making it up to him by changing the agreement after the fact and forgiving the rent after December 1 would be a violation of the Rabbinical prohibition known as *ribbit meucheret* (late *ribbit*). (It is not a Torah violation, as this pertains only when the *ribbit* stipulation was set at the time of the "loan." 11 The main practical difference between the two levels of *ribbit* is that if the interest payment was already made in an instance of Rabbinical late *ribbit*, the lender does not have to return the interest to the borrower. 12)

8. *Tur, Yoreh Deah* 173; Rama, *Yoreh Deah* 173:7.
9. An agreement that turns what would have been *ribbit* into a joint investment between the two parties. This usually brings about the same financial outcome through a very different mechanism, which is permitted. See details of the application in *The Laws of Ribbis* (Reisman), p. 237.
10. *Shut Avnei Nezer, Choshen Mishpat* 23.
11. *Shulchan Aruch, Yoreh Deah* 161:5.
12. *Shulchan Aruch* and Rama ibid. 2.

G-9: Incomplete Standing for *Modim D'Rabbanan* and to Honor *Talmidei Chachamim*

Question: I see people making a semi-rising motion at the beginning of *Modim D'Rabbanan*[1] and also when a *talmid chacham* walks by. Is that correct behavior? What are the rabbinical sources on the matter?

Answer: The same actions in the different contexts are based on different sources and apparently on different logic.

The *Shulchan Aruch*[2] rules, based on the *Yerushalmi*,[3] that when the *chazan* gets to *Modim* during *chazarat hashatz*, the congregation should also bow. The classical sources do not mention standing at that point (although many require or suggest doing so throughout all of *chazarat hashatz*[4]). However, *Acharonim* point out that proper bowing starts only from a standing position.[5] The connection between standing and bowing can be inferred from the *halacha* that one who is unable to stand for the entire *tefilla* should try to stand at least at the times at which he must bow.[6] Regarding what parts of *Modim D'Rabbanan* require that one bow, there are multiple opinions and *minhagim*: at the beginning, at the beginning and end, and throughout.[7] Consequently, the time that one should be standing corresponds to the opinions on bowing.

The question is whether semi-standing is considered standing. Regarding *Shemoneh Esrei*, during which one certainly should stand,

1. The paragraph recited by the congregation when the *chazan* reaches the blessing of *Modim*.
2. *Orach Chayim* 127:1.
3. *Berachot* 1:5.
4. See Rama, *Orach Chayim* 124:4.
5. *Yechaveh Da'at* V:11, *Ishei Yisrael* 24:38.
6. *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 94:5.
7. See *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 127:1.

the *Shulchan Aruch*8 says that one should not even lean on a lectern or on another person. The *Mishna Berura*9 points out that in general, standing while leaning is not considered standing if the person would be unable to continue standing in that position if the support were to be removed. Depending on how high off the chair one lifts himself, it is questionable whether the average person would be able to keep himself in the position that you call a semi-rise if his support (the chair or other object) were removed. Accordingly, can we justify the practice you describe?

It appears that one can find some justification in significant, albeit minority, sources. Regarding bowing at *Modim D'Rabbanan*, the Rambam 10 says: "All of the people bow down a little, and they should not bow too much." The basic idea of not bowing too much is found in the *Yerushalmi*, 11 but there is much discussion as to whether it is specific to *Modim D'Rabbanan* or whether it is a general guideline. 12 In any case, the *Bach* 13 explains that the Rambam maintains there should be a less-than-usual bow at *Modim D'Rabbanan*. Since the people have already *davened Shemoneh Esrei* and bowed at *Modim*, they should not need to do so again. The reason they do bow is to avoid giving the impression that they disagree with the enthusiastic praise of HaShem that the *chazan* is reciting. (For this reason, even one in the midst of his silent *Shemoneh Esrei* at that time should bow along with the others. 14) Therefore, a small bow is recommended. It is very possible that according to this approach, just as the bow is not a full one, it is similarly unnecessary to stand fully. Although the

8. *Orach Chayim* 94:8.
9. 94:22.
10. *Tefilla* 9:4.
11. Op. cit.
12. See *Beit Yosef*, *Orach Chayim* 127.
13. *Orach Chayim* 127. The *Beit Yosef* says much the same thing.
14. *Mishna Berura* 109:10.

Magen Avraham 15 and *Mishna Berura* 16 do not *pasken* like the *Bach*, his view may explain the *minhag*.

The matter of standing up to some extent for a *talmid chacham* has a solid basis in classical sources. The *gemara* 17 discusses whether a *rav* can be *mochel* (relinquish rights to) the honor he deserves, and we rule that he can. 18 The *gemara* tells of a *talmid chacham* who seemed to be *mochel*, but was actually slighted when someone remained in his chair when he approached. The *gemara* explains that the person should have at least done a *hidur*, which Rashi 19 explains as a slight movement to show that he would like to stand up. The idea of demonstrating some level of honor is accepted by the *Shulchan Aruch*, 20 and the semi-rising of which you speak is one such example.

15. 127:1.
16. 127:2.
17. *Kiddushin* 32a–32b.
18. *Shulchan Aruch*, *Yoreh Deah* 242:32.
19. *Kiddushin* 32b.
20. *Shulchan Aruch* op. cit.

G-10: A *Beracha* on the *Mitzva* to Write a *Sefer Torah*

Question: Why is there no *beracha* on the writing of a *sefer Torah*?

Answer: This question, which we have not found discussed directly by the *Rishonim*, has several suggested answers in the writings of the *Acharonim*.

Before addressing possible answers, it is important to mention a fundamental issue debated by the *Rishonim* that may affect some answers. The Rambam [1] rules that every individual is obligated to write a *sefer Torah* or have one written for him, even if he possesses a *sefer Torah* that he inherited. However, the Rosh [2] (as most understand him) posits that only in our nation's early history, when the *sefer Torah* was the primary text for Torah study, was there a *mitzva* to have a scroll of the Five Books of Moshe written. Nowadays, the main *mitzva* is to possess a broad variety of texts that one needs for his Torah study.

The *Divrei Menachem* [3] says that since the main point of the *mitzva* to write a *sefer Torah* is so that one can learn from it, conceptually, it is a preparatory *mitzva*, and a *beracha* was therefore not instituted. Along similar lines, the Mahari BeiRav [4] suggests that it is like several other *mitzvot* where we make the *beracha* only before the final stage of the *mitzva*. [5] Just as one does not make a *beracha* on building a *sukka* until before he sits in it or on preparing *tefillin* until before he puts them on, [6] one does not make a *beracha* on the *mitzva* of writing a *sefer Torah*, which is completed when one learns from it. The

1. *Sefer Torah* 7:1.
2. *Sefer Torah* 1.
3. Cited by the *S'dei Chemed*, vol. VI, p. 313. He bases himself on *Shut HaRashba* I:18, but the Rashba can be understood differently.
4. 62.
5. See *Menachot* 42b.
6. Rambam, *Berachot* 11:8.

Mahari BeiRav also suggests that a separate *beracha* for writing a *sefer Torah* is never necessary because it is covered by the daily *berachot* we recite before learning and, according to the accepted opinion, even before writing words of Torah.[7] However, the *Chatam Sofer*[8] argues that the former explanation makes sense only if one assumes, as does the Rosh, that the *mitzva* to write a *sefer Torah* is inexorably linked to that of Torah study,[9] and he views that as a minority opinion.

The *Chatam Sofer*[10] discusses two technical explanations for why the Rabbis did not institute a *beracha*. One is that writing a *sefer Torah* takes a long time, and there is a concern that it will never be completed, thus causing a *berachal'vatala*.[11] The *Chatam Sofer* is not satisfied with this answer, suggesting that one could write almost a whole *sefer Torah*, check it for accuracy, and then make a *beracha* before finishing up the last few words. Although *berachot* are usually supposed to be made before one starts a *mitzva*, he proposes that in situations in which following that principle would prevent the recitation of a *beracha*, we would recite it closer to the end of the work. He extends this theory (which is not obvious) to the *beracha* on building a fence for a roof, arguing that it should be made when the fence is about to become sufficiently safe.

The *Chatam Sofer* prefers a different technical answer – one which has depressing implications. He says that already at the time of *Chazal*, there were questions about the proper spelling of certain words in the Torah, and there is thus a certain lack of confidence that we are actually fulfilling the *mitzva* (which requires a kosher *sefer Torah*). A *beracha* is therefore inappropriate. However, there is great logic to argue that since we assume the halachically accepted spelling of the Torah text to be correct in regard to other relevant

7. *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 47:3.
8. *Orach Chayim* 52.
9. This is also probably true regarding the latter explanation, which the *Chatam Sofer* does not mention.
10. Ibid.
11. A blessing of no value, which it is forbidden to recite.

mitzvot 12 and *berachot*; this misgiving would not be the reason why we do not make a *beracha* on the *mitzva* of writing. 13

Even when the practical details surrounding the *berachot* for *mitzvot* are quite clear, the basic question of why a certain *mitzva* has or does not have a *beracha* is not infrequently shrouded in mystery and is fertile ground for halachic inquiry and ingenuity.

12. E.g., *tefillin* and *kri'at haTorah*.
13. See the lengthy discussion on the matter in *Ateret Paz* I:II, *Yoreh Deah* 12:(1).

G-11: Removing Tattoos Before Conversion

Question: I am studying to convert to Judaism with an Orthodox rabbi. I know that tattoos are viewed negatively by my rabbi and others. People are unaware that I have some (not obscene ones), and I am concerned that when I will put *tefillin* on, people will find out. Should I just not convert? Will rabbis accept me?

Answer: It would be irresponsible to advise you whether or not you should convert without knowing you personally. However, tattoos should not be a serious factor in your decision. While there is a Torah prohibition not to have tattoos done, 1 this applies only to Jews. Therefore, people **should** and a rabbi **would** know that you did nothing wrong, and they are obligated not to cast aspersions on your worthiness as a convert. (In any case, the act of conversion itself demonstrates that someone wants to make a major change in his life.) Furthermore, there is not even a clear obligation to remove a tattoo, as the main problem is arranging to have it put in one's flesh, not its existence there. 2 If your tattoos involve themes of paganism or obscenities, it is proper to keep them covered whenever possible. 3

That being said, we understand your feelings and encourage you to take steps to avoid situations in which you will be embarrassed in the future. When living as a religious Jew, your (visible) tattoos are likely to make you stand out in a manner that does not do justice to your commitment to Torah observance. You may choose either to keep the fact that you are a convert under wraps or to proudly share with others the lofty status you have attained; many rabbinic sources praise conversion as a brave and laudable step. In any case, you probably will not want to draw attention to awkward elements of the past, which tattoos are likely to do. Therefore, we recommend trying to remove the tattoos for personal reasons, rather than halachic ones.

1. *Vayikra* 19:28.
2. *BeMareh HaBazak* V:78.
3. Ibid.

Let us take a quick look at some of the procedures for removing tattoos. You should consider your options now because some procedures are problematic for a Jew. Therefore, if a certain procedure is something you want to pursue (we do not give medical advice), the best time to do so is likely now.

One simple procedure (with moderate results) is to apply a chemical cream that fades the color of the tattoo over time. This is permitted for a Jew, which is important because even if you start the treatment immeditately, your conversion may take place before the treatment is completed.

Plastic surgery (which is uncommon for tattoos) requires cutting the body and is halachically problematic because a Jew may not deliberately cause injury to his body, even if it will eventually heal. 4 While there are grounds for leniency when surgery is done to improve or beautify the body and not damage it, 5 it is best avoided when alternatives exist.

Laser treatment, which breaks up the dyes and allows them to be removed naturally by the body, is usually not problematic because typically, there is no damage caused, or at most minor scarring. 6

A final system is called "cover up," in which one injects new dye that makes the tattoo only faintly visible. The problem with this method is that the new dye is actually a new tattoo, albeit with barely noticeable color. Nevertheless, there is logic for leniency, as there is some question as to whether the **full** prohibition of tattooing applies only to writing or whether any mark is equally forbidden. 7 If inserting any mark is fully forbidden, then the cover up injection is likely included in the prohibition. If, however, simple marking is prohibited only Rabbinically, and especially if it is forbidden only because it looks like tattooing, then it is **possible** to claim that it is permitted when it is done in order to make the previous marks less noticeable.

4. See Rambam, *Chovel U'Mazik* 5:1
5. *Igrot Moshe*, *Choshen Mishpat* II:66.
6. See *BeMareh HaBazak* op. cit.
7. Rav Basri in *Techumin* X, pp. 282–7. See *BeMareh HaBazak* II, p. 81.

Furthermore, the full prohibition may not apply to a technical need, such as marking a slave (obviously no longer in practice). 8 If this opinion is true, 9 it is likely applicable when the purpose of the injection is to minimize an existing tattoo. (*B'Tzel HaChochma* 10 analyzes cover up at great length and views it as a reasonable option when necessary for *mitzva* purposes.) Nevertheless, as noted above, it is worthwhile to perform the cover up procedure before converting.

8. *Shulchan Aruch* and Rama, *Yoreh Deah* 180:4.
9. See *Mishpetei Uziel* II, *Yoreh Deah* 22, who says the ruling is talking about an exceptional case.
10. V:82.

Section H:

Family Law

H-1: Honoring a Request to Bury Outside of Israel

Question: My father-in-law died in America recently and was buried there. My mother-in-law plans to move here (Israel), where all her children live. She has clearly indicated her desire to be buried next to her husband. Will we be required or allowed to carry out her wish, given that it violates the *halacha* that she should be buried in Israel? Other related points are that we will have no place to sit *shiva* in America and will not be able to visit her grave on *yahrtzeits*.

Answer: First, we hope that your question will remain only theoretical for many years. The matters of *shiva* and *yahrtzeit*, while not insignificant, are relatively minor, technical issues that can be worked out when the time comes. The main question to concentrate on is whether one's request to be taken out of Israel for burial is valid and should be honored.

According to most opinions, it is a *mitzva* to **live** in *Eretz Yisrael*,[1] and it is wonderful that your family, soon to include your mother-in-law, is fulfilling this *mitzva*. In contrast, it is not a ***mitzva*** to be buried in Israel but rather an **opportunity** for the deceased. The *gemara*[2] says that being buried in *Eretz Yisrael* brings atonement to the deceased and eases the process of the resurrection of the dead. Therefore, many fine Jews, starting with *Yaakov Avinu*, have asked to be buried here. There has been debate regarding whether those who lived their lives abroad deserve to be buried in Israel.[3] Some of the positive effect is lost anyway if one is brought to Israel posthumously.[4] However, the consensus for several centuries has been that it is worthwhile for one to be buried in Israel even if he lived and

1. See *Pitchei Teshuva*, *Even HaEzer* 75:6; *Eretz Hemdah*, vol. I, sec. 1.
2. *Ketubot* 111a.
3. See *Yerushalmi*, *Kilayim* 9:3.
4. *Ketubot* op. cit.

died abroad. 5 For example, the *Shulchan Aruch* allows transporting or even exhuming a body from a proper cemetery in *chutz la'aretz* in order to bring it to Israel. Nevertheless, while it is certainly a significant benefit for one who dies abroad to be buried in Israel, one is not required to make such arrangements for himself.

Note that among the religiously recognized preferences for burial – one that is pertinent in this case and serves as a counterbalance – is the matter of family. 6 For example, a body may be transported or exhumed so that it can be buried in a cemetery with a family plot. According to most *poskim*, 7 this applies to a variety of family members, certainly including one's spouse. It seems that of the two choices, burial in *Eretz Yisrael* vs. burial near family, most authorities prefer *Eretz Yisrael*, all the more so if the deceased died in Israel. 8 However, *poskim* allow one to decide for himself. In your case, there would be an immediate opportunity to bury your mother-in-law next to her husband, whereas it may be difficult to know to what extent there will be a family plot in Israel.

There was a fascinating *machloket* between Rav Moshe Feinstein 9 and Rav Ovadia Yosef 10 regarding whether to support the idea of exhuming and bringing the remains of Sir Moses Montefiore 11 to be buried in Jerusalem, whose community he helped sustain in his lifetime. 12 Rav Moshe oppposed the idea, and one of his arguments was that since Montefiore was aware of the opportunity to be buried in Israel and opted not to, his body should be left alone. Rav Ovadia

5. See *Shulchan Aruch*, *Yoreh Deah* 363:1,2; *Shut Maharashdam*, *Yoreh Deah* 203; and several recent *poskim*.
6. *Shulchan Aruch* op. cit. 1.
7. See *Taz*, *Yoreh Deah* 363:2; *Yabia Omer* VII, *Yoreh Deah* 39.
8. See *Yabia Omer* VI, *Yoreh Deah* 31.
9. *Igrot Moshe*, *Yoreh Deah* III:153.
10. *Yabia Omer* op. cit.
11. 1784–1885. Montefoire was a very dedicated British Jew whose great influence and philanthropy helped many Jewish communities and causes, including the early Jewish settlement effort of *Eretz Yisrael*.
12. As of the publishing of this volume, some of Montefiore's descendants are still considering the relocation of his and his wife's burial places.

explained that it is in the deceased's best interest to be brought to Israel, and he claimed that this is what Sir Moses would have wanted had he understood the value of burial in *Eretz Yisrael*. However, Rav Ovadia did not dismiss the deceased's stated desire in the context of burial location. In another responsum, 13 he ruled that a woman who was buried in Israel but had left explicit instructions to be buried among family in *chutz la'aretz* should have her request followed. (In a similar case, but one in which there were no explicit instructions, he ruled that the deceased should remain buried in Israel. 14). Rav Ovadia did not believe that the decision to take the deceased for burial abroad is qualitatively different from the decision not to bring the body for burial in Israel.

The rationalization for bringing the deceased to rest abroad is even stronger if she already owns a plot there and if the request is formalized in a verifiable document. Thus, while you might argue that your mother-in-law's decision is spiritually unwise, it is certainly legitimate and should be honored (hopefully not any time soon.)

13. Op. cit. 38.
14. Op. cit. VI, *Yoreh Deah* 31.

H-2: A Mistaken *Ketuba* at a Wedding

Question: What should one do if he discovers a mistake in a *ketuba* as it is being read under the *chupa*?

Answer: Different situations may call for different appropriate responses. I will discuss a scenario that I was personally involved in, from which we can learn some general lessons. I was at a wedding at which the *mesader kiddushin* was a respected scholar, and many of the assembled were knowledgeable in Halacha. As the *ketuba* was being read under the *chupa*, I thought I heard that the date was that of the previous year, but I did not see anyone else react. (In legal documents, including the *ketuba*, what is written is crucial, not what is read.) What was I to do?

Let us consider a little background. A predated document of obligation is invalid. 1 A document of obligation creates a lien on the property of the obligated person, either when it is signed or when it is handed over to the recipient of the obligation. The lien allows the recipient of the obligation to seize real estate that belonged to the obligated individual at the time the document was activated from a subsequent buyer of that property. It is thus important to know if the obligation preceded the purchase by the third party. One could misuse a predated document to seize property from someone who actually bought it before the obligation took effect, when there was no lien. Therefore, a predated *ketuba*, which is a document of obligation, cannot serve as such, 2 at least until it is corrected. Since a couple is not allowed to live together without a valid *ketuba*, 3 in my case, it had to be determined whether the *ketuba* was in fact dated a year early. On the other hand, stopping the *chupah* would be embarrassing and disconcerting to the *mesader kiddushin* and the families. Could the inquiry wait?

1. *Shvi'it* 10:5.
2. *Tashbetz* (Bar Tzadok) 459.
3. *Shulchan Aruch, Even HaEzer* 66:1.

At first glance, the question would indeed seem pressing, as the *Shulchan Aruch* 4 rules that *yichud* 5 is forbidden without a valid *ketuba* and Ashkenazi couples have *yichud* right after the *chupa*. However, the Rama 6 seems to accept the opinion that *yichud* is permitted without a *ketuba*. Furthermore, the *Shulchan Aruch* 7 says that a valid *ketuba* is not necessary if there are witnesses that the *chatan* obligated himself to the terms of the *ketuba* with a *kinyan sudar*, 8 which is regularly done at a wedding. The Rama 9 agrees that these witnesses can be relied upon, albeit only in a case of need and until there is an opportunity to write a proper *ketuba*.

Therefore, I decided that it was halachically proper to wait until the crowd dispersed after the *chupa*, and I could inquire discretely. I felt that there was a serious issue of *kavod haberiyot* (human dignity), as people are under the impression that distinguished rabbis should not be making mistakes of this sort. (In fact, everyone is human, and high intelligence and extensive knowledge do not preclude careless mistakes.) Unlike corrections during Torah reading, which are expected, an invalid *ketuba* uncovered under the *chupa* by a mere guest makes for a good story to pass around, likely in a manner that violates the laws of *lashon hara*. 10

In fact, my inquiry led to a chain of events, which ended in the *mesader kiddushin* (and a small group of others, but more than I had hoped for) realizing that the *ketuba* was clearly predated by one year

4. Ibid.
5. Being alone together in a secluded place.
6. Ad loc. Ashkenazim normally accept the Rama's rulings.
7. Ibid.
8. A broadly effective method of finalizing a transaction or other agreement, performed through a symbolic act.
9. Ad loc.
10. Improper speech that causes damage to others, especially by tarnishing their reputation.

and invalid. The *chatan* and *kalla* were (unnecessarily, in my view 11) interrupted in the *yichud* room by a young "watchman." 12

After the wedding, I had second thoughts about my on-the-spot halachic reasoning. Some have the *minhag* that the witnesses sign the *ketuba* only after it is read under the *chupa*, and this was the practice followed at this particular wedding. Perhaps I should have raised the alarm then and enabled the process of rectifying the mistake to take place before the witnesses signed, in spite of the fact that those assembled would have to wait and would inevitably find out about the mistake. By not doing so, I allowed the witnesses to unknowingly violate the commandment of "Do not bear false testimony against your fellow," 13 given that one important element of the testimony that they were signing was false.

In retrospect, I thought of four reasons that **might** justify my silence. Since each one could be the topic of a full article, I will just hint at one. The Rambam and Rosh argue about a case in which one sees a friend unknowingly wearing *sha'atnez* in public. The Rambam 14 says that one should pull the forbidden clothing off of his friend. However, the Rosh 15 maintains that since the violation is unintentional and removing the garment in a public place would be embarrassing, one should wait to inform him until he is in a private place. Along the lines of the Rosh, allowing the unknowing witnesses to sign the improper document in order to save others from significant embarrassment is very possibly justified.

11. Based on the discussion above and on the fact that it is likely that the prohibition of being together without a *ketuba* document pertains only when the wife has reason to suspect that she does not possess a valid one (see *Minchat Yitzchak* IX:139).
12. This is one of the ways to avoid *yichud*. See *Shulchan Aruch, Yoreh Deah* 192:4.
13. *Shemot* 20:7.
14. Accepted by the *Shulchan Aruch, Yoreh Deah* 304:2.
15. *Kilei Begadim* 6, accepted by the Rama ad loc.

H-3: A *Chatan* Leading *Bentching* at *Sheva Berachot*[1]

Question: May a *chatan* lead the *bentching* and/or recite the *sheva berachot* at his own *sheva berachot* celebration? If he generally should not, does it make a difference if he is a greater *talmid chacham* than anyone else present?

Answer: We will begin with a bit of background. Two sets of *berachot* are recited under the *chupa*: *birkat eirusin* and *birkot nisuin*/*birkot chatanim*. We refer to the latter as the *sheva berachot* (which are actually six special *berachot* in addition to the *beracha* over the cup of wine that accompanies them). The *birkat eirusin* relates to the betrothal,[2] and the *sheva berachot* relate to the *nisuin*[3] and are repeated through the week of celebration.

Classical sources seem to indicate that **fundamentally**, the *chatan* himself should recite at least the *birkat eirusin* before fulfilling his *mitzva* of getting married.[4] However, due to one or more of the following concerns, a strong *minhag* has developed that other people recite both sets of *berachot* (although some concerns may apply more to one than to the other).

The Mordechai[5] says that it is haughty (*yohara*) for the *chatan*

1. *Sheva berachot* can refer either to the days (usually seven) of celebration after a wedding, to the individual festive meals during this period, or to the seven blessings that are recited after those meals.
2. The halachically most significant part of the marriage process, which makes the woman off-limits to all men but her husband. This is generally accomplished by giving the ring.
3. The second and final halachic stage of the marriage process, after which the couple lives together as husband and wife. At the time of *Chazal*, there were twelve months between the *eirusin* and the *nisuin*, during which time the families prepared for the upcoming union.
4. See Rambam, *Ishut* 3:23; *Tur*, *Even HaEzer* 34; *Shulchan Aruch*, *Even HaEzer* 34:1.
5. *Ketubot* 131.

to claim the *berachot* for himself. The Rambam is reported to have said [6] that several of the *sheva berachot* were instituted to bless the *chatan* and *kalla*, and they therefore should be recited by others. *Orchot Chayim* [7] asserts that we are concerned that if the custom is established for *chatanim* to recite the *berachot*, those who are unable to do so will be embarrassed. The consensus is that the *chatan* should recite the *berachot* only if he is the sole available person who can recite them reasonably. [8]

There may be a practical difference between the reasons. Some of the *sheva berachot* are general praises of HaShem and do not focus specifically on the *chatan* and the *kalla*. In theory, according to the Rambam's reason, the *chatan* should be able to recite those *berachot*. It seems that in former times, one person recited all of the *berachot*, and in an "all or nothing" situation, we prefer that the *chatan* do nothing. Nowadays, when we assign the *berachot* to a number of individuals, one could contend that the *chatan* could say the first few *sheva berachot*. Nevertheless, the prevalent *minhag* is that the *chatan* does not recite any of the *sheva berachot*. This is the correct practice according to the other reasons and, in general, is just as well (the *chatan* has enough limelight). This is true both under the *chupa* and during the week of *sheva berachot* celebrations.

The matter is less clear when it comes to leading the *bentching/zimun*. On the one hand, leading the *bentching* is **fundamentally** the same at a *sheva berachot* celebration as at other meals, and there should thus be no reason to exclude the *chatan*. On the other hand, there are clear connections between the *bentching* and the *sheva berachot*. The *sheva berachot* are recited specifically at the end of the *Birkat HaMazon*; the *mezamen* [9] waits until the *sheva berachot* are finished to make the *beracha* and drink the wine; and the *mezamen*

6. See beginning of *Ma'aseh Rokeach* on the Rambam; see also *Aruch HaShulchan, Even HaEzer* 62:9.
7. *Kiddushin* 21.
8. See *S'dei Chemed* vol. VII, p. 434; *HaNisuim K'Hilchatam* 10:21; *Nitei Gavriel, Nisuin* 99:2.
9. The person who leads the *bentching*.

recites special *sheva berachot* insertions of "*D'vai haser*. . . " and "*. . shehasimcha bim'onо*." Therefore, it would not be too surprising if the *chatan*'s ineligibility to recite *sheva berachot* would extend to being *mezamen*.

Let us analyze whether the aforementioned reasons to exclude a *chatan* apply also to being the *mezamen*. The *bentching* and the special insertions recited by the *mezamen* do not focus on the *chatan*'s and *kalla*'s welfare. It is unclear whether there is a specific concern that *chatanim* would feel pressured to lead the *bentching* and/or be embarrassed if they do so improperly. Finally, it need not be perceived as haughty for the *chatan* to lead the *zimun*, considering that this is a normal task and that he is usually a guest of the sponsors of the festivities and not seizing the honors himself. Therefore, one can easily make the case that a *chatan* can lead the *bentching*, and some *poskim* even cite a *minhag* that the *chatan* is specifically given this honor, 10 especially at a *seuda shlishit*. 11

However, since the clearly prevalent practice is that *chatanim* do not *bentch* at their own *sheva berachot* (even if this practice **may** have been originally motivated by ignorance), it would be objectionable for one to do so without an exceptional reason. Granted, it is unclear whether the practice has reached the level of a binding *minhag*. Nevertheless, due to the practice, a *chatan*'s leading of the *bentching* is likely to raise eyebrows and create an appearance of haughtiness, at least on the level of the spirit of the law. This is all the more so true if it is perceived that he is doing so because he is the most learned person there, as you inquired. However, as we noted above, the *chatan* may recite any of the *sheva berachot* if no one else is capable, and we can extend this to *zimum* when no one else feels comfortable leading the somewhat more complicated *bentching*.

10. *HaNisuim K'Hilchatam* 14:109; *Nitei Gavriel* op. cit. and 106:(12).
11. See Question H-4 in this volume for a situation in which this may be halachically preferable.

H-4: Drinking *Sheva Berachot* Wine at *Se'uda Shlishit*

Question: We made *sheva berachot*[1] at *se'uda shlishit* that ended well after sunset. The question arose: should one drink the cup(s) of *Birkat Hamazon*/ *sheva berachot* before *Havdala*?

Answer: First, let us discuss the *halacha* regarding drinking a cup of wine for *Birkat HaMazon* at a regular *se'uda shlishit* that ends at night. The *Magen Avraham*[2] says that one who *bentches* over a cup of wine at *se'uda shlishit* may drink it before *Havdala*. Since the cup of wine is part of the *bentching*, drinking it in effect concludes the meal. Just as one can complete *se'uda shlishit* at night before *Havdala*, he can similarly drink the wine that is connected to the meal. However, the *Magen Avraham* adds the caveat that if one does not regularly recite *Birkat HaMazon* over wine, in a case when he does use wine, he should not drink it before *Havdala*. For such a person, the connection between the wine and the meal is insufficiently strong to justify drinking before *Havdala*. *Eliya Rabba*[3] and *Tosefet Shabbat*[4] are not convinced that the fact that one does not use a cup regularly for *Birkat HaMazon* makes a difference in this regard, but *poskim* are reluctant to reject a ruling of the *Magen Avraham* without further indications.[5]

What should one do about *sheva berachot* at *se'uda shlishit* according to the *Magen Avraham*? On the one hand, since most of us are not

1. *Sheva berachot* can refer either to the days (usually, seven) of celebration after a wedding, to the individual festive meals during this period, or to the seven blessings that are recited after those meals. We write the former in upper case and the latter two in lower case.
2. 299:7.
3. See *Machatzit HaShekel* ad loc.
4. 299:6.
5. 299:7; see *Sha'ar HaTziyun* 299:24.
6. See *Mishna Berura* 299:14 and *Sha'ar HaTziyun* op. cit.

vigilant to always *bentch* over a cup of wine, perhaps we should not drink the wine before *Havdala*. On the other hand, we always use a cup for *sheva berachot*. Given that our *minhag* is to use two cups of wine to serve the two purposes, should we distinguish between the two? Rav Shlomo Kluger 7 reasons that although logic dictates that it is permitted to drink the cup of *sheva berachot* but not the cup of *bentching*, doing that would diminish the status of the cup of *Birkat HaMazon*. Therefore, he suggests that one not drink from either cup before *Havdala*. The *Eshel Avraham* 8 argues that at *sheva berachot*, one should drink from the cup before *Havdala* because without the preceding *beracha* of *Borei Pri HaGefen*, the requisite seven *berachot* are lacking. Others say that if one always uses a cup for *bentching* at *sheva berachot* or at formal gatherings with a *minyan*, that is sufficient to enable the drinking from the cup. 9

Assuming that the *beracha* of *Borei Pri HaGefen* is recited and the wine is drunk, further issues and various opinions come into play. First, who should drink the wine? Rav Moshe Feinstein 10 posits that there are different aspects of the cups of wine at *sheva berachot*. The fact that the *chatan* and *kalla* drink is connected to the very nature of *sheva berachot*, which requires a cup of wine; therefore, they should drink before *Havdala*. The reason why the person who *bentches* at *sheva berachot* drinks is related to the general matter of *bentching* over a cup. Since his drinking is not crucial, Rav Moshe posits that it is preferable that only the *chatan* and *kalla* drink the necessary cheeks-full amount of wine. Some propose just the opposite – that is, the one who makes the *beracha* should drink (as well as the *kalla*, since not all options maintain that women are obligated in *Havdala*), but the *chatan* should not. The latter distinction is tenuous. 11

7. *Chochmat Shlomo* to *Shulchan Aruch*, *Orach Chayim* 299:4.
8. (Butchatch), cited in *Minchat Yitzchak* III, 113, and also found in his work *Ezer MiKodesh* to *Even HaEzer* 62:8.
9. See *Tzitz Eliezer* X:45 and *Yabia Omer* VIII, *Orach Chayim* 33.
10. *Igrot Moshe*, *Orach Chayim* IV:69.
11. *Tzitz Eliezer* op. cit.; *Yabia Omer* op. cit.

Some *poskim* prefer that those drinking should only take a sip, 12 as a sip **may** be permitted before *Havdala* and may be sufficient for drinking from the cup of *sheva berachot*. If the one who *bentches*, the *chatan*, and the *kalla* each has about an ounce of wine, additional opinions would be satisfied. 13 However, it is perfectly acceptable for at least the three people mentioned to drink as usual from the cup(s). 14 15

12. See *Tzitz Eliezer* op. cit.
13. See *Mishna Berura* 271:73.
14. *Yabia Omer* op. cit.
15. Two related reminders are in place. It is not a simple matter to resolve whether *panim chadashot* are required at *se'uda shlishit* (see *Shulchan Aruch* and Rama, *Even HaEzer* 62:8). If Shabbat is the last day of *Sheva Berachot*, the *sheva berachot* should probably not be made after nightfall (see *Living the Halachic Process*, vol. II, I-4.)

Section I:
Monetary Law

I-1: Paying for a Cancelled Taxi Order

Question: A friend of mine reserved a place on a *sherut* (a joint, ten-seat taxi service to Ben Gurion airport) for the middle of the night. When he awoke, he realized that he had made a mistake; his flight was the next night. He tried unsuccessfully to reach the taxi service to cancel and then went back to sleep. The taxi driver arrived as scheduled, and when my friend did not appear, the angry driver called him. My friend explained what had happened, but he did not pay the driver. The next night, he called the same taxi service (they did not realize that he was the same person who had called the day before). He did not feel that he had to pay double, as he made use of the transport service to the airport only once. Was he correct?

Answer: One (Reuven) who offers a worker (Shimon) a job can generally back out of his commitment if a *kinyan* [1] had not been made and the job had not begun. However, in this case, Shimon (i.e., the taxi service, through its driver) already drove to Reuven's (i.e., your friend's) house. Consequently, Reuven cannot back out; [2] traveling to the place of employment was essentially the beginning of the job, which is analogous to a *kinyan*. [3] Thus, Reuven should have to pay for the job he ordered, which Shimon indeed began. The fact that Reuven tried to cancel before the driver came is irrelevant since he did not succeed in doing so, [4] unless the taxi service was responsible for not enabling him to do so, [5] but this does not appear to be the case.

Perhaps your friend could argue that in this case, the fact that the work was "begun" is not significant. Beginning the work creates an obligation for Reuven to fulfill his commitment to use Shimon for the job. In this case, your friend was willing to use the taxi service for

1. An act of finalization.
2. *Bava Metzia* 76b.
3. *S'ma* 333:6.
4. See the parallel case in *Gittin* 33b.
5. See *Bava Metzia* op. cit.

the same job at the same price, but he simply delayed the implementation by a single day – until the correct time of his flight. However, even if this argument is conceptually correct, the following factors may obligate your friend.

Even when Reuven is not bound by a *kinyan* to use Shimon's services, when a broken offer of work causes Shimon financial damage, Reuven must compensate him. The classical case is when Shimon could have found another job had he not accepted Reuven's offer and it is now too late to replace that job. 6 In your scenario, it is quite clear that after your friend's cancellation, the driver could not pick up a new customer for that trip to the airport. The question, then, is whether there simply would have been an empty seat had your friend not reserved it or whether someone was turned away or redirected elsewhere. If someone was turned away, your friend should pay for his understandable yet negligent mistake. Your friend has no way of knowing if this is the case. If the driver or the dispatcher says that they did lose out on a fare, then this is an instance of *bari v'shema*, in which a plaintiff claims to be **certain** (*bari*) that the defendant owes him money and the defendant says he is **not sure** (*shema*) if this is correct. The standard *p'sak* is that there is a *chiyuv latzeit y'dei shamayim* (a moral obligation) to pay in such a case. 7

Another factor is that there are two possible claimants your friend must consider. The taxi company anticipated receiving a certain amount of money, as did the driver. If each receives a fee on a per–person basis, then either may have lost out because of your friend. Our limited research about such services indicates that the driver pays the company a fixed rate for their service of finding passengers, and he keeps all the fares. If so, even though your friend paid the company's driver the next night, the driver from the first night lost out, assuming it was not the same driver.

A minor factor that often plays a role in cancelled jobs is that

6. *Shulchan Aruch, Choshen Mishpat* 333:2.
7. *Shulchan Aruch, Choshen Mishpat* 75:9. Further discussion of the application of the general rule to this specific case is beyond our present scope.

when Reuven reimburses Shimon for his lost revenue, Reuven may reduce the amount because he spared Shimon the toil of the job he ended up not doing. 8 However, once the driver came to your friend's house and called, any reduction in work, and thus in the fee, would be negligible at best.

We think that Reuven should have gone out to the driver the first night to offer to pay at least the great majority of the fare. This is all the more so true if your friend's address created a *chillul HaShem* (for example, if it was in a religious neighborhood). At this point, he can try to find out if the taxi service can determine who the driver was (or accept their part, if that is their arrangement). Doing so is at least *menschlich* (considering the small percentage the fare is of the total travel costs), and your friend appears to even be obligated to pay for his mistake.

8. *Shulchan Aruch*, *Choshen Mishpat* 333:1.

I-2: Is a Watchman Responsible for More Than He Expected?

Question: I went with some friends to play ball in a local park, and one of them decided to leave early. He asked me to take his bag back, but I forgot about it, and it is now lost. He says that I owe him $500 for my negligence, as he had a lot of cash and some electrical devices in the bag. While I trust him on the facts, I would not have agreed to accept such a big responsibility had I known what was in the bag. We asked a rebbe of ours what to do, and he said I should pay, which I did. Later, he said that it might be a complicated case and that we should ask an expert in *Choshen Mishpat*.[1] Did I have to pay and, if not, can I get the money back?

Answer: Indeed, the question and the present situation are tricky. The *gemara*[2] says that if Reuven tells Shimon that the objects he is asking him to watch are less expensive items than they are in reality and they are then lost in a manner that obligates Shimon to pay, he is financially obligated only for what he thought was the value of the objects he was watching. Following this logic, you might claim that you accepted upon yourself to watch a bag and its contents only of the value that one normally brings to a park, which is far less than $500.

However, there at least two distinctions between your case and that of the *gemara*. The *gemara* discusses a situation in which, after deceiving Shimon, Reuven now wants Shimon to pay according to conditions that **he himself had claimed** did not exist. In your case, although your friend did not give you pertinent information regarding the extent of your potential liability, he did not lie or refuse to answer your questions. (He probably did not give thought to the possibility that you would care about the extent of your liability, as people often

1. The *halachot* of monetary law.
2. *Bava Kama* 62a.

do not consider worst-case scenarios.) Furthermore, in the *gemara*'s case, Shimon accepted responsibility for certain specific objects, and Reuven wanted him to pay for different ones. In contrast, you knew you were responsible for unknown contents of the bag with unknown value. Your contention is simply that the value exceeded the range of the normal value that you could have expected.

Therefore, we must find a precedent that is closer to your case. The *Shulchan Aruch*[3] discusses the case of Levi, who borrowed and lost a sword that Yehuda had received from a non-Jew as collateral for a loan that Yehuda gave the non-Jew. The non-Jew demanded a lot of money from Yehuda for the sword, and as a result, Yehuda demanded the same amount from Levi. The *Shulchan Aruch* rules that Levi has to pay Yehuda only the price of an average sword. The view of the *S'ma*[4] is that the non-Jew was demanding an unreasonable price, which is the reason that Yehuda cannot pass on that demand to Levi. However, the *Shach*[5] proves that the *Shulchan Aruch*'s source is discussing a sword that indeed was very expensive, a fact that Levi could not have been expected to realize when he borrowed it. In such a case, says the *Shach*, we apply the rule from the *gemara* we saw above that a *shomer* (watchman) is not responsible for the value of an object that exceeds his reasonable expectations. What is important to us is that the *Shach*'s case resembles ours with regard to the first distinction we raised – there was no deception involved. Nevertheless, the *Shach* posits that the exemption applies because the *shomer*'s appraisal of the object was the one expected for the average person. Even when the *shomer* sees the object that he is charged to watch, he is not expected to know its high value. Your case should be no worse, even though when you accepted responsibility for the bag, you were fully aware that it included objects you had not seen. Thus, according to the *Shach*, your obligation is limited to the reasonably expected value of the contents of the bag.

3. *Choshen Mishpat* 72:8, based on the *Hagahot Mordechai*, *Bava Kama* 207.
4. 72:28.
5. 72:40.

The *Yam Shel Shlomo*[6] and the *K'tzot HaChoshen*[7] agree that one cannot obligate a *shomer* for more than he accepted. However, they maintain that a *shomer* cannot claim that he was unaware of the object's value (even if he is being honest), as one accepts an open-ended obligation for whatever the object is worth unless the owner actually deceives him. In our case, since there was no deception, you should be obligated according to this view.

It is **likely** (we cannot say definitely since we are hearing the details from only one side) that had the case come before us, our ruling would not have compelled you to pay the contested amount, at least not all of it, due to the doubt that arises because of an apparent *machloket* on the matter. This opinion is influenced by one of the broadest rules in monetary law: "The burden of proof is upon the one who wants to extract from his friend." However, in a case of doubt, if the defendant already paid, as you did, even though he did so based on an erroneous *p'sak*, the former plaintiff now holds the benefit of possession.[8] Nevertheless, while you cannot **demand** the money back, we believe you have a moral right to **request** a compromise, just as your friend could have appealed to you for one at the outset.

6. *Bava Kama* 6:34.
7. 291:4.
8. According to most opinions – see *Shach*, *Choshen Mishpat* 25:2, and commentators ad loc.

I-3: Reimbursement Through Additional Services

Question: A laundromat damaged several articles of my clothing. They are willing to reimburse me for some of the losses but only by offering free laundry service. Is that a legitimate form of payment?

Answer: We will deal with the question of the form of payment and take no stand on how much, if at all, they owe you. That would require hearing both sides and appraising the clothes' depreciation in value, neither of which are feasible to arrange from what we understand. It is important, however, for you to have a sense of whether the terms you are being offered meet the basic halachic requirements, assuming that the laundromat does owe you money.

The *halacha* does not always require one to make payment in the form of cash. Regarding a regular loan, one **who has cash** must pay cash. 1 However, when it comes to damages, even one who has money may give objects of the equivalent market value. 2 If one pays for damages with movable objects (*m'taltelin*), he can give objects of any type and level of quality, as long as the overall value is correct. If he does not own movable objects of the right value, he can pay with real estate, but he then must select from the choicest level of fields that he possesses. 3 The advantage to the recipient of being paid with *m'taltelin* over land is that he can take the items to wherever he wants and sell them. 4

Now we will analyze whether the type of compensation that the laundromat is offering is a legitimate form of payment. They are offering a service whose value is limited to a very specific use and

1. *Shulchan Aruch, Choshen Mishpat* 101:1. In referring to "cash," we do not mean to exclude payment by check, but rather to exclude objects and property.
2. Ibid. 419:1.
3. *Shulchan Aruch* ibid.
4. *Bava Kama* 7b.

venue (laundering at a single establishment 5). Therefore, it lacks the broadness of *m'taltelin*, which one can take with him to use or sell, and if you cannot readily sell the free service, perhaps it will be of little use to you. However, if they give you a written credit slip that is not limited to your personal use, then it is arguably like *m'taltelin*, as it can be sold if you personally have no use for it. Is that sufficient?

A similar case discussed by the *poskim* in the context of a loan can serve as a precedent for our case. The *Shulchan Aruch* 6 accepts the opinion that if someone is a debtor and has a loan contract against a third party, he can transfer it to his own creditor as payment. The Rama 7 clarifies that such a payment is valid even if the debtor owns standard *m'taltelin* that he could give as payment. Those who do not allow such payment 8 reason that paying with a loan contract that one has against a third party is not equivalent to giving an object of value because a loan contract does not have **intrinsic** value. In addition, not always does one who possesses such a contract succeed in extracting payment from the obligated party. As we saw above, the *halacha* demands that payment be made in a relatively safe and accessible form, and some do not view a loan contract as meeting those requirements.

It is important to note that the *Shach* 9 disagrees with the *Shulchan Aruch* and the Rama and says that a loan contract cannot be used as payment unless the lender consents. 10 The *Shulchan Aruch* and Rama themselves note that the value of the contract is not deter-

5. We assume you are not talking about credit at a chain of establishments over a broad geographical region. We are also assuming, however, that the establishment is reputable enough that people are interested in using their services (i.e., cases of damages are not the norm).
6. *Choshen Mishpat* 101:5.
7. Ad loc.
8. See the *Tur*, *Choshen Mishpat* 101, and the *Beit Yosef* ad loc. in the name of *Sefer HaTerumot.*
9. *Choshen Mishpat* 101:3.
10. See *Pitchei Choshen*, *Halva'ah* 4:12, who cites both opinions without deciding between them.

mined by its face value, but rather depends on how much a person would pay for it. Certainly, one would not pay $1,000 for the rights to a contract on a loan of $1,000. In each case, *beit din* would have to consider how easily one can expect to be able to extract payment from the specific debtor, which would be affected by factors such as his financial assets, his personality, and his legal history.

How does the credit at the laundromat compare to transferring a loan contract? In some ways, it is better, in that it does not involve an unknown third party. If the proprietor were to renege on his credit offer, your claim and any legal steps that might have been taken before his offer would then resume from the same point, but there would need to be more direct payment. Thus, it is unlikely that the proprietor will cause problems, and there is little lost by trying to accommodate him.

Both cases raise similar questions as to whether a document – in this case, a written credit for a service – can be considered the equivalent of money. 11 In such matters, accepted standards derived from laws or social norms may affect the *halacha*. It seems to us (albeit without extensive research) that in similar situations, proprietors often give this type of compensation. We understand why you would prefer to receive cash, which certainly simplifies matters, but you should also understand that it may be considered perfectly legitimate for him to give you a transferable written credit as compensation. Assuming that you would prefer not to drag the matter to a *din Torah* and that you may lack means of exerting effective pressure, this might be the most practical way for you to obtain compensation with minimum headache.

11. See *K'tzot HaChoshen* 101:2.

I-4: Realtor Fee for an Altered Purchase

[The *Eretz Hemdah beit din held a din Torah on the matter discussed below. After deliberation, the panel decided that justice and peace would be best served if the sides would agree to a compromise, which they did to the satisfaction of all. The litigants requested us to write, for their intellectual curiosity, a ruling of "what would have been" had they not agreed to compromise. Instead of writing a detailed, formal p'sak of three dayanim, we decided to outline one dayan's opinion in our Ask the Rabbi format and share it with the public as well.*]

Question: The defendants were interested in buying two apartments in Israel. They signed an agent's service contract with the plaintiff, a real estate agent, obligating them to pay the plaintiff 2% of the sales price if they were to buy an apartment that she showed them. The plaintiff told the defendants that she regularly gives a discount for buying two apartments, whereby they pay only 1.5% commission for the second apartment. At a certain point, the defendants were interested in principle in buying two apartments that the plaintiff had shown them, but they told her that they would not do so if they would have to pay the full 2% commission. After negotiations, during which the defendants calculated how much the plaintiff stood to gain from the commissions even after a reduction, the plaintiff agreed to lower her agent's fee to 1.4% for each of the apartments, and she faxed them two invoices stating the respective fees for the two imminent purchases. Subsequently, an engineer uncovered serious flaws in the more expensive apartment, and the defendants bought only the cheaper apartment. The plaintiff then sent the defendants a bill based on a 2% rate of commission, claiming she had agreed to the special reduction only because of the prospect of a double purchase. The defendants, however, paid only the 1.4% rate, which appeared in the invoice faxed earlier. Do the defendants have to pay the remaining 0.6%?

Answer: It is clear from the litigants' presentations that the expectation that the defendants would buy both apartments played a decisive role in their demand and in the plaintiff's acquiescence to reduce the commission rate to 1.4%. This seems to justify the plaintiff's claim. However, it is also clear that the defendants had succeeded in lowering the plaintiff's fee from her standard price and increasing her standard reduction for a second apartment. Although the defendants had signed a contract that set the commission at 2%, the plaintiff had apparently viewed their threat not to buy the apartments unless the commission would be lowered as credible. Therefore, had the sides discussed at the time of their agreement what they would do if the defendants ended up purchasing only one apartment, it is obvious that they would have arrived at a figure somewhere between 1.4% and 2%. Thus, justice was served by their eventual compromise, in which they approximated the agreement that they would have reached had they had the foresight.

Regarding *din* (formal judgment), as opposed to compromise, it is not possible to simply guess at a reasonable rate in this case. Rather, a decision in this case with initial agreements but unclear conclusions must be based on halachic rules. At first glance, the plaintiff appears to be the *muchzeket* (have the benefit of the status quo), as the defendants signed a binding agreement that sets the rate at 2%, an agreement that was never formally cancelled. The invoice that later set the rate for the apartment that was purchased at 1.4% is invalid because it was clearly based on the mistaken assumption that the defendants would buy two apartments. Thus, ostensibly, we should revert to the rate of 2%.

Upon further review, however, we note that the contract did not create a *chazaka* (status quo) because there never was an obligation of 2%. More precisely, the contract represented a **potential** obligation of what the commission would have been had the defendants bought the apartment without receiving a reduction. However, since they refused to buy any apartments until they received an oral agreement to cancel the 2% commission and since no commission beyond 1.4% was set, the burden of proof is on the plaintiff if she wants to extract

more than that. Thus, the plaintiff was working for no less than 1.4%, but regarding the possibility of receiving more, she was like one who worked without an agreement that set the rate of pay. Accordingly, she deserves remuneration in excess of the 1.4% commission only if the lower market range for real estate agent commissions on an apartment of this type exceeds that. 1

1. See Rama, *Choshen Mishpat* 332:4, and *K'tzot HaChoshen* 331:3.

I-5: Is One Obligated to Enable Someone to Sue Him?

Question: I caused significant damage to someone's property but in a manner that I am not required to compensate him for it. He does not know who caused the damage or how it happened. Word got around to me that he is trying to find the "perpetrator" and make him pay. Must I present myself to him and take the risk that he will give me a hard time by not believing what happened or not understanding that I am not obligated to pay, which is likely, given his personality?

Answer: Before we deal with your important dilemma, let us point out a few things. First, you should confirm that you are correct in your assumption that you are clearly exempt by presenting the details to an expert on *Choshen Mishpat* (monetary Halacha). These *halachot* can be complex, and the way you view the case may be subjective. Second, from a very different perspective, consider that although your acquaintance may not presently be aware of who caused the damage, the truth may come out, and the troubles you are trying to avoid may be compounded significantly later on.

We will now deal with your question as asked. Since we have not found an explicit source on the matter, we will compare your case to related concepts.

The *Shulchan Aruch*[1] says that if Reuven is financially obligated to Shimon, Reuven must not avoid payment with the hopes of pressuring Shimon to agree to a compromise. However, the *Tumim*[2] says that if Shimon owes Reuven a corresponding amount but Reuven cannot prove it, he may be evasive in order to achieve the correct result. Avoiding the need for an argument and a possible *din Torah* when one knows he does not owe money is no worse than the *Tumim*'s case, and we can thus assume that he would certainly not require

1. *Choshen Mishpat* 12:6.
2. 12:5, cited by *Netivot HaMishpat* 12:3 and *Pitchei Teshuva*, *Choshen Mishpat* 12:8.

you to present yourself to the other side. The *Pitchei Teshuva*3 cites a distinction between active obstruction, which is forbidden, and using convenient non-action to gain advantage, which could be permitted. Here too, you are discussing a non-action – not coming forward to admit involvement in the damage – which should certainly be permitted according to the *Pitchei Teshuva*

The *gemara* 4 prohibits making fallacious claims in *beit din* as a means to eventually win a case, even if one's vindication is deserved. Such claims would be a violation of the command "Distance yourself from a word of falsehood." 5 6 If there is no lie of any type, however, it appears that if one can attain what he deserves simply by not coming forward, he may employ that tactic.

There is an important rule (although one that is difficult and dangerous to apply) that **under certain circumstances**, one may take the law into his own hands rather than go to the trouble of involving a *beit din*. 7 Based on the guidelines found in that context as well, 8 there should not be a problem in simply failing to volunteer information and thereby avoiding having to contend with the associated hardships in assuring your rights.

One set of sources that seems to contradict the above indications about not having to volunteer information has to do with the severe steps that are taken against one who refuses to submit to adjudication when so requested. 9 How can we punish someone if he claims he owes nothing and, for all we know, is correct? The answer is simple. The defendant is censored not for his refusal to fulfill an obligation toward the plaintiff and present himself for adjudication, but rather for his offensive behavior to society, as well as his affront

3. *Choshen Mishpat* 12:8; *Shvut Ya'akov* I:163, cited ibid.
4. *Sh'vuot* 31a.
5. *Shemot* 23:7.
6. See also *Chut HaMeshulash* I:15, who differentiates in this context between a false claim made before *beit din* and one that is made outside of *beit din*.
7. See *Bava Kama* 27b and *Shulchan Aruch*, *Choshen Mishpat* 4.
8. These guidelines are beyond our present scope.
9. See *Shulchan Aruch*, *Choshen Mishpat* 11:1.

to the Torah. Since a Torah society (or any society for that matter) must have an effective court system, once the court determines that one is required to submit to adjudication, he must not be allowed to snub the system and expose it as toothless. Indeed, only if *beit din* made its credentials clear can a defendant be sanctioned for not submitting, as the sanctions are meant only for those who reject the calls of those bodies that they know have legitimate authority. 10

Thus, dependent on the caveats presented in the beginning of our presentation, you are not required to volunteer that you damaged your acquaintance's property if there is a concern that unjustified difficulties would ensue.

10. See ibid. 2 and Rama, *Choshen Mishpat* 14:3.

I-6: Protecting a Bicycle that Had to be Moved

Question: Someone locked his bicycle to the banister next to the steps leading to our building. One wheel blocked a third of the steps, creating a significant inconvenience (especially to an older gentleman) and causing a couple of people to trip (it was not easy to notice the protruding wheel, especially at night). After waiting several weeks, during which time apparently no one moved the bicycle and we were unable to ascertain the owner's identity, we broke the chain and moved the bicycle to a place nearby where it does not disturb anyone. Must we now buy a new chain to lock up the bicycle and protect it from theft? In our low-crime neighborhood, carriages and (often) bicycles are left unchained, and they can remain that way many months without being stolen.

Answer: We should first discuss whether you had a right to break the chain and move the bicycle; that question has some impact on your question, as well. In general, one may "take the law into his own hands" to rectify/prevent damages in a manner that causes the least necessary loss to the (potential) damager. 1 If necessary, one may break things that prevent him from passing through a domain in which he deserves access. 2 It appears, then, that the ongoing inconvenience and potential danger the bicycle caused justified your taking action. If you exhausted reasonable efforts to find the owner and have him remove the bicycle, it was proper to break the chain and relocate the bicycle.

At the point that you have already broken the chain and moved the bicycle, the question is whether you have the normal responsibilities of *hashavat aveida*, 3 which include taking actions to preserve

1. *Bava Kama* 28a; *Shulchan Aruch*, *Choshen Mishpat* 4:1.
2. Ibid. 412:2.
3. Returning a lost object.

the object until the owner is found. 4 Perhaps you could claim to be exempt because there is no lost item, as the owner presumably knows where the bicycle is. Indeed, when someone purposely leaves his object somewhere, no one needs to move it, nor should he, with the intention of returning it. 5 However, this is not relevant in this case because when the owner left it, the bicycle was chained up, and now it is not. In this new situation, it is likely a service to the owner to take steps to protect the bicycle. This resembles the case of one who hid an object in a garbage dump that was not slated to be emptied. If, subsequently, the dump is going to be emptied, the object is no longer safely hidden, and there is an obligation of *hashavat aveida* when feasible. 6

However, a different exemption from *hashavat aveida* seems to apply in this case. The *gemara* mentions in a few places 7 the notion of *aveida mida'at* (literally, an intentional loss). The common denominator of the cases is that an owner purposely left his object in a situation in which its chances of remaining intact and in his possession are poor. Consequently, there is no requirement of *hashavat aveida*. The Rambam 8 derives this ruling from a *pasuk* – *hashavat aveida* applies when the object was "lost from him," 9 as opposed to an intentional loss.

The Rambam 10 says that although there is no *mitzva* of *hashavat aveida* in the event of *aveida mida'at*, the finder may not claim the object for himself. The *Tur* 11 says that the finder may even take the object because we consider the owner to have been *mafkir* (relinquished his rights to) it. According to the Rambam, there appears to be a rule that one does not have to go to greater efforts to protect

4. See *Tosafot*, *Sukka* 25a.
5. See *Bava Metzia* 25b.
6. Ibid.
7. Including *Bava Batra* 87b, *Bava Metzia* 25b.
8. *Gezeila VaAveida* 11:11.
9. *Devarim* 22:3.
10. Op. cit.
11. *Choshen Mishpat* 261.

someone else's possession than the owner himself did. 12 Similarly, in your case, in which someone left his bicycle in such a manner that he **should have** expected people to eventually exercise their right to take action, he knowingly exposed it to the prospect of being unprotected. Thus, you are not required to take steps to remove the danger that he should have anticipated. The *Tur* probably agrees to this concept in those cases of *aveida mida'at* in which *hefker* does not apply. 13

In summary, you are probably not required to obtain a chain for the bicycle you moved, especially if the owner still has good chances of retrieving it at its present location. On the other hand, you do not know what circumstances caused the owner to leave the bicycle as he did for as long as he did. Therefore, it would be a responsible step and a nice gesture to protect it.

12. See *Netivot HaMishpat* 261:1; *Even HaEzel*, *Gezeila VaAveida* 11:11.
13. See *Bava Batra* 87b; *Netivot HaMishpat* 261:1.

I-7: Discount for a *Kashrut* Mistake

Question: Reuven hired Shimon to cater a *mehadrin* (strict level of *kashrut*) affair. Due to a mix-up, Shimon rented *keilim* (utensils) from a service with which he had limited previous dealings. Before the affair began, Reuven's suspicions were aroused that the utensils' *kashrut* was questionable, as was confirmed after the affair. Reuven wants a full refund for the affair, citing his internal feeling of embarrassment that he caused his guests to eat non-kosher food. Shimon, who had offered partial compensation (credit toward future catering), has withdrawn any offer due to Reuven's alleged harassment. What is the *halacha* in such a case?

Answer: [The following is a condensed adaptation of a ruling of our *beit din*.]

It would seem that those who ate food prepared in the questionable *keilim* violated **no Torah prohibition** Intensive discussion of the relevant *kashrut* elements is beyond this presentation's scope, but the most obvious point is as follows. If the taste given off by a non-kosher *kli* (utensil) has a negative impact on the food with which it came in contact – a property that is assumed if the *kli* had not been used within 24 hours – then the food remains kosher. 1 If we do not know when the *kli* was used last, we may assume that food cooked or heated in it remains kosher because it was likely not used that day and even if it was, the taste expelled from the wall of the *kli* may combine negatively with the new food. 2 Nevertheless, it is Rabbinically forbidden to use a non-kosher *kli* in such a manner that it may give off taste, even if it has not been used within 24 hours. 3

If one Jew sells non-kosher food to another Jew without disclosure, the buyer can void the sale. Even if the buyer had consumed the food and obviously cannot return it, the seller must still refund

1. *Shulchan Aruch*, *Yoreh Deah* 103:5.
2. See *Shulchan Aruch*, *Yoreh Deah* 122:6–7, and *Shach* ad loc. 4.
3. *Avoda Zara* 76a.

all of the money if the food was forbidden by the Torah. 4 Rashi 5 posits that this is a penalty against the seller. The *S'ma* 6 adds that any benefit the buyer received from the food is offset by the disgust of having eaten non-kosher food. The *Shach* 7 writes, based on Rashi's explanation, that the penalty would not apply to a seller who was unaware of the problem.

The *Shulchan Aruch* 8 asserts that if the food was prohibited only on a Rabbinic level, the seller does not have to return the money if the food was consumed. Although the *Pri Chadash* 9 says that the buyer recovers the price difference between non-kosher food and that for which he paid, most *poskim* maintain that the seller is not obligated to return anything at all. 10 How can it be that the seller ends up receiving a higher price than the food's market value, given that the food was not kosher and he was paid for kosher food? The *Maharit Algazi* 11 explains that since the buyer derived the same physical benefit that he would have had it been kosher food, for which he would have had to pay the price of kosher food, coupled with the fact that the seller lost money when the buyer ate it, the buyer's payment of the full price for his enjoyment is appropriate. The *Shach* 12 explains that when the Rabbis instituted food prohibitions, they stipulated that the prohibitions should not enable a disgruntled party to extract money from his counterpart because of them.

It appears that according to the *Maharit Algazi*, since Reuven was willing to pay the price for *mehadrin* food and derived the same practical benefit as if all elements of the affair were indeed of that

4. *Bechorot* 37a; *Shulchan Aruch*, *Choshen Mishpat* 234:2.
5. *Bechorot* 37a.
6. 234:4, based on *Bechorot* 37a.
7. *Yoreh Deah* 119:25.
8. Op. cit. 3.
9. *Yoreh Deah* 119:24.
10. See *Shach* op. cit. 27; *Pri To'ar*, *Yoreh Deah* 119:17, as the language of the *Shulchan Aruch*, based on the Rambam, seems to indicate.
11. *Bechorot* 51.
12. Op. cit.

kashrut level, he should not get any money back. However, according to the *Shach*'s principle that we treat Rabbinically non-kosher food as if it were kosher regarding monetary issues, we should arrive at a different conclusion when we take the particular circumstances of this case into account. When one pays extra for a **special feature**, whether it is for an "environmentally friendly" product, for a brand name, or for *mehadrin*, he should not have to pay a special high price if he actually received a standard product. We should consider also that since Reuven was troubled already during the affair about the *kashrut*, he did not benefit from the feeling of "religious security" for which people pay extra for *mehadrin*.

Despite the logic to demanding that Shimon return the difference between the prices for basic-level kosher and *mehadrin*, and perhaps even the *Pri Chadash*'s aforementioned minority opinion to make him return the price between kosher and non-kosher, it is difficult for *beit din* to extract money from Shimon according to strict law. However, based on the principles of compromise, *beit din* has the authority to require Shimon to return the difference between a kosher and a *mehadrin* affair (approximately 10%).

I-8: Stopping Fare-Beaters

Question: When I was on a bus the other day, I saw two young men share a *chofshi chodshi* (monthly pass), which the bus company clearly forbids. Was I required to say something to them? Could I or should I have told the driver? Would this have been a problem of *lashon hara*[1]?

Answer: We will explore three halachic issues, starting with *lashon hara*. If one sees Reuven wronging Shimon monetarily, he may take steps to protect Shimon's rights at the expense of defaming Reuven, provided that seven conditions are met.[2] Since your intentions were good, if you were sure of what you saw, the main condition left was the need to rebuke the culprits gently before telling others in order to give them the opportunity to rectify the matter without embarrassment.[3] If that had proven ineffective, the laws of *lashon hara* would not have prevented you from alerting the driver to claim the money that his company deserved.

The next question is whether you were **required** to take such steps. Accordingly, we must discuss the two potential gains that would warrant action: helping the young men morally and helping the company financially.

In general, there is a *mitzva* from the Torah to rebuke someone who commits a sin.[4] This *mitzva* is strongly related to the responsibility of *afrushei mei'isura* (to distance a counterpart from sin). Included in this *mitzva* is not only the instruction to rebuke in a way that will cause deep remorse leading to the sinner's decision to turn over a new leaf, but also in such a way that will discourage the imminent, or rectify the recent, perpetration of an individual sin. In your case, the young men were in the midst of making use of the bus

1. Negative, damaging speech.
2. *Chafetz Chayim, Lashon Hara* 10:2. We will not list all of these conditions.
3. Ibid., based on Rambam, *De'ot* 6:8.
4. *Vayikra* 19:17; *Sefer HaMitzvot L'haRamban, Asei* 205.

illegally, as they apparently had no intention to pay. Thus, rebuke was ostensibly called for. However, if one thinks about it, we have numerous opportunities to rebuke people on buses and in other public places for a variety of their actions regarding matters between man and HaShem and between man and his fellow man. For better or for worse, we rarely do so. Our general working assumption is that since our generation is proficient at neither end of rebuke – giving or receiving – we have more to lose than to gain. One could argue that a clear man-against-man sin, such as sneaking onto a bus, is one that everyone would admit is inexcusable, and the rebuke would therefore work. However, many people, likely including the young men you saw, are able to rationalize such activity or simply do not care that it is wrong.

The final issue is *hashavat aveida* (returning something lost). Although the most well-known discussions of *hashavat aveida* refer to physical objects, the *mitzva* also includes a variety of actions that are required in order to prevent loss to others. For example, if one sees that his friend's property is in danger of being damaged, he must protect it. 5 Furthermore, it appears that according to the consensus of *poskim*, one is required to take steps to help his friend receive the money that he is owed. Thus, for example, in addition to the specific *mitzva* to testify on a friend's behalf, several *poskim* say that the *mitzva* of *hashavat aveida* also includes going so far as testifying to enable someone to collect money due to him. 6 No matter how we classify the *aveira* of getting on a bus without paying, 7 the bus company has legitimate interests, and your action presumably could have helped them.

Taking everything into account, however, it is likely that you were still not required to do anything. One is not required to put himself

5. *Bava Metzia* 31a.
6. *Netivot HaMishpat* 28:1; *Sha'ar Mishpat* 28:2; see *Pitchei Choshen, Aveida* 1:(63–65).
7. Some possibilities are stealing by using property without permission and withholding fees due; full analysis is beyond our present scope.

in a situation of significant embarrassment in order to carry out *hashavat aveida*. 8 Since asking the offender to pay and/or going to the bus driver to "snitch" would likely have caused a very upsetting experience, you were likely exempt from doing so.

8. *Bava Metzia* 30a.

I-9: Sharing Expenses for a Separating Wall

Question: Someone bought the home next to mine, and he not only wants to build a stone wall between our yards, but also expects me to share in the expenses. Is his claim that I am halachically required to do so correct?

Answer: The *mishna* 1 discusses a type of wall built in order to divide property shared by two people. The *gemara* 2 discusses whether the two have to agree to a wall, or whether once they agree to divide the property, each can demand of the other to erect a wall between the sections. The *gemara* says that it depends on whether we consider the fact that one neighbor can see what the other is doing on his property as a damaging situation. We accept the opinion that visual intrusion into another's privacy does constitute damage, and thus one neighbor has a unilateral right to have a wall erected. 3

In many questions of rights between neighbors, there is a concept of *chazaka*: if one side exercised a certain usage of his property that impacts on his neighbor without the neighbor protesting, he can continue doing so. (The logic, parameters, and opinions on the matter are beyond our scope.) However, the Rambam 4 rules that the absence of walls between properties does not create a *chazaka* of living without walls, and either neighbor can later demand that one be erected.

There are two explanations for this *halacha*. Usually, a *chazaka* occurs when one side takes an active step that would usually trigger a protest if the other party opposed it, so that the other party's silence is equivalent to agreement. The lack of a fence is a passive situation, and so the absence of a demand to erect one is not proof that such

1. *Bava Batra* 2a.
2. Ad loc. 2a–3a.
3. *Shulchan Aruch, Choshen Mishpat* 157:1.
4. *Shecheinim* 2:14.

a demand would not be made in the future. 5 Another distinction is that in the standard case of *chazaka*, one party does something from which he benefits while the other stands to lose. In such a case, we reason that if the potential loser in the new situation is quiet, he must have gone along with the change. However, in this circumstance, in which each neighbor is the potential gainer and the potential loser from the lack of a wall, we consider the possibility that one did not feel a need to initiate steps to put up the wall, which his neighbor could also do. Therefore, he can exercise his rights in the future. 6

Either way, in your case, you would have to demonstrate that there was an outright agreement (even an oral one 7) by your neighbor or one of the previous owners to waive his right to a wall. The Rama 8 accepts the opinion in the *Rishonim* that one's right to a wall is valid even in places where the practice is not to have such walls.

Normally, both sides have to share equally in the expenses and in ceding space from their properties for the wall's location. 9 The matter becomes complicated when there is disagreement regarding the thickness and quality of the wall and the cost. In general, the wall between residential yards should be four *amot* (approximately six feet) high so that it effectively obstructs the view. 10 Similarly, the wall must be made of a material that will obstruct the view. However, one can force his neighbor to pay only for the level of construction that local practice – or, in its absence, a *beit din* or an expert – considers a standard wall. 11

There are additional details that could affect the *halacha* in a major or a minor way that might come up in an adjudication over this point of contention, were you to need to engage in one. However, we trust that the general information we have provided gives you the basic

5. *Maggid Mishneh* ad loc.
6. *Tur*, *Choshen Mishpat* 157, in the name of the Rosh, *Bava Batra* 1:2.
7. *S'ma* 157:4; see *Pitchei Choshen*, *Nezikin* 14:(53).
8. *Choshen Mishpat* 157:1.
9. *Shulchan Aruch* op. cit. 3.
10. Op. cit. 9.
11. *Shulchan Aruch* and Rama op. cit. 4.

Torah perspective about the demand for privacy and the financial ramifications of that right. We hope this background will help you work out an amicable resolution with your neighbor that takes into consideration the desires and concerns of each of you.

I-10: Using Other People's Religious Articles

Question: I understand that Ashkenazim may borrow religious articles from each other without permission, but Sephardim may not. May an Ashkenazi borrow a Sephardi's religious article without permission?

Answer: Your presumptions are overstated, as we will explain, but your question is fascinating and prompts us to explore cases in which they do apply.

It is generally forbidden (as theft) to borrow other people's objects without permission. [1] In a **specific case** in which we believe that the owner would want the borrower to take the object, the matter is more complicated. [2] Regarding an object that people **generally** are content for others to use, they may do so. *Rishonim* [3] write that people are happy to let others borrow an object that they will use for a *mitzva*. [4] The *Shulchan Aruch*, [5] following this assumption, allows one to borrow a *tallit* that he finds in *shul*. The Rama [6] expands this permission to *tefillin*, and elsewhere [7] he includes a *lulav*, as well. Indications are that the *Shulchan Aruch* and Sephardic *poskim* agree. [8]

However, the allowance to borrow religious articles without permission is not a blanket one. The *Shulchan Aruch* [9] makes a condition that one return the *tallit* folded if that is how he found it. The *Magen*

1. *Shulchan Aruch*, *Choshen Mishpat* 359:5.
2. See *Living the Halachic Process*, vol. II, J-2.
3. See *Beit Yosef*, *Orach Chayim* 14.
4. Based on *Pesachim* 4b, in the context of the case of paying someone to do *bedikat chametz* that should already have been done by someone else. The *gemara* states that one is happy if his money is involved in a *mitzva*.
5. *Orach Chayim* 14:4.
6. Ad loc.
7. *Orach Chayim* 649:5.
8. See *Beit Yosef*, *Orach Chayim* 14, and *Kaf HaChayim*, *Orach Chayim* 14:31.
9. *Orach Chayim* 14:4.

Avraham 10 permits borrowing an article only occasionally and requires that it remain in the same building where it was found. The Rama 11 says that one may not borrow *sefarim* to learn from, as the concern that the *sefarim* might be ripped makes it unclear that the owner would be happy to lend them. The *Pri Megadim* 12 claims that the *minhag* is to allow borrowing *siddurim* in *shul* without permission, but he opposes the *minhag* based on the rulings of the Rama and others regarding *sefarim*.

The *Aruch HaShulchan*, a more recent leading *posek* who tends to be very *minhag*-oriented, turns everything upside down. Regarding a *tallit*, he not only interprets the classical leniency narrowly, but also observes that nowadays people are more particular about others borrowing their *tallitot*. 13 On the other hand, he says that people are no longer disturbed by others borrowing their *siddurim* and *sefarim* and that should therefore now be permitted. 14 Even sources from the period when *sefarim* were guarded more carefully assert that a *talmid chacham* who was given *sefarim* to watch can use them because of the assumption that an owner who did not explicitly state otherwise would allow a *talmid chacham* to learn from them. 15

Thus, we find fluidity in the *halacha* based on the circumstances, and we do not find major differences between Ashkenazi and Sephardi *poskim*. 16 There is no uniformity in our day, and different places (especially *yeshivot*) have different practices. However, the consensus is that one may use another's *sefarim* provided that he does not move them away from their place.

We will now re-ask your interesting question. Is it permitted for one who received a *p'sak* that it is permitted to borrow religious articles to make use of the property of one who received the opposite

10. 14:7.
11. Op. cit.
12. *Mishbetzot Zahav* 14:7.
13. *Orach Chayim* 14:11.
14. Ibid. 13.
15. Rama, *Choshen Mishpat* 292:20.
16. See *Kaf HaChayim* op. cit.

p'sak, and vice versa? Presumably, the reason there is a *machloket* on this issue is that owners' intentions are difficult to gauge and/or due to differences regarding the general methodological question of how much to adapt classical rulings when recent observers sense that the situation has changed somewhat. In standard cases, these questions are for the borrower and his rabbi to determine and do not depend on assumptions regarding a specific owner/lender. On the other hand, if a certain ruling becomes widely accepted among a particular group, then the *p'sak* becomes a self-fulfilling prophecy, itself creating a *minhag* to allow or forbid others' use. In other words, if all know that in a particular locality permission to use someone else's *sefarim* is assumed, then even one who personally is inclined otherwise would probably decide to conform with the standard. Therefore, one who enters a *yeshiva* or a *shul* where there is a **stated policy** can assume that the *sefarim* owners who frequent those venues conform to that policy. Accordingly, the potential borrower should follow the owner's presumed position, not his own. (Since an owner is always entitled to have others use his property according to his preferences, it is a good idea to look at a *sefer*'s inside cover, where some owner's leave instructions as to whether and to what extent they allow others to use their *sefer*.)

I-11: Monopolistic Practices and Halacha

Question: In a market with a very limited number of commercial properties, is the owner of one store allowed to prevent competition by renting and keeping empty another store that became available, thus allowing him to charge higher prices?

Answer: We will assume that this is not a question about an actual case, but rather an inquiry into the halachic view on issues of monopoly (if not, we will need more details). This is not the forum to write a complete treatise on the Jewish approach to monopoly law. The answer also depends on local laws, since on a matter of public welfare such as this, Halacha accepts the law of the land as binding. 1 Nevertheless, we will provide a basic approach based on classical rabbinic sources to help explain how a Torah-based society handles such issues.

The biggest problem posed by your question is the matter of mispricing. If the proprietor raises prices 20% above an item's going rate, he violates the Torah prohibition of *ona'ah*. 2 While the price may depend on different factors and may change, one may not create a monopoly, artificially changing the supply and demand equilibrium, and then claim that his price is the local going rate. (One may affect the prices mildly by deciding how much of **his own** produce to put on the market. 3)

The *gemara* 4 further forbids charging artificially high prices. 5 How is this different from the laws of *ona'ah*? The *Aruch HaShulchan* 6 understands that this is referring to manipulations to alter the market

1. See *Shut Chatam Sofer, Choshen Mishpat* 44, regarding the opposite question of too much competition.
2. *Vayikra* 25:14; see *Shulchan Aruch, Choshen Mishpat* 227:1–2.
3. See *Bava Batra* 90b.
4. Ibid.
5. So rule the Rambam, *Mechira* 14:6, and the *Shulchan Aruch, Choshen Mishpat* 231:25.
6. *Choshen Mishpat* 231:25; see also *Pitchei Choshen, Ona'ah* 14:(31).

price. The *gemara*[7] also forbids creating a bogus scarcity of staple produce, irrespective of the pricing issue. Historically, there have been many regulations approved by leading rabbis to root out market abuses, including monopolistic practices.

Other than the impact on consumers, is there a problem of unfairness to competitors? The most acute issue in competition is when an "outsider" sets up shop where a local merchant is selling similar goods (*hasagat g'vul*[8]). Other than that, it is permitted to offer promotions or charge lower prices in order to gain more customers at the expense of others.[9] The *gemara*[10] explains that competitors can also offer promotions, and one cannot outlaw lowering prices because of the benefit to consumers.

An argument can be made that the situation you have presented is different, as seizing the available store prevents competition. Indeed, when one person's business makes another's untenable, the concept of *pasik l'chiyutei*[11] comes into play, which in some cases requires him to stop his activities. However, that occurs when the affected person already has a business and is financially pressured to give it up. In contrast, if a businessman simply arranges matters so that others decide it is not profitable to open a competing business, there is no prohibition.[12] It is even possible that the "monopolist" had valid reasons to fear that the planned competition would have made his business untenable or otherwise have used unfair practices. In that case, preventing such competition would not be halachically or morally objectionable.

There is an approach that assumes that even an ostensibly good market phenomenon can be objectionable when done in a way that has negative side effects. For example, the *Aruch HaShulchan*[13] says

7. Op. cit.
8. *Bava Batra* 21b.
9. *Mishna, Bava Metzia* 60a.
10. *Bava Metzia* 60a–60b.
11. Stopping someone's livelihood – *Bava Batra* 21b.
12. See *Pitchei Choshen, Geneiva* 9:(9).
13. *Choshen Mishpat* 228:14.

that lowering prices to an unsustainable level is unfair to other proprietors who cannot follow suit. After all, the *gemara* 14 approved giving special incentives to the consumer only because it is possible for the other existing businesses to do likewise. Going a step further, one might contend that preventing a business from getting started (e.g., by making a potential venue unavailable) is also unacceptable. However, it is very questionable whether this would apply when the competition does not yet exist and therefore no one is impinging upon an **existing** livelihood. It is much more plausible, however, if the competing business already exists and is legitimately in need of a new venue.

14. *Bava Metzia* 60a.

I-12: Taking a Book Left to the Discretion of a Yeshiva

Question: In the yeshiva where I used to learn, I found a *sefer* with the name of someone who had learned there in the past. I tracked him down, and he said I could keep it, which I did. I have since moved away and began wondering whether the owner had the right to let me keep his *sefer*, since the yeshiva has a sign up saying that whoever leaves *sefarim* unattended for an extended period allows the yeshiva to take them.

Answer: It is not fully clear that signs of the type you refer to in *yeshivot* and *shuls* are halachically effective. However, several *poskim* [1] suggest putting up such signs, and many institutions do so to deal with an inundation of lost objects, so we will assume that they work. The understanding of **how** they work, which may depend on the specific wording, will help answer your query.

Some signs state that the books become *hefker* (ownerless). Various questions can be posed regarding whether *hefker* is possible in this case. One question is whether the **owner** must make a declaration in front of three people, as is ordinarily necessary to make something *hefker*. [2] Another is whether one can be *mafkir* [3] something contingent upon the occurrence of some future circumstance (i.e., leaving the *sefer* unattended). Both of these halachic obstacles are surmountable. [4] Still, the idea of *hefker* is tenuous, mainly because the signs will prompt only a few people to relinquish their rights clearly in the requisite way.

1. *Igrot Moshe*, *Choshen Mishpat* II:45; *Shevet HaLevi* X:278; *Minchat Yitzchak* VIII:146.
2. *Shulchan Aruch*, *Choshen Mishpat* 273:7. The *Shulchan Aruch* refers to *hefker* of land, but the *K'tzot HaChoshen* ad loc. 3 says that the same is true for movable objects.
3. The verb form of *hefker* – the act of relinquishing one's rights to an object.
4. See *Meiri*, *Bava Metzia* 30b and *Bava Kama* 69a with *Tosafot* ad loc., respectively.

Let us explore another way the signs can be effective. Although the Torah affords people rights to be treated with particular consideration by other people, these rights can be waived (*mechila*). For example, a father can waive some of the respect due to him by his son. Similarly, one can forgo his rights to have lost objects returned to him (*hashavat aveida*), including in our case, in which *sefarim* were left in certain public places. Why should we assume that the owner was willing to waive this right? When two people, say Reuven and Shimon, are going to enter into a relationship with mutual obligations (including Torah-mandated ones), Reuven can stipulate to Shimon that he will do his part only on condition that Shimon is *mochel*[5] certain rights. For example, a man can tell his prospective bride that he will marry her only on condition that she waives her right to financial support.[6] Similarly, a yeshiva can open its doors to students and the public on condition that they waive their rights to have the *gabbaim* perform *hashavat aveida*, even when a *sefer* has a name in it. If one sees a sign to that effect and enters without protest, he implicitly accepts the condition to waive the finder's obligation of *hashavat aveida*.

At first glance, after completing his tenure in a yeshiva, a former student could say, "I won't come back to the yeshiva anymore, and now that the relationship is over, I expect the yeshiva to return my *sefarim*." (The nature of the *mechila* of the rights to *hashavat aveida* is such that one is not able to waive them in a way that he cannot subsequently "retrieve" them.) Additionally, even if he does not require anyone to return a *sefer* to him, he can decide to take his own steps to get it back. After all, assuming that *hefker* has not occurred, the *sefer* continues to belong to the original owner, even if the finder does not have to make efforts to return it while the *mechila* is in effect. Despite the **possibility** of these limitations, a finder may assume that the requested *mechila* is intact until he has specific reason to believe otherwise.

5. The verb form of *mechila* – to relinquish rights.
6. *Ketubot* 56a.

The system of suspended *hashavat aveida* seems to be more halachically effective and morally preferable than that of *hefker*. However, while *gabbaim* need not be burdened with tracking down owners of *aveidot* in addition to their other responsibilities, it is less clear that they deserve to obtain the rights to the books, especially when the owners' names are clearly displayed. The problem is that if we do not allow *yeshivot* and *shuls* the rights to the books, *sefarim* may accumulate to the point that their storage becomes onerous.

A third possibility is that the owner gives the yeshiva or *shul* the right to acquire the *sefarim* as a present at some point. This halachic construct is similar to that of one who tells a guest to help himself to snacks whenever he wants or to take food with him when he leaves.

As we noted above, the answer to your question likely depends on the wording of the sign. If the sign works by means of *hefker*, it is likely that the *beit midrash* had already acquired the *sefer*, and you need their permission to keep the book, not that of the original owner. (The discussion of this point is beyond our present scope. 7) If it works based on permission that was tacitly given to the institution to acquire it as a present, the matter depends upon whether they took control of the book (e.g., by stamping it or selling it). If the sign is simply stating that people agree to waive *hashavat aveida*, it remains the original owner's decision who should keep it.

In the final analysis, even if it is likely that you may keep the *sefer*, it is not a bad idea to ask an authorized *gabbai* or administrator whether he has any qualms about your keeping it.

7. See *Minchat Yitzchak* op. cit.

I-13: Questionable Relinquishing of Rights

Question: I heard the following surprising ruling in a *shiur* given by a *talmid chacham*. Someone bought milk and found it to be spoiled. He decided it was not worth the bother to go to the store to return it. Soon thereafter, his son announced that he was going to the store, and the father asked him to return the milk. The ruling was that he was forbidden to demand a refund or replacement because he was already *mochel* (relinquished) this right. Is that ruling correct?

Answer: It is not appropriate for us to determine whether the *talmid chacham* was right or wrong, all the more so because we do not know the **exact** case and all of his reasoning. However, we will gladly share our understanding of the matter of *mechila* in similar cases, which will shed light only on some of the possible scenarios.

The main issue here is *mechila b'lev* (mental relinquishment of rights). In contrast to most financial dealings, *mechila* does not require a *kinyan* (act of finalization). **Oral** *mechila*, even in the absence of the person who is obligated, is binding, and one who was *mochel* can no longer demand payment. 2 The *K'tzot HaChoshen* 3 cites the Maharshal, who says that *mechila* can even be accomplished mentally. As proof, he cites a *gemara* 4 regarding a widow who did not request payment of her *ketuba* for twenty-five years after her husband's death. The *gemara* rules she can no longer demand payment because of the assumption that she was *mochelet*. Since there is no indication that she verbalized this *mechila*, the Maharshal concludes that *mechila b'lev* is effective.

1. *Shulchan Aruch, Choshen Mishpat* 12:8.
2. This is the opinion of the majority of authorities (see *Pitchei Choshen, Halva'ah* 12:8; *Halacha P'suka, Choshen Mishpat* 12:38). A notable, partially differing opinion is found in the *Aruch HaShulchan, Choshen Mishpat* 241:4, who says that if the *mechila* did not take place in the presence of the obligated party, it does not take effect until he finds out about it.
3. Ad loc.:1.
4. *Ketubot* 104a.

The *K'tzot HaChoshen* rejects the Maharshal's opinion due to the general rule that "matters of the heart are not binding." 5 Instead, he accepts the following distinction of the Maharit. 6 When there is a presumption throughout society of *mechila* (e.g., regarding the *ketuba*), it does not need to be verbalized. However, *mechila* that an individual may have contemplated in a situation in which others might not have is not effective without verbalization.

The rationale for this distinction is practical and logical. 7 In many areas of life, one regularly vacillates between options before arriving at a decision. He might have been "sure" at one point but then later decided upon the opposite. It is unfair to bind someone to a decision unless he was aware that after a given point, he would be unable to change his mind. Regarding most monetary matters, only a *kinyan* indicates and effectuates finality. When it comes to *mechila*, however, speech is deemed sufficient; we expect a person to weigh his resolve before verbalizing his *mechila*. However, thought, which does not necessarily lead to a decision, is not enough. Only if a person is in a situation in which all would arrive at the same final decision and he provides no contrary indication can we assume that he was fully *mochel* like everyone else.

In spite of this rationale, there are significant opinions on both sides of the question of whether *mechila b'lev* is effective in cases in which it is not obvious. 8 Our feeling is that the stronger position is that it is not binding. Note that even according to the Maharshal, the level of finality in one's mental *mechila* must be compelling. If one thought to himself, "I'm too tired to go now, so I **guess** I will forgo the money," it is meaningless. The Mahrashal is talking about a case in which one decided at some point that he **will not** demand the money. It is questionable whether the person who planned not

5. *Kiddushin* 49b.
6. II, *Choshen Mishpat* 45.
7. See also *Sha'ar Mishpat* 68:1.
8. See *Pitchei Choshen, Halva'ah* 12:(11).

to return milk because of the trouble involved had reached a sufficient level of finality.

On the other hand, an **action** that suggests *mechila* can be binding even if it is not performed explicitly for the purpose of expressing the *mechila*. A classic case is one in which the action would be improper if one were sticking to his rights. Applying this idea to our basic scenario, if the milk was barely edible and one put some in his coffee anyway, that would be an indication he was *mochel* his right to return the milk; otherwise, the milk would not be his to use. 9

A final factor to consider is that even if *mechila b'lev* is generally binding, there is an exception in the case of *mechila b'ta'ut* (based on a false premise). In our scenario, for example, had the buyer known that his son was going to the store, he might not have been *mochel*. In general, processes that are done *b'ta'ut*, whether *mechila* or *kinyan*, are invalid. 10 However, this happens only when the unknown circumstance existed at the time of the *mechila* or *kinyan*. If the circumstance developed afterward, the process would be valid. 11 As an example in our scenario, if the son decided to go to the store only after his father was *mochel*, the *mechila* would not be considered to be *b'ta'ut*.

To sum up, in the story in which you cite the *talmid chacham*'s ruling, there are cases in which the buyer would have been *mochel* and therefore could not return the milk, but there are also cases in which his thoughts of not returning the milk would not constitute binding *mechila*.

9. See Rambam, *Mechira* 15:3.
10. Rama, *Choshen Mishpat* 241:2.
11. See *Ketubot* 97a.

I-14: Partial Pay for an Uncompleted Job

Question: We hired a contractor to do major home renovations. His prices for various jobs were relatively high, but he promised us that he would throw in **major** elements of the work as a free bonus. After doing about 75% of the total job, but relatively more of the standard items than the bonus items, he became sick and had to stop working. He has demanded 85% of the total price, pointing to the line items on the written work order that he has completed and their corresponding prices. He promises to make up for the bonus items with jobs of similar value after he recovers, but we do not want to settle for future services of questionable value to us. While we feel bad for him, not only has his illness complicated our lives, but we also had to pay another contractor good money (more than 25% of the first contractor's total projected charge) to finish up. How much should we pay?

Answer: We will answer your question with two reservations. First, we will limit ourselves to the letter of the law, not to considerations of compassion for a worker who got sick or to the intrinsic value of avoiding disputes. We leave these to you because they are voluntary elements and because there are too many subjective factors for us to relate to seriously without direct involvement. Second, we cannot rule conclusively on monetary matters without hearing both sides in the framework of a *din Torah*. We can only discuss your apparent rights and obligations based on your depiction. We hope this will give you a good point of reference.

It is now common for businesses to present package deals, as if you pay for one thing and get another free of charge. Sometimes, this is an accurate reflection of what the customer receives. For example, when one buys a car, he receives a key chain for free; the purchase is of the car alone and the key chain is a symbolic present. However, for example, if you agree with a contractor that he will provide twelve services in your home and he makes it worth your

while by promising that four major ones will be free, the agreement is a package deal with one price for the total job. The four "free" services are included in the total price. While there are cases that fall into a "gray area," it seems that you do not have to pay the full listed line-item prices for the work that was done. Rather, you may make a deduction from that amount because the work that was not done was "free" in name only (more specific details follow below). You are also correct that you are not required to accept future services as compensation for work that the contractor had promised but will be unable to carry out.

What happens when people arrive at a package deal of which only part is carried out as designed? Consider a precedent in the realm of sales. Reuven agreed to buy land and date trees from Shimon, but Shimon did not provide the trees. The Rambam's ruling, 1 accepted by the *Shulchan Aruch*, 2 is that in such a case, the whole deal is off. The buyer can return the field and does not have to agree to compensation for the lack of trees. The Rama 3 accepts the opinion that the sale of the land stands, even though the full deal proved to be untenable, because we view the different elements as individual sales. In certain situations, however, all would agree that separate parts of a sale do not stand alone. For example, if someone tried to sell a large field but the sale could take effect only for some of it, the buyer can refuse to accept a purchase of the part of the field that is available, even at a reduced price. 4

You, however, can certainly **not** void the entire deal at this point for a simple reason. Since you cannot "return" the services the contractor already provided, you must compensate him in some way for the work he did. Your situation is similar to the one described by the *gemara*, 5 which discusses a case in which Reuven rented a

1. *Mechira* 24:13, as understood by the *Tur*, *Choshen Mishpat* 216.
2. *Choshen Mishpat* 216:5.
3. Ad loc.
4. *Shulchan Aruch*, *Choshen Mishpat* 182:8.
5. *Bava Metzia* 79a.

donkey from Shimon to transport wares and the donkey died along the way. Reuven has to pay Shimon for the part of the trip that the donkey carried out. The Rama 6 limits this to cases in which Reuven can salvage the situation by selling the wares in the place the donkey reached or by finding alternative transportation for the remainder of the journey. Otherwise, he need not pay because the incomplete job provided him no benefit. However, if there was benefit, even if the cost of finishing the journey brings the total cost to moderately more than the agreed price for the whole trip, Shimon still gets paid for the work the donkey did. We do not deduct the added cost when factors out of his control are responsible for the job being incomplete. 7 The same concept can be applied to work done by your contractor.

Therefore, in broad terms, the amount you halachically owe should be calculated as follows. Determine the relative market value of the work completed as a percentage of the whole job, including the bonus items. Multiply that percentage by the total price **agreed upon** (irrespective of whether it is the average price on the market). Use this amount as a basis for arriving at an appropriate agreement considering all the legal and human elements involved.

6. *Choshen Mishpat* 310:2.
7. *Tosafot, Bava Metzia* 79a. See also *Pitchei Choshen, Sechirut* 3:(33).

I-15: Malpractice for Extracting the Wrong Tooth

Question: A dentist removed the wrong tooth, and now the patient needs an implant. Is the dentist required to pay just for the damage of the missing tooth, or does he also have to pay for expenses, such as special food during recovery and the cost of an implant?

Answer: It is not clear whether you are talking about a theoretical question or a practical one. If it is the latter, realize that whatever we write based on hearing one side of a story is not halachically binding on the other party. We will briefly discuss the halachic background of the issue and not address every possible detail.

You assume that doctors are liable for damages they cause, but that is not a simple matter. It is true that one who physically damages another person is obligated to pay even if he did so accidentally. 1 If the damager was not particularly negligent, he only has to pay *nezek* – the decrease in the victim's value from before the damage to afterwards, as measured by his worth if he were to be sold as a slave. If the damager was negligent, he also has to pay for *shevet*, *tza'ar*, and *ripuy* (lost earnings, pain, and medical expenses). 2 He is responsible for *boshet* (embarrassment) only if he damaged purposely. 3 The expenses about which you asked are elements of the payment of *ripuy* and the others, which apply to the story you told of apparent negligence. (We are not discussing astronomical payments that do not correspond to any damage, which are awarded by some courts.)

However, the *tosefta* 4 says: "An **expert** doctor who healed with ***beit din's* permission** and damaged in the process is exempt from human law (i.e., a court-awarded payment) and his law is given over

1. *Bava Kama* 26a.
2. Ibid. 27a.
3. Ibid.
4. *Bava Kama* 6:6.

to the Heavens (i.e., he has a moral obligation)." This *halacha*, which is accepted by the *Shulchan Aruch*, 5 is designed to benefit society by not giving doctors reason to refrain from healing out of fear of malpractice suits. 6

The question is thus whether our doctors (and dentists) are included in this special exemption. All licensed doctors are presumably considered experts in their fields. 7 (Complex procedures that require a higher level of expertise are beyond our present scope and, in any event, are not the issue here.) However, it is a matter of debate whether government licensing is the equivalent of *beit din*'s permission 8 or whether only *beit din*'s explicit permission activates this special exemption. 9

Usually, any expert who makes a mistake that causes damage is obligated to pay if he received wages for his services. 10 However, the special exemption for a licensed doctor (assuming his status is equivalent to *beit din*'s approval) likely applies even if he receives pay. Rav Ariel 11 suggests that most doctors are not paid enough to offset the possibility of having to pay for damages.

However, in locations where doctors have malpractice insurance – an expense that at least to a great extent is passed on to the patient – it is doubtful that they would refrain from working because of a concern of being sued. On the other hand, one hears of doctors avoiding certain types of potentially beneficial procedures out of fear that they may lead to a malpractice suit. At any rate, it is realistically unlikely that the few cases of malpractice that end up before a *beit din* will affect doctors' practices. Therefore, the question before us is perhaps most affected by an important general one: when a certain situation motivated the Rabbis to create a rule to improve the

5. *Yoreh Deah* 336:1.
6. *Tashbetz* III:82.
7. See *Aruch HaShulchan*, *Yoreh Deah* 336:2.
8. *Tzitz Eliezer* V, *Ramat Rachel* 23.
9. See opinions in *Encyclopedia Hilchatit Refu'it*, vol. VII, col. 278.
10. *Shulchan Aruch*, *Choshen Mishpat* 306:6.
11. *B'Ohalah Shel Torah*, *Yoreh Deah* 55.

functioning of society and it is not clear to what extent that situation still exists, does the Rabbinic rule still apply?

The above dilemma pertains only to payment by doctors. In contrast, it is fully appropriate, when the conditions are met, to demand payment from an insurance company, which is paid specifically to cover such risks.

In the specific case you ask about, there is ample reason to obligate the dentist. First, removing the wrong tooth is an act of apparent gross negligence. Furthermore, it turns out that the dentist was not involved in an act of healing whatsoever. Therefore, many *poskim* would say that he is obligated to pay just like any other damager. 12

12. *Tzitz Eliezer* op. cit.; see *Encyclopedia Hilchatit Refu'it*, vol. VII, col. 283–4.

I-16: Money Found in a House

Question: I saw the following story on the news. During renovations on a home that had been owned by several people over the years, a contractor found a package with $182,000 stashed between the walls. The contractor took the money, but the homeowner complained that since the money was found in his house, it should be his. What does Halacha have to say about this?

Answer: For simplicity's sake, we will deal with this as if it were a theoretical case occurring in Israel and avoid factors that might arise elsewhere due to local considerations.

The *gemara*[1] discusses a situation in which one finds an object in an ancient wall and there are signs that it has been there since before the Israelites conquered the land. It says that the finder (even if he is not the property-owner) can keep the object. *Tosafot*[2] asks why the property (*chatzer*) did not acquire the object on behalf of its owner, even in the absence of his knowledge of the object's existence.[3] *Tosafot* answers that a *chatzer* acquires objects for its owner only when it is expected that he will eventually find them.

In our case, it could very well be that the homeowner would never have found the object. Therefore, the money was un-owned (see discussion below), allowing the contractor to acquire it upon finding it. This basic idea is accepted as the *halacha* in the *Shulchan Aruch*.[4] There are two possible explanations for this law. The *S'ma*[5] says that a *chatzer* acquires only objects of *hefker* (ownerless status), but not lost objects, even when the objects' owner gave up hope of recovering them. The *Netivot HaMishpat*[6] says that it depends entirely on

1. *Bava Metzia* 26a.
2. Ad loc.
3. See *Bava Metzia* 10b.
4. *Choshen Mishpat* 260:1.
5. Ad loc. 2.
6. Ad loc. 3.

whether the property-owner could be expected to find them someday, as *Tosafot* explains. Either way, the contractor would be correct in our case. (The fact that the contractor was working for the homeowner at the time he found the package does not change the *halacha*. 7)

However, there is another factor that is likely to be overlooked in a society that does not operate according to Halacha. Even if we can assume that the owner of the money cannot be identified, does that mean that the finder can keep it? When the unknown person stashed the money away, he apparently planned to take it back at some time. We lack sufficient grounds to presume that at some later point, he decided never to retrieve the money. It is likely that he was unable to retrieve the money for some reason and became incapacitated or died without having informed someone about it. Since (virtually) everyone has some sort of inheritor, even if the owner died, there is a new owner. If, as is very possible, the new owner does not know that this money exists and is his to inherit, he could not have had *yei'ush* (give up hope). Since it is the presumption of *yei'ush* that allows a finder to take an object (including one without identifying signs), the finder ostensibly has to hold on to it and entertain the remote possibility that someone will come and prove his ownership. 8

Why is it that in the *gemara*'s case, the finder could take the old lost object? One opinion suggests that it was left over from the nations that were conquered long ago, making it not applicable to a regular case. However, a more fundamental explanation is called for. In a situation in which one loses something and it is unlikely that he will ever get it back, his lack of control prevents inheritance from occurring and it becomes *hefker* (ownerless). 9 Therefore, if we could ascertain that the money was hidden long enough for us to presume that its owner died, the contractor could keep the money. If not, the matter would raise new, complicated questions that are beyond the scope of this theoretical discussion.

7. See *Shulchan Aruch, Choshen Mishpat* 270:3.
8. See Rama, *Choshen Mishpat* 260:10.
9. See *Netivot HaMishpat* 256:1 and *Pitchei Choshen, Aveida* 3:5 and 7:(10).

I-17: Damage to an "On Approval" Sales Item

Question: I found an apparently suitable cello to buy, and the seller gave it to me "on approval" (a purchase with a trial period during which one can return it without explanation). During this time, one of the strings broke while I was tuning the cello. I used the cello only to test it, and I did not use it after making the decision to return it. When I returned the instrument to the seller, she demanded payment for the broken string, and I paid. What does Halacha say? Was I a *sho'el* (borrower of an object)? Even if I was, would breaking the string obligate me to pay, as it seems to be a case of *meita machamat melacha* ("died" due to its normal use), for which a *sho'el* is exempt?

Answer: It appears that you are asking your question from the perspective of halachic curiosity and do not have plans to demand your money back. Thus, we do not have to be as rigorous as we normally would be in considering all relevant issues, some of which may be unknown to us since we are hearing from only one side. Your excellent question has an interesting provisional answer.

The *gemara*[1] tells of one who took a vessel from its maker to check it and keep it if he liked it. Shmuel says that even if something happened to the vessel *b'ones* (by no fault of his own), he is still obligated to pay. This is how the *Shulchan Aruch*[2] rules in a case in which the parties had decided on a price and the seller was not particularly anxious to get rid of the object.

In your case, it would ostensibly seem that you would be similarly obligated to pay. However, the point of *meita machamat melacha* is a good one. Even a *sho'el*, who is obligated to pay even when something went awry *b'ones*, is nevertheless exempt if the object died, broke, etc.

1. *Nedarim* 31a; *Bava Batra* 87b.
2. *Choshen Mishpat* 200:11.

as a result of being used in a normal manner, 3 and a string breaking while tuning the cello seems to belong in this category.

However, we must understand the halachic mechanism that normally obligates the provisional buyer. The Rash 4 explains that since the buyer is in the advantageous position of being able to buy or to return the object as he likes, Halacha places upon him the broad responsibilities of a *sho'el*, who also has the main benefit from his arrangement. Rashi 5 says that the logic of the obligation is that the tentative sale makes the receiver of the object considered to be a buyer (*lokei'ach*), even if he has the ability to return it. When one buys an object and something happens to it after the sale is complete, the loss naturally is his. The *Netivot HaMishpat* 6 maintains that actually both possibilities (*sho'el* and *lokei'ach*) exist, and which mechanism is the one that has impact depends on the particular circumstances.

There are practical halachic differences between the approaches. The *Machaneh Ephrayim* 7 discusses one such difference: when the seller was working for the buyer at the time of the sale. This situation, when discussed in the laws of watchmen and particularly those of a *sho'el*, is called *b'alav imo* (literally, the owner is with him), and the Torah grants the *sho'el* a special exemption from payment in that case. 8 Thus, if the provisional buyer's obligation is due to a status of *sho'el*, the exemption of *b'alav imo* will apply. If the obligation is based on *lokei'ach*, then *b'alav imo* will make no difference, as we are not obligating the buyer to pay for what happened to the object but are just saying that once he bought it, any loss is naturally going to affect him.

Our case seems to be another one in which the *halacha* would depend upon the conceptual basis for the potential buyer's financial obligation. *Meita machamat melacha* is also a special exemption for a

3. *Shulchan Aruch, Choshen Mishpat* 340:1.
4. In *Tosafot, Bava Batra* 87b.
5. *Bava Metzia* 81a.
6. 186:1.
7. *Shomrim* 24.
8. *Shulchan Aruch, Choshen Mishpat* 346:1, based on *Shemot* 22:14.

sho'el, as we noted above, but similar to *b'alav imo*, we do not expect it to provide relief for one who is considered a *lokei'ach*. Since the majority opinion is that a provisional buyer is a *lokei'ach*,9 (and according to the *Netivot HaMishpat*,10 both types of obligation apply), you seem to have been obligated regardless of the fact that the cello broke in the course of its normal use.

However, one might be able to distinguish based on the following. How can one be considered a *lokei'ach* if he can exercise his right to back out of the sale? The *Tur*11 implies that the condition is that he can back out **if he returns** the object **intact**. Regarding a classic damage, like a theft or an animal dying, which are total losses, there is no way to back out of the deal. Consequently, the purchase remains intact and the potential buyer turns into an actual one and is stuck with the worthless object. However, since you were able to return the cello with only minor damage, the seller could obligate you only through the rules of *sho'el*, by which you were exempt due to *meita machamat melacha*.

If you were to make that argument for an exemption in a *beit din*, you would apparently need to prove that the breaking of the string was a result of *meita machamat melacha*, i.e., that it occurred during normal use without fault, or swear that this was the case.12 Because of the difficulty of doing so and since we cannot assure you that the above halachic analysis fits your exact case, reaching a compromise is a reasonable solution. Certainly, it would be difficult for you to legally force the seller to return a payment you already made.

9. *Pitchei Choshen, Kinyanim* 13:(43).
10. Op. cit.
11. *Choshen Mishpat* 200.
12. *Shulchan Aruch, Choshen Mishpat* 344:1.

Glossary

A

Acharonim – the Talmudic and halachic scholars who lived from the 16th century until our days.

afrushei mei'isura I-8 – the responsibility to distance someone else from sin.

akar A-18 – "uprooting one's legs" to approach the place where *Birkat Kohanim* is done.

Al HaEtz B-6 – the blessing recited after eating grapes, figs, pomegranates, olives, or dates.

al mitzvat tefillin F-9 – the blessing recited before putting on the *tefillin shel rosh* according to the practice of Ashkenazim.

al netilat yadayim G-7 – the blessing recited upon performing *netilat yadayim.*

Aleinu A-1, A-9 – a prayer concluding each of the three daily prayers.

aliya (pl. – **aliyot**) A-10, A-11, A-13, A-14, A-15, F-5 – when a man is called up to the Torah to bless before and after a section of its public reading.

alot hashachar A-3, D-1 – the halachic beginning of the morning, somewhat more than an hour before sunrise.

Amalek D-13 – the arch-enemies of the Jewish People.

amen A-1, A-2, A-10, A-16, B-2, B-10 – the response to a blessing, expressing agreement with its content.

Amida see *Shemoneh Esrei*

Amora – a rabbinic scholar of the Amoraic period (approximately 200–500 CE).

amot A-1, D-8, F-3, G-5, I-9 – cubits; a measurement with applications in several halachic contexts. The standard opinion is that each is approximately a foot and a half (45 centimeters).

aron (kodesh) D-6, F-1 – the closet-like chest in which Torah scrolls are kept.

arvut C-7 – the mutual obligation that one has for others, including in the context of fulfillment of religious obligations.

Asara B'Tevet C-8 – the fast on the tenth day of the month of Tevet.

Asher Bachar A-15 – the blessing recited by the *oleh* before his *aliya*.

Asher Natan A-15 – the blessing recited by the *oleh* after his *aliya*.

Asher Yatzar G-7 – the blessing recited after using the bathroom.

Ashkenazi (pl. – **Ashkenazim**) – Jew of Central or Eastern European origin.

ashmoret haboker D-1 – the few hours leading up to *alot hashachar*

ashmorot D-1 – parts of the night.

Ashrei A-1, A-9, C-17 – an important prayer, recited three times a day.

aveida mida'at I-6 – an intentional loss.

aveidot (sing. – **aveida**) I-12 – lost objects.

aveilut A-6 – the period of mourning and the laws and atmosphere that apply at that time.

aveira C-2, I-8 – sin.

Avinu – our forefather.

avoda A-18 – sacrificial service; a reference to the *beracha* of *Retzei* in *Shemoneh Esrei*

avsha milta C-6 – an act that is degrading for Shabbat due to the attention drawn to it by the noise it produces.

B

ba'al korei (pl. – **ba'alei kri'ah**) A-11, A-12, D-13, D-14 – one who publicly reads the Torah for the congregation.

ba'al mum A-6 – one who has a physical blemish.

ba'al tokeiah D-2 – one who blows the shofar.

ba'alei dikduk A-12 – experts of Hebrew grammar.

ba'alei mesorah A-12 – a group of scholars of the Torah text over a thousand years ago, who, among other things, created the symbols for the vowels in Hebrew.

b'alav imo I-17 – a situation in which the lender of an object worked

for the borrower, in which case the borrower is not liable for damages to the object.

bal yeira'eh ubal yimatzeh D-16, D-20 – the prohibition to possess *chametz* in one's domain on Passover.

bar mitzva B-10, F-7 – one who is old enough and competent to be obligated to perform *mitzvot*. This term also refers to the point at which one reaches that stage and the celebration that accompanies it.

baraita – a Talmudic text from the time of the *Tanna'im* that was not incorporated in the *Mishna* or the *Tosefta*.

Barchu A-1 – a responsive declaration of praise.

bari v'shema I-1 – a case in which a plaintiff claims to be certain (*bari*) that the defendant owes him money, while the defendant is not sure (*shema*) that this is correct.

baruch Hashem – thank God.

Baruch hu u'varuch shemo A-1 – "Blessed is He and blessed is His Name;" a phrase recited upon hearing God's name recited in the context of a blessing.

basar b'chalav E-4 – meat mixed with milk, a forbidden mixture.

bassis l'davar ha'asur G-11 – an otherwise permitted object that becomes *muktzeh* by serving as a base for something *muktzeh*.

batel E-7 – something halachically indistinguishable from its surroundings in a manner that it loses its halachic status.

b'avidetei tarid G-3 – the principle that one who is preoccupied with his professional activities will not be affected by seeing that which could otherwise arouse him.

b'di'eved A-11, A-14, A-15, C-15, D-14, E-3 – after the fact; a situation that one is supposed to avoid but, after the situation has already occurred, may be halachically acceptable under the circumstances.

bedika D-15, D-16, D-20 – a search, in this case, a reference to *bedikat chametz*.

bedikat chametz D-15, D-16, D-20 – the *mitzva* to check one's house for *chametz* before the Pesach holiday.

bein gavra l'gavra A-10 – between *aliyot* during *kri'at haTorah*

beit din I-3,I-4, I-5, I-7, I-15, I-17 – rabbinical court.

Beit HaMikdash A-6, A-13, D-10, F-1 – the Holy Temple in Jerusalem. The first was destroyed c. 2,600 years ago; the second was destroyed c. 2,000 years ago. We pray for the building of the third and final one.

beit midrash (pl. – **batei midrash**) D-16, I-12 – study hall for Torah study.

beit sha'ar F-3 – a hut that serves as a gateway.

ben Torah G-8 – one who is careful to follow the laws of the Torah with all of their intricacies.

bentch/ing A-9, B-1, B-2, B-3, B-4, C-3, H-3, H-4 – Yiddish for reciting *Birkat HaMazon*. The term "*bentching*" often refers to *Birkat HaMazon* itself.

beracha (pl. – **berachot**) (see table of contents for section B on *berachot*) A-1, A-2, A-9, A-10, A-11, A-14, A-15, A-17, A-18, C-3, C-8, D-4, D-7, D-12, D-13, D-16, D-17, D-22, E-6, E-7, E-8, F-3, F-4, F-5, F-6, F-9, G-5, G-7, G-10, H-3, H-4 – blessing. There are a number of categories of *berachot*, and they may be recited periodically or under certain circumstances.

beracha acharona (pl. – **berachot acharonot**) B-4, B-6, B-7, C-8 – blessing recited after one eats.

beracha l'vatala A-11, A-15, B-8, C-8, D-7, D-16, F-6, G-10 – blessing recited in a manner in which it has no value, which is forbidden.

beracha rishona B-4 – a blessing recited before one eats.

besamim D-7 – fragrant herbs or branches. One smells them after Shabbat to "revive" the soul after Shabbat departs.

bima A-6, D-6, F-2 – the platform and/or table in the middle of the synagogue upon which the Torah is read.

birkat eirusin H-3 – the *beracha* recited over betrothal. In the time of *Chazal*, betrothal took place a year before the marriage, but nowadays, they are performed at the same time.

Birkat HaGomel B-9, B-10 – the blessing recited publicly after emerging safely from a potentially dangerous situation.

Birkat HaMazon A-9, B-1, B-2, B-3, B-4, C-3, H-3, H-4 – the series of blessings recited after eating a meal that includes bread.

birkat haness B-9 – a blessing recited over the occurrence of a miracle.

Birkat HaTorah B-8 – the blessing recited before the study of Torah each new day or before and after the formal public reading of the Torah.

birkat hazimun see *zimun*

Birkat Kohanim A-13, A-16, A-17, A-18 – the priestly blessing recited during the repetition of *Shemoneh Esrei* (also known as *nesi'at kapayim* or *duchenen*).

birkot chatanim see *birkot nisuin*

Birkot HaShachar A-3 – the series of blessings recited before morning prayers, thanking God for providing the basic necessities of life.

birkot nisuin H-3 – the *berachot* recited over *nisuin*, the second and final halachic stage of the marriage process, after which the couple lives together as husband and wife. These seven *berachot* (six *berachot* in addition to the blessing over the wine) are also referred to as the *sheva berachot* and are recited at the wedding and during the ensuing period of celebration.

bitul chametz D-20 – nullification of *chametz.*

blech C-6, C-15 – a sheet of metal used to cover a flame on Shabbat in order to solve certain halachic problems.

blorit F-8 – a clump of hair in the front of the head.

Bnei Yisrael D-6, D-17, D-22, G-6 – lit., the Sons of Israel, often translated as Israelites; a common reference to the Jewish People.

boneh C-5 – building, one of the 39 forbidden forms of forbidden work on Shabbat.

Borei Me'orei HaEish D-7 – the blessing recited over fire during *Havdala* after Shabbat and after Yom Kippur.

Borei Nefashot A-15, B-4, B-6, B-7 – a blessing recited after eating certain foods.

Borei Pri HaEtz B-6 – the blessing recited before eating a fruit that grows on a tree.

Borei Pri HaGefen C-8, D-7, H-4 – the blessing recited before drinking wine or grape juice.

borer C-16 – selecting, one of the 39 forms of forbidden work on Shabbat.

boshet I-15 – the obligation of a damager to pay for the victim's embarrassment.

brit mila A-5, D-4 – the *mitzva* and celebration of the circumcision of a Jewish male.

brit see *brit mila*

b'rov am hadrat melech A-4 – "The King's honor is enhanced in large gatherings;" the principle indicating that it is best to perform *mitzvot* with a larger group.

b'shogeg see *shogeg*

C

chag D-10 – festival; see also *Yom Tov*.

chakira B-2, F-5 – an analytical dilemma.

challa E-8 – the piece of dough removed during *hafrashat challa*.

chametz D-15, D-16, D-18, D-19, D-20, E-5 – leavened bread or other grain-based food, which it is forbidden to eat or own on Passover.

chametz she'avar alav haPesach D-20 – *chametz* owned by a Jew over Passover, which it is forbidden to use after Passover.

Chanuka D-11, D-12 – the eight-day holiday in the early winter that commemorates the Hasmoneans' triumph over the Greeks over 2,000 years ago and the subsequent miracle that a small amount of oil burned in the Temple *menora* burned for eight days.

chanukiya (pl. – **chanukiyot**) D-11 – Chanuka *menora* (candelabrum).

charoset D-17 – a mixture including fruit, nuts, and wine into which foods are dipped during the Passover *Seder*.

chatan (pl. – **chatanim**) H-2, H-3, H-4 – groom.

chatzer I-16 – lit., courtyard; property.

chatzitza E-7, F-8 – a problematic obstruction between two objects that are supposed to come in contact with one another.

chatzot C-9, D-1, D-20 – the astronomical middle of either the day or night. This time has halachic significance in a number of contexts.

chazaka F-6, I-4, I-9 – a presumption based on the status quo and/or experience; an acquired right.

Chazal – a generic term for the Jewish scholars at the time of the Talmud (approximately 1–500 CE).

chazan (pl. – **chazanim**) A-2, A-4, A-6, A-8, A-9, A-10, A-18, G-9 – cantor or prayer leader.

chazara C-15 – returning foods to a heat source, which is Rabbinically prohibited on Shabbat under certain circumstances even for cooked foods.

chazarat hashatz A-2, A-4, A-9, A-10, A-16, G-9 – the repetition of *Shemoneh Esrei* by the cantor.

chazeret D-17 – a reference to *maror.*

cheilev E-5 – certain fatty sections of cattle that it is forbidden to eat.

chesed C-3, G-1 – an act of kindness.

chiddush E-4 – innovative statement.

chillul Hashem I-1 – the desecration of HaShem's name, including when a person who is viewed as (particularly) religious acts improperly.

chiyuv (pl. – **chiyuvim**) A-4 – lit., obligation; a mourner or someone who has a *yahrtzeit.*

chiyuv latzeit y'dei shamayim I-1 – a moral obligation (lit., an obligation to fulfill one's responsibility to Heaven).

Chol HaMo'ed D-10 – lit., the mundane of the festival; the intermediate days of the holidays of Pesach (Passover) and Sukkot (Tabernacles). These days includes some, but not all, of the halachic elements of the main days of the festival (*Yom Tov*).

cholam A-12 – a Hebrew vowel, pronounced like the "o" in the word "note."

cholent C-15 – a traditional Jewish food, especially for the Shabbat day meal.

choresh C-15 – plowing, one of the 39 forbidden forms of forbidden work on Shabbat.

Choshen Mishpat – the section of *Shulchan Aruch* that discusses monetary law.

chumash A-11, G-6 – the Pentateuch; a printed edition of one or more of the five books of the Torah, often with the accompanying readings from the Prophets.

chumra A-11, D-11, D-18, F-3 – stringency.

chupa H-2, H-3 – the bridal canopy; part of the ceremony that effectuates Jewish marriage.

chutz la'aretz A-16, A-17, H-1 – the Diaspora (lands outside of the Land of Israel).

D

Dati Leumi G-2 – National Religious, a subgroup of Orthodox Jews, essentially parallel to what American Jews call "Modern Orthodox."

davar she'eino mitkaveiv C-5, C-7, C-14, F-5 – a case in which one performs an action that is permitted on Shabbat that may, as an unintended consequence, cause a prohibited result as well.

daven/ing A-1, A-2, A-3, A-4, A-5, A-6, A-7, A-9, A-10, A-16, A-17, C-2, C-4, C-9, C-12, D-6, D-21, F-1, F-6, F-7, G-2, G-9 – Yiddish for pray/ing. The term "*davening*" can also refer to a prayer service as a whole.

dayan (pl. – **dayanim**) I-1 – rabbinical judge.

derasha A-10 – sermon.

dikduk A-12 – Hebrew grammar.

din D-1, I-4 – strict judgment or law (as opposed to compromise).

din Torah I-3, I-4, I-5, I-14 – a court case adjudicated by a rabbinical court.

divrei Torah A-1, A-10 – Torah ideas that are discussed or studied.

duchan A-18 – lit., platform; the area in the front of the *shul* where *Birkat Kohanim* is carried out.

duchenen A-13, A-16, A-17, A-18 – Yiddish reference to the priestly blessing (*Birkat Kohanim*, *nesi'at kapayim*).

D'vai haser H-3 – an addition made to the *zimun* at a wedding and *sheva berachot* celebrations.

E

egg matza D-19 – *matza* that includes ingredients in addition to flour and water.

eino ben yomo E-3 – a utensil that has not been used in the past 24 hours.

eiruv (pl. – **eiruvin**) C-5, C-12, C-13, C-18 – one of a series of Rabbinic mechanisms that make it permissible to do what would otherwise be Rabbinically prohibited; used colloquially to refer to an *eiruv chatzeirot*.

eiruv chatzeirot C-5, C-13, C-18 – a series of walls, poles, and strings, as well as an amount of food set aside, that makes it possible to carry in the enclosed area on Shabbat.

eiruv tavshilin C-12 – the food prepared before *Yom Tov* that allows one to cook for Shabbat on *Yom Tov* that falls on Friday.

eit ratzon D-1 – a time when requests are more readily accepted.

Elokai Netzor A-1 – a supplication recited at the end of *Shemoneh Esrei*.

Eretz Yisrael A-17, B-4, B-6, H-1 – the Land of Israel. This can refer to the boundaries at various times in Jewish history, from biblical times until today. It is noteworthy that the current boundaries of the State of Israel are similar to the boundaries described in the Bible.

F

fleishig E-1, E-2, E-3, E-4 – Yiddish for a food that comes from or has absorbed taste from meat. It is forbidden to eat such a food together with milk products. This term is also often used to describe utensils used for meat and the state of one who has eaten meat and therefore may not eat dairy for the time being.

G

gabbai (pl. – **gabbaim**) A-6, A-10, A-13, D-2, I-12 – a person in charge of something (e.g. synagogue services, charitable funds).

gemara – the section of the Babylonian Talmud that contains the discussion of the *Amora'im*.

gemilut chasadim G-1 – acts of kindness; see also *chesed*.

gerama C-7 – indirect causation.

gereira B-6 – a principle allowing a *beracha* to be "dragged along" to other foods that one will eat.

gezeirat hakatuv E-5 – a "heavenly decree" (i.e., law of the Torah) without a known reason.

gid hanashe E-5 – certain sinews in an animal's hind legs, which it is forbidden to eat.

goy shel Shabbat C-1 – a non-Jew who is available on a regular basis, for pay or as a favor, to do things for a Jew on Shabbat that a Jew is forbidden to do.

gozez C-14 – shearing, one of the 39 forms of forbidden work on Shabbat.

g'raf shel re'ah C-11 – lit., portable toilet; *muktzeh* that may be moved because its presence is disturbing.

g'ram kibbuy D-3 – indirect extinguishing of a flame.

H

hachnasat orchim G-1 – hosting guests.

hadacha E-1 – rinsing the mouth with a liquid. This is required if one wants to eat meat soon after eating dairy.

hafrashat challa E-8 – the removal of a piece from dough, which, were it not for problems of ritual impurity, should have been given to a *kohen.*

haftara (pl. – **haftarot**) A-11, A-17 – the reading of a section from the Prophets after the Torah reading.

hagala E-3 – a process of *kashering* a utensil with boiling water. This method removes problematic residue absorbed in a utensil through a liquid medium.

HaGomel see *Birkat HaGomel*

HaKel HaKadosh A-1 – the third blessing in *Shemoneh Esrei*, in which we mention God's quality of holiness.

halacha (pl. – **halachot**) – the field of Jewish law; an operative Jewish law; the halachic opinion that is accepted as practically binding in the case of a rabbinic dispute.

Hallel A-17 – the series of psalms recited joyously on festivals.

HaMavdil C-2 – the short, semi-formal declaration made at the end of Shabbat that allows one to do actions that are forbidden on Shabbat.

HaMotzi B-1, B-4, G-7 – the blessing recited before eating bread.

Haredi G-2 – lit., fearful (of HaShem). The most accepted translation of the name of this large and varied group of Orthodox Jews is ultra-Orthodox.

hasagat g'vul I-11 – encroachment on commercial rights.

hashavat aveida I-6, I-8, I-12 – returning a lost object.

HaShem – lit., "The Name." Common practice is to use this word to refer to God in order to avoid using His Name in inappropriate settings.

HaShem, sefatai tiftach A-1 – the phrase recited before beginning *Shemoneh Esrei*

havara D-3 – causing something to burn; this is one of the 39 forms of forbidden work on Shabbat, but it is permitted on *Yom Tov* in certain forms.

Havdala C-2, C-3, D-4, D-7, H-4 – the blessing recited over wine at the end of Shabbat and *Yom Tov*, which acknowledges God's part in the transition from these days to regular weekdays.

HaZan B-2 – the first *bercha* of *Birkat HaMazon.*

hechsher (pl. – **hechsherim**) D-9, E-5 – rabbinical certification.

hechsher mitzva D-12 – a necessary facilitator of the performance of a *mitzva*.

hefker D-16, I-6, I-12, I-16 – ownerless.

hefsek A-8, G-7, D-16 – a problematic interruption, often in the performance of a *mitzva*, recitation of a prayer or blessing, or between a blessing and that which it refers to.

heiche kedusha A-2 – a shortened *chazarat hashatz* in which the *chazan* says *Shemoneh Esrei* aloud through *Kedusha* before the congregation has said *Shemoneh Esrei*

heter iska G-8 – an agreement that turns what would have been a situation of *ribbit* (forbidden usury) into a joint investment between the two parties. This usually brings about the same

financial outcome through a very different, permitted mechanism.

hidur G-9 – a slight movement of the body that shows respect for an important person.

I

ikar B-5 – the main part of a food. This generally determines the appropriate blessings to recite.

Ivrim (sing. – **Ivri**) G-6 – Hebrews; reference to the family/tribe started by Avraham and continued by his descendants.

K

kablan C-12 – a worker paid a set amount for a job.

Kaddish (pl. –**Kaddeishim**) A-1, A-4, A-10 – a prayer (in which we sanctify God's Name) that is recited by a member or members of the congregation, often by mourners.

kalla H-2, H-3, H-4 – bride.

kamatz A-12 – a Hebrew vowel, pronounced like the "u" in the word "nut" in classic Ashkenazic pronunciation and like a *patach* in Sephardic/Modern Hebrew pronunciation.

kamatz katan A-12 – a Hebrew vowel that resembles the *kamatz* but is grammatically different.

kasher/ing E-3 – the process by which halachically significant taste absorbed in a utensil is removed and/or neutralized, thereby allowing the utensil to be used without halachic concern.

kashrut (see table of contents for section E on *kashrut*) D-9, D-17, D-19, I-7 – the field dealing with keeping kosher; also used to refer to the acceptability of ritual objects.

katan B-10 – lit., small; a minor.

kavod G-4 – honor, respect, dignity.

kavod haberiyot H-2 – [maintaining] human dignity.

kavod hatzibbur A-6 – the public's honor.

k'beitza B-1 – the size of an egg.

k'bol'oh kach polto E-3 – lit., just as it absorbs, so it expels; the

principle that a utensil is *kashered* using the same medium through which it absorbed taste.

k'dei achilat pras B-1, B-7 – the amount of time that it takes to eat a half of a loaf of bread, roughly in the range of 4–9 minutes.

k'dei sevi'a B-3 – a quantity of food that is sufficient to satiate.

kedimut A-4, B-6 – prioritization in the assigning of the role of prayer leader or other functions; prioritization in reciting *berachot* over food.

Kedusha A-1, A-2, A-10, A-18, D-6 – a prayer recited during the repetition of *Shemoneh Esrei*

kedusha F-2 – sanctity.

kedushat shvi'it C-16 – food with the sanctity of *Shemitta* that therefore may not be disgraced.

ketuba H-2, I-13 – a formal marriage contract that, among other things, ensures a Jewish wife financial support during and after her marriage.

kibbuy D-3 – extinguishing a flame, one of the 39 forbidden forms of forbidden work on Shabbat.

Kiddush C-3, C-8, C-12 – the blessing through which we sanctify Shabbat, recited over wine before the Shabbat meal both at night and during the day.

kinuach E-1 – Eating a solid food to absorb taste that remains in the mouth. This is required if one wants to eat meat soon after eating dairy.

kinyan H-2, I-1, I-13 – an act of finalization of a transaction.

kinyan sudar H-2 – an act in which one party hands over some utensil to his counterpart in order to finalize an agreement.

kipa G-5 – a traditional head covering for men, often referred to as a yarmulke.

klaf A-11, D-14 – parchment; a Torah-like scroll, sometimes used for the books of the Prophets.

Klal Yisrael G-2 – the Jewish People.

kli (pl. – **keilim**) C-11, D-9, E-3, E-6, E-7, I-7 – utensil.

kli seuda (pl. – **klei seuda**) E-6 – a utensil used in a meal.

kli shemelachto l'issur C-18 – a utensil whose normal use is

forbidden on Shabbat and *Yom Tov*, which is *muktzeh* but may be moved under certain circumstances.

k'ma'achal ben d'rosai G-6, C-15 – nominally edible.

kohen (pl. – **kohanim**) A-6, A-13, A-16, A-17, A-18, F-8 – a member of the priestly tribe (who descend from Aaron). Members of this tribe have special religious obligations, roles, and privileges.

kohen gadol F-1 – High Priest.

korban (pl. – **korbanot**) A-18, B-10, D-5, D-10 – sacrifice.

korban toda B-10 – sacrifice of thanksgiving.

kri'at haTorah A-10, A-11, A-12, A-14, A-15, C-9, D-13, D-14, D-15, F-1, G-10 – the reading of the Torah during services in the synagogue.

Kri'at Shema A-1, A-5, A-8, A-9, A-15, F-7 – three sections of the Torah containing basic elements of our faith. The Torah commands us to recite these sections every morning and evening.

k'zayit B-1, B-3, D-5, D-16, D-18 – the size of an olive. This measurement has many halachic ramifications.

L

Lag BaOmer D-21 – the thirty-third day of the period of *sefirat ha'omer*.

lain/ing A-10, A-11, A-12, A-14, A-15, C-9, D-13, D-14, D-15, F-1, G-10 – Yiddish for reading the Torah (*kri'at haTorah*).

lashon hara D-2, H-2, I-8 – improper speech that causes damage to others, especially by tarnishing their reputation.

l'chatchila A-14, B-4, D-18 – lit, in the first place; the ideal way of acting.

lechem hapanim C-18 – the special breads placed on the table in the Holy Temple.

lev beit din matneh aleihem F-2 – lit., the heart of the court makes a condition about them; the principle indicating that when dealing with matters that affect the masses, certain rules can be assumed without stipulation.

levi (pl. – **levi'im**) A-13, A-16 – a descendant of the tribe of Levi. Members of this tribe have certain roles and privileges.

l'haniach tefillin F-9 – the blessing recited before putting on the *tefillin shel yad*

libun E-3 – a process of *kashering* a utensil with very high "dry" heat.

libun kal E-3 – a process of *kashering* a utensil with dry heat, but with less heat than full *libun.*

lifnei iver [lo titen michshol] C-2, D-19, E-5 – lit., do not put a stumbling block before the blind; the prohibition of facilitating another's sin.

l'maaseh – in practice.

lo p'lug E-1 – a concept indicating that we do not distinguish between similar cases that fall into the same category.

lokei'ach I-17 – a buyer.

lulav I-10 – a palm branch, one of the four species used on the holiday of Sukkot.

l'vatala see *beracha l'vatala*

M

Ma'ariv A-7, A-9, C-2, D-21 – the evening prayer.

ma'aser (pl. – **ma'asros**) A-13, G-1 – one of a number of tithes in which one gives a tenth.

ma'aser kesafim G-1 – the recommended practice of giving one tenth of one's earnings to charity.

ma'aser rishon A-13 – a tithe given to a *levi.*

machloket (pl. – **machlokot**) – disagreement, in our context, concerning matters of scholarship.

machmir D-11 – follow the stringent opinion; see also *chumra.*

mafkir I-6, I-12 – the act of relinquishing one's rights to an object; see also *hefker.*

maftir A-11 – the last portion of the public Torah reading on Shabbat and festivals.

makom kavu'a A-4 – a set place where one prays.

makpid E-7 – being particular and disturbed about a certain situation.

marit ayin C-12 – giving an impression that one is doing something forbidden.

maror D-17 – bitter herbs eaten at the Passover *Seder*.

mashgiach D-19 – *kashrut* supervisor.

matza (pl. – **matzot**) D-17, D-18, D-19 – unleavened bread. We are commanded to eat *matza* on Passover.

matza ashira D-19 – lit., rich *matza*; *matza* made with ingredients in addition to flour and water.

mayim acharonim C-11 – water used to wash one's hands after a meal.

mazal D-22 – good fortune.

mechila I-12, I-13 – relinquishing of rights.

mechila b'lev I-13 – mental relinquishing of rights.

mechila b'ta'ut I-13 – relinquishing of rights based on a false premise.

mechirat chametz D-20 – the sale of *chametz* before Passover.

Me'ein Shalosh B-4 – condensed form of *Birkat HaMazon* recited after eating foods made from one of the seven species for which *Eretz Yisrael* is praised (wheat, barley, grapes, figs, pomegranates, olives, dates).

megilla (pl. – **megillot**) A-11, D-14 – a Torah-like scroll.

Megillat Esther A-6, C-3, D-13, D-14 – The Book of *Esther*, read on Purim, which is written on a Torah-like scroll.

meguneh A-8 – unseemly.

mehadrin F-3, I-7 – optimal; colloquially used to refer to something with high halachic standards, often in the realm of *kashrut*.

meigis C-15 – stirring, which can be part of the cooking process on Shabbat.

me'ila F-2 – misappropriation of Temple property.

meita machamat melacha I-17 – an object that "died" due to its normal use.

meizid C-15 – intentional performance of a forbidden act.

mekabel tumah D-9 – capable of becoming ritually impure.

Mekadesh HaShabbat C-8 – a blessing recited on Friday night as part of *Kiddush*.

melacha (pl. – **melachot**) C-2, C-4, C-5, C-6, C-7, C-12, C-14, D-3 – an activity that the Torah prohibits on Shabbat.

melacha she'eina tzricha l'guf a G-7 – a *melacha* that is performed without intention to make use of the final result.

menschlichkeit C-1, I-1 – common courtesy.

mesader kiddushin H-2 – the rabbi responsible for arranging the halachic requirements of a Jewish wedding.

mevatel kli meihechano C-11 – causing a utensil to be unusable, which is forbidden on Shabbat.

mevushal kol tzorko C-15 – fully cooked.

mezamen (pl. – **mezamnim**) B-2, H-3 – one who leads a *zimun*, the introduction to a joint recitation of *Birkat HaMazon*.

Mezonot B-5 – the blessing recited before eating a non-bread food made of one of the five major grain species.

mezuza (pl. – **mezuzot**) F-3, F-4 – a scroll containing certain fundamental Torah passages. There is a *mitzva* to attach *mezuzot* to the doorposts of one's house.

midras D-9 – sitting or lying.

mikveh A-17, E-6, E-7 – a specially constructed pool for the ritual immersion of people and utensils.

mila see *brit mila*

milchig E-1, E-2, E-3, E-4 – Yiddish for a food that comes from or has absorbed taste from milk products. It is forbidden to eat such a food together with meat products. This term is also often used to describe utensils used for milk and the state of one who has eaten milk products.

min (pl. – **minim**) E-8 – type.

Mincha A-2, A-5, A-7, A-9, A-17, C-4, C-9, D-1, D-21 – the afternoon prayer.

minhag (pl. – **minhagim**) A-1, A-4, A-10, A-11, A-12, A-13, A-14, A-16, A-17, B-5, D-1, D-2, D-6, D-7, D-11, D-15, D-18, D-19, D-21, E-1, E-4, E-5, E-6, E-8, F-1, F-4, F-6, F-7, F-9, G-9, H-2, H-3, I-10 – a custom or general practice.

minhag ha'olam F-3 – a widely accepted practice.

minyan (pl. – **minyanim**) A-1, A-2, A-3, A-4, A-9, A-13, A-16, A-17, B-4, B-9, C-9, D-13, D-14, F-1, H-4 – a quorum of ten men

who pray together. A *minyan* is required in order to recite certain prayers.

mishna (pl. – **mishnayot**) – the most authoritative teachings of the *Tanna'im* (c. 1–200 CE)

mitzva (pl. – **mitzvot**) – a commandment; a good deed.

mitzva d'oraytah F-7 – a commandment of Torah origin.

mitzvot bein adam la'chaveiro G-1 – interpersonal *mitzvot*.

mitzvot tzrichot kavana A-9 – *mitzvot* are valid only if performed with the proper intent.

mochel/et G-9, I-12, I-13 – relinquish rights.

Modim D'Rabbanan A-10, G-9 – the paragraph recited by the congregation when the *chazan* reaches the blessing of *Modim* in *chazarat hashatz*

Modim G-9 – one of the blessings in *Shemoneh Esrei*

mohel A-5 – one who performs a circumcision.

mora G-4 – awe; the obligation to treat one's parents with exceptional respect.

Motzaei Shabbat A-4, C-2, D-1, D-4, D-7 – Saturday night, after the conclusion of Shabbat.

m'taltelin I-3 – moveable objects.

muchzak/muchzeket I-4 – one for whom the status quo is in their favor.

muktzeh C-5, C-10, C-11, C-13, C-18 – something that does not have the type of function or status on Shabbat that allows it to be moved.

muktzeh machamat chisaron kis C-18 – lit., *muktzeh* due to loss of money; objects that are *muktzeh* because of concern that their overly broad use will cause significant financial loss.

muktzeh machamat gufo C-11 – an object that is *muktzeh* because it is not fit for use on Shabbat.

Musaf A-5 – the additional prayer on special days.

N

nat bar nat E-3, E-4 – abbreviation for *notein ta'am bar notein ta'am.*

navi C-17 – prophet.

Ne'ila D-6 – the fifth and final prayer service on Yom Kippur.

ne'itza b'karka E-2 – the process of plunging a knife repeatedly into firm earth in order to properly clean it.

neshama yeteira D-7 – lit., extra soul; the spiritually elevated status experienced during Shabbat.

nesi'at kapayim A-13, A-16, A-17, A-18 – lit., the lifting of the hands; the priestly blessing (*Birkat Kohanim*, *duchenen*).

netila – short for *netilat yadayim*.

netilat yadayim B-1, C-11, G-7 – the procedure of washing one's hands in a certain way in certain circumstances, such as before eating bread.

neveila E-5 – an animal that died without proper *shechita*, which it is forbidden to eat.

nezek I-15 – damage; the obligation of a damager to pay the decrease in the victim's basic "monetary value."

Nine Days D-22 – the period of national mourning leading up to and including Tisha B'Av.

Nisan D-15, D-16 – the month in which Passover falls.

nizkei shecheinim D-8 – damages caused by neighbors.

notein ta'am bar notein ta'am E-3, E-4 – the situation in which a weak taste is twice removed from its halachically significant source.

notein ta'am lifgam E-3 – detrimental taste.

O

ochel C-16 – lit., food; the desired element of a mixture.

ohel mo'ed D-6 – the Tent of Meeting.

oleh A-10, A-11, A-14, A-15, D-13 – one who is called up for *aliya* to the Torah.

ona'ah I-11 – charging or paying above or below the market norm.

oness D-20 – an extenuating circumstance; a case in which one is not at fault.

orlah E-5 – fruit of new trees, which it is forbidden to eat or benefit from.

oter Yisrael b'tifaraG-5 – one of the morning *berachot*, blessing the "One who crowns Israel with glory."

P

pach ShemittaC-16 – a receptacle in which produce of *Shemitta* that will not be eaten is placed to decay instead of being placed in a disgraceful place.

panim chadashotH-4 – lit., a new face; someone who has not yet participated in the wedding festivities.

parashaD-13 – the weekly Torah portion read on Shabbat.

Parashat ZachorD-13 – the special Torah portion (*Devarim* 25:17–19) read on the Shabbat before Purim.

pareveE-1, E-2, E-3, E-4 – Yiddish for a food that is neither a milk product nor a meat product and thus may be eaten with either. This term is also often used to describe utensils used for such foods.

pasik l'chiyuteiI-11 – "stopping" someone's livelihood by improper competition.

pasken – Yiddish for rendering a halachic ruling.

pasuk (pl. – **p'sukim**) – a Biblical verse.

pasul A-14, D-14 – unfit for use.

PesachD-15, D-16, D-17, D-18, D-19, D-20, D-21 – Passover, the festival that celebrates the liberation of the young Jewish Nation from slavery in Egypt.

pidyon habenA-13 – redemption of the firstborn; a ritual performed on a male child who is the firstborn of his mother and is not a *kohen* or *levi.*

piku'ach nefeshC-18 – a situation of danger to life, in which case almost all prohibitions may be violated to save the life.

piyutim D-1 – liturgical pieces.

po'elC-12 – a worker paid on the basis of time.

posek (pl. – **poskim**) – scholar who regularly renders halachic rulings.

p'sak – a halachic ruling.

p'sharaG-8 – compromise.

p'sik reisheiC-5, C-7, C-14 – an action that will necessarily, although unintentionally, cause a forbidden result.

p'soletC-16 – lit., waste; the undesired element of a mixture.

P'sukei D'ZimraC-9 – lit., The Verses of Song; a major part of the *Shacharit* prayer service, composed of selections from *Psalms* and other biblical passages.

p'sukimsee *pasuk*

R

Rabbanan– the name given to the consensus of the rabbis in a Talmudic discussion.

rav (pl. – **rabbanim**) A-16 – rabbi.

rebbe B-10, I-2 – Torah teacher.

reshut D-18 – optional.

reshut hayachid (pl. – **reshuyot hayachid**) C-5 – private domain.

revi'it B-7, D-10 – a measure of liquid of approximately 3–4 ounces.

ribbit G-8 – forbidden interest payment on a loan or other monetary obligation.

ribbit meucheret G-8 – interest that was not stipulated in the original loan agreement but was paid upon or after payment of the loan, which is Rabbinically forbidden.

ripuy I-15 – the obligation of a damager to pay for the victim's medical expenses.

Rishon (pl. – **Rishonim**) – A Talmudic or halachic scholar who lived between 1000–1500 CE.

Rosh Chodesh A-17 – the beginning of a Jewish month (lunar).

Rosh Hashanah D-1 – the holiday that is both the Jewish New Year and the Day of Judgment.

R'tzei A-9, A-18 – a prayer recited as part of *Birkat HaMazon* on Shabbat; a blessing in *Shemoneh Esrei* in which we pray for the return of the Holy Temple and its service to Zion.

S

safek B-6, B-7, C-18 – a situation of doubt.

safek berachot l'hakel B-6, B-7 – the principle that in situations of doubt, we refrain from reciting possibly unnecessary blessings.

safek piku'ach nefesh C-18 – a remote but rational chance that a situation is life threatening.

s'chach D-9 – the special roof placed on top of the *sukka* during the festival of Sukkot.

schnitzel B-5, E-1 – breaded cutlets.

s'chum C-17 – lit., total; one of the matters that may not be discussed on Shabbat.

Seder D-17, D-18, D-19, G-7 – the "order" of religious observances and the feast on the first night(s) of Passover.

sefarim (sing. –**sefer**) F-2, I-10, I-12 – books (that deal with Torah topics).

sefer Torah (pl. –**sifrei Torah**) A-6, A-10, A-11, A-14, D-6, D-13, F-1, F-2, G-10 – Torah scroll.

sefira/sefirat ha'omer D-21 – the daily counting of forty-nine days from the second day of Pesach until Shavuot; the time period between those two holidays, during which practices of national mourning are observed.

segol A-12 – Hebrew vowel pronounced like the "e" in the word "set."

Selichot D-1 – special prayers of supplication recited at appropriate times during the year, most notably before the High Holy Days (Rosh Hashana and Yom Kippur).

semichut A-12 – construct state of Hebrew words, in which they are attached to other words or syllables, as in "Bnei Yisrael" (The Sons **of** Israel) .

Sephardim – Jews whose origin is from the communities of North Africa, the Middle East, and the Near East.

se'uda shlishit H-3, H-4 – the third Shabbat meal.

seudat hodaya B-10 – meal of thanksgiving.

s'fek s'feika F-8 – double doubt.

sha'atnez F-5, H-2 – a fabric made of wool and linen, which it is forbidden to wear.

Shabbat (see table of contents for section C on Shabbat) A-9, A-13, A-14, A-17, B-1, D-1, D-3, D-4, D-7, D-12, D-13, E-8, F-6, G-2,

G-4 – the Sabbath; the time from sundown Friday until Saturday night. This day is marked by its special observances, prayers, and many restrictions on different types of work.

Shabbat Zachor D-13 – the Shabbat before Purim, on which *Parashat Zachor* is read during the public Torah reading.

Shabbos goy see *goy shel Shabbat*

Shacharit A-2, A-5, A-7, A-9, C-9, F-6, F-7 – the morning prayer.

shalmei simcha D-10 – sacrifices offered in the Temple on the festivals.

Shalom Rav A-9 – the last blessing of *Shemoneh Esrei* at *Mincha* (in *Nusach Ashkenaz*) and *Ma'ariv*

shamash (pl. –**shamashim**) D-16 – person in charge of much of the technical running of a synagogue.

Shavua tov C-2 – "A good week," a greeting used after the conclusion of Shabbat.

shechita C-13, E-5 – ritual slaughter.

shecht C-13, E-5 – ritually slaughter.

Shehakol A-15, B-5 – the most general blessing, recited before eating foods which do not have a more specific text.

shehasimcha bim'ono H-3 – an addition made to the *zimun* at a wedding and *sheva berachot* celebrations.

Shehecheyanu A-5, D-10, D-22 – the blessing recited upon experiencing certain new and significant or cyclical events.

shehiya C-6 – leaving food on the fire on Shabbat.

sheki'ah D-12 – sunset.

Shema A-8 – the first verse of *Kri'at Shema*.

shema I-1 – a claim made by one who is not certain that it is correct.

Shema Koleinu B-8 – one of the blessings in *Shemoneh Esrei*, in which personal requests can be inserted.

Shemitta C-4, C-16 – the Sabbatical year, during which there are special agricultural restrictions.

Shemoneh Esrei A-1, A-2, A-3, A-6, A-7, A-9, B-8, C-9, G-9 – the main section of the daily prayers, during which one "stands directly before God" to praise Him and make important requests.

sheva berachot C-8, H-3, H-4 – the days (usually seven) of

celebration after a wedding; the individual festive meals during this period; the seven blessings that are recited after those meals and at a wedding.

shevet I-15 – the obligation of a damager to pay for the victim's lost wages.

Shira Chadasha A-2 – a paragraph recited soon before the beginning of *Shemoneh Esrei* during *Shacharit*.

shitrei hedyotot C-17 – written texts that one is forbidden to read on Shabbat, such as accounts of transactions.

shiur D-5, E-8, I-13 – the amount of something (including foods) that is necessary for a halachic status to apply; a Torah lecture.

shiva H-1 – the seven-day period of mourning after the death of a close relative.

shivat haminim B-4, B-6 – the seven species for which the Land of Israel is praised (wheat, barley, grapes, figs, pomegranates, olives, dates).

shmura matza D-18 – *matza* whose grain/flour is supervised from an early stage to ensure that no water touches it until minutes before the baking.

sho'el I-17 – borrower of an object.

shofar D-2 – the ritual "musical instrument" made of a ram's horn that is used to blow certain types of blasts on Rosh Hashana.

shogeg C-15, D-20 – a forbidden act that was performed unintentionally.

Shomei'ah Tefilla A-1 – blessing in the *Shemoneh Esrei* in which we address God as the "One Who hears prayer." Personal requests are often inserted in this blessing.

shomer I-2 – a watchman.

shtiebelization A-4 – a trend in which centralized prayer and community has given way to smaller community structures based on personal preference and convenience.

shul A-4, A-10, A-12, A-14, A-16, A-17, A-18, C-4, D-4, D-6, D-13, D-14, D-16, F-1, F-6, G-2, G-4, G-5, I-10, I-12 – Yiddish for synagogue.

Shushan Purim C-3 – the 15th of Adar, the day on which Purim is celebrated in Jerusalem and a few other ancient cities.

siddurim I-10 – prayer books.

Sim Shalom A-1, A-9 – the final blessing of *Shemoneh Esrei* at *Shacharit* (and *Mincha*, in *Nusach Sefard*).

simcha D-10 – happiness; the requirement on the festivals to do enjoyable things, which cause happiness.

siyata dishmaya G-2 – divine assistance.

sukka D-8, D-9, F-3, G-10 – the booth one sits in on Sukkot (Tabernacles).

T

ta'am E-2, E-3 – absorbed taste, which can be transferred between foods and/or utensils under certain circumstances.

tachanunim A-1 – additional requests appended to the end of *Shemoneh Esrei*.

tadir kodem A-5 – the principle that more frequently occurring *mitzvot* are performed before less frequent ones.

takana A-13 – a practice of Rabbinic origin intended to improve a certain element of life in the Jewish community.

tallit (pl. – **tallitot**) F-5, F-6, F-7, I-10 – a four-cornered garment worn during prayers. As required by the Torah, it has special fringes.

tallit gadol F-7 – the more complete name of a *tallit*.

tallit katan F-5, F-6, F-7 – the small garment with *tzitzit* attached to its corners, colloquially referred to as "*tzitzit*."

talmid chacham (pl. – **talmidei chachamim**) A-16, D-6, F-7, G-9, H-3, I-10, I-13 – Torah scholar.

tamei B-7, G-7 – halachically impure.

Tanna (pl. – **Tanna'im**) – a rabbinic scholar of the Tannaic period (approximately 1–200 CE).

tashlumin A-7, A-9 – a make-up for a missed prayer.

tashmish kedusha F-2 – an article that is intended to serve an object of *kedusha*.

tefilla (pl. –**tefillot**) (see table of contents for section A on *tefilla*) B-8, C-2, C-9, D-6, G-9 –prayer.
Tefillat HaDerech B-8 – prayer requesting divine protection while traveling.
tefillin D-2. F-7, F-8, F-9, G-10, G-11, I-10 – phylacteries, specially made boxes containing hand-written scrolls upon which four sections of the Torah are written. Jewish men wear them during weekday morning prayers.
tefillin shel rosh F-8, F-9 – the phylacteries placed on the head.
tefillin shel yad F-9 – the phylacteries placed on the arm.
Tehillim A-1 – Psalms.
Teimanim A-12 – Yemenites.
tekiot D-2 – shofar blasts.
tenuah gedola A-12 – long vowel (e.g., *kamatz* and *tzeireh*).
tenuah ketana A-12 – short vowel (e.g., *patach* and *segol*).
tereifa E-5 – an animal with a life-threatening blemish, which it is forbidden to eat even after proper *shechita*.
teruma (pl. – **terumot**) A-13 – tithes given to a *kohen*.
teshuva – responsum.
tevilla E-6, E-7 – immersion of a person or a utensil in a *mikveh*.
tevillat keilim E-6, E-7 – immersion of certain newly acquired utensils in a *mikveh*.
Three Weeks D-22 – the period of time between *Shiva Asar B'Tammuz* and *Tisha B'Av* during which the fall of Jerusalem and the destruction of the Holy Temple are mourned.
tiltul b'gufo C-10 – moving a *muktzeh* object with parts of the body that are not usually used for moving, such as one's legs and elbows.
tiltul min hatzad C-10 – moving a *muktzeh* object by pushing, pulling, or carrying it with the use of a non-*muktzeh* item.
tircha d'tzibbura A-4, A-10 – inconveniencing the community, especially by delay.
Tisha B'Av D-22 – the fast day that marks the destruction of the first and second Holy Temples in Jerusalem.
t'liya D-19 – the principle that it is sometimes permissible to make

an optimistic halachic assumption regarding what did or will happen.

toch k'dei dibbur F-9 – within the amount of time it takes one to greet his rabbi.

tosefet C-4 – extension of holy time periods, such as Shabbat, Yom Kippur, and *Shemitta*.

tosefet Shabbat C-3, C-4, C-12 – the extension of Shabbat.

tosefta – compilation of halachic rulings from the period of the Tanna'im.

tovel E-6, E-7 – immerse a utensil in a *mikveh*.

treif E-3 – colloquial term for something that it is not kosher.

tza'ar C-7, I-15 – pain or suffering; the obligation of a damager to pay for the victim's pain.

tzedaka B-9, B-10, G-1 – charity.

tzeireh A-12 – Hebrew vowel pronounced like the "a" in the word "day" in classic Ashkenazic pronunciation and like a *segol* in Sephardic/Modern Hebrew pronunciation.

tzeit hakochavim C-11, D-12 – lit., the emergence of stars; the halachic beginning of the night, which ushers in a new Jewish calendar day.

tzibbur A-2 – a community (of different sizes, depending on context).

tzitzit F-5, F-6, F-7 – the special fringes that are attached to the corners of four-cornered garments. Colloquially, this also refers to the garments to which the fringes are attached.

tzniut G-3 – modesty (either with regard to dress or personality).

tzorech gufo C-18 – the need to use a certain object, which allows one to move *muktzeh* items under certain circumstances.

tzorech mekomo C-18 – the need to use a place that is presently occupied by another object, which allows one to move *muktzeh* items under certain circumstances.

U

U'Va L'Tzion C-9 – a prayer recited in *Shacharit* on weekdays and at *Mincha* on Shabbat.

uvdin d'chol C-5 – activities on Shabbat or a festival that are characteristic of weekday activity and therefore problematic.

Y

Ya'aleh V'Yavo A-1, A-9 – an addition to *Shemoneh Esrei* and *Birkat HaMazon* on special days of the Jewish calendar.

yad soledet bo E-3 – the temperature at which one would withdraw his hand – approximately 45ºC/113ºF.

yahrtzeit A-4, A-6, D-4, D-7, H-1 – Yiddish for the anniversary of a death, often in the context of observances by close relatives.

Yamim Nora'im D-1 – High Holy Days (Rosh Hashana and Yom Kippur).

yei'ush I-16 – giving up hope.

yeshiva (pl. – **yeshivot**) A-18, C-17, G-2, I-10, I-12 – academy of Jewish study.

yichud H-2 – seclusion of a man and woman, including that of a bride and groom.

Yiheyu l'ratzon A-1 – the sentence with which one completes *Shemoneh Esrei*.

yisrael A-13 – a Jewish male who is not a *kohen* or *levi*.

yohara H-3 – haughtiness.

Yom Kippur B-7, C-4, D-1, D-5, D-7, F-1 – the Day of Atonement, the fast day that is the holiest day of the year.

Yom Tov (pl. – **Yamim Tovim**) A-11, A-13, A-17, B-1, C-4, C-12, C-13, C-17, D-3, D-4, D-10 – the main day(s) of Jewish festivals, during which it is forbidden to engage in most of the activities that are forbidden on Shabbat.

Yoreh Deah G-8 – The section of *Shulchan Aruch* that deals primarily with ritual law.

yoshvei keranot C-9 – a phrase used to refer to those involved in matters that are very different from the study of Torah (its literal explanation is not fully clear).

yotzei A-8, A-9 – fulfilled an obligation.

Yud Gimmel Middot D-1 – the thirteen divine attributes (taken

from *Shemot* 34:6–7), recited in *Selichot* and throughout the services on Yom Kippur.

Z

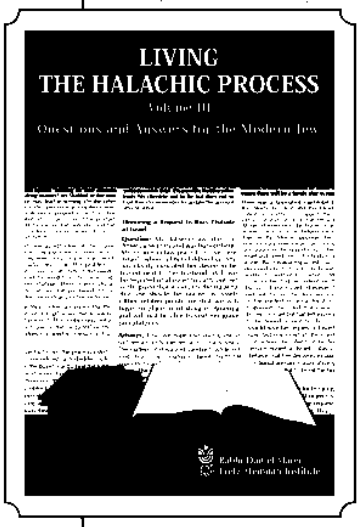
zilzul F-1 – degradation of something deserving of honor.

zimun B-2, H-3 – the responsively recited introduction to *Birkat HaMazon*, recited when three men eat together.

z'rizin makdimin l'mitzvot A-5 – "The diligent do *mitzvot* early;" the principle indicating that *mitzvot* should be performed promptly.

Companion CD for
Living the Halachic Process
Volume III

Contained in this CD are approximately 120 source sheets on the topics that are covered in the sefer, Living the Halachic Process, vol. III, put out by **Eretz Hemdah Institute** in Jerusalem.



The source sheets, corresponding to the questions of the book, contain major sources related to the answers. This enables the advanced learner to come to his or her own conclusion and/or deepen his or her understanding of the topics. It is particularly valuable for one who wants to present a class based on the questions in the book in a text-based format. We welcome those teachers to make as many copies as they like and compare and contrast their views on the topic with those in our *sefer*. Comments are welcome.

To use the CD, simply scroll to the question title, arranged by topic as in the *sefer*, which is approximately according to the order of the Shulchan Aruch, and click on the link. (Several questions from the *sefer* do not have an accompanying source sheet as indicated in the list below.)

To contact us, please call (972)(2)537-1485;
fax at (972)(2)537-9626;
write to 2 Brurya St., P.O.B. 8178, Jerusalem 9108101, Israel;
e-mail to info@eretzhemdah.org;
or visit our website at
www.eretzhemdah.org

Rabbi Daniel Mann
Eretz Hemdah Institute



Contents

TEFILLA (PRAYER)

A-1 What One Can Do While Waiting to Take Three Steps Back
A-2 How to Carry Out a Shortened *Chazarat HaShatz*
A-3 *Davening* Without a *Minyan* vs. Working Before *Davening*
A-4 Forming a Separate Minyan to Accommodate Multiple Mourners
A-5 A *Brit Mila* or *Mincha* – Which Should be Done First?
A-6 A Wheelchair Bound *Chazan*
A-7 What a Woman Should Do If She Missed *Mincha*
A-8 *Chazanim* Repeating Words
A-9 One Who *Davened Mincha* Instead of *Ma'ariv*
A-10 At What Points During *Davening* May a *Gabbai* Speak?
A-11 Must the *Oleh* for *Maftir* Read Along?
A-12 The Correct Pronunciation of a *Kamatz Katan* (no source sheet)
A-13 Giving the Second *Aliya* to One With Doubtful *Levi* Status
A-14 What to Do When a Mistake is Found in a *Sefer Torah* During *Laining*
A-15 Correcting a Mistaken Opening *Beracha* for Torah Reading
A-16 Are *Levi'im* Obligated to Wash the Hands of the *Kohanim*?
A-17 An Ashkenazi Doing *Birkat Kohanim* in a Sephardi *Minyan* in *Chutz La'Aretz*
A-18 When to Go Up for *Birkat Kohanim*

BERACHOT (BLESSINGS)

B-1 Is it Preferable to Start a Meal with Bread?
B-2 How Long to Wait After *Zimun* to Resume Eating
B-3 One Who is Uncertain if He Recited *Birkat HaMazon*
B-4 Moving to a New Location in the Midst of a Meal
B-5 The *Beracha* on Schnitzel
B-6 Factors that Determine the Precedence of *Berachot*
B-7 *Beracha Acharona* After Ice Cream and Ices
B-8 Repeating *Tefillat HaDerech* During an Ongoing Trip
B-9 *Beracha* at the Place Where One Was Saved in a Car Accident
B-10 Reciting *HaGomel* for a Child Who Was Saved

SHABBAT

C-1 Use of a Non-Jew on Shabbat
C-2 Using a Driver Who Did Not Make *Havdala*
C-3 Making *Kiddush* for Others Before Accepting Shabbat
C-4 When and How to Accept *Tosefet Shabbat*
C-5 Playing Major League Baseball on Shabbat
C-6 Use of a Coffee Maker With a Timer on Shabbat
C-7 Closing a Door to a Closet Containing Mothballs on Shabbat
C-8 Cake after *Kiddush* at Night

C-9 Starting *Mincha* of Shabbat a Few Minutes Early
C-10 Is Raw Food That One Expected to be Cooked *Muktzeh*?
C-11 Using a Utensil to Catch *Muktzeh*
C-12 Workers in the House of One Who Has Accepted Shabbat Early
C-13 Are Pets *Muktzeh* on Shabbat?
C-14 Itching Flaky Skin on Shabbat
C-15 *Cholent* Cooking Further on Shabbat
C-16 Separating *Shemitta* Food Before Clearing Plates on Shabbat
C-17 Buying on Credit on Shabbat
C-18 Is a Phone Carried as a Precaution *Muktzeh*?

MO'ADIM (FESTIVALS)

D-1 The Timing of *Selichot*
D-2 Blowing Shofar on the Left Side of the Mouth
D-3 Causing a Flame to Be Extinguished on *Yom Tov*
D-4 Lighting a *Havdala* Candle on *Yom Tov*
D-5 One Who Must Eat on Yom Kippur – How Careful about the Amount?
D-6 Must One Stand Throughout *Ne'ila*?
D-7 *Havdala* after Yom Kippur that Fell on Shabbat
D-8 Cutting the Branches of a Neighbor's Tree that Impinge upon a *Sukka*
D-9 The Purpose of the *Hechsher* for *S'chach*
D-10 Drinking Wine on *Chol HaMo'ed*
D-11 Where to Light Chanuka Lights – Inside or Outside?
D-12 Lighting Chanuka Lights on Friday
D-13 Missing *Parashat Zachor*
D-14 Reading *Megillat Esther* from a Scroll
D-15 How Thoroughly Should *Bedikat Chametz* Be Done?
D-16 *Bedikat Chametz* in *Shul*
D-17 How Much *Charoset* Goes on the *Maror*?
D-18 Eating *Shmura Matza* All of Pesach
D-19 Making Egg *Matzot* Available to Guests at a Hotel
D-20 Forgotten *Chametz* Found After Pesach
D-21 Changing One's Custom Regarding the Days of *Sefira*
D-22 Remodeling Work During the Three Weeks and the Nine Days

KASHRUT

E-1 Does Tasting a *Fleishig* Crumb Make One *Fleishig*?
E-2 Using a Knife Sharpener for *Milchig* and *Fleishig* Knives
E-3 *Kashering* a Water Kettle that Came in Contact with Cheese
E-4 Rinsing After Eating *Pareve* Food Cooked in *Fleishig* Pot
E-5 What May a Slaughterhouse Do With Non-Kosher Byproducts?
E-6 *Tovelling* Commercial Food-Producing Equipment
E-7 *Tevillat Keilim* When There is an Air Pocket
E-8 *Hafrashat Challa* When Part Was Baked and Part is Dough

HOLY ARTICLES

F-1 The Propriety of a Traveling *Sefer Torah*
F-2 Placing Books on a *Bima*
F-3 Does an Elevator Require a *Mezuza?*
F-4 A *Mezuza* at a Jewish-Owned Commercial Establishment
F-5 Trying on a *Tallit Katan* Without *Tzitzit*
F-6 Checking the *Tzitzit* of a *Shul Tallit*
F-7 Should a Single Man Wear a *Tallit*?
F-8 Is Long Hair a Problem for *Tefillin*?
F-9 One Who Makes the Wrong Beracha on *Tefillin Shel Yad*

MISCELLANEOUS

G-1 Does Hosting Count as Giving *Tzedaka?*
G-2 Dealing With the Tensions of a Complex Upbringing (no source sheet)
G-3 Full Body Scans for Security
G-4 Refraining from Sitting in a Parent's Seat
G-5 Origin of the Practice of Men Covering Their Heads
G-6 The Origins and Nuances of Our Nation's Names
G-7 *Netilat Yadayim* and Hygienic Concerns
G-8 *Ribbit* – Discount on Rent for an Apartment for its Buyer
G-9 Incomplete Standing for *Modim D'Rabbanan* and to Honor *Talmidei Chachamim*
G-10 A *Beracha* on the *Mitzva* to Write a *Sefer Torah*
G-11 Removing Tattoos Before Conversion

FAMILY LAW

H-1 Honoring a Request to Bury Outside of Israel
H-2 A Mistaken *Ketuba* at a Wedding
H-3 A *Chatan* Leading *Bentching* at *Sheva Berachot*
H-4 Drinking *Sheva Berachot* Wine at *Se'uda Shlishit*

MONETARY LAW

I-1 Paying for a Cancelled Taxi Order
I-2 Is a Watchman Responsible for More Than He Expected?
I-3 Reimbursement Through Additional Services
I-4 Realtor Fee for an Altered Purchase
I-5 Is One Obligated to Enable Someone to Sue Him?
I-6 Protecting a Bicycle that Had to be Moved
I-7 Discount for a *Kashrut* Mistake
I-8 Stopping Fare-Beaters
I-9 Sharing Expenses for a Separating Wall
I-10 Using Other People's Religious Articles
I-11 Monopolistic Practices and Halacha
I-12 Taking a Book Left to the Discretion of a Yeshiva
I-13 Questionable Relinquishing of Rights
I-14 Partial Pay for an Uncompleted Job
I-15 Malpractice for Extracting the Wrong Tooth
I-16 Money Found in a House
I-17 Damage to an "On Approval" Sales Item

A-1

What One Can Do While Waiting to Take Three Steps Back

Q I am often unable to take the three steps back immediately at the end of *Shemoneh Esrei* because of a slow *davener* behind me. What may I say or do while in this situation?

1. שולחן ערוך אורח חיים סי' קב סע' ד-ה

אסור לעבור כנגד המתפללים בתוך ד' אמות, ודווקא **לפניהם**, אבל בצדיהם מותר לעבור ולעמוד.

אם השלים תפלתו והיה אדם אחר מתפלל אחריו, אסור לפסוע ג' פסיעות עד שינמוך מי שאחריו את תפלתו, שאם יעשה זה הרי הוא כעובר כנגד המתפלל; וצריך לדקדק בזה, אפילו אם האחרון התחיל להתפלל אחריו, מאחר שכבר התחיל.

משנה ברורה שם ס"ק טז

לפניהם – וצדדים שלפניהם, להמגן אברהם בסק"ז כלפניהם דמי, ולהאליהו רבא שרי:

2. גמרא, ברכות דף כט עמ' ב

אמר רבי תנחום אמר רב אסי אמר רבי יהושע בן לוי: "טעה ולא הזכיר של ראש חדש בעבודה – חוזר לעבודה, נזכר בהודאה – חוזר לעבודה, ב'שים שלום' – חוזר לעבודה, ואם סיים – חוזר לראש". אמר רב פפא בריה דרב אחא בר אדא: "הא דאמרן סיים, חוזר לראש – לא אמרן אלא שעקר רגליו, אבל לא עקר רגליו – חוזר לעבודה". אמר ליה: "מנא לך האי?" אמר ליה: "מאבא מרי שמיע לי, ואבא מרי מרב". אמר רב נחמן בר יצחק: "הא דאמרן 'עקר רגליו חוזר לראש' – לא אמרן אלא שאינו רגיל לומר תחנונים אחר תפלתו, אבל רגיל לומר תחנונים אחר תפלתו – חוזר לעבודה". איכא דאמרי, אמר רב נחמן בר יצחק: "הא דאמרן כי 'לא עקר רגליו חוזר לעבודה' – לא אמרן אלא שרגיל לומר תחנונים אחר תפלתו, אבל אם אינו רגיל לומר תחנונים אחר תפלתו – חוזר לראש".

3. שולחן ערוך אורח חיים סימן תכב סעיף א

... ואם לא נזכר עד שהשלים תפלתו, חוזר לראש. ואם הוא רגיל לומר תחנונים אחר תפלתו ונזכר אחר שהשלים תפלתו **קודם שיעקור רגליו**, חוזר ל"רצה".

משנה ברורה שם ס"ק ט

קודם שיעקור רגליו – נקט האי לישנא משום דהמחבר מיירי שעדיין לא אמר תחנונים, רק דכיון דרגיל, מסתמא יתחיל לומר גם עתה, אבל אם כבר אמר תחנונים וסיים אותם ואין במחשבתו לומר עוד, אפילו עדיין לא עקר רגליו כמי שעקר דמי וחוזר לראש התפלה:

4. גמרא, ברכות דף ט עמוד ב

היכי מצי סמיך? והא אמר רבי יותנן: בתחלה הוא אומר: "ה' שפתי תפתח" (תהלים נא), ולבסוף הוא אומר: "יהיו לרצון אמרי פי וגו'" (תהלים י"ט)! – ... רב אשי אמר: "אפילו תימא אכולהו, וכיון דקבעוה רבנן בתפלה – כתפלה אריכתא דמיא..."

5. שולחן ערוך אורח חיים סי' קכב סע' א

אם בא להפסיק ולענות קדיש וקדושה בין י"ח ל"יהיו לרצון", אינו פוסק, ש"יהיו לרצון" מכלל התפלה הוא; **אבל בין "יהיו לרצון" לשאר תחנונים, שפיר דמי.** הגה: ודוקא במקום שנוהגין לומר "יהיו לרצון" מיד אחר התפלה, אבל במקום שנוהגין לומר תחנונים קודם "יהיו לרצון", מפסיק גם כן לקדיש וקדושה; ובמקומות אלו נוהגים להפסיק ב"אלהי נצור", קודם "יהיו לרצון", לכן מפסיקין גם כן לקדושה **ולקדיש ולברכו** (ד"ע לפי' רשב"א שהביא הב"י):

ט"ז שם ס"ק א

אבל בין "יהיו לרצון" כו'. – משמע בכל גווני שפיר דמי, ואחר כך סיים כדרך שמפסיק בברכה של קריאת שמע. וצריך לומר דתחלה מיירי במי שאומר לפרקים תחנונים, על כן אין להם דמיון לי"ח ברכות כלל, על כן מפסיק כמו שירצה. ובסיפא דרגיל, עשאום עליו קבע, ודמיין קצת לי"ח ברכות, על כן מפסיק דוקא כבברכת קריאת שמע:

משנה ברורה שם ס"ק ד

ולקדיש ולברכו – ועיין בסימן ס"ו, הדברים שמפסיקין באמצע ברכת קריאת שמע, והוא הדין הכא. ואם כבר סיים הכל אלא שאינו יכול לפסוע מחמת אדם שמתפלל לאחוריו, וכמ"ש לעיל בסימן ק"ב, לכולי עלמא יכול להפסיק ולענות "אמן", ובמאמר מרדכי כתב בפשיטות דאפילו "ברוך הוא וברוך שמו" מותר אז לומר:

How to Carry Out a Shortened *Chazarat Hashatz*

Q Sometimes a *minyan* recites what is called "*heiche kedusha*." Usually, the *tzibbur* recites the silent *Shemoneh Esrei* and, after its completion, the *chazan* begins the *chazarat hashatz* and *Kedusha*. In the case of *heiche kedusha*, the *chazan* says *Shemoneh Esrei* aloud through *Kedusha* before the *tzibbur* has said the silent *Shemoneh Esrei*. When this is done, should the *tzibbur* start *Shemoneh Esrei* along with the *chazan* and continue after *Kedusha* is completed or should everyone listen and respond until after *Kedusha* and only then begin *Shemoneh Esrei*?

1. שולחן ערוך אורח חיים סי' קט סע' ב

אם מתחיל להתפלל עם שליח ציבור, כשיגיע עם שליח ציבור ל"נקדישך", יאמר עמו מלה במלה כל הקדושה, כמו שהוא אומר, וכן יאמר עמו מלה במלה ברכת "הא–ל הקדוש" וברכת "שומע תפלה", וגם יכוין כשיגיע שליח ציבור ל"מודים", יגיע גם הוא ל"מודים" או ל"הטוב שמך ולך נאה להודות", כדי שישתה עם ה שליח ציבור ב"מודים". הגה: **אבל לכתחלה** לא יתחיל עד אחר שאמר קדושה ו"הא–ל הקדוש", אלא שאם הוצרך להתחיל מכח שהשעה עוברת, כדי לממוך גאולה לתפלה, דינא הכי (טור וד"ע).

2. תוספות, ברכות דף כא עמוד ב

אין יחיד מתפלל קדושה – וכן הלכה, אבל המתפלל י"ח עם החזן, לכשיגיע שליח ציבור לקדושה יאמר עם השליח צבור "נקדש" וכל הקדושה משלם יכול לענות עם הצבור, דאין זה קרוי יחיד.

3. משנה ברורה סימן קט ס"ק יד

אבל לכתחילה וכו' – ובספר אליה רבא האריך מכמה פוסקים דאפילו לכתחילה מותר להתחיל עם השליח ציבור בשוה. ועיין חיי אדם שמשמע מיניה דעל כל פנים בשחרית, בודאי יש להקל בזה כדי שלא יצטרך להמתין כל כך ב"שירה חדשה", עיין שם. ואפילו במנחה יש להקל בזה על ידי צורך קצת – כך כתב בספר מאמר מרדכי, וכעין זה כתב בספר מגן גבורים, וזה לשונו: "מי שאינו יוכל לשער שיבוא עם השליח ציבור ל"מודים", אם יתחיל אחר קדושה ושמא יתבלבל על ידי זה, יכול להתחיל עם השליח ציבור ויאמר עמו הקדושה וכל התפילה מלה במלה".

4. שולחן ערוך אורח חיים סי' קכד סע' ב

שליח ציבור שנכנס לבית הכנסת ומצא צבור שהתפללו בלחש, והוא צריך לעמוד לפני התיבה לאלתר, יורד לפני התיבה ומתפלל בקול רם לצבור, ואין צריך לחזור **ולהתפלל בלחש**. הגה: וכן אם הוא שעת הדחק, כגון שירא שיעבור זמן התפלה, יוכל להתפלל מיד בקול רם, **וחצבור מתפללין עמו** מלה במלה בלחש עד לאחר "הא–ל הקדוש", וטוב שיהיה אחר לכל הפחות שיענה אמן אחר ברכת השליח ציבור (מהרי"ל).

משנה ברורה שם ס"ק ח

וחצבור וכו' – ואם אין השעה דחוקה כל כך, לא יתחילו הצבור רק לאחר שאמר השליח ציבור "הא–ל הקדוש".

Davening Without a *Minyan* vs. Working Before *Davening*

Q In the morning, is it better to *daven* without a *minyan* before doing any work or to do some work first and *daven* with a *minyan* later (at a halachically acceptable time)?

1. גמרא, מסכת ברכות דף יד עמוד א
(אמר רבי יונה אמר רבי זירא: כל העושה תפציו קודם שיתפלל – כאלו בנה במה. אמרו לו: "במה" אמרת? אמר להו: לא, "אסור" קא אמינא, וכדרב אידי בר אבין. דאמר) [אמר] רב אידי בר אבין אמר רב יצחק בר אשיאן: אסור לו לאדם לעשות תפציו קודם שיתפלל, שנאמר: (תהלים פ"ה) "צדק לפניו יהלך וישם לדרך פעמיו". ואמר רב אידי בר אבין אמר רב יצחק בר אשיאן: כל המתפלל ואחר כך יוצא לדרך – הקדוש ברוך הוא עושה לו חפציו, שנאמר: "צדק לפניו יהלך וישם לדרך פעמיו".

2. משנה ברורה סימן פט ס"ק לו
... לקנות צרכי סעודה בערב שבת קודם תפלה, שרי, דחפצי שמים המה; הא בחול, אסור.

3. שולחן ערוך אורח חיים סי' פט סע' ג
אסור לו להתעסק בצרכיו, או לילך לדרך, **עד שיתפלל** תפלת י"ת. (ויש מקילין, לאחר שאמרו מקצת ברכות, קודם שאמרו "ברוך שאמר", וטוב להחמיר בזה), (תרומת הדשן סי' י"ח) **ולא לאכול** ולא לשתות, אבל מים מותר לשתות קודם תפלה, בין בחול ובין בשבת ויום טוב. וכן אוכלים ומשקין לרפואה, מותר.

משנה ברורה שם ס"ק כ
עד שיתפלל – ואפילו אם במקום שיבוא יהיה יכול גם כן להתפלל עם הצבור בזמנו, אף על פי כן אסור, דהליכה בדרך הוי כעוסק בצרכיו. אך כל זה שלא בשעת הדחק, אבל בשעת הדחק, שאין השיירא ממתנת לו, יכול לילך מקודם לדרך ויתפלל בדרך, וכדלקמן בסעיף ח. ומשמע מהרבה פוסקים דאפילו כבר הגיע החמה, גם כן מותר בזה.

4. שולחן ערוך אורח חיים סי' ץ סע' טז
ההולך בדרך והגיע לעיר ורוצה ללון בה, אם לפניו עד ד' מילין מקום שמתפללים בעשרה, צריך לילך שם; **ולאחריו**, צריך לחזור עד מיל, כדי להתפלל בעשרה.

משנה ברורה שם ס"ק נב
ולאחריו וכו' – עיין בסעיף קטן הקודם. והיושב בביתו דינו כמלאחריו, על כן הדר בישוב תוך מיל למקום שמתפללין בעשרה צריך לילך בכל יום בבוקר להתפלל בעשרה

5. שולחן ערוך אורח חיים סי' פט סע' ח
בשעת הדחק, כגון שצריך להשכים לדרך, **יכול להתפלל** משעלה עמוד השחר וימתין מלקרות קריאת שמע עד שיגיע זמנה. (אם אפשר לו לקרות קריאת שמע על הדרך, דהיינו שיתכוין בפסוק ראשון וכמו שנתבאר לעיל סי' נ"ה) (ב"י בשם הרשב"א), ואע"פ שאינו סומך גאולה לתפלה, הכי עדיף טפי שיתפלל בביתו מעומד, ממה שיתפלל בזמנה והוא מהלך ויסמוך גאולה לתפלה.

משנה ברורה שם ס"ק לט
יכול להתפלל – פי' דבמתם דרך אינו יכול לכוין בתפלה בין כשהוא מהלך ברגליו או יושב בעגלה או בספינה, ולפיכך אמרו חכמים שטוב יותר שיתפלל משעלה עמוד השחר אף שאינו עדיין עיקר זמן תפלה וגם לא יוכל לסמוך גאולה לתפלה, כי לא יוכל לקרוא אז קריאת שמע, דעדיין לא הגיע זמנה עד שיכיר את חבירו ברחוק ד' אמות, מכל מקום זהו טוב יותר משיתפלל בדרך בזמנו עם סמיכת גאולה לתפלה כי בביתו יוכל להתפלל בעמידה:

Forming a Separate *Minyan* to Accommodate Multiple Mourners

Q I have noticed recently that when there is more than one *chiyuv* (a mourner or someone who has a *yahrtzeit*) at our *minyan*, a second *minyan* often forms in a side room. Is this desirable or proper?

1. רמ"א, יורה דעה סי' שעו סע' ד

... ונמצא במדרשות לומר קדיש על אב (כל בו וריב"ש בשם תנחומא וספרי, ובחיי בשם מסכת כלה, וב"י בשם הזוהר, ובא"ז בשם תנא דבי אליהו רבא); על כן נהגו לומר על אב ואם קדיש בתרא י"ב חדש, וכן נהגו להפטיר בנביא, ולהתפלל ערבית במוצאי שבתות שהוא הזמן שחוזרין הנשמות לגיהנם, וכשהבן מתפלל ומקדש ברבים, פודה אביו ואמו מן הגיהנם (כל בו בשם הגהות).

2. שולחן ערוך אורח חיים סי' נג סע' כ

אם אחד רוצה לומר תפלה בשביל אביו ואחד רוצה לומר בשביל אחר, מי **שירצה הקהל** שיאמר התפלה, הוא יאמר.

משנה ברורה שם ס"ק ס

שירצה הקהל – הטעם דדוקא קדיש יכול לומר בשביל אביו ואין רשות ביד הקהל לדחותו, אבל לא יכול להיות שליח הקהל להתפלל על ברחם. ולענין זה הוא גם כן כמו בשליח ציבור שאין יחיד מוחה, כדי שלא ירבה המחלוקת, אלא הולכין אחר רוב או הנבררים לזה, וכמו שכתבנו לעיל בשם האחרונים. יש מקומות שיש להם תקנה בבית הכנסת שאין מניחין לאבל להתפלל כל השבוע לפני התיבה כי אם להשליח ציבור הקבוע שלהם אין לדחות התקנה [ונעשית מפני עמי הארץ שאינם יודעים ומבינים הברכות והתפילות ואומרים טעות ואיכא זילותא, לכך תקנו אפילו על היודעים שלא יתפללו משום דלא ליתי לאנצויי]. אכן במקום דליכא תקנה ומנהג קבוע, מצוה לקהל להניח לאבל להתפלל, שהוא נחת רוח למת ומצילו מדינו של גהינם. ומיהו ודאי כשאין יכול לחתוך האותיות וכדומה, אין לו להתפלל לפני העמוד. כתב המגן אברהם: אם יש אבל ומוהל, נדחה האבל מן התפלה מחמת המוהל. ויום שמת בו אביו ואמו שקורין יארצייט דוחה למוהל ולאבל וכל זה שאין הקהל מקפידין על זה, אבל יש רשות ביד הקהל לבחור עליהם מי שירצו:

3. שו"ת אפרקסתא דעניא חלק א סימן ל

...מה שמחלקים לב' צבורים אינו מטעם חילוק לבבות, חס וחלילה, וגם לא מטעם שיכוונו לבם יותר, אלא כדי שיעבור כל אחד מבעלי יארצייט לפני התיבה לעילוי נשמת אבותיו, בכל זה הועילו לנו דברי רדב"ז ... אבל צבור המתחלק אף על פי שהם רשאים כו', מכל מקום לא יפה עושים ד"ברוב עם הדרת מלך". זאת אומרת, דדין "ברוב עם" הוי רק מצוה מן המובחר, ולא שייך לומר על מי שאינו עושה כך, דאיסורא קעביד, אלא דלא יפה עושה, וממילא אתיא דהיכא דאיכא נגד זה איזה טעם לשבח, תו לא חשיב ל"ברוב עם" כי זהו כבוד המלך והדרתו, כל שכן באקראי בעלמא.

4. שולחן ערוך אורח חיים סי' צ סע' יט

יקבע מקום לתפלתו, שלא ישנהו אם לא לצורך. ואין די במה שיקבע לו בית הכנסת להתפלל, אלא גם בבית הכנסת שקבוע בה, צריך שיהיה לו מקום קבוע.

5. שולחן ערוך אורח חיים סי' קכד סע' ג

קהל שהתפללו וכולם בקיאים בתפלה, אף על פי כן, ירד שליח ציבור וחוזר להתפלל, כדי לקיים תקנת חכמים. הגה: ואם יש יחידים בקהל מאריכין בתפלתן, אין לשליח ציבור להמתין עליהם אפילו היו **חשובי העיר**; וכן אם היה מנין בבית הכנסת, אין להמתין על אדם חשוב או גדול שעדיין לא בא (בניטין ואב"ס קס"ח).

משנה ברורה שם ס"ק יג

חשובי העיר – מפני טורח הציבור. ועכשיו נהגו שהשליח ציבור ממתין עד שיסיים האב בית דין את תפלתו לפי שרוב האנשים מתפללין במרוצה, והמתפלל מלה במלה לא יוכל לומר קדושה עם הצבור, לכן ממתינים, כי הם עושים שלא כדין. לפיכך אם אין אב בית דין בעיר, הוא הדין דימתינו על המתפלל מלה במלה, אבל כשמאריך אין להמתין עליו

A *Brit Mila* or *Mincha* – Which Should be Done First?

Q At an afternoon *brit mila* at which the participants will *daven Mincha*, which should be done first – the *brit* or *Mincha*?

1. ערוך השולחן יורה דעה סי' רסב סע' ט
ואין לתמוה, דכיון דזריזין מקדימין למצות, למה לא ימולו קודם התפלה, דזה אי אפשר, חדא, דתפלה היא מצוה תדירית ויש בה הרבה מצות, ציצית ותפילין וקריאת שמע ותפלה, ועוד שהרי מצוה לעשות סעודה וקודם התפלה לא יוכלו למעום.

2. גמרא, ברכות דף כח עמ' א
תנו רבנן: היו לפניו שתי תפלות, אחת של מנחה ואחת של מוסף – מתפלל של מנחה ואחר כך מתפלל של מוסף, שזו תדירה וזו אינה תדירה. רבי יהודה אומר: מתפלל של מוסף ואחר כך מתפלל של מנחה, שזו מצוה עוברת וזו מצוה שאינה עוברת.

3. שולחן ערוך אורח חיים סי' רפו סע' ד
היו לפניו שתי תפלות, אחת של מנחה ואחת של מוספין, כגון שאיחר מלהתפלל תפלת מוסף עד ו' שעות (ומחצה, טור) שהוא זמן תפלת מנחה, צריך להתפלל של מנחה תחלה ואחר כך של מוסף. הגה: ומיהו אם הקדים של מוסף, יצא (ב"י בשם הרשב"א). ויש אומרים דהיינו דוקא שצריך עתה להתפלל שתיהן, כגון שרוצה לאכול ואסור לו לאכול עד שיתפלל מנחה, אבל אם אין צריך עתה להתפלל מנחה, יכול להקדים של מוסף. הגה: ומיהו אם הגיע מנחה קטנה יתפלל מנחה תחלה (הר"י והרא"ש בשם ירושלמי). ויש מי שהורה שאין עושים כן בצבור להקדים תפלת מנחה לתפלת מוסף, כדי שלא יטעו.

4. שולחן ערוך אורח חיים סי' רלב סע' ב
לא ישב אדם להסתפר סמוך למנחה, עד שיתפלל; ולא יכנס למרחץ ולא לבורסקי (מקום שמעבדין שם העורות), ולא לדין ולא לאכול אפילו סעודה קטנה סמוך למנחה גדולה; ... ויש חולקים וסבירא להו דסעודה קטנה מותר, ואינו אסור רק בסעודת נשואין או מילה (טור בשם ר"ת); ויש אומרים דאפילו סעודה גדולה סמוך למנחה גדולה שרי (בעל המאור והג"ם פ"ק דשבת); ויש אומרים דסעודה קטנה אפילו סמוך למנחה קטנה, שרי (טור בשם ר"י); ונהגו להקל כשתי הסברות, דהיינו בסעודה גדולה סמוך למנחה גדולה, ובסעודה קטנה סמוך למנחה קטנה; ואפשר הטעם משום דעכשיו קורין לבית הכנסת, **לא חיישינן** דלמא יפשע ולא יתפלל (אגודה פ"ק דשבת), (ועיין לעיל סי' פ"ט); מיהו בסעודה גדולה יש להחמיר אפילו סמוך למנחה גדולה, ואפילו אם התחיל קודם לכן, כשמגיע מנחה קטנה והשעה עוברת, צריך לקום ולהתפלל (טור וב"י בשם הפוסקים).

משנה ברורה שם ס"ק כט
לא חיישינן וכו' – אמנם מיד שקורין לבית הכנסת צריך להפסיק ולהתפלל, דאי לאו הכי, מאי תקנתיה? [שם]. ודע דדוקא סעודה קטנה סומכין על קריאת השמש לבית הכנסת, אבל סעודה גדולה אין סומכין על קריאה לבית הכנסת להתיר להתחיל סמוך למנחה קטנה [דהיינו מט' שעות ולמעלה] משום דשכיחא שכרות.

A Wheelchair Bound *Chazan*

Q Is a person in a wheelchair allowed to be a *chazan*?

1. מגן אברהם סי' נג ס"ק ח
מי שנפלו זרועותיו, מותר להיות שליח ציבור, שדרך הקדוש ברוך הוא להשתמש בכלים שבורים, כדאמר במדרש, ויראו שלא יהיה שליח ציבור טיפש (רש"ל פ"ק דחולין). אבל בזוהר אמור ע' קע"ג, איתא דהא דקודשא בריך הוא משתמש בכלים שבורים, היינו דכא ושפל רוח, אבל מי שיש בו מום, הוא פגום, עיין שם שהאריך בזה, ולכן כהן בעל מום פסול לעבודה ואם כן גם בשליח ציבור יש ליזהר, ועוד "הקריבהו נא לפחתך וגו'".

2. רמב"ם הלכות ביאת המקדש פרק ו הל' א
כל כהן שיש בו מום, בין מום קבוע בין מום עובר, לא יכנס למקדש מן המזבח ולפנים, שנאמר "אל הפרוכת לא יבוא ואל המזבח לא יגש", ואם עבר ונכנס, לוקה, אף על פי שלא עבד, ואם עבד במקדש, פסל וחילל עבודה ולוקה אף על העבודה, שנאמר "אשר יהיה בו מום לא יקרב" – מפי השמועה למדו שאזהרה זו שלא יקרב לעבודה.

3. משנה ברורה סי' נג ס"ק יג
אין מומין פוסלין אלא בכהנים ולא בשליח ציבור, ואדרבה "לב נשבר ונדכה אלקים לא תבזה"; ויש מחמירין בזה לכתחלה, היכא דאיכא ראוי והגון כיוצא בו

4. שולחן ערוך אורח חיים סימן נג סעיף יד
סומא יורד לפני התיבה...

5. שו"ת בנין ציון סימן ה
לכאורה היה קשה לי על פסק המגן אברהם, ממה דפסק בשולחן ערוך שם (סי' נ"ג סעיף י"ד) דסומא יורד לפני התיבה – וכי יש לך בעל מום גדול מזה? שוב ראיתי שגם בפרישה הסכים מכח טעם זה עם הרש"ל, ואם כן ודאי קשה על המגן אברהם. אכן לעניות דעתי אפשר לומר דסבירא ליה, כמו שכתב מהר"י ברונא בשו"ת, הביאה האלי' רבה (סימן נ"ג), דדוקא לשליח ציבור קבוע אין ליקח בעל מום, אבל להתפלל באקראי, שרי. ולזה יש הוכחה מלשון שולחן ערוך, שכתב דסומא יורד לפני התיבה, ולא נקט הלשון כמו בשאר מקומות בסימן זה, שראוי להיות שליח ציבור, משמע דדוקא לירד באקראי לפני התיבה שרי לבעל מום וגם לסומא, אבל לא להיות שליח ציבור בקביעות, דבזה יש לחוש יותר ליקח שליח קבוע מכח "הקריבהו נא לפחתך" וביותר נראה לעניות דעתי, שאפשר שגם מהר"ם ורש"ל ופרישה וב"ח ואליה רבה, שמכשירים בעל מום להיות שליח ציבור לא איירי רק במום שאין בו משום מיאום

6. שולחן ערוך אורח חיים סי' צד סע' ד
היה רוכב על החמור, אין צריך לירד ולהתפלל, אפילו אם יש לו מי שתופס חמורו, אלא מתפלל דרך הילוכו; וכן אם היה בספינה או ע"ג קרון, אם יוכל לעמוד, עומד; ואם לאו, יושב במקומו ומתפלל.

7. ט"ז אורח חיים סימן צד ס"ק ד
... לענין תפלה לא הצריכו להתפלל מעומד אלא כדי שתהיה אימת שכינה עליו, ובזה סגי גם עומד בקרון וספינה, אף שלא מיקרי עומד מצד תנועת הקרון והספינה

8. רמב"ם הלכות מגילה פרק ב הל' ז
הקורא את המגילה וטעה בקריאתה וקרא קריאה משובשת יצא, לפי שאין מדקדקין בקריאתה. קראה עומד או יושב יצא ואפילו בצבור, אבל לא יקרא בצבור יושב, לכתחלה מפני כבוד הצבור

What a Woman Should Do If She Missed *Mincha*

Q I (a woman) try to *daven Shacharit* and *Mincha*, but not *Ma'ariv*, every day. Not infrequently, I forget to *daven Mincha*. When that happens, am I supposed to *daven Ma'ariv* that night, and if so, once or twice?

1. רמב"ם הלכות תפילה ונשיאת כפים פרק א הלי' א-ב

א] מצות עשה להתפלל בכל יום, שנאמר: "ועבדתם את ה' אלהיכם", מפי השמועה למדו, שעבודה זו היא תפלה, שנאמר: "ולעבדו בכל לבבכם" – אמרו חכמים, אי זו היא עבודה שבלב? זו תפלה. ואין מנין התפלות מן התורה, ואין משנה התפלה הזאת מן התורה, ואין לתפלה זמן קבוע מן התורה.

ב] ולפיכך נשים ועבדים חייבין בתפלה, לפי שהיא מצות עשה שלא הזמן גרמא, אלא חיוב מצוה זו כך הוא שיהא אדם מתחנן ומתפלל בכל יום, ומגיד שבחו של הקדוש ברוך הוא, ואחר כך שואל צרכיו שהוא צריך להם בבקשה ובתחנה, ואחר כך נותן שבח והודיה לה' על הטובה שהשפיע לו כל אחד לפי כחו.

2. מגן אברהם סי' קו ס"ק ב

מצות עשה – כך כתב הרמב"ם דסבירא ליה דתפלה מצות עשה דאורייתא היא, דכתיב: "ולעבדו בכל לבבכם וכו'", אך מדאורייתא די בפעם אחד ביום ובכל נוסח שירצה, ולכן נהגו רוב נשים שאין מתפללות בתמידות, משום דאומרים מיד בבוקר ממוך לנטילה איזה בקשה, ומדאורייתא די בזה. ואפשר שגם חכמים לא חייבום יותר. והרמב"ן מובר תפלה דרבנן, וכן דעת רוב הפוסקים

3. משנה ברורה סי' קו ס"ק ד

דעת הרמב"ן שעיקר מצות תפלה היא מדברי סופרים, שהם אנשי כנסת הגדולה שתיקנו י"ח ברכות על הסדר להתפלל אותן שחרית ומנחה חובה וערבית רשות. ואף על פי שהוא מצות עשה מדברי סופרים שהזמן גרמא, והנשים פטורות מכל מצוות עשה שהזמן גרמא אפילו מדברי סופרים, כגון קידוש הלבנה, אף על פי כן חייבו אותן בתפילת שחרית ומנחה כמו אנשים, הואיל ותפלה היא בקשת רחמים. וכן עיקר, כי כן דעת רוב הפוסקים, וכן הכריע בספר שאגת אריה. על כן יש להזהיר לנשים שיתפללו י"ת. ונכון גם כן שיקבלו עליהן עול מלכות שמים, דהיינו שיאמרו על כל פנים "שמע ישראל" כדאיתא בסימן ע', ויאמרו גם כן ברכת "אמת ויציב" כדי לסמוך גאולה לתפלה, כמו שכתב המגן אברהם בסימן ע'. וכל זה לענין שחרית ומנחה, אבל תפלת ערבית, שהוא רשות, אף על פי שעכשיו כבר קבלוהו עליהם כל ישראל לחובה, מכל מקום הנשים לא קבלו עליהם, ורובן אין מתפללין ערבית.

4. שמירת שבת כהלכתה פרק מג סע' יח

... ואם אין הזמן מספיק לכל זה, תדליק נרות בלי להתרחץ תחילה, ובלי ללבוש בגדי שבת, ולא תתפלל תפילת מנחה, אלא תתפלל תפילת השלמה במעריב, דהיינו שתתפלל פעמיים תפילת העמידה של ערבית.

שם, הע' קי

ואם אינה רגילה להתפלל ערבית (עיין סי' קו במ"ב ס"ק ד, דנשים לא קבלו עליהן להתפלל תפילת ערבית ...) יש לומר כיון דדין תפילת השלמה אינו אלא בתפילה הממוכה, וכמבואר סי' קח סע' ד, וממילא אינה יכולה להשלים בשחרית אלא אם כן תתפלל הפעם תפילת ערבית, וכן שמעתי מהגרש"ז אויערבך (שליט"א) [וצ"ל], ויש להסתפק אם בכי האי גוונא יש לה חיוב להתפלל ערבית כדי שתוכל להשלים תפילת מנחה

Chazanim Repeating Words

Q When I hear a *chazan* repeat words to fit tunes during *tefilla*, it upsets me. Am I correct to react that way?

1. גמרא, ברכות דף לג עמוד ב

מודים מודים – משתקין אותו. אמר רבי זירא, כל האומר "שמע שמע" – כאומר "מודים מודים" דמי. מיתיבי: הקורא את שמע וכופלה – הרי זה מגונה. מגונה הוא דהוי, שתוקי לא משתקינן ליה! – לא קשיא: הא – דאמר מילתא מילתא ותני לה, והא – דאמר פסוקא פסוקא ותני ליה.

2. שולחן ערוך אורח חיים סי' סא סע' ט

אסור לומר **"שמע" ב' פעמים**, בין שכופל התיבות שאומר "שמע שמע" בין שכופל הפסוק ראשון.

משנה ברורה שם ס"ק כב

שמע ב' פעמים – משום דנראה כאילו מקבל עליו שתי רשויות, הם וחלילה, ואם לא כיון מעיקרא, יחזור ויקרא בלחש, ואם ליכא שומעין, אפילו בקול רם מותר. אבל אם כיון מעיקרא, אפילו בלחש אסור. ובמליחות, מותר לומר שמע בכל פעם שאומר "ויעבור", דכיון שמפסיק הרבה בינתים, לא מיחזי כשתי רשויות. ועיין בט"ז בסימן ס"ג ס"ג שכתב ג"כ דאם ממתין איזה זמן בין הקריאה ראשונה לשנייה, שרי דאין משתקין אותו, אלא אם כן קורא ב' פעמים רצופים, ואפילו מגונה נמי לא הוי:

3. ערוך השולחן אורח חיים סי' שלח סע' ח

...וגם במה שאומרים התיבות וכופלים ומשלשים ופורשים הנאמטי"ן לפני העמוד למען יזמרו על פי חוקי הזמרה, וכל יראי אלקים מצטערים בזה ואין בידם למחות, כי ההמון פרוע ואין שומעין בזה לדברי חכמים באמרם שזהו אצלם עונג שבת ועונג יום טוב. ואולי באמת אין איסור בזה, וטוב לפני האלקים ימלט מזה. ואנחנו ללמד זכות באנו על זרע קודש שתומי עינים. ואולי מדאמרו חז"ל רק על "שמע שמע" משתקים אותו, שמע מינה דבשארי תיבות, לית לן בה אם כופלים ומשלשים. וגם על הנאמטי"ן הפרוסים לפני העמוד אין לנו לומר בזה טעם איסור ברור, ולכן הנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגין וכו':

4. שולחן ערוך אורח חיים סי' נג סע' יא

שליח ציבור שמאריך בתפלתו כדי שישמעו קולו ערב, אם הוא מהמת ששמח בלבו על שנותן הודאה להשם יתברך בנעימה, תבא עליו ברכה. והוא שיתפלל בכובד ראש ועומד באימה וביראה. אבל אם מכוין להשמיע קולו, ושמח בקולו, הרי זה מגונה. ומכל מקום, כל שמאריך בתפלתו, לא טוב עושה מפני טורח הצבור.

5. שו"ת אגרות משה אורח חיים ח"ב סי' כב

הנה בדבר החזנים שכופלין איזה תיבות בחזרת הש"ץ, ודאי אין רוח חכמים נוחה מהם, וכבר צוחו קמאי דקמן ולא הועילו, והחזנים עושין את שלהם אף חזנים שומרי תורה. כי הפסק אין בזה כשרק החזירו עוד פעם ואמרו כסדר התפלה, דאם היה הפסק אף באם אחד לא נתכוין באיזה תיבות, שודאי אף בהברכות שיוצאין גם בלא נתכוין, טוב יותר קודם שאמר השם של התתימה לחזור ולומר, ואם היה הפסק היה אסור כיון שיוצא גם בלא מתכוין. אבל הוא דוקא כשחוזר ואומר כסדרן, דאם הוא אומר לנגוניו שלא כסדר הברכה יש חשש הפסק, כמו שיש חזנים שאומרים ב"ישמחו" וקוראי עונג שבת וקדשתו שבת". ומסתבר שהוא הפסק ... ולענין אם צריך לחזור לראש הברכה, נראה לפום ריהטא שבאם יש פירוש להדברים שאומר כגון בכי הוא לבדו אין צריך לחזור לראש. ואם יש פירוש שקר, כגון "ויתעננו מטובך שבת" צריך לחזור לראש, שה"מטובך" קאי על מטוב הקב"ה ולא על מטוב שבת. ואם אין פירוש כלל להדברים, תליא אם לא היה במתכוין אלא על ידי רהיטות הנגינה אמר זה, הוי זה רק באיתקל מלוליה שאין צריך לחזור, ואם בכוונה יסד לנגן כן, הוא כאומר בעלמא דברים אחרים שצריך לחזור.

...והנה לכאורה יקשה דהא משם איכא ראיה דבשארי דברים אינו מגונה גם כן, דהרי רק בקריאת שמע תניא שהרי זה מגונה בכפל אף באופן שלא מיחזי כשתי רשויות, משמע דבשאר דברים, ליכא שום קפידא, דלא כדכתבתי שאין רוח חכמים נוחה מזה. ואולי זהו טעם החזנים שכופלין בבשאר דברים. אבל אינו כלום ... וקצת משמע ממוכה דף ל"ח דבפסוקי הלל מ"אודך" ולמטה תנן: "מקום שנהגו לכפול יכפול לפשוט יפשוט", דבמקום שנהגו לפשוט יש קפידא שלא יכפול ואם כן כל שכן שיש קפידא בברכות שלא לכפול.

One Who *Davened Mincha* Instead of *Ma'ariv*

Q I got confused one night and instead of *davening Ma'ariv* (with *Kri'at Shema* and its *berachot* preceding *Shemoneh Esrei*), I did a *Mincha davening* (*Ashrei* and *Shemoneh Esrei*). When I realized this after *Shemoneh Esrei*, what should I have done?

1. שולחן ערוך אורח חיים סי' רלו סע' ג
מצא צבור שקראו קריאת שמע ורוצים לעמוד בתפלה, יתפלל עמהם ואחר כך יקרא קריאת שמע עם ברכותיה.

2. גמרא, ברכות דף יג עמ' א
משנה. היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא, אם כוון לבו – יצא.
גמרא. שמע מינה: מצות צריכות כוונה! מאי אם כוון לבו – לקרות. לקרות? והא קא קרי! בקורא להגיה.

3. רמב"ם הלכות תפילה ונשיאת כפים פרק א הל' א
מצות עשה להתפלל בכל יום שנאמר: "ועבדתם את ה' אלהיכם", מפי השמועה למדו שעבודה זו היא תפלה, שנאמר: "ולעבדו בכל לבבכם"; אמרו חכמים: "אי זו היא עבודה שבלב?" זו תפלה. ואין מנין התפלות מן התורה, ואין משנה התפלה הזאת מן התורה, ואין לתפלה זמן קבוע מן התורה.

4. שולחן ערוך אורח חיים סי' ס סע' ד
יש אומרים שאין מצות צריכות כוונה, ויש אומרים שצריכות כוונה לצאת בעשיית אותה מצוה, **וכן הלכה.**

משנה ברורה שם ס"ק י
וכן הלכה – כתב המגן אברהם בשם הרדב"ז, דזה דוקא במצוה דאורייתא, אבל במצוה דרבנן אין צריך כונה. ולפי זה כל הברכות שהם גם כן דרבנן, לבד מברכת המזון, אם לא כיון בהם לצאת, יצא בדיעבד. אך מכמה מקומות בשולחן ערוך משמע שהוא חולק על זה, וכן מבאור הגר"א בסימן תפ"ט משמע גם כן שאין לחלק בין מצוה דאורייתא למצוה דרבנן.

5. שולחן ערוך אורח חיים סי' קח סע' א
טעה או נאנס ולא התפלל שחרית, מתפלל **מנחה** שתים: הראשונה מנחה, והשניה לתשלומין

משנה ברורה שם ס"ק ד
מנחה וכו' – וכשהוא שליח ציבור, יוצא ידי השלמה במה שמחזיר התפילה בקול רם ויכוין בה בשביל עצמו לתשלומין וגם להוציא בה מי שאינו בקי:

6. שולחן ערוך אורח חיים סי' קח סע' י
טעה ולא התפלל מנחה בשבת, מתפלל במוצאי שבת (שתים של חול), מבדיל בראשונה ואינו מבדיל בשניה; ואם לא הבדיל בראשונה, והבדיל בשניה, שניה עלתה לו, ראשונה **לא עלתה לו**; ואם הבדיל בשתיהן, או לא הבדיל בשתיהן, יצא.

משנה ברורה שם ס"ק כט
לא עלתה לו – דמיבעי ליה לאקדומי חובת שעתיה ברישא, ותוא גילה דעתו שהתפלל הראשונה לתשלומין, לכן צריך לחזור ולהתפלל אחת לתשלומין בלא הבדלה. אך אם כיון במחשבתו שהראשונה לחיובא והשניה לתשלומין, ומה שהיפך ההבדלה היה בטעות ושגג ולא נתכוין כלל, אין צריך לחזור.

At What Points During *Davening* May a *Gabbai* Speak?

Q When is it permitted for a *gabbai* to speak in the course of performing his various responsibilities, such as choosing people for *aliyot* and informing them, finding out their names, and discussing who should be the *chazan*? Specifically, I was wondering about during *chazarat hashatz*, *Kaddish*, and *kri'at haTorah*.

1. שולחן ערוך אורח חיים סי' קכד סע' ז
לא ישיח שיחת חולין בשעה ששליח ציבור חוזר התפלה, ואם שח הוא חוטא, וגדול עונו מנשוא, וגוערים בו

2. שולחן ערוך אורח חיים סי' קכד סע' ד
כששליח ציבור חוזר התפלה, הקהל יש להם לשתוק **ולכווין** לברכות שמברך החזן ולענות "אמן"; ואם אין תשעה מכוונים לברכותיו, קרוב להיות ברכותיו לבטלה; לכן כל אדם יעשה עצמו כאילו אין תשעה זולתו, ויכוין לברכת החזן.

משנה ברורה שם ס"ק יז
ולכווין – על כן יש ליזהר מלומר תחנונים או ללמוד בעת חזרת הש"ץ ואפילו אם מכוונים לסוף הברכה לענות "אמן" כראוי שלא תהיה אמן יתומה, כמו שיתבאר, גם כן לא יפה הם עושים, שאם הלומדים יפנו ללימודם, עמי הארץ ילמדו מהן שלא להאזין לשליח ציבור ויעסקו בשיחה בטילה, חס וחלילה, נמצאו מחטיאין את הרבים.

3. גמרא, סוטה דף לט עמ' א
אמר רבא בר רב הונא: כיון שנפתח ספר תורה – אסור לספר אפילו בדבר הלכה, שנאמר: (נחמיה ח) "ויפתחו עמדו כל העם", ואין עמידה אלא שתיקה, שנאמר: (איוב לב) "והוחלתי כי לא ידברו כי עמדו לא ענו עוד".

4. גמרא, ברכות דף ח עמ' א
רב ששת מהדר אפיה וגרים, אמר: אנן בדידן ואינהו בדידהו.

5. טור אורח חיים סימן קמו
פירש"י: שהיה גורם בלחש, דהא דאמרינן שאסור לספר היינו דוקא בקול רם, לפי שמונע האחרים מלשמוע, אבל בלחש, שרי. ובעל הלכות גדולות פירש: הני מילי דאסור לספר, בדליכא עשרה דצייתי לספר תורה, אבל אי איכא עשרה דצייתי, שפיר דמי. ורי"ף פי': דוקא רב ששת שתורתו אומנתו, אבל אינש אחרינא אסור

6. שו"ת אגרות משה אורח חיים ח"ד סי' מ
ח' בהחסיר השומע פסוק, וכשאחד הקרואים קרא רק ב' פסוקים. ולענין אם החסיר ולא שמע איזה פסוק, הנה שלושה פסוקים מחוייב לשמוע מכל קורא, ואם שמע פחות משלושה פסוקים לא יצא, ואם שמע שלושה פסוקים מכל קורא בכל הקריאות יצא, אבל בשבת צריך לשמוע כל הקריאה לא פחות משבעה קרואים ואם הוסיפו מכל הקרואים שקראו. ואם אירע בשבת שהוסיפו להרבה קרואים ונזדמן שאחד מהנוספים לא קרא שלושה פסוקים אלא שנים, לא יצאו כל השומעים מאלו השני פסוקים שקרא, וצריכין לחזור ולקרא אותו הגברא שיקרא לו השני פסוקים ובהוספת עוד פסוק, משום שאיכא חיוב על כל אחד לשמוע כל התורה במשך השנה משבת בראשית עד שמחת תורה שקורין ברכה, ואף שהם דברים פשוטים וברורים, לא ידועים להרבה אינשי.

7. בית יוסף אורח חיים סי' קמו
כתב ה"ר יונה בפרק קמא דברכות (ד. ד"ה רבי אבהו) דאף על גב דמותר למיפק בין גברא לגברא, לדבר אסור, כדאמרינן, כיון שנפתח ספר תורה, אסור לספר. ואף על פי שמוגרים הספר בנתיים, אפילו הכי אסור, שלא אמרו "כל זמן שיהיה פתוח", אלא "כיון שנפתח", דמשמע דמשעה שנפתח בפעם הראשונה, אסור לספר כלל עד שיסיימו כל הפרשה, עד כאן לשונו. ונראה דטעמא משום דאיכא למיחש שמא ימשך הדיבור אף בשעה שקורין

8. שולחן ערוך אורח חיים סי' קמו סע' ב
כיון שהתחיל הקורא לקרות בספר תורה, אסור לספר אפילו בדברי תורה, אפילו בין גברא לגברא

משנה ברורה שם ס"ק ד
כיון שהתחיל – והמגן אברהם מצדד לומר דמשעה שנפתח הספר תורה, אפילו לא התחיל עדיין הקורא לקרות, גם כן אסור. וכן משמע דעת הגר"א בביאורו, דמשעה שפתחו הספר תורה כדי לברך אסור לספר.

Must the *Oleh* for *Maftir* Read Along?

Q When the *oleh* for *maftir* makes the *berachot* on the *haftara* but someone else reads it, must he read along? If we read from a *klaf*, must the *oleh* read along specifically from the *klaf*?

1. שולחן ערוך אורח חיים סי' קמא סע' ב

לא יקראו שנים, אלא העולה קורא ושליח ציבור שותק, או שליח ציבור קורא והעולה לא יקרא בקול רם; ומכל מקום צריך הוא לקרות עם השליח ציבור, כדי שלא תהא ברכתו **לבטלה**, אלא שצריך לקרות בנחת, שלא ישמיע לאזניו. (ואפילו משמיע לאזניו ליכא למיחש, דלא עדיף מתפלה, כדלעיל סימן ק"א) (דעת עצמו).

ביאור הלכה שם

לבטלה – עיין במשנה ברורה. והנה לפי מה דפסק הרמ"א לעיל בסימן קל"ט ס"ג דנוהגין לקרות למומא ועם הארץ, אף שאינו יכול לקרות עם השליח ציבור, ואם כן, היה לו להגיה גם כאן, דלדידן אפילו אם אינו קורא עם השליח ציבור, שפיר דמי, ואפשר דסמך אדלעיל. ויותר נראה לומר, דלא סמך הרמ"א אדברי מהרי"ל אלא לענין מומא ועם הארץ, דאם לא יקראום לעולם, איכא כיסופא טובא, וגם אתו לאנצויי, אבל בנידון דידן שהוא בקי בקריאה, בודאי מחוייב לומר עם השליח ציבור, דהא כבר כתב בעצמו בדרכי משה שלא נראה לו דברי מהרי"ל אלא דברי הב"י שהביא בשם כמה ראשונים, דאם אינו יכול לקרות עם השליח ציבור אין יכולין לקרותו לתורה. איברא דהט"ז הביא סמוכין למברת מהרי"ל מהא דירושלמי, דפסק לגבי מגילה, דאחד קורא ואחד מברך, דשומע כעונה, וכן הקשה הפרי חדש על השולחן ערוך מהירושלמי הזה. ולעניות דעתי פשוט דהדין עם הראשונים שהחמירו בזה, ואין דומה כלל דינא דירושלמי, דמיירי לענין מגילה, לקריאת התורה, דשאני התם במגילה דמן הדין כל הצבור צריכים לקרות ולברך כל אחד ואחד בפני עצמו, ולהכי אחד מברך לכולם להוציאם, מה שאין כן הבא, דאין הצבור רשאים לברך ברכת התורה על שמיעתם, אלא הקורא הוא המברך

2. שולחן ערוך אורח חיים סי' קלט סע' ג

סומא אינו קורא, לפי שאסור לקרות אפי' אות אחת שלא מן הכתב. (ומהרי"ל כתב **דעכשיו קורא סומא**, כמו שאנו מקרין בתורה לעם הארץ).

משנה ברורה סימן קלט ס"ק יב

דעכשיו קורא סומא – וטעמו דכיון שאנו נוהגין שהשליח ציבור קורא והוא קורא מתוך הכתב, שוב לא קפדינן על העולה, דשומע כעונה:

3. שולחן ערוך אורח חיים סי' רפד סע' ד

קטן יכול להפטיר. הגה: ואם קראו למפטיר מי שאינו יודע לומר ההפטרה יכול אחר לאומרה, **אבל לכתחלה** אסור לעשות כן.

משנה ברורה שם ס"ק ח

אבל לכתחלה וכו' – היינו שאין קורין למפטיר מי שלא ידע אחר כך לקרות ההפטרה גם כן. ובזמנינו שהמנהג בכמה מקומות לכתוב נביאים על קלף ובגלילה בספר תורה, ואם כן, הקורא בנביא, הוא מוציא כל הצבור בקריאת ספר תורה ולכן אפילו לכתחלה מותר לקרות למפטיר, אפילו מי שאינו יודע לקרות בנביא בעצמו, דהוא יאמר כל הברכות והשליח ציבור יקרא ההפטרה כמו שקורא בספר תורה [חיי אדם].

4. חיי אדם חלק א כלל לא ס"ק מ

ואמנם הגר"א הנהיג בקהילתנו, לאחר שתיקן לכתוב נביאים וכתובים על קלף ובגלילה כספר תורה, ואם כן הוא מוציא כל הצבור בקריאת ספר תורה, ולכן אפילו לכתחלה העולה הוא מברך בתורה ומברך ברכת הפטרה תחלה וסוף, והקורא בספר תורה הוא קורא ההפטרה.

5. משנה ברורה סי' רפד ס"ק א

מפטירין – כתב הלבוש: "תמהתי על שלא ראיתי נוהגין לכתוב ההפטרות כדין ספר, כי היה נראה לי שאין יוצאין כלל בקריאת ההפטרה בחומשים הנדפסין, כיון שאין נכתבין בכל הלכות הספר תורה או מגילה". והט"ז ומגן אברהם יישבו המנהג, וסבירא להו דאף שהוא על ידי דפוס וגם על הנייר ושלא בגלילה, מותר לענין זה. ומכל מקום דעת המגן אברהם דצריך לקרות ההפטרה מתוך נביא שלם הנדפס, ולא מתוך הפטרה לבד הנדפסת בחומש, וכן גם כן דעת האליה רבה, עיין שם. ומכל מקום, אם אין להם רק הפטרה הנדפסת בחומש, יש לסמוך להקל שלא לבטל קריאת הפטרה, אך לכתחלה בודאי ראוי ונכון שיהיה לכל צבור נביאים שנכתבין בקלף כדין, שאז גם השמות נכתבים בקדושה, מה שאין כן כשהוא על הנייר הנדפס [עיין באליה רבה], וכן הנהיג הגר"א בקהלתו וכעת נתפשט זה בהרבה קהלות ישראל ואשרי חלקם:

6. ביאור הלכה סי' רפד סע' ה ד"ה "תרי קולי"

ועיין בשער אפרים שער ט' סע' ל"ג שכתב וזה לשונו: "עיקר הדין הוא שזה שעלה למפטיר הוא בלבד יאמר ההפטרה והצבור יאמרו גם כן אחריו בלחש, ובמדינותינו נהגו שהכל אומרים ההפטרה עם המפטיר ביחד בקול רם, והוא מחסרון ידיעה, ונכון לבטל המנהג. ולכתחלה יש לנהוג שהמפטיר יאמר ההפטרה בקול רם כהקורא בספר תורה, והצבור יאמרו אחריו בלחש, ועל כל פנים טוב שיהיו עשרה עומדים סמוך להמפטיר שישמעו לקול האומר ההפטרה.

Giving the Second *Aliya* to One With Doubtful *Levi* Status

Q One of the participants in our *minyan* is a Russian immigrant (say, Reuven) who has become religious. He has been assuming that he is a *levi*, as his late father, a non-observant Jew, once mentioned in passing. However, Reuven's only known living relative, a paternal uncle, is confident that they are not *levi'im*. Also, his father's grave gives no indication of his being a *levi*. Reuven and I (the *gabbai*) would like to know whether he should continue receiving *aliyot* as a *levi*.

1. גמרא, כתובות דף כה עמ' ב

ההוא דאתא לקמיה דרבי יהושע בן לוי, אמר ליה: "מוחזקני בזה שהוא לוי", אמר ליה: "מה ראית?" אמר ליה: "שקרא שני בבית הכנסת"; "בחזקת שהוא לוי או בחזקת שהוא גדול?". "שקרא לפניו כהן". והעלהו רבי יהושע בן לוי ללויה על פיו.

2. ר"ן על הרי"ף, כתובות דף י עמ' ב

וגרסי' תו [שם] ההוא דאתא לקמיה דרבי יהושע בן לוי, אמר ליה: "מוחזק אני בזה שהוא לוי". אמר ליה: "ומה ראית, שקרא שני בבהכ"נ: בחזקת שהוא לוי או בחזקת שהוא גדול". אמר ליה: "שקרא לפניו כהן", והעלו רבי יהושע בן לוי ללויה על פיו. כלומר: לתת לו מעשר ראשון, דאי לאו דהוה לוי, לא היה קורא שני אלא שלישי, ששני כהנים היו קורין לפניו והוא שלישי, דהכי אמרינן בגיטין: "אין שם לוי, כהן קורא במקומו". מכאן נראה, שמי שבא ואמר: אני כהן או לוי, אין נותנין לו רשות לקרות בתורה כדינו, שהרי מעלין מקריאת התורה לתרומה. וכן כתב הרמב"ם בפ"כ מהלכות איסורי ביאה. והרב ר' משה כהן ז"ל כתב עליו: "תימה, דמנהגנו להאמינו לקרות בתורה ראשון, וכן הדין נותן, דלא איכפת לן אם יקרא ראשון. מאי אמרת? שמא יעלו אותו מקריאת התורה לתרומה? כולי האי לא חיישינן לתרומה דרבנן" עד כאן. ואפשר שמנהגנו הוא עכשיו, לפי שאין תרומה מצויה עכשיו בינינו ואף על פי כן דברי הרמב"ם ז"ל עיקר.

3. רמב"ם הלכות איסורי ביאה פרק כ הל' יג

מי שבא בזמן הזה ואמר: "כהן אני", אינו נאמן, ואין מעלין אותו לכהונה על פי עצמו, ולא יקרא בתורה ראשון, ולא ישא את כפיו, ולא יאכל בקדשי הגבול עד שיהיה לו עד אחד

4. שולחן ערוך יורה דעה סי' שה סע' יח

כהנים ולוים פטורים מפדיון הבן. ואפילו כהנת ולויה נשואה לישראל, אין הבן חייב בפדיון, שאין הדבר תלוי באב אלא באם, שנאמר: "פטר רחם בישראל" (במדבר ג, יב) ואם נתעברה מעובד כוכבים, בן הלויה פטור מפדיון, ובן הכהנת חייב בפדיון, שהרי נתחללה אמו מן הכהונה בבעילת העובד כוכבים.

5. ים של שלמה מסכת כתובות פרק ב

אפילו בזמן הזה, מי שבא ואמר "כהן אני", אינו נאמן, לא לקרא בתורה, ולא לישא כפיו, אף על גב דליכא למיחש לתרומה האידנא, אפילו הכי נשיאת כפים גם כן דאורייתא, ועוד, אולי יבנה בית המקדש

6. רמב"ם הלכות כלי המקדש פרק ג הל' י, יא

י] וכשם שהלוים מוזהרין שלא לעבוד עבודת הכהנים, כך הכהנים מוזהרין שלא לעבוד עבודת הלוים שנאמר "גם הם גם אתם", וכן הלוים עצמם מוזהרים שלא יעשה אחד מלאכת חבירו, שלא יסייע המשורר לשוער, ולא השוער למשורר, שנאמר: "איש איש על עבודתו ואל משאו".

יא] לוים שעבדו עבודת הכהנים או שסייע לוי במלאכה שאינה מלאכתו, חייבין מיתה בידי שמים, שנאמר: "ולא ימותו", אבל כהן שעבד עבודת לוי אינו במיתה אלא בלא תעשה.

7. שולחן ערוך אורח חיים סי' קלה, סע' ח, ט

ח] אם אין לוי בבית הכנסת, כהן שקרא ראשון מברך שנית במקום לוי, **אבל לא כהן אחר**, כדי שלא יאמרו שהראשון פגום.

ט] וכן לא יעלו שני לוים זה אחר זה, כדי שלא יאמרו שאחד מהם פגום.

משנה ברורה שם ס"ק כח

אבל לא כהן אחר – והוא הדין שלא יקרא ישראל במקום לוי, כדי שלא יאמרו על הראשון שאינו כהן או שהוא פגום, מדלא קרא אחריו לוי, וגם שיטעו על הישראל הזה שהוא לוי

A-14.1

What to Do When a Mistake is Found in a *Sefer Torah* During *Laining*

Q What do we do if we find a mistake in the *sefer Torah* during *laining*?

1. בית יוסף אורח חיים סי' קמג

כתב בעל מגדל עוז בתחלת הלכות [תפילין] על מה שכתב הרמב"ם (הל' תפילין פ"א ה"ב) ס"ת (=ספר תורה) דחסר אות אחת פסול, דהכי משמע בהקומץ רבה (מנחות ל.) ובפרק קמא ד[בבא] בתרא (טו.), ונהגו בכל ספרד וקטלוניא שאם נמצא בו טעות אפילו בסוף הפרשה מחזירין אותו ומביאין אחר במקומו וקוראים גם מברכין בבתחלה, וכן הסכים הרמ"ה והראב"ד והרמב"ן והרשב"א ז"ל, עד כאן. וכן כתב בתשובת הרשב"א (ח"א סי' רכז וסי' רל), וכן כתוב בתשובות הרא"ש כלל ג' (סי' ח): "ס"ת שנמצא בו טעות, כיון שפסול הוא, הקריאה שקראו לאו כלום היא, נמצא שגם הברכה שברכו אינה ברכה, והקוראים בכשר צריכים לברך על קריאתה כי נתקנה ברכה לקריאה זו שמוציאין בה הרבים, אף על פי שהקורא בירך על התורה לפני פרשת הקרבנות חוזר ומברך על קריאת התורה". וכן כתב רבינו בטור יורה דעה סימן רע"ט, וכן נוהגים.

2. שו"ת הרמב"ם סימן רצד

שאלה: [על דבר קריאת התורה בכל יום אם אין להם ס"ת מהו שיקראו בחומשים ויברכו לפניה ולאחריה או ימנעו להקריאה כל עיקר. וכן בס"ת] שאינו עשוי כהלכתו או ספרי תורה של קלף שאינן מעובדין לשמן שהן ודאי פסולין, אם מותר לברך הקורא בהם אם אסור לברך? יורנו רבינו.

תשובה: מותר לברך, ואין הברכה על הקריאה בספר כמו שהברכה על נטילת לולב או ישיבה בסוכה, שאם היתה סוכה פסולה או לולב פסול, נמצאת ברכה לבטלה, שהמצוה היא נטילת הלולב או ישיבת הסוכה שעליהן מברך ואם היו פסולין, לא עשה מצוה. וכאן בקריאה, המצוה היא הקריאה בספר תורה, בין שקרא בספר כשר בין שקרא בספר פסול, ואפילו קרא על פה יברך כי עצמה של קריאה היא המצוה שעליה אנו מברכין. הלא תראה שהקורא בשחר קודם שיתפלל משנה או תלמוד או הלכה או מדרש, מברך ואחר כך קורא או דורש. הנה למדת שההגיה בתורה היא המצוה שעליה אנו מברכין. וזהו ההפרש שלא הרגישו בו רוב חכמי מזרח ודמו שהמברך וקורא בספר פסול בתורה הרי זו ברכה לבטלה. וראיה לדבר זה, האי דאמרינן: "אין קורין בחומשין מפני כבוד הצבור". וכי יש בעולם פסלנות כמו פסלנות חומש, אפילו היה ס"ת חסר אות אחת פסול, וכל שכן חומש, ולמה נתנו הטעם מפני כבוד הצבור, והיה להם לתת הטעם מפני שהוא פסול שנמצא ברכה לבטלה.

3. שולחן ערוך אורח חיים סי' קמג סעיף ג, ד

ג] אפילו בכפרים שאין נמצא להם ס"ת כשר, אין מברכין עליו.

ד] **אם נמצא טעות** בס"ת בשעת קריאה, מוציאין ספר תורה אחרת, ומתחילין ממקום שנמצא הטעות, ומשלימין הקורים על אותם שקראו במוטעה; ואם נמצא טעות באמצע קריאת הקורא, **גומר קריאתו** בספר הכשר, ומברך לאחריה, ואינו חוזר לברך לפניה. הגה: ואם כבר קראו עמו שלושה פסוקים **ואפשר להפסיק**, פוסקים שם, **ומברך אחריה** ומשלימים המנין בספר תורה האחר שמוציאין (מרדכי פ"ב דמגילה). והא דמוציאין אחר, דוקא שנמצא טעות גמור, אבל משום הפירות ויתרות אין להוציא אחר, שאין ספר תורה שלנו מדוייקים כל כך שנאמר שהאחרת יהיה יותר כשר (אגור ופסקי מהרי"א סי' פ' וריא"ז ומהרי"ל פסקו דאין להביא ס"ת אחרת, וב"י פסק דצריך להוציא ס"ת אחרת) לכן צריך לחלק כך; ובשעת הדחק, שאין לצבור רק ס"ת פסול ואין שם מי שיכול לתקנו, יש אומרים דיש לקרות בו בצבור ולברך עליו (כל בו ואבודרהם), ויש פוסלין (תשובת הרשב"א תפ"ז ות"ה /תת"ה/ ומיימוני פ"י מהלכות ס"ת); ואם חומש אחד שלם בלא טעות, יש להקל לקרות באותו חומש, אע"פ שיש טעות באחרים (ר"ן).

משנה ברורה שם ס"ק יח

גומר קריאתו – היינו שיקרא שם שלשה פסוקים:

4. מרדכי מסכת מגילה פרק הקורא למפרע [רמז תשעב-ד]

[דף יח] [רמז תשצב] "לא קשיא הא בכולה הא במקצתה" – פירוש: כיון דבמקצתה כתובה כתיקון חכמים, כשרה וקרינא ביה בספר, ואין כאן איסור משום דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם על פה [רמז תשצג] ומינה יש ללמוד דס"ת דחסרין בה אותיות או תיבות או פסוק, דאין להפסיק לקורא להביא ספר תורה אחרת, אלא קורא אותה בעל פה כיון דלא אפשר, שתחלת הדבר לא היה דעתו לקרות בעל פה, ותו יש לחוש להביא ס"ת אחרת, כדאמרינן ביומא ובסוטה גבי כ"ג דקורא "אחרי מות" בס"ת ו"בעשור לחדש" שבחומש הפקודים קורא על פה, ופריך בגמרא: "וניתי ס"ת אחריתי וניקרי", ומשני ר"י: "מפני פנמו של ראשון". ריש לקיש אמר: "מפני ברכה שאינה צריכה." פרש"י: "שאם היה מביא ס"ת אחרת היה הקורא צריך לברך לפניה ולאחריה, הלכך קורא על פה, דבחד ברכה נפיק. ואף על גב דליכא פנמו של ראשון, שהרי פגומה היא וחסרה היא, מיהו משום דריש לקיש יש לחוש משום ברכה שאינה צריכה, דלא פליגי אלא דמר אמר הדא ומר אמר חדא ולא פליגי:

[רמז תשצד] והא דפסקינן דלכתחלה קורא על פה פסוקין החסרים, הני מילי אם לא קרא עדיין שלושה פסוקים, או שהוא רביעי בראש חודש או בחולו של מועד, שצריך לגמור הפרשה, שאין מוסיפין עליה או שהחסרון בממוך לפרשה שני פסוקין, דאין משיירין בפרשה פחות משלושה פסוקים, כדאמרינן לקמן פ"ג דהוי דומיא דכהן גדול, דמוטל עליו לקרות הכל, אבל אם כבר קרא שלושה פסוקים ורחוק מן הפרשה שאפשר לו לסיים ולברך יברך "אשר נתן לנו" וינמור ויביאו ס"ת אחרת ויקרא אחר, דאין כאן ברכה לבטלה ואין כאן משום פגומה דהא פגומה היא – קצרתי מאבי"ה:

<<

What to Do When a Mistake is Found in a *Sefer Torah* During *Laining*

5. משנה ברורה סי' קמג ס"ק כב, כג

כב] ואפשר להפסיק – פירוש: שהוא שלושה פסוקים סמוך לפרשה, דאם היה רק שני פסוקים סמוך לפרשה, אם כן אי אפשר לו לפסוק שם, ינמור קריאתו בספר הכשר עד הפרשה וכנ"ל:

כג] ומברך אחריה – דסבירא ליה דכיון שקראו שלושה פסוקים קודם שנודע הטעות, יצא בזה ידי קריאה, וממילא צריך לברך אחריה, ואין צריך שוב לגמור קריאתו בספר הכשר, אבל בשנמצא הטעות אחר שקראו רק שני פסוקים, דאי אפשר לו לפסוק שם, מודה להמחבר דגומר קריאתו בספר הכשר ומברך אחריה. ועיין בבאור הלכה, שבררנו בשם כמה אחרונים, דכן יש לנהוג למעשה כפסק השולחן ערוך וכפי מה שהכריע הרמ"א, אם לא במקום שיש מנהג קבוע בעיר כדעת המגן אברהם שתפס בשיטת המרדכי, שהבאתי בהקדמה אין להם לשנות מנהגם.

6. משנה ברורה סימן קמג ס"ק יג

אם נמצא טעות – ... לענין מה שכבר קראו, סומכין על דעת המקילין הנ"ל, שיצאו בדיעבד, אך לקרות בה עוד, אסור, ומוציאין אחרת ומתחילין ממקום שפסקו הקריאה ומשלימין הקרואים עם אותם הראשונים שקראו במוטעת. והיינו דגם הם מצטרפין להשבעה קרואים כיון שהוא בדיעבד, וכנ"ל [וכתבו האחרונים דמכל מקום אם אפשר, טוב יותר שיקראו שבעה קרואים בם"ת שהוציאו]...

Correcting a Mistaken Opening *Beracha* for Torah Reading

Q During *kri'at haTorah*, the *oleh* mistakenly finished reciting the concluding *beracha (Asher Natan)* before the *aliya* before realizing his mistake. Should he then have recited the correct opening beracha *(Asher Bachar)*? If not, what was he to do after the *aliya*?

1. ספר מהרי"ל (מנהגים) הלכות קריאת התורה

פעם אחת טעה הקורא ובירך "אשר נתן לנו תורת אמת כו'" בתחלה, וגערו בו וחזר והתחיל "אשר בחר בנו". וגער בו מהר"י סג"ל שנית והצריכו לחזור ולהתחיל "ברוך אתה" תחלת הברכה.

2. גמרא, ברכות דף יב עמ' א

תא שמע: שחרית, פתח ב"יוצר אור" וסיים ב"מעריב ערבים" – לא יצא; פתח ב"מעריב ערבים" וסיים ב"יוצר אור" – יצא; ערבית, פתח ב"מעריב ערבים" וסיים ב"יוצר אור" – לא יצא, פתח ב"יוצר אור" וסיים ב"מעריב ערבים" – יצא; כללו של דבר: הכל הולך אחר החתום.

3. שולחן ערוך אורח חיים סי' ס סע' ג

סדר הברכות אינו מעכב, שאם הקדים שנייה לראשונה, יצא ידי חובת ברכות.

4. שו"ת הרשב"א חלק א סי' שיט

שאלת עוד: מה ששנינו (דף יג א): "היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא, אם כיון לבו יצא". צריך הוא לחזור בברכותיה, מפני שלא קיים עדיין מצות חכמים? או דילמא אסור לברך ברכותיה, דלא תקינו אלא לקריאה של תורה וזה כבר יצא ידי תורה?

תשובה: הקורא קריאת שמע בלא ברכותיה יצא, דברכות אין מעכבות. וכדתנן: "היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא, אם כיון לבו יצא". וגרסינן עלה בירושלמי: "תדא אמרה, שאין ברכות מעכבות". ומיהו מסתברא שחוזר ואומר ברכות, ובפני עצמן בלא קריאת שמע, שכבר יצא. ואף על פי שברכות לפני קריאתה נתקנו, לאו ברכות של קריאת שמע, כדי שתאמר היאך יברך שלא על הקריאה. וכן המכיון הגאונים ז"ל. שהרי אינו מברך "אשר קדשנו וצונו לקרא את שמע" או "נותן התורה" כדרך שתקנו בקריאת התורה או בקריאת המגילה.

5. משנה ברורה סי' קלט ס"ק טו

אם טעה בברכת התורה ופתח "אשר נתן לנו" במקום "אשר בחר", אם נזכר קודם שאמר השם מהחתימה [דהיינו "נותן התורה"] יתחיל מ"אשר בחר בנו" ואם כבר אמר "ברוך אתה יי", אף שעדיין לא אמר "נותן התורה" ימיים אותה הברכה ולאחר הקריאה יאמר "אשר בחר בנו" [דרך החיים].

Are Levi'im Obligated to Wash the Hands of the Kohanim?

Q As a kohen raised in chutz la'aretz, where Birkat Kohanim is a big event and levi'im are eager to wash the hands of the kohanim, I have been surprised that in Israel I usually have to wash my own hands. Should I say something to the levi'im?

1. בית יוסף אורח חיים סי' קכח

וכן ראיתי האשכנזים נוהגים ליטול ידיהם בשעת נשיאת כפים, אף על פי שכבר נטלו ידיהם שחרית. ושמעתי שכן היו עושים גם כן בספרד, ושהיו הלוים יוצקים מים על ידיהם ולא הייתי יודע מאין להם דבר זה ליטול על ידי הלוים עד שויכני יי' ומצאתיו מפורש במדרש הזוהר פרשת נשא (קמו:) וזה לשונו: "תנא, כהן דבעי לפרסא ידוי בעי ליתוסף קדושה על קדושה דיליה דיבעי לקדשא ידוי על ידי דקדישא. מאי קדישא? דא ליואה דיבעי כהנא ליטול קדושה דמיא מן ידוי, דכתיב: "וקדשת את הלוים", הא אינון קדישין וכתיב בלוים: "וגם את אחיך מטה לוי שבט אביך", כלל מכאן כל כהן דפרים ידוי בעי לאתקדשא ע"י דקדישא ליתוסף קדושה על קדושה ולא יטול קדושה דמיא מבר נש אחרא דלאו קדישא."

2. ערוך השולחן אורח חיים סי' קכח סעי' טו

המנהג הפשוט שהלוים יוצקים מים על ידי הכהנים ע"פ הזוהר פ' נשא [במדבר דף קמ"ו:] מפני שהלוים נקראו גם כן קדש. ועוד אפשר לומר, לזכרון בית מקדשינו, שאז היו הלוים משמשים בשמירת המקדש תחת ממשלת הכהנים, ולכן משמשים גם עתה להכהנים ... ולוי ת"ח לא יצוק ע"י כהן עם הארץ; ויש שהזהירו על זה מאד, לבלי לבזות תורתו. ומיהו האידנא אי אפשר לעמוד בזה, כי יכול לבא לידי מחלוקת, והכל לשם שמים

3. שו"ת שבט הלוי חלק ח סי' מז

ג. ומה שכתב בגדר הדין שהלוים נוטלים ידי כהנים, אם על ידי זה יתבטל מעניית אמנים על ברכות שמונה עשרה, הנה גם בבית יוסף סי' קכ"ח כתב דלא ידע המקור עד שמצא כן בזוהר הקדוש פ' נשא, וכן מספרא דצניעותא, יעוין שם. ומנהג גדול בכל תפוצות ישראל להוסיף קדושה על ידי קדושת לוים, ואין לחשוש אם על ידי זה יתבטל באונם מצוה מעניית אמנים.

4. מגן אברהם סי' קכח ס"ק ז

ואם הלוי חכם והכהנים עם הארץ, אין צריך ליתן מים על ידיהם רק יטול בעצמו [ר"י לוי סי' ל"ט והרא"ש סי' מ"א] ור"ל מרואל חולק [כ"ה] ואם קצת כהנים תלמידי חכמים, צריך ליצוק על כולם לכולי עלמא [שם]:

5. שולחן ערוך הרב אורח חיים סי' קכח סעי' יא

אם הלוי חכם והכהנים עמי הארץ אין צריך ליתן מים על ידיהם שלא יזלזל בכבוד תורתו, ואם מקצת הכהנים תלמידי הכמים צריך ליצוק על כולם מפני דרכי שלום. ויש מי שאומר שאף אם כולם עמי הארץ צריך ליצוק מים על ידיהם (מפני דרכי שלום כמו שכהן עם הארץ עולה לקרות בתורה לפני לוי חכם מפני דרכי שלום כמ"ש בסי' קל"ה) והעיקר כסברא הראשונה (לפי שכשהלוי מונע עצמו בשב ואל תעשה ואינו הולך לשרת הכהנים ליצוק מים על ידיהם אין לחוש למחלוקת כל כך כמו שיש לחוש בחכם העולה לקרות בתורה ראשון בפני הכהן), ומכל מקום אם רוצה לוי למחול על כבודו וליצוק על ידי כהנים רשאי ונכון לעשות כן, כדי להוסיף קדושה על קדושת הכהנים, ואין בזה איסור משום ולזול תורתו (כיון שאינו משרת את הכהנים דרך חק ומשפט כהונה אלא מתכוין להוסיף קדושה על קדושתם, ואין איסור כלל לחכם לזלזל את עצמו משום איזו הידור מצוה והוספת קדושה, ואדרבה זהו כבודו

6. שו"ת אגרות משה אורח חיים ח"ד סי' קכז

ובענין מה שבארץ ישראל שנושאים כפיים בכל יום, לפעמים רוחצים בעצמן ולא על ידי הלוים, שאינם באים לרחוץ ידי הכהנים, אין לעשות כן דהא המחבר אורח חיים בסימן קכ"ח סעי' ו' נמי כתב שהלוי רוחץ את ידי הכהנים אף שהוא היה ספרדי, שנהגו שנושאים כפים בכל יום, ומכל מקום היה הלוי רוחץ. אבל פשוט שהוא שלא כדין, דכיון שבימות החול הוא טירחא שאין להם פנאי, מקצרין מאחר שבהלכה ליכא מקום לזה אלא מזוהר שהם דברי קבלה הקילו לעצמם בימות החול. על כל פנים בכל אופן הוא שלא כהראוי.

7. משנה ברורה סימן קכח ס"ק כב

והלוי יוצק מים – וכשאין לוי יוצק בכור פטר רחם, דהוא גם כן קדוש קצת

An Ashkenazi Doing *Birkat Kohanim* in a Sephardi *Minyan* in *Chutz La'Aretz*

Q I am an Ashkenazi *kohen* who lives in *chutz la'aretz*. I often *daven* at a Sephardi *minyan*, where they do *Birkat Kohanim* every day. Should I do it with them?

1. שו"ת אגרות משה אורח חיים ח"ב סי' כג

והתפלה בלחש יכול לומר כנוסח שרגיל בו ביון שהוא בלחש, ולא שייך בזה איסור השינוי מפני המחלוקת שתנן בפסחים דף נ', ואף שאומרים בשתי נוסחאות, נחשב זה תפלה בצבור כיון שמתפללים ביחד.

ופסוקי דזמרא וברכות קריאת שמע, שרשאי לאומרם גם בקול רם הנשמע לאחרים הסמוכים אצלו, יש להסתפק אם רשאי לאומרם בנוסח שרגיל בלחש שלא כהצבור, דיש לומר דהרי הוי זה כבצנעא שליכא איסור, דהא אכל רבה בר בר חנה חלב דאייתרא אף שהיה אסור בפרהסיא, עיין בראי"ש שם /פסחים/ דף נ"א, ויש לומר שאסור אף בלחש, משום שמא ישכח מלומר בלחש, כיון שדברים אלו רגילין לומר בקול הנשמע, ודמי קצת למלאכה, שהבא ממקום שעושים למקום שאין עושים, אסור בישוב אפילו בצנעא

2. בית יוסף אורח חיים סי' קכח

כתב האגור (סי' קעו) שנשאל מהר"י מולן (שו"ת מהרי"ל החדשות סי' כא): "למה אין הכהנים נושאים כפיהם בכל יום מאחר שהוא מצות עשה? והשיב: מפני שמנהג הכהנים לטבול קודם, כמו שכתוב בהגהות מיימוניות, ובכל יום קשה להם לטבול בחורף, ולכן עלה המנהג דוקא ביום טוב; וגם מטעם ביטול מלאכה וכשהכהן אינו נקרא אינו עובר" עד כאן לשונו. דחק עצמו לקיים מנהג מקומו ואינו מספיק, כי מה שכתב מפני שנוהגים לטבול קודם, האי חומרא דאתי לידי קולא היא ותלי תניא בדלא תניא, שהרי טבילה לנשיאת כפים לא הוזכרה בתלמוד, ואם הם נהגו להחמיר ולטבול, למה יבטלו בשביל כך שלש עשה בכל יום, ואף על פי שאינו עובר אלא אם כן נקרא, מכל מקום מוטב להם שיקיימו שלש עשה בכל יום ולא יטבלו כיון שאינם מתוייבים, משיטבלו ועל ידי כן יניחו מלקיים שלש עשה בכל יום. ויישר כחם של בני ארץ ישראל וכל מלכות מצרים שנושאים כפיהם בכל יום ואינם טובלים לנשיאת כפים.

3. רמ"א אורח חיים סי' קכח סע' מד

נהגו בכל מדינות אלו שאין נושאים כפים אלא ביום טוב, משום שאז שרויים בשמחת יו"ט, וטוב לב הוא יברך; מה שאין כן בשאר ימים, אפילו בשבתות השנה, שטרודים בהרהורים על מחייתם ועל ביטול מלאכתם; ואפילו ביום טוב אין נושאין כפים אלא בתפלת מוסף, שיוצאים אז מבית הכנסת וישמחו בשמחת יום טוב (דברי עצמו).

4. שו"ת חתם סופר חלק א (או"ח) סי' כג

ונראה לי טעם פשוט דנשיאת כפים כתיב בקרא אחר עבודה, וכדילפינן ריש פרק ב' דמגילה מדכתיב "וירד מעשות החטאת ויברך את העם", ותפלה במקום עבודה, ואין ספק כשאין עבודה רציוה והיא פגול, חס וחלילה, גם ברכת כהנים לא תחול על המתברכים אז, והיות בעוונותינו הרבים כל ימות החול טרודים על המחיה והכלכלה ורוב התפלות בלי כוונה וטרדה מרובה, ותפלה בלא כוונה כקרבן שאינו רצוי, על כן מברכים ביום טוב שהעולם פנויים ומכוונים בתפלתם

5. ערוך השולחן אורח חיים סי' קכח סע' סד

והנה ודאי אין שום טעם נכון למנהגינו לבטל מצות עשה דברכת כהנים כל השנה כולה, וכתבו דמנהג גרוע הוא, אבל מה נעשה וכאלו בת קול יצא שלא להניח לנו לישא כפים בכל השנה כולה. ומקובלני ששני גדולי הדור בדורות שלפנינו, כל אחד במקומו, רצה להנהיג נשיאת כפים בכל יום, וכשהגבילו יום המוגבל לזה נתבלבל הענין ולא עלה להם, ואמרו שרואים כי מן השמים נגזרה כן

6. שו"ת דברי יציב חלק או"ח סימן רמח

וביותר יש לומר דהנוהגים שלא להפטיר נהגו רק לעצמם, ומעיקרא לא הוקבע מנהגם על כי האי גוונא כשיבואו למקום שנהגו אחרת, וזה שייך רק במנהגים, לא בדבר הנוגע לדינא. ואדרבא בנידון דידן נראה שאותו ספרדי היה מחויב לקרות ההפטרה ולברך אחר שקראוהו לתורה, וכמנהג בית הכנסת, דאי לא יקרא, הוי בגדר "לא תתגודדו", והוי פרהסיא יותר ממה שכתבו לגבי תפילין בחול המועד בבית הכנסת אחת ... דהכא אושא מילתא טפי לשנות המנהג, שהעולה שלישי בתענית ציבור במנחה מפטיר בברכותיה ודו"ק. ושפיר עביד שאמר ההפטרה עם ברכותיה להוציא את ציבור האשכנזים למנהגם.

When to Go Up for *Birkat Kohanim*

Q Some *kohanim* in my *shul* do not go up to do *Birkat Kohanim* at the proper time. Sometimes, one *kohen* washes his hands right after *Kedusha*, goes back to his place, and does not remember to move toward the *duchan* when the rest of the *kohanim* do. Other times, someone will get a late start washing and is still outside during *Retzei*. Are these *kohanim* allowed to do *Birkat Kohanim* under such circumstances?

1. גמרא, סוטה דף לח עמוד ב

ואמר ר' יהושע בן לוי: כל כהן שאינו עולה בעבודה – שוב אינו עולה, שנאמר: (ויקרא ט) "וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם וירד מעשות החטאת והעולה והשלמים" – מה להלן בעבודה, אף כאן בעבודה. איני? והא ר' אמי ורבי אסי סלקי! רבי אמי ורבי אסי מעיקרא הוו עקרי כרעייהו, ממטא לא הוה מטו התם, וכדתני ר' אושעיא: לא שנו אלא שלא עקר את רגליו, אבל עקר את רגליו – עולה, ותנן נמי: "אם הבטחתו שנושא את כפיו ותוזר לתפלתו – רשאי", והוינן בה: הא לא עקר! אלא דנד פורתא, הכא נמי דעקר פורתא.

2. שולחן ערוך אורח חיים סי' קכח סע' ח

כשמתחיל ש"צ "רצה", כל כהן שבבית הכנסת נעקר ממקומו לעלות לדוכן, ואף אם לא יגיע שם עד שיסיים שליח ציבור "רצה", שפיר דמי; אבל אם לא עקר רגליו **ב"רצה", שוב** לא יעלה.

משנה ברורה שם ס"ק כה

כשמתחיל ש"צ וכו' – היינו לכתחלה יזהר לעקור בהתחלת השליח ציבור "רצה", אבל אם לא עקר עד שכבר התחיל השליח ציבור "רצה", כל שלא סיים ברכת רצה שפיר דמי [אליה רבה ושאר אחרונים].

3. מגן אברהם סי' קכח ס"ק י

ב"רצה" שוב – אפילו היה אנוס, כגון שהיה מתפלל, ואם עלה לא ירד [רדב"ז חלק ב' סי' תקי"ו], ועקירת רגלו מביתו לבא לבית הכנסת לא מקרי עקירה [שם]. ולי נראה שאם **ביתו סמוך** לבית הכנסת ועקר לילך, מקרי עקירה

פרי מגדים שם

ומה שכתב [המ"א] ביתו סמוך כו', כל שכן, עקירה לרחוץ הוה עקירה, דלא כעטרת זקנים.

4. שו"ת משנה הלכות חלק ח סי' טו

הא מילתא גופא דאמרו ז"ל, דכל כהן שאינו עוקר רגליו ב"רצה" שוב אינו עולה, שפשוט דהעקירה ב"רצה" לאו דאורייתא היא, שמנא ליה שתוכל לבטל מצות עשה דאורייתא ... ואשר נראה בזה הוא: או שיאמר דתקנת חכמים הוא, ויש כח ביד חכמים לעקור בשב ואל תעשה, כמבואר ביבמות. והכא נמי עקרו לדבר שלא יעבור, וכיון שאנוס הוא בתקנת חכמים שלא לעבור, שוב אינו עובר. או יאמר דכיון דברכת כהנים לאו מצוה יחידית, שהרי אי אפשר לקיימה רק בהסכמת הציבור ... ואם לא יעשה כתקנתם לעלות ב"רצה", הם לא יסכימו לברכתו, ושוב אינו יכול לעלות.

5. שולחן ערוך אורח חיים סי' קכח סע' ו

אע"פ שנטלו הכהנים ידיהם שחרית, **חוזרים ונוטלים** ידיהם עד הפרק, שהוא חבור היד והזרוע

משנה ברורה שם ס"ק יט, כ

יט] אע"פ שנטל ידיו וכו' – עיקר הנטילה אסמכו רבנן אקראי, שנאמר: "שאו ידיכם קדש וברכו את ה'", כלומר: כשתשאו ידיכם, קדשו אותם בתחלה, והיינו נטילה, ואחר כך ברכו את ברכת ה', והיא ברכת כהנים. והנטילה צריכה להיות במים דוקא, ולא מועיל כאן מידי דמנקי כמו בתפלה בסי' צ"ב. ופסק המחבר דאף על פי שנטל ידיו שחרית, יחזור ויקדש אותם קודם הנשיאות כפים, דקרא, תיכף לקדושה ברכה משמע.

כ] חוזרים ונוטלים וכו' – ואם אין לו מים, כתבו האחרונים דנוכל לסמוך על שיטת הרמב"ם, דסבירא ליה דיוצא בנטילת ידים שנטל בשחרית, כל שלא הסיח דעתו ויודע שלא נגע במקום מטונף.

Is it Preferable to Start a Meal with Bread?

Q It seems wrong that some people decide not to do *netilat yadayim* and eat bread at the beginning of a meal, and thus do not *bentch* (recite *Birkat HaMazon*). One who has a meal should *bentch*, and if it takes eating a little bread, so be it. However, someone told me that if you eat only a little piece of bread, you have to recite individual *berachot* throughout the meal. Is that so?

1. שולחן ערוך אורח חיים סי' קנח סעיף ב, ג

ב] יש מי שאומר שאם אינו אוכל אלא **פחות מכביצה**, יטול ידיו ולא יברך.

ג] אם אוכל פחות מכזית, יש מי שאומר שאין צריך נטילה.

משנה ברורה שם ס"ק ט

פחות מכביצה וכו' – הטעם, משום דלענין טומאה, פחות מכביצה אינו מקבל טומאה מדאורייתא, ולא יטמא על ידי הידים, לכן יש לומר דגם על הנטילה לא גזרו, או אפשר כיון דלענין ברכת המזון חשיבא אכילה, דהא קיימא לן דמברכין ברכת המזון על כזית, חשיבא גם לענין נטילת ידים, ולא פלוג הכמים בתקנתן, ולכן יטול ידיו ולא יברך, דברכה אינה מעכבת הנטילה.

2. גמרא, ברכות דף מא עמוד ב

אמר רבי חייא: "פת פוטרת כל מיני מאכל, ויין פוטר כל מיני משקים". אמר רב פפא: "הלכתא: דברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה – אין טעונים ברכה לא לפניהם ולא לאחריהם, ושלא מחמת הסעודה בתוך הסעודה – טעונים ברכה לפניהם ואין טעונים ברכה לאחריהם"

3. מגן אברהם סי' קעו ס"ק א

נראה לי דאם אין חפץ לאכול פת ואוכל מעט פת ומברך עליו "המוציא" אין פוטר המאכלים, דהא לא קיימא לן כר' חייא דאמר "פת פוטר כל מיני מאכל", אלא דוקא בקובע סעודתו על הפת אמרינו דכל המאכלים מחמת הפת הן באים, אבל כשאין חפץ לאכול פת, אינו פוטר, וכל שכן אם אוכל פחות מכזית, כך נראה לי. ואפשר לומר: כיון דדרך לקבוע סעודה עליהם, הפת פוטרתן, וצריך עיון. לכן לא יברך עליהם ולא על הפת אם לא בשבת ויום טוב.

4. משנה ברורה סימן קעז ס"ק ג

אם אינו חפץ לאכול פת אלא אוכל מעט פת כדי לפוטרם, כתבו האחרונים דיש להסתפק אם יכול לפוטרם, דלא שייך לומר שהם נטפלים להפת, כיון שלא היה חפץ באכילתו וכל שכן כשאכל רק פחות מכזית; או אולי כיון דדרך העולם לקבוע סעודה על הפת, ברכת הפת פוטרתן בכל גווני. ועל כן כתבו דבאופן זה, טוב יותר שיברך על השארי דברים הברכה הראויה לכל אחת ולא יאכל פת כלל, אם לא בשבת ויום טוב, דאז מצוה לאכול כזית פת, חשוב הוא ונעשו הכל טפלים לו.

5. ערוך השולחן אורח חיים סי' קעז סע' ב

ולפי זה, מה שראיתי מי שמסתפק דאם אין חפצו לאכול הרבה פת בסעודה זו ואוכל מעט פת, אם פטורים המאכלים מברכה לפי שאין רצונו לאכול פת הרבה [מגן אברהם סק"א]. ואין בזה שום ספק, דבשלמא אם הפטור היה מחמת הפת בלבד, שפיר מספקינן בזה, אבל הפטור הוא מטעם ברכת "המוציא" גם כן, וכיון שבירך "המוציא", נפטרו כל המאכלים הבאים מחמת הסעודה אפילו אכל פת רק כזית, דפחות מכזית אינו יכול לברך ברכת המזון, והרי גם להמאכלים אנו צריכים לברכת המזון לפוטרן מברכה אחרונה כמו שכתבנו. וכמה עשירים שמאכלם פת מועט, וכי נחלק בינם לבין כל העולם?

How Long to Wait After *Zimun* to Resume Eating

Q When I answer a *zimun* but I am not *bentching* right away, when can I resume eating?

1. גמרא, ברכות דף מו עמ' א
עד היכן ברכת הזמון? רב נחמן אמר: עד "נברך"; ורב ששת אמר: עד "הזן".

2. תוספות מסכת ברכות דף מו עמ' א
עד היכן ברכת הזמון וכו' – פירש רש"י: ממתין עד "הזן" ו"הזן" בכלל שנים אינם מברכין "הזן". ולא נהירא, דברכת הזן דאורייתא, ואיך יחיד פטור מינה? ועוד, הא קיימא לן כרב ששת באיסורי, ולדידיה יחיד אומר שנים ובכל דוכתא נקט שלש ברכות! ודוחק לומר דלא מיירי אלא ביש זמון לרב ששת. ועוד, דמעשים בכל יום דיחיד מברך שלש ברכות! ועוד, דמדתניא לקמן בפרקין (דף מח:) "וברכת" – זו ברכת הזמון; "את ה' אלהיך" – זו ברכת הזן, וקשה לרב ששת, יאמר "הזן" – זו ברכת הזמון. לכן יש לפרש, דקאי אדלעיל, דקאמר "אחד מפסיק לשנים" ובעי נמי [עד] היכן צריך להמתין עד שיברכו השנים? עד "נברך", ורב ששת אמר: עד שיגמרו "הזן". ומשם ואילך, יכול היחיד לאכול, ולא משום דחשיב ברכת הזן מזמון, דודאי יחיד נמי מתחייב מ"הזן", אלא משום דכיון ד"נברך" אינה ברכה, אינו אומרה לבדה, אלא יגמור עמה גם ברכת הזן, שהיא ברכה, והשתא ניחא, דקיימא לן שפיר כרב ששת – וכפירוש זה איתמר בירושלמי.

3. טור אורח חיים סי' ר
כמו שהיחיד אינו יכול לצאת קודם שיגמור ברכת הזן, הוא הדין נמי, אם מפסיק לשנים, אינו יכול לאכול קודם

4. שולחן ערוך אורח חיים סי' ר סע' ב
אינו צריך להפסיק אלא עד שיאמר: "ברוך שאכלנו משלו וכו'", וחוזר וגומר סעודתו בלא ברכה בתחלה. הגה: ויש אומרים שצריך להפסיק עד שיאמר: "הזן את הכל", וכן נוהגין (הרא"ש ותוס' והר"י בשם בה"ג והטור).

5. רא"ש, ברכות פרק ז סי' יב
רב ששת אומר: עד "הזן" ו"הזן" בכלל, משום ד"נברך" אינה ברכה. הלכך מסתבר שיפסיק אכילתו בשביל ברכה אחת, כדי שיהא ניכר שמזמנין עליו, ולאו משום דחשוב ברכת הזן ברכת הזימון, דהא כל יחיד נמי אומר "הזן", אלא לענין זה שיפסיק עד שיברכו ברכה אחת

6. חזון איש סי' לא ס"ק ב
"שם, דאושי כולי עלמא לא שמעי" – כ' בספר משנה ברורה סי' קצג [ס"ק יז] בשם אחרונים ז"ל, דאם לא יוכלו לשמוע ברכת הזן, אף שישמעו ברכת זימון, מכל מקום צריכין לחלוק, כמו שכתב רמ"א סי' ר בהגה' דברכת זימון עד הזן. וצריך עיון, דהכא כיון דאיכא עשרה ומברכין בשם, לכולי עלמא אין ברכת זימון צריכה לברכת הזן, כמו שכתב הטור בסוף סימן [ר'] והובא במשנה ברורה שם [ס"ק טז]

One Who is Uncertain if He Recited *Birkat HaMazon*

Q What happens if I eat a meal and do not remember if I *bentched*?

1. שולחן ערוך אורח חיים סי' קפד סע' ד

אכל ואינו יודע אם בירך ברכת המזון אם לאו, צריך לברך מספק, **מפני שהיא מן התורה.**

משנה ברורה שם ס"ק טו

מפני שהיא מן התורה – ודוקא כששבע, דאי לא שבע, לרוב הפוסקים הוא מדרבנן. ומכל מקום ראוי לירא שמים בנסתפק אם בירך או לא, אפילו שלא אכל אלא כזית, שיטול ידיו ויברך המוציא ויאכל כזית ויברך ברכת המזון [חיי אדם]:

2. גמרא, ברכות דף כא עמ' א

אמר רב יהודה: מנין לברכת המזון לאחריה מן התורה – שנאמר: (דברים ח') "ואכלת ושבעת וברכת" ...אמר רב יהודה ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא – אינו חוזר וקורא, ספק אמר "אמת ויציב", ספק לא אמר – חוזר ואומר "אמת ויציב". מאי טעמא – קריאת שמע דרבנן, אמת ויציב דאורייתא.

3. משנה ברורה סי' קפד ס"ק כב

בכזית – היינו מדרבנן, אבל מדאורייתא אינו חייב לברך ברכת המזון כי אם כשאכל דוקא שיעור שביעה, שנאמר "ואכלת ושבעת וברכת". ושיעור שביעה, משמע מספר החינוך [בפרשת עקב] דאינו שוה בכל אדם, אלא כל אחד יודע שביעתו, ואם דרכו תמיד לאכול כדי מחייתו לבד, גם זה נחשב שביעה.

4. שו"ת הלכות קטנות חלק ב סי' רכז

איכא לספוקי אי אכל כזית דגן ושבע משאר מאכלים, אי מחייב מן התורה. והיה נראה דכיון דפת פוטר כל מידי דמיזן, שהכל בא בשבילו וקבעי עליה אנשי, אם אכל ושבע אפילו משאר דברים, הוי דאורייתא.

5. מגן אברהם סי' קעז ס"ק א

נראה לי דאם אין חפץ לאכול פת ואוכל מעט פת ומברך עליו "המוציא", אין פוטר המאכלים, דהא לא קיימא לן כר' חייא דאמר פת פוטר כל מיני מאכל, אלא דוקא בקובע סעודתו על הפת אמרינן דכל המאכלים מחמת הפת הן באים, אבל כשאין חפץ לאכול פת, אינו פוטר וכל שכן אם אוכל פחות מכזית, כך נראה לי. ואפשר לומר: כיון דדרך לקבוע סעודה עליהם, הפת פוטרתן, וצריך עיון

6. שו"ת יחווה דעת חלק ו סי' י

ועיין בברכות (מח) במעשה של ינאי המלך, דאמרינן, דשמעון בן שטח לגרמיה הוא דעבד (שבירך להוציאם ידי חובה על ידי ששתה כום יין בלבד), דאמר רבי יוחנן לעולם אינו מוציא הרבים עד שיאכל כזית דגן. וכתב בה"ג, דמיירי שגם הם לא אכלו אלא כזית או כביצה, אבל אם אכלו ושבעו, לא מהני כזית דגן בלבד להוציאם. ותקשו עליו רש"י ותוספות, שהרי ינאי וחבריו מתמא אכלו ושבעו כל צרכם. ולפי האמור יש לומר דסבירא ליה לבה"ג שאלו המסובים על שלחן מלכים ואוכלים למעדנים, אינם אוכלים מהפת אלא כזית או כביצה, ועיקר שביעתם משאר תבשילים ומעדני מלכים. ולכן אינם חייבים ברכת המזון אלא מדרבנן, כיון שלא שבעו מהפת, וכדברי הפרי מגדים. ורש"י ותוספות חולקים, וסבירא להו שכיון ששבעו מהפת וממאכלים אחרים, חייבים בברכת המזון מן התורה.

7. שו"ת אגרות משה אורח חיים חלק ד סי' מא

ולדינא נראה לענ"ד דאם אוכל כזית פת בכדי אכילת פרס, הוא עיקר הסעודה בהכרת, שזה עושה חיוב ברכת המזון גם מדאורייתא והשביעה הוא רק תנאי לחיוב, שלכן נעשין בהכרת טפלה להסעודה, שהעיקר הוא הפת, ופוטר כל דברים הבאים להשביע כמיני דייסא וכן בשר ודגים וכל מיני קדרה שרגילין לבא בסעודה

Moving to a New Location in the Midst of a Meal

Q If I start a meal in one place and want to leave in the middle or continue eating elsewhere, what do I do about *Birkat HaMazon*?

1. גמרא, פסחים דף קא עמ' ב

אמר ר' יוחנן ...שינוי מקום – אין צריך לברך. מיתיבי: "שינוי מקום – צריך לברך, שינוי יין – אין צריך לברך". תיובתא דרבי יוחנן תיובתא. ... ותו, יתיב רב חסדא וקאמר משמיה דנפשיה: הא דאמרת שינוי מקום צריך לברך – לא אמרן אלא בדברים שאין טעונין ברכה לאחריהן במקומן, אבל דברים הטעונין ברכה לאחריהן במקומן – אין צריך לברך. מאי טעמא? לקיבעא קמא הדר. ורב ששת אמר: אחד זה ואחד זה צריך לברך.

2. שולחן ערוך אורח חיים סי' קפד סע' א, ד

א] מי שאכל במקום אחד, צריך לברך קודם שיעקור ממקומו. (הגה: ועיין לעיל סי' קע"ח), ואם יצא ממקומו ולא בירך, אם היה במזיד, יחזור למקומו ויברך; ואם בירך במקום שנזכר, יצא. הגה: ודוקא לדעת הרמב"ם, אבל לדעת הרא"ש דסבירא ליה דאף בשוגג יחזור למקומו לכתחלה, במזיד אף בדיעבד לא יצא (טור), ואם היה בשוגג, להרמב"ם יברך במקום שנזכר, ולהר"ר יונה והרא"ש גם הוא יחזור למקומו ויברך.

ג] ויש אומרים שכל שבעת המינים טעונים ברכה לאחריהם במקומם; ויש אומרים דחמשת מיני דגן דוקא

3. רמ"א אורח חיים סימן קעח סע' ב

הגה: ... אם הניח מקצת חברים או אפילו לא הניח ואכל דברים שצריכין ברכה במקומם, אפילו מה שרוצה לאכול אחר כך אין צריך לברך (ממ"ק וא"ז); ולכן מי שפסק סעודתו והלך לבית אחר, או שהיה אוכל וקראו חברו לדבר עמו אפילו לפתח ביתו או למקום אחר, כשחוזר לסעודה אין צריך לברך כלל, דהא פת צריך ברכה במקומו לכולי עלמא; מיהו אם הסיח דעתו כשחוזר, ורוצה לברך על מה שרוצה לאכול אחר כך (ב"י ורשב"א). ואין חילוק בין חזר למקום שאכל כבר ובין סיים סעודתו במקום אחר (רמב"ם פ"ד ורי"ן). וכן נוהגין במדינות אלו, מכל מקום לכתחלה לא יעקר **ממקומו** בלא ברכה, דחיישינן שמא ישכח מלחזור ולאכול (הר"ר מנוח ור"ן); מיהו לצורך מצוה עוברת, כגון שהגיע זמן תפלה, מותר (כל בו הלי פסח) ועיין סי' קפ"ד.

משנה ברורה שם ס"ק לד

ממקומו – בתוספות ורא"ש משמע דאין להחמיר בזה רק כשיוצא על מנת להפליג דאז חיישינן להנ"ל, אבל כשיוצא על מנת לחזור לאלתר, מותר.

4. שולחן ערוך אורח חיים סי' קפד סע' ב

במה דברים אמורים, כשאין לו פת עוד, אבל אם יש לו פת עוד, יאכל במקום השני **מעט** ויברך, רק שלא יהא רעב מאכילה ראשונה.

משנה ברורה שם ס"ק ט

מעט – היינו אפילו פחות מכזית דמכל מקום מצטרף זה לאכילה שאכל במקום הראשון. ודוקא אם במקום השני אכל גם כן פת אבל פרפרת וכיסנין, מצדד בפרי מגדים דאפילו כזית לא מהני:

5. משנה ברורה סי' קעח ס"ק מ

לפי מה שאנו נקטינן בדעת ההג"ה לעיל בסעיף ב', רק לכתחלה אין לעקור ממקומו עד שיברך במקומו, אבל אם כבר עקר, מותר לאכול כאן על ממך סעודה הראשונה. ואם היה דעתו לזה, מהני בסעודת פת אף לעקור לכתחלה מבית לבית וכנ"ל.

The *Beracha* on Schnitzel

Q I have heard people question something I considered a simple fact – that the beracha on *schnitzel* is *Shehakol*. What is the truth?

1. משנה, ברכות דף מד עמוד א
זה הכלל: כל שהוא עיקר ועמו טפלה – מברך על העיקר ופוטר את הטפלה.

2. רא"ש מסכת ברכות פרק ו סי' ז
כל שעיקרו מחמשת המינין אפילו רובו ממין אחר, מברכין עליו "בורא מיני מזונות" ולבסוף ברכה אחת מעין שלש

3. חידושי הרשב"א, ברכות דף לז עמ' ב
דובשא עיקר, פירוש: רובו דבש ומיעוטו סולת, ואי נמי עיקרו מחמת דובשו וסלתו להטעימו ולהכשירו, ומכל מקום, כיון דסולתו מעורב בו להכשירו, מברכין על הסולת

4. שולחן ערוך אורח חיים סי' רח סע' ב
חמשת מיני דגן ששלקן או כתשן ועשה מהם תבשיל, כגון מעשה קדירה הריפות וגרש כרמל ודייסא, אפילו עירב עמהם דבש **הרבה יותר מהם** או מינים אחרים הרבה יותר מהם, מברך עליו "בורא מיני מזונות" ולבסוף "על המחיה"; אבל אם לא נתן הדגן בתבשיל אלא לדבקו ולהקפותו, בטל בתבשיל.

משנה ברורה שם ס"ק ז
הרבה יותר מהם – הטעם: כיון דהוא בא להטעים ולהכשיר את התבשיל, והוא מחמשת המינין, דחשיבי, הוא העיקר

5. שולחן ערוך אורח חיים סי' רד סע' יג
כל דבר שהוא ממופק בברכתו, יברך "שהכל".

6. שולחן ערוך אורח חיים סי' רד סע' יג
כל דבר שהוא ממופק בברכתו, יברך "שהכל".

7. ביאור הלכה סי' קסז סע' י ד"ה "במקום ברכת"
במקום ברכת המוציא וכו' – ואם בירך בורא מיני מזונות – דעת הרבה אחרונים דיצא בדיעבד. ואליה רבה בשם הדרישה בסימן קס"ח כתב דברכת "בורא מיני מזונות" היא ברכה כוללת כמו "שהכל" ויוצא על כל דבר, דכל מילי מיזן זיין (חוץ ממים ומלח) וכן כתב החיי אדם

Factors that Determine the Precedence of *Berachot*

Q Before eating peaches and grapes, I made a *Borei Pri HaEtz* with the intention of eating a peach first. Immediately (i.e., before eating), I realized that according to the laws of *kedimut* (priority in *berachot*), I should have made the *beracha* on and eaten the grapes first. At that point, what should I have eaten first: the peach or a grape?

1. תלמוד ירושלמי מסכת ברכות פרק ו הל' א

אמר רבי זעורא: בעי אהן דנסב תורמוסא ומברך עילוי, ונפל מיניה מהו: מברכה עילוי זמן תניינות. מה בינו לבין אמת המים? אמרין תמן: לכך כוין דעתו מתחילה; ברם, הכא לא לכך כוין דעתו מתחילה.

2. שולחן ערוך אורח חיים סי' רן סע' ו

נטל בידו פרי לאוכלו ובירך עליו, ונפל מידו ונאבד או נמאס, צריך לחזור ולברך אף על פי שהיה מאותו מין לפניו יותר כשברך על הראשון. הגה: **רק שלא היה עליו דעתו** לאוכלו (הגהות מיימוני פ"ד וכל בו ואבודרהם ותשובת מהרי"ל סי' צ"ב). וצריך לומר: "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" על שהוציא שם שמים לבטלה; ואם אמר כשנפל: "ברוך אתה ה'", ולא אמר "אלקינו", יסיים ויאמר: "למדני חוקיך" (תהילים קיט, יב), שיהא נראה כקורא פסוק ואין כאן מוציא שם שמים לבטלה. אבל העומד על אמת המים מברך ושותה, אף על פי שהמים ששותה לא היו לפניו כשבירך, מפני שלכך נתכוון תחילה.

ביאור הלכה שם

רק שלא היה דעתו וכו' – אף שמלשון הרמ"א משמע לכאורה דהוא מפרש את דברי המחבר, אבל באמת אינו כן, דלדעת המחבר שהעתיק לדינא שיטת התוספות והרא"ש ... אפילו בדעתו בהדיא על הכל לאכלו, גם כן צריך לחזור ולברך, דעיקר ברכתו היה על זה שאוחז בידו, והשאר נגרר אחר זה ממילא, ועל כרחך כיון שנפל ונאבד צריך לחזור ולברך ... אלא דהרמ"א הסכים לדינא לנהוג כיתר הפוסקים שחולקין ... ומבירי להו דבדעתו לאכול כולם אין צריך לחזור ולברך [ומסתברא דבזה אף שלא היו לפניו בעת הברכה], וזהו שסיים הרמ"א "רק שלא היה דעתו עליו", והיינו דלמעשה אין לנהוג לחזור ולברך אלא היכא דבשעת ברכה לא היה דעתו בהדיא על כולם אלא בסתם [אף דבעלמא מותר לאכול הכל בברכה זו אף שבירך בסתמא, הוא רק בשלא נפל הראשון דאז נמשך הכל אליו בברכתו אבל שנפל הראשון ונמצא קאי הברכה רק על אלו, לא מהני אלא היכא שהיה דעתו בהדיא עליהם דאז שוין הם בברכה זו, אבל לא בסתמא אף שהיו לפניו כשבירך על הראשון], אבל היכא דהיה דעתו בהדיא לאכול גם השאר אף כשנפל הראשון אין צריך לחזור ולברך...

3. מגן אברהם סי' רו ס"ק ח

כתב מטה משה בשם ספר הסידים: "בירך על פירות ועודו מברך הביאו לו פירות יותר יפים, יאכל מהראשונים תחלה כיון שבירך עליהם"– עד כאן. ומיירי שהיה דעתו לפטור היפים דאם לא כן, צריך לחזור ולברך על היפים

4. רמ"א אורח חיים סימן ריא סעיף ה

וכל זה דצריך להקדים, היינו דוקא לכתחלה, אבל אם עבר ובירך על השני, אם הברכות שוות יוצא ואין צריך לחזור ולברך על זה שהיה לו להקדים, ובלבד שיהא דעתו גם כן עליו בברכתו (ב"י סי' ר"ו ובזה הסימן בשם רשב"א).

5. שולחן ערוך אורח חיים סי' רח סע' יג

אם אכל פירות משבעה המינים ואכל תפוחים, אין צריך לברך על התפוחים "בורא נפשות", שגם הם בכלל ברכת "על העץ" שגם הם פירות העץ הם; אבל אם אכל תפוחים ושתה יין, צריך לברך "בורא נפשות" על התפוחים; וכל שכן אם אכל בשר או פרי האדמה ושתה יין, או אכל משבעה המינים, שצריך לברך על כל אחת ואחת; והוא הדין אם אכל בשר ודגים ואכל מחמשת מינים, אין ברכת "על המחיה" פוטרת את הבשר ואת הדגים.

Beracha Acharona After Ice Cream and Ices

Q If one eats ices or ice cream, does he have to make a *beracha acharona*, or is it considered that he ate it too slowly?

1. תוספתא מסכת יומא פרק ד הל' ג

אכל, חזר ואכל, חזר ואכל – אם יש מתחילת אכילה ראשונה עד סוף אכילה אחרונה כדי אכילת פרס מצטרפין, ואם לאו, אין מצטרפין. שתה וחזר ושתה – אם יש מתחילת שתייה ראשונה עד סוף שתייה אחרונה כדי שתיית רביעית, מצטרפין

2. רמב"ם הלכות תרומות פרק י הל' ג

אכל וחזר ואכל, שתה וחזר ושתה – אם יש מתחלת אכילה ראשונה עד סוף אכילה אחרונה כדי אכילת פרס ומתחלת שתייה ראשונה עד סוף שתייה אחרונה כדי שתיית רביעית, הרי אלו מצטרפין לכזית. השגת הראב"ד – **אכל וחזר ואכל וכו'** מצטרפין לכזית. אמר אברהם: אמת הוא שכן מצא בתוספתא, אבל במסכת כריתות פרק אמרו לו אכלת חלב נראה שאף לשתייה בעינן כדי אכילת פרס, וכן בתוספתא דפסחים כך הוא בכדי אכילת פרס.

3. שולחן ערוך אורח חיים סי' תריב סע' י

שתה מעט וחזר ושתה, אם יש מתחלת שתיה ראשונה עד סוף שתיה אחרונה כדי שתיית רביעית, מצטרפין לכשיעור; ואם לאו, אין מצטרפין. ויש אומרים ששיעור צירוף השתיות כדי אכילת פרס, כמו צירוף אכילות.

4. משנה ברורה סימן רי ס"ק א

ולענין שתיית רביעית, אם שתה והפסיק מעט וחזר ושתה עד שהשלים לרביעית, יש אומרים דאינו מצטרף ויש אומרים דמצטרף אם לא ששהה מתחלת השתיה עד סוף השתיה יותר מכדי אכילת פרס [מלקמן בסימן תרי"ב ס"י]; והגר"א הסכים שם בביאורו דהלכה כדעה זו השניה. והנה לענין שתיית טה"ע [תה] וקאפ"ע [קפה] שהדרך לשתותו כשהוא חם וקשה לשתותו בלא הפסק כדרך שאר משקין כי אם מעט, יש מחלוקת רבה בין הפוסקים אם צריך לברך ברכה אחרונה לדעה ראשונה הנ"ל. ובמחצית השקל ובחיי אדם מצדדים שלא לברך, וכך כתב בדרך החיים וכן הוא מנהג העולם. ואנשי מעשה נוהגין שלבסוף שתייתן מניחין כדי שיעור רביעית שיצטנן מעט כדי שיוכל לשתות רביעית בלא הפסק ולברך ברכה אחרונה, וטוב לעשות כן כדי לצאת אליבא דכולי עלמא, ובפרט לדעת הגר"א הנ"ל דפסק כדעה שניה דהשיעור הוא כדי אכילת פרס לענין צירוף גם בשתיה, בודאי נכון לעשות כן.

5. שו"ת יביע אומר חלק ה - או"ח סי' יח

ומכללם של דברים למדנו שהשותה מרק חם, על ידי כף, אינו מברך "בורא נפשות רבות", הואיל ושהה בשתייתו יותר מכדי שיעור שתיית רביעית. והוא הדין לאוכל גלידה קרה על ידי כפית, שדינו כשותה משקים, (הואיל ואינו לועס את הגלידה כדרך אוכלים).

6. שו"ת בצל החכמה חלק ג סי' קיד

גלידה העשויה מתערובת חומרים שונים ומהם, ביצה, סוכר, תבלינים ועוד שכל אלה אוכלים הם, עיין שו"ת חתם סופר ... דביצה גם כשהיא חיה, אוכל היא ולא משקה ... וכן סוכר... ומכל שכן תבלינים אף אם נידוכו עד שנעשו דק כאבק דינם כאוכלים, עיין שו"ע או"ח ... סי' ר"ד סעי' י"א בשמים שחוקים וכו' אפי' הם כתושים ביותר, גם לא שייך בהו מיתוי וקרישה כלל. וכל אלה בודאי גם אחר שעשה מהם גלידה שנקפאו, לא נתבטל שם אוכל מהם, מהיות שיעורם לברכה אחרונה בכזית ותוך כדי אכילת פרס כאוכל. ... לכן בעושה גלידה מחומרים שהם אוכלים לבד, בודאי שגם אם יאכל ממנה רק כזית ולא רביעית ובתוך כדי אכילת פרס ולא תוך כדי שתיית רביעית, חייב לברך על אכילתה ברכה אחרונה "בורא נפשות רבות" ... גלידה העשויה ממים שרגילים לתת לתוכם קצת סוכר, מי ליימון וכי האי גוונא להטעיטם, כדרך שהיו רגילים לעשות גלידה בזמנים הקודמים, והוא הנקרא כעת אייז"ז או אייזע"ם [ices]. וזה כיון שעיקרו מים, בודאי כי כאשר יוקרש דינו כשלג, שאינו לא אוכל ולא משקה עד שיחשב עליהם למשקין ... וכיון שאי אפשר לאכול את זה רק דרך לקיקה שהיא גם דרך שתיה ... לכן בודאי שדינו לענין ברכה כדין משקין, ששיעורן ברביעית ומצטרף, לדעת הרמב"ם, רק תוך כדי שתיית רביעית.

Repeating *Tefillat HaDerech* During An Ongoing Trip

Q If one travels over the course of more than one day, should he say *Tefillat HaDerech* more than once, and if so, when?

1. ספר כלבו סי' פז

וכתב הר"מ נשמתו עדן: "אדם ההולך חוץ לעיר אינו צריך להתפלל תפלה זו [תפילת הדרך] כי אם פעם אחת בתחלת היום, ואפילו אם ינוח בעיר באמצע הדרך שעה אחת, כשיוצא משם אינו צריך להתפלל תפלת הדרך פעם אחרת" עד כאן לשונו. אבל אם דעתו ללון בעיר ואחר כך נמלך ויצא ממנה לעבור חוצה לה או לשוב לביתו, צריך לחזור ולהתפלל אותה פעם אחרת

2. שו"ת רדב"ז חלק ו סי' ב אלפים קעו

שאלת ממני החכם הנעלה: היוצא לדרך ויש מהלך כמה ימים, אם צריך להתפלל תפלת הדרך בכל יום או דילמא בפעם אחת סגי:

תשובה: אם המלון הוא מיושב, שחייב הוא להתפלל שם שמונה עשרה, לא תיבעי לך דפשיטא כשיוצא למחר לדרך מתפלל תפלת הדרך, דהוי כאלו עתה יוצא בתחלה. אבל אם הוא לן במקום שאינו ישוב, יש מקום לשאלה, דדילמא הכל הוא דרך אחד ובתפלה אחת סגי, ואף בזו אני אומר שצריך להתפלל בכל יום שהוא יוצא מהמקום שלן שם, ואפילו אם היו הולכים ביום ובלילה צריך להתפלל אותה בכל יום, שהרי נפטר בזו מן התפלה. תדע, שאם עברו ימים רבים עד שהגיעו לישוב, אין סברא לומר שיתפלל כל התפלות שאבד אלא מתפלל התפלה הסמוכה, דומיא דטעה ערבית מתפלל שחרית שתים, והסבימו רוב הפוסקים שאין התשלומין מועילין אלא לתפלה אחת לבד, הכא נמי אין תשלומין אלא לתפלה אחת, ושאר התפלות – תפלת הדרך עומדת במקומם. הילכך צריך להתפלל אותה כל יום ויום ויוצא בה ידי תפלה מן התורה דכתיב "ולעבדו בכל לבבכם", ואמרו רבותינו ז"ל: "איזו היא עבודה שבלב? זו תפלה". ואין מנין התפלות מן התורה ואין חיוב התפלה אשר אנו מתפללים מן התורה ואין לתפלה זמן קבוע מן התורה, הילכך זה היוצא לדרך, ששאל צרכיו מאת הקדוש ברוך הוא, יצא ידי תפלה מן התורה, אבל מכל מקום צריך להתפלל אותה בכל יום כעין מה שתקנו לנו להתפלל בכל יום. ואם תאמר: אם כן, יתפלל אותה ג' פעמים ביום, כעין מה שתקנו? ויש לומר: דלא אטרחיה

3. שולחן ערוך אורח חיים סי' קי סע' ה

אין לומר אותה אלא פעם אחת ביום, אפילו אם ינוח בעיר באמצע היום, אבל אם דעתו ללון בעיר ואחר כך נמלך ויצא ממנה לעבור חוצה לה או לשוב לביתו, **צריך לחזור ולהתפלל** אותה פעם אחרת.

משנה ברורה שם ס"ק כו

צריך וכו' – דהוי היסח הדעת, וכל שכן אם לן בדרך באושפיזא בלילה, דצריך לברך בבוקר. אך אם הוא נוסע כל הלילה, דהיינו שאינו לן בקביעות באושפיזא רק ינוח איזה מעט זמן באושפיזא ואחר כך חוזר לנסוע, יש לברך תפילת הדרך בבוקר בלי התימה, ועיין בביאור הלכה:

ביאור הלכה שם

צריך לחזור ולהתפלל וכו' – עיין במשנה ברורה הטעם. ולפי זה נראה דכל שכן אם לן באושפיזא והשכים קודם הבוקר לנסוע לדרכו, דצריך לברך תפילת הדרך אף שלא האיר עדיין היום, דזה הוי היסח הדעת גמור. וכן משמע קצת בביאור הגר"א מדכתב דהוי כמו ברכת התורה וכו' ובברכת התורה קיימא לן לעיל בסימן מ"ז דצריך לברך ברכת התורה תיכף כשהשכים. אך לישנא דפרי מגדים שכתב, ד"בכל בוקר יאמר אותה", משמע קצת שלא כדברינו. ואולי נקט לשון זה משום דלכתחילה נכון לצאת בכי טוב. ואפילו אם תמצי לומר דטוב יותר להמתין מלומר תפילת הדרך עד אור היום, על כל פנים, אם יזדמן לו שאז לא יוכל לומר, כגון שיהיה אז סמוך לפרסה לביתו, מוטב שיאמרנה קודם שהאיר היום, כך נראה לעניות דעתי לכאורה.

Beracha at the Place Where One Was Saved in a Car Accident

Q My car slipped off the road and started rolling down a hill in a wooded area and was stopped by a tree after two tumbles. I was belted in and, *baruch Hashem*, I escaped with only mild bruises. I said *Birkat HaGomel*. Should I make the *beracha* upon experiencing a *ness* (miracle) when I pass by the place of the accident?

1. שולחן ערוך אורח חיים סי' ריט סע' ט

הני ארבעה לאו דווקא, דהוא הדין למי שנעשה לו נס, כגון שנפל עליו כותל, או ניצול מדריסת שור ונגיחותיו, או שעמד עליו בעיר אריה לטורפו, או אם גנבים באו לו אם שודדי לילה וניצול מהם, וכל כיוצא בזה, כולם צריכים לברך "הגומל"; ויש אומרים שאין מברכין "הגומל" אלא הני ארבעה דוקא, וטוב לברך **בלא הזכרת שם ומלכות**.

משנה ברורה שם ס"ק לב

בלא הזכרת שם ומלכות – והאחרונים כתבו דהמנהג כסברא ראשונה, וכן מסתבר:

2. גמרא, ברכות דף נד עמ' א

משנה. הרואה מקום שנעשו בו נסים לישראל, אומר: "ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה"...

גמרא. מנא הני מילי? אמר רבי יוחנן, דאמר קרא: (שמות י"ח) "ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל וגו'". אניסא דרבים מברכינן, אניסא דיחיד לא מברכינן? והא ההוא גברא דהוה קא אזיל בעבר ימינא, נפל עליה אריא, אתעביד ליה ניסא ואיתצל מיניה; אתא לקמיה דרבא, ואמר ליה: "כל אימת דמטית להתם – בריך 'ברוך שעשה לי נס במקום הזה'"! ומר בריה דרבינא הוה קאזיל בפקתא דערבות וצחא למיא, אתעביד ליה ניסא, איברי ליה עינא דמיא ואישתי. ותו, זמנא חדא הוה קאזיל ברסתקא דמחוזא ונפל עליה גמלא פריצא, איתפרקא ליה אשיתא, על לגוה; כי מטא לערבות, בריך: "ברוך שעשה לי נס בערבות ובגמל", כי מטא לרסתקא דמחוזא, בריך: "ברוך שעשה לי נס בגמל ובערבות"! – אמרי: אניסא דרבים כולי עלמא מיחייבי לברוכי, אניסא דיחיד – איהו חייב לברוכי.

3. שולחן ערוך אורח חיים סי' ריח סע' ט

יש אומרים שאינו מברך על נס אלא בנס שהוא יוצא ממנהג העולם; אבל נס שהוא מנהג העולם ותולדתו, כגון שבאו גנבים בלילה ובא לידי סכנה וניצול וכיוצא בזה, אינו חייב לברך; **ויש חולק**, וטוב לברך בלא הזכרת שם ומלכות.

4. שו"ת הריב"ש סימן שלז

עוד שאלת: הא דאמרי' בפ' הרואה (נד:): "ארבעה צריכין להודות", בסמך פסוקי המזמור; מי נימא: אלו דוקא, דהא אקרא סמכי, ואם כן, אפילו נפל עליו כותל, או ניצול מדריסת שור ונגיחותיו, וכיוצא בנסים כאלו, אינו חייב לברך, או נימא דכל שכן הוא.

תשובה: נראה שצריך לברך; שהרי הולכי מדברות, שצריכין להודות, זהו מפני סכנת אריא וגנבי המצוים בדרכים, ואם כן, כשעמד עליו אריה לטורפו, אפילו בעיר, אם גנבים באו לו, אם שודדי לילה, וניצל מהם, וכיוצא בנסים אלו, כל שכן שצריך להודות. ולא הוזכרו הארבעה בכתוב, אלא מפני שהם מצויים תמיד בדרך מנהגו של עולם ברוב האנשים, ולזה גם כן הזכירה רב יהודה בשם רב בעל המאמר ההוא. וכל שכן הנעשה לו נס וניצול ממיתה עצמה, שהרי קבעו עליו ברכה אחרת לברך, כשיעבור עוד במקום ההוא: "ברוך שעשה לי נס במקום הזה". כדאמרינן בריש פרק הרואה, בהההוא גברא דהוה קא אזיל בעבר ימינא, נפל עליה אריא ... וכל שכן שמיד שניצל צריך הוא להודות, כדרך הארבעה שצריכין להודות, ולא שיפטר מברכת ההודאה בברכת "שעשה לי נס" שחייבוהו לברך כשישוב לעבור במקום ההוא, ואולי לא יעבור שם לעולם, ולא יברך אותה ברכה; אלא ודאי נראה שברכת ההודאה מברך אותה מכל מקום

5. ביאור הלכה סי' ריח סע' ט

ויש חולק – עיין מגן אברהם שתמה איש חולק זה, דבודאי אמנהג העולם וטבעו אין לברך "שעשה לי נסים" וכן הגר"א תמה, דאם כן כל יולדת תהא צריכה לברך "שעשה לי נסים" וכמו כן בניה לעולם. ולפי מה שכתב בתשובת רדב"ז ... ניחא קושיתו, דבודאי כגון יולדת או חולה ליכא למאן דאמר, שאין זה נם כלל (שרוב חולים ויולדות לחיים), ואנן לכולי עלמא נם בעינן, רק דלשיטה אחת בעינן דוקא שהנם של הצלה יהיה דוקא למעלה מדרך הטבע כנסי אבותינו, ולשיטה שניה כל דבר שמזמין ה' ברגע זו בדרך התולדה גם כן מקרי נם, כגון שבאו גנבים או גולנים עליו

Reciting *HaGomel* for a Child Who Was Saved

Q Someone made a standard *Birkat HaGomel* because his young grandchild was saved from danger. Is it correct to recite *HaGomel* on behalf of a child?

1. שו"ת מהר"ם מינץ סימן יד

הנער ... השם יתברך גמל עמו חסד ועמד מחליו, והנער בן י"ב שנים והכם, וממופקני אם צריך לברך הברכה גומל חסדים ...

ויש צדדים לכאן ולכאן ... ולפי הנראה דהאי ברכה אשר תקנו חכמים לא יכול לומר, דלא מצי למימר "גומל חסדים טובים לחייבים", דהא הוא עדיין לא בר חיובא, או מצינו למימר ... אף על גב דלאו בר חיובא מצד תולדתו אשר נולד עתה, מכל מקום הוא בר חיובא לפי אשר פעל קודם מצד הגלגול. ועוד מצינו למימר דהנער מברך האי ברכה ממה נפשך, אם האי מרעין בישין באים על הנער מצד הגלגול, אז מברך שפיר גומל חסדים [לחייבים], ואם הוא תחילת תולדתו, אז אין הנער בר חיובא, ואז צריך לומר דהאי מרעין באין עליו בעוון אביו, כדאמרינן: "בעוון נדרים בנים מתים" ... אך שמא יש לומר דמכח האי ממה נפשך לא מצי הבן לברך האי ברכה, דשמא האי מרעין באים מצד אביו ואז לא מצי הבן לומר לחייבים, דכיון דלגביה נפשיה לאו בר חיובא הוא, לא שייך למימר לחייבים על אביו, דלא ניתקן ברכה דיברך הבן על חיוב דאב. אף על גב דמכל מקום מדינא הוה ליה לבן לברך "גומל חסדים" ולא לומר "לחייבים", דהא השם גמל עמו חסד, הא ליתא, דאין לשנות מטבע שטבעו חכמים בברכות, והאי ברכה לא מצינו ... ועוד נראה דאסור לבן לברך "חייבים", דאי קאי על אביו, אז אמר הבן על אביו שהוא בר עבירה, אם כן מזלזל את אביו בפירוש, וכן מסתברא לי לפי עניות דעתי דהנער לא יברך האי ברכה

2. משנה ברורה סימן ריט ס"ק ג

עוד כתבו דקטן אינו מחוייב להודות [ואפילו מצד מצות חינוך]

3. גמרא, ברכות דף נד עמ' ב

רב יהודה חלש ואתפח, על לגביה רב חנא בגדתאה ורבנן, אמרי ליה: "בריך רחמנא דיהבך ניהלן ולא יהבך לעפרא". אמר להו: פטרתון יתי מלאודויי. והא אמר אביי: בעי אודויי באפי עשרה! – דהוו בי עשרה. והא איהו לא קא מודה! – לא צריך, דעני בתרייהו "אמן".

4. טור אורח חיים סי' ריט

ופי' אדוני אבי [הרא"ש] ז"ל אף על גב דשומע יוצא בשמיעה בלא עניית "אמן", היינו דוקא כשהמברך חייב גם כן בברכה, אז יוצא השומע בלא עניית "אמן", אבל הכא כיון שהם לא היו חייבין בברכה זו, לכך הוצרך הוא לענות "אמן", ולא חשיב ברכה לבטלה כיון שהם לא נתחייבו בה, שהם נתנו שבח והודאה למקום כדרך בני אדם שמשבחים למקום על הטובה שמזמין להם. לפי זה, אם בירך אחד הגומל לעצמו ושמע אחר וכיון לצאת יצא בלא עניית "אמן"

5. שולחן ערוך אורח חיים סי' ריט סע' ד

אם בירך אחר ואמר: "ברוך אתה יי אלוקינו מלך העולם אשר גמלך כל טוב", וענה "אמן", יצא. וכן אם אמר: "בריך רחמנא מלכא דעלמא דיהבך לן", וענה "אמן", **יצא.** הגה: ואין זה ברכה לבטלה מן המברך, אף על פי שלא נתחייב בברכה זו, הואיל ואינו מברך רק דרך שבח והודאה **על טובת חבירו** ששמח בה (טור).

משנה ברורה שם ס"ק יז

על טובת חבירו – וכל שכן על אשתו שהיא כגופו, דרשאי לברך. ומזה נוהגים קצת אנשים שכשיולדות נשותיהם וחוזרות לבורין, עומדים ומברכים ברכת הגומל, וכשהיא תענה "אמן" על ברכתו יוצאת בזה, ונוסח הברכה יאמר "הגומל לחייבים טובות שגמלך כל טוב". ואם בירך שלא בפניה יאמר "שגמל לאשתי כל טוב" ואם הוא מברך על אביו [או רבו] יאמר "ברוך אתה יי אלוקינו מלך העולם **(יג)** שגמל לאבי [או לרבי] כל טוב" ואם בפניו יאמר "שגמלך כל טוב".

שער הציון סימן ריט ס"ק יג

ולא יאמר לחייבים טובות, כן כתב הטורי זהב, ואף שמדלג מהנוסח, מכל מקום יוצא בזה, כמו שכתבנו לעיל.

Use of a Non-Jew on Shabbat

Q We have a local *goy shel Shabbat (Shabbos goy)*. I do not know how and when I can use him for things other than emergencies. If I hint to him, can he do whatever I want when I need him?

1. רמ"א אורח חיים סימן שז סע' כב
הגה: כל דבר שאסור לומר לאינו יהודי לעשותו בשבת, **אסור לרמוז** לו לעשותו; אבל מותר לרמוז לו לעשות מלאכה אחר שבת (אור זרוע).

משנה ברורה שם ס"ק עו
אסור לרמוז וכו' – דגם זה הוא בכלל אמירה לאינו יהודי, כיון שעל ידי רמיזתו, עושה בשבת. והוא הדין שאסור לומר לו בשבת איזה דבר שיבין מתוך כך שיעשה מלאכה; ועל כן, אסור לומר לאינו יהודי שיקנח תוטמו כדי שיבין שיסיר הפחם שבראש הנר, אך כשאומר הרמיזה לאינו יהודי שלא בלשון צווי, כגון שאומר: "הנר אינו מאיר יפה" או "איני יכול לקרות לאור הנר הזה, שיש בו פחם" ושומע האינו יהודי ומתקנו, שרי, דאין זה בכלל אמירה. ואין לאסור מטעם שנהנה ממלאכה שעשה אינו יהודי בשבילו, דאין זה הנאה כל כך, דגם מקודם היה יכול על פי הדחק לקרות לאורו.

2. שולחן ערוך אורח חיים סי' רנב סע' ב
ומותר ליתן בגדיו לכובס אינו יהודי, ועורות לעבדן (פירוש: האומן שמעבד ומתקן העורות), סמוך לחשיכה אם קצין לו דמים או שעושה אותם בטובת הנאה, והוא שלא יאמר לו לעשות בשבת, וגם שיעשה האינו יהודי המלאכה בביתו. ואם ראוהו עושה מלאכתו בשבת, אם היה עושה בטובת הנאה, צריך לומר שלא יעשה בה בשבת.

3. שו"ת אגרות משה יורה דעה חלק ג סי' מז
ב' ובדבר כשנעשה יום חם מאד בשבת, אם מותר לספר להנכרי שהוא חם מאד בחדר זה כדי שהנכרי שרוצה בטובתו יפתח את מזגן האויר (air conditioner) בעצמו, כמו שמותר לומר לנכרי שהנר אינו מאיר יפה כדי שהנכרי הרוצה בטובתו יסיר הפחם שבראש הנר, כדאיתא במשנה ברורה סימן ש"ז ס"ק ע"ו. ומסיק, דאין לאסור מטעם שנהנה ממלאכה שעשה הנכרי בשבילו, משום דאין זה הנאה כל כך, דגם מקודם היה יכול על פי הדחק לקרות לאורו, דהרי גם הכא אפשר לו לישב בשעת הדחק גם כשהוא חם – פשוט וברור שאסור, דהא בכל הנאה ממעשה הנכרי אפשר לו גם בלא זה, אף כשמבשל עבורו דודאי יכול להיות גם בלא אכילת דבר שבישל בעדו, וכן יכול האדם להיות איזה שעות בחדר קר ומכל מקום היה אסור אי לאו דהכל חולים אצל צנה, והטעם דעל כל פנים הא הנאה זו דאכילת דבר המבושל והנאת החמום, הא לא היה לו אף בשעת הדחק, אי לאו מלאכת הנכרי בשבת עבורו, שזה אסור. וכמו כן הנאה זו דלא יסבול החום, הרי לא יהיה לו אף בשעת הדחק הנאה זו, שלכן אסור. ולא דמי לקריאה, שדבר זה דקריאה היה יכול גם בלא מלאכת הנכרי, אף שהיה בדוחק ובקושי, שלכן נמצא שלא היה לו כלום ממעשה הנכרי בתועלת הקריאה שהיה להישראל.

3. ארחות שבת פכ"ג הע' מו
... וביארו הפוסקים דאמנם בכל מקום שיש איסור ליהנות מהמלאכה, אין גם היתר לרמוז לו לעשותה, וכל ההיתרים של רמז נאמרו רק באופנים שאין איסור הנאה, וכגון במלאכה שאינה נותנת הנאה חיובית לישראל רק מסלקת דבר המפריע, ככיבוי דליקה או נר, או באופן שהמלאכה רק מוסיפה הנאה, כגון שיש נר אחד ורומז לנכרי להדליק נר נוסף.

4. שולחן ערוך אורח חיים סי' שז סע' ה
דבר שאינו מלאכה, ואינו אסור לעשות בשבת אלא משום שבות, מותר לישראל לומר לאינו יהודי לעשותו בשבת; והוא שיהיה שם מקצת חולי, או יהיה צריך לדבר צורך הרבה, או מפני מצוה; כיצד: אומר ישראל לאינו יהודי בשבת לעלות באילן להביא שופר לתקוע תקיעת מצוה

5. שולחן ערוך ורמ"א אורח חיים סי' רעו סע' א
אינו יהודי שהדליק את הנר בשביל ישראל, אסור לכל, **אפילו למי שלא הודלק בשבילו**. הגה: ואין חילוק בזה בין קצב לו שכר או לא קצב, או שעשאו בקבלנות או בשכירות, דהואיל והישראל נהנה ממלאכה עצמה בשבת, אסור בכל ענין. **אבל אם הדליקו לצרכו או לצורך חולה ישראל, אפילו אין בו סכנה**, הגה: או לצורך קטנים דהוא כחולה שאין בו סכנה, **מותר לכל ישראל** להשתמש לאורו.

משנה ברורה שם ס"ק ז
לכל ישראל – דלא שייך כאן גזירה שמא יאמר לו להדליק בשביל חולה, שהרי מותר לומר אף לכתחלה

Using a Driver Who Did Not Make *Havdala*

Q May one get into a taxi on *Motzaei Shabbat* when the driver is a Jew who one assumes did not make *Havdala*, considering that it is forbidden to do melacha before *Havdala*?

1. גמרא, שבת דף קנ עמ' ב

אבל מחשיכין. ואף על גב דלא אבדיל? והאמר רבי אלעזר בן אנטיגנוס משום רבי אליעזר בן יעקב: "אסור לו לאדם שיעשה חפציו קודם שיבדיל"! וכי תימא – דאבדיל בתפלה, והאמר רב יהודה אמר שמואל: "המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס"! וכי תימא – דאבדיל על הכוס, כוס בשדה מי איכא? תרגמא רבי נתן בר אמי קמיה דרבא: "בין הגיתות שנו". אמר ליה רבי אבא לרב אשי: "במערבא אמרינן הכי: 'המבדיל בין קודש לחול', ועבדינן צורכין". אמר רב אשי: "כי הוינא בי רב כהנא, הוה אמר 'המבדיל בין קודש לחול' ומסלתינן מילתי"

2. שולחן ערוך אורח חיים סי' רצט סע' י

אסור לעשות שום מלאכה קודם שיבדיל, ואם הבדיל בתפלה מותר, אף על פי שעדיין לא הבדיל על הכוס. ואם צריך לעשות מלאכה קודם שהבדיל בתפלה אומר: "המבדיל (בין הקודש ובין החול)" בלא ברכה, ועושה מלאכה.

הגה: וכן נשים שאינן מבדילין בתפלה, יש ללמדן שיאמרו "המבדיל בין קודש לחול" קודם שיעשו מלאכה (כל בו). ויש אומרים דכל זה במלאכה גמורה, **כגון בותב ואורג**, אבל הדלקת הנר בעלמא או הוצאה מרשות לרשות אין צריך לזה (ר"י ניי"ב חי"ט), ומזה נתפשט המנהג להקל שמדליקים נרות מיד שאמרו הקהל "ברכו", אבל העיקר כסברא ראשונה

ט"ז שם ס"ק ט

כגון כותב ואורג – ... טעמא דהא מן הדין אין כאן איסור מלאכה כלל, אפילו אם לא התפלל עדיין, כיון דכבר אין כאן איסור שבת, אלא דחכמים הצריכו לתקן ולהבדיל על הכוס, וכן שלא לעשות חפציו קודם שיבדיל. ומסתבר הוא שלא הצריכו לזה אלא במלאכה שהיא מלאכת אומן, דהיינו, מה שאין יכולת ביד כל אדם, כההיא דחטיבת עצים שיש בו טורח, אבל הדלקת נר והוצאה אין שייך אומן לזה. ויליף לה: כיון שהזכירו בגמרא "סלתי סילתיה" לענין אמירת "בין קודש לחול", ולא אמר "ומדליקים שרגא", שזהו המצוי בכל לילה, מה שאין כן בחטיבת עצים שאינו מצוי כל כך, דרוב אדם יש לו עצים בקועים בביתו שהוא מכין קודם שבת; אלא ודאי דקא ממשמע לן דדוקא בזה שצריך אומן, חייב לומר "המבדיל בין קודש לחול" ולא בכל האבות מלאכות, כך נראה לעניות דעתי נכון.

3. שו"ת ציץ אליעזר חלק יא סימן לד

אם מותר לנמוע במוצאי שבת קודש עם נהג שברור שלא הבדיל כלל ... ולכאורה יכלנו ללמוד בפשיטות להתיר בנידוננו לפי הדיעה הב', דהא בנידוננו גם כן השאלה על מלאכת הדלקה, שמדליק את המכונה לתיפעול. אבל זה אינו, כי אין זה כמו הדלקת נר בעלמא, אלא זה כרוך במלאכת אומן מההדלקה ולכל משך ההנהגה, וכן יש בזה גם מלאכת כיבוי. ופשוט.

4. שו"ת אחיעזר חלק ג סימן כו

ואף על פי דאם האיסור עליו, ממילא אמורה ב"לפני עור לא תתן מכשול", ואף באיסור דרבנן יש איסור לפני עור, וכמו שצידד בשו"ת פני יהושע ובמנחת חינוך, דבאיסור דרבנן איכא לפני עור דאורייתא, דלא גרע ממשיא עצה שאינה הוגנת, מכל מקום יש לומר כיון דאם ניסת לא תצא, אם כן אין בזה נוף איסור, רק אסור לכתחלה, משום "הסר ממך עקשות פה", ואפשר דעל איסור דלכתחלה אין דין דלפני עור לא תתן מכשול ...

נראה לי לחדש ולומר שאיסור עשיית המלאכה קודם אמירת "המבדיל בין קודש לחול" קיים ועומד כל עוד שיש בדעתו של האיש להבדיל, אבל בכגון נהגי רשיעי שאנן עסקינן בהו, שמחמת רשעותם אין בדעתם כלל להבדיל באיזה צורה שהיא, לגבי כגון אלה, חזר האיסור למקורו, שהוא מה שאינו מקיים חובת מצות ההבדלה, וליכא לגבי כאלה איסור עשיית מלאכה, בהיות ואין בדעתם כלל להבדיל. והגע בעצמך – הנהי רשיעי שאינם מתפללים, האם קיים ועומד לגבי דידהו איסור תמידי של איסור אכילה קודם תפלה, ואסור לנו לסייע להם או להזמינם לאכול? בודאי שלא, אלא בכגון אלה חל האיסור של אי התפלה אבל לא האיסור של איסור אכילה, שזה חל על כאלה שבדעתם להתפלל. ואם כן, הכי נמי גם בנידוננו, על הנהי רשיעא שאין בדעתם כלל להבדיל לא חל האיסור של עשיית מלאכה במוצאי שבת קודש הנובע מחובת אמירת הבדלה, אלא חל עלייהו האיסור היסודי של אי עשיית הבדלה.

באופן שיוצא לנו שלגבי דידן קלקלתם של הנהי נהגי רשיעי היא תקנתנו, שמותר לנו להזמינם לעשות עבורנו מלאכתם, כי לא חל עלייהו איסור עשיית מלאכה עם צאת השבת, ועונותם על עצמותם באי עשיית הבדלה, שלנו אין כל שייכות לזה, ושום גרמת סיוע לעבירה זאת אין אנו גורמים כלל, כמובן.

Making *Kiddush* for Others Before Accepting Shabbat

Q A friend of mine goes to a local hospital where there are Jewish patients who are not able to make *Kiddush*, and he does so on their behalf. When Shabbat begins late and people eat before Shabbat, he makes *Kiddush* for them before accepting Shabbat and then returns home. May he make *Kiddush* for others before he himself accepts Shabbat?

1. גמרא, ראש השנה דף כט עמ' א
חרש שוטה וקטן אין מוציאין את הרבים ידי חובתן. זה הכלל: כל שאינו מחוייב בדבר – אינו מוציא את הרבים ידי חובתן ... תני אהבה בריה דרבי זירא: כל הברכות כולן, אף על פי שיצא – מוציא, חוץ מברכת הלחם וברכת היין, שאם לא יצא – מוציא, ואם יצא – אינו מוציא.

2. תלמוד ירושלמי, מגילה פרק ב הל' ג
בן עיר מהו שיוציא בן כרך ידי חובתו? ייבא כהדא: "כל שאינו חייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן". בן כרך מהו שיוציא את בן עיר ידי חובתו? ייבא כהדא: "כל שאינו חייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן", או ייבא כהיא דאמר רבי חלבו רב חונה בשם רבי חייה רבה: "הכל יוצאין בארבעה עשר שהוא זמן קריאתה"

3. הגהות רבי עקיבא איגר לסי' רסז, מג"א א
מסתפקנא אם אחר שלא קבל עליו שבת יכול להוציא לקדש למי שקבל עליו שבת, דיש לומר דלזה שלא קבל, דהוא חול אצלו, הוי כאינו מחויב בדבר, כהתיא דירושלמי הובא בתוספות יבמות י"ד, בן עיר אינו יכול להוציא לבן כרך, דהוי אינו מחויב בדבר, או דהכא עדיף, דבידו להביא עצמו לידי חיוב לקבל עליו שבת; וצריך עיון לדינא.

4. שו"ת מנחת שלמה חלק א סי' ג
כתבו התוספות במסכת ברכות מ"ח עמ' א בד"ה "עד", דאף מי שלא אכל כלל היה יכול מן הדין להוציא אחרים בברכת המזון, וחשיב כמחויב בדבר, אף על פי שלא אכל כלום, וכדאמרינן בכל הברכות, דאף על פי שיצא מוציא. והיינו טעמא, דכיון שחברו כבר אכל וחייב לברך, הרי כל ישראל ערבין זה לזה, ומה שאנו מצריכים שיאכל כזית דנן הוא רק כדי שיוכל לומר שאכלנו משלו ... הרי חוינן דכיון שאם הוא עצמו אכל חייב לברך, שפיר חשיב כמחויב בדבר אף על גב דעכשיו לא אכל; ואם כן, הכי נמי גם כאן, כיון שאם הוא עצמו היה מקבל שבת היה חשיב כמחויב בדבר, שייך שפיר דין ערבות. אך אפשר דשאני ברכת המזון שנוהג בכל עת ובכל שעה, ולכן יש על זה תמיד שם של ברכת המזון, וכמו כן המתעטף בציצית יכול אחר לברך עבורו אף שהוא עצמו אינו מתעטף, כמו שכתב המגן אברהם ... משום דאף שאין חיוב ללבוש בגד של ארבע כנפות ולהתחייב בציצית, מכל מקום איכא ערבות לברך גם עבור מי שרוצה לעשות מצוה וללבוש, ולא דמי לברכת לחם ויין דרשות. אבל כל זה דוקא מפני שגם המברך שייך עכשיו במצוה זו, מה שאין כן קידוש שייך רק בשבת ולא ביטות החול, ולכן אפשר דחשיב קצת כאילו המקדש נמצא במקום שלפי האופק עדיין לפני פלג המנחה והשומע נמצא במקום שכבר לילה, שכתבנו לעיל דפשוט הדבר דלא יצא

5. רמב"ם הלכות שבת פרק כט הל' יא
יש לו לאדם לקדש על הכוס ערב שבת מבעוד יום אף על פי שלא נכנסה השבת, וכן מבדיל על הכוס מבעוד יום אף על פי שעדין היא שבת, שמצות זכירה לאמרה בין בשעת כניסתו ויציאתו בין קודם לשעה זו במעט.

6. שו"ת ציץ אליעזר חלק יד סי' כה
(ז) היוצא לנו מכל האמור לדינא, דשפיר יכולים המתנדבים בבית החולים להוציא ידי חובת קידוש את החולים, הגם שהם בעצמם עדיין לא מקבלים עליהם את השבת, כדי שיוכלו לחזור לבתיהם ברכב, אי משום הואיל ובדרך כלל הם בני חיובא בקידוש, ושכך הוא הדין אליבא דכמה פוסקים בכל כיוצא בזה, ואי משום שביכולתם בכאן במיוחד לקבל עליהם את השבת בכל רגע ולהתחייב בחובת קידוש. אשר על כן גם החולקים בעלמא יודו בכאן. והכל מטעם ערבות.

When and How to Accept *Tosefet Shabbat*

Q How and when does one fulfill the *mitzva* of *tosefet Shabbat* (extending Shabbat) as Shabbat enters?

1. גמרא, יומא דף פא עמ' ב (לפי גירסת "מסורת הש"ס")

לכדתניא: "ועניתם את נפשתיכם בתשעה לחדש", יכול יתחיל ויתענה בתשעה – תלמוד לומר "בערב". אי בערב – יכול משתחשך – תלמוד לומר "בתשעה". הא כיצד? מתחיל ומתענה מבעוד יום. מכאן שמוסיפין מחול על הקודש. ואין לי אלא בכניסתו, ביציאתו מניין? תלמוד לומר "מערב עד ערב". ואין לי אלא יום הכפורים, שבתות מניין? תלמוד לומר "תשבתו". אין לי אלא שבתות, ימים טובים מניין? תלמוד לומר "שבתכם". הא כיצד? כל מקום שנאמר שבות – מוסיפין מחול על הקודש.

2. רמב"ם הלכות שביתת עשור פרק א הל' ו

כשם ששבות מלאכה בו, בין ביום בין בלילה, כך שבות לעינוי בין ביום בין בלילה. **וצריך להוסיף** מחול על הקדש בכניסתו וביציאתו, שנאמר (ויקרא כ"ג) "ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש בערב", כלומר: התחיל לצום ולהתענות מערב תשעה הסמוך לעשירי, וכן ביציאה שוהה בעינויו מעט מלילי אחד עשר סמוך לעשירי שנאמר, "מערב עד ערב תשבתו שבתכם".

מגיד משנה שם

וצריך להוסיף וכו'. מדברי רבינו נראה שאין תוספת דבר תורה אלא בעינוי אבל לא בעשיית מלאכה, לא ביום הכיפורים ולא בשבתות, וזהו שכתב: "מתחיל לצום ולהתענות", וזהו שלא נזכר בדבריו בהלכות שבת תוספת כלל מן התורה. ובפרק יום הכיפורים נראה שהדבר במחלוקת תנאים, ששם יש מי שדרש: "יכול יהא מוזהר על תוספת מלאכה? תלמוד לומר" ... ושם אמרו דאיכא מאן דמוקים לה להאי קרא לדרשא אחריתא, והיא ידועה בגמרא שכל האוכל ושותה בתשיעי ונתענה בעשירי, מעלה עליו הכתוב כאילו נצטוה להתענות תשיעי ועשירי והתענה. ולזה כתב רבינו תוספת בענוי בלבד ... אבל דעת שאר המפרשים שתוספת יש מן התורה אפילו בשבתות וימים טובים, וכן נראה מן ההלכות:

3. גמרא, ביצה דף ל עמ' א

הנח להם לישראל, מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין. והני מילי – בדרבנן, אבל בדאורייתא – לא. ולא היא, לא שנא בדאורייתא ולא שנא בדרבנן לא אמרינן להו ולא מידי, דהא תוספת יום הכפורים דאורייתא הוא, ואכלי ושתו עד שחשכה ולא אמרינן להו ולא מידי.

4. שולחן ערוך אורח חיים סי' רסא סע' ב

יש אומרים שצריך להוסיף מחול על הקודש; וזמן תוספת זה הוא מתחלת השקיעה, שאין השמש נראית על הארץ, עד זמן בין השמשות; והזמן הזה שהוא ג' מילין ורביע, **רצה לעשותו** כולו תוספת, עושה. רצה לעשות ממנו מקצת, עושה; ובלבד שיוסיף איזה זמן שיהיה ודאי יום מחול על הקודש. ושיעור זמן בין השמשות הוא שלושה רבעי מיל שהם מהלך אלף וחמש מאות אמות קודם הלילה. הגה: ואם רוצה להקדים ולקבל עליו השבת מפלג המנחה ואילך, הרשות בידו

משנה ברורה סימן רסא ס"ק כא

רצה לעשותו וכו' – היינו על ידי דיבור, שהוא מקבלו עליו לשם תוספת שבת או על ידי אמירת "ברכו", וכדלקמן בסע' ד. ואם מהני לזה קבלה בלב, עיין לקמן בסי' תר"ח סע' ג בהג"ה ובמשנה ברורה שם.

5. שולחן ערוך אורח חיים סי' תקנג סע' א

אע"פ שאכל סעודה המפסקת, מותר לחזור ולאכול אלא אם כן קבל עליו בפירוש שלא לאכול עוד היום. הגה: וקבלה **בלב אינה קבלה**, אלא צריך להוציאו בשפתיו (בית יוסף בשם הפוסקים).

6. משנה ברורה סי' תקנג ס"ק ב

בלב אינה קבלה – והב"ח כתב דהוי קבלה, וכן הסכים הגר"א בביאורו. ואמור אז כל מה שאמור בתשעה באב, חוץ מנעילת הסנדל דמותר, דהוי כאלו התנה בפירוש חוץ מזה. אבל אם לא קיבל בלבו להתענות אפילו בלב, אלא שנמר בדעתו שלא לאכול, אינו כלום, ומותר אפילו באכילה. ומכל מקום נכון יותר להתנות בפירוש בפה או בלב שאינו מקבל עליו התענית עד בין השמשות.

7. שו"ת יביע אומר חלק ז אורח חיים סימן לד

... הרי עיקר מצות תוספת הוא הפרישה ממלאכה, ואין צורך לומר בפירוש שמקבל עליו תוספת שבת. וראיה לדבר מדתנן (שבת לד א) "ספק חשכה ספק אינה חשכה וכו' אבל מעשרין את הדמאי ומערבין וטומנין את החמין", וכתב מרן הבית יוסף (סוף סימן רסא) בשם המרדכי, שאם קיבל שבת בעניית "ברכו", אינו רשאי לערב או להטמין אף על פי שעדיין יום הוא, כיון שכבר קיבל שבת עליו. וכן פסק מרן בשולחן ערוך (שם ס"ד). ולפי זה צריך לומר דמתניתין מיירי שלא קיבל עליו שבת, ואם איתא שיש חיוב לקבל תוספת שבת מבעוד יום, אם כן אמו המשנה בעבריינים מיירי? אלא ודאי שכל שפורש ממלאכה בכוונה מקיים מצות תוספת.

Playing Major League Baseball on Shabbat

Q As a sports fan, I was wondering whether it is permitted for Jewish Major League baseball players to play a game without actually violating Shabbat.

1. שולחן ערוך אורח חיים סי' שמה סע' ב, ז

ב] איזהו רשות היחיד? מקום המוקף מחיצות גבוהות עשרה טפחים ויש בו ארבעה טפחים על ארבעה טפחים או יותר

ז] איזהו רשות הרבים? רחובות ושווקים הרחבים ט"ז אמה ואינם מקורים ואין להם חומה, ואפילו יש להם חומה, אם הם מפולשים משער לשער (ואין דלתותיו נעולות בלילה) (טור) הוי רשות הרבים. ויש אומרים שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום אינו רשות הרבים.

2. שולחן ערוך אורח חיים סי' שסו סע' א

חצר שהרבה בתים פתוחים לתוכו, אמרו חכמים לטלטל מבתיהם לחצר עד שיערבו, דהיינו שגובים פת מכל בית ובית ונותנים אותו באחד מבתי החצרות, שעל ידי כך אנו רואים כאילו כולם דרים באותו הבית וכאילו כל החצר מיוחד לאותו בית.

3. שולחן ערוך אורח חיים סי' שע סע' ח

המתארח בחצר, אפילו נתארח בבית בפני עצמו, אם לא נתארח דרך קבע אלא לשלשים יום או פחות, אינו אוסר על בני החצר והוא והם מותרים, בין בביתו בין בביתם. הגה: ואפילו אם האורחים רבים ובעל הבית אחד. ודווקא בדאיכא בעל הבית אחד קבוע דאז האורחים בטלים לגביה, אבל אורחים ביחד, אומרים זה על זה מיד.

4. שולחן ערוך אורח חיים סי' שמו סע' א

מן התורה אין חייב אלא במוציא, ומכנים, וזורק, ומושיט מרשות היחיד לרשות הרבים או מרשות הרבים לרשות היחיד; וחכמים אסרו מכרמלית לרשות היחיד או לרשות הרבים, או מהם לכרמלית

5. רמב"ם הלכות שבת פרק א הלי' ה

דברים המותרים לעשותן בשבת ובשעת עשייתן אפשר שתעשה בגללן מלאכה ואפשר שלא תעשה, אם לא נתכוין לאותה מלאכה הרי זה מותר. כיצד? גורר אדם מטה וכסא ומגדל וכיוצא בהן בשבת, ובלבד שלא יתכוין לחפור חריץ בקרקע בשעת גרירתן. ולפיכך אם חפרו הקרקע, אינו חושש בכך לפי שלא נתכוין. וכן מהלך אדם על גבי עשבים בשבת, ובלבד שלא יתכוין לעקור אותן; לפיכך אם נעקרו, אינו חושש. ורוחץ ידיו בעפר הפירות וכיוצא בו, ובלבד שלא יתכוין להשיר השיער; לפיכך אם נשר, אינו חושש. פרצה דחוקה מותר להכנס בה בשבת אף על פי שמשיר צרורות, וכן כל דבר שאינו מתכוין, כגון זה, הרי זה מותר.

6. שולחן ערוך אורח חיים סי' שב סע' א

המנער טלית חדשה שחורה מן הטל שעליה, חייב, שהניעור יפה לה כמו כיבוס, והוא שמקפיד עליה שלא **ללבשו בלא ניעור**. הגה: וכל שכן שאסור לנער בגד שנשר במים או שירדו עליו גשמים. ודוקא בבגד חדש שמקפיד עליו, (כל בו). יש אומרים דאסור לנער בגד מן האבק שעליו אם מקפיד עליו, וטוב לחוש לדבריו (רש"י ואור זרוע)

7. שולחן ערוך אורח חיים סי' שלו סע' ג

מותר לילך על גבי עשבים, בין לחים בין יבשים, **כיון שאינו מתכוין** לתלוש.

משנה ברורה שם ס"ק כה

כיון שאינו מכוין – עיין בביאור הלכה שכתבנו דהיכי דעשבים הם גדולים, יזהר שלא ירוץ עליהן, דהוי פסיק רישא שיתלש בודאי. ואפשר דאפילו לילך עליהן במהרה גם כן צריך ליזהר.

8. שולחן ערוך אורח חיים סי' שח סע' מה

אסור לשחוק בשבת ויו"ט בכדור. הגה: ויש מתירין, ונהגו להקל (תוס' פרק קמא דביצה).

Use of a Coffee Maker With a Timer on Shabbat

Q May one set an automatic coffee maker on a timer so that it brews the coffee on Shabbat morning? (The ingredients would be put in and the settings adjusted before Shabbat, and no electrical switches need to be pressed to remove the coffee.)

1. גמ', שבת דף לו עמ' ב

משנה. כירה שהסיקוה בקש ובגבבא – נותנים עליה תבשיל. בגפת ובעצים – לא יתן **עד שיגרוף, או עד שיתן את האפר.** בית שמאי אומרים: חמין אבל לא תבשיל. ובית הלל אומרים: חמין ותבשיל. בית שמאי אומרים: נוטלין אבל לא מחזירין. ובית הלל אומרים: אף מחזירין.

גמרא. איבעיא להו: האי "לא יתן" – לא יחזיר הוא, אבל לשהות – משהין אף על פי שאינו גרוף ואינו קטום, ומני – חנניה היא. דתניא: "חנניה אומר: כל שהוא כמאכל בן דרוסאי – מותר לשהותו על גבי כירה, אף על פי שאינו גרוף ואינו קטום"; או דילמא: "לשהות" תנן, ואי גרוף וקטום – אין, אי לא – לא, וכל שכן להחזיר.

רש"י שם

עד שיגרוף – הגחלים, משום דמוסיף הבל, ומעמא פרישנא בפרק דלעיל, שמא יתתה בגחלים.

או עד שיתן אפר – על גבי גחלים לכסותם ולצננם.

2. שו"ת אגרות משה אורח חיים חלק ד סי' עד

כה] בתנורי געז /גז/ שלנו, כשברז הגעז פתוח לגמרי ואי אפשר עוד להגדיל האש, האם צריך בלעך לשהיה, דמוכח דלשמא יכבה לא חיישינן גבי מבושל וגבי בשר גדי ועוף? **תשובה:** יש להצריך בלעך גם כשפתוח הגעז לגמרי, חדא, דאף אם ליכא שום חשש, צריך מטעם לא פלוג. ועוד דאף שלכבות אש של עצים שצריך לזה מים לא גזרו, אבל לכבות אש הגעז שהוא בקל יש לחוש. עיין בתוס' ביצה דף ג' ע"א ד"ה "גזרה" כי האי גוונא. ואף אם נימא דליכא כבוי כלל בגעז, ומכל מקום איכא למיחש שמא יקטין הגעז ואחר כך יחתה, שלכן יש להצריך בלעך בכל אופן.

שם

לח] האם מותר לחמם קדרה שנתבשלה והיא חמה קצת על גב מכשירים שנועדו לחימום ולא לבישול, כפלטה חשמלית (hot plate and hot tray) או שולחן מחומם באדים (steam table), גם בלא הפסק קדרה, דאין דרך בישול בכך.

תשובה: על פלטה חשמלית, אם אי אפשר להתבשל שם, או מותר להעמיד קדרה חמה אם אין שם אלא מדה אחת להחום; ואם יש שתי מדות, אמור, והוא שלא יהיה באופן הטמנה, שאז יהיה הטמנה בדבר המוסיף הבל, שאסור.

3. גמרא, שבת דף יח עמ' ב

מאן תנא להא, דתנו רבנן: "לא תמלא אשה קדרה עפסיות ותורמסין ותניח לתוך התנור ערב שבת עם חשכה. ואם נתנן – למוצאי שבת אסורין בכדי שיעשו. כיוצא בו, לא ימלא נחתום חבית של מים ויניח לתוך התנור ערב שבת עם חשכה, ואם עשה כן – למוצאי שבת אסורין בכדי שיעשו"? לימא בית שמאי היא ולא בית הלל? – אפילו תימא בית הלל, גזירה שמא יחתה בגחלים. אי הכי, מוגמר ונפרית נמי לגזור? התם לא מחתי להו, דאי מחתי – סליק בהו קוטרא, וקשי להו. אונין של פשתן נמי ליגזור! התם, כיון דקשי להו זיקא – לא מגלו ליה. צמר ליורה לגזור? אמר שמואל: ביורה עקורה. וניחוש שמא מגים בה? בעקורה וטוחה.

4. שולחן ערוך אורח חיים סי' רנג סע' א

ויש אומרים שכל שנתבשל כמאכל בן דרוסאי (פירוש: שם אדם שהיה אוכל מאכלו שלא נתבשל כל צרכו) **או** שנתבשל כל צרכו ומצטמק ויפה לו, מותר להשהותו על גבי כירה. הגה: או אפילו על גבי תנור (המגיד פ"ג והגהות מרדכי ומיימוני פ"ג וריש פ' כירה וביצ יוסף), אפילו הוסק בגפת ועצים אפילו אינה גרופה וקטומה; ולא הוזכרה גרופה וקטומה והוסק בקש וגבבא **אלא כשהתחיל להתבשל ולא הגיע** למאכל בן דרוסאי; וכן לענין אם נטל הקדירה מעליה ובא להחזירה עליה בשבת

ביאור הלכה שם

אלא כשהתחיל להתבשל ולא הגיע וכו' – עיין בחדושי רבי עקיבא איגר שכתב דדין זה אינו ברור, דיש פוסקים שמוברין דאפילו גרופה וקטומה לא מהני בזה:

<<

Use of a Coffee Maker With a Timer on Shabbat

5. חידושי הרמב"ן, שבת דף יח עמ' ב

הא דאמרינן והלא מגים. [פרש"י ז"ל] והוי מבשל, ואינו מחוור שא"כ בקדירה נמי הוה להו למיסר מגים טפי ממחתה בגחלים, שיותר קרוב לבא לידי הגסה מחיתוי גחלים? ויש מפרשים: והלא מגים והוא צובע, שכן דרך הצובעין להגים בבגדים. ומיהו גבי בישול נמי המגים חייב משום מבשל כדתניא בתוספתא ומייתי לה בגמרא בפרק המביא כדי יין (ביצה ל"ד א'): "אחד נותן את האור, ואחד נותן את העצים, ואחד נותן את הקדירה, ואחד מגים, כולן חייבין". ומיהו לא חיישינן דילמא מגים, כדחיישינן בצובע, שאין דרך כל כך להגים בה אלא משעה ראשונה כדי שיתערב הכל ויתבשל. ונראה דלא מיחייב אלא בהגסה ראשונה שאינו מתבשל מהרה אלא בהגסה זו שנמצא אף הוא מבשל, ובההוא ליכא למיחש כדאמרינן קדרה חיתא שרי, אבל משהגים, דבלאו הכי מתבשל, אף המגים פטור, דמאי עביד. הלכך ליכא למיגזר בשבת משום מגים דלאו קרובי בישולא איכא, דבלאו הכי מתבשל. אי נמי, איכא למימר דמשום הכי לא אדכרו מגים משום שחתוי הגחלים כוללת יותר, שיש לחוש אפילו במבושל כמאכל בן דרוסאי ובצלי ופת, ואלו משום מגים ליכא, לפיכך הזכירו חיתוי גחלים בכל מקום ... ויש לומר עוד דגבי צבע יש לחוש לפי שתקדיחנו היורה והוא מפסיד הרבה וכן נראה בירושלמי.

6. שולחן ערוך ורמ"א אורח חיים סימן רנב סעי' ה

... ומותר לתת חטים לתוך רחיים של מים סמוך לחשיכה. הגה: ולא חיישינן להשמעת קול, שיאמרו: "רחיים של פלוני מוחנות בשבת". ויש אוסרים ברחיים ובכל מקום שיש לחוש להשמעת קול (טור ותוספות והרא"ש פ"ק דשבת, וסמ"ג וסמ"ק וסה"ת והגה"מ פ"ו ותשובת מהרי"ו סימן ק"ל ואגור) והכי נהוג לכתחלה, מיהו בטקום פסידא יש להקל, כמו שנתבאר לעיל סוף סימן רמ"ד. ומותר להעמיד כלי משקולת שקורין זייגע"ר מערב שבת, אף על פי שמשמיע קול להודיע השעות בשבת, כי הכל יודעים שדרכן להעמידו מאתמול (טור, ועיין לקמן סימן של"ח).

7. שו"ת אגרות משה אורח חיים חלק ד סי' ע

ו'] העמדת שעון מעורר בערב שבת שיצלצל בשבת, ולענין להעמיד שעון שיש בו דבר המצלצל לפני שבת על הזמן שיצלצל שבת בבקר כדי שיעירו לזמן התפלה – הנה אם הוא קול כזה שלא נשמע אלא בחדרו שהוא לעצמו אין בזה איסור, אבל אם נשמע גם חוץ מחדרו שנשמע להרבה הלנים בביתו, וכל שכן כשנשמע לחוץ, אסור מצד גזירת השמעת קול דנתינת חטין לתוך רחים של מים כשיטחנו בשבת, כדאמר רבה הטעם בשבת דף י"ח ע"א דאושא מלתא ...

Closing a Door to a Closet Containing Mothballs on Shabbat

Q We have had problems with moths in a certain closet, so we have put a material that kills moths and their larvae (developing moths) through fumes that are trapped and accumulate inside the closet. If we open the door to the closet, may we close it again on Shabbat, or is that considered killing the moths?

1. שולחן ערוך אורח חיים סי' שטז סע' ט

פרעוש, הנקרא ברגו"ת בלשון ערב, אסור לצודו אלא אם כן הוא על בשרו ועוקצו, ואסור להרגו.

2. שו"ת שבות יעקב חלק ב סי' מה

שאלת עוד, וזה לשונו: "שמעתי מפי גדול אחד דמותר להעמיד סם המות לזבובים בשבת ... וראייתו ממה שפסק בשולחן ערוך חושן משפט סימן שצ"ג סע' ב דבהוזקא בהמת חבירו באבילת פירותיו, דפטור, דהוי לה שלא תאכל, אם כן הוא הדין כאן דאינו חייב משום נטילת נשמה" ... **תשובה:** הנה בודאי דברים אלו שדימה גדול אחד בכח המדמה נשתקע ולא נאמר ... דמה ענין איסורא להיזק ממון, דבהזיק ממון סבירי לן גרמא בניזקין פטור מלשלם כל היכא שהיזקא אינה נעשה מיד ואפשר להנצל ממכה ואינה עושה בידים, כמבואר בחושן משפט סי' שפ"ו, מה שאין כן באיסור שבת דחמירי, דאסור לגרום איסור נטילת נשמה, וכי האי גוונא. ואם אנו רוצין לקיים דברי הגדול הנ"ל, היה אפשר לקיים אותו שלא מטעמו ולתלות היתרא כמו שכתב המרדכי בפרק כל כתבי שכתב, וזה לשונו: "ושאר כל המזיקין וכו' וכתב ר"ת דהוא הדין פרעוש וכיוצא בהן, מותר להרגם. ומעמא משום דסבר כר' שמעון דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה, ומשום צערא שרי לכתחלה, מידי דהוי אמפים מורמא וכיבוי גחלת שלא יזקו בה" עד כאן לשונו. אף דלא נעלם ממני דרבים הם החולקים ונקטינן לחומרא כמבואר בטור ובית יוסף באורח חיים סי' שי"ז, מכל מקום יש לומר הייגו דוקא להרגן בידים, אבל גרמא בעלמא לכולי עלמא שרי. וגדולה מזו, נחש ועקרב דורסין לפי תומו וכן ברוק שלפנינו דורסן לפי תומו משום מאיסותא, אם כן הוא הדין דיש להתיר משום צערא היכא שיש יתושין הרבה שמצערין לו. ומהאי טעמא היה נראה לי להתיר היכא שעכברים מצויין, דמזקי ומצערא, שמותר להניח לפניהם סם הממית אותן

3. תרומת הדשן סי' סד

... אבל בשאין מתכוין, נוכל לומר אפילו אי פסיק רישיה הוא, שרי, דבאיסור דרבנן יש לחלק בין מתכוין גמור לפסיק רישיה ...

4. ט"ז אורח חיים סי' שטז ס"ק ג

... דהכי קאמר: חדא, דאפילו אם בודאי יש זבובים, לא קרוי ניצוד, כמו דבורים. ועוד, אפילו אם תאמר דבודאי הוה פסיק רישיה ואסור, מכל מקום בספק אם יש שם זבובים, יש להתיר, דשם אין פסיק רישיה, כי זה הוה ספק פסיק רישיה, והוה דבר שלא במתכוין, ומותר כמו בכורת היכא דלא הוה פסיק רישיה, כגון שיש נקב קטן כמו שכתבנו לעיל, הכא נמי אין פסיק רישיה בודאי, כי אפשר שאין שם זבובים וזה היא כמו במקום דלא הוי פסיק רישיה, דמותר שלא במתכוין, כך נראה לי לישב דברי הטור על נכון

Cake after *Kiddush* at Night

Q I will be hosting *Sheva Berachot* on the Shabbat that follows the fast of *Asara B'Tevet* (which falls on Friday). I am considering serving a snack, including cake and drinks, after *Kiddush* at night instead of going straight into the meal. Does this raise any halachic issues?

1. שולחן ערוך אורח חיים סי' רעג סע' ה

כתבו הגאונים: הא דאין קידוש אלא במקום סעודה, אפילו אכל דבר מועט, או שתה כום יין שחייב עליו ברכה, יצא ידי קידוש במקום סעודה וגומר סעודתו במקום אחר. ודוקא אכל לחם או שתה יין, אבל אכל **פירות, לא**

מגן אברהם שם ס"ק יא

פירות לא – בשלטי גיבורים כתב דאף בפירות, דיו, דכל סעודת שבת נחשבת קבע, עיין שם. ודעת הטור והשולחן ערוך עיקר. מכל מקום נראה לי דבאוכל מיני תרגימא מחמשת מינים, יצא, דהא על כל פנים חשיבי טפי לסעודת שבת מיין, וכמו שכתב סוף סי' רצ"ג. ושכר – אף על גב דהוי חמר מדינה, לא יצא בו במקום סעודה, דלא סעיד כמו יין.

2. משנה ברורה סי' קעו ס"ק ב

ודע דהא דמותר לאכול קודם "המוציא" דברים שאין צריך ברכה תוך הסעודה, כגון המבוארים באות ב', דוקא שאין בדעתו לאכול תיכף, אבל אם השלחן ערוך והלחם לפניו, אסור לגרום ברכה שאינה צריכה, אלא יברך "המוציא" על הלחם ויפטר שארי דברים [חיי אדם]. ויש אומרים דאם אוהב יותר לאוכלן קודם הסעודה מלאכלן בתוך הסעודה, אין בזה משום גרם ברכה שאינה צריכה. ואם הם דברים המושכין הלב לתאות המאכל, בודאי יש לממוך להקל לאכלן קודם הסעודה.

3. שם

לענין ברכה אחרונה, אם אכלן רק לתענוג או להשביע קצת, צריך לברך עליהם ברכה אחרונה קודם הסעודה. ואם לא בירך עד שבירך ברכת המזון, בדיעבד ברכת המזון פוטר כל מיני מזונות ... ויש אומרים דאם דעתו לאכול מיני מזונות גם בתוך הסעודה, נחשבת לאכילה אחת, ויכול אף לכתחלה לממוך על ברכת המזון שיברך לבסוף. ומכל מקום נראה דאף לדעה זו, יראה לכוין להדיא בברכת המזון לפטור מה שאכל מקודם ... ועיין בביאור הלכה שבארנו לענין מה שאנו אוכלין אחר קידוש בשחרית לעק"ך וקיכלי"ך וכדומה, נכון יותר שאף לדעה ראשונה לא יברך עליהם ברכה אחרונה קודם הסעודה, אלא יפטרנו בברכת המזון, וכל שכן אם אוכל המין כיסנין גם בתוך הסעודה, ובברכת "בורא מיני מזונות" שמברך קודם הסעודה פוטר גם אותם, לכולי עלמא נפטרין הכל בברכת המזון מפני דכל זה שייך לסעודה. ... עד הנה כתבנו באוכל מיני מזונות קודם הסעודה, ועכשיו נבאר באוכל שאר דברים: א) הרוצה לאכול קודם נטילת ידים לסעודה מדברים שצריך לברך עליהם בתוך הסעודה, כגון פירות, ובדעתו לאכול פירות גם בתוך הסעודה, ומכוין עכשיו בברכה זו לפטור גם מה שיאכל בתוך הסעודה. אם כן הוי הכל לצורך סעודה, ואין צריך לברך אחריהם דברכת המזון יפטור הכל כמו מה שפוטרת מה שאוכל בתוך הסעודה, ואם לא יאכל פירות בתוך הסעודה צריך לברך ברכה אחרונה עליהם, דכיון שאכלן קודם הסעודה אין שייכין למעודה כלל. ואפילו אם לא בירך ברכה אחרונה קודם נטילת ידים, צריך לברך בתוך הסעודה. ב) כל זה בשאוכל פירות, וכנ"ל, אבל אם אכל קודם הסעודה דברים שאין צריך ברכה עליהם כשאוכלן בתוך הסעודה [כגון מיני לפתן ופרי אדמה שקורין ערד עפי"ל או בולבע"ם וכדומה], אם כן אפילו אם דעתו לאכול מהם גם בתוך הסעודה, אינו מועיל להם כלל הברכה ראשונה, דבלאו הכי הם נפטרין על ידי ברכת "המוציא", ועל כן מה שאוכל קודם הסעודה אין שייך כלל להסעודה, וצריך לברך עליהם ברכה אחרונה "בורא נפשות רבות" ... ג) אבן אם אכל קודם הנטילה פרפראות להמשיך הלב לאכילה ולפתוח הבני מעיים ... אין לברך עליהם ברכה אחרונה דהם שייכים לסעודה ונפטרין ברכת המזון.

Starting Mincha of Shabbat a Few Minutes Early

Q A local *minyan* for *Mincha* on Shabbat often starts before the earliest time permitted. When I asked about it, they said they are careful that the *Amida* (*"Shemoneh Esrei"*) is recited at the proper time. Is that good enough?

1. שו"ת ציץ אליעזר חלק י סי' כ

... אם אפשר במנחה בשבת כשמתפללים מנחה גדולה להתחיל ולומר "אשרי" "ובא לציון" וכן לקרות בתורה עוד זמן מה לפני הגעת שעת תפלת המנחה, ורק את התפלה ישגיחו שיתחילו אותה בהגעת הזמן ... והנה לכאורה צריך להיות מותר להתנהג כן, דהרי דין הזמן נאמר על התפלה ולא על הקריאה, ועל אחת כמה שיוכלו להגיד "אשרי" "ובא לציון" ... ויפה עושה כבוד תורתו שמותה באלה שמתנהגים בכה. ולא מיבעיא שאין לקרות בתורה לפני הגעת זמן המנחה אלא גם לרבות שלא לומר "אשרי" "ובא לציון" ופסוק "ואני תפלתי", ואפרש דברי.

2. גמרא, בבא קמא דף פב עמ' א

שיהו קוראין במנחה בשבת – **משום יושבי קרנות.**

רש"י שם

משום יושבי קרנות – יושבי חניות כל ימות החול עוסקין בסחורה, ואין קורין בשני ובחמישי, תקון בגינייהו קריאה יתירה.

שיטה מקובצת שם

משום יושבי קרנות. שהולכים ומשתכרים באותה שעה על הקרנות, ואותה שעה שעת שחרית היא, וכדאמרינן במסכת תענית ומשום הכי הוא דתקון להו דנהוו קורים בתורה כי היכי דניתו לבית הכנסת. ועל שם כך תקנו לומר "ואני תפלתי וגו'" שלמעלה הימנו כתוב "וישיחו בי יושבי שער ונגינות שותי שכר" ובא דוד ואמר: "הן יושבין ומשתכרין על הקרנות ואני בא לבית הכנסת ומתפלל לפניך בשעת המנחה, שהיא עת רצון, שאף אליהו הנביא לא נענה אלא בתפלת המנחה".

3. משנה, מגילה דף ל עמ' ב עד דף לא עמ' א

בפסח קורין בפרשת מועדות של תורת כהנים, בעצרת (דברים ט"ז) "שבעה שבעת" ... בשני ובחמישי, בשבת במנחה – קורין בסדרן, ואין עולים להם מן החשבון, שנאמר: (ויקרא כ"ג) "וידבר משה את מעדי ה' אל בני ישראל" – מצותן שיהו קורין כל אחד ואחד בזמנו.

4. תוספות, נדה דף סג עמ' ב

מן המנחה ולמעלה – פירש רש"י: סוף שש, שמאז נוטין צללי ערב. ופירש רשב"ם, דאף על גב דאמר בתמיד נשחט (פסחים נח.) דזמן המנחה, לכל המוקדם הוי מששה שעות ומחצה ואילך, היינו משום דלא קים לן שפיר בשיעור שעות היום, אבל מן הדין הוא מתחילת שביעי

5. משנה ברורה סי' רלג ס"ק ב

ומחצה ולמעלה יצא – משמע דמקודם לכן, לא יצא אפילו דיעבד [כך כתבו מגן אברהם ודרך החיים וברכי יוסף]. ויש מאחרונים דמבירי להו דאף דלכתחלה אסור להתפלל קודם שנשלם החצי שעה שאחר חצות, מכל מקום בדיעבד, שהתפלל בזו החצי שעה, לא יתפלל שנית.

6. שער הציון סי' רלג ס"ק ח

ונראה לי, דאף החצי שעה שאחר חצות למנחה גדולה הוא גם כן שעות זמניות, דהא בגמרא איתא תרוויהו כי הדדי, תשע ומחצה למנחה קטנה ושש ומחצה למנחה גדולה, וכי היכי דשם הוא זמניות, הכי נמי במנחה גדולה הוא זמניות, אף דלכאורה כיון דהוסיפו חצי שעה הוא כדי שלא יטעו, דאין אנו בקיאין, צריך להיות תמיד חצי שעה, ועדיין צריך עיון.

Is Raw Food That One Expected to be Cooked *Muktzeh*?

Q I put uncooked food on a hot plate before Shabbat, expecting that it would become ready over Shabbat. After Shabbat began, I discovered that the hot plate was not properly plugged in. Was the food *muktzeh*? Is it possible to argue that since I reasonably believed that the food would be edible, the food was on my mind when Shabbat began, not removed from it, as the word *muktzeh* implies? When I found out about the mishap, Shabbat had already begun, and I remember learning that there is no *muktzeh* for part of Shabbat. Is that correct?

1. שולחן ערוך אורח חיים סי' שח סע' לב

דג מלוח מותר לטלטלו; ושאינו מלוח, אסור **מפני שאינו ראוי.**

משנה ברורה שם ס"ק קכו, קכז

קכו] דג מלוח – בין המין שקורין הערינ"ג ובין כל המינין, דכיון שהוא מלוח, ראוי לאכול על ידי הדחק, כמו בשר דחזו לאומצא, והוא הדין דג מעושן.

קכז] מפני שאינו ראוי – הט"ז פירש דהיינו שאינו ראוי אף לכלבים, דאם היה ראוי לכלבים, אף דאינו עומד לאכילת כלבים, מותר לטלטל. אבל המגן אברהם כתב דדבר העומד לאכילת אדם ואינו ראוי לאכול כך עד מוצאי שבת, אף דראוי הוא לאכילת כלבים, מקצה איניש דעתיה מיניה משום דלא קאי לכלבים. ולפי זה, שומן צונן של בהמה, דאינו עומד כך לאכילת אדם, אסור לטלטלו, וכן פסקו האחרונים.

2. גמרא, ביצה דף כו עמ' ב

בעי מיניה הלל מרבא: "יש מוקצה לחצי שבת או אין מוקצה לחצי שבת"? היכי דמי? אי דאחזי בין השמשות – אחזי; אי דלא אחזי – לא אחזי! – לא צריכא, דאחזי והדר אדחי, והדר אחזי, מאי? – אמר ליה: "יש מוקצה..." – איכא דאמרי, אמר ליה: "אין מוקצה לחצי שבת". ... תא שמע: "היה אוכל בענבים והותיר, והעלן לגג לעשות מהן גרוגרות צמוקין, בתאנים, והותיר והעלן לגג לעשות מהן גרוגרות – לא יאכל מהן עד שיזמין מבעוד יום. וכן אתה מוצא באפרסקין, ובחבושין, ובשאר כל מיני פירות". היכי דמי? אי דחזו – למה ליה הזמנה? אי דלא חזו – כי אזמין להו מאי הוי? וכי תימא דלא ידע אי חזו אי לא חזו, והאמר רב כהנא: "מוקצה שיבש, ואין הבעלים מכירין בו – מותר". אלא לאו, דחזו ואדחו והדר אחזו; ואי אמרת אין מוקצה – למה להו הזמנה? – אלא מאי – יש מוקצה? כי אזמין להו, מאי הוי? – לא צריכא דאחזו ולא אחזו, דאיכא אינשי דאכלי ואיכא אינשי דלא אכלי. אזמין – גלי דעתיה, לא אזמין – לא גלי דעתיה

3. שולחן ערוך אורח חיים סי' שי סע' ג - ה

ג] בין באיסור אכילה בין באיסור טלטול, כל דבר שהיה ראוי בין השמשות, אם אירע בו דבר שנתקלקל בו ביום וחזר ונתקן בו ביום, חזר להיתרו; אבל דבר שהוקצה בין השמשות, אסור כל היום.

ד] גרוגרות וצמוקים שהיו מוקצים וכשהגיע בין השמשות כבר נתייבשו והם ראויים לאכילה, אף על פי שלא ידעו הבעלים באותה שעה שנתייבשו ואחר כך נודע להם שבין השמשות כבר היו יבשים, מותר.

ה] גרוגרות וצמוקים דחזו ולא חזו, דאיכא אינשי דאכלי ליה ואיכא דלא אכלי ליה, אי אזמניה, נפיק ליה מתורת מוקצה; ואי לא, לא. אבל אם אינם ראויים והזמינם, הזמנה לאו מלתא היא.

4. שמירת שבת כהלכתה פרק כב סע' יז

מוקצה בטעות אינו מוקצה, דהיינו דבר שהסיח דעתו ממנו בין השמשות מפאת טעותו, ובשבת נתבררה לו טעותו, מותר לטלטלו ואף לאוכלו. אבל אם טעה ולא הסיח דעתו מדבר בין השמשות, בתושבו שאין הוא מוקצה, ובשבת נתבררה טעותו, אסור לטלטלו כל השבת אף לאחר שנסתלק המוקצה.

5. שולחן ערוך אורח חיים סי' שיא סע' ח

טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, מותר. הלכך צנון שטמן בארץ ומקצת עליו מגולים ולא השריש וגם לא נתכוין לזריעה, נוטלו אף על פי שבנטילתו מזיז עפר ממקומו, ואף על פי שהוסיף מחמת לחות הקרקע, מותר.
הגה: ואפי' הניחו שם מבעוד יום להיות שם כל השבת, דאין באוכלין משום בסים לדבר האסור (כל בו). **וטלטול בגופו** אפילו לצורך דבר האסור, מותר

משנה ברורה שם ס"ק ל

וטלטול בגופו – פירוש: שאינו נוגע בידו כי אם בגופו או בשאר אבריו, מקילינן בו יותר משאר טלטול מן הצד; ועל כן מותר אפילו לצורך דבר האסור.

Using a Utensil to Catch *Muktzeh*

Q On Shabbat, is one allowed to put a utensil (*kli*) in a place where it will catch a *muktzeh* object? For example, can I put a plate under a candle to catch falling wax? Can I place a bucket to catch or gather dirty water that dripped or seeped in? In the latter case, may I remove the accumulated water?

1. משנה ברורה סי' שי ס"ק לא
אם יש בתוכם רק איזה פרוטות, בטלים לגבי הבגד והשלחן, דאין אדם מבטל בגדו ושלחנו בשביל איזה פרוטות

2. שמירת שבת כהלכתה פרק כ סע' מז
לא התקיימו בו כל התנאים דלהלן, אין הבסים נאסר בטלטול, ומותר לטלטלו לאחר שנכרי יסיר את המוקצה, או הוא עצמו ינערו, אם הוא זקוק לגוף הבסים או למקומו, ואף מותר לטלטל את הבסים על המוקצה שעליו, אם הוא זקוק לגוף הבסים או למקומו ואי אפשר לנער את המוקצה מחשש שהמוקצה יקלקל איזה דבר על ידי הניעור או שהמוקצה יתקלקל על ידי הניעור

3. שולחן ערוך אורח חיים סי' רסה סע' ג
אין נותנין כלי בשבת תחת הנר לקבל שמן הנוטף, מפני שהוא מבטל כלי **מהיכנו**; ומותר ליתנו מבעוד יום, והשמן הנוטף אסור להסתפק ממנו בשבת.

משנה ברורה שם ס"ק ו
מהיכנו – שהיה מוכן מתחלה לטלטלו ועכשיו אסרו בטלטול מחמת השמן שבתוכו, שהוא מוקצה מחמת איסור, כמו שכתב בסימן רע"ט, וחכמים אסרו לבטל כלי מהיכנו, מפני שדומה כאלו סותר הכלי ומשברה. ואם יש בכלי דבר המותר, מותר להניחו תחת הנר לקבל בו שמן, דהא יכול לטלטלו אגב החיתר אם הוא בענין שמותר לטלטל בשבילו, כמו שכתב בסוף סימן ש"י, עיין שם. עוד עצה אחרת כתב בתשובת מהרי"ל והסכים עמו המגן אברהם, דישים כלי מבעוד יום תחת השלחן, ובשבת אחר האכילה יסיר את השלחן והכלי עומד מעצמו תחת הנר, ואף דהוא נורם בשבת לבטל כלי מהיכנו על ידי הסרת השלחן, מכל מקום שרי, כיון שאינו מבטלו בידים בשבת

4. גמרא, ביצה דף לו עמ' ב
ונותנין כלי תחת הדלף בשבת. תנא: "אם נתמלא הכלי – שופך ושונה ואינו נמנע". בי רחיא דאביי דלוף, אתא לקמיה דרבה. אמר ליה: "זיל עייליה לפוריך להתם, דלהוי בגרף של רעי, ואפקיה". יתיב אביי וקא קשיא ליה: "וכי עושין גרף של רעי לכתחלה?" אדהכי נפל בי רחיא דאביי. אמר: תיתי לי, דעברי אדמר.

5. שולחן ערוך אורח חיים סי' שלח סע' ח
מותר ליתן כלי תחת הדלף בשבת, ואם נתמלא, שופכו ומחזירו למקומו; והוא שיהא הדלף ראוי לרחיצה, אבל אם אינו ראוי, **אפור, משום שאין** עושין גרף של רעי לכתחלה. ואם נתן כלי תחת דלף, שאינו ראוי לרחיצה, מותר **לטלטלו** במים המאוסים שבו.

משנה ברורה שם ס"ק לג
לטלטלו וכו' – ודוקא כשהוא נתון במקום שישיבתו קבועה שם, דמאוס עליו והוי כגרף של רעי, שהתירו לטלטלו להוציאו לאשפה מפני כבודו, אם הוא עומד במקום שישיבתו קבועה שם

ביאור הלכה שם
אפור משום שאין וכו' – הנה עיקר הטעם דאסור להעמידו תחת הדלף הוא משום שאין מבטלין כלי מהיכנו, דלא יהיה יכולת בידו להוזיז אחר כך ממקומו כיון דאית ביה מוקצה, וכדאיתא בגמרא, אלא משום דאי הוי שרי לעשות גרף של רעי לכתחלה לא היה קרוי כלל בטול כלי מהיכנו, כיון שמותר ליטול אחר כך ולשופכו, וכמו שסיים המחבר לבסוף. אבל כיון דקיימא לן דאין עושין גרף של רעי לכתחלה, אם כן הרי הוא מוכרח להתרצות לכתחלה שיהיה מונח שם בקביעות, ומעתה הוי שפיר בטול כלי מהיכנו ... והנה דין זה העתיק המחבר מהרמב"ם והטור פליג על זה, ועיין בט"ז שהאריך בזה ופסק השו"ע כהרמב"ם. ועיין בחיי אדם שכתב דבמקום צורך גדול, יש לסמוך על הטור, דפסק שאפילו באינו ראוי, מותר ליתן כלי תחתיו. והנה מה שאנו נוהגים ליטול בבוקר מי הנטילה תוך כלי אף שהם בודאי אינם ראוים לרחיצה ולא לשתיית בהמה... וכן המים אחרונים שנוטלים לתוך כלי, על כרחך משום דסבירי לן כהטור. ועוד נראה לי דזה לא מיקרי אינו ראוי, דאין עליהם שום איסור, אלא מפני שרוח רעה שורה עליהן ולא מקרי אינו ראוי רק אם הוא מעורב בטיט שיורד מן הגג, או שיש עליהם איסור על כל פנים מדרבנן, וכמו גבי טבל מדרבנן שהזכירו הפוסקים:

Workers in the House of One Who Has Accepted Shabbat Early

Q If I accept Shabbat early, can workers who are building an extension to my house (none of whom are Jewish) continue working until regular Shabbat begins in town?

1. שולחן ערוך אורח חיים סי' רמז סע' א
שולח אדם אגרת ביד אינו יהודי, ואפילו בערב שבת עם חשיכה; והוא שקצין לו דמים, ובלבד שלא יאמר לו שילך בשבת

2. שולחן ערוך אורח חיים סי' רמד סע' א
פוסק (פירוש: מתנה) עם האינו יהודי על המלאכה וקוצץ דמים, והאינו יהודי עושה לעצמו, ואף על פי שהוא עושה בשבת, מותר; במה דברים אמורים, בצנעה, שאין מכירים הכל שזו המלאכה הנעשית בשבת של ישראל היא, אבל אם היתה ידועה ומפורסמת, אסור, שהרואה את האינו יהודי עוסק, אינו יודע שקצין, ואומר שפלוני שכר האינו יהודי לעשות מלאכה בשבת; לפיכך הפוסק עם האינו יהודי לבנות לו חצירו או כותלו או לקצור לו שדהו, אם היתה המלאכה במדינה או בתוך התחום, אסור לו להניחה לעשות לו מלאכה בשבת, מפני הרואים שאינם יודעים שפסק; הגה: ואפילו אם דר בין העובדי כוכבים, יש לחוש לאורחים הבאים שם, או לבני ביתו שיחשדו אותו (בית יוסף בשם תשובת אשכנזים); ואם היתה המלאכה חוץ לתחום וגם אין עיר אחרת בתוך תחומו של מקום שעושים בו מלאכה, מותר.

3. משנה ברורה סי' תצו ס"ק יג
כתבו הפוסקים: בני ארץ ישראל שבאו לחוץ לארץ ודעתו לחזור וחל יום טוב שני בערב שבת, אין צריך לערב עירובי תבשילין מפני שהוא דבר שבצנעא, ולכן אין צריך לנהוג בזה כחומרי המקום שהלך לשם כיון שדעתו לחזור

4. רמ"א אורח חיים סי' רסא סע' א
הגה: וכן מי שקבל עליו שבת שעה או שתים קודם חשיכה, יכול לומר לאינו יהודי להדליק הנר ושאר דברים שצריך (מהרי"ו סי' קי"ז) (ועין לקמן סי' שמ"ב).

Are Pets *Muktzeh* on Shabbat?

Q Are pets *muktzeh*? If they are, may one touch them without moving them?

1. גמרא, ביצה דף ב עמ' א
משנה. ביצה שנולדה ביום טוב, בית שמאי אומרים: תאכל, ובית הלל אומרים: לא תאכל...
גמרא. במאי עסקינן? אילימא בתרנגולת העומדת לאכילה – מאי טעמייהו דבית הלל? אוכלא דאפרת הוא! אלא בתרנגולת העומדת לגדל ביצים – מאי טעמייהו דבית שמאי? מוקצה היא!

2. תוספות, שבת דף מה עמ' ב
הכא במאי עסקינן דאית ביה אפריוה מת – פירש הר"ר יוסף דלא נקט אפרוח חי משום דחי חזי לשתק בו תינוק כשבוכה. ואין נראה, דהא בהתיא דכופין את המל לפני האפרוחין (לעיל דף מג.) משמע דאסור לטלטל. ועוד, אי מחיים שרי, אמאי קאמר בסמוך דמודה רבי שמעון בבעלי חיים שמתו שאסורין? אלא ודאי – בעלי חיים מוקצין הם כגרוגרות וצימוקין, ומקצה אותם גם מכלבים

3. שו"ת יביע אומר חלק ה, אורח חיים סי' כו
א. ראיתי בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סוף סי' פא) שכתב, וזה לשונו: "הודיעוני רבותי, כי אף על פי שבעלי חיים מוקצים נינהו, מכל מקום נראה לי להתיר עופות המצפצפים בקול נאה בכלובן, דליכא למיחש דילמא שמיט גדפייהו, כיון שבני אדם נהנים בקולם, לאו מוקצים נינהו, מידי דהוה אסליקוסתא שהיא למראה, וקול ומראה כי הדדי נינהו לענין מעילה, וצא ולמד מכל כלי שיר, דאי לאו גזירה דשמא תפסק נימא, היה מותר לטלטלן ולשורר בהם ..." ועל זה השיבו הרא"ש בתשובה (שם סי' פב), וזה לשונו: "ועל העופות – לא מלאני לבי להתיר, שאין ללמוד היתר שימוש בעלי חיים מהיתר כלים, שאף כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ומקומו מותר, אבל צרורות שבחצר אפילו צריך להם צורך גדול אסור לטלטל, משום שאין תורת כלי עליהם, הכי נמי בעלי חיים, ויש לאסור יותר בבעלי חיים, כי אין משתמשין בבעלי חיים, ולא פלוג רבנן בבעלי חיים" ...
ג. ולענין הלכה – אם מותר לטלטל עופות המצפצפים בקול ערב או לא, שהדבר שנוי במחלוקת בין המהר"ח אור זרוע שמתיר, ובין הרא"ש שאוסר, נראה דנקטינן כדעת הרא"ש לאסור לטלטלן, הואיל והרא"ש פוסק מפורסם, אחד המיוחד מעמודי ההוראה, והוא רב מובהק בהוראה.

4. שולחן ערוך אורח חיים סי' שח סע' מב
דבר שהוא מוקצה מותר ליגע בו, ובלבד שלא יהא מנענע אפילו מקצתו

5. שולחן ערוך אורח חיים סי' שה סע' ה
בעלי השיר, כגון כלבים של ציידים וחיות קטנות שיש להם כמין אצעדה סביב צוארן וטבעת קבועה בה ומכניסין בה רצועה ומושכין אותם בה, מותר שיצאו בשיר הכרוך על צוארן ויכולים למשכם בהם.

Itching Flaky Skin on Shabbat

Q I often have itchy, dry skin. Is it permitted on Shabbat to relieve the itch by scratching if, based on experience, I know that some flakes will fall off?

1. רמב"ם הלכות שבת פרק ט הל' ז
הגוזז צמר או שיער, בין מן הבהמה בין מן החיה, בין מן החי בין מן המת, אפילו מן השלח שלחן, חייב

2. גמרא, שבת דף צד עמ' ב
תניא, רבי שמעון בן אלעזר אומר: צפורן שפירש רובה, **וציצין** שפרשו רובן, ביד – מותר, בכלי – חייב חטאת. מי איכא מידי דבכלי חייב חטאת, וביד מותר לכתחלה? – הכי קאמר: פירשו רובן, ביד – מותר, בכלי – פטור אבל אסור. לא פירשו רובן, ביד – פטור אבל אסור, בכלי – חייב חטאת.

רש"י שם
ציצין – כמין רצועות דקות הפורשות מעור האצבע סביב הצפורן.

3. גמרא, עירובין דף קג עמ' א
משנה. חותכין יבלת במקדש, אבל לא במדינה, ואם בכלי – כאן וכאן אסור.
גמרא. ורמינהו: הרכיבו והבאתו מחוץ לתחום ותחיכת יבלתו אין דוחין, רבי אליעזר אומר: דוחין! רבי אלעזר ורבי יוסי בר' חנינא; חד אמר: הא והא בלחה, ולא קשיא; כאן – ביד, כאן – בכלי, וחד אמר: הא והא ביד, ולא קשיא; הא – בלחה, הא – ביבישה.

4. שמירת שבת כהלכתה פרק לה סע' לב
אסור לתתוך יבלת ובשר יבש, וגם אסור להסירם ביד, בין בשבת ובין ביום טוב, וגם אין לתלוש את רצועות העור הקטנות שנקלפו מסביב לצפורן, או בכל מקום אחר בגוף האדם, ועודן מחוברות בקצותיהן, לא בכלי ולא ביד ואף לא בשיניים.

5. ביאור הלכה סי' שמ סע' ב ד"ה "יבלת"
... ודע עוד, דלפי המסקנא שם בבבורות כ"ה בדבר דאורחיה לתלוש ביד חייב על התלישה משום גוזז, אם כן, כשיש איזה ציצין מדולדלין על שפתיו ולא פירשו רובן, אפשר דחייב חטאת התולש אותן אפילו בידו, דדרך לתלוש אותן שם ביד ולא בכלי. ולפי זה, אפילו כשפירשו רובן, דמתירין לעיל בסימן שכ"ח לתלשן ביד כשמצערות אותו, הכא אסור, דיד דהכא, כיון דהוא אורחיה, ככלי דמיא:

6. ביאור הלכה סי' שמ סע' א ד"ה "וחייב וכו'"
והנה הריב"ש בסימן שצ"ד כתב דמלאכת הגזיזה חשיבא מלאכה לכולי עלמא אפילו אין צריך להשער, דגזיזה היתה במשכן שלא לצורך הצמר והשער, רק לצורך העור, כגון בעורות תחשים. ועל כן חייב, כל שהוא לצורך גופן, אף על פי שאינו צריך לשער ומלאכה הצריכה לגופה היא

7. גמרא, שבת דף קג עמ' א
המנכש והמקרסם והמזרד. תנו רבנן: "התולש עולשין, והמזרד זרדים, אם לאכילה – כגרוגרת, אם לבהמה – כמלא פי הגדי, אם להיסק – כדי לבשל ביצה קלה, אם לייפות את הקרקע – כל שהן". אטו כולהו לא ליפות את הקרקע נינהו? רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו: "באגם שנו". אביי אמר: "אפילו תימא בשדה דלאו אגם, וכגון דלא קמיכוין". והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו: "מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות!" – לא צריכא, דקעביד בארעא דחבריה.

8. שולחן ערוך אורח חיים סי' שלז סע' א
דבר שאין מתכוין, מותר, והוא שלא יהא פסיק רישיה. הלכך, גורר אדם מטה, כסא וספסל, בין גדולים בין קטנים, ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ.

9. משנה ברורה סי' שטז ס"ק יח
בענין שאינו מוכרח – כגון שלא יהדק המחצלת על הכוורת כל כך כדי שיוכלו הדבורים על כל פנים לצאת בדוחק, או שיש בכוורת איזה חור קטן ויכולים לצאת משם, ואף על גב שאין נראה להדיא להדבורים על ידי זה, אפילו הכי שרי, דקיימא לן כרבי שמעון דדבר שאין מתכוין מותר. אבל כשאין בו חור כלל, או הוי פסיק רישיה ואסור אפילו במילתא דרבנן.

10. שער הציון סי' שטז ס"ק יח
... משום דהוי תרי דרבנן, משום הכי מותר באינו מכוון, אף על גב דהוי פסיק רישיה [פרי מגדים]:

Cholent Cooking Further on Shabbat

Q On Friday night, I took the *cholent* off the *blech*, spooned some out while holding the pot, and returned the pot to the fire. While tasting the sampling, I found that it was not fully cooked (although it was edible), but I left the *cholent* pot on the *blech*, where it became fully cooked. Did I do the wrong thing, and if so, was it permitted to eat the *cholent* the next morning?

1. שולחן ערוך אורח חיים סי' שיח סע' ד
תבשיל שנתבשל כל צרכו, יש בו משום בישול אם נצטנן. הגה: ויש אומרים: דוקא אם מצטמק ויפה לו (רבינו ירוחם ח"ג); **ואם** לא נתבשל כל צרכו, **ואפילו** נתבשל כמאכל בן דרוסאי, שייך בו בישול **אפילו בעודו רותח**

2. שולחן ערוך אורח חיים סי' שיח סע' יח
האלפס והקדירה שהעבירן מרותחין מעל גבי האור, אם לא נתבשל כל צרכו, אין מוציאין בכף מהם, שנמצא מגים, ואיכא משום מבשל

3. שולחן ערוך אורח חיים סי' רנג סע' ב
כירה שהיא גרופה וקטומה ונטל הקדירה מעליה **אפילו** בשבת, מותר להחזירה כל זמן שהיא רותחת. הגה: ועודה בידו (טור), **ולא** הניחה **על** גבי קרקע. הגה: ודעתו להחזירה (טור); ודוקא על גבה, אבל לתוכה אסור. ובתנור, אסור להחזיר אפי' הוא גרוף וקטום

4. שולחן ערוך אורח חיים סי' שיח סע' א
המבשל **בשבת**, (או שעשה **אחת משאר מלאכות**) (טור) במזיד, אסור לו לעולם ולאחרים מותר למוצאי שבת מיד; ובשוגג, אסור בו ביום **גם לאחרים**, ולערב מותר גם לו מיד

משנה ברורה שם ס"ק ב, ג, ז
כ] בשבת – וכל שיש בפק פלוגתא בזה אי הוי בכלל בישול או לאו, או בשאר מלאכות כי האי גוונא, אין לאסור בדיעבד, דכל האיסור הזה הוא רק מדרבנן, שקנסוהו, ומפיקא דרבנן לקולא

ג] אחת משאר מלאכות – ואם היא מלאכה דרבנן, עיין בביאור הגר"א שהאריך להוכיח דלכולי עלמא אם עשה אותה בשוגג, אין לאסור בדיעבד ליהנות ממנה, ועיין בביאור הלכה:

ז] גם לאחרים – הנה בגמרא פליגי בענין שוגג ומזיד, רבי מאיר ורבי יהודה, ודעת השולחן ערוך הוא דעת רבי יהודה, שכן הסכימו הרי"ף והרמב"ם והגאונים. והגר"א הסכים בביאורו לשיטת התוספות ומייעתם, דפסקו כרבי מאיר, דבמזיד אסור בין לו בין לאחרים עד מוצאי שבת, ובשוגג מותר גם לו מיד. ובמקום הצורך, יש לסמוך על זה בבשול בשוגג.

5. ביאור הלכה סי' שיח סע' ד
אפילו בעודו רותח – כן הוא דעת הרמב"ם וטור [וכן משמע בתוספות ל"ט ד"ה "כל", עיין שם. אך בתוספות ריש פרק כירה ד"ה "חמין ותבשיל" משמע דכל שנתבשל כמאכל בן דרוסאי, מותר להחזיר]. והנה לפלא היה בעיני מתחלה על פסק המחבר, שמתם כדעת הרמב"ם, דהלא הרבה ראשונים חולקין על זה, והם הרמב"ן בחידושיו ורבינו יונה והרשב"א והרא"ש והר"ן והמאירי – כולם פוסקין דמכיון שנתבשל כמאכל בן דרוסאי, שוב אין בו משום בישול ומותר להחזיר בשבת לתנור גרוף מן הגחלים אף שהוא חם, ויכול לגמור הבישול על ידי זה. אמנם מצאתי אחר כך דגם דעת הרמב"ם לאו דעת יחידאה היא, דהרבה מן הראשונים שסוברין כמותו, והוא האור זרוע הגדול מצדד גם כן כן ... ועוד מצאתי חבל ראשונים דקיימי בחדא שיטתא, דעד שנגמר בישולו כל צרכו, יש בו משום בשול, והוא ספר התרומה והסמ"ג והסמ"ק והגה"מ, שכתבו שיזהר שלא יוסיף כיסוי משתחשך על הקדרה שלא נגמר בישולה כל צרכה מפני שממהר בישולה על ידי זה, והעתיקם הטור שולחן ערוך לעיל בסימן רנ"ז סעיף ד'; ועל כרחך דסבירא להו דיש בזה איסור דאורייתא, דאם אין בו איסור דאורייתא, יהא מותר לגמרי, וכמו שכתב בבית יוסף בסימן זה, וכן משמע מפירוש הגר"א, שכתב שם הטעם מהא דמגים, אלמא דסבירא ליה דיש בזה איסור דאורייתא ... היוצא מדברינו דהרמב"ם ורש"י והתרומה והסמ"ג והסמ"ק והגה"מ ואור זרוע והריב"א והטור כולם סוברים דיש בזה משום בישול. ועל כן אין לזוז למעשה מפסק השולחן ערוך, ובפרט דהוא דאורייתא. ומכל מקום נראה, דבדיעבד אם החזיר הישראל הקדירה במקום חם, דהיינו לתנור גרוף ... אין לאסור התבשיל בדיעבד וכמו שכתב הפרי מגדים בס"ק יו"ד, דכל שיש בפק פלוגתא אי הוי בישול אין לאסור בזה בדיעבד:

6. שולחן ערוך אורח חיים סי' רנג סע' א
... ואם שכח ושהה, אם הוא תבשיל שבישל כל צרכו, מותר **אפילו** הוא מצטמק ויפה לו; **ואם** הוא תבשיל שהתחיל להתבשל ולא בישל כל צרכו, אסור עד מוצאי שבת; **ואם** עבר **ושהה**, **אסור בשניהם**. הגה: עד בכדי שיעשו (הגה"א ורמב"ם). **ואם** החזירו ישראל, דינו כשכח ושהה (הג"א); **ואם** החזירו **ישראל**, דינו כעבר **ושהה** (הגהות מרדכי). ואם מצטמק ורע לו, מותר שהרי לא נהנה מן האיסור (בית יוסף, ועיין לקמן ריש סי' רנ"ז).

Separating *Shemitta* Food Before Clearing Plates on Shabbat

Q When I clear leftover food off of plates on Shabbat and some of the food has *kedushat shvi'it*, is it *borer* to separate that which needs to go into the *pach Shemitta*?

1. משנה ברורה סימן שיט

ואקדים לזה הסימן הקדמה קצרה, והוא: אין חל איסור בורר מן התורה כי אם באחד משלשה אופנים, שאז דרך ברירה היא כן בחול. א) אם בורר פסולת מן האוכל, אפילו בורר בידו ודעתו לאכול מיד גם כן חייב, שזהו דרך ברירה בחול לברור הפסולת מן האוכל. ב) אם הוא בורר בכלי שדרך לברור בה, כגון בנפה וכברה, חייב אפילו הוא בורר האוכל מן הפסולת ודעתו לאכול מיד, שכן דרך הבורר בכלי פעמים הוא בורר האוכל מן הפסולת, כגון שנקבי הכברה דקין והאוכל הוא גם ופעמים הוא להיפוך [ואם הוא בורר בכלי שאין דרך לברור בה, פסור אבל אסור, וכדלקמיה]. ג) אפילו אם הוא בורר אוכל מן הפסולת ובידו, אך שדעתו לאכול לאחר זמן, חייב. ואינו מותר לברור כי אם באופן שיזהר בכל ג' אופנים, דהיינו: שיברור האוכל מן הפסולת, וגם שהברירה יהיה בידו ולא בכלי, וגם שיהיה דעתו לאכול מיד, שאז לאו דרך ברירה היא אלא דרך אכילה היא

2. ביאור הלכה סי' שיט סע' ג

חיו לפניו וכו' – הנה הפרי מגדים מסתפק, דאם בירר מין אחד מחבירו ודעתו להניח שניהם אלאחר זמן, אם שייך בזה ברירה, דהי אוכל והי פסולת? עיין שם. ולעניות דעתי נראה פשוט מלשון הרמב"ם, דסבירא ליה דהברירה מה שבורר מין אחד מחבירו, ועל ידי זה הוא כל מין בפני עצמו, זהו עצם המלאכה, אלא דאם דעתו לאכול תיכף והוא בידו הוי דרך מאכל. ואם כן קל וחומר הדבר: ומה היכא שהניח מין אחד על מקומו, שייך שם ברירה, וכל שכן בזה שלקח כל מין ומין וביררו לעצמו, דחייב. והנה הפרי מגדים במשבצות זהב ס"ק יב, אהא דאיתא שם דשרי לסנן החלמון מן החלבון על ידי מסננת [שהוא דומה לנפה וכברה] אף דמקרי שני מינים, והטעם משום דאין מסנן החלמון כדי לאכול כי אם ליפות מראה התרדל, ומזה הוכיח שם דהוא הדין דמותר לברור שני מיני אוכלים אחד מחבירו, אף על ידי נפה וכברה היכא דאין רוצה לאכלם עתה. ולעניות דעתי לא דמי כלל, דהתם תרוייהו אינם עומדים לאכילה לעולם, דהחלבון נתערב בפסולת התרדל ואין רוצה לאכלה והחלמון יורד למטה לגוון ולא לאכילה, ולפיכך אין שייך על זה שם בורר, שאין מתקנם על ידי ברירתו לאכילה לעולם, אבל בשבורר שני מיני אוכלים כל אחד מחבירו כדי לאכול כל מין בפני עצמו לאחר זמן, הרי שפיר מתקן שניהם על ידי ברירתו ובורר נמור הוא, וכמו שכתבנו:

3. שמירת שבת כהלכתה פרק יב סע' טז

מותר לסתום מקום יציאת המים מן הכיור בפקק כדי לשטוף שם כלים, וכן מותר ליתן מכסה מנוקב (כעין מסננת) על מקום זה, ואין בכך משום איסור ברירה במה שהפסולת העבה נשארת בתוך המכסה

4. ארחות שבת פרק ג' סע' מד

צלחת שיש בה שאריות אוכל שמעוניין לזורקן, וחלק מהפסולת קדוש בקדושת שביעית, יש לעיין אם מותר לברור את הפסולת הזו על מנת להניחה בפח השמיטה, וראה הערה (מב).

שם הערה מב

לכאורה היה מקום לדון דכיון שגם השאריות שיש בהן קדושת שביעית הן אצלו בגדר פסולת, אם כן הכל בגדר מין אחד, והרי זה בורר פסולת מפסולת שאין בו איסור, וכן דן הרב ניסים קרליץ שליט"א, אמנם למעשה הורה שלא לעשות כן, וכן מובא לאיסור בקובץ מבית הלוי בשם הגאון רב שמואל ואזנר שליט"א.

Buying on Credit on Shabbat

Q In my yeshiva, someone sells baked goods in the following manner. The proprietor leaves the products in a box accompanied by a price list and a sign-up sheet. Students are trusted to take what they want, write down their names and a tally of their purchases, and pay periodically. Is it permitted to take things on Shabbat and record the purchase after Shabbat?

1. רש"י, ביצה דף לז עמ' א ד"ה "משום מקח"
... מקח וממכר אסור מן המקרא דכתיב: "ממצוא חפצך ודבר דבר" (ישעיהו נח), אי נמי: מקח וממכר אתי לידי כתיבה שטרי מכירה. ואם תאמר: הויא לה גזרה לגזרה? כולה חדא גזרה היא.

2. משנה, ביצה דף כט עמ' א
אומר אדם לחברו: "מלא לי כלי זה", אבל לא במדה. רבי יהודה אומר: אם היה כלי של מדה – לא ימלאנו. מעשה באבא שאול בן בטנית שהיה ממלא מדותיו מערב יום טוב ונותנן ללקוחות ביום טוב.

משנה שם עמ' ב
הולך אדם אצל חנוני הרגיל אצלו, ואומר לו: "תן לי ביצים ואגוזים במנין", שכן דרך בעל הבית להיות מונה בתוך ביתו.

3. שולחן ערוך אורח חיים סי' שכג סע' א
מותר לומר לחבירו: "מלא לי כלי זה", אפילו הוא מיוחד למדה; והני מילי כשנוטל הלוקח מדה של מוכר ומוליכו לביתו, ואין צריך לומר אם מביא הלוקח מתוך ביתו ואומר לו: "מלא לי כלי זה", אבל למדוד בכלי המיוחד למדה ולשפוך לתוך כליו של לוקח, אסור. הגה: ויש מקילין לומר דכל שאינו מכוין למדה לגמרי, שממעט או מוסיף מעט, שרי (הגהות אשירי ומרדכי פרק אין צדין). וכן המנהג פשוט למדוד בכלי המיוחד למדה ולשפוך לכליו של לוקח

4. משנה ברורה שם
מותר וכו' – היינו אף דמקח וממכר אסור בשבת ויום טוב, ואחד המוכר בפה או במטירה ומשיכה, וכן מדידה שאינה של מצוה גם כן אסור, וכנ"ל בסימן ש"ז, אפילו הכי מותר לומר בלשון זה, שאינו אומר בלשון מכירה: "מכור לי", ואינו מזכיר שם מדה, רק כלי זה מתם.

5. שולחן ערוך אורח חיים סי' שכג סע' ד
מותר לומר לחנוני: "תן לי ארבע ביצים וחמישה רמונים, ובלבד שלא יזכיר לו שם דמים ולא סכום מדה ולא סכום מנין, לומר: "הרי שיש לך בידי חמשים אגוזים; תן לי חמשים אחרים, והרי יש לך בידי מאה". הגה: וכן בסכום דמים, אינו אסור אלא בכי האי גוונא שאומר: "תן לי בכך וכך דמים ויהיה לך בידי כך וכך", אבל בלאו הכי, שרי. וכן בסכום מדה, דוקא בכי האי גוונא אסור, אבל בלאו הכי, שרי. ואף על גב דאסור להזכיר דמים כלל, היינו בדבר שאין מקחו ידוע, אבל בדבר שידוע, רק שאומר לו כמה צריך, שרי אם לא שמזכיר לו סכום (אור זרוע והגהות אשרי פ' אין צדין) ואף על גב שיש מחמירין בדבר זה, **כבר פשט המנהג** במדינות אלו להקל, וכסברא הנזכרת.

משנה ברורה שם ס"ק כ
כבר פשט המנהג – ... מה שנוהגין שכותבין מערב שבת: "פלוני הניח כך וכך מעות, ופלוני כך וכך, ולמחר בשבת כשנותן היין, לוקח המוכר מחט ועושה נקבים בנייר כמנין היין שלוקח, אסור לעשות כן, דהא אסור להסתכל באותו כתב שכתב בו סכום המעות, דהוי שטרי הדיוטות. גם עשיית הנקבים בנייר גם כן אין נכון לכתחלה. והוא הדין דאסור לכתוב בפתקאות מערב שבת סכום מעות, ולמחר בשבת כשלוקח היין מניח המוכר את הפתקא במקום ששם האיש כתוב אצלו מכבר, דאסור לקרות בפתקאות הללו, וכנ"ל. ולכן נהגו ליתן גרעין או שאר דבר על שם האיש למימן. וגבאי צדקה אפשר דמותרין בפתקאות ליתן על שם האיש לזכרון, משום דהוי חפצי שמים, וכמו שכתוב בסימן ש"ז, ומכל מקום טוב להחמיר היכא דאפשר בגרעין וכיוצא בזה, וכן נהגו הקדמונים [אחרונים].

Is a Phone Carried as a Precaution *Muktzeh*?

Q I am an older man who recently underwent a series of health crises, including a heart attack. I usually take a cell phone with me when I am outside my home in case I need to call for help. On Shabbat, I feel uneasy going out alone without a phone, as people may not be around in my building's stairwell or late at night. May I carry the cell phone in my pocket (we have an *eiruv*), or is there a problem of *muktzeh*? (My nervousness is not enough to be unhealthy itself, and I will not refrain from going out if you forbid me from taking the phone.)

1. שולחן ערוך אורח חיים סי' שח סע' א, ג

א] כל הכלים נטלים בשבת חוץ ממוקצה מחמת הפרון כים, כגון מכין של שחיטה או של מילה, ואיזמל של ספרים, ומכין של סופרים שמתקנים בהם הקולמוסים, כיון שמקפידים שלא לעשות בהם תשמיש אחר, אסור לטלטלו בשבת, ואפילו לצורך מקומו או לצורך גופו ...

ג] כלי שמלאכתו לאיסור, מותר לטלטלו, **בין לצורך גופו** כגון קורנס של זהבים או נפחים לפצוע בו אגוזים, קורדם לחתוך בו דבילה; בין לצורך מקומו, דהיינו שצריך להשתמש במקום שהכלי מונח שם, ומותר לו ליטול משם ולהניחו באיזה מקום שירצה; אבל מחמה לצל דהיינו שאינו צריך לטלטלו אלא מפני שירא שישבר או יגנב שם, אסור.

2. שמירת שבת כהלכתה פרק כ סע' י

"לצורך מקומו" – ... כשרוצה להשתמש במקום עצמו שבו מונח הכלי, כמו הפטיש המונח על השולחן והוא רוצה לפרום עליו מפה ... אבל כאשר עצם הימצאות הכלי במקום ההוא מפריעה אותו, כמו הפטיש המונח על השולחן, והוא מתבייש בשל כך בפני האורחים, אין זה נחשב "לצורך מקומו", ואסור לטלטלו משם.

3. משנה ברורה סימן שח ס"ק יב

בין לצורך גופו – ומיירי שאין לו כלי היתר לתשמיש זה, דאי לאו הכי, אין לו להשתמש בכלי זה.

4. שו"ת אגרות משה אורח חיים חלק ה סי' כא

יב. אם צריך לחזר אחרי כלי היתר, כדי שלא לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו

והנה מה שמוזכר במ"ב סימן ש"ח ס"ק י"ב דדווקא באין לו כלי היתר מותר לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו, נראה שאין לטרוח הרבה בהשגת כלי היתר, ורק אם נמצא בקירוב מקום בלי טורח רב, יש לו לשמש בכלי היתר ולא בכלי שמלאכתו לאיסור. ומסתבר דאם אין לו כלי היתר, אף שיכול לשאול אצל אחר, מותר לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור. דלכן לא כתב המשנה ברורה "ומיירי שאין יכול להשיג", אלא כתב "ומיירי שאין לו".

The Timing of *Selichot*

Q It is difficult for me to say *Selichot* late at night or early in the morning. What are the factors involved in the issue of the timing of *Selichot*?

1. שולחן ערוך אורח חיים סי' תקפא סע' א

נוהגים לקום **באשמורת** לומר סליחות ותחנונים מראש חדש אלול ואילך עד יום הכפורים. הגה: ומנהג בני אשכנז אינו כן, אלא מראש חדש ואילך מתחילין לתקוע אחר התפלה שחרית, ויש מקומות שתוקעין גם כן ערבית; ועומדים באשמורת לומר סליחות ביום א' שלפני ראש השנה

2. מגן אברהם סי' תקפא ס"ק א

באשמורת – מפני שהקדוש ברוך הוא שט בי"ח אלף עולמות, ובסוף הלילה שט בעולם הזה, והוא עת רצון

3. שו"ת יחוה דעת חלק א סי' מו

שאלה: מי שאינו יכול לקום באשמורת הבוקר לומר סליחות בכל ימי חודש אלול, האם רשאי להצטרף למנין האומרים סליחות בתחילת הלילה?

תשובה: הנה טעם המנהג שנהגו לומר סליחות דוקא באשמורת הבוקר ולא בתחילת הלילה, הוא על פי מה שמבואר בזוהר הקדוש פרשת חיי שרה (דף קל"ב ע"ב) שמשעות הבוקר מתעוררים חסדים בעולם, כפי שנאמר: "יומם יצוה ה' חסדו". ואילו משעת מנחה עד חצות הלילה מתעוררים מדות הדין ... אולם משעת חצות לילה מתעוררים שוב החסדים ומדות הרחמים, ולכן נעים זמירות ישראל דוד המלך, אמר: "חצות לילה אקום להודות לך", שהיה קם בשירות ותשבחות ומזמורי תהילים להשם יתברך... גם רבינו האר"י בספר שער המצוות (פר' ואתחנן) הזכיר מענין התגברות הדינים בלילה, וכן ... ולכן אין ראוי לומר סליחות בתחילת הלילה, שהוא זמן התגברות מדות הדין. וכן כתב רבינו האר"י בספר שער הכוונות (דרוש א' של ערבית, דף נ"ב ע"ד) בזו הלשון: "ודע שבחצות הלילה הראשון אין לומר כלל שום סליחות ולא להזכיר י"ג מדות"– עד כאן. והגאון המקובל רבי משה זכות בתשובה (סי' ל'), הסביר הדברים ביתר שאת ובטוב טעם ודעת, על פי הקבלה, ושלל בכל תוקף את אמירת הסליחות בחצי הראשון של הלילה, כי אז הוא עת התגברות הדינים, "מדבר באופל יהלוך", ובהזכרת הסליחות וי"ג מדות הרחמים של "ויעבור" באותה שעה, אנו נראים כמתגרים בהם ומבקשים למנוע פעולתם, ומעוררים קנאה מכחות הדין נגדנו, ונמצאנו משיגים מטרה הפוכה ... ולכן אין לומר סליחות אלא או ביום או באשמורת הבוקר מחצות הלילה ואילך, שנאמר: "יומם יצוה ה' חסדו".

4. שו"ת אגרות משה אורח חיים חלק ב סי' קה

הרמב"ם לא כתב שאומרים סליחות קודם ראש השנה אלא רק בעשרה ימים אלו, וגם כן כתב: "ונהגו כולם לקום בלילה להתפלל בבתי כנסיות בדברי תחנונים ובכיבושין עד שיאור היום", ומשמע שהוא באשמורת ולא כל הלילה, מדאמר "לקום בלילה" ו"עד שיאור היום", שלשון זה שייך רק באשמורת קודם עלות השחר שאז הוא עת רצון. ואף שמשמע שהוא הרבה אחר חצות, מכל מקום מסתבר שלא בא למעט מחצות, ממעם שגם בחצות הוא עת רצון כדהביא כבוד תורתו הרמה מיבמות דף ע"ב, אבל לא נהגו לקום בחצות מצד הטירחא, אלא איזה זמן קצר קודם שיאור היום, שאין זה טירחא גדולה משום שהוצרכו לקום לתפלה בעוד זמן קצר, שרובן היו מתפללין תיכף כשהאיר היום.

אך אם הוא באופן שאי אפשר מחצות ולהלן ויתבטלו אותו הצבור מסליחות, יש להתיר בגדר הוראת שעה גם מתחלה, כי בדברים אלו אין מקור מגמרא אלא הם מדברי רבותינו האחרונים על פי ספרי הקבלה, שמסתבר שאין בזה ענין איסור אלא שאין מועילין בכח י"ג מדות שיש הבטחה שלא יחזרו ריקם, אלא כסתם תפלה, ולכן כדי שלא יתבטלו מלומר סליחות, שלא יהיה להצבור שום התעוררות לתשובה, טוב יותר לומר אף מתחלה הוראת שעה ... ואם אפשר יכוונו בשליש הלילה שלהמתבר בסימן א' סעיף ב' שטוב להתחנן בשעות שהמשמרות משתנות, שהתפלה רצויה אז, והוא שיטת הרא"ש ריש ברכות והטור, ובשעת הדחק כזה יש לסמוך על זה. וצריך לחלק הלילה מצאת הכוכבים עד עלות השחר לג' חלקים ... ומה שכתוב בשערי תשובה סימן תקפ"א, דבמוצאי שבת אסור לומר וידוי וסליחות עד אחר חצות, בשם מהר"מ זכותא, משום קדושת שבת ... כיון שאינו איסור מדינא, דאחר השבת שוב הוא בדין חול מדינא, יש להתיר בשעת הדחק כזה שאי אפשר אחר כך, ויתבטלו מלומר סליחות ולא יהיה התעוררות לתשובה. אבל צריך לפרסם ולהודיע שהוא רק הוראת שעה

Blowing Shofar on the Left Side of the Mouth

Q When the otherwise most appropriate candidate for blowing shofar is able to blow only on the left side of his mouth, should he be passed over in favor of one who can blow on the right side?

1. רמ"א אורח חיים סי' תקפה סע' ב

הגה: וטוב לתקוע **בצד ימין**, אם אפשר לתקוע בכך (מנהגים). וכן יהפוך השופר למעלה, שנאמר: "עלה אלהים בתרועה" (תהילים מז, ו') (רוקח ומהרי"ל).

2. ספר המנהגים (טירנא) ראש השנה

ויהפוך השופר לצד ימינו כמו שנאמר "והשטן עומד על ימינו לשטנו" (זכריה ג, א).

3. מגן אברהם סי' תקפה ס"ק ד

בצד ימין – של פיו, משום דכתיב "והשטן עומד על ימינו לשטנו". וכתב בשל"ה שכן נכון על פי הקבלה, דלא כלבוש. ובהגהות מרדכי כתב: ולא בשמאל מפני שהתפילין של יד מגינה [אגודה]. ואם כן, אטר יש לתקוע בימין דידיה, עיין סימן כז סע' ו.

4. ערוך השולחן אורח חיים סי' תקפה סע' ו

... וטוב לתקוע בצד ימין, אם אפשר בכך, ולא בצד שמאל, דימין מורה על רחמים ושמאל על דין. ויש מי שאומר דאיטר יתקע בצד שמאל, שהוא ימין דידיה, דומיא דתפילין [שם סק"ד]. ודבר תמוה הוא: כיון שעושה זה בשביל רבים, יש לילך אחר ימין דרבים. אך הלבוש כתב שעל פי הקבלה טוב יותר לתקוע לצד שמאל

5. שו"ת מהר"ם שיק, או"ח סי' רצד

מה ששאלתני על אחד שהוא אדם כשר וגם הוא בן תורה ובר מעלות, אלא שאין יכול לתקוע אלא לצד שמאל, והשני הוא עם הארץ ומקלי הדעת בעוונותנו הרבים, וזה יכול לתקוע לצד ימין ... אין ספק דמעלה דגופא עדיף, וזה שהוא בן תורה ובר מעלות, לו משפט הקדימה בכל ענינים כיוצא בזה. והא דטוב לתקוע לצד ימין הוא רק מעלה על מה שאמר בגמרא, כדי לערבב את השטן, אבל באמת זה רק סניף בעלמא, אבל עיקר המצוה צריך התוקע לכוון מצוות הבורא ברוך הוא ... וגם בדרכי משה הביא הלשון ד"טוב להטות השופר לצד ימין" וזה אפשר אפילו להתוקע בצד שמאל להטות השופר לצד ימין, וכל זה נראה לענ"ד דעתי לדינא אבל בוודאי אין לעשות קטטה בשביל דברים כאלה כי השלום דבר גדול הוא.

6. רמ"א אורח חיים סי' תקפא סע' א

וידקדקו לחזור אחר שליח צבור היותר הגון והיותר גדול בתורה ומעשים שאפשר למצוא שיתפלל סליחות וימים נוראים, ושיהא בן שלשים שנים, גם שיהא נשוי (כל בו). מיהו כל ישראל כשרים הם, רק שיהיה מרוצה לקהל; אבל אם מתפלל בחזקה, אין עונין אחריו "אמן". וכן צריך שיוציא כל אדם בתפלתו; ואם יהיה לו שונא ומכוין שלא להוציאו, גם אותביו אינם יוצאים בתפלתו (הגהות מנהגים ישנים).

Causing a Flame to Be Extinguished on *Yom Tov*

Q Is there a way to shut off a gas range on *Yom Tov* after one has finished cooking? Letting it remain on is a waste of money, and at least on Shavuot, the extra heat in the house is unwelcome.

1. גמרא, ביצה דף כב עמ' א

בעא מיניה אביי מרבה: מהו לכבות את הדלקה ביום טוב? היכא דאיכא סכנת נפשות לא קא מבעיא לי, דאפילו בשבת שרי. כי קמבעיא לי – משום אבוד ממון, מאי? – אמר ליה: אסור. – איתיביה: אין מכבין את הבקעת כדי לחום עליה, ואם בשביל שלא יתעשן הבית או הקדרה – מותר. – התיא רבי יהודה היא, כי קאמינא אנא – לרבנן.

2. שולחן ערוך אורח חיים סי' תקיד סע' א

אסור לכבות דליקה ביום טוב, אפילו אם רואה ביתו שנשרף, אם אין שם סכנת נפשות. ואין מכבין הבקעת, ואפילו כדי שלא יתעשן הבית **או הקדירה** או כדי לשטש ממתו. הגה: ויש אומרים דזקא אם אפשר להציל הקדירה בלא כיבוי, אבל אם אי אפשר להציל או לבשל הקדירה בענין אחר רק שיכבה, מותר לכבות (הרא"ש ומרדכי ור"ן פ"ב דביצה ורשב"א ומור) וכן נראה לי עיקר; וכן בבית, אם ישרף חבית לא יהיה לו מקום לאכול שם ויפסיד סעודתו; מותר לכבות, אבל אם יש לו בית אחר לאכול שם, אסור לכבות משום הפסד ממונו (בית יוסף בשם אורחות חיים).

משנה ברורה שם ס"ק ד

או הקדירה – ולא חשיב כיבוי זה אוכל נפש, אף שאין לו מקום אחר להעמיד הקדירה שם, מפני שאין כיבוי הבקעת מסייע כלום לאוכל נפש, אלא שטונע החזק על ידי כיבויה. ואף דעל כל פנים לא גריעא דבר זה ממכשירי אוכל נפש שאי אפשר לעשותן מבעוד יום, דקיימא לן דשרי, כדלקמן בסימן תק"ט בהג"ה, סבירא ליה לדעה זו דלאו כל מכשירי אוכל נפש התירו אלא דוקא אותן שהן קרובין יותר לתיקון האוכל.

3. משנה ברורה סי' תקו ס"ק כג

כיון שאי אפשר וכו' – היינו שתשרף. ואם התנור גדול והגחלים מונחים במקום אחד בתנור ושאר התנור פנוי שיכול לאפות הפת בלי גירוף, אלא דאתא לגרף הגחלים כדי שלא יהיו סמוכין לפת ושמא יהא נחרך בקצתו, אסור. וכן אם גרף התנור מהגחלים הגדולים ונשארו גחלים קטנים וניצוצות באופן שלא ישרף הפת, רק אפשר שיהא נחרך קצת במקום שיגעו, אסור לגרפם פעם שניה משום כיבוי.

4. שמירת שבת כהלכתה פרק יג הע' נה

... אך שמעתי מהגאון רב שלמה זלמן אויערבך זצ"ל, דדוקא בבי האי גוונא שלא יהיה התבשיל כל כך נאה הוא דחשוב כאינו שוה לכל נפש. אבל אם החלק שנחרך קצת לא יהיה טוב כל כך למאכל – שפיר חשיב לצורך אוכל נפש ושרי לכבות, שהרי ממש אוכלו, ועדיף טפי ממכשירין.

5. שו"ת אגרות משה אורח חיים חלק ד סי' קג

הנה בזו שתוקשה לאחד על מה שכתבתי בתשובה אורח חיים חלק א סימן קט"ז שלחקטין את אש הגעז ביום טוב, דכשצריך להקטין את האש כדי שלא ישרף ולא יתקלקל התבשיל שבקדרה, מותר, ואף אם יכול להניח אש זה גדול ולהדליק אש אחר שיהיה קטן, יכול להקטין אש זה ולא להדליק אש אחר, כי כשהוא לצורך התבשיל אין חלוק בין הדלקה לכיבוי כיון שגם כיבוי מותר לצורך אוכל נפש כמו בבשרא אגומרי כמפורש בביצה (כ"ג ע"א), מהא דכתב המגן אברהם בסימן תקי"ד ס"ק ב על הא דכתב הרמ"א: "ויש אומרים דוקא אם אפשר להציל הקדרה בלא כיבוי, כגון שיכול לעשות אש במקום אחר", חרי מפורש שהדלקה עדיפא.

אבל הא אי אפשר לומר כן אפילו אם גם כיבוי היה אסור מדאורייתא, דהוא לרבי יהודה דמחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה, שהרמב"ם פוסק כוותיה בפרק א' משבת הלכה ז', נמי אין טעם להחמיר בכיבוי יותר מבמבעיר, ומאחר דתרוייהו מותרין ביום טוב לצורך אוכל נפש, אין מקום להלק

6. שולחן ערוך אורח חיים סי' שלד סע' כב

תיבה שאחז בה האור, יכול לפרוס עור של גדי מצדה האחר שלא תשרף; ועושים מחיצה בכל הכלים להפסיק בין הדליקה, אפילו כלי חרס חדשים מלאים מים שודאי יתבקעו כשתגיע להם הדליקה, דגרם כיבוי מותר. הגה: במקום פסידא (מרדכי פרק כ"כ).

7. שולחן ערוך אורח חיים סי' תקיד סע' ג

נר של שעוה שרוצה להדליקו ביום טוב ותם עליו שלא ישרף כולו, יכול ליתן סביבו קודם שידליקנו דבר המונע מלישרף, בענין שיכבה כשיגיע שם. הגה: ויש מתירין להתוך נר של שעוה באור, דהיינו שמדליקים גם למטה כדי לקצרה, וכן נוהגין; אבל על ידי סכין, אסור.

8. שמירת שבת כהלכתה פרק יג סע' יג, טז

יג) לכתחילה אין להדליק באופן קבוע כירי גז מתוך כוונה לשפות עלידם מים בגמר מלאכת הבישול כדי שהמים יגלשו מעבר לשולי הקדירה כשירתחו, ויכבו את הלהבה, שכן יהיה בכך משום איסור גרם כיבוי. אולם, אם קרה ששכח לכבות את הגז בערב יום טוב, או בדיעבד, אם טעה והדליק את הגז ביום טוב, ויש בזה משום הפסד ניכר, מותר לגרום לכיבוי הגז באופן הנזכר, ובלבד שיתכוון ליהנות מן המים שהוא מחמם ביום טוב.

טז) קוצב גז (שעון גז) אשר הותקן מערב שבת או מערב יום טוב, כדי לכבות להבות הכיריים בשבת וביום טוב, מותר להשתמש בו, דהיינו בשבת מותר השימוש רק אם ביוונותו מבעוד יום, ואילו ביום טוב יש לכוון אותו לפני הפעלתו, ורק לאחר מכן להדליק את הגז על ידי העברת אש אליו.

Lighting a *Havdala* Candle on *Yom Tov*

Q What do we do about lighting a *Havdala* candle when *Motza'ei Shabbat* is a *Yom Tov*?

1. גמרא, ביצה דף יב עמ' א

תני תנא קמיה דרבי יצחק בר אבדימי: השוחט עולת נדבה ביום טוב לוקה. אמר ליה: דאמר לך מני – בית שמאי היא, דאמרי: לא אמרינן מתוך שהותרה הוצאה לצורך – הותרה נמי שלא לצורך. דאי בית הלל – הא אמרי: מתוך שהותרה הוצאה לצורך – הותרה נמי שלא לצורך. הכא נמי, מתוך שהותרה שחיטה לצורך – הותרה נמי שלא לצורך.

תוספות שם ד"ה "הכי גרס"

... ודוקא בהוצאה שיש בה צורך יום טוב קצת, אמרינן מתוך שהותרה לצורך יום טוב, דכל אוכל נפש מותר, הותרה נמי שלא לצורך אוכל נפש, הואיל ואיכא צורך מקצת, שיש צורך יום טוב, אבל שלא לצורך יום טוב כלל, ודאי דאסור מן התורה, כגון אופה מיום טוב לחול ומוציא אבנים, דליכא לא צורך נפש ולא שמחת יום טוב, חייב מדאורייתא. וכי פליגי בית שמאי ובית הלל, בדברים שאינן לצורך אוכל נפש ואיכא בהן צורך יום טוב קצת, כגון: קטן למולו, דהמצוה נקראת צורך יום טוב, ולולב לצאת בו, וספר תורה לקרות בו

2. שולחן ערוך אורח חיים סי' תקב סע' א

אין מוציאין אש לא מן העצים ולא מן האבנים ולא מן העפר ולא מן המים

3. שולחן ערוך אורח חיים סי' תקיד סע' ה

נר של בטלה, דהיינו שאינו צריך לו, אסור להדליקו; **אבל של בית הכנסת לא חשיב של בטלה**, ומותר להדליקו אפי' ביום טוב שני אחר מנחה, ואין בזה משום מכין לחול, שהרי בהדלקתו יש מצוה לאותה שעה.

משנה ברורה שם ס"ק לא

אבל של בית הכנסת לא חשיב וכו' – ולא מיבעי בלילה, שהרי יש כאן צורך מצות היום, שאם אין נרות דולקים לא יתאספו שם העם להתפלל, אלא אפילו ביום נמי מותר, שהוא כבוד המקום כמו שנאמר "כבדו ה' באורים".

5. שולחן ערוך אורח חיים סי' רצח סע' א

מברך על הנר: "בורא מאורי האש", אם יש לו, ואין צריך לחזור אחריו.

6. גמרא, פסחים דף קג עמ' ב

כי מטא לאבדולי, קם שמעיה ואדליק אבוקה משרנא. אמר ליה: למה לך כולי האי? הא מנחא שרנא! ... אמר ליה: לא סבר ליה מר אבוקה להבדלה מצוה מן המובחר?

7. שמירת שבת כהלכתה סי' סב סע' יח

בעת שמברך על הנר במוצאי שבת ליום טוב, יחזיק שני נרות ממוכים זה לזה, כדי שיהיו (ל) לאבוקה, אבל גם יש נוהגים לברך במוצאי שבת אלה על שני נרות יחידים מבלי להסמיכם זה לזה, או אפילו לברך רק על נר יחידי שעל השולחן.

שם הע' ל

... ויכול לקחת נרות יום טוב שהדליקם לכבוד יום טוב, דכיון שבעיקרם להאיר הם עשויים, גם אם יש אור חשמל, מכל מקום שפיר דמי לברך עליהם ברכת "מאורי האש"

8. שו"ת ציץ אליעזר חלק יד סי' מב

למדנו מדברי הרבינו יונה דאין מברכין ברכת הנר כי אם על נר שנעשה להאיר בלבד, אבל אם נעשה גם לכבוד, אף על פי שנעשה גם להאיר אין מברכין עליו. ויעוין במגן אברהם בסי' רצ"ח ס"ק ט"ז שפוסק דאין מברכין גם על נר של תתנים, ומבאר הפרי מגדים ... דלכבוד ולהאיר אין מברכין עיין שם ...

ובעת נקדים להביא עוד דברי הרמב"ם בטעמא דחיוב הדלקת נר שבת, דבפרק ה' מהל' שבת הל' א פוסק שחיוב ההדלקה הוא בכלל עונג שבת. ועוד מצינו לו בפרק ל' מהל' שבת הל' ה שפוסק שהחיוב להיות נר דלוק הוא מכלל כבוד שבת, עיין שם. למדנו מדברי הרמב"ם דסבירא ליה שחיוב הדלקת הנר בשבת הוא בגלל עונג שבת, שיהא אור בבית, וגם לרבות משום כבוד שבת, ותיינו שבא לכבוד ולהאיר גם יחד ...

ותנה מכיון שפסקינן דגם ביום טוב ישנה אותה המצוה להדליק נר – יום טוב כמו בשבת ... אם כן המצוה של ההדלקה ביום טוב הוא גם כן משום הני תרתי, להאיר משום עונג יום טוב, וגם מפני כבוד יום טוב.

ואם כן מכיון שנתבאר שאין לברך ברכת הנר במוצאי שבת על נר שנעשה להאיר וגם לכבוד, אם כן יוצא איפוא דהוא הדין דאין לברך נמי ברכת הנר במוצאי שבת על נר יום טוב, בהיות ונעשה גם כן משום הני תרתי, הן להאיר וגם לרבות משום כבוד, דכל שהודלק משום להאיר וגם משום לכבוד אין מברכין עליו ברכת הנר. ויש לברך איפוא ברכת הנר במוצאי שבת שחל ביום טוב על יתר הנרות שבבית, ולא על המיוחדת ליום טוב שברכו עליהם להדליק נר יום טוב או לברך על הדלקת שני גפרורים מאש מוכן.

One Who Must Eat on Yom Kippur – How Careful about the Amount?

Q If, for life-threatening health reasons, someone must eat on Yom Kippur an amount that at times exceeds the *shiur*, does he have to be careful about the *shiur* the rest of the day?

1. שולחן ערוך אורח חיים סי' תריח סע' ח
וישקוהו פחות מאותו שיעור, וישהו בין שתיה לשתיה כדי אכילת ארבעה ביצים, ולפחות ישהו בין שתיה לשתיה כדי שיעור שתיית רביעית; ואם אמדוהו שאין השיעורים הללו מספיקים לו, או שהחולה אומר כן, או שנסתפקו בדבר, מאכילים ומשקים אותו כל צרכו (מיד).

2. שולחן ערוך אורח חיים סי' תקסח סע' א
נדר להתענות יום זה ושכח ואכל, משלים תעניתו; והוא הדין אם היה תענית חלום, או שהיה תענית צבור, או שהיה יום ידוע לו להתענות ביום שמת בו אביו או רבו; אבל אם נדר להתענות יום אחד או שני ימים, וכשהתחיל להתענות שכח ואכל כזית, איבד תעניתו וחייב לצום יום אחר (ויש מחמירין דאפילו בנדר להתענות יום זה, דחייב להשלים, מכל מקום מחמירין להתענות יום אחר) תרומת הדשן סימן קנ"ו.

3. שו"ת בנין ציון סימן לד
והתרומת הדשן (סי' קנ"ו) כתב: "אמנם בתענית צבור קבוע מגזירת חכמים וחובה להתענות, אם שכח ואכל צריך להשלים על כרחו, דמי שאכל שום וריחו נודף אינו אוכל עוד שום ויהא ריחו נודף יותר, שהרי יום זה אסור באכילה מדרבנן, ואין צריך לפרוע אחר תחתיו, דדוקא יום זה חובה, ולא אחר; ואי אפשר לתקן את אשר עוות אם לא שכוונתו להתענות לכפרה על עונתו ושגגתו"– עד כאן לשונו. והנה כל זה שייך במי ששגג ואכל באיסור, דזה ודאי מצוה שלא יאכל יותר, כמו שכתב התרומת הדשן, שלא יאכל שוב שום וריחו נודף, אבל במי שהוצרך לאכול מטעם סכנה, אם גם הוא מצווה שלא לאכול יותר מהסכנה עדיין, צריך עיון

4. גמרא, יומא דף עט עמ' א
אמר רב יהודה: כותבת הנסה שאמרו – יתירה מכביצה, וקים להו לרבנן דבהכי מיתבא דעתיה, בציר מהכי – לא מיתבא דעתיה.

5. גמרא, כריתות דף יח עמוד ב
אילו אכל כזית חלב שחרית ביום הכיפורים וכזית חלב במנחה ביום הכפורים, הכי נמי דמיחייב שתי חטאות?

תוספות שם
הא דנקט – "חלב שחרית ביום הכיפורים" ולא נקט מילתא דהיתר, וחייב קרבן עבור יום הכיפורים עצמו, דאסורה באכילה, דאם כן צריך למינקט "ככותבת" שהוא שיעור אכילת יום הכיפורים ונקט שיעור זוטא, ולכך נקט "כזית" חלב שהוא פחות.

Must One Stand Throughout *Ne'ila*?

Q It is hard for me to stand the whole time during *Ne'ila*, as most people do because the *aron kodesh* is open. Am I required to do so?

1. גמרא, קידושין דף לג עמ' ב

איבעיא להו: מהו לעמוד מפני ספר תורה? ר' חלקיה ור' סימון ור' אלעזר אמרי: קל וחומר, מפני לומדיה עומדים, מפניה לא כל שכן ... אמר לי רבי הנינא בריה דרבי אבהו אמר רבי אבהו אמר רב אבדימי דמן חיפא: חכם עובר – עומד מלפניו ד' אמות, וכיון שעבר ד' אמות, יושב; אב בית דין עובר – עומד מלפניו מלא עיניו, וכיון שעבר ד' אמות, יושב; נשיא עובר – עומד מלפניו מלא עיניו, ואינו יושב עד שישב במקומו, שנאמר: "והביטו אחרי משה עד בואו האהלה".

2. שולחן ערוך יורה דעה סי' רפב סע' ב

הרואה ספר תורה כשהוא מהלך, חייב לעמוד לפניו, ויהיו הכל עומדים עד שיעמוד זה שמוליכו ויגיענו למקומו, או עד שיתכסה מעיניהם.

3. רמ"א סי' רמב סע' יח

אפי' **כשהספר תורה על הבימה**, אין צבור שבבית הכנסת צריכים לעמוד, דהספר ברשות אחרת (בית יוסף בשם תשובת הרשב"א).

ט"ז יורה דעה שם ס"ק יג

כשהספר תורה על הבימה – נראה דהוא הדין נמי על השלחן שהוא גבוה מעשרה טפחים ורוחב ארבע, שגם הוא רשות בפני עצמו שאין צריכין לעמוד, וגם בזמן שהספר תורה מונחת בארון הקודש, אף על פי שהוא פתוח, אלא שהעולם עושין כן דרך כבוד לעמוד כל שהארון הקודש פתוח, ואין חיוב בדבר.

4. שו"ת אגרות משה אורח חיים חלק ה סי' לח

ד. גדר המנהג לעמוד כשפותחין הארון, אם הוא חיוב או מצווה ומעלה בעלמא

... ועיין בט"ז יו"ד סימן רמ"ב ס"ק י"ג, שכתב "שהעולם עושין כן דרך כבוד לעמוד כל שהארון הקודש פתוח, ואין חיוב בדבר". כוונתו משמע שאין חיוב מדינא בדבר, אלא ממנהגא עומדין. היינו, שחיוב כדין מנהגים טובים איתא, שכמה דברים איכא בקהילות שאין בהן חיוב, אף לא מדרבנן ... ויש מהן שהחמירו בחומר רב כמו באיסור ממש, כהא דאיסור אכילת קטניות בפסח במדינותינו ... שאם כן מסתבר שכוונת הט"ז שאין חיוב בדבר מדינא, אלא שהעולם עושין כן כיוון שהוא חיוב ממנהגא בשביל כבוד התורה, שהוא ענין גדול מאד והוא דבר קל מאד לקיימה לסתם אינשי. אך שמכל מקום שייך לפרש בכוונת הט"ז, שאין חיוב בדבר גם ממנהגא, אלא מעלה בעלמא ... על כל פנים העמידה כשארון הקודש פתוח נוהגין לעמוד, והיה זה גם בימי הט"ז והרמ"א, ובוודאי בהרבה דורות קודם הט"ז. אבל אפשר שליכא חיוב כלל ואף לא ממנהגא, אלא מצווה בעלמא. ומה שלא נעשה מזה חיוב מדין מנהג מטעם דכיוון דאיכא על כל פנים עניין כבוד בזה, הוא כיוון שאין הכרח שאלו שנהגו היה זה לכוונת חיוב שיהיה בזה הדין דאין אתה רשאי להתיר, אלא שהיה זה בשביל אהבת והביבת התורה שהיתה עלייהו, לא לכוונת חיוב דהיה ממלק ענין החביבות. ודורות האחרונים הא עושין על דעת אבותיהן, ולא להתחייב מצד עצמן, שלכן אין בזה חיובא מדין מנהג. וכיוון שיותר נוטה לפרש בלשון ואין חיוב בדבר שכתב הט"ז, שליכא חיוב כלל ...

5. ערוך השולחן יורה דעה סי' רפב סע' יג

העולם נוהגים לעמוד בשעה שפותחים את ארון הקודש לאיזה תפלה כנהוג בימים נוראים וכן בשארי ימות השנה כשפותחים ארון הקודש לאיזה תפלה, ובוודאי מן הדין אין צריך לעמוד כיון שהספר תורה במקומה, אך כיון שנהגו כן לכבוד התורה, ממילא שמי שאינו עומד, הוי כהעדר כבוד התורה, ולכן בהכרח לעמוד. אך אם הוא חלוש ברגליו ולא יחשדוהו, מותר לישב.

Havdala after Yom Kippur that Fell on Shabbat

Q I know that *Havdala* after Yom Kippur is different from *Havdala* on *Motzaei Shabbat*. What happens when Yom Kippur falls on Shabbat?

1. תוספות, ביצה דף לג עמ' ב ד"ה "כי הוינן"
ויש לומר: דלעולם טעמא דמברכין אבשמים במוצאי שבת הוי משום נשמה יתירה, וביום טוב ליכא נשמה יתירה. ואם תאמר: אמאי לא מברכין אבשמים כשחל יום טוב להיות במוצאי שבת? כיון דיש לו מאכלים חשובים וטובים, מישב דעתו ממילא בלא ריח בשמים.

2. שולחן ערוך אורח חיים סי' תרכד סעי' ג
מבדילים [במוצאי יום הכפורים] על הכוס ואין מברכים על הבשמים, **אפילו אם חל להיות בשבת.**

משנה ברורה שם ס"ק ה
אפילו אם חל להיות בשבת – שטעם הברכה, כדי להשיב את הנפש מפני הנשמה יתירה שהלכה לה ועכשיו ביום הכפורים לא היה בו נשמה יתירה מפני התענית [ו] אבל רבים מהאחרונים חולקין על זה וסוברין דכשחל **בשבת**, יש לברך על הבשמים, ואין כאן חשש ברכה לבטלה כיון שנהנה. ומכל מקום אין להורות לצבור כן ולמחות בידם במקום שנהגו בבית הכנסת שלא לברך על הבשמים, רק לעצמו בביתו יכול לברך [פרי מגדים].

שער הציון שם ס"ק ו
ב"ח [בשם מהרי"ל ואבודרהם ומהרש"ל] ומגן אברהם וט"ז והגר"ז ומטה אפרים ובגדי ישע [עיין שם שכתב, דאדרבה ביום הכפורים, בודאי היה בו גם כן נשמה יתרה כשחל בשבת, עיין שם]:

3. גמרא, פסחים דף נד עמ' א
... דאמר רבי בנימין בר יפת, אמר רבי יוחנן: מברכין על האור, בין במוצאי שבת בין במוצאי יום הכפורים. וכן עמא דבר. מיתיבי: אין מברכין על האור אלא במוצאי שבת, הואיל ותחילת ברייתו הוא. וביון שרואה – מברך מיד. רבי יהודה אומר: סודרן על הכום. ואמר רבי יוחנן: הלכה כרבי יהודה! – לא קשיא; כאן – באור ששבת, כאן – באור היוצא מן העצים ומן האבנים. תני חדא: אור היוצא מן העצים ומן האבנים – מברכין עליו. ותני חדא: אין מברכין עליו. – לא קשיא; כאן – במוצאי שבת, כאן – במוצאי יום הכפורים.

4. משנה ברורה סי' תרכד ס"ק ז
ומה שנשתנה יום הכפורים משבת הוא משום דטעם שמברכין על האור במוצאי שבת, שאינו אלא לזכר שנברא האור במוצאי שבת שאדם הראשון הקיש האבנים במוצאי שבת זה בזה והוציא מהן אש, לכך מותר לברך על אש כזה ממה שהוציאוהו עתה; אבל במוצאי יום הכפורים, מה שמברכין על האור הוא להורות שיום זה היה קדוש משאר ימים טובים ונאסר להבעיר בו אש, ועתה הותר, והוי האש דבר חידוש ומברכין עליו; וזה לא שייך אלא באור ששבת, רצונו לומר: שהיה בעולם ביום הכפורים בשעת שביתה ופסקה הנאתה ממנה בו ביום, ועכשיו הותר לו, מה שאין כן באור זה שלא היה מעולם ביום הכפורים [ט] אכן אם חל יום הכפורים בשבת, מותר מדינא לברך במוצאי שבת על אור זה. אכן מנהג העולם להחמיר, ועל כל פנים בנר שהדליקו מן האור ההוא, בוודאי יש להקל.

שער הציון שם ס"ק ט
הנה במגן אברהם סעיף קטן ז כתב, ומשמע דאפילו חל יום הכפורים בשבת גם כן אין לברך במוצאו על אור היוצא מן אבנים. ואף שהעתיקוהו איזה אחרונים, לא העתקתיו, דבאמת אין שום משמעות בטור ושולחן ערוך כלל על זה, והמעיין בדרכי משה מוכח שם להיפוך, ומה שלא העתיקו בשולחן ערוך, אפשר משום דמלתא דפשיטא הוא להקל ביון שאז במוצאי שבת נברא האור. ומצאתי שכן כתב בפשיטות בתשובת מנחם עזריה סימן י"ח, וחיפשתי בראשונים ומצאתי כן בהדיא בחדושי הרא"ה על הרי"ף דברכות שיצא לאור וכן בחדושי ריטב"א על פסחים, עיין שם, אלא שהזכיר גם כן שנהגו להחמיר.

Cutting the Branches of a Neighbor's Tree that Impinge upon a *Sukka*

Q I have been building my *sukka* on my balcony for years. A neighbor's tree has been encroaching on my air space. I have trimmed branches in the past, but now there are branches very high overhead that densely cover major parts of the *sukka*.Do high branches ruin the *sukka*'s *kashrut*? If so, do I have the right to make my neighbor cut down the significant section of the tree that causes the problem, and if so, who pays for it?

1. שולחן ערוך אורח חיים סי' תרכו סע' א

(אין לעשות סוכה תחת בית או אילן); והעושה סוכתו תחת האילן, יש אומרים שאם האילן צלתו מרובה מחמתו פסולה בכל ענין, אף אם הסוכה צלתה מרובה מחמתה; אבל אם האילן חמתו מרובה מצלתו, אם הסוכה צלתה מרובה מחמתה בלא אילן, כשרה, אפילו לא השפיל הענפים למטה לערבם עם סכך הסוכה; אבל אם אין הסוכה צלתה מרובה מחמתה אלא על ידי האילן, צריך שישפיל הענפים ויערבם עם הסכך בענין שלא יהיו ניכרים ויהא סכך רבה עליהם ומבטלן. ויש אומרים שאפילו אם הסוכה צלתה מרובה מחמתה בלא האילן, והאילן חמתו מרובה מצלתו, אם ענפי האילן מכוונים כנגד סכך הכשר פסולה בין שהאילן קודם בין שהסוכה קדמה, כיון שענפי האילן מכוונים כנגד סכך הכשר. הגה: מיהו אם השפיל הענפים למטה ועירבן עם הסכך, שאינן ניכרין, בטלין והסוכה כשרה (הרא"ש והר"ן); וכן אם הניח סכך הכשר על סכך הפסול, מקרי עירוב, וכשר (מרדכי פ"ק דסוכה). אבל אם הענפים כנגד האויר שבין הסכך הכשר (או שהסכך הרבה שאפילו ינטל נגד האילן נשאר כשיעור) (טור), כשרה הואיל וצל הכשר הוא מרובה מחמתה, שאפילו אם ינטל האילן יש שיעור בכשר להכשיר

2. שולחן ערוך חושן משפט סי' קנה סע' כו

מי שהיה אילן חבירו נוטה לתוך שדהו, קוצץ כמלא מרדע על גבי המחרישה

3. גמרא, בבא בתרא דף כז עמ' ב

בעא מיניה ריש לקיש מרבי יוחנן: אילן הסמוך למיצר בתוך י"ו אמה, מהו? אמר ליה: נזלן הוא, ואין מביאין ממנו בכורים. כי אתא רבין אמר רבי יוחנן: אחד אילן הסמוך למיצר, ואחד אילן הנוטה – מביא וקורא, שעל מנת כן הנחיל יהושע לישראל את הארץ.

4. גמרא, בבא בתרא דף כה עמ' ב

מתני'. מרחיקין את האילן מן הבור עשרים וחמש אמה, ובחרוב ובשקמה – חמשים אמה, בין מלמעלה בין מן הצד. אם הבור קדמה – קוצץ ונותן דמים; ואם אילן קדם – לא יקוץ; ספק זה קדם וספק זה קדם – לא יקוץ. ר' יוסי אומר: אף על פי שהבור קודמת לאילן – לא יקוץ, שזה חופר בתוך שלו וזה נוטע בתוך שלו.

גמ'. ... רבי יוסי אומר: אף על פי שהבור קודמת לאילן – לא יקוץ, שזה חופר בתוך שלו וזה נוטע בתוך שלו. אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי יוסי. אמר רב אשי, כי הואן בי רב כהנא הוה אמרינן: מודי רבי יוסי בגירי דידיה.

5. שולחן ערוך חושן משפט סי' קנה סע' כח

ראובן יש לו תאנה והנוף (פירוש: חלק האילן שעל הארץ, הייגו גופו של אילן) נוטה על עלייתו של לוי ומעכבו מלהטיח גגו, יכול לוי לקוץ הנוף המעכבו.

6. שולחן ערוך חושן משפט סי' קנה סע' לא

מי שבא לעשות משרה (פירוש: חפירת מים שמשרין בה הפשתן) של פשתן בצד ירק של חבירו, שהרי מי המשרה גבלעים בארץ והולכים ומפסידים את הירק, או שנטע כרישין קרוב לבצלים של חבירו, שהם מפיגים טעמם, או שנטע חרדל בצד כוורת דבורים, שהרי הדבורים אוכלים העלים ומפסידים הדבש, כל אלו וכיוצא בהם אינו צריך להרחיק בכדי שלא יזיק, ומכל מקום צריך שירחיק משרת מהירק, וכרישין מהבצלים, וחרדל מהדבורים שלושה טפחים או יותר מעט, כדי שלא יהיה היזק בידים. (והוא הדין בכל כיוצא בזה, שאין ההיזק בשעת מעשה אלא בא אחר כך, על הניזק להרחיק עצמו) (טור סמ"ח).

The Purpose of the *Hechsher* for *S'chach*

Q There are many brands of mats of bamboo and the like that serve as *s'chach* for a *sukka* that have *hechsherim*. What are the rabbis attesting to that is not self-evident?

1. שולחן ערוך אורח חיים סי' תרכט סע' א, ו
א] דבר שמסככין בו, צריך שיהיה צומח מן הארץ, ותלוש, ואינו מקבל טומאה
ו] במחצלת של קנים וקש ושיפה וגמי, בין שהיא חלקה שהיא ראויה לשכיבה, בין שאינה חלקה שאינה ראויה לשכיבה, אם היא קטנה, סתמא עומדת לשכיבה ומקבלת טומאה ואין מסככין בה, אלא אם כן עשאה לסכוך. הגה: **דהיינו שרוב** בני אותה העיר עושין אותה לסיכוך (הרא"ש פ"ק דסוכה); ואם היא גדולה, סתמא עומדת לסיכוך ומסככין בה, **אלא אם כן עשאה** לשכיבה (דהיינו שמנהג המקום לשכב עליה);

משנה ברורה שם ס"ק יז, יח
יז] דהיינו שרוב וכו' – הנה אם עשאה בפירוש לסיכוך, מהני אפילו במקום שאין מנהג מבורר בעיר בזה, ולא אתי הרמ"א לאפוקי רק ההיפוך, דאם המנהג בעיר לשכיבה, לא מהני במה שהוא עושה לסיכוך או שקנאה בפירוש לסיכוך, דמי יודע דבר זה ואתו כולי עלמא למסכוכי בהו.
יח] אלא אם כן עשאה לשכיבה דהיינו וכו' – ... ודע דבמקומות הללו, כל מחצלת עשויות לשכיבה, ואם כן, אפילו הוא עשאה לסיכוך, גם כן אין מסככין בם:

2. גמרא, סוכה דף כא עמ' ב
משנה. המומך סוכתו בכרעי המטה – כשרה. רבי יהודה אומר: אם אינה יכולה לעמוד בפני עצמה – פסולה.

גמרא. מאי טעמא דרבי יהודה? פליגי בה רבי זירא ורבי אבא בר ממל. חד אמר: מפני שאין לה קבע, וחד אמר: מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה. מאי בינייהו? כגון שנעץ שפודין של ברזל וסיכך עליהם. למאן דאמר לפי שאין לה קבע – הרי יש לה קבע, ומאן דאמר מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה – הרי מעמידה בדבר המקבל טומאה.

3. משנה ברורה סי' תרל ס"ק נט
אם יש בה גובה וכו' כשרה – דאף דמעמיד על גבי מטה שהיא מקבלת טומאה, לא איכפת לן בזה, דקבלת טומאה על הסכך נאמר ולא על הדפנות. ומכל מקום לכתחלה נכון להזהר בזה כי יש מן הפוסקים שמחמירין בזה.

4. ביאור הלכה סי' תרל סע' א ד"ה "כל הדברים"
... המעיין בביאור הגר"א יראה דמטעם אחר יש לבעל נפש לחוש לכתחלה שלא לעשות דפנות מדבר שפסול לסכך בהן מדאורייתא ולסמוך עליהן הסכך, והיינו לפי מה שהסכימו כמה אחרונים לעיל בסימן תרכ"ט ס"ז דלכתחלה יש לחוש לדעת הפוסקים [הרשב"א והר"ן לדעת הרי"ף] דאין מעמידין הסכך בדבר הפסול לסכך בהן, גזירה שמא יבוא לסכך בהן [אם לא באותן שאין שכיח לסכך בהן או אותן דאין פסולין לסכך בהן רק מדרבנן, דבהן לא גזרו להעמיד בהן]

5. שולחן ערוך אורח חיים סי' תרכט סע' יח
וכן אסרו לסכך בנסרים שרחבן ארבעה, אפילו הפכן על צדן, שאין בהם ארבעה; ואם אין ברחבן ארבעה, כשרים, אפילו הם משופים, שדומים לכלים, ונהגו שלא לסכך בהם כלל.

6. שו"ת שבט הלוי חלק ו סי' עד
וידידי הגאון ר' יוסף שלום אלישיב (שליט"א) [וצ"ל] חשש עוד חשש, דאולי דומה להמבואר בבית יוסף סי' תרכ"ט, דכיון דהנסרים תקועים, הרי כל הנסרים כנסר אחד רחב, ויש בהם גזרת תקרה, וחושש הרב הגאון הנ"ל דכיון דהם דבוקים על ידי האריגה, הרי נעשו כנסר אחד רחב, ויש לדון משום פסול רחב ד'. איברא לדידי דוקא חשש זה לא נראה לי, כיון דלא נעשה שטח אחד על ידי התחבור, דהא מתקפל כמו דבר רך, ואין זה בגדר גזרת נסר

Drinking Wine on *Chol HaMo'ed*

Q I have heard that one should drink wine on *Chol HaMo'ed*, but not all religious people do so. Although I enjoy drinking wine occasionally, I am not always in the mood, and it is not always convenient. Should I make it a point to drink wine on *Chol HaMo'ed*, and if so, how often and how much?

1. רמב"ם הל' יום טוב פרק ו הל' יז, יח

יז] שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית, וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב, הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו, שנאמר (דברים ט"ז) "ושמחת בחגך וגו'". אף על פי שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים, כמו שאנו מבארין בהלכות חגיגה, יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובני ביתו – כל אחד ואחד כראוי לו.

יח] כיצד? הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות, והנשים קונה להן בגדים ותכשיטין נאים כפי ממונו, והאנשים אוכלין בשר ושותין יין שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין ...

2. בית יוסף אורח חיים סי' תקכט

מסיים הרמב"ם שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין. ובפרק ערבי פסחים (קט.): "תנו רבנן: חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל. במה משמחן? ביין. רבי יהודה אומר: אנשים בראוי להם, ונשים בראוי להן. אנשים בראוי להם – ביין. ונשים בראוי להן – תני רב יוסף: בבבל, בבגדי צבעונין; בארץ ישראל, בבגדי פשתן המגוהצין. תניא: רבי יהודה בן בתירא אומר: בזמן שבית המקדש קיים, אין שמחה אלא בבשר שנאמר (דברים כז ז) "וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת". ועכשיו שאין בית המקדש קיים, אין שמחה אלא ביין שנאמר (תהלים קד טו) "ויין ישמח לבב אנוש". ויש לתמוה על הרמב"ם: למה הצריך שיאכלו בשר וישתו יין, דהא בברייתא קתני דבזמן הזה אין שמחה אלא ביין, ומשמע דביין סגי בלא בשר.

3. נשמת אדם חלק ב-ג (הלכות שבת ומועדים) כלל קד

הבית יוסף הקשה על הרמב"ם ... נראה לי, שהרי הרמב"ם כתב אף על פי שהשמחה האמורה בתורה הוא קרבן, יש בכלל אותה שמחה לשמוח כל אחד בראוי לו, ואם כן, הא דאיתא בפסחים, רצונו לומר, בזמן המקדש לא יצא ידי שמחה אפילו כשישמח הרבה אלא דוקא בשלמים, ובזמן הזה יוצא ידי שמחה אף ביין לבד או בבשר לבד, שבכל זה יש שמחה

4. גמרא, סוכה דף מז עמ' ב

זמן כל שבעה מי איכא? – הא לא קשיא, דאי לא בריך האידנא – מברך למחר, או ליומא אחרינא. **מכל מקום** כום בעינן. לימא מסייע ליה לרב נחמן, דאמר רב נחמן: זמן אומרו אפילו בשוק. דאי אמרת בעינן כום – כום כל יומא מי איכא? דלמא דאיקלע ליה כום.

רש"י שם

מכל מקום – היכי משכחת לה זמן בחולו של מועד, ואפילו לא בריך יומא קמא, הא בעינא כום של יין, ואין יין מצוי לכל אדם בחולו של מועד.

5. שולחן ערוך אורח חיים סי' תקכט סע' א

מצות יו"ט לחלקו חציו לבית המדרש וחציו לאכילה ושתייה ... וחייב לבצוע על שתי ככרות ולקבוע כל סעודה על היין.

6. שולחן ערוך אורח חיים סי' קפח סע' ז

אם טעה ולא הזכיר בה של ראש חודש, בין ביום בין בלילה, אומר: "ברוך שנתן ראשי חדשים לעמו ישראל לזכרון", ואינו חותם בה; והוא שנזכר קודם שהתחיל "הטוב והמטיב"; אבל אם לא נזכר עד שהתחיל "הטוב והמטיב", אינו חוזר מפני שאינו חייב לאכול פת כדי שיתחייב לברך ברכת המזון; וחול המועד דינו בראש חודש.

7. שו"ת שאגת אריה (ישנות) סי' סה

ולפי זה אפילו בזמן הזה, שבעונותינו אין לנו שלמי שמחה, נמי מצוה זו נוהגת בשאר מיני שמחות ... דמצוות עשה של שמחה נוהג מן התורה בכל מיני שמחות, אף על גב דאמרינן בפרק ערבי פסחים דבזמן שבית המקדש קיים, אין שמחה אלא בבשר שלמים, ואמרינן נמי בפרק קמא דחגיגה: "שלש מצות נצטוו כו' והשמחה", והיינו שלמי שמחה, וכדמוכח בכל פרקא קמא דחגיגה ובהרבה מקומות, דשלמי שמחה דאורייתא הן, נראה לי משום דמצות שמחה שנצטווינו ברגל, אינה שמחה פרטית אלא שמחה כללית, שמתויב לשמוח ביום טוב בכל מיני שמחה שיכולת בידו לשמות, ולא דמי לשאר מצות ששוין בכל אדם – העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט – אבל שמחה זו כל אדם ואדם מחויב לשמוח כפי יכולתו ולפי רוב עושרו, וכן אנשים בראוי להן ונשים בראוי להן ... דכל אדם מצות שמחה מוטלת עליו בראוי לו, ובמה שנהנה ממנו.

Where to Light Chanuka Lights – Inside or Outside?

Q Should I light my *chanukiya* inside or outside?

1. גמרא, שבת דף כא עמ' ב
תנו רבנן: נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ. אם היה דר בעלייה – מניחה בחלון הסמוכה לרשות הרבים. ובשעת הסכנה – מניחה על שלחנו, ודיו.

2. ספר העיטור הלכות חנוכה דף קיד עמ' ב
ובשעת הסכנה מניחו על שלחנו ודיו. ואחר שנהגו על הסכנה, נהגו.

3. שו"ת אגרות משה אורח חיים חלק ד סי' קכה
אף שעיקר בזמן הזה הוא ההיכר לבני הבית, מאחר שאי אפשר לנו להדליק מבחוץ, מכל מקום מה שאפשר לעשות ביותר פרסום ודאי יש לעשות, וכן אני נוהג שאני מדליק בחלון הנראה בחוץ להעוברים ושבים שם, וכן נהג אדוני אבי הגאון זצ"ל והרבה גדולי דורות שלפנינו, מהיום שנעשה אי אפשר להדליק בחוץ, וכן הוא הנכון לדינא.

4. מועדים וזמנים חלק ב סי' קמ
... יש לומר בנר חנוכה: לאחר שהגויים הכבידו עלינו בגלותינו בצרות וגזירות, ראו חכמים שאין מקום לקיים מצוה זו להדליק בחוץ בגלותינו, ואפילו במקום שאין שום חשש סכנה מעכו"ם ויכולים להדליק בלי חשש, אין דנין על כל מקום בפרטיות בפני עצמו, רק כיון שאם נדליק בחוץ יבואו לפעמים במקומות לידי סכנה, שכל אחד ירצה לקיים המצוה תמיד בחוץ דוקא כמצותה, פטרו אותנו חכמי הדור להדליק זמן הזה בחוץ בכל מקום.

5. ערוך השולחן אורח חיים סי' תרעא סע' כד
והנה עתה אין אנו מדליקין בחוץ ואף שאין סכנה אצלינו, מכל מקום כמעט הוא מהנמנעות, מפני שבכל המדינות שלנו ימי החנוכה הם ימי סנריר גשם ושלג ורוחות חזקים, ואי אפשר להניחם בחוץ אם לא להסגירם בזכוכית, וכולי האי לא אטרחוהו רבנן, ועוד דבזה לא יהיה היכר למצוה כל כך

Lighting Chanuka Lights on Friday

Q I am nervous this year, with the first day of Chanuka falling on Shabbat, that my one Chanuka light may go out too early. Is there a halachic solution to this problem?

1. שולחן ערוך אורח חיים סי' תרעג סע' ב

הדלקה עושה מצוה. לפיכך אם כבתה קודם שעבר זמנה אינו זקוק לה, ואפילו כבתה בערב שבת קודם קבלת שבת, שעדיין הוא מבעוד יום, אינו זקוק לה. הגה **ואם רוצה לחחמיר** על עצמו ולחזור ולהדליקה, אין לברך עליה (רשב"א סימן תקל"ט, ור"ן).

משנה ברורה שם ס"ק כו

ואם רוצה לחחמיר וכו' – והאחרונים כתבו דראוי להחמיר לחזור ולהדליקה בכל ענין, ובפרט אם נכבה בערב שבת קודם קבלת שבת. ואם הוא קיבל בעצמו שבת ואחר כך כבה ויש עדיין זמן היתר, מותר לומר לחבירו שידליקם [פרי מגדים].

2. תרומת הדשן סימן קב

שאלה: הא דקיימא לן בנר חנוכה: כבתה אין זקוק לה, אם כבתה בערב שבת קודם קבלת שבת, שהרי צריכים לדלוק מבעוד יום, וקוק לה כי האי גוונא או לאו?

תשובה: יראה דאין זקוק לה אפילו כי האי גוונא. ואף על גב דכתב במרדכי שם דמצות נר חנוכה מסוף שקיעת החמה ואילך, והיינו צאת הכוכבים ולא קודם, משום דשרגא בטיהרא מאי אהני ליה; ואם כן עיקר מצות נר חנוכה אינה בשעת הדלקה מבעוד יום, אלא בשיהוי הדלקה שלאחר חשיכה היא קיום המצוה, ולכך היינו יכולין לומר דאם כבתה קודם התחלת קיום המצוה, זקוק לה. אמנם מדמברכינן מבעוד יום "אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר חנוכה," ואף על גב דאכתי ליכא מצוה, על כרחך היינו טעמא דמשום דאי אפשר בענין אחר, חשיבא הכשר מצוה

3. ט"ז אורח חיים סי' תרעג ס"ק ט

ודאי מה שכתוב "כבתה אין זקוק" היינו אם דלק על כל פנים בזמן החיוב, דהיינו משתשקע החמה, ואם דלק קודם לזה קצת וכבה באותו קצת, ודאי זקוק לה. אלא דבשבת, שאי אפשר להמתין עד שקיעת החמה בהדלקה וצריך להתחיל קודם לו, מקרי אותה שעה זמן התחלה כמו בתוך מסוף שקיעה, דהכי תקנו חכמים שידליק בשעה שיש לו היתר להדליק, וזהו לא מקרי הכשר מצוה אלא מצוה ממש הוה, כיון דאותה שעה הוי כמו אחר שקיעת החמה ... מה שאין כן קודם קבלת שבת, שיש לו עדיין היתר להדליק, מי יאמר לנו שאותה שעה הוה כמו אחר כך, ודאי אין דנין אפשר משאי אפשר, ואף על פי שנתנו לו חכמים רשות לברך קודם הזמן של קבלת שבת, מכל מקום לא הוה או שבת ממש.

4. משנה ברורה סי' תרעט ס"ק ב

וכבר כתבנו בשם האחרונים דצריך ליתן בה שמן עד שידלק חצי שעה אחר צאת הכוכבים, וכן במדליק נרות. ואם אין לו כל כך שמן ונרות גדולות, יראה על כל פנים אחת מהן שידלק דולקת השיעור הזה.

Missing *Parashat Zachor*

Q I may have to be out of town on *Shabbat Zachor* in a place where there is no *shul* or possibility to hear the reading of *Parashat Zachor*. Is it sufficient that I hear the same *p'sukim* every year on the Shabbat of *Parashat Ki Teitzei* and that I will hear the reading about the actions of Amalek on Purim morning?

1. ר"ש, ברכות פרק ז סי' כ

תנו רבנן: מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא שם עשרה ושחרר עבדו והשלימו לעשרה. ותיכי עביד הכי? והאמר רב יהודה: כל המשחרר עבדו עובר בעשה, שנאמר "לעולם בהם תעבודו"! מצוה דרבים שאני, דאלים עשה דרבים, דכתיב: "ונקדשתי בתוך בני ישראל", דהיינו עשה דמקדשין את השם בעשרה ברבים, ואפילו הוי מלתא דרבנן כגון לשמוע קדושה וברכו שלא מצינו לו עיקר מן התורה, אפילו הכי דחי עשה דיחיד, דלא מסתבר לי דמיירי בעשרה דאורייתא, כגון לקרות "פרשת זכור" שהוא מן התורה דמשמע דבכל ענין איירי.

2. גמרא, מגילה דף יח עמ' א

קראה על פה לא יצא וכו'. מנלן? – אמר רבא: אתיא "זכירה" "זכירה". כתיב הכא: "והימים האלה נזכרים", וכתיב התם (שמות י"ז) "כתב זאת זכרון בספר", מה להלן בספר – אף כאן בספר. וממאי דהאי "זכירה" קריאה היא? דלמא עיון בעלמא! – לא סלקא דעתך: "זכור" (דברים כ"ה), יכול בלב? כשהוא אומר "לא תשכח" – הרי שכחת הלב אמור, הא מה אני מקיים "זכור" – בפה.

3. תרומת הדשן סי' קח

שאלה: בני היישובים שאין להם מנין בעיר, ורצונם ללכת אל הקהילות הממוכות להם לימי הפורים, כדי לשמוע מקרא מגילה בציבור, צריכין ליזהר שיקדימו ביאתם גם לשבת "פרשת זכור" שהוא סמוך לפורים או לאו?

תשובה: יראה דאדרבה צריך טפי שישמע קריאת "פרשת זכור" בצבור ממקרא מגילה. אף על גב דמקרא מגילה עדיפא, וכל מצות נידחות מפניה, מכל מקום לדעת רוב הפוסקים נקראת היא ביחיד, אבל קריאת "פרשת זכור" כתב האשירי פ' שלשה שאכלו, דעשה דאורייתא הוא לקרותן בעשרה, ודוחה לא תעשה ד"לעולם בהם תעבודו", להכי שיחרר רבי אליעזר עבדו, כדי להשלימו לעשרה. עיין שם פרק שלשה שאכלו באשירי, ובתוספות שנ"ץ שכתבו דאין שום קריאה מדאורייתא רק "פרשת זכור". ובתוס' הקצרות מברכות פרק שני פירש, ד"פרשת זכור" ו"פרשת פרה אדומה" חייבים לקרותן מן התורה, וכן בסמ"ק חלק למצות עשה "זכור אשר עשה", וזה שאנו קורין "פרשת זכור" קודם פורים. ואם כן צריך ליזהר יותר שישמע קריאת "פרשת זכור" בעשרה ממקרא מגילה בזמנה, אלא שהעולם לא זהירי בהכי.

4. שולחן ערוך אורח חיים סי' תרפה סע' ז

יש אומרים ש"פרשת זכור" ו"פרשת פרה אדומה" חייבים לקראם מדאורייתא, לפיכך בני הישובים שאין להם מנין צריכים לבא למקום שיש מנין בשבתות הללו כדי לשמוע פרשיות אלו שהם מדאורייתא. הגה: ואם אי אפשר להם לבא, **מכל מקום יזהרו לקרותם** בנגינתם ובטעמם (מצא כתוב).

5. ספר החינוך מצוה תרג

ואל הזכירה הזאת בלב ובפה לא ידענו בה זמן קבוע בשנה או ביום, כמו שנצטוינו בזכירת יציאת מצרים בכל יום ובכל לילה, והטעם כי בזכירה ההיא עיקר הדת ... אבל טעם זכירת מה שעשה עמלק אינו רק שלא תשכח שנאתו מלבנו, ודי לנו בזה לזכור הענין פעם אחת בשנה או שתי שנים ושלש. והנה בכל מקומות ישראל קוראים ספר התורה בשנה אחת או בשתים או שלש לכל הפחות, והנה הם יוצאים בכך מצוה זו. ואולי נאמר כי מנהגן של ישראל ב"פרשת זכור" לקרותה בשבת מיוחד בכל שנה תורה היא, ומפני מצוה זו היא שקבעו כן, והוא השבת שלפני פורים לעולם.

6. גמרא, ברכות דף נח עמ' ב

אמר רב: אין המת משתכח מן הלב אלא לאחר שנים עשר חדש, שנאמר (תהלים לא) "נשכחתי כמת מלב, הייתי ככלי אובד".

7. משנה ברורה סי' תרפה ס"ק טז

... המגן אברהם מצדד דטוב יותר שיבוא למקום שקורין המגילה בצבור ו"פרשת זכור" יוצא על פי הדחק במה שישמע הקריאה בפורים פרשת "ויבוא עמלק", דבזה נמי זוכר מעשה עמלק ויוצא ידי חובתו, ורוצה לומר דיוצא מדאורייתא. והנה למאי דקיימא לן לעיל בסימן ס' דמצות צריכות כונה, יהיה צריך בעת שמיעת פרשה זו לכוין לצאת בזה מצוות עשה של "זכור". אבל לענ"ד עיקר דינו של המגן אברהם צריך עיון, דהא כתיב בתורה "זכור את אשר עשה וגו' אשר קרך בדרך ויזנב בך וגו' תמחה וגו'", והכונה שלא לשכוח מה שעשה לנו עמלק ונספר זה לבנינו ולדורותינו לומר להם: "כך עשה לנו הרשע, ולכך נצטוינו למחות את שמו" כמו שכתב הרמב"ן בביאורו וזה לא נזכר בפרשת "ויבא עמלק".

8. משנה ברורה סי' תרפה ס"ק יז

מכל מקום יזהרו לקרותם וכו' – ויהדר לקרות זה מתוך הספר...

Reading *Megillat Esther* from a Scroll

Q Some people use kosher *megillot* to follow the reading of *Megillat Esther*. Is that important to do? Also, whether one uses a printed text or a *klaf* (*megilla* scroll), should he read along (with his lips) with the *ba'al korei*?

1. גמרא, מגילה דף יח עמ' ב
תנו רבנן: השמיט בה סופר אותיות או פסוקין, וקראן הקורא כמתורגמן המתרגם – יצא. מיתיבי: היו בה אותיות מטושטשות או מקורעות, אם רשומן ניכר – כשרה, ואם לאו – פסולה! – לא קשיא: הא בכולה, הא במקצתה.

2. שולחן ערוך אורח חיים סי' תרצ סע' ג
צריך לקרותה כולה, ומתוך הכתב; ואם קראה על פה, לא יצא. וצריך שתהא כתובה כולה לפניו לכתחלה, **אבל בדיעבד** אם השמיט הסופר באמצעה תיבות, אפילו עד חציה, וקראם הקורא על פה, יצא. הגה: אבל אם השמיט תחלתה או סופה, אפילו מעוטה, לא יצא (ר"ן); ואפילו באמצעה, דוקא דלא השמיט ענין שלם, (ב"י בשם א"ח); אבל ביותר מחציה, אפילו הן כתובות, אלא שהן מטושטשות ואין רישומן ניכר, פסולה.

3. משנה ברורה שם ס"ק ח
אבל בדיעבד וכו' – ואם אין לו מגילה אחרת, קורא בה לכתחלה.

4. שולחן ערוך אורח חיים סי' תרצ סע' יד
... אין מדקדקין בטעיותיה; ויש אומרים דוקא בטעות שהלשון והענין אחד, כההוא עובדא דתרי תלמידי דהוו יתבו קמי דרב, חד קרי "יהודים" וחד קרי "יהודיים" ולא אהדר חד מינייהו; אבל טעות אחר, לא.

5. שולחן ערוך שם סע' ד
מי שתופס בידו מגילה שאינה כשרה, לא יקרא עם שליח ציבור, **אלא** שומע ושותק. הגה: וכן לא יסייע שום אדם על פה לחזן, **ולבן אותן הפסוקים** שקורין הקהל צריך החזן לחזור ולקרותם מתוך מגילה כשרה.

משנה ברורה שם ס"ק טו
ולכן אותן הפסוקים – ... ובאמת צריך לקרותה לכתחלה כולה מן הכתב. כן גם בזה, צריך החזן לחזור ולקרותם מתוך מגילה כשרה, והם יכוונו לצאת בקריאתו כדי שיהא כולה מתוך הכתב.

6. משנה ברורה סי' תרפט ס"ק יט
מקרא מגילה – ועכשיו ראוי לכל אחד שיהיה לו מגילה כשרה ולקרוא בלחש מלה במלה, דאי אפשר לשמוע מהשליח ציבור מחמת רעש ובלבול, שמכים בעצים ומשמיעים קול. וראוי לכל ישראל לנהוג כן, מי שהיכולת בידו [פרי מגדים] ועיין לקמן בסימן תר"צ סע' ד:

How Thoroughly Should *Bedikat Chametz* Be Done?

Q Growing up, we scrubbed and cleaned our house for a month before Pesach, but on the night of *bedikat chametz*, we did a ceremonial *bedika*, which was unlikely to uncover any *chametz* (except the ten "planted" pieces). However, based on my study of the relevant *gemarot*, I understand that the serious search for *chametz* should be done specifically on the night of the fourteenth of Nisan. What should we really be doing?

1. תרומת הדשן סי' קלג

שאלה: הרבה בני אדם נוהגים לטאטאה ולכבד כל חדרי ביתם ב' או ג' ימים קודם י"ד. ובאור י"ד מניחים להם ג' או ד' פתיתין במקצת חדרים. וכשבודקים ומוציאים אילו הפתיתים שהניחו להם בני ביתם, מפסיקים שוב לבדוק, שפיר דמי או לאו?

תשובה: יראה דמילתא דפשיטא הוא דלא יאות אינון עבדי. דבגמרא פרק קמא דפסחים כתב בהדיא, דאם כבדו וטאטאו הבית קודם לכן, אפילו הכי צריך לחזור ולבדוק. אלמא, דבכיבוד לחוד לא סגי. ואף על גב דמסיק התם, משום שלא לחלק בין בדיקה לבדיקה, ואיכא למימר דהיכא דעביד בדיקה כל שהו באור י"ד די בכך אחר הכיבוד, דמהשתא לא תחלוק בין בדיקה לבדיקה. מכל מקום כתב נמי התם טעם אחר דכיבוד לחוד לא סגי, משום דילמא מישתכח בגומא. ואם כן, במה יצאו החדרים מחובת בדיקה. ואף כי אין להקל במצוה זו דאתמור בה דרבנן טובא, וצריך לבדוק בדיקה גמורה לחורין ולסדקין בכל חדרי הבית שמכניסים בהן חמץ.

2. שולחן ערוך ורמ"א אורח חיים סי' תלג סע' יא

המכבד חדרו בי"ג בניסן ומכוין לבדוק החמץ ולבערו ונזהר שלא להכנים שם עוד חמץ, אף על פי כן צריך לבדוק בליל י"ד. הגה **וכל אחד צריך** לכבד חדריו קודם הבדיקה

3. שערי תשובה, אורח חיים סי' תלג סע' יא

וכל אדם צריך לכבד כו' – ולכן מקילין המוני עם לבדוק דרך העברה בלי חיפוש היטב בחורין וסדקין, לפי שתחילה מכבדין רוחצין ומנקרין הכל היטב, ואפילו רוחצין ומנקרין על ידי עכו"ם מסתברא דנאמנים, דאנקיותא קפדי ולא מרעי נפשייהו

4. שולחן ערוך אורח חיים סי' תלג סע' א

הבדיקה צריך שתהיה לאור הנר ולא לאור הלבנה. **ואם עבר ולא בדק ליל י"ד,** כשבודק ביום י"ד, לא יבדוק לאור החמה אלא לאור הנר.

ט"ז שם ס"ק א

ואם עבר כו'. – בטור כתוב: "אפילו אם בודק ביום כו'". פירוש: לא מבעיא שלא יסמוך לכתחלה לבדוק באור החמה, דהיינו להמתין על אור היום, אלא אפילו אם כבר עבר וצריך לבדוק ביום, אפילו הכי צריך נר, וכך כתב בית יוסף, והוא הנכון. ומדלא אשכח לכתוב רבותא אלא ביום י"ד ולא אמר י"ג, משמע שהבדיקה לא מהני בי"ג, כיון שקבעו חכמים הזמן על ליל י"ד, והוי כמי שבודק זמן רב קודם פסח, וכן מסיק בית יוסף להלכה.

5. רמ"א אורח חיים סי' תלב סע' ב

הגה: ונוהגים להניח פתיתי חמץ במקום שימצאם הבודק, כדי שלא יהא ברכתו לבטלה, (מהר"י ברי"ן). **ומיהו אם** לא נתן לא עכב, דדעת כל אדם עם הברכה לבער אם נמצא (כל בו).

משנה ברורה שם ס"ק יג

ומיהו וכו' – חולק על זה, דאין כאן חשש ברכה לבטלה, דכן הוא המצוה לבדוק החמץ ולחפש אחריו שמא ימצא, ואם לא ימצא אין בכך כלום. והט"ז כתב עוד דהברכה קאי על מה שיבער למחר בודאי מה שישייר מאכילתו, אלא שמהיום מתחיל על ידי הבדיקה, וכנ"ל במימן תל"א. וכן המכימו אחרונים לדינא, ועיין בחיי אדם שכתב [יב] דמכל מקום אין כדאי לבטל מנהג של ישראל

שער הציון סי' תלב שם ס"ק יב

ובפתחי תשובה הביא בשם עמק הלכה, דכהיום שהמנהג לכבד ולנקות הבית מכל חשש חמץ קודם ליל י"ד, יש למנהג זה יסוד מדינא, עיין שם.

Bedikat Chametz in *Shul*

Q Must someone be appointed to do *bedikat chametz* in a *shul*, or is it enough that congregants are told to remove all *chametz* from their places?

1. ירושלמי, פסחים פרק א הל' א
ר' ירמיה בעי: בתי כניסיות ובתי מדרשות, מהו שיהו צריכין בדיקה? מה צריכה ליה? שכן מכנסין לשם בשבתות ובראשי חדשים

2. שולחן ערוך אורח חיים סי' תלג סע' י
בתי כנסיות ובתי מדרשות **צריכים בדיקה** מפני שהתינוקות מכניסים בהם חמץ.

3. משנה ברורה סי' תלג ס"ק מג
צריכים בדיקה – בליל י"ד לאור הנר. והשמשים אינם נזהרים לבדוק בלילה, אלא מכבדין היטב ביום; ולא יפה הם עושים, וצריך להזהירם על כך שיקיימו מצות חכמים כתיקונה, ויכולים לברך על בדיקה זו

4. תוספות, פסחים דף ב עמ' א
אור לארבעה עשר בודקין את החמץ – פירש הקונטרס: שלא לעבור עליו בבל יראה ובל ימצא. וקשה לר"י: כיון דצריך ביטול כדאמר בגמ' (דף ו:) הבודק צריך שיבטל, ומדאורייתא בביטול בעלמא סגי, אמאי הצריכו חכמים בדיקה כלל? ונראה לר"י: דאף על גב דסגי בביטול בעלמא, החמירו חכמים לבדוק חמץ ולבערו שלא יבא לאכלו

5. שו"ת יחווה דעת חלק א סי' ה
... כן המנהג פשוט לבדוק החמץ בבתים ובחנויות בברכה אחת, אפילו אם החנות רחוקה מן הבית, הואיל וההליכה אינה נחשבת להפסק.

How Much *Charoset* Goes on the *Maror*?

Q How much *charoset* should one eat along with the *maror*?

1. גמרא, פסחים דף קיד עמ' א

משנה. הביאו לפניו, מטבל בחזרת עד שמגיע לפרפרת הפת. הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילין, אף על פי שאין חרוסת מצוה. רבי אליעזר ברבי צדוק אומר: מצוה.

2. גמרא, פסחים דף קטז עמ' א

אף על פי שאין חרוסת מצוה. ואי לא מצוה – משום מאי מייתי לה? – אמר רבי אמי: **משום קפא. ... רבי אלעזר ברבי צדוק אומר מצוה וכו'.** מאי מצוה? רבי לוי אומר: זכר לתפוח. ורבי יוחנן אומר: זכר לטיט. אמר אביי: הלכך צריך לקהוייה, וצריך לממוכיה. לקהוייה – זכר לתפוח, וצריך לממוכיה – זכר לטיט.

רשב"ם שם

משום קפא – שרף החזרת קשה הוא והרי הוא כארם:

תוספות שם דף קטו עמ' ב

קפא – פי' ר"ח תולעת ...וא"ת תיקשי מינה לשמואל דאמר בסוף אלו טריפות (חולין דף סז.) "קישות שהתליע באיביה אסור משום שרץ השורץ על הארץ" ...היכי אכיל מרור בפסח? וכי תימא, דבדיק להו שלא יהא שם קפא, אם כן אמאי צריך חרוסת, כיון דליכא קפא? ושמא ברוב ירקות אין בהם קפא וסמיך שמואל ארובא, ומשום סכנה דקפא חיישינן למיעוטא וצריך חרוסת.

3. פירוש המשנה לרמב"ם, פסחים פרק י משנה ג

ור' צדוק שאומר חרוסת מצוה, חייב לדעתו לברך "אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת חרוסת". ואינה הלכה.

4. רמב"ם הלכות חמץ ומצה פרק ז הל' יא

החרוסת מצוה מדברי סופרים זכר לטיט שהיו עובדין בו במצרים. וכיצד עושין אותה? לוקחין תמרים או גרוגרות או צמוקין וכיוצא בהן, ודורסין אותן, ונותנין לתוכן חומץ ומתבלין אותן בתבלין כמו טיט בתבן, ומביאין אותה על השלחן בלילי הפסח.

לחם משנה שם

החרוסת מצוה מדברי סופרים זכר לטיט וכו'. כאן פסק כר' אליעזר בר צדוק (דף קי"ד) וכדכתב הרב המגיד. ובפירוש המשנה כתב בהפך, ואמר שם דלדברי ר' אליעזר ברבי צדוק צריך לומר "אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת חרוסת" ואין הלכה כמותו. ונראה שחזר כאן ממה שכתב. ומכל מקום צריך לתת טעם למה אין מברכין עליו, כמו שכתב בעל המשנה, כיון שהיא מצוה מדרבנן, דהא מברכינן אמרור בזמן הזה דהוא מדרבנן

רמב"ם הלכות חמץ ומצה פרק ח הלכה ח

... וחוזר ומברך "על אכילת מרור" ומטבל מרור בחרוסת ואוכל, ולא ישהה אותו בחרוסת שמא יבטל טעמו ...

5. גמרא, פסחים דף קטו עמוד א

לא ניכרוך איניש מצה ומרור בהדי הדדי וניכול, משום דסבירא לן: מצה בזמן הזה דאורייתא, ומרור דרבנן, ואתי מרור דרבנן ומבטיל ליה למצה דאורייתא. ואפילו למאן דאמר מצות אין מבטלות זו את זו – הני מילי דאורייתא בדאורייתא, או דרבנן בדרבנן, אבל דאורייתא ודרבנן – אתי דרבנן ומבטיל ליה לדאורייתא.

6. שולחן ערוך אורח חיים סי' תעה סע' א

... ואחר כך יקח כזית מרור וישקענו כולו בחרוסת, ולא ישהנו בתוכו שלא יבטל טעם מרירותו, ומטעם זה צריך לנער החרוסת מעליו ...

7. תוספות, פסחים דף קיד עמ' א

אע"פ שאין חרוסת מצוה – ואם תאמר: אמאי לא אתי חרוסת דרשות ומבטל חזרת דמצוה? ויש לומר: דכיון דכל עיקר מרור לא ניתקן רק בטיבול בחרוסת משום קפא, לא מקרי ביטול בכך.

Eating *Shmura Matza* All of Pesach

Q Should I eat only *shmura matza* all of Pesach? This seems to be becoming an increasingly popular practice. Is this is Halacha, a worthwhile *minhag*, or neither?

1. גמרא, פסחים דף מ עמ' א

אמר רבא: מצוה ללתות, שנאמר: (שמות יב) "ושמרתם את המצות"; אי לא דבעי לתיתה – שימור למאי? אי שימור דלישה – שימור דלישה לאו שימור הוא, דאמר רב הונא: בצקות של נכרים אדם ממלא כריסו מהן, ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה. "באחרונה" – אין, "בראשונה" – לא. מאי טעמא? משום דלא עבד בהו שימור. ולעביד ליה שימור מאפיה ואילך? אלא לאו שמע מינה – שימור מעיקרא בעינן.

2. שולחן ערוך אורח חיים סי' תנג סע' ד

החטים שעושים בהם מצת מצוה טוב לשמרן שלא יפלו עליהם מים משעת קצירה, ולפחות משעת טחינה. ובשעת הדחק מותר ליקח קמח מן השוק.

3. גמרא, פסחים דף קכ עמ' א

תניא כוותיה דרבא: "ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' אלהיך" (דברים טז) – מה שביעי רשות, אף ששת ימים רשות. מאי טעמא? הוי דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו יצא, אלא ללמד על הכלל כולו יצא. יכול אף לילה הראשון רשות? תלמוד לומר: "על מצת ומררים יאכלהו".

4. מעשה רב סי' קפה

"שבעת ימים תאכל מצות" – כל שבעה מצוה, ואינו קורא לה רשות אלא לגבי לילה ראשונה שהיא חובה, ומצוה לגבי חובה רשות קרי לה. אף על פי כן, מצוה דאורייתא הוא.

5. רמב"ם הלכות חמץ ומצה פרק ח הל' ח

תבשיל שנתבשל ונמצאו בו שעורים או חטים, אם נתבקעו הרי כל התבשיל אסור, שהרי נתערב בו החמץ, ואם לא נתבקעו מוציאין אותן ושורפין אותן ואוכלין שאר התבשיל, שאין הדגן שנבלל או נתבשל ולא נתבקע חמץ גמור של תורה, ואינו אלא מדברי סופרים משום שנאמר (שמות י"ב) "ושמרתם את המצות"– כלומר, הזהרו במצה ושמרו אותה מכל צד חמוץ.

6. ערוך השולחן אורח חיים סי' תנג סע' כא

וגם הרמב"ם בפרק ה' דין ח' ביאר להדיא כן, וזה לשונו: "תבשיל שנתבשל וכו' ואם לא נתבקעו וכו' שאין הדגן שלא נתבקע חמץ גמור של תורה ואינו אלא מדברי סופרים משום שנאמר 'ושמרתם את המצות' – כלומר, הזהרו במצה ושמרו אותה מכל צד חימוץ. לפיכך אמרו חכמים: צריך אדם ליזהר בדגן שאוכל ממנו בפסח שלא יבא עליו מים אחר שנקצר, עד שלא יהיה בו שום צד חימוץ"– עד כאן לשונו. הרי מפורש דהשמירה הוא לכל ימי הפסח בשוה, דהשמירה היא מחימוץ ולא משום ענין לשמה דמצוה, ולכן השמיטו הרי"ף והרמב"ם הך דבצקות של כותים דאדם ממלא כריסו מהן ... [אך כיון שזהו רק מדרבנן, לפיכך כתבו הרי"ף והרמב"ם בסוף הסדר דאם אין להשיג שמורה לכל ימי הפסח, לכל הפחות ישיג על הכזית הראשון לאכול מצה כתקונה כתקון חכמים, עיין שם, אבל כשיכול להשיג מחוייב לאכול שמורה כל ימי הפסח].

Making Egg *Matzot* Available to Guests at a Hotel

Q I run a hotel that has many guests for Pesach. Can we put a box of egg *matzot* on each table so that those who need them will find them easily, or must we be concerned for the very likely possibility that some guests will, out of ignorance or lack of interest, use these *matzot* when it is not warranted? Would it be considered *lifnei iver* (the violation of placing a halachic stumbling block before the "blind")?

1. גמרא, פסחים דף לה עמ' א עד עמ' ב
אמר רבה בר בר חנה אמר ריש לקיש: עיסה שנילושה ביין ושמן ודבש – אין חייבין על חימוצה כרת. מאי טעמא דריש לקיש? ... משום דהוו להו מי פירות, ומי פירות אין מחמיצין.

2. טור אורח חיים סי' תסב
ומי ביצים – היה מסתפק רש"י אם מחמיצין. ורבינו תם היה מתיר, ולזה הסכים אדוני אבי הרא"ש ז"ל.

3. שולחן ערוך אורח חיים סי' תסב סע' א, ב, ד
א] מי פירות בלא מים אין מחמיצין כלל. ומותר לאכול בפסח מצה שנלושה במי פירות, אפילו שהתה כל היום, אבל אין יוצא בה ידי חובתו מפני שהיא מצה עשירה וקרא כתיב "לחם עוני" (דברים טז, ג).

ב] מי פירות עם מים ממהרים להחמיץ יותר משאר עיסה, הילכך אין ללוש בהם; ואם לש בהם, יאפה מיד.

ד] מי בצים ושאר משקים, כולם הוו בכלל מי פירות. הגה: ובמדינות אלו אין נוהגין ללוש במי פירות, ואפילו לקטוף המצות אין נוהגין רק לאחר אפייתן בעודן חמין, **ואין לשנות** אם לא בשעת הדחק, לצרכי חולה או זקן הצריך לזה.

משנה ברורה שם ס"ק יח
ואין לשנות – וכפי המנהג, אפילו כבר לשה ואפאה מיד, אין לאוכלה בפסח, אלא ישהנו עד לאחר הפסח.

4. תוספות, פסחים דף לה עמ' ב
ומי פירות אין מחמיצין – היינו להתחייב כרת, כדאמרינן בהדיא: "אין חייבין על חימוצו כרת", אבל לאו אית ביה. ובסמוך נמי אמרינן: "אין לשין ביין ושמן ודבש, ואם לש, תשרף מיד". וחכמים נמי, דאמרי "תאכל", היינו משום שיכולין לשומרה מן החמץ כשאר עיסה, אבל לכולי עלמא מחמיצין. וקשה ... פירש רבינו תם, דאין מחמיצין כל עיקר; והא דאמר "תשרף מיד", כשעירב עמהן מים, דאז ממהרות יותר להחמיץ, ועל הא אמר דאין בהן כרת אבל לאו אית ביה, אבל היכא דלית ביה תערובת מים, כגון יין וחומץ ושאר מי פירות, שרו לגמרי

5. שו"ת יחוה דעת חלק א סי' י
ונראה שעל ידי תליית מודעה כנ"ל, מותר למכור גם לאשכנזים מעוגות אלה, שיש לתלות שקונים אותם לצורך חולים וזקנים או ילדים שלא הגיעו למצוות. וכמו שכתב המטורי זהב ביורה דעה (ריש סימן קנ"א), שבאיסור "לפני עור לא תתן מכשול", כל שיש מקום לתלות בהיתר, שאולי לדבר המותר הוא קונה, יש להקל למכור לו.

Forgotten *Chametz* Found After Pesach

Q I spent some time in Hong Kong in the fall and since I was planning to return the next summer, I left some things there, including a bottle of scotch. I did not give thought to it until I returned in May. Is it chametz *she'avar alav haPesach*? While I did not include it in my *mechirat chametz*, did my *bitul chametz* help?

1. גמרא, פסחים דף ל עמ' א

אמר רבא: הלכתא, חמץ בזמנו, בין במינו בין שלא במינו – אסור במשהו, כרב. שלא בזמנו, בין במינו בין שלא במינו – מותר, כרבי שמעון. ומי אמר רבא הכי? והאמר רבא: רבי שמעון קנסא קנים, הואיל ועבר עליו בבל יראה ובל ימצא! – הני מילי – בעיניה, אבל על ידי תערובת – לא.

2. ראי"ש, פסחים פרק ב סי' ד

וישראל שמצא חמץ בביתו אחר הפסח, מן הדין הוא מותר, דכיון דבטלו, לא עבר על בל יראה וליכא למיקנסיה. ובירושלמי פליגי ביה, דגרסינן התם: "הפקיר חמצו בי"ד. אחר הפסח מהו? ר' יוחנן אמר: אסור. וריש לקיש אמר: מותר. רבי יוחנן חייש להערמה; ריש לקיש לא חייש להערמה." כלומר: שמא לא יפקירנו ויאמר "הפקרתיו".

3. שולחן ערוך אורח חיים סי' תמח סעיף ג, ה

ג] חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח, אסור בהנאה, **אפילו הניחו שוגג או אנוס**

ה] חמץ שנמצא בבית ישראל אחר הפסח, **אסור, אף על פי שביטל.**

ביאור הלכה שם סע' ג

אפילו הניחו שוגג או אנוס – עיין במשנה ברורה. המחבר סתם ולא פירש אי מיירי שמחמת שוגג או אונס לא ביער וגם לא ביטל, ומשום הכי אסר, אבל אם ביטל, אף שלא בדק מחמת אונס מותר, כיון שעל כל פנים קיים עיקר הדין מדאורייתא; או אפילו בביטל והניחו מלבער מחמת אונס, נמי אסור. ונחלקו בזה האחרונים, עיין לקמן סעיף ה' לענין ביטל, דלדעת המחמירים שם בבדק וביטל ומצא אחר הפסח, כל שכן הכא שלא בדק כלל, אף שהיה אנוס על זה; אך לדעת המתירים שם בבדק וביטל, יש לומר דהוא הדין הכא, אף שלא בדק, מכל מקום כיון שהיה אנוס בזה, לא גרע מבדק וביטל

4. שולחן ערוך אורח חיים סי' תלו סע' א

המפרש מיבשה לים או יוצא בשיירא, ואינו מניח בביתו מי שיבדוק, תוך שלשים יום, זקוק לבדוק. ולא יברך או "על ביעור חמץ") (כל בו). קודם שלשים יום, **אינו צריך לבדוק.** (וכשמגיע פסח, יבטלנו), (טור)

משנה ברורה שם ס"ק ה

אין צריך לבדוק – דלא חל עליו תקנת חכמים. ואם יש שם חמץ ידוע, יש אומרים דחייב לבער קודם שיצא, ויש מקילין בדבר.

5. משנה ברורה סי' תמח ס"ק כה

אסור אע"פ שביטלו – או הפקירו; ואיסורו הוא אפילו בהנאה. ואף על גב דכשביטלו, אינו עובר בבל יראה, מכל מקום חששו חכמים שאם נתירו כשביטלו, יש לחוש שיניח כל אדם חמצו אלאחר הפסח ויאמר שהפקירו קודם הפסח כדי שנתיר לו. ודע דכמה אחרונים כתבו, דאפילו בדק גם כן כמנהגנו, ונמצא חמץ לאחר הפסח, גם כן אסור בהנאה, דלא חילקו בדבר. ויש מן האחרונים שמקילים בבדק וביטל ונמצא אחר כך, דמאי הוי ליה למעבד? הרי עשה הכל כדין! ודעתם דעל כל פנים, בהנאה אין לאסור; ובמקום הפסד מרובה יש לסמוך עליהן. ועיין בביאור הלכה סע' ג בד"ה "אפילו" מה שכתבנו בזה.

6. שו"ת אגרות משה או"ח חלק ד סי' צד

הנוסע מא"י לאמעריקא קודם הפסח וחמצו בארץ ישראל. ... העיקר לדינא, לענין האיסור בל יראה ועשה דתשביתו, שהוא רק על הגברא, דאם הוא במדינה שעדיין לא הגיע זמן האיסור, לא שייך עליו שום איסורים וחיובים; אבל לענין איסור הנאה יש להחמיר גם על מקום החמץ; והטעם הוא דכמו דמשמע דגם חמץ של קטן ואף של חרש ושוטה, נאסרו בהנאה, אף שהם לא עברו על איסורין, אף אחר הפסח, שהאיסור הוא משום קנס, דלא שייך לקנוס להם, דבהכרח הוא משום לא פלוג

Changing One's Custom Regarding the Days of Sefira

Q May one change the minhag he keeps for the restrictions of the sefira period from year to year, according to his needs?

1. גמרא, יבמות דף סב עמ' ב

אמרו: שנים עשר אלף זוגים תלמידים היו לו לרבי עקיבא, מגבת עד אנטיפרס, וכולן מתו בפרק אחד מפני שלא נהגו כבוד זה לזה, והיה העולם שמם, עד שבא רבי עקיבא אצל רבותינו שבדרום, ושנאה להם: רבי מאיר ורבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון ורבי אלעזר בן שמוע, והם הם העמידו תורה אותה שעה. תנא: כולם מתו מפסח ועד עצרת.

2. שולחן ערוך ורמ"א אורח חיים סי' תצג סעי' א-ג

א] נוהגים שלא לישא אשה בין פסח לעצרת עד ל"ג לעומר, מפני שבאותו זמן מתו תלמידי רבי עקיבא; אבל לארס ולקדש, שפיר דמי. ונשואין נמי, מי שקפץ וכנם אין עונשין אותו. הגה: מיהו מל"ג בעומר ואילך, הכל שרי (אבודרהם ב"י ומנהגים).

ב] נוהגים שלא להסתפר עד ל"ג לעומר, שאומרים שאז פסקו מלמות, ואין להסתפר עד יום ל"ד בבקר אלא אם כן חל יום ל"ג ערב שבת, שאז מסתפרין בו מפני כבוד השבת. הגה: ובמדינות אלו אין נוהגין כדבריו, אלא מסתפרין ביום ל"ג ומרבים בו קצת שמחה ואין אומרים בו תחנון (מהרי"ל ומנהגים). ואין להסתפר עד ל"ג בעצמו ולא מבערב (מהרי"ל).

יש נוהגים להסתפר בראש חדש אייר, וטעות הוא בידם. הגה: מיהו בהרבה מקומות נוהגים להסתפר עד ראש חדש אייר, ואותן לא יספרו מל"ג בעומר ואילך, אף על פי שמותר להסתפר בל"ג בעומר בעצמו. ואותן מקומות שנוהגין להסתפר מל"ג בעומר ואילך, לא יסתפרו כלל אחר פסח עד ל"ג בעומר. ולא ינהגו בעיר אחת מקצת מנהג זה ומקצת מנהג זה, משום לא תתגודדו וכל שכן שאין לנהוג היתר בשתיהן

3. שולחן ערוך ורמ"א אורח חיים סי' רלג סעי' א

מי שהתפלל תפלת המנחה לאחר ו' שעות ומחצה ולמעלה, יצא. ועיקר זמנה מט' שעות ומחצה ולמעלה עד הלילה לרבנן, ולרבי יהודה עד פלג המנחה, שהוא עד סוף י"א שעות חסר רביע ... ואסיקנא, דעבד כמר, עבד, ודעבד כמר, עבד; והוא שיעשה לעולם כחד מינייהו, שאם עושה כרבנן ומתפלל מנחה עד הלילה, שוב אינו יכול להתפלל ערבית מפלג המנחה ולמעלה; ואם עושה כרבי יהודה ומתפלל ערבית מפלג המנחה ולמעלה, צריך ליזהר שלא יתפלל מנחה באותה שעה; ועכשיו שנהגו להתפלל תפלת מנחה עד הלילה, אין להתפלל תפלת ערבית קודם שקיעת החמה; ואם בדיעבד התפלל תפלת ערבית מפלג המנחה ולמעלה, יצא. ובשעת הדחק, יכול להתפלל תפלת ערבית מפלג המנחה ולמעלה. הגה: ולדידן במדינות אלו שנוהגין להתפלל ערבית מפלג המנחה, אין לו להתפלל מנחה אחר כך; ובדיעבד או בשעת הדחק, יצא אם מתפלל מנחה עד הלילה דהיינו עד צאת הכוכבים.

4. שו"ת אגרות משה אורח חיים חלק א סי' קנט

בדבר הנישואין בימי הספירה בכאן נוא יארק וברוקלין שנתקבצו אנשים מכל המקומות אשר היו המנהגים משונים שבעצם יש לכל אחד לעשות כמנהג המקום שבא משם משום דהוי כשני בתי דין בעיר אחת, שליכא משום "לא תתגודדו", וגם מהרבה מקומות נשכחו מנהגם ...

... אמינא דבר חדש ששלשה המנהגים הם נחשבין למנהג אחד – דעיקר המנהג הוא שצריך להתאבל ל"ג ימים עם השבתות שביניהם, ואין חלוק איזו ל"ג ימים מאלו השלושה מנהגים, ורשאין לשנות ממנהג זה לחשבון הל"ג יום למנהג אחר מהם, אך שיהיה באופן שכל בני העיר ינהגו כן מפני המחלוקת ולא משום "לא תתגודדו" כיון שכל שלושת המנהגים הם מדין אחד. ורק המנהג דרק עד ל"ג הוא מנהג אחר, ויהיה אסור לשנותו כלל דין מנהג. ובזה כתב הרמ"א שאיכא משום "לא תתגודדו" שהוא שאחדים ינהגו כמנהג המחבר ואחדים כהמנהג לחשבון הל"ג ימים. אבל שלושת המנהגים שכולם הם בחשבון הל"ג ימים, ליכא משום "לא תתגודדו" רק משום טעם מחלוקת יש לאסור. ולכן בנוא יארק וברוקלין וכדומה שכל המנהגים מכל העולם איתנהו, ואם כן לא שייך מחלוקת, שידוע זה לכל שיש בכאן כמה מנהגים, יכול כל אחד לשנות מל"ג אלו לל"ג אחרים אך לא בשנה אחת, שאז הרי לא יהיה לו חשבון ל"ג. אבל אין רשאין לשנות ממנהג חשבון ל"ג ימים ולאסור עד ל"ג ולהתיר מל"ג ואילך שהוא מנהג מטעם אחר.

אבל זהו לשיטת הגר"א, דלהב"ח גם אלו שנוהגין רק עד ל"ג בקר ומשם ואילך מתירין, אינו משום שמברי דפסקו מלמות ביום ל"ג אלא דמברי גם כן כטעם התוספות שמתו בכל הימים, לבד הששה עשר ימים שאין אומרים בהם תחנון מדינא, רק שעושין הזכר לאבלות ל"ג ימים, מא' דספירה עד ל"ג, והושבין גם ימי הפסח בכלל, ונמצא דגם מנהג זה דעד ל"ג בקר הוא מנהג מדין אחד עם שלשה המנהגים, ואם כן יכולין לשנות למה שבארתי גם למנהג זה. וכיון שבדברים אלו הולכין להקל, כדאיתא בחק יעקב סעיף קטן ב', יש מקום להקל לשנות גם למנהג זה, כלשיטת הב"ח, אף שלשיטת הגר"א יש לאסור מלשנות למנהג זה.

Remodeling Work During the Three Weeks and the Nine Days

Q We are remodeling our kitchen. My wife ordered and signed a contract for work to be done on cabinets and other things that is supposed to start on July 15 (23 Tammuz). May work continue during the Nine Days [before and including *Tisha B'Av*] or must it be stopped?

1. גמרא, יבמות דף מג עמ' ב
... תניא: מראש חדש ועד התענית – העם ממעטין מעסקיהן מלישא ומליתן, מלבנות ולנטוע, ומליארס ומלישא; שבת שחל תשעה באב בתוכה – אסור לספר ולכבס (ואסור ליארס); ויש אומרים: כל החדש אסור.

2. גמרא, תענית דף יד עמ' ב
עברו אלו ולא נענו, ממעטין במשא ומתן, בבנין, ובנטיעה. תנא: בבנין – בנין של שמחה, נטיעה – נטיעה של שמחה. אי זהו בנין של שמחה – זה הבונה בית התנות לבנו

3. שולחן ערוך אורח חיים סי' תקנא סע' ב
מר"ח עד התענית ממעטים במשא ובמתן **ובבנין של שמחה**, כגון בית התנות לבנו או בנין של ציור וכיור, ובנטיעה של שמחה, כגון אבורנקי של מלכים שנוטעים לצל להסתופף בצלו, או מיני הדם ומיני אהלים; ואם היה כותלו **נוטה ליפול**, אף על פי שהוא של שמחה, מותר לבנות (ולצורך מצוה, הכל שרי) (ר"ן ספ"ק דתענית)

4. ספר מהרי"ל (מנהגים) הל' שבעה עשר בתמוז ותשעה באב
ומעשה באחד שקצב עם גוי לצייר ביתו, וטרם שגמר חל ראש חודש אב, ושאל פי מהר"י סג"ל, ואמר לו: לא נכון לצייר כל בין המצרים, והואיל דקיים עמו והתחיל, יגמור; ואם יכול לפייסו בדבר מועט להמתין עד אחר תשעה באב, תבוא עליו ברכה.

5. משנה ברורה סי' תקנא ס"ק יב, יג
יב] ובבנין של שמחה – והוא הדין כל בנין שאין צריך לו לדירתו, ורק שעושה כן להרווחה בעלמא, אסור; ואם שכר לנכרי קודם ראש חודש בקבלנות, מותר בכל, ואפילו בתשעה באב עצמו, דנכרי אדעתא דנפשיה עביד; והוא הדין אם קצץ עם הנכרי בקבלנות לצייר ביתו, מותר לצייר מטעם זה. ומכל מקום אם יכול לפייסו בדבר מועט שימתין עד אחר תשעה באב, תבוא עליו ברכה. ובית הכנסת, מותר, דהוי מצוה דרבים.

יג] נוטה ליפול – ואפילו אם הוא בענין שאין בו משום סכנה [כגון שעומד הכותל בחצר ואפשר לסגור החצר ולא יכנס אדם לשם] אלא שיש לחוש להפסד ממון, כגון שעל ידי נפילתו ישבר התומה ויתקלקל יותר, אפילו הכי מותר לבנות, אף שהוא בנין של שמחה, שהרי אינו עושה בשביל שמחה, כי אם בשביל הפסד.

6. שולחן ערוך אורח חיים סי' תקנא סע' יז
טוב ליזהר מלומר "שהחיינו" בין המצרים על פרי או על מלבוש, אבל על פדיון הבן אומר, ולא יחמיץ המצוה (וכן בפרי שלא ימצא אחר תשעה באב, מותר לברך ולאכלו בין המצרים) (בניטין ואב סי' קס"ג ותשובת מהרי"ל).

Does Tasting a *Fleishig* Crumb Make One *Fleishig*?

Q During a *milchig* meal, I saw a crumb on the table, which I assumed was from bread. I put it on my tongue and then realized it was a crumb from the coating of chicken schnitzel. Of course, I immediately spit it out. Could I have continued the *milchig* meal, or was I *flesihig* and therefore required to wait six hours?

1. גמרא, חולין דף קה עמ' א

גופא, אמר רב חמדא: אכל בשר – **אסור לאכול גבינה**, גבינה – מותר לאכול בשר. אמר ליה רב אחא בר יוסף לרב חמדא: בשר שבין השינים מהו? קרי עליה: "הבשר עודנו בין שיניהם" (במדבר יא, לג). אמר מר עוקבא: אנא, להא מלתא, חלא בר חמרא לגבי אבא, דאילו אבא – כי הוה אכיל בשרא האידנא, לא הוה אכל גבינה עד למחר עד השתא, ואילו אנא – בהא סעודתא הוא דלא אכילנא, לסעודתא אחריתא – אכילנא.

רש"י שם

אסור לאכול גבינה – משום דבשר מוציא שומן, והוא נדבק בפה, ומאריך בטעמו.

2. רמב"ם הלכות מאכלות אסורות פרק ט הל' כח

מי שאכל בשר בתחלה, בין בשר בהמה בין בשר עוף, לא יאכל אחריו חלב עד שיהיה ביניהן כדי שיעור סעודה אחרת, והוא כמו שש שעות, מפני הבשר של בין השינים שאינו סר בקינוח.

3. שולחן ערוך יורה דעה סי' פט סע' א

אכל בשר, אפילו של חיה ועוף, לא יאכל גבינה אחריו עד שישהה שש שעות. ואפילו אם שהה כשיעור, אם יש בשר בין השינים, צריך להסירו. והלועס לתינוק, צריך להמתין.

הגה: ואם מצא אחר כך בשר שבין השינים ומסירו, **צריך להדיח פיו** קודם שיאכל גבינה

ש"ך יורה דעה שם ס"ק ד

צריך להדיח פיו – והר"ן כתב שצריך קנוח הפה ולא הזכיר הדחת הפה, וכן העתיק בבית יוסף באורח חיים שם ובתורת חטאת, ונראה דאזיל לטעמיה דסבירא ליה בעלמא דלא בעינן הדחת הפה, אבל לדידן דבעינן הדחת הפה, וכמו שכתב הטור ושולחן ערוך בסעיף ב', הוא הדין הכא, ולזה כתב הרב צריך להדיח פיו, ופשיטא דבעי נמי קנוח, אלא שקיצר בלשון

4. ערוך השולחן יורה דעה סי' פט סע' ה

ואחר שש שעות, כשמוצא בשר שבין השינים, ינקרן ואין צריך להמתין כלל מזמן הניקור, ומכל מקום ודאי דצריך קינוח והדחה, והיינו לקנח פיו על ידי מעט פת שיאכל ולהדיחו במים, דאיך יאכל חלב אחרי פה שיש בו בשר ואך רגע שהסירו, ולא גרע מבשר שאחר חלב דצריך קינוח והדחה

5. פרי מגדים יורה דעה משבצות זהב סימן פט ס"ק א

ודע דאם לועס לתינוק תבשיל שיש בו שומן לכאורה לכל הפירושים אין צריך להמתין, דמושך ליכא, כיון דלא אכל, ובין שיניים ליכא. מכל מקום יש להחמיר להמתין שש שעות, משום לא פלוג, וישראל קדושים ואין לפרוץ גדר.

6. ערוך השולחן יורה דעה סי' פט ס"ק יד

ודע דמי שטועם תבשיל של בשר, ודאי אינה כלום ואין צריך להמתין, ומכל מקום קינוח והדחה צריך – כך כתב הפרי חדש ס"ק יח:

Using a Knife Sharpener for *Milchig* and *Fleishig* Knives

Q Can I use the same mechanical knife sharpener for *milchig* and *fleishig* knives?

1. שולחן ערוך ורמ"א יורה דעה סי' צב סע' ח
מחבת של חלב שנתנו בכירה תחת קדירה של בשר, הזיעה עולה ונבלע בקדירה, ואוסרתה. הגה: ...וכן אם המחבת מכוסה, הכל שרי מידי דהוי אשתי קדירות נוגעות זו בזו דאין אוסרין זו את זו בנגיעה

2. גמרא, חולין דף קיא עמ' ב
הלכתא: דגים שעלו בקערה – מותר לאוכלן בכותח; צנון שחתכו בסכין שחתך בה בשר – אסור לאוכלו בכותח.

רש"י שם
הלכך דגים שעלו בקערה מותר לאוכלן בכותח, כדאמר דאין נותן טעם הבא מן הממש אלא נותן טעם הבא מנותן טעם, דסתם קערה מקנחין אותה משומן הקרוש עליה משום מיאום, אבל לסכין פעמים שהשמנונית קרוש עליו ואינו ניכר, וכשחותך בצנון הוי נותן טעם הבא מן הממש. ועוד, דמשום חורפיה בלע טפי מדגים הרותחים, ואגב דוחקא דסכינא, פליט סכינא ובלע צנון.

3. שולחן ערוך יורה דעה סי' צד סע' ז
בשר רותח שחתכו בסכין חולבת, כל החתיכה אסורה אם אין בה ששים כנגד מקום הסכין שחתך הבשר. אבל אם אינו בן יומו, או אם אינו יודע שהוא בן יומו, אינו אוסר אלא כדי קליפה. הגה: וכל זה בבשר רותח בכלי ראשון, ואז אם הסכין בן יומו ואין ששים בבשר נגד הסכין הכל אסור, ואף הסכין צריך הגעלה. אבל אם הוא כלי שני, הבשר צריך קליפה, והסכין, נעיצה בקרקע (ארוך בכל ל"ז), וכן נוהגין. ואפילו אין הסכין בן יומו, יש לקלוף הבשר מעט משום שמנונית הסכין (טור וב"י בשם סמ"ק).

דרכי תשובה שם ס"ק קב
... ועיין ביד יהודה ... וכתב דכל מה שכתב דאם התך בשר צונן ורך, גם נעיצה אין צריך וסגי בקינוח, דוקא אם קינחו מיד לאחר שחתך בה הבשר, אז מהני הקינוח לבד, אבל אם לא קינחו מיד ונתייבש הלחלוחית שעליו, צריכין נעיצה ...

4. מרדכי, עבודה זרה סי' תתלג
... כשמוליכין הסכינים להשחיזן בבית האומן ומחזירן לבו ביום, ליכא האי טעמא דספק ספיקא משום דבו ביום החזירן, אם כן אם נשתמשו בה, היינו בו ביום בודאי, וליכא למימר ספק משום דלא נשתמש בו כלל, דודאי רגיל להשתמש בו כיון דאין ישראל עומד על גביו, והלכך צריך להגעילו. וכן אומר רבינו תם דצריך שילך הישראל להשחזה, והיה מתמיר בהן יותר מבכלי עובדי כוכבים עצמם, ודוקא כשהניחם חצי היום בבית העובד כוכבים או יותר, אבל לפי שעה, לא ...

5. הגעלת כלים (כהן) פרק יג סע' רפז
משחז סכינים: ינקהו וידיחו היטב (רס)

הערה רס שם
ועיין בפסקי רבינו יחיאל מפאריש סימן מז: שמעתי כי רבינו שמשון היה מוחה למסור סכינים לאומנים ... כי על ידי השיפה נעשה חם ובו היד סולדת, ושפין אותו מחלב ושומן חזיר ובעי ליבון – עד כאן. ובהערות המהדיר שם: חשש זה לא מצאתי בשאר ספרי הראשונים, ועיין מרדכי עבודה זרה , רמז תתלג ... אך היום אין דרך להשחיז סכינים כשהם מלוכלכים בחמץ, ומהבלוע בתוכו אין הבליעה נפלטת, אפילו חם בחום שהיד סולדת בו ... דאין בליעה עוברת מכלי לכלי בלא רוטב ...

E-3

Kashering a Water Kettle that Came in Contact with Cheese

Q I put a hot, *pareve* water kettle in a *milchig* sink and saw that it touched a relatively small piece of cheese. Do I need to *kasher* the kettle, and if so, how?

1. שולחן ערוך ורמ"א יורה דעה סי' צב סע' ח
מחבת של חלב שנתנו בכירה תחת קדירה של בשר, הזיעה עולה ונבלע בקדירה, ואוסרתה. הגה: ...וכן אם המחבת מכוסה, הכל שרי מידי דהוי אשתי קדירות נוגעות זו בזו דאין אוסרין זו את זו בנגיעה

2. שולחן ערוך יורה דעה סי' קג סע' ה
כל קדרה שאינה בת יומא חשיבה טעמה לפגם, ואינה אוסרת. ונקראת בת יומא כל זמן שלא שהתה מעת לעת אחר שנתבשל בה האיסור, וכיון שעבר עליה מעת לעת אחר שנתבשל בה האיסור, אינה נקראת בת יומא.

3. שולחן ערוך יורה דעה סי' צה סע' ב
ביצה שנתבשלה במים בקדירה חולבת, מותר לתת אותה בתוך התרנגולת אפילו לכתחלה. אבל אם נתבשלה בקדירה עם בשר, ואפילו בקליפה, אסור לאכלה בכותח. הגה: ויש מחמירין בצלייה ובישול לאסור נותן טעם בר נותן טעם. (ריב"ן בשם רש"י ובארוך כלל ל"ד הביא המרדכי ואור זרוע). והמנהג לאסור לכתחלה, ובדיעבד מותר בכל ענין (ממ"ק וארוך) ... וכן אם היה הכלי שנתבשלו או נצלו בו לפגם, שלא היה בן יומו, נוהגין היתר לכתחלה לאכלו עם המין השני (שם בארוך)

4. גמרא, עבודה זרה דף עה עמ' ב - עו עמ' א
ולמאן דאמר נותן טעם לפגם – מותר, ניעולי עובדי כוכבים דאסר רחמנא היכי משכחת לה? אמר רב חייא בריה דרב הונא: לא אסרה תורה אלא קדירה בת יומא, דלאו נותן טעם לפגם הוא. מכאן ואילך לישתרי! גזירה קדירה שאינה בת יומא משום קדירה בת יומא.

5. ביאת אדם מא (נח)
טפת מרק של בשר שנפל על כלי שמבשלים בו קאווע (קפה) ואין מבשלין בו חלב לעולם, ואין ששים נגד הטפה מה דינו? נראה לי דאף דקיימא לן דהקדירה לעולם אסור, היינו דוקא לבשל בו בשר, אבל אלו כלים שלעולם מבשלים בו רק קאווע נראה לי דמותר לבשל בו קאווע לשתות עם חלב, דאף דקיימא לן דנ"ט בר נ"ט (נותן טעם בר נותן טעם) על ידי בישול אסור לכתחלה עם בשר, מכל מקום זהו רק מחמת ספק שמא מפעפע, ואם כן הוי ספק ספיקא: שמא אינו מפעפע, ואם תמצי לומר דמפעפע, שמא העיקר כדעת הפוסקים וכהכרעת השולחן ערוך דאפילו לכתחלה מותר. אך זה אינו, שהרי לכולי עלמא אסור לבשל בו לכתחלה כדי לאכול עם בשר. אך יש לצרף לפי מה שכתב הפרי חדש דבכלים דאי אפשר לבוא לידי נתינת טעם, שמשתמשין בהן בשפע מותר, וכדפסק בשולחן ערוך סימן קכ"ב, והיא דעת הרשב"א, ואף שהש"ך כתב דלא קיי"ל הכי, מכל מקום יש לצרף להיתר עוד שימתין מעת לעת יש להקל.

6. שולחן ערוך אורח חיים הלכות פסח סי' תנא סע' ד
כלים שמשתמשים בהם על ידי האור כגון שפודים ואסכלאות וכיוצא בהם, צריכים ליבון; והליבון הוא עד שיהיו ניצוצות ניתזין מהם. הגה: ויש מקילין אם נתלבן כל כך שקש נשרף עליו מבחוץ (מרדכי סי' פ"ז והגהות מיימוני פי"ז מהלכות מ"א). ונוהגין כסברא ראשונה בכל דבר שדינו בליבון, אבל דבר שדינו בהגעלה, רק שיש בו סדקים או שמחמירין ללבנו, סגי בליבון קל כזה.

7. שולחן ערוך יורה דעה סי' קכא סע' ו
כלי מתכות, אף על פי שיש אומרים שאם נשתמש בו איסור במקצתו נאסר כולו, משום דחם מקצתו חם כולו, אבל לענין הכשרו לא עלה לו הכשר עד שיכשיר כולו, בין לענין הגעלה בין לענין ליבון. הגה: ודוקא אם נשתמש בכולו, אבל אם ידוע שלא נשתמש רק בקצתו, **כבולעו כך פולטו**. (טור).

ש"ך שם ס"ק יח
כבולעו כך פולטו – וסגי בהכשר מקצתו. והיינו בדיעבד, אבל לכתחלה גם כן צריך להכשיר כולו, כמו שכתב הרב באורח חיים סי' תנ"א סעיף י"ב

Rinsing After Eating *Pareve* Food Cooked in *Fleishig* Pot

Q I know that if one eats *milchig* food, he has to wash his hands and rinse his mouth before eating *fleishig*. What if he eats *pareve* food that was cooked in a *fleishig* pot? Although he does not have to wait six hours, does he at least have to clean his mouth and hands?

1. שולחן ערוך יורה דעה סי' צה סע' ב

ביצה שנתבשלה במים בקדירה חולבת, מותר לתת אותה בתוך התרנגולת אפילו לכתחלה. אבל אם נתבשלה בקדירה עם בשר, ואפילו בקליפה, אסור לאכלה בכותח. הגה: ויש מחמירין בצלייה ובישול לאסור נותן טעם בר נותן טעם. (ריב"ן בשם רש"י ובארוך כלל ל"ד הביא המרדכי וא"ז). והמנהג לאסור לכתחלה, ובדיעבד מותר בכל ענין (סמ"ק וארוך). ודוקא לאכול עם חלב והבשר עצמו, אבל ליתנן בכלי שלהם, מותר לכתחלה (באיסור והיתר הארוך). וכן נהגו. וכן אם לא נתבשלו או נצלו תחילה, רק עלו בכלי של בשר, מותר לאכלן עם חלב עצמו, וכן להיפך (סברת עצמו). וכן אם היה הכלי שנתבשלו או נצלו בו לפגם, שלא היה בן יומו, נוהגין היתר לכתחלה לאכלו עם המין השני (שם בארוך.)

2. שולחן ערוך יורה דעה סי' פט סע' ג

אכל תבשיל של בשר, מותר לאכול אחריו תבשיל של גבינה; והנטילה ביניהם אינה אלא רשות. (ויש מצריכים נטילה) (שערים והגהות ש"ד). אבל אם בא לאכול הגבינה עצמה אחר תבשיל של בשר, או הבשר עצמו אחר תבשיל של גבינה, חובה ליטול ידיו. הגה: ושומן של בשר, דינו כבשר עצמו (רשב"א סימן ש"י /ש"ז/ ומרדכי והגהת שערי דורא). ונהגו עכשיו להחמיר שלא לאכול גבינה אחר תבשיל בשר, כמו אחר בשר עצמו, ואין לשנות ולפרוץ גדר (ארוך וב"י). **מיהו אם אין בשר בתבשיל**, רק שנתבשל בקדירה של בשר, מותר לאכול אחריו גבינה (שם). ואין בו מנהג להחמיר. וכן נוהגין לאכול בשר אחר תבשיל שיש בו גבינה או חלב, מיהו יש ליטול ידיו ביניהם, ואפילו לא יאכל בשר ממש רק תבשיל של בשר אחר תבשיל של גבינה, אם נגע בהן בידיו (בשערים והג"ה שערי דורא).

3. ש"ך שם ס"ק יט

מיהו אם אין בשר כו' מותר – לקמן ריש סימן צ"ה יתבאר דאפילו לאכלו עם גבינה מותר, דהוי נ"ט בר נ"ט (נותן טעם בר נותן טעם). ונראה דהא דאשמועינן הכא דמותר לאכול גבינה אחר כך, היינו אפילו נתבשל בקדרה שלא הודחה יפה, דהוי קצת ממשות של איסור, דבכי האי גוונא אסור לאכלו עם גבינה, כמבואר לשם ושרי הכא.

4. כף החיים יורה דעה סי' פט ס"ק סא

אכל תבשיל שנתבשל בקדרה של בשר, לא בעי קנוח ונטילה ומותר לאכול גבינה מיד (אליה רבא או"ח סימן קעג אות ד'; ברכי יוסף בשיורי ברכה אות ל"ד; זבחי צדק אות ל"ה)

What May a Slaughterhouse Do With Non-Kosher Byproducts?

Q We want to open a kosher slaughterhouse in South America and were wondering if it is permitted to sell the non-kosher parts of the animals to non-Jews. That makes economic sense, but is it permitted to benefit from forbidden foods?

1. גמרא, פסחים דף כג עמ' א

והרי שרצים, דרחמנא אמר ושקץ הוא לא יאכל, ותנן: ציידי חיה ועופות ודגים, שנזדמנו להם מינין טמאין – מותרין למוכרן לנכרים; – שאני התם, דאמר קרא "לכם" – שלכם יהא. – אי הכי, אפילו לכתחלה נמי; – שאני הכא, דאמר קרא "יהיו" – בהוייתן יהו.

2. שולחן ערוך יורה דעה סי' קיז סע' א

כל דבר שאסור מן התורה, אף על פי שמותר בהנאה, אם הוא דבר המיוחד למאכל, אסור לעשות בו מחורה (לשון המחבר), או להלוות עליו) (תרומת הדשן סימן ר') ואפילו לקנותו להאכילו לפועליו עובדי כוכבים אסור) (כך משמע מבית יוסף מהגהות מיימוני פ"ח דמאכלות אסורות). חוץ מן החלב, שהרי נאמר בו: "יעשה לכל מלאכה" (ויקרא ז, כד). ואם נזדמנו לצייד חיה ועוף ודגים טמאים, וכן מי שנזדמנה לו נבלה וטריפה בביתו), (טור), מותר למכרם ובלבד שלא יתכוין לכך.

3. דברים פרק יד פסוק כא

לא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי

4. תלמוד בבלי מסכת עבודה זרה דף ו עמוד א

וכי אית ליה, לא עבר משום "עור לא תתן מכשול"? והתניא, אמר רבי נתן: מנין שלא יושיט אדם כום של יין לנזיר, ואבר מן החי לבני נח? תלמוד לומר: "ולפני עור לא תתן מכשול"; והא הכא דכי לא יהבינן ליה, שקלי איהו, וקעבר משום "לפני עור לא תתן מכשול"! הכא במאי עסקינן – דקאי בתרי עברי נהרא. דיקא נמי, דקתני "לא יושיט" ולא קתני "לא יתן", שמע מינה.

5. גמרא, פסחים דף מ עמ' ב

ההוא ארבא דחיטי דטבעא בחישתא, שריא רבא לזבוני לנכרים. איתיביה רבה בר ליואי לרבא: בגד **שאבד בו כלאים – הרי זה לא ימכרנו לנכרי, ולא יעשה בו מרדעת** לחמור, **אבל עושין אותו תכריכין למת.** לנכרי מאי טעמא לא – לאו משום דהדר מזבין לישראל? – הדר אמר רבא: לזבינהו **קבא קבא** לישראל, כי היכי דכליא קמי פיסחא.

רש"י שם

חישתא – שם הנהר; טבעה קודם הפסח, והיו בה חיטין.
שאבד בו כלאים – שנארג בו חוט של כלאים, ואינו ניכר.
הרי זה לא ימכרנו לנכרי – דהואיל ואין כלאים שבו ניכרים, אתי לזבוניה האי נכרי לישראל, ולביש להו ישראל ולאו אדעתיה.
ולא יעשנו מרדעת – דילמא הדר שקיל ליה מהתם, ותופרו באחד מבגדיו.
אבל עושה אותו תכריכין למת – דמהתם תו לא שקיל ליה, דבגדי המת אסורין בהנאה ... ותני חיטי, כיון דלא מינבר חימוץ דידהו – אתי האי נכרי והדר מזבין להו לישראל.
קבא קבא – קב לזה וקב לזה, ולא הרבה לאיש אחד.

6. שולחן ערוך יורה דעה סי' פד סע' ה

תולעים הנמצאים בקמה, וכיוצא בו, אסורים. שמא פירשו, ושרצו על הארץ וחזרו (תשובת הרא"ש כלל כ' סימן ג'). הגה: והוא הדין במלת, או שאר דברים שאינו משקה (תשובת הרא"ש כלל כ' והגהות ש"ד בשם מהר"ם וע"פ עיין ב"י). ואסור למכרו לעובד כוכבים. שמא יחזור וימכרנו לישראל

Tovelling Commercial Food-Producing Equipment

Q Is it necessary to *tovel* equipment used in commercial food production (e.g., in a restaurant or factory)? Some equipment is impossible to *tovel*. Some equipment is too big to *tovel* anywhere but in a natural body of water, and sometimes the nearest *mikveh* is very far away. What should one do?

1. גמרא, עבודה זרה דף עה עמ' ב

אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: אפילו כלים חדשים במשמע, דהא ישנים וליבנן כחדשים דמו, ואפילו הכי, בעי טבילה. מתקיף לה רב ששת: אי הכי, אפילו זוזא דמרבלא נמי! אמר ליה: כלי סעודה אמורין בפרשה

2. ערוך השולחן יורה דעה סי' קכ סע' לט

ודע דלא ראינו מעולם שיטבילו היורות של ברזל או של נחשת הקבועים בהתנורים שמחממין בהם הרבה חמין. ואין לומר מטעם דהמתוברים לתנור והתנור מחובר לקרקע ודינם כקרקע ולא ככלי, שהרי קיימא לן דתלוש ולבסוף חיברו הוה כתלוש ... ומכל מקום יש לומר דמכל מקום אינם בכלל כלי סעודה, דכלי סעודה לא מקרי אלא כשמטלטלין אותם ממקום למקום. עוד אפשר לומר דכל כלי שהיא גדולה יותר מדאי והיא עשויה שממנה ישפכו לכלים קטנים, גם כן אינה נקראת כלי סעודה, והיא כלי אוצר ולא כלי סעודה. ולכן לא ראינו מעולם שיטבילו חביות גדולות של מתכות האצורים בהם מים או שארי משקין, דכיון שהיא גדולה יותר מדאי, אינה נקראת כלי סעודה, דכלי סעודה הוי מה שמשמשין בהם אצל התנור ובבית המבשלות ובשלחן האכילה ולא הכלים הגדולים שלהם מיוחד מקום בפני עצמו ...

3. בית יוסף יורה דעה סי' קכ

וכתוב בהגהות אשירי (שם): אבל אם לקחו חבירו לחתוך קלפים ולא לצרכי סעודה, אין צריך להטבילו שהרי שאול הוא בידו – עד כאן לשונו. והיה נראה לי דישראל שקנה כלי מגוי לסחורה, אם מכרו לישראל אחר, אין הקונה צריך להטבילו, דכיון דלא נתחייב ביד הראשון, שהרי לא היה עומד אלא לסחורה, ודמי להא דהגהות אשירי בלקחו לחתוך ולא לצרכי סעודה. אבל מדסיים וכתב: "שהרי שאול הוא בידו", משמע שאם היה לקוח בידו, היה חייב טבילה ...

4. שו"ת מנחת יצחק חלק א סי' מד

על דבר השאלה, האיך הדין בדבר השכיח טובא, במי שמתארח בבית אכסניא ישראל, אשר הכל בסדר, זולת הא שאינם נזהרים בטבילת כלים חדשים ...

(א) תשובה: הנה הא פשיטא להלכה, דאם עבר והשתמש בכלי בלא טבילה דלא נאסר מה שנשתמש בו, כמבואר ביורה דעה (סוף סי' ק"כ), אך השאלה על מה שמשתמש בכלי בשעת אכילה ושתיה, ואף דהוי בידו רק בתורת שאלה או שכירות לשעת אכילה ושתיה, מכל מקום הרי מבואר ביורה דעה שם (סעי' ח') דהשואל או שוכר כלי מישראל שקנאו מעכו"ם טעון טבילה, שכבר נתחייב ביד הראשון ומקורו בתוספות ורא"ש עבודה זרה (דף ע"ה ע"ב) בשם הרשב"ם.

אמנם יש לדון בזה, כיון דכל הכלים בבית אכסניא המה רק לצורך עסקו, לצורך אחרים, ולא לצורך תשמישי בני ביתו, יש לומר דהוי כמו קונה למחורה, עיין בית יוסף יורה דעה שם, וט"ז שם (ס"ק י'), ומבואר שם בשולחן ערוך והוא מהגהת אשר"י, דאם לא לקחו הראשון לצורך סעודה אלא לחתוך קלפים וכיוצא בו, אין צריך להטבילו, ואף שאיסור והיתר מחמיר, וכתבו הט"ז והש"ך דיש להטבילו בלא ברכה, מכל מקום הפרי חדש חלק עליו, וכתב הבינת אדם (סי' ס"ה) דיש לסמוך על הפרי חדש לעת הצורך... ובזה כתב הדרכי תשובה ביורה דעה שם (סעיף קטן ע'), ליישב המנהג בכל העולם דשותין שכר ומים בצנצנת של בעל המוזג, ואף אם הוא ישראל מקלי הדעת, ואף אם בודאי לא טבל הכלים. וכתב הטעם כי אצל השותה הוא רק בשאלה, ולא נתחייב אצל הראשון, כי בעל המוזג אין צריך להטביל הכלים כלל, כיון שהם אצלו רק לצורך סחורה ...

(ב) אמנם מה דפשיטא ליה להדרת כבוד תורתו ז"ל, מסתפקי ליה להגאון בתשובות מהרי"ל דיסקין בקונטרס אחרון (אות קל"ו), דכתב יש לעיין אם קונה אחד כלים על מנת להשכירם לאכילה, אם חייב להטבילם ...

5. שו"ת חלקת יעקב יורה דעה סי' מב

אם כן ממילא אף אם בעלי החרושת העושים הקופסאות הם ישראל, והם קונים הקופסאות הריקנים מהעכו"ם, אינם מחויבים לטבול הקופסאות מקודם, כיון דהם אין משתמשים בהם כלל לאכילה, רק הם מוכרים לאחרים, והאחרים גם כן אין מתכוונים כלל לקנותן

6. שולחן ערוך יורה דעה סי' קכ סע' טז

אם שכח ולא הטביל כלי מערב שבת או מערב יום טוב, יתננו לעובד כוכבים במתנה ואחר כך ישאלנו ממנו ומותר להשתמש בו. הגה: וכן יעשה אפילו בחול, במקום שאין לו מקוה (בית יוסף).

Tevillat Keilim When There Is an Air Pocket

Q I *tovelled* a big pot in the *mikveh*, putting the pot in on an angle. Some bubbles came out, but I am sure that an air pocket remained. Do I have to redo the *tevilla*?

1. משנה, מקוואות פרק י משנה א
כל ידות הכלים שהכניסן שלא כדרכן, או שהכניסן כדרכן ולא מרקן, או שמרקן ונשברו, הרי אלו חוצצין. **כלי שהטבילו דרך פיו, באילו לא טבל.** הטבילו כדרכו **בלא זבורית,** עד שיטנו על צדו.

ר' עובדיה מברטנורא שם
כלי שהטבילו דרך פיו כאילו לא טבל – דכל כלי שבתחילת הכנסתו במים כופהו על פיו, אין המים נכנסין לתוכו לעולם אפילו מכניסו כולו, עד שיטנו.
בלא זיבורית – שלא הטביל בית ידו או דבר נוסף שיש בכלי באחת מקצותיו. ולהכי קרו ליה זבורית, שאינו עיקרו של כלי. ואין המים באין בהן עד שיטנו על צדו. וכל הני דמתניתין כולהו טעמא שיבואו המים בכולן.

2. קרית ספר, הל' מקוואות פרק ג'
כלי שהפך פיו למטה והטבילו, כאלו לא טבל. נראה דלא הויא טבילה כלל מדאוריתא, וכדתנן: כאלו לא טבל (פרק בתרא דמקואות). וטעמא, דאינו ראוי לביאת מים כיון שאין המים נכנסים לתוכו לעולם, ואפילו מכניסו כולו במים. וכן כלי מלא משקין דחייצי, וכשלא נשתנו מראיהן, דלא נתבטלו במי המקוה. ואיפשר דבתרוייהו נמי לא הויא חציצה מדאוריתא אלא אם כן איכא רוב הכלי עם דבר חוצץ שבחוץ.

3. גמרא, עירובין דף ד עמ' ב
חציצין – דאורייתא נינהו! דכתיב "ורחץ את כל בשרו (במים)" [מסורת הש"ס: "ורחץ במים את כל בשרו"] – שלא יהא דבר חוצץ בין בשרו למים. "במים" – במי מקוה, "כל בשרו" – מים שכל גופו עולה בהן. וכמה הן – אמה על אמה ברום שלש אמות. ושיערו חכמים מי מקוה ארבעים סאה. כי איצטריך הילכתא – לשערו, וכדרבה בר רב הונא. דאמר רבה בר רב הונא: נימא אחת קשורה – חוצצת, שלש – אינן חוצצות, שתים – איני יודע. שערו נמי דאורייתא הוא, דתניא: "ורחץ את כל בשרו" – את הטפל לבשרו, וזהו שערו; – כי אתאי הילכתא – לרובו ולמיעוטו, ולמקפיד ולשאין מקפיד, וכדרבי יצחק, דאמר רבי יצחק: דבר תורה, רובו ומקפיד עליו – חוצץ, ושאינו מקפיד עליו – אינו חוצץ. וגזרו על רובו שאינו מקפיד משום רובו המקפיד, ועל מיעוטו המקפיד משום רובו המקפיד.

4. סדרי טהרה סי' קצח ס"ק א
כל גופה כפעם אחת – בתורת כהנים בפרשת אמור יליף מדכתיב "כי אם רחץ בשרו במים וטהר" – מה ביאת שמשו כולו כאחת, אף ביאת בשרו במים כולו כאחת. ומהאי טעמא, אם בשעת טבילה נשאר כלשהו מהגוף או מן השערות חוץ למים, לא עלתה אותה טבילה כלל מן התורה. ולא דמי להא דקיימא לן דמדאורייתא מעוטו ומקפיד עליו אינו חוצץ, דשאני התם דמכל מקום הכל מכוסה במי מקוה אלא שיש על מעוטו דבר החוצץ, וכיון דלא הוי על רובו, בטל לגבי הגוף ולא חייץ מן התורה, וכן ברוב ואינו מקפיד עליו ...

5. חזון איש, יורה דעה סי' צה ס"ק ג
... וטעם מיעוט המקפיד שאינו חוצץ אינו מצד ביטול הופת לגוף, אלא שאינו חשוב לחוץ ולהבדיל בין גופו למים, וכיון שכולו תוך המים ורובו נוגע במים, החשיבתו תורה טבילה.

6. ביאור הלכה סי' קסא סע' א
מקפיד וכו' – עיין במשנה ברורה ובשער הציון. ואף דמבואר ביורה דעה קצ"ח סעיף ט"ו בהג"ה דאם מקפדת, אפילו בדבר לח חוצץ, לענ"ד דעתי ברור דהרמב"ם שם, דמבירא ליה דטעם לח הוא מפני שנמהה במים, על כרחך דלא מבירא ליה כן, כדמוכח שם בבית יוסף גופא בהעתיקו דברי המרדכי, עיין שם. ורק דהרמ"א חשש שם לענין טבילה לדברי הרוקח והמרדכי, דטעם לח הוא משום שאינה מקפדת, וכאן בענייננו לענין נטילת ידים, בודאי יש להקל כדעת הרמב"ם ...

7. שולחן ערוך יורה דעה סי' רב סע' ו
כלי שכפה פיו למטה והכניסו למים, **אם פיו צר קצת** ולא הפך פיו למעלה, לא עלתה לו טבילה, לפי שלא יניעו המים לשוליו אפילו אם מכניסו כולו למים.

ט"ז שם ס"ק ו
אם פיו צר קצת כו' – במשנה כתוב סתם שאין מטבילין כלי דרך פיו, ופירש הר"ש: "כל כלי שבתחילת הכנסתו במים כופהו על פיו, אין המים נכנסים לתוכו לעולם, ואפילו מכניסו לתוכו כולו" עד כאן לשונו. ובית יוסף חידש מסברא דנפשיה, שבכלי רחב נכנסין המים לתוכו, ועל כן חילק כאן בשולחן ערוך בין צר. ומורי חמי ז"ל חלק עליו ואמר שבדוק ומנומה הוא שכל כלי אפילו רחב, אין המים נכנסין עד שולי הכלי מבפנים מחמת האויר שבתוכו. והאמת הוא כן, אלא שבכלי רחב ואין בו חלל גדול כמו קערות וכיוצא בהם נכנסים לתוכן, ובזה צדקו דברי הבית יוסף. ולפי זה אתי שפיר מה שכתב במימן ר"א סעיף ס"ג דאם מטביל במקוה מצומצם את היורה ושאר כלים, מטבילן דרך פיו, וכאן כתב שבדרך פיו אין כאן טבילה. ולפי מה שכתבנו ניחא דהיורה אפשר שהוא רחב מאד. ועוד יש לומר דלעיל לא אמר ממש דרך פיו אלא בתוך המים מהפכו קצת.

Hafrashat Challa When Part Was Baked and Part is Dough

Q I used 2 kilograms of flour to bake several *challot*. I remembered about *hafrashat challa* only after baking most of the batch and freezing the remaining dough (which I did not need for that Shabbat). How do I do *hafrashat challa* now?

1. שולחן ערוך יורה דעה סי' שכז סע' ה
אם לא הפריש החלה בצק, אלא אפה הכל, הרי זה מפריש מן הפת.

2. שולחן ערוך יורה דעה סי' שכד סע' ב
חמשת מיני תבואה מצטרפין, שאם אין בעיסה אלא חמשת רבעים מחמשתן, מצטרפין. במה דברים אמורים, כשערבן קמה, אבל אם לש כל אחד לבדו, ואין בו כשיעור, ומדבקו למין אחר, אין מצטרפין אלא בזה הסדר... ואם לש כל מין ומין לבדו ויש בו כשיעור, ורוצה להפריש ממין זה על זה, אין מפרישין אלא על מינו. כיצד? אין מפרישין חטים על שום אחד מהם, ולא משום אחד מהם עליהם.

3. שולחן ערוך יורה דעה סי' שכו סע' ב
נחתום שעשה עיסה לעשותה שאור לחלקה, חייבת בחלה, שאם לא תמכר, יעשנה פת. אבל (שאר אדם) העושה עיסה **לחלקה בבצק, פטורה.**

פתחי תשובה שם ס"ק ב
לחלקה בבצק, פטורה – כתבו הלבוש והדרישה וב"ח דדוקא אם רוצה לחלקה לאנשים הרבה, אבל בשביל שהוא מחלק לעצמו, לא מקרי עושה לחלק; וכתבו כן ליישב מנהגינו שנוהגות הנשים בערב שבת ללוש רק שיעור חלה ונוטלים חלה ומברכים, אף דדעתם לחלק לחמים שקורין קיטקי"ש שאין בהם שיעור חלה, משום דלא הוי לחלקה לאנשים הרבה. ועיין בתשובת בית אפרים חלק יורה דעה סי' ס"ט שכתב דמדברי התוספות בברכות דף ל"ח ושאר פוסקים מבואר דליתא לחילוק זה. וכבר עמד על זה גם בספר תפלה למשה ועיין במעדני מלך הלכות חלה שכתב חילוק אחר, דדוקא אם מחלקה שלא לאפות עכשיו הכל אלא מעודה למעודה אחרת כמו משחרית לערבית, אבל המחלק עיסת בצק לאפות מיד הכל, לא נפטר, עיין שם. וגם חילוק זה דחה בספר תפלה למשה שם, דמתוספות הנ"ל לא משמע כן. ובתשובות בית אפרים שם כתב ליישב המנהג, דדוקא אם דעתו לחלקו באופן שלא יבואו אחר כך לידי צירוף לעולם, שאז היא חלוקה המתקיימת, פטורה, ואין חילוק בין איש אחד לאנשים הרבה, אבל אם דעתו לצרפה בעת אפיה ורודים ונותנים לכל אחד ואין חלוקת הבצק הזה סופה להתקיים, לא מקרי עושה לחלק, עיין שם.

4. שו"ת שבט הלוי חלק ד סי' קמה
סע' ב –אבל העושה עיסה לחלקה בבצק פטורה, ועיין בפתחי תשובה סוף סעיף קטן ב' מה שכתב בשם שו"ת בית אפרים לישב המנהג, דדוקא אם דעתו לחלק באופן שלא יבואו אחר כך לידי צירוף לעולם וכו' – לדעת הבית אפרים דוקא בכי האי גוונא דיבא על כל פנים אחר כך לידי צירוף סל, דאין החלוקה עומדת להתקיים, אבל כשעושין עיסה על מנת לחלק לעצמן עיסות קטנות ונאפות אחת אחת באופן שאפילו בתנור אין צירוף לשיעור, וגם אין מקפידין לצרפן אחר כך בסל, אם כן אי אפשר להפריש חלה בברכה, דנקרא על מנת לחלוק. וכמדומני שאין נזהרין בזה ומפרישים בברכה גם בכי האי גוונא; אם כן מנהגינו כדעת הגר"א כאן סעיף קטן ז' דפסק שדווקא על מנת לחלק לאחרים פטור, ואיתו מירושלמי ריש פ"ד דחלה, וכמשמעות לשון הש"ס שם.

5. שולחן ערוך יורה דעה סי' שכה סע' א
שתי עיסות שאין בשום אחת כשיעור, אם נוגעות זו בזו עד שנדבקים מעט זו בזו, מצטרפים, אם הם ממין הראוי להצטרף, כפי מה שנתבאר בסימן שכ"ד. ואם אינם נדבקים, והם בסל אחד, הסל מצרפן, ואפילו אחר שנאפה ונעשה פת. ואם נתנם על טבלא שאין לה לבזבז, אינם מצטרפים. הגה: ולכן כשמצרפם בכלי, יזהר שלא יצא שום דבר למעלה מדופני הכלי, דהיינו שיהא כל כבר אחד או עיסה למעלה מדופני הכלי (טור). ויש מי שאומר שאם מכסה הפת במפה חשוב כמו כלי לצרפן.

The Propriety of a Traveling *Sefer Torah*

Q I *daven* with a *minyan* on a train car in Israel that is set aside for that purpose. Someone brings a *sefer Torah* to read from on Mondays and Thursdays. I have heard that one may not move a *sefer Torah* from its set place to read from elsewhere. Is what we are doing permitted?

1. ירושלמי, יומא פרק ז הל' א

בכל אתר את אמר הולכין אחר התורה, והכא את אמר מוליכין את התורה אצלן? אלא על ידי שהן בני אדם גדולים, התורה מתעלה בהן. והא תמן: מייבלין אוריתא גבי ריש גלותא? א"ר יוסה בי רבי בון: תמן, על ידי שזרעו של דוד משוקע שם, אינון עבדין לו כמנהג אבהתהון.

2. שולחן ערוך ורמ"א אורח חיים סי' קלה סע' יד

בני אדם החבושין בבית האסורין, **אין מביאים** אצלם ספר תורה אפילו בראש השנה ויום הכפורים. הגה: והיינו דוקא בשעת הקריאה לבד, אבל אם מביניים לו ספר תורה יום או יומים קודם, מותר (אור זרוע הגהות אשרי פ"ג דברכות); ואם הוא אדם חשוב, בכל ענין שרי (שם).

משנה ברורה סי' קלה שם ס"ק מז

אין מביאין וכו' – כדי לקרות בה בעשרה, והטעם שזלזול הוא לספר תורה להוליכה אל אנשים שצריכין לה, כי כבודה שילכו אנשים אליה.

ביאור הלכה שם

אין מביאין וכו' – המקור הוא מירושלמי המובא בבית יוסף; וזה לשונו שם: בכל אתר את אמר הלוך אצל תורה, והכא את אמר מוליכין את התורה אצלן [דהיינו מה דאיתא ביומא פרק בא לו חזן הכנסת נותן הספר תורה לראש הכנסת, והראש לסגן, והסגן לכהן גדול] אלא על ידי שהם בני אדם גדולים התורה נתעלה בהם וכו' עיין שם בבית יוסף. ובאמת הדבר תמוה, דהירושלמי מיירי כשאפשר לילך למקום שהספר תורה מונחת, ולכך זלזול הוא כשמוליכין ספר תורה אצלן, מה שאין כן בזה שאנומים הם ורוצים לקיים מצות קריאת התורה, למה לא נביאה אליהם? מאי זילותא הוא לספר תורה כשבני אדם מהדרין אחריה לקרות בה אם נביאה אליהם, כיון שהם אינם יכולים לילך אחריה? אחר כך מצאתי בפרי חדש שתמה גם כן בזה, ובאמת כן הוא דעת האור זרוע דלחולה מותר להביא ספר תורה אצלו לקרות בה משום דאנום הוא, וכמו שכתב בדרכי משה משמו. ובאור זרוע גופא מבואר טעמו, וזה לשונו: דאם לאותם מביאים בעבור כבודם, לזה שאנום כל שכן שמביאים לביתו – עיין שם. ולפי זה הוא הדין בחבושים בבית האסורים, דמאי שנא. ולדינא נראה דאפילו להמרדכי דאוסר אפילו באנום, אינו מיירי כי אם ביחידים החבושים ורוצים להכניף עשרה שם לקריאת התורה, בזה אוסר [ודלא כאור זרוע דמשמע שם דמתיר לחולה להכניף עשרה שם ולהביא הספר תורה אצלו], וממעם דמן הדין יש לומר דאין חל על יחיד מצות קריאת התורה בזמן שאין יכול לילך לבית המדרש, אבל כשיש שם עשרה, כיון דחל עליהם חובת קריאה והם אינם יכולים לצאת משם ולילך אחריה, גם המרדכי מודה דצריך להביא להם ספר תורה לקרות בה. ומצאתי באליה רבה שגם הוא כתב לחד תירוצא דהמרדכי לא מיירי בשיש שם עשרה – כך נראה לענ"ד דעתי לדינא.

3. שו"ת מהר"ם פדואה סי' פח

... כעובדא דידך לייחד תיבה וארון על יום או יומים ולתת בו הספר תורה ולהוציאו בשעת הקריאה ולהשיב אותה על העמוד, והקוראים בתורה יעקרו ממקומם לקרא על העמוד, ואחר כך יחזירו הספר תורה לארון, לא עלה על לב שום אדם לאוסרו, כי אין בו פגם לספר תורה מאחר שמיוחד לה ארון ועמוד להוציאה ולהכניסה ...

4. שו"ת תורה לשמה סי' נח

... ספר תורה של יחיד ומונח בביתו לקרות בו הוא עצמו, וכיון שהוא שלו ומונח בביתו, אין לספר תורה זה קביעות מקום לגמרי, אלא הוא ברצון בעליו – לכל מקום שירצה יוליכנו – ואין טלטולו נחשב גלות לספר תורה. ולכן עתה שרוצה בעליו להביאו לבית אהובו כדי לזכות לאהובו והמתפללין עמו שלא ישארו במועדים בלא קריאת ספר תורה, לית לן בה. והלא אם היה זה בעל הספר תורה רוצה לצאת מביתו ולדור בבית זה של אהובו, ודאי היה מוליך עמו הספר תורה גם כן.

והנה גדולה מזאת מצאנו בגמרא דיומא דף ע', דאיתא התם בברייתא: ואחר כך כל אחד ואחד מביא ספר תורה מביתו וקורא בו כדי להראות חזותו לרבים. הרי הגם דלא היו צריכים לקריאה זו שם, עם כל זה מביאו ומטלטלו ממקום למקום כדי להראות חזותו לרבים, ולא עוד אלא שמוליכו ומביאו בשעה אחת. ועם כל זה לא חיישי משום גלות הספר תורה. ומוכרח לומר התם היינו טעמא, כיון שהוא של יחיד אין לו קביעות מקום ויוכל בעליו לטלטלו לכל מקום שירצה. ואם כן כל שכן הכא בנידון השאלה, דאין מביאו ליום אחד דוקא, אלא לצורך קריאה של כמה ימים; ועוד דהם צריכים אליו לצאת בו ידי חובת קריאה בכל יום, וקובע לו מקום וכמא לכבודו, דודאי שרי

Placing Books on a *Bima*

Q Is it permitted to learn Torah with one's *sefarim* on the *bima*, given that it is intended for a *sefer Torah*?

1. שולחן ערוך אורח חיים סי' קנד סע' ו

אין עושין **מתיבה כסא** לספר תורה; אבל מותר לעשות מתיבה גדולה קטנה, וכן מותר לעשות מכסא גדול כסא קטן; אבל אסור לעשות ממנו שרפרף (פירוש: כסא קטן) לכסא; וכן מותר לעשות מוילון גדול וילון קטן, או לעשות ממנו כים לספר תורה; אבל לעשות ממנו **כים לחומש**, אסור.

משנה ברורה שם ס"ק כו, כז

כו] מתיבה כסא – תיבה הוא ארון הקודש. ואף דכסא הוא גם כן תשמישי קדושה, כדלעיל סע' ג, אפילו הכי אסור, דתיבה – הספר תורה מונח בה תמיד, וכסא – שהוא השלחן – אין נותנין עליו הספר תורה אלא לפעמים ודוי הורדת הקדושה.

כז] כים לחומש – דהוילון משמש לפעמים לספר תורה גופא, כנ"ל; וחומש – אפילו אם הוא עשוי בגלילה, קדושתו קלה מספר תורה.

2. תרומת הדשן סי' רעג

שאלה: העולם נהגו ליהנות בכמה הנאות מן התיבה ומפות ומעילים של ספר תורה באקראי. יש צד היתר בדבר או לאו?

תשובה: יראה דאם לא התנו עליהם בתחילה שיוכל לעשות בהן תשמישו, מילתא דפשיטא היא דאין צד היתר בדבר אפילו תשמיש עראי דאקראי, כדמוכח פ' בני העיר (מגילה כו עמ' ב) ובכמה דוכתי, דאסור ליהנות ולהשתמש בתשמישי קדושה שום הנאה ותשמיש חול כל עיקר, ואפילו תשמיש קדושה אחרת קלה ממנה אסור. ואם כן אסור להניח שום ספרים על התיבה שמניחין עליו ספר תורה, או לכסות שאר ספרים במפות ומעילים של ספרי תורות. אמנם על ידי התנאים, שרי אפילו לתשמיש חול, כדמייתי אשירי מהירושלמי, דאם התנה על ארון הקדש, שרי לתת בו כלים. ואנן דלא והירין בכל הני אפילו בלא התנאה נראה ליישב בדוחק, משום דהאידנא כמעט אי אפשר ליזהר לפי שיש לנו ספרי תורות רבות בבית הכנסת שיש להן הרבה מעילים ומפות, גם יש לנו ספרים רבים הומשים ומחזורים בבית הכנסת, ומאריכין אנן בשבתות וימים טובים בבית הכנסת בזמירות ובפיוטים מה שלא היה כן בימיהם, ולכך קשה מאד ליזהר שלא יניחו ספרים על התיבה, או שלא יטלו מעילים ומפות לכסות בהן ספרים, או גם שלא ישענו עצמם על התיבה וישבו על המעילים ומפות. ואמרינן בפרק ב' דקידושין (נד עמ' א) דאין מועלין בבגדי כהונה משום דלא ניתנה תורה למלאכי השרת, דאי אפשר ליזהר. ואף על גב דמשמע התם מפירוש רש"י דדווקא הנאת שונג שרי מהאי טעמא ולא מזיד, מכל מקום שמעינן מהתם דבכי האי גוונא חשיב אי אפשר ליזהר. וכיון דהכי הוא, לב בית דין מתנה עליהם כי היכי דלא ליתו בהו איניש לידי תקלה. וכל מאן דיהיב כי הני מילי לבית הכנסת, אדעתא דחבר העיר ונדולי הציבור יהיב, ולכן מתנה שלא יהול קדושה עלייהו כלל.

3. שולחן ערוך ורמ"א אורח חיים סי' קנד סע' ח

הארון וכל מה שעושים לספר תורה, מועיל בו תנאי **להשתמש בו שאר תשמיש, אפילו דחול.** הגה: ונהגו ליהנות בכמה הנאות מדברי קדושה, כגון: מטפחת של ספרים ושלחן שבבית הכנסת ומעילים של ספר תורה, וכתבו הטעם משום דכיון שנהנו כן, **ואי אפשר ליזהר**, לב בית דין מתנה עליהם מעיקרא, כדי שלא יבאו בני אדם לידי תקלה, **ואף על גב דלא התנו**, כאילו התנו דמי. (תרומת הדשן סי' רע"ג ובית יוסף).

משנה ברורה שם ס"ק לה

ואי אפשר ליזהר – עיין בתרומת הדשן דמוכח שם דזהו דוקא בבית הכנסת, אבל לא בספר תורה של יחיד שיש לו בביתו.

4. מגן אברהם סי' קנד ס"ק טו

ואף על גב דלא התנו – ומסיים בתרומת הדשן: "נדחקתי כדי לישב קצת מה שאין העולם נזהרין"– עד כאן לשונו. ומשמע שם דראוי לכל אדם כשמנדב דבר או להגזברים כשקונין, להתנות שיהיו רשאים להשתמש בהם.

5. שו"ת יביע אומר חלק ז אורח חיים סי' כו

ג) אולם ראיתי להב"ח בתשובה (סי' יז) שנשאל אם מותר להשתמש בפרוכת שבלתה ונקרעה, ולעשות ממנה פריסה על העמוד שלפני השליח צבור להניח עליה המידור והמחזור, וכן אם מותר לעשות ממנה פריסה לחופת חתן וכלה, והשיב, שאמנם הפרוכת שלנו מקרי תשמיש דתשמיש, בין לרש"י ובין להתוספות מגילה (כו ב), שהרי אין אנו נוהגים להניח הספר תורה על הפרוכת, ולכן מותר לעשות ממנה פריסה על העמוד של שליח צבור להניח עליה סידור או מחזור, דהוה ליה עילויא שמשתמש בה תשמיש קדושה, אבל אסור לעשות ממנה חופה לחתן וכלה– עיין שם. ולכאורה זהו נגד דברי המגן אברהם שהתיר לעשותה חופת חתנים משום לב בית דין מתנה עליהם. אולם יש לומר שבמקום הב"ח לא נהגו עדיין מנהג זה להשתמש בפרוכת לחופת חתנים, ומכיון שיש על כל פנים על הפרוכת קדושת בית הכנסת, אין להשתמש בה לצורך הדיוט, אבל בזמן המגן אברהם שכבר נהגו כן, שפיר יש לומר שאחר שנהגו כן, לב בית דין מתנה עליהם. וכך כתב בשו"ת בית יהודה עייאש (חלק אורח חיים סוף סי' כז), דהאי טעמא דלב בית דין מתנה עליהם, והוי כאילו התנו עליהם מעיקרא, כמו שכתב הרמ"א (סי' קנד סע' ח), לא מהני האי טעמא אלא להתיר מה שכבר נתפשט המנהג להקל, כגון להניח שאר ספרים וסידורים על בגד שמניחים עליו ספר תורה, וכן להשען על התיבה שמניחים עליה ספר תורה, וכיוצא בו, אבל בדבר שלא ראינו שנהגו להקל, מוקמינן ליה אדיניה, שאסור כל זמן שלא התנו בפירוש.

Does an Elevator Require a *Mezuza*?

Q Is there a need to put a *mezuza* in an elevator of a building of Jews? Is there at least a value in placing one there?

1. רמב"ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה פרק ו הל' ט

סוכת הג בחג ובית שבספינה פטורין מן המזוזה לפי שאינן עשויין לדירת קבע

2. שולחן ערוך יורה דעה סי' רפו סע' ז

מרפסת, שהיא דרך לעלות בה לעליות, ובית שער והגנה, פטורים. ואם בית פתוח לאחד מאלו, חייבים. ויש אומרים שבית שער חייב אפילו אין בית פתוח לו

3. פתחי תשובה יורה דעה סי' רפו ס"ק יא

ד' אמות – בספר המודי דניאל (כתב יד) נראה דוקא בית דירה צריך דוקא שיהא ד' אמות על ד' אמות, אבל בית שער וטרפסת וגינה אפילו לית בהו ד' על ד' חייבין, ועוד נראה במי שיש לו בית גדול ויש לו חדרים קטנים להניח שם חפצים, דחייבים במזוזה

4. שו"ת מנחת יצחק חלק ד סי' צג

ולפי זה היה ראוי לקבוע מזוזה בלא ברכה, על פתח העלעווטער גופא, אבל לא על דלת הקבוע אשר דרך בו נכנסים להעלעווטער, דמטה נפשך: אם פטור על העלעווטער, גם על פתח הקבוע פטור, (וממילא אין צריך רק למזוזה אחד שעל פתח העלעווטער העולה ויורד, ולא מזוזה בכל עליה ועליה בפתח הקבוע) – אכן כיון שגם נדון החימודי דניאל הוי פלוגתא דרברבתא, והרוצה לסמוך על המקילין, יש לו על מה לסמוך, כמבואר בספרי (חלק ג') שם, כן גם בעלעווטער, אף אם יש בו ד' על ד', כיון שאין אנו חושבים רק אם הוי שמיה דירה בפני עצמו, כך נראה לעניות דעתי.

5. שו"ת באר משה חלק ב סי' פח

ולפי זה פסקתי לאחד ששאל אותי הלכה ולמעשה אם בית שכל הדרים בו הם יהודים אם העולה והיורד (עלעווטער בלשון המדינה) אם חייב במזוזה ואמרתי דלא מבעיא דהחדר העלעווטער בודאי פטור אלא אפילו הפתח הגדול להעלעווטער פטור ממזוזה ... דאיה מצינו לחייב פתח שלרוב פעמים הפתח פתוח לבור גדול, לאויר בעלמא בלא שום מקום לדור ...

A *Mezuza* at a Jewish-Owned Commercial Establishment

Q If a Jew owns a restaurant that is in a non-Jewish area and is run by non-Jews (the Jewish owner visits only occasionally), must he affix *mezuzot* to its doorposts?

1. גמרא, בבא מציעא דף קא עמ' ב
תנו רבנן: המשכיר בית לחבירו – משכיר חייב להעמיד לו דלתות, לפתוח לו חלונות, לחזק לו תקרה, לסמוך לו קורה. ושוכר חייב לעשות לו סולם, לעשות לו מעקה, לעשות לו מרזב, ולהטיח את גגו. בעו מיניה מרב ששת: מזוזה על מי? – מזוזה? האמר רב משרשיא: מזוזה חובת הדר היא!

2. ערוך השולחן יורה דעה סי' רפו סע' ג
ויש להסתפק כשהישראל מחזיק בביתו משרתים אינם יהודים ומיחד להם חדר להם לבדם, אם אותו החדר חייב במזוזה. ונראה דחייב, דהא דירת ישראל היא לעבדיו, ולא דמי למשכיר ביתו לאינו יהודי דפטור, משום דמזוזה חובת הדר היא כמו שכתוב בסי' רצ"א דהתם לא מקרי דירת ישראל, דשכירות לשעתו כממכר הוא לכמה דברים, אבל הכא דירת ישראל היא. ומטעם זה נראה לי דגם חדר המיוחד לקטנים חייב מן התורה במזוזה

3. תוספות, מנחות דף מד עמ' א ד"ה "טלית"
... יש לומר דמזוזה נמי מדרבנן, דתרי "ביתך" כתיבי. והא דבעי בסוף השואל (בבא מציעא דף קא עמ' ב): מזוזה על מי? ופריך: הא אמר רב משרשיא חובת הדר היא? לאו לחיובי שוכר מייתי לה, אלא הכי קאמר: פשיטא שהמשכיר אינו חייב, כיון שאינו דר שם. וכן פרק קמא דמסכת עבודה זרה (דף כא עמ' א ושם) דפריך: בית נמי מפקע ליה ממזוזה? ומשני: חובת הדר היא – פירוש: שאם ירצה, לא ידור בו אלא ישתמש בו לתבן וקש ולא מיחייב

4. ערוך השולחן יורה דעה סי' רפו סע' ד
וחיוב מזוזה לאו דווקא בבית שדר בה הוא ובני ביתו ואוכלין ושותין וישנים שם, דהוא הדין אם רק משתמש בו באיזה תשמיש, חייב במזוזה. ולכן שנו חכמים ביומא [י"א, א] דבית התבן ובית הבקר ובית העצים ורפת בקר ולולין וחדר ומרתף שמונחים שם אוצרות יין ושמן או שאר מיני פירות או מין מחורה חייב במזוזה. וראיה לזה שהרי התורה חייבה שערים במזוזה, ושם שער הוא רק בחצר ורחוב ועיר, דבבית אקרי פתח, כמבואר ריש עירובין, והרי בחצירות וברחובות ליכא ישיבה קבועה אלא הילוך בעלמא, וכל שכן באלו שיש שם תשמישים, ואפילו אינו משתמש בעצמו שם אלא על ידי משרתיו אינם יהודים, מכל מקום דירתו היא וחייבת במזוזה

5. שולחן ערוך יורה דעה סי' רפו סע' יא
והחנויות שבשוקים, פטורים.

ט"ז יורה דעה שם ס"ק י
והחנויות שבשוקים פטורים – דלאו דירות נינהו. ונראה לי: אפילו אם יושבין בהם בכל יום, פטורים, דכיון דאינם שם בלילה מיקרי עראי כדמצינו בחושן משפט סי' קמ סע' ח' לענין חזקה. ובפרישה הניח זה בצריך עיון. ולענ"ד נראה כמו שכתבתי; ולא דמי לבית התבן או אוצר, דשם תשמיש השייך לו, אין חילוק בין יום ללילה – כן נראה לי. אבל חנות שהוא בביתו, פתוח לרשות הרבים, פשיטא שצריך מזוזה לפתחו.

6. רמ"א יורה דעה סימן רפו סע' א
אבל **בית של ישראל העובד כוכבים פטור** ממזוזה (מרדכי ספ"ק דעבודת כוכבים)

ש"ך שם ס"ק ו
בית כו' פטור – כיון שהמקצת הוא של עובד כוכבים, וגם משום סכנה כדי שלא יאמר העובד כוכבים שהישראל עושה מעשה כשפים, וכן שערי חצירות ושערי עיירות פטורים מהאי טעמא משום סכנה

Trying on a *Tallit Katan* Without Tzitzit

Q I was trying on some pairs of *tallit katan* (the four-cornered garment upon which *tzitzit* fringes are attached) in a store to see what size would be best for me. Afterwards, I wondered whether what I had done was permissible since *tzitzit* were not attached, and I consequently had worn a four-cornered garment without *tzitzit*.

1. רמב"ם הלכות ציצית פרק ג הל' י

היאך חיוב מצות הציצית? כל אדם שחייב לעשות מצוה זו, אם יתכסה בכסות הראוי לציצית, יטיל לה ציצית ואחר כך יתכסה בה, ואם נתכסה בה בלא ציצית, הרי ביטל מצות עשה ...

2. שולחן ערוך אורח חיים סי' יד סע' ג

השואל מחבירו טלית שאינה מצוייצת, פטור מלהטיל בה ציצית כל שלושים יום, דכתיב: "כסותך" – ולא של אחרים. אבל אחר שלושים יום, חייב מדרבנן, מפני שנראית כשלו. שאלה כשהיא מצוייצת, **מברך עליה** מיד.

משנה ברורה שם ס"ק יא

מברך עליה – ויש מחמירין וסוברין שלא לברך אלא אם כן נתן לו בפירוש במתנה על מנת להחזיר. אך רוב האחרונים מסכימים לפסק השולחן ערוך, והטעם הוא, דהא אדעתא דהכי השאילה לו, שיברך עליה, וכיון שאי אפשר לו לברך אלא אם כן תהיה שלו, הוי כאילו נתנה לו במתנה על מנת להחזיר. ולכתחלה בודאי יותר טוב לבקש מהמשאיל שיתן לו במתנה על מנת להחזיר ולא לעיכובא. ודוקא אם שאל ממנו טלית המיוחד למצוה, אבל אם הוא בגד העומד ללבישה ורק כיון שפתוח רובו עושין בו ציצית, ולא נעשה בשביל מצות ציצית, וכן אם שאל טלית לעלות לתורה או לעבור לפני התיבה או לדוכן, שאינו אלא משום הכבוד, אין מברכין עליו, דאולי היה רצונו להשאילו רק למלבוש לחוד ולא להקנות לו. ויש תולקין בזה ומבירא להו דבכל גווני מברכין. על כן כתב בדרך החיים דיותר טוב שיכוין בכל אלו שלא לקנות, כדי שלא יצטרך לברך לכולי עלמא, לבד מהטלית ששאל בעת התפלה לצאת בו. וכל זה בטליתות של איש פרטי, אבל בטליתות של קהל, כעין שלנו המצויות בבתי כנסיות, צריך לברך עליו לכולי עלמא אפילו כשלובשו רק לעבור לפני התיבה או לעלות לתורה, משום דטלית של קהל אדעתא דהכי קנוהו מתחלה שכל מי שלובש אותו שיהיה שלו, כמו באתרוג ...

3. משנה, כלאים פרק ט משנה ה

מוכרי כסות מוכרין כדרכן **ובלבד שלא יתכונו** בחמה מפני החמה ובנשמים מפני הנשמים והצנועים מפשילין במקל:

ר"ש שם

ובלבד שלא יתכוין להנאתו – ומהכא דייקינן בשילהי כירה (דף מו ב) דדבר שאין מתכוין מותר, ואפילו במידי דכי מיכוין, איכא איסורא דאורייתא

4. תוספות, נדה דף סא עמ' ב ד"ה "אבל עושה"

... וקשה דהא ציצית נמי אין החי חייב בו אם אין בו הנאת לבישה, ומוכרי כסות דפטירי מכלאים פטורים נמי מציצית ...

Checking the *Tzitzit* of a *Shul Tallit*

Q A non-regular to our *shul* came without a *tallit* and was given a *shul tallit*. The guest proceeded to check each *tzitzit*, counting the knots and strands before putting on the *tallit*. Is it proper to do such an examination on Shabbat? Isn't this discourteous?

1. שולחן ערוך אורח חיים סי' ח סע' ט
קודם שיברך, יעיין בחוטי הציצית אם הם כשרים, כדי שלא יברך **לבטלה**.

משנה ברורה שם כב
לבטלה – אף על גב דבלאו הכי יש חשש איסור, שילבש בגד של ארבע כנפות בלי ציצית, מכל מקום מוקמי ליה אחזקתיה שהיה כשר, רק משום חומר ד"לא תשא" שיש על ברכה לבטלה החמירו לבדקו. ולפי זה, מי שלובש כמה בגדים של ציצית, אין צריך לבדוק אלא אחד מהם, כיון דברכה אחת לכולם. אבל האחרונים כתבו דצריך לבדוק כולם – אחד, דלא סמכינן אחזקה במקום דיכולין לבררו, וגם דחזקה גרועה היא, דעשויין החוטין ליפסק. ולכן צריך לבדוק בכל יום בבוקר כשלובשן, ואז אף שהסירן והסיח דעתו מהם, אף דצריך ברכה כשחוזר ולובש, אפילו הכי אין צריך לחזור ולבדוק, דבזמן מועט כזה אינו רגיל ליפסק, וסמכינן אחזקה. ואפילו בבוקר אם על ידי הבדיקה, יתבטל מתפלה בצבור או שקראוהו לעלות לתורה, יכול ללבוש טליתו בלי בדיקה, והוא שיודע שהיו החוטין שלמים אתמול. ומכל מקום, נכון לעיין קצת מאי דאפשר. ואם שאל טלית מאחר לעלות לתורה, דמנהגינו שלא לברך עליו, אין צריך לבדקו כלל [ועיין בביאור הלכה]. ואם בדק הטלית כשהסיר אותו מעליו והניחו בכיסו שלו, אין צריך לחזור ולבדקו למחר כשמתעטף בו:

2. ביאור הלכה סי' יג סע' ב ד"ה "קודם שיצא"
עיין במשנה ברורה מה שכתבנו לענין בדיקה בשבת ("והעולם אין נזהרין בזה"). ואולי טעם המנהג הוא משום דלמה יועיל הבדיקה, דאפילו לא ימצאם כראוי יהיה מותר ללבוש בשבת בבית הכנסת כפסק הרמ"א בסעיף ג'. אך זה לא יתורץ אלא למנן אברהם דטעם בדיקה הוא, שלא ילך בבגד בלא ציצית, אבל לפי מה שכתב הט"ז דטעם הבדיקה הוא משום חומר "לא תשא" בברכה לבטלה, אם כן יבדוק, ואם ימצא שהם פסולים, ילבש ולא יברך, ואפילו להמגן אברהם שייך הטעם דוקא בבית הכנסת, אבל אם לובש הטלית בביתו, כגון במקום שאין תיקון עירוב בעיר והמנהג שלובש הטלית בביתו, ושם בודאי צריך בדיקה משני טעמים: א' – שלא ילך בבגד בלי ציצית; ועוד – שהוא רוצה לילך בו לכרמלית או לרשות הרבים ...

3. שולחן ערוך אורח חיים סי' יד סע' ג
... שאלה כשהיא מצוייצת, **מברך עליה** מיד.

משנה ברורה שם ס"ק יא
מברך עליה – ויש מחמירין וסוברין שלא לברך אלא אם כן נתן לו בפירוש במתנה על מנת להחזיר; אך רוב האחרונים מסכימים לפסק השולחן ערוך; והטעם הוא, דהא אדעתא דהכי השאילה לו, שיברך עליה, וכיון שאי אפשר לו לברך אלא אם כן תהיה שלו, הוי כאילו נתנה לו במתנה על מנת להחזיר. ולכתחלה בודאי יותר טוב לבקש מהמשאיל שיתן לו במתנה על מנת להחזיר ולא לעיכובא. ודוקא אם שאל ממנו טלית המיוחד למצוה, אבל אם הוא בגד העומד ללבישה, ורק כיון שפתוח רובו עושין בו ציצית ולא נעשה בשביל מצות ציצית, וכן אם שאל טלית לעלות לתורה או לעבור לפני התיבה או לדוכן שאינו אלא משום הכבוד, אין מברכין עליו דאולי היה רצונו להשאילו רק למלבוש לחוד ולא להקנות לו. ויש חולקין בזה וסבירא להו דבכל גווני מברכין; על כן כתב בדרך החיים דיותר טוב שיכוין בכל אלו שלא לקנות כדי שלא יצטרך לברך לכולי עלמא לבד מהטלית ששאל בעת התפלה לצאת בו. וכל זה בטליתות של איש פרטי, אבל בטליתות של קהל כעין שלנו המצויות בבתי כנסיות צריך לברך עליו לכולי עלמא, אפילו כשלובשו רק לעבור לפני התיבה או לעלות לתורה, משום דטלית של קהל אדעתא דהכי קנוהו מתחלה שכל מי שלובש אותו שיהיה שלו כמו באתרוג

Should a Single Man Wear a *Tallit*?

Q In one of your articles, you related to the fact that most single Ashkenazi men do not have the practice of wearing a *tallit* for davening. I understand that some opinions connect this *minhag* to the juxtaposition in the Torah of *tzitzit* and marriage. However, the *Shulchan Aruch*, Rama, and most *poskim* disagree, ruling that the *mitzva d'orayta* of *tallit* begins at *bar mitzva*. Isn't it a mistaken *minhag* to avoid the *mitzva d'orayta* of wearing a *tallit*?

1. שולחן ערוך אורח חיים סי' כד סע' א

אם אין אדם לובש טלית בת ארבע כנפות, אינו חייב בציצית. וטוב ונכון להיות כל אדם זהיר ללבוש טלית קטן כל היום, כדי שיזכור המצוה בכל רגע ... ונכון ללובשו על המלבושים. לפחות יזהר שיהיה לבוש ציצית בשעת התפלה.

2. דרכי משה אורח חיים סי' ח ס"ק ג

... צריך להזהר באותן ארבע כנפות שיהיו גדולים קצת, שהקטן מתכסה בה ראשו ורובו, דבלאו הכי לא מיקרי בגד כלל, ולא כאותן שעושים אותן קטנים ביותר, כי די לנו במה שהקילו הראשונים לצאת בהם אף על פי שהן בלבישה ולא בעיטוף, אבל לפחות משיעור טלית לא עלה על דעתן, כן נראה לי. אך מדברי המרדכי שהבאתי למעלה (דרכי משה הארוך ד"ה רחבו) משמע דהמנהג היה אף בפחותים משיעור טלית. והמנהג הנהוג עכשיו שכל ירא שמים יש לו טלית גדול, שמתעטפין בו בשחרית ומברכין עליו, והמדקדקין לובשין עוד ארבע כנפות כל היום תחת בגדיהם כדי שלא יהיו בלא ציצית כל היום ופוטרים עצמם מלברך על הקטן בברכת הטלית גדול ...

3. גמרא, ברכות דף יד עמוד ב

אמר עולא: כל הקורא קריאת שמע בלא תפילין – כאילו מעיד עדות שקר בעצמו.

תוספות שם ד"ה "ומנח"

... יש לחלק בין תפילין לטלית, דעיקר קריאת שמע ותפלה שייכי בתפילין, כדאמר בסמוך: "כאילו מעיד עדות שקר בעצמו", פירוש, באדון שצוה, שהוא קורא "והיו לטוטפת" ו"לאות על ידך", ואין. ותפלה נמי, כדאמרן, קרי קריאת שמע ומתפלל, זו היא מלכות שמים; אבל ציצית, שאינו אלא חובת טלית, שאם יש לו טלית, חייב, ואם אין לו, פטור מציצית, ויכול לקרוא קריאת שמע בלא ציצית ...

4. משנה ברורה סי' יז ס"ק י

... מי"ג ואילך, חייב בציצית כנדול; ומה שכתב בדרשות מהרי"ל בהלכות נשואין, שנוהגין שגם נערים גדולים אין מתעטפים בציצית עד שנושאין להם נשים, וסמכו להן אקרא דכתיב "גדילים תעשה לך" וסמיך ליה "כי יקח איש אשה", הוא דבר תמוה, דעד שלא ישא אשה יהיה יושב ובטל ממצות ציצית.

5. שו"ת ציץ אליעזר חלק כ סי' ח

חזיתי להיעב"ץ ז"ל בספרו מור וקציעה על אורח חיים שהבין בכוונת, ולכן כותב דהכ"ה נדחק בחנם כי כוונת מהרי"ל פשוטה, והיפך מה שחשב בו שיורי כנסת הגדולה, "שבודאי לא פטרם מהרי"ל לנערים מטלית קטן, רק בטלית גדול אינן מתעטפין, וכי כך הוא עדיין המנהג בין האשכנזים"

6. שו"ת רדב"ז חלק א סי' שמג

... דקיימא לן דאף על גב דיש לו ציצית בבגדו, צריך שיעשה לו טלית להתעטף בו בשעת התפלה, וכן נהגו כל ישראל. ואם הוא להשליכו על כתפיו, הרי כבר יש לו בגד אחרת מצוייצת, אלא ודאי הדבר ברור שצריך לכסות בו ראשו וכן נהגו בכל גלילות ישראל, ומנהג אבותינו תורה היא

7. מגן אברהם סי' ח ס"ק ג

משמע בקדושין דף כ"ט שבתור שלא נשא אשה לא היה מכסה ראשו בטלית אפילו הוא תלמיד חכם, ובדף ח' איתא דמי שאינו תלמיד חכם, אפילו נשוי, לא היה מכסה ראשו, עיין שם.

Is Long Hair a Problem for *Tefillin*?

Q I have heard that there is an issue with long hair being a *chatzitza* (problematic separation) between the *tefillin shel rosh* and one's head. How does one determine how much hair is too much?

1. גמרא, זבחים דף יט עמ' א

בעי מר בר רב אשי: יצא שערו בבגדו, מהו? שערו כגופו דמי או לאו כגופו דמי?

2. שולחן ערוך אורח חיים סי' כו סע' ד

לא יהא דבר חוצץ בין תפילין לבשרו, לא שנא של יד **לא שנא של ראש.** הגה: הוקא בתפילין, אבל ברצועות **אין להקפיד** (רשב"א בתשובה סימן תתכ"ז).

משנה ברורה שם ס"ק טו

לא שנא של ראש – כתב בספר מחצית השקל: ורע עלי המעשה של אותן האנשים שמגדלין בלורותיהן, מלבד כי הוא דרך שחץ ונאוה, עיין מה שכתוב ביורה דעה סי' קע"ז, יש בו איסור בהנחת תפילין, דכיון דגדולין הרבה, ליכא למימר בהו היינו רביתייהו, ותוצצים, עיין שם. ובלאו חציצה נמי, בשביל הני שערות המרובים, אי אפשר לצמצם שיהיו מהודקין ומונחין על מקומן כדין.

3. ערוך השולחן אורח חיים סי' כו ס"ק יד

ויש רוצים להחמיר גם כשהשיער גדול מאד, ואיני רואה בזה שום טעם, דאיזה גבול תתן להשיער, ושיער הראש בעצם הראש דמי. ואולי אם יש לו בלורית שמסבב גם צדדי השיער של מקום אחר למקום הנחת תפלין, בזה וודאי יש חציצה, אבל לא השיער הטבעי הגדל במקום זה וכן המנהג פשוט ואין לפקפק כלל בזה:

4. שו"ת אגרות משה אורח חיים חלק ד סי' מ

יח) מי שנקרח ראשו אם מותר להניח שערות זרות ודינם בענין חציצה בתפילין – אני לא שמעתי ששייך דבר כזה שלמי שנקרחו שערותיו יהיה שייך שיצמחו שם שערות זרות שיניחו על הראש, ואם איכא דבר כזה היה זה דבר מותר לעשות, ולענין חציצה לתפילין קודם שנצמחו אין זה חציצה כיון שאי אפשר להסירם וכל מי שאין לו שערות לא ימירם. ואם ליכא דבר כזה אבל הוא רק דביקת השערות זרות להגוף על ידי דבק נמי, כיון שכן ישאר לעולם ורוצה בזה, לא יחצין לתפילין, ואם הוא פאה נכרית שיכול להסיר בכל עת שרוצה, אף שהוא לנאותו, שהוא בוש מלגלות ראשו בבית הכנסת, יניח את של ראש בלא ברכה וכשיבא לביתו יגלה ראשו ויניח תפילין בברכה.

5. שו"ת יחוה דעת חלק ב סי' ב

... מצד הדין אין לחוש לזה, שהרי בגמרא (זבחים יט ע"א) נסתפקו אם שערו כגופו דמי ואין בו דין חציצה או לא, ולא נפשטה הבעיא, ואם כן יש כאן ספק ספיקא להקל: שמא הלכה ששערו כגופו דמי ואינו חוצץ, ואם תמצא לומר שחוצץ, שמא הלכה כהרשב"א שאין דין חציצה בתפילין של ראש. והמחצית השקל שאסר בזה בפשיטות, דבריו תמוהים, שהרי בכמה מקומות נוהגים שהאבל על אב ואם אינו מסתפר אלא לאחר שלשה חודשים, ויש גם כן שנוהגים שלא להסתפר על אב ואם כל שנים עשר חודש ... ולא חששו כלל לאיסור חציצה.

6. משנה ברורה סי' כז ס"ק טז

אין להקפיד – והאחרונים כתבו דאין להקל רק במקום הכריכות, אבל מה ששייך להקשירה יש להחמיר אף ברצועות, בין בשל יד ובין בשל ראש, וכתבו תוכחת מגולה על המניחים התפילין על גבי פאה נכרית הנקרא פארוק"ה, ואפילו אם רק הרצועה מונח על הפאה נכרית. ומכל מקום משמע מדברי המגן אברהם והחיי אדם דאם יש לו מכה בראשו ורק במקום שהרצועות מונחים ולא במקום הקציצה, מותר לו להניח הרצועות על גבי סמרטוטין שעל המכה או על גבי כובע דק ולבדק, אף על גב שיש חציצה בין הרצועות, כיון דבמקום הקציצה אין חציצה

One Who Makes the Wrong *Beracha* on *Tefillin Shel Yad*

Q I accidentally made the *beracha* of *"... al mitzvat tefillin"* when putting on my *tefillin shel yad*. Was that valid, and what should I have said for the subsequent *beracha* on the *shel rosh*?

1. שולחן ערוך אורח חיים סי' כה סע' ה

... ויניח של יד תחלה, ויברך "להניח תפילין", ואחר כך יניח של ראש, ולא יברך כי אם ברכה אחת לשתיהם. הגה: ויש אומרים לברך על של ראש "על מצות תפילין", אפילו לא הפסיק ביניתיים (הרא"ש הלכות תפילין) (וכן פשט המנהג בבני אשכנז שמברכין שתי ברכות ...)

2. גמרא, מנחות דף לו עמ' א

אמר רב חסדא: סח בין תפילה לתפילה – חוזר ומברך. סח אין, לא סח לא, והא שלח רב חייא בריה דרב הונא משמיה דר' יוחנן: על תפילה של יד, אומר: "ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להניח תפילין", על תפילין של ראש, אומר: "ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות תפילין"! אביי ורבא דאמרי תרוייהו: **לא סח – מברך אחת, סח – מברך שתים.**

תוספות שם ד"ה "לא סח"

לא סח מברך אחת, סח מברך שתים – פירש בקונטרס: לא סח, מברך אחת – בין של יד בין של ראש; סח מברך שתים – "להניח תפילין" בשל יד ו"על מצות תפילין" בשל ראש. ורבינו תם פירש: לא סח, מברך אחת – לשל ראש מברך "על מצות תפילין", שזו היא ברכתו. סח, מברך שתים לשל ראש – "להניח" ו"על מצות"

3. ראש, פסחים פרק א סי' י

ומה שמברכין בתפילין של יד "להניח" ועל של ראש "על מצות", משום דלא רצו חכמים לתקן שתי ברכות זו אחר זו במצוה אחת שוות, ותקנו בשל ראש "על מצות", שהיא גמר המצוה.

4. ט"ז אורח חיים סי' כה ס"ק ו (תשובה מאחי הט"ז)

והטעם לזה שאמרו שראוי לברך על כל אחד מהם שתי ברכות, נראה לי שהוא מפני שיש בכל אחד מהן שני ענינים. אחד הוא הגוף המצוה שהוא לזכרון להאמין מציאות השם יתברך ויחודו, ויציאת מצרים, ושכר ועונש; ואף אם היה אוחזם בידו, היה אפשר לקיים מצוה זו ועל זה נתקנה ברכות "על מצות תפילין" והשני הוא הנחת וקשירת תפילין במקומה המיוחד לה, כדכתיב "וקשרתם לאות על ידך והיו לטוטפות בין עיניך", ועל זה נתקנה ברכה "להניח תפילין" ולכן ציוו לתוכפם כדי שתעלה כל ברכה על שתיהן, והשתא אתי שפיר מה שכתוב שמברכין שתים על של ראש כשהפסיק ביניהם, ואין כאן חבילות חבילות

5. שערי תשובה סי' כה ס"ק ה

שני ברכות – עיין באר היטב. וכתב במחזיק ברכה: מי שטעה ובירך על תפילין של יד "על מצות תפילין" יצא, ואם הוא מבני אשכנז, אם נזכר קודם ההידוק מברך "להניח" קודם ההידוק גם כן, ועל של ראש מברך "על מצות". כך כתב מהר"ש ווינטורה. ובמכתם לדוד חלק עליו וכתב שבבני אשכנז, אם נזכר קודם ההידוק, יברך להניח ובשל ראש לא יברך כלל; ואם לא נזכר, יברך כשמניח של ראש "להניח" לבד – עיין שם.

Does Hosting Count as Giving Tzedaka?

Q I read in your book, *Living the Halachic Process* (vol. I, F-4), that one is not obligated to spend his own money to perform *mitzvot bein adam la'chaveiro* (interpersonal *mitzvot*). Does that mean that one is not obligated to spend money on *hachnasat orchim* (hosting guests) or that he can use *tzedaka* money for that purpose?

1. אהבת חסד חלק ג' פרק א

... מצות הכנסת אורחים נוהגת אף בעשירים ... הקבלה שמקבל אותם בפנים יפות ומשתדל לשמשם ולכבדם לפי כבודם היא מצוה, וכל שכן אם האורחים הם עניים היא מצוה כפולה, שמקיים בזה גם מצות צדקה.

2. בית יוסף אורח חיים סי' שלג

כתוב בתרומת הדשן סימן ע"ב דשבות דשרי משום מצוה, שרי נמי משום כבוד אורחין. מיהו הני מילי באורחין שבאו לביתו, כדאמרינן בהדיא בפרק מפנין (שבת קכז.) גדול הכנסת אורחין ממצות בית המדרש, והתם נמי אשבות דשבת קאי. אמנם אם זימן אורחין למעוד סעודה בביתו, אבל לא נתארחו אצלו, כהאי גוונא אין לנו ראיה להקל, דהתם באורחין שבאין מן השדה לביתו קאי. ואפשר דמכל מקום אין להלק- עד כאן לשונו. ונראה לי דלאו במזמן את חבירו שיסעוד אצלו מיירי, דהחיא פשיטא דסעודת הרשות היא ואין בה מצוה כלל, אלא באורחין שנתארחו אצל אחד וזימנם אחר למעוד סעודה בביתו הוא דמספקא ליה.

3. גמרא, סוכה דף מט עמ' ב

צדקה – בממונו, **גמילות חסדים – בין בגופו** בין **בממונו**.

רש"י שם

גמילות חסדים בין בגופו – כגון מספיד למת, נושאו, קוברו, משמח חתן, מלוה חבירו בדרך.
ובממונו – מלוה לו מעות, משאילו כלים ובהמה.

4. רמ"א יורה דעה סי' רמט סע' א

אין לעשות ממעשר שלו דבר מצוה, כגון נרות לבית הכנסת או שאר דבר מצוה, רק יתננו לעניים.

5. שו"ת חתם סופר יו"ד סי' רלא

רמ"א בהנהות יורה דעה ריש סי' רמ"ט בשם מהרי"ל, שאין לעשות שום מצוה ממעות מעשר, כגון נרות בית הכנסת. וש"ך כתב בשם מהר"ם דיכול לעשות בו מצות ולפרנם בניו הגדולים, עיין שם. ובבאר הגולה על הגליון שם כתב דוקא מצוה שחייב בלאו הכי, אבל מצוה שאינו מחוייב, מותר ליקח ממעות מעשר. נראה לי שיצא לו כן, שראה בדרכי משה דמייתי מהרי"ל הנ"ל, וסיים בו: וכן משמע בביצה כ"א. ושם נאמר: "האומר הריני נזיר ואגלח ממעות מעשר שני, הרי הוא נזיר ואינו מגלח ממעות מעשר שני, דדבר שבחובה אינו בא אלא מן התולין" וחשב הוא דהכי נמי היינו שאין לו ליקח ממנו מצוה, דמיירי מצוה שחייב בלאו הכי לעשות, ואינה בא אלא מן החולין, אבל מצוה שאינו מחויב בלאו הכי לעשות, שפיר יכול ליקח ממעות מעשר. ולפי זה לא פליגי מהרי"ל ומהר"מ מר"ב שבש"ך. אבל במחילת כבודו שגה ברואה, דבמהרי"ל הל' ראש השנה ובתשובה סי' נ"ו כתב להדיא הטעם משום דמעשר שייך לעניים, ואיך יכול ליקח נרות בית הכנסת ממעות עניים אפי' לא יהיה חייב בהם בלאו הכי, מכל מקום איך יכול לגזול עניים ולו אין לו בהמעות אלא טובת הנאה ולא יותר, ואפילו למאן דאמר דבר שבחובה באה ממעשר שני, עיין מנחות פ"ד, היינו לגבוה, דמעשר שני ממון גבוה יכול להביא תורתו גם כן לגבוה ממעות מעשר שני, אבל מעשר עניים לא עלה על דעת אדם מעולם שיעשה מצוה במעות עניים, ולא היה צריך רמ"א להביא ראיה מביצה כ"א. אלא יען דהך מעשר כספים אינינו חיוב ממש, יש מפרישים ויש שאינם מפרישים, ואם כן בודאי אי לא היה נוהג להפריש מעשר, מי יתבענו ומי יכפנו, הוה אמינא דאינו נוזל עניים; על כן מביא ממס' ביצה כ"א: "האומר הריני נזיר", אף על פי שאינו מחוייב להזיר עצמו בנזיר, מכל מקום מכיון שאמר הריני נזיר, מיד מתחייב בכל קרבני נזיר, ושוב כשאומר על מנת שאגלח ממעות מעשר שני, לאו כל כמיניה, הכי נמי מכיון שהנהיג שלוש פעמים להפריש מעשר מריוח שלו ולתתו לעניים, שוב כל מה שיפריש מעשר הוה ממילא לעניים, ולאו כל כמיניה לקנות ממנו נר לבית הכנסת אפילו אינו מחויב בהם. ודברי באר הגולה תמוהים, ומינה אם מיד בתחלת התנהגותו להפריש מעשר כספים התנה שיכול לעשות ממנו דבר מצוה, מודה מהרי"ל למהר"מ שבש"ך ואין כאן מחלוקת.

Full Body Scans for Security

Q What does halacha have to say about the full body scans that are now being implemented in airports for security?

1. גמרא, בבא מציעא דף צא עמ' א

מתיב רב אחדבוי בר אמי: אילו נאמר "בהמתך לא תרביע", הייתי אומר: לא יאחוז אדם הבהמה בשעה שעולה עליה זכר, תלמוד לומר: "כלאים". לאו מכלל דכלאים, אחיזה נמי לא? – מאי אחיזה – הכנסה, ואמאי קרי לה אחיזה – לישנא מעליא. אמר רב יהודה: מין במינו מותר להכנים כמכחול בשפופרת, **ואפילו משום פריצותא ליכא**. מאי טעמא – בעבידתיה טריד.

רש"י שם

ואפילו משום פריצותא אין כאן – משום דשמא יבא לידי הרהור דבר, כדאמרינן (עבודה זרה כ, ב): לא יסתכל בחמור ובחמורה בחזיר ובחזירה בשעה שהן מזווגין ונזקקין זה עם זה, דהתם כשאינו שלו, שאינו צריך למייע, אבל האי – בעבידתיה טריד, ולא מהרהר.

2. שו"ת אגרות משה יורה דעה חלק ג סי' נד

המנהג פשוט שרופאים ישראלים ממשמשים הדפק של אשה, ואפילו אשת איש או נכרית, אף על פי שיש רופאים עכו"ם, וכן עושים שאר מיני משמושים על פי דרכי הרפואה, שמה שמותר להו אף מדרבנן, הוא משום דבעבידתייהו טרידי מועיל למלק איסור זה, משום דלכן אין לחוש שיבואו לעשות מיני קרוב בשביל שהותר להם הקרוב והנגיעות דלצורך רפואה, וגם שידוע לכל שהוא לצורך רפואה, ודמי זה לבנות ואחיות שלא אסרו.

3. גמרא, עבודה זרה דף כ עמ' ב

לא [יסתכל] בבגדי צבע [של] אשה. אמר רב יהודה אמר שמואל: אפילו שטוחין על גבי כותל. אמר רב פפא: ובמכיר בעליהן. אמר רבא: דיקא נמי, דקתני: "ולא בבגדי צבע אשה", ולא קתני "ולא בבגדי צבעונין"– שמע מינה.

Refraining from Sitting in a Parent's Seat

Q What is the source for the idea that one should not sit in a parent's set place at a dinner table? Does this apply only when the parents are present? Are guests also precluded from sitting in the place of the head of the home?

1. גמרא, קידושין לא עמ' ב

תנו רבנן: איזהו מורא, ואיזהו כיבוד? מורא – לא עומד במקומו, ולא יושב במקומו, ולא סותר את דבריו, ולא מכריעו; כיבוד – מאכיל ומשקה, מלביש ומכסה, מכנים ומוציא.

2. שולחן ערוך יורה דעה סי' רמ סע' ב

איזה מורא? לא יעמוד במקומו המיוחד לו לעמוד שם בסוד זקנים עם חביריו, או מקום המיוחד לו להתפלל; ולא ישב במקום המיוחד לו להסב בביתו

3. שו"ת חיים ביד יורה דעה סי' קכה

מח] כבוד אביו ואמו – לישב במקום אביו אחרי מותו – יש לדייק מלשון הרמב"ם פ"ו מהל' ממרים הל' ג ומהטור שולחן ערוך יורה דעה סימן ר"מ לקרא בשמו בין בחייו בין במותו, אך לענין שלא ישב במקומו נראה דהוא דוקא בחייו, וכן לרבו כדמשמע מהרמב"ם פרק ה מהל' תלמוד תורה הל' ה והל' ו; ועוד דבברייתא אמרו בקידושין: במותו, כיצד? מכלל דליתיה לדברים שנאמרו בחייו, דלשון "כיצד" מורה כך

4. בית יוסף יורה דעה סי' שלד

כתב עוד [הריב"ש] שם בשם הראב"ד שאין ביד החכם למחול כי מה שאמרו (קידושין לב.) דרב שמחל על כבודו כבודו מחול – היינו במידי דלית ליה בזיון, אלא בדברים שאדם חייב לנהוג בו כבוד, כגון לעמוד לפניו וכיוצא בזה – אבל על בזיונו אסור לו למחול, ודמי למה שאמרו (שם): האב שמחל על כבודו, כבודו מחול, דליכא למימר שיהא האב יכול למחול לבן שאומר חירופים וגידופים– עד כאן לשונו.

5. ערוך השולחן יורה דעה סי' רמ סע' ט

איזהו מורא? לא יעמוד במקומו המיוחד לו לעמוד שם בסוד זקנים עם חביריו, או מקום המיוחד לו להתפלל, ולא ישב במקום המיוחד לו להסב בביתו או בחנותו. ומובן ממילא דלעמוד בסוד זקנים במקום המיוחד לו, לא שייך אלא באדם גדול המעלה ולא באיש פשוט. אבל בישיבה בביתו, אפילו איש פשוט דרך הבעל הבית להסב בראש השלחן, ואסור להבן לישב שמה, בין בפניו ובין שלא בפניו. וכתבו הפוסקים, דמקום המיוחד לו לאביו לישיבה, אין אסור לו רק לישב שם, אבל לעמוד, מותר; ובמקום המיוחד לאביו לעמידה, אסור לו גם לעמוד שם [בית יוסף, וט"ז, וש"ך סק"א]. ופשוט הוא דגם באמו הדין כן, אלא משום דאין דרך לאשה להיות לה מקום קבוע, לכן לא דיברו בזה. ולכן אם יש לאמו מקום קבוע, אסור לו לישב שם, וכן הבת אין לה לעמוד בבית הכנסת של נשים במקום המיוחד לאמה אלא אם כן נותנת לה רשות, וכן הבן על מקום אביו בבית הכנסת, כשנותן לו רשות רשאי לעמוד. וכמדומני שעכשיו הבנים עומדים במקום אביהם בבית הכנסת כשהאב אינו שם, והטעם שכך נהגו, והוי כאלו נתן לו רשות, ואין פוצה פה ומצפצף על זה, ואין האב מקפיד בכך.

Origin of the Practice of Men Covering Their Heads

Q When and based on what sources did the practice for a man to cover his head originate, and in what circumstances is it required? Does it make a difference what he is doing and where he is?

1. גמרא, קידושין דף לא עמ' א

רב הונא בריה דרב יהושע לא מסגי ארבע אמות בגילוי הראש, אמר: שכינה למעלה מראשי.

2. רמב"ם הלכות דעות פרק ה הל' ו

צניעות גדולה נוהגים תלמידי חכמים בעצמן – לא יתבזו ולא יתגלו ראשן ולא גופן

3. מסכת סופרים פרק יד הל' יב

פוחח, הנראין כרעיו, או בגדיו פרומים, או מי שראשו מגולה, פורם על שמע, ויש אומרים בכרעיו נראין, או בגדיו פרומים, פורם על שמע, אבל בראשו מגולה אינו רשאי להוציא הזברה מפיו

4. רמב"ם הלכות תפילה ונשיאת כפים פרק ה הל' ה

תקון המלבושים כיצד? מתקן מלבושיו תחלה ומציין עצמו ומהדר, שנאמר: "השתחוו לה' בהדרת קדש". ולא יעמוד בתפלה באפונדתו ולא בראש מגולה ולא ברגלים מגולות אם דרך אנשי המקום שלא יעמדו בפני הגדולים אלא בבתי הרגלים ...

5. שולחן ערוך אורח חיים סי' צא סע' ג

יש אומרים שאסור להוציא אזכרה מפיו בראש מגולה, ויש אומרים שיש למחות שלא ליכנס בבית הכנסת בגלוי הראש.

6. שו"ת מהרש"ל סי' עב

ושמעתי על חכם אחד, כשהיה לומד – היה לומד בגילוי הראש ואמר שכבד עליו המשא. ומכל מקום נראה בעיני, אף שאין איסור בדבר ואף לא מידות חסידות כשאינו מזכיר השם, מכל מקום לתלמיד חכם יש לו להזהר, מאחר שהעם תופסים בה לקלות ולפריצות כאלו עובר על דת יהודית ... החכם עיניו בראשו שידע להשמר שלא יתפשו עליו, ואם כבד עליו להניח על ראשו דבר כבד, יכסה ראשו בבגד פשתן דק או במשי. ומכל מקום נראה אפילו מי שירצה לברך ברכת נהנין, והוא בלילה שאין לו כובע עליו או כשרוחץ באמבטי, די לו במה שמכסה את ראשו בידיו

7. ט"ז אורח חיים סי' ח ס"ק ג

ונכון שיכפה ראשו בטלית – ... ונראה לי שיש איסור גמור מטעם אחר, דהיינו, כיון שחוק הוא עכשיו בין העכו"ם שעושין כן תמיד, תיכף שיושבין פורקין מעליהם הכובע, ואם כן זה נכלל בכלל "ובחוקותיהם לא תלכו", כל שכן בחוק זה שיש טעם, דכיסוי הראש מורה על יראת שמים, כהאיא דסוף שבת: כסי רישך כי היכי דליהוי עלך אימתא דמרך; וכן בקדושין דף ל"ג: התהוא גברא דלא מכסי רישיה, אמרו: כמה חציף האי גברא כו'. וכן כתוב בספר המורה פנ"ב ע"ג: גדולי חכמינו נמנעים מלגלות ראשם להיות השכינה חופפת וסוככת אותן, וכן היו ממעטים דבריהם לזאת הכוונה כו' – עד כאן לשונו. ודאי ירחיק עצמו בזה יותר משאר חוקותיהם, אבל מכל מקום מה שכתב רש"ל דדי בכסוי היד על הראש, ודאי די בזה אף לפלק חוקות העכו"ם, כיון שהוא מורה בזה שאסור לו לישב בגלוי הראש. אבל לא יועיל לענין שיצא דבר קדושה מפיו ...

8. שולחן ערוך אורח חיים סי' ב סע' ו

אסור לילך בקומה זקופה, ולא ילך ארבע אמות **בגילוי הראש** (מפני כבוד השכינה)

משנה ברורה שם ס"ק יב

בגילוי הראש – וכל שכן שאסור לברך, והוא הדין ללמוד, בגילוי הראש; ולא מהני בזה כיסוי היד, דיד וראש חד גופא אינון, ואין הגוף יכול לכסות את עצמו. ויש מקילין בזה בשעת הדחק, כגון בלילה, שרוצה לשתות ואין לו כובע בראשו, דדי במה שמכסה ראשו בידו. אבל יותר טוב לנהוג כמו שהעולם נוהגין שמטשיך הבית יד של הבגד על היד ומכסה בו ראשו, דאז הוי שפיר כיסוי לכולי עלמא.

The Origins and Nuances of Our Nation's Names

Q I am on my state's History-Social Science Curriculum Framework and Evaluation Criteria Committee. We have been debating whether the Ancient Hebrews should be referred to by the name "Hebrews" or "Israelites." How does your organization refer to your ancient ancestors? Also, was it the Hebrews or the Israelites who organized the Kingdom of Israel? From which did the teaching emerge that God established ethical principles for humankind?

1. בראשית פרק יד פס' יג

וַיָּבֹא הַפָּלִיט וַיַּגֶּד לְאַבְרָם הָעִבְרִי וְהוּא שֹׁכֵן בְּאֵלֹנֵי מַמְרֵא הָאֱמֹרִי אֲחִי אֶשְׁכֹּל וַאֲחִי עָנֵר וְהֵם בַּעֲלֵי בְרִית־אַבְרָם:

2. פירוש הארוך לאבן עזרא, שמות פרק כא פס' ב

והנה אין ספק, כי פירוש "אברם העברי" (בראשית יד, יג) שהוא מבני עבר, עליו כתיב: "אבי כל בני עבר" (שם י, כא), הפך: "ותם הוא אבי בנען" (שם ט, יח). או נקרא "עברי" בעבור שבא מעבר הנהר, אף על פי שהיה ראוי להיות עברי נהרי. ונחשוב, כי הכתוב תפש דרך קצרה, בעבור שמצאנו: "ואקח את אביכם את אברהם מעבר הנהר" (יהושע כד, ג). והנה גם נקראו העברים שהם ישראל, כי ראינו שאמר משה לפרעה: "כה אמר ה' א–להי ישראל" (שמות ה, א). וכאשר שאל פרעה מי הוא זה השם? אז השיבו: "ה' א–להי העברים" (שם, ג). והנה "א–להי העברים" כמו "א–להי ישראל". והנה, אם ישראל נקראו עברים, בעבור שהם מיוחסים אל עבר, ישתתפו עמנו בני ישמעאל ובני קטורה ובני עשו. ואנחנו לא מצאנו קורא אחיך רק אדום לבדו, שהיה בבטן אחד עם יעקב. גם לא תמצא בכתוב, שיזכיר עשו שהוא אחינו במצות רק בדבר השליחות, וכמוהו: "לא תתעב אדומי כי אחיך הוא" (דברים כג, ח), אחר שהזכיר אדומי. וככה: "על רדפו בחרב אחיו" (עמוס א, יא). הנה בכל המקרא לא מצאנו מלת "עברי" כי אם על בני יעקב. וכתוב: "ושם אתנו נער עברי" (בראשית מא, יב), "לאבול את העברים להם" (שם מג, לב), "מכה איש עברי" (שמות ב, יא), "שני אנשים עברים נצים" (שם שם). ויונה אמר: "עברי אנכי" (יונה א, ט), כי הם שאלוהו: "אי מזה עם אתה" (שם שם, ח). ואם המלה היתה כוללת עמים רבים, עוד לא השיב מאי זה עם הוא. וכתוב, "פן תעבדון לעברים" (ש"א ד, ט), "והעברים היו לפלשתים" (שם יד, כא). ובירמיה כתוב: "לשלח איש את עבדו וגו' העברי והעבריה" (ירמיה לד, ט), ובסוף פירש: "לבלתי עבוד בם ביהודי אחיהו איש" (שם).

3. בראשית פרק לט פס' יד

וַתִּקְרָא לְאַנְשֵׁי בֵיתָהּ וַתֹּאמֶר לָהֶם לֵאמֹר רְאוּ הֵבִיא לָנוּ אִישׁ עִבְרִי לְצַחֵק בָּנוּ בָּא אֵלַי לִשְׁכַּב עִמִּי וָאֶקְרָא בְּקוֹל גָּדוֹל:

4. שמות פרק ב פס' יא

וַיְהִי בַּיָּמִים הָהֵם וַיִּגְדַּל מֹשֶׁה וַיֵּצֵא אֶל־אֶחָיו וַיַּרְא בְּסִבְלֹתָם וַיַּרְא אִישׁ מִצְרִי מַכֶּה אִישׁ־עִבְרִי מֵאֶחָיו:

5. בראשית פרק כג פס' ו

שְׁמָעֵנוּ אֲדֹנִי נְשִׂיא אֱ–לֹהִים אַתָּה בְּתוֹכֵנוּ בְּמִבְחַר קְבָרֵינוּ קְבֹר אֶת־מֵתֶךָ אִישׁ מִמֶּנּוּ אֶת־קִבְרוֹ לֹא־יְכַלֶּה מִמְּךָ מִקְּבֹר מֵתֶךָ:

6. שמות פרק יט פס' ו

וְאַתֶּם תִּהְיוּ־לִי מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים וְגוֹי קָדוֹשׁ אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר תְּדַבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

Netilat Yadayim and Hygienic Concerns

Q Given the great concern regarding "swine flu," many consider it hygienically prudent to wash their hands with soap and water before doing *netilat yadayim* with a washing cup and eating a bread meal. Is it permitted to do *netilat yadayim* with a *beracha* when you know that your hands are already clean before the *netila*? If one may make the *beracha*, should he dry his hands before doing *netilat yadayim*?

1. שולחן ערוך אורח חיים סי' קסה סע' א

העושה צרכיו ורוצה לאכול, **יטול שתי פעמים**. על הראשונה, מברך: "אשר יצר", ועל השנייה, מברך: "על נטילת ידים". ואם אינו רוצה ליטול אלא פעם אחת, לאחר ששפך פעם אחת על ידיו ומשפשף, יברך: "אשר יצר", ואחר כך בשעת ניגוב יברך: "על נטילת ידים".

משנה ברורה שם ס"ק ב

יטול שתי פעמים וכו' – דאם יטול פעם אחת ויברך מתחלה "אשר יצר" ואחר כך "על נטילת ידים", הוי הפסק בין הנטילה לברכתה; ואם יברך מתחלה "על נטילת ידים" ואחר כך "אשר יצר", הוי הפסק בין ברכת נטילה ל"המוציא"; ולהניח מלברך ברכת "אשר יצר" עד אחר ברכת "המוציא" גם כן אין נכון, שחיובה חל עליו מיד כשעשה צרכיו ואין לאחרה כל כך. וכתבו האחרונים דצריך ליזהר שלא ליטול בפעם הראשון נטילה גמורה ורק מעט משום נקיות, דאי לאו הכי, הרי נטהרו ידיו בפעם הראשון, ואין שייך לברך עוד על נטילה שניה

2. שולחן ערוך ורמ"א סי' קנח סע' ז

נטל ידיו לדבר שטיבולו במשקה, ואחר כך רוצה לאכול לחם, יש מי שנראה מדבריו שאין אותה נטילה עולה לו, ואין צריך לומר אם נטל ידיו שלא לאכול, ואחר כך נמלך **ואכל**. הגה: ואם לא הסיח דעתו, יטול **בלא ברכה** (דעת עצמו). אם נגע באכילתו במקומות המטונפות בגופו, יהזור ויטול ידיו. תשובת רשב"א סימן קצ"ב, וקצ"ג, ועיין לקמן סימן קס"ד (כפול לקמן, ושם נתבאר דצריך גם כן לחזור ולברך).

משנה ברורה שם ס"ק לב

בלא ברכה – דכמה פוסקים סבירא להו דבנטילת ידים לחולין, אף אם לא כוון לשם נטילה, יצא אם לא הסיח דעתו מעת שנטל ידיו. ומבואר דבריהם בבית יוסף סימן קנ"ט ובשו"ע שם סע' י"ג– עיין שם; ואם כן, יטול בלא ברכה, שמא יצא בנטילה הראשונה; ועל נטילה ראשונה לא שייך לברך, אף דנמלך לאכול ממש להנטילה, כיון שלא היתה לשם נטילה [אחרונים].

3. שולחן ערוך אורח חיים סי' קסב סע' ב

הנוטל ידיו, שופך עליהם קצת מהרביעית להסיר מהם הלכלוך וכל דבר שתוציץ, ואחר כך שופך עליהם פעם שנית, וגם אלו המים הם טמאים, ואחר כך שופך עליהם פעם שלישית לטהר המים שעל גבי הידים.

ביאור הלכה שם

הנוטל ידיו שופך וכו' – מדמתמו הפוסקים, משמע דאין צריך ניגוב בינתים, ולא מיבעיא לדעת השולחן ערוך והלבוש, דזהו מכלל הנטילה גופא, בודאי אין מחוייב לנגב בינתים. ואפילו למה שכתבנו לקמיה דזהו רק הכנה לנטילה, גם כן נראה דלא נטמאו המים על ידי זו הנטילה דיצטרך בשביל זה לנגבם, דהוא דומה למה שכתוב בסימן ק"ס סוף סעיף י"א דהנוגע במים קודם נטילה לא נפסלו המים; וכעין זה כתב הלחם חמודות והובא במגן אברהם לקמן בס"ק י'.

Ribbit – Discount on Rent for an Apartment for its Buyer

Q I sold an apartment to a ben Torah. There was a payment at the signing and there were additional payments at various dates. The closing was to be on December 1, contingent on the completion of all payments, which in turn depended on obtaining a mortgage and clearing up certain legal issues. By no fault of either side, the final payment took place several weeks later. Our contract included a clause allowing the buyers to move into the apartment well before Dec. 1, but they had to pay the same rent the outgoing renters did. They did not pay in advance, and I figured that they would take care of it together with the final payment. When the time came, the buyer claimed that he should pay rent only until Dec. 1, the envisioned date of transfer of ownership. He argued that while payment was not actually completed by that date, he had already paid a clear majority of the purchase price. He said he would accept the ruling of any rabbi I want to ask, and I would like to ask you. I am pretty sure I am right, but considering that he paid so much money and that the amount in dispute is tiny in the scheme of all the money changing hands, I feel that it would be a shame to leave a bad taste from our transaction. Thus, assuming I am correct, I would be happy if you would suggest a *p'shara* (compromise).

1. שולחן ערוך יורה דעה סי' קעג סע' ז

אם קונה דבר ששוה שנים עשר בעשרה בשביל שמקדים המעות, **אם ישנם ברשות מוכר** אלא שאינו מצוי לו עד שיבא בנו או עד שימצא המפתח, מותר. ואם אינו ברשותו, אסור אפילו יש לו מאותו דבר הקפה ביד אחרים.

הגה: ונאמן המוכר לומר שיש לו (הגהות מרדכי ריש איזהו נשך). וכל זה לא שרי אלא בסתם, אבל אם מפרש לומר: "אם תתן לי עכשיו, אתן לך בעשרה, ואם לאחר זמן, בשנים עשר – אסור (טור בשם הר"ר ישעיה). וכל זה בדבר ששומתו ידוע, אבל אם אין שומתו ידוע, אפילו אין לו, שרי (בית יוסף בשם תוספות ורא"ש), ובלבד בסתם, אבל לא במפרש.

ט"ז שם ס"ק י

אם ישנם ברשות המוכר – פירש בית יוסף בשם ריב"ש: הטעם – כיון דמן התורה מעות קונות, ואם חוזר בו, מקבל מי שפרע, הוה לענין רבית כאילו קנאם קנין גמור מעתה, כיון דאין איסור במכירת פירות אלא מדרבנן, אבל כשאין לו, אנו חוששין שמא יתייקר ומרויח בהקדמת המעות, וגם המוכר יצטרך לקנותם ביוקר– עד כאן לשונו.

2. שו"ת אבני נזר חלק חושן משפט סי' כג

... ואשר העמים עלי להגיד הלכה ברורה באשר אי אפשר לתווך ולעשות פשרה בענין רבית, כי יש בזה משום: "לא תשימון", לא כן אנכי עמדי. ואם הדיין יודע שהוא רבית ומכל מקום רוצה לעשות פשרה בזה, הדין עם כבוד תורתו. אך אם עדיין אין ההלכה מבוררת לו, ועל כן עושה פשרה, נראה לי דשפיר דמי. כי איסור נתינת רבית הוא כשנותן לפרעון הרבית, אבל לא כשנותן מחמת ספק שמא חייב מחמת שאינו חשוב רבית.

... וכמדומה לי שמעשים בכל יום בכל בתי דינים שעושין פשרה גם בדין תורה שנוגע באיסור רבית. ומעודי בדיני ממונות אני מרחיק את עצמי מאד מלהגיד דין תורה, כי לית אנא חכים וכו' רק לעשות פשרה.

3. שולחן ערוך יורה דעה סי' קסא סע' ה

רבית דאורייתא שהוא בדרך הלואה בדבר קצוב, יוצאה בדיינים, שהיו כופין ומכין אותו עד שתצא נפשו, אבל אין בית דין יורדין לנכסיו. וכן בהלוהו על חצרו ואמר לו: על מנת שידור בו חנם או שישכרנו לו בפחות, וכיוצא בו.

4. שם סעיף ב

אבק רבית, אינה יוצאה בדיינים. ואם בא לצאת ידי שמים, חייב להחזיר. מלבד רבית מוקדמת ומאוחרת, אפילו לצאת ידי שמים אינו חייב להחזיר). (בית יוסף בשם תשובת הרשב"א).

Incomplete Standing for *Modim D'Rabbanan* and to Honor *Talmidei Chachamim*

Q I see people making a semi-rising motion at the beginning of Modim *D'Rabbanan* and also when a *talmid chacham* walks by. Is that correct behavior? What are the rabbinical sources on the matter?

1. שולחן ערוך ורמ"א אורח חיים סי' קכו סע' א
כשיגיע שליח צבור למודים, שוחין עמו הציבור, ולא ישחו **יותר מדאי**, ואומרים: "מודים אנחנו לך (שאתה הוא ה') אלהינו אלהי כל בשר כו'", וחותם "ברוך אל ההודאות", בלא הזכרת השם; ויש מי שאומר שצריך לשחות גם בסוף, וטוב לחוש לדבריו. יש אומרים שאומר הכל בשחייה אחת, וכן המנהג (פסקי מהרי"א).

2. שולחן ערוך ורמ"א אורח חיים סי' צד סע' ה
היה יושב בספינה או בעגלה, אם יכול לעמוד במקום הכריעות, עומד כדי שיהיה כורע מעומד, ופוסע שלוש פסיעות. הגה: אף על פי שיושב בכל התפלה, מכל מקום אם אפשר לו לעמוד, יעמוד, כדי לקיים הכריעות והפסיעות כדרכן.

3. שולחן ערוך אורח חיים סי' צד סע' ח
יש ליזהר **שלא לממוך** עצמו לעמוד או לחבירו, בשעת תפלה.

משנה ברורה סימן צד ס"ק כב
שלא לממוך וכו' – הטעם דתפלה צריכה עמידה, כדלקמן בסימן צ"ח, ועמידה שעל ידי סמיכה לא חשיבה עמידה. ולפי זה, סמיכה קצת, דהיינו שמומך במקצת שאם ינטל אותו דבר לא יפול, שרי. ויש אומרים הטעם, דצריכה להיות באימה. ולפי זה, בכל גווני אסור, ובמקום הדחק יש להקל כטעם הראשון.

4. רמב"ם הלכות תפילה ונשיאת כפים פרק ט הל' ד
ואומר קדושה בברכה שלישית, וכיון שהגיע שליח ציבור לקדושה, יש רשות לכל אחד ואחד לחזור במקום שעמד בו בתפלה, וכשיגיע שליח ציבור למודים וכורע, כל העם שוחין מעט ולא ישחו יותר מדאי, ואומרים: "מודים אנחנו לך"

5. בית יוסף אורח חיים סי' קכו
כתב הרמב"ם בפ"ט מהלכות תפילה (ה"ד): "ולא ישחו יותר מדאי". וטעמו משום דאיתא בירושלמי (שם): מה אומרים הציבור בשעה ששוחין, ועלה קאמר: תני ובלבד שלא ישוח יותר מדאי. ורבינו כתב שאינו נראה כן, מדאיתא התם בתר הכי: מעשה באחד ששחה יותר מדאי והעבירו רבי. אמר רבי חייא בר אבא: לא הוה מעביר אלא גער. משמע דאשליה ציבור דוקא קאי, דלשון העברה לא שייך אלא בשליה ציבור. ואני אומר שאין מכאן ראיה לבטל דברי הרמב"ם, דאיכא למימר דבין ציבור בין שליח ציבור ... וטעמא דלא ישחו יותר מדאי, נראה שהוא משום דמחזי כיוהרא שהוא שוחה יותר משאר העם. ולפי טעם זה משמע דהוא הדין לאבות ששוחין בה תחלה וסוף שאין שוחין בהם יותר מדאי ... נראה דדוקא בחזרת שליח ציבור הוא דאמרו שלא ישחו יותר מדאי, ואפשר שהטעם מפני שכבר התפללו ואינם כורעים אלא כדי שלא יראו ככופרים, ובזה די שישחו ראשם מעט ואם ישחו יותר יש לחוש ליוהרא

6. משנה ברורה סי' קכו ס"ק ב
יותר מדאי – פירוש שישחה כדין שאר שחיות, כמה שכתב סימן קי"ג סע' ה'. והב"ח מפרש דבמודים שאומר עם השליח צבור, לא ישחה רק ינענע ראשו מעט, והעולם לא נהגו כן.

7. גמרא, קידושין דף לב עמ' ב
רב פפא הוה משקי בי הלולא דאבא מר בריה, ודלי ליה כמא לר' יצחק בריה דרב יהודה ולא קם מקמיה, ואיקפד! אפילו הכי, **הידור** מיעבד ליה בעו.

רש"י שם
הידור – לנוע מעט כאילו רוצה לעמוד מפניו.

A *Beracha* on the *Mitzva* to Write a *Sefer Torah*

Q Why is there no *beracha* on the writing of a *sefer Torah*?

1. רמב"ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה פרק ז הל' א

מצות עשה על כל איש ואיש מישראל לכתוב ספר תורה לעצמו, שנאמר: "ועתה כתבו לכם את השירה" – כלומר: כתבו לכם תורה, שיש בה שירה זו – לפי שאין כותבין את התורה פרשיות פרשיות. ואף על פי שהניחו לו אבותיו ספר תורה, מצוה לכתוב משלו; ואם כתבו בידו, הרי הוא כאילו קבלה מהר סיני, ואם אינו יודע לכתוב, אחרים כותבין לו. וכל המגיה ספר תורה, ואפילו אות אחת, הרי הוא כאילו כתבו כולו.

2. הלכות קטנות לרא"ש, הלכות ספר תורה סי' א

ואומר אני, דודאי מצוה גדולה היא לכתוב ספר תורה, וגם אין למוכרו אלא ללמוד תורה ולישא אשה ... וזהו בדורות הראשונים שהיו כותבים ספר תורה ולומדים בו. אבל האידנא שכותבין ספר תורה ומניחין אותו בבתי כנסיות לקרות בו ברבים, מצות עשה היא על כל איש מישראל אשר ידו משגת לכתוב חומשי התורה ומשנה וגמרא ופירושים, להגות בהן הוא ובניו. כי מצות כתיבת התורה היא ללמוד בה, כדכתיב: "ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם". ועל ידי הגמרא והפירושים ידע פירוש המצות והדינים על בוריים. לכן הם הם הספרים שאדם מצווה לכתבם, וגם לא למכרם אם לא ללמוד תורה ולישא אשה:

3. גמרא, מנחות דף מב עמ' ב

... לעשות תפילין לא מברך! אלא לאו היינו טעמא, כל מצוה דעשייתה גמר מצוה, כגון מילה, אף על גב דכשירה בעובד כוכבים – בישראל צריך לברך, וכל מצוה דעשייתה לאו גמר מצוה, כגון תפילין, אף על גב דפסולות בעובד כוכבים – בישראל אינו צריך לברך

4. שו"ת מהר"י בי רב סימן סב

כתב הרמב"ם ז"ל בהלכות ברכות פרק י"א, וזה לשונו: ... וכל מצוה שיש אחר עשייתה צווי אחר, אינו מברך אלא בשעה שעושה הצווי האחרון. כיצד? העושה סוכה או לולב או שופר או ציצית או תפילין או מזוזה אינו מברך בשעת עשיה לעשות סוכה או לולב או שופר או ציצית, לכתוב תפילין או לכתוב מזוזה, מפני שיש אחר עשייתן צווי אחר. ואימתי מברך? בשעה שישב בסוכה או

... ומדבריו ז"ל למדנו שאין צריך לברך על כתיבת הספר תורה ... ואם תאמר שאני ספר תורה שכתיבתו היא מצוה בפני עצמה, והיא גמר המצוה, שהרי הרמב"ם ז"ל מנאה במנין התרי"ג ... ונראה שמצות כתיבה לחוד ומצות הלמוד לחוד, ובכתיבת הספר תורה מקיים המצוה וצריך לברך על קיומה אפילו שאינו קורא בו, זה אי אפשר, דנהי דמצות הכתיבה היא מוטלת על האדם ... אבל עם כל זה כתיבה זאת שמוטלת על האדם היא לקרות בו, שהרי הרא"ש ז"ל כתב .... "אבל מצות כתיבת התורה היא ללמוד בה, כדכתיב: ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם וכו' " ... ואל יעלה על דעתינו שהרא"ש ז"ל ... סובר כי הם מצוה אחת כי פשיטא שאינם מצוה אחת ... ומה שבא הרא"ש ז"ל ללמדנו הוא שאל יעלה על דעתינו שכתיבת הספר תורה כדינו לקיום המצוה אפילו שאינו קורא בו, אלא שצריך שיקרא בו, כי עיקר מצות כתיבת התורה היא ללמוד בה, ואם כן אין לברך בשעת כתיבת הספר תורה כמו שאין צריך לברך בשעת כתיבת התפילין והמזוזה.

עוד צריך לומר טעם אחר, שאין צריך לברך ברכה בפני עצמה על כתיבת הספר תורה ולא על כתיבת תפילין ומזוזה והוא עם מה שכתב מורנו הרב דוד אבודרהם ... וזה לשונו: "ואם השכים קודם התפילה לכתוב בדברי תורה, חייב לברך ברכת התורה כמו ללמוד, רק שלא יהא כותב בדברי הרשות"– עד כאן ... ואם כן אפילו שנומר שצריך לברך על כתיבת הספר תורה, פשיטא שאין צריך לברך ברכה בפני עצמה כמו שרצה חכם אחד לומר, שצריך לברך "אשר קדשנו במצוותיו וצונו לכתוב הספר תורה", שהרי אם עומד באשמורת לכתוב צריך לברך, ואם בתוך היום הוא רוצה לכתוב, כבר הוא נפטר בברכות התורה שברך בשחר, ואין צריך לברך ברכה במקום שאינה צריכה.

5. שו"ת חתם סופר חלק א (אורח חיים) סי' נב

... אילו היו חז"ל בקיאין בחסרות ויתירות, היו מתקנים ברכה לספר תורה, אבל יען שהם עצמם לא היו בקיאין, כמבואר בקידושין ל' ע"א, דאפילו בפסוקי לא בקיאין, ועוד איכא כמה פעמים דהמסורה פליג אהש"ס וכותבים כהמסורות, ולהש"ס פסול הספר תורה, ותימא איכא במסכת נדה ל"ג ע"א ובתוספות ד"ה והנושא כתיב חסר וי"ו יעויין שם, דלדינא קיימא לן כהש"ס, ולענין כתיבת ספר תורה כתבינן מלא בוי"ו ... אם כן ממילא אי אפשר לברך בשום אופן

Removing Tattoos Before Conversion

Q I am studying to convert to Judaism with an Orthodox rabbi. I know that tattoos are viewed negatively by my rabbi and others. People are unaware that I have some (not obscene ones), and I am concerned that when I will put *tefillin* on, people will find out. Should I just not convert? Will rabbis accept me?

1. רמב"ם הלכות חובל ומזיק פרק ה הל' א
אסור לאדם לחבול בין בעצמו בין בחבירו. ולא התובל בלבד אלא כל המכה אדם כשר מישראל, בין קטן בין גדול בין איש בין אשה, דרך נציון הרי זה עובר בלא תעשה שנאמר: "לא יוסיף להכותו" – אם הזהירה תורה שלא להוסיף בהכאת החוטא, קל וחומר למכה את הצדיק.

2. שו"ת אגרות משה חושן משפט חלק ב סי' סו
אבל הרמב"ם הא כתב בריש פרק ה' מחובל, באיסור הכאה לאדם כשר מישראל, שהוא במכה דרך נציון, ולחד גירסא דרך בזיון – עיין שם. ואם כן בעובדא זו, שהחבלה הוא ליפותה, הרי אינו דרך נציון ובזיון, שלא שייך האיסור; ואם במכה חברו הוא רק דרך נציון ובזיון, גם במכה בעצמו אין לאסור כשהוא ליפות, שאינו דרך נציון ובזיון. ומה שדייק ידידי הרב הגאון ר' טוביה גאלדשטיין שליט"א מלשון: "ולא החובל בלבד אלא כל המכה אדם כשר מישראל דרך נציון הרי זה עובר בלא תעשה", שתנאי דדרך נציון הוא רק על מכה ולא על חובל, לא מסתבר זה, דהא בין חובל בין מכה ילפינן מחד קרא ד"לא יוסיף", וביון שמשמע לרמב"ם דהוספה במלקות הוא דרך נציון ובזיון, ומזה לא נוכל למילף הכאה שלא בדרך נציון ובזיון, אם כן גם חובל הוא דוקא בדרך נציון ובזיון, וקאי התנאי דדרך נציון גם על חובל, דלא שייך לחלק בילפותא מחד קרא.

3. במראה הבזק ח"ה סי' עח
מן הדין אין כל חיוב להסיר כתובת-קעקע שכן האיסור הוא בעצם מעשה הקעקוע ובהסכמה לקבלו, ואין כל איסור על היות הקעקוע עליו, בין אם הקעקוע נעשה באיסור ובין אם נעשה בהיתר, בזמן גיותו.
אולם, אם יש בקעקוע תמונה של עבודה זרה יש לכסותו כשנכנם לבית הכנסת ובזמן התפילה, ולכן אם אפשר, ראוי להסירו, אך לא מן הדין אלא כמידת חסידות.
אם האדם רוצה להסירו מכיוון שהוא מתבייש בו אחר ששב בתשובה והוא רוצה להשתייך לחברה יהודית שומרת מצוות, יכול להסירו על ידי טיפול בלייזר. בעדיפות שניה, וחרף האיסור לחבול בעצמו, יש להתיר להסירו גם בניתוח פלסטי, הואיל ו"גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה".

4. שולחן ערוך יורה דעה הלכות סי' קפ סע' ד
הרושם על עבדו שלא יברח, פטור. (ונראה דלכתחלה מיהא אסור) (דעת עצמו).

5. שו"ת בצל החכמה חלק ה סי' פב
יג) לכן כיון שבנידון דידן הוה ליה בלאו הכי דרבנן טובא כמבואר, חדא שאין בקעקוע העליון לא אות ולא צורה, רק קוים או נקודות בעלמא בלי כל סדר (אות ד'); שנית, שאין דעתו לכתוב כלל רק לקלקל ולמחוק (אות ג'). ועוד שאינו לשם עבודה זרה כלל (אות ו'). וגם נתוסף עליו ספק וספק ספיקא אם העליון חשוב כתב כלל, והוה ליה ספק וספק ספיקא להיות תלתא דרבנן, בודאי שיש להקל בזה, ובפרט שהוא לצורך מצוה. ועם כל זה, יראה שלא יהיה צבע העליון אדום, כי כאמור לעיל (אות י') אדום הוא צבע החשוב ביותר.

Honoring a Request to Bury Outside of Israel

Q My father-in-law died in America recently and was buried there. My mother-in-law plans to move here (Israel), where all her children live. She has clearly indicated her desire to be buried next to her husband. Will we be required or allowed to carry out her wish, given that it violates the *halacha* that she should be buried in Israel? Other related points are that we will have no place to sit *shiva* in America and will not be able to visit her grave on *yahrtzeits*.

1. גמרא, כתובות דף קיא עמ' א

אמר רב ענן: כל הקבור בארץ ישראל – כאילו קבור תחת המזבח; כתיב הכא: "ומזבח אדמה תעשה לי", וכתיב התם: "וכפר אדמתו עמו". עולא הוה רגיל דהוה סליק לארץ ישראל; נח נפשיה בתוך לארץ. אתו אמרו ליה לרבי אלעזר, אמר: "אנת עולא, על אדמה טמאה תמותו" אמרו לו: "ארונו בא". אמר להם: "אינו דומה קולטתו מחיים לקולטתו לאחר מיתה" ... אמר רב אלעזר: מתים שבחוץ לארץ אינם חיים, שנאמר: "ונתתי צבי בארץ חיים" – ארץ שצביוני בה, מתיה חיים; שאין צביוני בה, אין מתיה חיים. מתיב רבי אבא בר ממל: "יחיו מתיך, נבלתי יקומון". מאי לאו: "יחיו מתיך" – מתים שבארץ ישראל – "נבלתי יקומון" – מתים שבחוץ לארץ, ומאי "ונתתי צבי בארץ חיים"? אנבוכדנצר הוא דכתיב, דאמר רחמנא: מייתינא עלייהו מלכא דקליל כי טביא! אמר ליה: רבי, מקרא אחר אני דורש: "נותן נשמה לעם עליה ורוח להולכים בה".... ולרבי אלעזר, צדיקים שבחוץ לארץ אינם חיים? אמר רבי אילעא: על ידי גלגול. מתקיף לה ר' אבא סלא רבא: גלגול לצדיקים צער הוא! אמר אביי: מחילות נעשות להם בקרקע.

2. ירושלמי, כלאים פרק ט הל' ג

רבי בר קיריא ורבי לעזר הוון מטיילין באיסטרין; ראו ארונות שהיו באין מחוצה לארץ לארץ. אמר רבי בר קיריא לרבי לעזר: מה הועילו אילו? אני קורא עליהם [ירמיה ב, ז]: "ונחלתי שמתם לתועבה" – בחייכם – "ותבואו ותטמאו את ארצי" – במיתתכם.

3. שולחן ערוך יורה דעה סי' שסג סע' א, ב

א] אין מפנין המת והעצמות, לא מקבר מכובד לקבר מכובד, ולא מקבר בזוי לקבר בזוי, ולא מבזוי למכובד, ואין צריך לומר ממכובד לבזוי. ובתוך שלו, אפילו ממכובד לבזוי, מותר, שערב לאדם שיהא נח אצל אבותיו. וכן כדי לקוברו בארץ ישראל, מותר. ...

ב] אין מוליכים מת מעיר שיש בה קברות לעיר (אחרת), אלא אם כן מחוצה לארץ, לארץ ...

4. שו"ת אגרות משה יורה דעה חלק ג סי' קנג

אסור לפנות את עצמות השר משה מונטיפיורי ועצמות אשתו ז"ל מקברם, לא רק מצד איסור פינוי המת, שהוא גם כן איסור, שמצד זה היה אולי מקום לומר שליכא איסור כשכוונתם לפנותו לארץ ישראל, אף שגם זה פשוט וברור ששייך זה רק לבנים שרוצים בטובת אביהם ואמם, אבל לא לאחרים – אף אם היה אמת שכוונתם הוא לטובת המת – כי מדוע דואגים לטובת מת זה ולא להרבה נאוני עולם וצדיקים וקדושים שבכל המדינות בחוץ לארץ, שהם עדיפי מהשר ואשתו, שהם רבותינו הקדמונים בין נאוני האשכנזים בין נאוני הספרדים, אשר הם רבותינו בין לאשכנזים בין לספרדים, ומניחין אותן להשאר בחוץ לארץ, וכשיפנו קברי השר ואשתו יהיה כמבזין את כל רבותינו מימות עולם. אבל הא הוא צוה שיקברוהו דוקא בעירו שבחוץ לארץ אף שידע מארץ ישראל, ומרוב רצונו להיות נקבר בעירו שבחוץ לארץ, לא בא אף בימיו האחרונים, שהיה זקן מופלג, להשאר בארץ ישראל ולמות שם ולהקבר שם. הרי חזינן שהיה לו טעם גדול, ואין לנו הרשות לעבור על צואתו בשום אופן, ואסור לפנותם אפילו לקוברם בארץ ישראל.

4. שו"ת יביע אומר חלק ז - יורה דעה סי' לח

אודות האשה המנוחה ... והובאה לקבורה בבית הקברות בתולון, ובעלה פנה אליכם בבקשה להרשות העברת גופתה לקבורה בבית הקברות "שערי צדק" בעיר פיטסבורג בארצות הברית, ליד קבר אחיה המנוח שנקבר שם ... בהתאם לצוואת המנוחה ודרישתה להקבר על ידי אחיה ... וגם הבעל כבר קנה לה אחוזת קבר ליד קבר אחיה בפיטסבורג ... אם הדבר מותר על פי ההלכה ... אף אנו נאמר: אילו ידעה הנפטרת ההפסד הגדול שיש לה בהעברת גופתה מקבורת ארץ ישראל, להקבר בחוץ לארץ, לא היתה מעדיפה קבורת חוץ לארץ על ידי אחיה. ולכאורה הערה זו תחול גם על מה שכתב מהרלנ"ח הנ"ל, שאם ציוה שלא להעלותו לקבורה בארץ ישראל שומעים לו. (ואף שיש מקום לחלק בין נידון מהרלנ"ח דהוי שב ואל תעשה, לנידון דידן דהוי בקום ועשה, מכל מקום, מדברי החיד"א הנ"ל מתבאר שבכל אופן אין שומעים לו). אולם יש לומר לפי מה שפירש רש"י סנהדרין (מו ע"ב), "הא אמר לא בעינא כפרה– ואי נמי קברי ליה לא מתכפר", יש לומר שאף בנידון דידן, כיון שבעצם צואתה הביעה דעתה שאינה חפצה בכפרת קבורה של ארץ ישראל, ההפסד כבר נעשה, ובהעברת גופתה לחוץ לארץ, לא נעשה הפסד גדול בזה. וכן צריך לומר בנידון מהרלנ"ח. ושוב ראיתי בשו"ת חמדת משה ... שכתב כאמור. ולכן המסקנא בזה להתיר העברת גופתה לחוץ לארץ, להקבר על ידי אחיה, ובעתיד גם אצל בעלה.

A Mistaken *Ketuba* at a Wedding

Q What should one do if he discovers a mistake in a *ketuba* as it is being read under the *chupa*?

1. ספר תשב"ץ קטן סי' תנז

ואם כתבו הפרט בכתובה בטעות כגון שבא לכתוב נ"ח וכתב נ"ז ולא הרגישו עד לאחר הנשואין, הכתובה פסולה מפני שהיא מוקדמת, ואמרינן: המוקדמין פסולים. והחופה אינה בטעות, לפי שהבעל הקנה לה תנאי כתובה, וצריך לכתוב לה כתובה אחרת, דאסור להשהותה בלא כתובה; אבל אם כתב בנ"ט אינה פסולה אם הזמן בנ"ח, לפי שהמאוחרין כשרים.

2. שולחן ערוך ורמ"א אבן העזר סי' סו סע' א

אסור להתייחד עם הכלה קודם שיכתוב לה כתובה (ויש מקילין ומתירין להתייחד בלא כתובה, ובלבד שלא יבעול) (הר"ן ריש כתובות); והבעל נותן שכר הסופר. ואפילו אם ירצה לייחד לה כתובה במעות או בשאר מטלטלין, אין שומעין לו, אלא צריך שיכתוב לה שטר על עצמו בדמי הכתובה ויהיו כל נכסיו משועבדים לה, או שיעידו עליו עדים ויקנו מידו מה שהוא חייב לה, מנה או מאתים. הגה: ויש אומרים דאין לממוך אעדים רק בשעת הדחק, ומיד שיש לו פנאי לכתוב, צריך לכתוב, כל שכן שאין לממוך עלייהו לכתחלה (כן משמע מלשון הטור וכ"כ מהרי"ק שורש ס"ד ומרדכי ריש כתובות), וכן ראוי להורות.

3. שו"ע ורמ"א יורה דעה סי' קצב סע' ד

עבר וכנסה תוך זמן זה, וכן התן שפירסה כלתו נדה קודם שבא עליה, לא יתייחד עמה, אלא הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים. הגה: יש אומרים: אם היתה טהורה כשנשאת ולא בא עליה, ופירסה נדה אחר כך, אין צריך שימור עוד (תרומת הדשן סימן רנ"ג והגהות אלפסי), והמחמיר תבוא עליו ברכה (תרומת הדשן שם). ואין לחלק בזה בין בחור לאלמן או בתולה לאלמנה (רבינו ירוחם נתיב כ"ז). יש אומרים שאסורה ליחד עמו ביום כמו בלילה, ואין צריך להיות שתי שמירות, רק הוא בין האנשים או היא בין הנשים (טור בשם הרא"ש), ואם אינם ישנים בחדר אחד, אינן צריכים שימור כלל (בית יוסף בשם הרשב"א). ויש אומרים דבלילה צריך שתי שמירות, וביום מותר להתייחד (הראב"ד). והמנהג ליקח קטן אצל החתן וקטנה אצל הכלה, ואין מתייחדין ביום בלא קטן או קטנה.

4. רמב"ם פרק י מהל' כלאים הל' כט

הרואה כלאים של תורה על חבירו, אפילו היה מהלך בשוק, קופץ לו וקורעו עליו מיד, ואפילו היה רבו שלמדו חכמה, שאין כבוד הבריות דוחה איסור לא תעשה המפורש בתורה

5. ראש, הלכות כלאי בגדים סי' ו

גרסינן בברכות (דף יט ב): "אמר רב יהודה אמר רב: המוצא כלאים בבגדו פושטו אפילו בשוק, שנאמר: 'אין חכמה ואין תבונה וגו' – כל מקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב". ... אי נמי: בכלאים דאורייתא, ודאי המוצא כלאים בבגדו, "אין חכמה ואין תבונה לנגד השם" וצריך לפושטו אפילו בשוק, אבל אם אדם רואה כלאים בבגדי חבריו והלובש כלאים אינו יודע, אין לומר לו בשוק עד שיניע לביתו, דמשום כבוד הבריות ישתוק ולא יפרישנו משוגג.

A *Chatan* Leading *Bentching* at *Sheva Berachot*

Q May a *chatan* lead the *bentching* and/or recite the *sheva berachot* at his own *sheva berachot* celebration? If he generally should not, does it make a difference if he is a greater *talmid chacham* than anyone else present?

1. רמב"ם אישות פרק ג הל' כג
כל המקדש אשה, בין על ידי עצמו בין על ידי שליח, צריך לברך קודם הקידושין הוא או שלוחו, ואחר כך מקדש כדרך שמברכין קודם כל המצות.

2. שולחן ערוך ורמ"א אבן העזר סי' לד סע' א
כל המקדש אשה, בין על ידי עצמו בין על ידי שליח, מברך (הוא או השליח), (טור) ויש אומרים דאחר מברך (סמ"ג והגהות מייטוני) וכן נוהגין.

3. מרדכי, כתובות רמז קלא
מקום שאין בקי לברך ברכת אירוסין או נשואין אלא החתן בלבד, מברך לעצמו, אבל אם יש אחר לברך, אל יברך החתן משום דמיחזי כיוהרא.

4. ארחות חיים הל' קידושין אות כא
הר"ם ז"ל כתב כי רבינו יחיאל היה מנהיג את החתן לברך לקדש, על פי הירושלמי דברכות – עד כאן. ועכשו נהגו שלא לברך עד אחר הקידושין. וטעם הדבר שאלו היה החתן מקדש מברך אותה, היה דין שיברך אותה קודם שיקדש, אבל מאחר שלא נהגו לברך אותה החתן עצמו, כדי שלא לבייש שאינו בקי בה, ומברך אותה אחר בשבילו, אין האחר מברך עד אחר הקדושין, דילמא הדרי בהו ויבוא לידי ברכה לבטלה.

5. ערוך השולחן אבן העזר סי' סב סע' ט
אע"ג שבברכת אירוסין כתב הרמב"ם בפרק ג' שהחתן בעצמו יברך, מכל מקום בברכת נשואים, משמע מדבריו בפרק י' שאחר מברך. והטעם פשוט, דברכת אירוסין היא כשארי ברכת מצות, ועל העושה לברך, מה שאין כן ברכת נשואין, שהם ברכות להחתן והכלה שיצליחו, כמה שכתב, בהכרח שאחרים יברכו אותם. אמנם כבר נתבאר בסי' ל"ד שגם ברכת אירוסין, המנהג פשוט אצלינו שאחר מברך.

Drinking *Sheva Berachot* Wine at *Se'uda Shlishit*

Q We made *sheva berachot* at *se'uda shlishit* that ended well after sunset. The question arose: should one drink the cup(s) of *Birkat Hamazon* / *sheva berachot* before *Havdala*?

1. שולחן ערוך אורח חיים סי' רצט סע' ד

כשהיה אוכל וחשכה, שאמרנו שאין צריך להפסיק, גומר סעודתו, **מברך ברכת המזון** על הכוס, ואחר כך מבדיל עליו; ואם יש לו שני כוסות, מברך ברכת המזון על אחד ומבדיל על אחר.

מגן אברהם שם ס"ק ז

ברכת המזון – ומותר לשתות מכוס של ברכת המזון ... לר"י מותר לשתות – עיין שם; ובהבדלה, כולי עלמא מודו. **ונראה לי דמי שאינו נזהר** בכל השנה לברך על כוס, דמבירא ליה כמאן דאמר דאין טעון כוס, גם עתה אסור לשתות ממנו.

מחצית השקל שם

ונראה לי דמי שאינו נזהר כו'. אף על גב דגם במי שאינו נזהר, מכל מקום מצוה איכא, מכל מקום כיון דלדידיה לאו חובה הוא, ליכא למימר דכוס ברכת המזון שייך לסעודה להתיר לו לשתות קודם הבדלה.

2. חכמת שלמה על שולחן ערוך אורח חיים סי' רצט סע' ד

עיין במגן אברהם ס"ק ז שכתב דמי שאינו נזהר לברך כל השנה על הכוס, גם עתה לא ישתה ממנו. והנה נשאלתי היאך הדין בכוס של ברכת נישואין אם מועדין במוצאי שבת, אם מותר לשתות מכוס ברכת נשואין. והשבתי דנראה שאסור לשתות ממנו, כי אף דבברכת נישואין נוהגין לברך על הכוס תמיד, מכל מקום כיון דהוי עמו נמי כוס של ברכת המזון, ובכוס ברכת המזון הוה המנהג שלא לשתות ממנו, ואם כן אם כעת ישתה מכוס של ברכת נשואין ולא מכוס ברכת המזון, אתי לזלזולי בכוס של ברכת המזון. לכך לא ישתה ממנו כלל– כן נראה לי. ומי שעושה להיפוך אין מזחיחין אותו, וזה ברור.

3. מנחת יצחק חלק ג סי' קיג

כתב בהגהות ממהרש"ק, דגם מכוס של ברכת נשואין לא ישתה, אף דשבע ברכות מברכין תמיד על הכוס, מכל מקום כיון דאין שותים מכוס של ברכת המזון, איכא זלזול – עיין שם. ובודאי לשיטתו, יש לנהוג כמו שכתב כבוד תורתו, דאו ישתה מכוס זה אחרי הבדלה, או אם אין לו כוס אחר, יעשה על כוס זה הבדלה ... אכן העולם אין נוהגין כן, וכדאיתא במהרש"ק שם ... דראוי לשתות מכוס של שבע ברכות, דאם לא כן לא יהיה רק שש ברכות, ומהראוי שיהיו ז' ברכות – עיין שם. וביותר שייך זאת, לפי מנהג העולם, שמתפללים ואחר כך מבדילים, וכמבואר בדרך החיים שם וכן הוי באשל אברהם ובמשנה ברורה (שם סי' רצ"ט ס"ד בביאור הלכה), אם כן הוי הפסק גדול בין השבע ברכות, הגם שצריך לי עיון, דאמאי לא נתנו העצה, ליתן לשתות לתינוקות, וכמו דאיתא לענין אם החופה ביום התענית, עיין באורח חיים (סי' תק"נ סעי' ג') במגן אברהם. אך למעשה כן נהגו גדולי הדור כדברי האשל אברהם, ואין לפקפק בזה ... ועיין בשו"ת זכרון יהודה (חלק אורח חיים סי' פ"ז), דהכריע דרק יטעום מהכוס, ודי בזה בעת כזאת, וכמו שעושים תחת החופה. ואני ראיתי אצל גדול אחד, שנתן הכוס להחתן שיברך עליו בורא פרי הגפן ולשתות, והטעם נראה לי משום שאיתא בלקוטי מהרי"ח (סדר נשואין), שמנהג הגה"ק הייטב לב ז"ל (מסיגיט), דהמברך היה שותה וגם הכלה אבל לא החתן, דבנשים יש דעות דפטורות מהבדלה ... ועל כן, כדי שיוכל גם החתן לשתות מכוס זה, כנהוג בכל פעם, הנהיג שיברך החתן, וישתה הוא וגם הכלה כנהוג.

4. ציץ אליעזר חלק י סי' מה

וגם לרבות בספר שו"ת זכרון יהודה ח"א סי' פ"ז, אחרי הזכירו דעת הגאון רבי שלמה קלוגר ז"ל מוסיף עלה וכותב, דאבל מנהג העולם לשתות מהכוס של ברכת נשואין וכו' והנה להם לישראל וכו'. ורק מפני דדעתו שם כדעת הרמב"ם דמעיקרא דדינא אין צריך כוס בברכות חתנים, וממילא אין צריך לשתות מלא לוגמיו, וגם אפילו להסוברים דדוקא שבע בעינן בברכת חתנים, מכל מקום יש לומר גם כן דלא בעי מיהת מלא לוגמיו, והרי אין נוהגין באמת לשתות מכוס ברכות חתנים שמברכים תחת החופה שיעור מלא לוגמיו, לזאת העלה שרק יטעמו מהכוס, דאין קפידא על טעימה לפני הבדלה, ולא ישתו ממנו שיעור מלא לוגמיו – עיין שם.

לזאת נראה לפי עניות דעתי דשפיר מותר לשתות מכוס של ברכות חתנים במעודה שלישית משחשיכה, וממילא גם מכוס ברכת המזון. והרוצה להחמיר, וגם כדי שלא יצטרך לברך לאחריו מבלי להזכיר כבר של שבת, יטעם רק טעימה בעלמא, וכן החתן וכלה.

<<

Drinking *Sheva Berachot* Wine at *Se'uda Shlishit*

5. שו"ת אגרות משה אורח חיים חלק ד סי' סט

... נמצא לפי זה בשבע ברכות שעל כוס ברכת המזון בסעודה שלישית, על החתן והכלה איכא יותר חיוב לשתות מעל המברך, דהחיוב הא הוא בשביל החתן והכלה, ולכן כיון שאפיקנא שיש להחמיר כפירוש השני בהיתר השתיה למי שנזהר לברך ברכת המזון על הכוס בכל השנה, גם מכוס ברכת המזון שבסעודה שלישית קודם הבדלה, שאין להתיר אלא לאחד שישתה כמלא לוגמיו, וגם לשנים מאחר שנוהגין שמצטרפין לכמלא לוגמיו, ולא ליותר, הרי החתן והכלה עדיפי מהמברך. לכן צריכין החתן והכלה לשתות, וישתו בין שניהן כמלא לוגמא של אחד, כיון שהדין הוא שמצטרפין, ואסור שוב להמברך לשתות. וליכא מעלה שישתו בין שלשתן כמלא לוגמא, דבשתיית דכוס ברכת המזון גם להגאונים סגי בשתיית אחר ... זהו טעמי ונמוקי וכן צריך לעשות, דהחתן והכלה ישתו בין שניהם והמברך יותר ראוי שלא ישתה, דהרי שיעור דמלא לוגמא בזמן הזה הוא פחות הרבה מבזמן הגמרא, ולענין חולה ביום כיפור מחמרינן, לכן אף שלהחתן והכלה שצריכין לשתות אין להחמיר, אף להכלה שהיא שותה אחרי החתן שתחוש שמא שתה החתן כמלא לוגמא, מכל מקום יש להחמיר להמברך לחוש דאולי ישתו החתן והכלה אחריו כהשיעור וימצא שלא היה לו לשתות, אבל אם רוצה לשתות מחמת שהוא שותה בתחלה, שעדיין לא שתו החתן והכלה, אין לעכבו, אבל יצטרך לטעום רק מעט ממש כדי שיהיו עוד להחתן והכלה מה לשתות עד השיעור, אבל יותר טוב וראוי שהמברך לא ישתה אלא החתן והכלה לבדם.

ולמה שבארתי אין מקום כלל לדברי הגאון רבי שלמה קלוגר בחכמת שלמה (רצ"ט) שהוא מחלק בין כוס של ברכת המזון שאין לשתות ממנו לפי מנהגינו כמנן אברהם, ומכוס של נישואין היה מתיר אבל אתי לולזולי בכוס של ברכת המזון, לכן לא ישתו כלל עיין שם, שברור שאינו כן, שגם כוס של ברכת המזון הוא כוס דנישואין לחיובא כדבארתי.

6. שולחן ערוך אורח חיים סי' רעא סע' יד

אם לא טעם המקדש, וטעם אחד מהמסובין כמלא לוגמיו (פי' מלא פיו), יצא; ואין שתיית שנים מצטרפת למלא לוגמיו; ומכל מקום מצוה מן המובחר שיטעמו כולם. ויש אומרים דכיון שבין כולם טעמו כמלא לוגמיו, יצאו, דשתיית כולם מצטרפת לכשיעור. והגאונים סוברים שאם לא טעם המקדש לא יצא, וראוי **לחוש לדבריהם**; ודוקא בקידוש, אבל בשאר דברים הטעונים כוס, מודים הגאונים דמגי בטעימת אחר.

משנה ברורה שם ס"ק עג

לחוש לדבריהם – היינו ליזהר לכתחלה. ובדיעבד הסכימו הרבה אחרונים דאפילו שתיית כל המסובין מצטרפין למלא לוגמיו, אך שלא ישהה על ידי שתיית כולם יותר מכדי אכילת פרס.

7. שו"ת יביע אומר חלק ח, אורח חיים סי' לג

המורם מכל האמור שכל שיש מנין בסעודה שלישית שנזהרים לזמן בשם ולברך ברכת המזון על הכוס, רשאי המברך לשתות מן הכוס כמלוא לוגמיו, ואפילו אם אינו נזהר תמיד לברך ברכת המזון על הכוס, ורשאי גם כן לשתות רביעית מן הכוס כדי לברך אחריו ברכה אחרונה, אף על פי שנמשכה סעודה שלישית עד אחר צאת הכוכבים. וגם אם היו שלשה אנשים בלבד בסעודה שלישית, ובירכו על הכוס, על פי מה שכתוב בזוהר הקדוש, רשאי המברך לשתות מהכוס, הואיל ויש מצוה מן המובחר לברך על הכוס, וכמה שכתב גם כן הרמב"ן והרשב"א והר"ן. וכשיש שם חתן וכלה, שהמנהג לברך על שני כוסות, אחד לברכת המזון ואחד לברכות חתנים, ואחר שבע ברכות מוזגים ומערבים הכוסות ביחד, רשאים לשתות משני הכוסות, שאחר ששותים המברכים משני הכוסות, נותנים מאחד מהם לחתן ולכלה לשתות, ורשאים גם המסובים שכיוונו לצאת בברכת בפרי הגפן לטעום מהכוס.

Paying for a Cancelled Taxi Order

Q A friend of mine reserved a place on a *sherut* (a joint, ten-seat taxi service to Ben Gurion airport) for the middle of the night. When he awoke, he realized that he had made a mistake; his flight was the next night. He tried unsuccessfully to reach the taxi service to cancel and then went back to sleep. The taxi driver arrived as scheduled, and when my friend did not appear, the angry driver called him. My friend explained what had happened, but he did not pay the driver. The next night, he called the same taxi service (they did not realize that he was the same person who had called the day before). He did not feel that he had to pay double, as he made use of the transport service to the airport only once. Was he correct?

1. גמרא, בבא מציעא דף עו עמ' ב
תניא: השוכר את האומנין והטעו את בעל הבית, או בעל הבית הטעה אותן – אין להם זה על זה אלא תרעומת. במה דברים אמורים – שלא הלכו, אבל הלכו חמרים ולא מצאו תבואה, פועלין ומצאו שדה כשהיא לחה – נותן להן שכרן משלם

2. שולחן ערוך חושן משפט סי' שלג סע' א
הלכו החמרים ולא מצאו תבואה, פועלים ומצאו שדה כשהיא לחה, או ששכרם להשקות השדה ומצאוהו שנתמלא מים – אם ביקר בעל הבית מלאכתו מבערב ומצאה שצריכה פועלים, אין לפועלים כלום, ומה בידו לעשות; ואם לא ביקר, **נותן להם שכרן** כפועל (פירוש: ששמין מי שהשכיר עצמו למלאכה זו, וכן חמר שהשכיר חמור להביא משאוי, כמה היה רוצה לפחות משכרו ולישב בטל ולבא ריקן) בטל, שאינו דומה הבא טעון לבא ריקן, ועושה מלאכה לבטל.

סמ"ע שם ס"ק ו
נותן להן שכרן – כיון דבעל הבית פושע וההליכה היא כהתחילו במלאכה, משום הכי אין הבעל הבית יכול לחזור בו, ואם חוזר, צריך לשלם להם כפועל בטל, ואף שאין לפועלים פסידא דממון מכח חזרה זו

3. שולחן ערוך חושן משפט סי' שלג סע' ב
במה דברים אמורים, שאין להם עליו אלא תרעומת בשלא הלכו, דוקא בשלא היו יכולים להשכיר עצמם אמש כששכרם בעל הבית זה, אבל אם היו נשכרים אמש ועכשיו אינם נשכרים כלל, הרי זה כדבר האבוד להם, ונותן להם שכרם כפועל בטל; ואם נשכרים בפחות, משלם הפחת. **ואם הלכו** (ודוקא שהלכו עצמם, אבל לא שלוחם) (המגיד פ"ט בשמם), אף על פי שלא היו מוצאים להשכיר עצמם אמש, נותן להם שכרם כפועל בטל, והוא שעכשיו אינם נשכרים כלל. אבל אם מוצאים מי שישכירם בשכירותו, אין להם אלא תרעומת.

4. שולחן ערוך חושן משפט סי' עה סע' ט
"מנה לי בידך שהלויתיך או שהפקדתי בידך", והלה אומר: "איני יודע אם הלויתני או אם הפקדת בידי", ישבע היסת שאינו יודע, ופטור. ואם בא לצאת ידי שמים, ישלם.

Is a Watchman Responsible for More Than He Expected?

Q I went with some friends to play ball in a local park, and one of them decided to leave early. He asked me to take his bag back, but I forgot about it, and it is now lost. He says that I owe him $500 for my negligence, as he had a lot of cash and some electrical devices in the bag. While I trust him on the facts, I would not have agreed to accept such a big responsibility had I known what was in the bag. We asked a rebbe of ours what to do, and he said I should pay, which I did. Later, he said that it might be a complicated case and that we should ask an expert in *Choshen Mishpat*. Did I have to pay and, if not, can I get the money back?

1. גמרא, בבא קמא דף סב עמ' א

מודה ר' יהודה לחכמים, במשאיל מקום לחבירו להגדיש גדיש והגדיש והטמין – שאין משלם אלא דמי גדיש בלבד; להגדיש חטין והגדיש שעורין, שעורין והגדיש חטין, חטין וחיפן בשעורין, שעורין וחיפן בחטים – שאינו משלם אלא דמי שעורין בלבד. אמר רבא: הנותן דינר זהב לאשה, ואמר לה, "הזהרי בו, של כסף הוא", הזיקתו – משלמת דינר זהב, משום דאמר לה: "מאי הוה ליך גביה דאזקתיה?"; פשעה בו – משלמת של כסף, דאמרה ליה: "נטירותא דכספא קבילי עלי, נטירותא דדהבא לא קבילי עלי". אמר ליה רב מרדכי לרב אשי: אתון בדרבא מתניתו לה, אנן ממתניתא פשיטא לן: חטין וחיפן בשעורין, שעורין וחיפן בחטין – אינו משלם אלא דמי שעורין בלבד; אלמא אמר ליה: "נטירותא דשערי קבילי עלי", הכא נמי אמרה ליה: "נטירותא דדהבא לא קבילי עלי".

2. שולחן ערוך חושן משפט סי' עב סע' ח

ראובן שאל משמעון סיף שהיה לו במשכון מעובד כוכבים, ואבדו, ושואל ממנו מטון הרבה כמו ששואל ממנו העובד כוכבים – לא ישלם לו אלא דמי שוויו דסתם סיף דעלמא.

3. קצות החושן סי' רצא ס"ק ד

לא קבלתי עלי אלא שמירת דינר כסף. כתב בהגהת מרדכי פרק הכונס (בבא קמא סי' ר"ז): ראובן ששאל סיף משמעון שהיה לו במשכון מעכו"ם [ואבד] ושואל ממנו מטון הרבה בעד הסיף שאבדו והשואל לא ידע שהיה סיף יקר, מצי אמר נטירותא דסיף יקר לא קבלתי עלי כדאמרינן (שם סב, א) גבי נתן דינר זהב לאשה, וכמו חטין מחופין שעורין, וצריך עיון – עד כאן לשונו.

ובים של שלמה פרק הכונס (סי' ל"ד) כתב, וזה לשונו: "ובאמת שצריך עיון גדול – בשלמא גבי דינר, המפקיד גופיה פשע שאמר לה של כסף הוא, אבל אם אמר לה סתם "הזהרי בו", פשיטא דחייבת, וכן התם דחיפן בשעורין, ואם כן זה לא היה לו לידע יותר משעורין; אבל מה שאדם מפקיד גבי חבירו וראה אותו, פשיטא דמקבל עליה כל שוויו בין רב בין מעט, דאם לא כן כל אחד שיתן לחבירו בפקדון אבן טובה שוה מאה מנה, פשיטא דחייב לשלם מאה מנה, ולאו כל כמיניה לומר, סבור הייתי ששוה כסתם אבן פשוט זהוב או שנים" – עד כאן לשונו. ובש"ך בסימן ע"ב ס"ק מ' כתב עלה וזה לשונו: "ולפי עניות דעתי נראה דשפיר יש לדמותו להך דדינר זהב, דהתם מה שאמר המפקיד של כסף הוא, לא הוי פשיעה, דעשה כן כדי שתקבל עליה השמירה, ואם כן הוה ליה לאסוקי אדעתא שהוא של זהב, ושאמר כן כדי שתקבל השמירה, ואפילו הכי פטרינן מטעם דנטירותא דכספא קבילת עלי... ואף על גב דמסתמא אם הפקיד אצלו אבן טובה, פשיטא דחייב כל שוויו, דסתם אבן טובה רגיל שהוא יקר, ולכך קיבל עליו בין יקר ובין זול, אבל סיף דאין רגילות שיהיה יקר על כן מצי אמר: נטירותא דסיף יקר לא קבלתי עלי וכו'; ומכל מקום כיון דהמרדכי גופיה מסיק על זה "וצריך עיון", ודאי הוי ספיקא דדינא" – עד כאן לשון הש"ך.

4. ש"ך חושן משפט סי' כה ס"ק ב

כתב הנמוקי יוסף פרק אחד דיני ממונות [י"א ע"ב מדפי הרי"ף]: "טעה בדבר שנשאר בספק בש"ס, כגון הנהו בעייא דקיימינן בתיקו דהוי חומרא לתובע וקולא לנתבע, ולא עבד הכי, טועה בדבר משנה הוא, שכבר נפסק הדין לפי הכללות המסורות בידינו" – עד כאן לשונו. ולא נהירא לי, דהא לא שייך לומר טעה בדבר משנה אלא כשמתברר מתוך המשנה או הש"ס שטעה בודאי, אבל בבעיי דסלקי בתיקו לא מתברר שטעה. ונראה דאפילו כטועה בשקול הדעת נמי לא הוי כיון דלא מתברר שטעה בבירור, אלא מה שעשה עשוי ופטור לשלם. ונראה דהנמוקי יוסף אזיל לטעמיה שכתב ברישׁ שנים אוחזין [ב"מ ג' ע"א מדפי הרי"ף ד"ה לסומכום] וזה לשונו: "הלכך בכל תיקו שבתלמוד בכל ספק ממונא, תקפו תובע – מוציאין ממנו ..." אבל לפי מה שהעליתי בספרי תקפו כהן [סי' ט' – י'] דהעיקר כהרמב"ם ומיעתו דתפיסה מהני בתיקו ... ושאר הרבה פוסקים לדעתו. וממה שכתב הרי"ף פרק הפועלים אין ראיה, דהתם פשיט בש"ס להדיא לקולא, אם כן דמי תיקו לפלוגתא דרבוותא דאמרינן בפרק כל הנשבעין [שבועות מ"ח ע"ב] דיינא דעבד כר' אלעזר עבד ... וגם נראה דאפילו אם תמצי לומר בתיקו לא מהני תפיסה, היינו משום שתפס מעצמו, אבל הכא כיון דעל כרחך מיירי בקיבלוהו או שהוא מומחה, אם כן כיון דהתפיסוהו בית דין הוה ליה כתפס ברשות, דמהני תפיסה בתיקו לכולי עלמא

Reimbursement Through Additional Services

Q A laundromat damaged several articles of my clothing. They are willing to reimburse me for some of the losses but only by offering free laundry service. Is that a legitimate form of payment?

1. שולחן ערוך חושן משפט סי' קא סעיף א
בא לפרוע, אם יש לו מעות צריך ליתנם לו, ואינו יכול לדחותו אצל מקרקעי או מטלטלי.

2. שולחן ערוך חושן משפט סי' תיט סעיף א
כשבית דין נזקקין לגבות לניזק מנכסי המזיק, גובין מהמטלטלין תחלה, ואם לא היו מטלטלים כלל, או שלא היו לו מטלטלין כנגד כל הנזק, גובין השאר מהקרקע המעולה שבנכסי המזיק; וכל זמן שימצא מטלטלין, ואפילו סובין, אין נזקקין לקרקע. ואפילו שיש לו כסף, יכול לפורעו בסובין, דכל מטלטלים מיטב נינהו. ושמין אותה כמו שיכול למוכרה מיד ובמקומו. וכשמשלם מהקרקע, אפילו היתה זבורית של מזיק טובה מעידית של ניזק, אינו מקבל ממנו, אלא מגבין לו מעידית שבנכסי המזיק.

3. גמרא, בבא קמא דף ז עמ' ב
כל טילי מיטב הוא, דאי לא מזדבן הכא, מזדבן במתא אחריתי, לבר מארעא דליתיב ליה ממיטב, כי היכי דלקפוץ עלה זבינא.

4. שולחן ערוך חושן משפט סי' קא סע' ה
אם יש ללוה שטרי חובות על אחרים, יכול להגבותם לו וישומו אותם כפי מה שהוא הלוה, אם הוא אלם; וכפי מה שהם נכסיו, **עידית או זיבורית**. הגה: ... ואפילו יש לו שאר מטלטלים, יכול להגבות לו שטרות בשווים.

ש"ך שם ס"ק ג
ואם יש ללוה שטרי חובות כו' – דברי המחבר והר"ב אינם נראה לפי עניות דעתי לדינא, דנראה דלטעמייהו אזלי, שכתבו בבית יוסף ודרכי משה דהרשב"א בתשובה והטור בשם הרא"ש חולקים על הבעל התרומות, דכתב הרשב"א בסי' תתקכ"ט ובתשובות הרמב"ן סי' נ"ג, שפשט המנהג כגדולי המורים שמגבין משטרות. אבל לפי עניות דעתי דברי בעל התרומות ברורים בטעמן, ואין חולק עליו כלל, וכמו שאבאר: דודאי לא מסתבר כלל שישלם בעל כרחו בשטרות ולא מטלטלי, דהא לעולם אזלינן לטובת המלוה; ועוד, היאך נכוף אותו לגבות שטרות בחובו ושיתבע את הלוים, והלא הוא אין לו עסק עמהם ואינו בעל דבר שלהם, והאיך נכריחו שיהא בעל דין שלהם בעל כרחו? ועוד, דשמא יארע קלקול שלא ישלם לו זה, הוא ודאי דבר שאין הדעת סובלתו שיחזיק זה תחת ידו מטלטלים ויסלקנו בשטרות. והרשב"א בתשובה סי' תתקכ"ט מיירי שם להדיא כשאין ללוה לשלם כלל ממקום אחר

Realtor Fee for an Altered Purchase

Q The defendants were interested in buying two apartments in Israel. They signed an agent's service contract with the plaintiff, a real estate agent, obligating them to pay the plaintiff 2% of the sales price if they were to buy an apartment that she showed them. The plaintiff told the defendants that she regularly gives a discount for buying two apartments, whereby they pay only 1.5% commission for the second apartment. At a certain point, the defendants were interested in principle in buying two apartments that the plaintiff had shown them, but they told her that they would not do so if they would have to pay the full 2% commission. After negotiations, during which the defendants calculated how much the plaintiff stood to gain from the commissions even after a reduction, the plaintiff agreed to lower her agent's fee to 1.4% for each of the apartments, and she faxed them two invoices stating the respective fees for the two imminent purchases. Subsequently, an engineer uncovered serious flaws in the more expensive apartment, and the defendants bought only the cheaper apartment. The plaintiff then sent the defendants a bill based on a 2% rate of commission, claiming she had agreed to the special reduction only because of the prospect of a double purchase. The defendants, however, paid only the 1.4% rate, which appeared in the invoice faxed earlier. Do the defendants have to pay the remaining 0.6%?

1. רמ"א חושן משפט סי' שלב סע' ד

בעל הבית שהטעה פועלים ואמר להם, "עשו עמי בארבעה כמו ששאר הפועלים נשכרים", ונמצאו שנשכרים ביותר, או שהפועלים הטעו בעל הבית בכי האי גוונא, הוי כאילו לא שכרו זה את זה כלל, ונותן להם כפחות שבפועלים

2. קצות החושן סי' שלא ס"ק ג

ונראה דודאי כששוכר פועל בסתם ואינו מזכיר כלל לומר לפי דמים ששוכרין בעיר, אם כן אין לו אלא כפחות, ואפילו כמיעוט דזיילי, וכמו שכתב הריטב"א, אבל באומר באחד ובשנים מבני העיר, דנחית לשומא של בני העיר, דעתו אשומא דבני העיר, והוה ליה כאומר "כדשייפי", לכן דעתו אמיצוע, וכמו שכתב הרמב"ן והרשב"א.

Is One Obligated to Enable Someone to Sue Him?

Q I caused significant damage to someone's property but in a manner that I am not required to compensate him for it. He does not know who caused the damage or how it happened. Word got around to me that he is trying to find the "perpetrator" and make him pay. Must I present myself to him and take the risk that he will give me a hard time by not believing what happened or not understanding that I am not obligated to pay, which is likely, given his personality?

1. שולחן ערוך חושן משפט סי' יב סע' ו

מי שתובעים אותו ממון שהוא מוחזק בו, אסור לבקש צדדים להשמט כדי שיתרצה הלה לעשות עמו פשרה ויסחול לו על השאר. הגה: ואם עבר ועשה, אינו יוצא ידי שמים עד שיתן לו את שלו.

2. פתחי תשובה שם ס"ק ח

... ועיין בתשובת שבות יעקב חלק א' סוף סי' קס"ג שכתב לחלק בענין אחר, דוודאי אם מבקש הנתבע תואנות בידים כדי לפשר אסור, מה שאין כן התם קאמר דהוה מעריקנא לאנמא, דזה הוי רק שב ואל תעשה שלא לשמור שור שעבודו של חבירו כדי לפשר, זה ודאי שרי

3. שולחן ערוך ורמ"א חושן משפט סי' ד סעיף א

יכול אדם לעשות דין לעצמו; אם רואה שלו ביד אחר שגזלו, יכול לקחתו מידו; ואם האחר עומד כנגדו, יכול להכותו עד שיניחנו, אם לא יוכל להציל בענין אחר) (טור), אפילו הוא דבר שאין בו הפסד אם ימתין עד שיעמידנו בדין, והוא שיוכל לברר ששלו הוא נוטל בדין; מכל מקום אין לו רשות למשכנו בחובו. הגה: ממעם שיתבאר לקמן סימן צ"ז סעיף ו'. ויש אומרים דווקא בחובו ממש, אבל אם חייב לו בלא הלוואה, או שאין צריך למשכנו כי הוא כבר אצלו בפקדון או מצאו ביד אחר, מותר לתפסו (ריב"ש סי' שצו). ויש אומרים דלא אמרינן עביד אינש דינא לנפשיה רק בהפץ המבורר לו שהוא שלו, כגון שגזלו או רוצה לגוזלו או רוצה להזיקו, יכול להציל שלו. אבל אם כבר נתחייב לו מכח גזילה או ממקום אחר, לא (מרדכי ונמוקי יוסף פרק המניח).

4. גמרא, שבועות דף לא עמ' א

מנין לנושה בחבירו מנה וטענו מאתים, שלא יאמר, "אכפרנו בבית דין ואודה לו חוץ לבית דין", כדי שלא אתחייב לו שבועה, ולא ינלגל עלי שבועה ממקום אחר? תלמוד לומר: "מדבר שקר תרחק".

5. שולחן ערוך חושן משפט סי' יא סע' א

כיצד מזמינים בעל דין לדין? שולחים לו בית דין שלוחם, שיבא ליום המזומן לדין. לא בא, מזמינים אותו פעם שנית. לא בא, מזמינים אותו פעם שלישית. לא בא, ממתינים לו כל היום. לא בא, מנדין אותו למחרתו. במה דברים אמורים, במי שהיה בכפרים ויוצא ונכנס; אבל מי שהוא מצוי בעיר, אין קובעים לו זמן אלא פעם אחת, ואם לא בא כל אותו יום, מנדין אותו למחרתו.

Protecting a Bicycle that Had to be Moved

Q Someone locked his bicycle to the banister next to the steps leading to our building. One wheel blocked a third of the steps, creating a significant inconvenience (especially to an older gentleman) and causing a couple of people to trip (it was not easy to notice the protruding wheel, especially at night). After waiting several weeks, during which time apparently no one moved the bicycle and we were unable to ascertain the owner's identity, we broke the chain and moved the bicycle to a place nearby where it does not disturb anyone. Must we now buy a new chain to lock up the bicycle and protect it from theft? In our low-crime neighborhood, carriages and (often) bicycles are left unchained, and they can remain that way many months without being stolen.

1. גמרא, בבא מציעא דף כה עמ' ב

אמר רבי אבא בר זבדא אמר רב: כל ספק הינוח – לכתחילה לא יטול, ואם נטל – לא יחזיר. מצא כלי באשפה, מכוסה – לא יגע בו, מגולה – נוטל ומכריז. ורמינהו: מצא כלי טמון באשפה – נוטל ומכריז, שכן דרך אשפה לפנותו! – אמר רב זביד: לא קשיא: הא – בכובי וכסי, הא – בסביני והמניק. בכובי וכסי – לא יגע, בסביני והמניק – נוטל ומכריז. רב פפא אמר: הא והא בכובי וכסי, ולא קשיא; כאן – באשפה העשויה לפנות, כאן – באשפה שאינה עשויה לפנות. – אשפה העשויה לפנות, אבידה מדעת היא! אלא, באשפה שאינה עשויה לפנות, ונמלך עליה לפנותה.

2. רמב"ם הל' גזלה ואבידה פרק יא הל' יא

המאבד מטונו לדעת אין נזקקין לו. כיצד? הניח פרתו ברפת שאין לה דלת ולא קשרה והלך לו, השליך כיסו ברשות הרבים והלך לו, וכל כיוצא בזה, הרי זה אבד ממונו לדעתו. ואף על פי שאסור לרואה דבר זה ליטול לעצמו, אינו זקוק להחזיר, שנאמר, "אשר תאבד" – פרט למאבד לדעתו.

3. נתיבות המשפט סי' רסא ס"ק א

אבל בקטן דליכא יאוש, דהא אפילו ממון של קטן יש בו גזל מפני דרכי שלום, וגם ביד הקטן חשיב כמשומר קצת כי הקטן חשיב קצת שומר, כמו שכתבו התוספות בבא קמא דף ט' [ע"ב] בד"ה "ולר' יוחנן"– עיין שם. וגם רובא דאינשי נותנין חפצים ביד קטן פיקח, אומדנא דמוכח הוא דלא מייאש נפשיה, רק דקרי ליה אבידה מדעת לענין שהנוטל ממנו אין צריך לשומרו יותר מהבעלים, דמה שחשיב אינו משומר במקצת, אבידה מדעת הוא.

Discount for a *Kashrut* Mistake

Reuven hired Shimon to cater a *mehadrin* (strict level of *kashrut*) affair. Due to a mix-up, Shimon rented *keilim* (utensils) from a service with which he had limited previous dealings. Before the affair began, Reuven's suspicions were aroused that the utensils' *kashrut* was questionable, as was confirmed after the affair. Reuven wants a full refund for the affair, citing his internal feeling of embarrassment that he caused his guests to eat non-kosher food. Shimon, who had offered partial compensation (credit toward future catering), has withdrawn any offer due to Reuven's alleged harassment. What is the *halacha* in such a case?

1. שולחן ערוך יורה דעה סי' קג סע' ה
כל קדרה שאינה בת יומא חשיבה טעמה לפגם, ואינה אוסרת. ונקראת בת יומא כל זמן שלא שהתה מעת לעת אחר שנתבשל בה האיסור, וכיון שעבר עליה מעת לעת אחר שנתבשל בה האיסור אינה נקראת בת יומא. ואם בישל בה כשאינה בת יומא, התבשיל מותר דהוי נותן טעם לפגם

2. שולחן ערוך יורה דעה סי' קכב סע' ו, ז
ו] **פתם** כלי עובדי גילולים הם בחזקת שאינם בני יומן; לפיכך, אם עבר ונשתמש בהם קודם הכשר, התבשיל מותר...
ז] כשם שפתם כליהם של עובדי כוכבים אינם בני יומן, כך פתם כלים שלנו בחזקת שאינן בני יומן.

ש"ך שם ס"ק ד
פתם כו' – הטעם, כתבו הפוסקים דהוי ספק ספיקא – ספק נשתמשו בו היום או אתמול, ואם תמצי לומר נשתמשו בו היום, שמא נשתמשו בו בדבר שהוא פוגם בעין או שהוא אין נותן טעם, ומהאי טעמא אסור לבשל לכתחלה בכלים של עובדי כוכבים, דליכא אלא חדא ספיקא, דקדרה שאינה בת יומה אסור לכתחלה

3. גמרא, בכורות דף לז עמ' א
תנו רבנן: המוכר בשר לחבירו – ונמצא בשר בכור, פירות ונמצא טבלים, יין ונמצא יין נסך – מה שאכלו אכלו, ויחזיר להם את הדמים. רבי שמעון בן אלעזר אומר: דברים שהנפש קצה בהן – יחזיר להן את הדמים, ושאין הנפש קצה בהם – ינכה להם את הדמים, ואלו הן דברים שהנפש קצה בהן: נבילות וטריפות שקצים ורמשים. ואלו הן דברים שאין הנפש קצה בהן: בכורות טבלים ויין נסך.

4. שולחן ערוך חושן משפט סי' רלד סע' ב, ג
ב] וכן השוחט פרה ומכרה, ונודע שהיא טרפה, מה שאכלו אכלו ויחזיר להם הדמים, ומה שלא אכלו יחזיר לו הבשר והוא יחזיר לו הדמים. ואם מכרו הלוקחים בשר זה של טריפה לעובד כוכבים, או שהאכילוהו לכלבים, יחשבו עם הטבח על דמי הטרפה, ויחזיר להם הטבח את המותר. וכן דין כל המוכר דבר שאיסור אכילתו מן התורה.

ג] אבל המוכר לחבירו דבר שאיסור אכילתו מדברי סופרים, אם היו הפירות קיימים, מחזיר הפירות ונוטל דמיו, ואם אכלם אכל, ואין המוכר מחזיר לו כלום.

5. ש"ך יורה דעה סי' קיט ס"ק כה
מה שאכל אכל והוא יחזיר לו הדמים – משום קנס (רש"י בבכורות סוף פרק כל פסולי המוקדשין). ולפי זה משמע דוקא בשידוע, שהיה יודע שהם דברים האסורים ומכרן במזיד, קנסינן ליה, הא לאו הכי לא, דאפשר שוגג היה. ואף על גב דנתבאר בסעיף י"ז דטבח אין לו התנצלות לומר שוגג הייתי, היינו לענין איסורא, אבל לא להוציא ממון

6. ש"ך שם ס"ק כז
ואם אכלם, מה שאכל אכל ואין המוכר מחזיר לו כלום – דדוקא באיסור דאורייתא קנסוהו, ועוד דאין אכילת האוכל מיחשב לו הנאה, ואדרבה צער הוא לו שעבר על איסורא דאורייתא אף שהיה שוגג, מה שאין כן באיסור דרבנן – עד כאן לשון הסמ"ע בחושן משפט סי' רל"ד ס"ק ד'. וגם בעטרת זהב כתב הטעם הראשון. ואין אלו טעמים נכונים כל כך לחלק בין איסורא דאורייתא לאיסור דרבנן. ועוד לדבריהם די אם לא קנסוהו כיון שהוא מדרבנן, מכל מקום למה אין המוכר מחזיר כלום – יחזיר מה שקבל יותר מדמי הטרפה שהוא חייב מדינא ולא מצד הקנס? אלא נראה לי הטעם, דהם לא גזרו איסור כדי להוציא ממון, דלענין ממון אוקמוה אדין תורה

Stopping Fare-Beaters

Q When I was on a bus the other day, I saw two young men share a *chofshi chodshi* (monthly pass), which the bus company clearly forbids. Was I required to say something to them? Could I or should I have told the driver? Would this have been a problem of *lashon hara*?

1. חפץ חיים, הל' לשון הרע כלל י סע' א-ב

אם אחד ראה אדם שעשה עולה לחבירו ... יכול לספר הדברים לבני אדם כדי לעזור לאשר אשם לו ... אך יזהר שלא יחסרו אלו השבעה פרטים שנבארם בסמוך.

ואלו הן: א) שיראה זה הדבר בעצמו ולא על ידי שמיעה מאחרים, אם לא שנתברר לו אחר כך שהדבר אמת. ב) שיזהר מאוד שלא יחליט תכף את הענין לגזל ועושק או להזק וכיוצא בזה, רק יתבונן היטב את עצם הענין אם הוא על פי דין בכלל גזל או היזק. ג) שיוכיח את החוטא מתחילה ובלשון רכה, אולי יוכל להועיל לו וייטיב על ידי זה את דרכיו; ואם לא ישמע לו, אז יודיע לרבים את אשמת האיש הזה מה שהזיד על רעהו (ואם יודע שלא יקבל תוכחתו יבואר אם ירצה השם לקמן בסעיף ז'). ד) שלא יגדיל העוולה יותר ממה שהיא. ה) שיכוון לתועלת ... ולא ליהנות חם ושלום מהפגם שהוא נותן בחבירו, ולא מצד השנאה שיש לו עליו מכבר. ו) אם הוא יכול לסבב את התועלת הזאת נופא בעצה אחרת, שלא יצטרך לספר את ענין לשון הרע עליו, אזי בכל גווני אסור לספר. ז) שלא יסובב על ידי הסיפור היזק לנידון יותר מכפי הדין שהיה יוצא אילו הועד עליו באופן זה על הדבר בבית הדין.

2. ספר המצוות לרמב"ם מצות עשה רה

והמצוה הר"ה היא שצונו להוכיח החוטא או מי שירצה לחטוא ולמנוע אותו ממנו במאמר ותוכחה. ואין ראוי לנו שיאמר אחד ממנו אני לא אחטא ואם יחטא זולתי מה לי, דינו עם אלהיו. זה הפך התורה. אבל אנחנו מצווים שלא נמרה ולא נעזוב זולתנו מאומתנו שימרה, ואם השתדל להמרות חייבים אנו להוכיחו ולהשיבו ואף על פי שלא יצא עליו עדות, יחייב עליו דין. והוא אמרו יתעלה (קדושים יט) "הוכח תוכיח את עמיתך".

3. גמרא, בבא מציעא דף לא עמוד א

ראה מים ששוטפין ובאין – הרי זה גודר בפניהם. אמר רבא: "לכל אבידת אחיך" – לרבות אבידת קרקע.

4. שולחן ערוך חושן משפט סי' כח סע' א

מי שיודע עדות לחבירו וראוי להעידו, ויש לחבירו תועלת בעדותו, חייב להעיד

נתיבות המשפט שם ס"ק א

כל מי שיודע עדות לחבירו וכו'. בבבא קמא דף נ"ו [ע"א] מבואר דעד אחד אינו עובר מדאורייתא רק מדרבנן. ונפקא מינה למי שנשבע שלא יעיד, דבמקום שמחויבין מדאורייתא, אין השבועה חלה, דהוי נשבע לבטל המצוה, אבל מדרבנן חייל, וכן כתב בתומים [סק"א]. ונראה דבעדות מיוחדת גם כן אין הראשון עובר מדאורייתא כיון דאינו יודע מעדות השני, רק השני אחר שכבר הגיד הראשון עובר מדאורייתא. ונראה דדוקא בעד אחד דאין מחייב רק שבועה, אינו חייב מדאורייתא להעיד, אבל במקום שמחייב ממון, כגון בהכשירו לקרוב כשני עדים, נהי דאינו עובר באם לא יגיד, מכל מקום חייב [להעיד] מדאורייתא משום השבת אבידה לבעלים

5. גמרא, בבא מציעא דף ל עמ' א

תנו רבנן: "והתעלמת" – פעמים שאתה מתעלם, ופעמים שאי אתה מתעלם. הא כיצד? היה כהן והיא בבית הקברות, או שהיה זקן ואינה לפי כבודו, או שהיתה מלאכה שלו מרובה משל חבירו – לכך נאמר "והתעלמת מהם".

Sharing Expenses for a Separating Wall

Q Someone bought the home next to mine, and he not only wants to build a stone wall between our yards, but also expects me to share in the expenses. Is his claim that I am halachically required to do so correct?

1. משנה וגמרא, בבא בתרא דף ב עמ' א - דף ג עמ' א

מתני'. השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר – בונין את הכותל באמצע. מקום שנהגו לבנות גויל, גזית, כפיסין, לבינין – בונין, הכל כמנהג המדינה ...

גמ' ... טעמא דרצו, הא לא רצו – אין מחייבין אותו, אלמא: היזק ראיה לאו שמיה היזק. ואימא: מחיצה – פלוגתא, כדכתיב:"ותהי מחצת העדה", וכיון דרצו – בונין את הכותל בעל כרחו, אלמא: היזק ראיה שמיה היזק! אי הכי, האי "שרצו לעשות מחיצה", "שרצו לחצות" מבעי ליה! ... לישנא אחרינא אמרי לה: סברוה, מאי מחיצה? פלוגתא, דכתיב: "ותהי מחצת העדה", וכיון דרצו – בונין את הכותל בעל כורחן, אלמא: היזק ראיה שמיה היזק.

2. שולחן ערוך חושן משפט סי' קנז סע' א

חצר השותפין שיש בה דין חלוקה, או שחלקוה ברצונם אף על פי שאין בה דין חלוקה, יש לכל אחד מהם לכוף את חבירו לבנות הכותל באמצע, כדי שלא יראהו חבירו בשעה שמשתמש בחלקו. ואפילו עמדו כך שנים רבות בלא מחיצה, כופהו לעשות מחיצה בכל עת שירצה.

הגה: ואפילו יש מנהג בעיר שלא לעשותו, אין הולכין אחריו, וכופין לעשותו (טור בשם הרא"ש נמוקי יוסף ריש בבא בתרא). ואפילו אמר האחד: "חזקתי כך בלא כותל ואתה מחלת לי", לא מהני אלא אם כן יש עדים שמחל זה על היזק ראייה, שוב אינן יכולין למחות (טור פ"ד בשם הרא"ש).

3. רמב"ם הלכות שכנים פרק ב הל' יד

חצר השותפין שיש בה דין חלוקה, או שחלקוה ברצונם אף על פי שאין בה חלוקה, יש לכל אחד מהן לכוף את חבירו לבנות הכותל באמצע כדי שלא יראהו חבירו בשעה שמשתמש בחלקו, שהיזק ראייה היזק הוא **ואין לו חזקה בחצר**, אלא אף על פי שעמדו כך שנים רבות בלא מחיצה כופהו לעשות מחיצה בכל עת שירצה.

מגיד משנה שם

ואין לו חזקה בחצר וכו'. דעת המחבר כדעת רבו, דבחצר בדוקא שאין לו חזקה, משום דממילא הן מזיקין זה את זה בלא עשיית שום מעשה, ולפיכך אין להם חזקה בעמידתן כך, ואפילו עמדו כן שלש שנים או יותר; אבל אם עשו מעשה, כגון פותח חלונות על חצר חבירו, יש לו חזקה לדעתם

4. שולחן ערוך חושן משפט סי' קנז סע' ג, ד

ג] כותל זה יבנוהו על מקום שניהם ובהוצאות שניהם, ואין אחד מהם יכול לומר: "לא נתרציתי לחלוק אף על פי שלא היה בו דין חלוקה אלא בתנאי שתבננה אותה משלך".

ד] רוחב כותל זה כמנהג המדינה שנוהגים השותפים לבנות כשחולקין ביניהם; ואפילו נהגו לעשות מחיצה ביניהם בקנים ובהוצין (טור סט"ו בשם ר' יהודה ברצלוני), ובלבד שלא יהיה בה אויר שיסתכל ויראה את חבירו. הגה: ואם נהגו בפחות מקנים והוצין, יש אומרים דלא הולכין אחר המנהג ההוא (טור בשם רבינו חננאל ומרדכי ואשירי ריש בבא בתרא והגהות פרק ב' דשכנים). ואם אין מנהג ידוע בעיר, יתקן כפי ראות עיני הדיין על פי מומחין (נמוקי יוסף בשם יש מפרשים).

Using Other People's Religious Articles

Q I understand that Ashkenazim may borrow religious articles from each other without permission, but Sephardim may not. May an Ashkenazi borrow a Sephardi's religious article without permission?

1. שולחן ערוך חושן משפט סי' שנט סע' ה
אפילו הלוקח בשאלה שלא מדעת הבעלים, נקרא גזלן.

2. שולחן ערוך אורח חיים סי' יד סע' ד
מותר ליטול **טלית חבירו** ולברך עליה, ובלבד שיקפל אותה אם מצאה מקופלת. הגה: והוא הדין בתפילין, אבל אסור ללמוד מספרים של חבירו בלא דעתו, דחיישינן שמא יקרע אותם בלמודו.

3. מגן אברהם סי' יד ס"ק ז
טלית חבירו – כתב הב"ח: דוקא באקראי, אבל בקביעות אסור. וכתב הים של שלמה דאסור ליקח אותן מביתו לבית הכנסת או אפכא.

4. ערוך השולחן אורח חיים סי' יד סע' יא, יג
יא] כתבו הטור ושולחן ערוך סעיף ד' דמותר ליטול טלית חבירו ולברך עליה, ובלבד שיקפל אותה אם מצאה מקופלת – עד כאן לשונו – משום דודאי ניחא ליה לאינש למעבד מצוה בממונו [טור] ורצון בעל הטלית בכך ולא קפיד, ולכן אי ידעינן דגברא קפדנא הוא, אסור ליטול שלא מדעתו. ונראה לענ"ד, אף שרבותינו פסקו הדין הזה דבמתמא מותר ליקח טלית חבירו שלא מדעתו ולהתפלל בו מטעם דודאי ניחא ליה, מיהו אנן חזינן דהרבה מקפידים בזה מאד, ובפרט כשהטלית הוא חדש ונקי, וגם יש בני אדם שאין סובלין כלל שאדם אחר ילבש בגד שלהם מטעם זיעה ונקיות, ונראה לענ"ד שמאד יש להתיישב בדין זה.

יג] וכתב רבינו הרמ"א דתפלין מותר גם כן ליטול שלא מדעת, אבל אסור ללמוד מספרים של חבירו בלא דעתו, דחיישינן שמא יקרע אותן בלימודו – עד כאן לשונו – ואפילו באקראי בעלמא אסור, דשמא יעיין בו הרבה עד שיקרע מרוב משמושו; ומכל מקום לעיין בעלמא נוהגין היתר, וכן ליקח סידור ומחזור בלא ידיעת הבעלים, דרובא דעלמא אינם מקפידים בזה.

Monopolistic Practices and Halacha

Q In a market with a very limited number of commercial properties, is the owner of one store allowed to prevent competition by renting and keeping empty another store that became available, thus allowing him to charge higher prices?

1. שו"ת חתם סופר חלק ה (חושן משפט) סי' מד
נעייל להא דידן, דלא מיבעיא דהתיקון שתיקנו שרי הקומידאט שאינינו נגד דין תורה, אלא כתורה עשו, ואלו באו לפנינו, היינו גם כן מתקנים כן, הא דלא יתרבו הסרסורים יותר ממה שראוי לפי העיר והמסתר כדי שיכולים להתפרנס ולא יפסקו חיותא זה לזה. וכן הוא בכל מדינות מלכותו, שיש מספר ומפקד לכל מיני אומנים כמה יהיו בעיר מאותו אומנות ולא יפסידו זה את זה, ומכל שכן בסרסרים שתקנה הוא בכל העיירות גדולות שהם מושבעים מהמלכות ושזולתם אסורים לסרסר, ושיש להם מספר ידוע. ומצינו כיוצא בזה בפרק קמא דבבא בתרא בהני טבחי, ובשולחן ערוך חושן משפט סוף סי' רל"א, והוא הדין כל תקנות שתיקנו ביניהם דלא למיפסק חיותא. וכתב ליה במהרי"ק ומייתי ליה גם כן מהרשד"ם סי' ת"ז. אף על גב דמן הדין כל השייך בכרגא דהאי מלכות אין כח ביד בני העיר לאסור עליהם משא ומתן באותה העיר, מכל מקום אם ראו בני העיר דפסקו חיותא טובא, מותר להם להשתדל אצל השר לאסור עליהם גם שהוא שלא מן הדין – עיין שם, והוא הדין ומכל שכן הכא.
והנה בהני טבחי דבבא בתרא ונחתומין דבתוספתא דמייתי הרב המגיד פרק י"ד מהל' מכירה הל' יו"ד, התם לא מצינו כיוצא בו בתורה שיהיה זה עובד ביומו ואידך שובת על כרחו ויטות ברעב, ואפילו הכי כיון דעבדי בהדדי, מסיען על קיצתן בהסכמת חבר עיר; והוא הדין דינא דמלכותא, דעדיף לענין זה, מכל שכן קל וחומר שתיקנו שיהיה כל האומנים שותפים זה עם זה ושכל מה שירויחו יפול לאמצע, שהוא כיוצא בו בתורתינו הקדושה

2. שולחן ערוך חושן משפט סי' רכו סע' א-ב
א] אסור להונות את חבירו, בין במקחו בין בממכרו. ואיזה מהם שאינה, בין לוקח בין מוכר, עובר בלאו.

ב] כמה תהיה האונאה ויהיה חייב להשיב? שתות בשוה. כיצד, הרי שמכר שוה שש בחמש או שוה שבע בשש, או שוה חמש בשש, או שוה שש בשבע, הרי זה אונאה ונקנה המקח, וחייב המאנה לשלם האונאה ולהחזירה כולה למתאנה.

3. גמרא, בבא בתרא דף נ עמ' ב
תנו רבנן: אוצרי פירות, ומלוי ברבית, ומקטיני איפה, ומפקיעי שערים – עליהן הכתוב אומר: "לאמר מתי יעבור החדש ונשבירה שבר והשבת ונפתחה בר להקטין איפה ולהגדיל שקל ולעות מאזני מרמה", וכתיב: "נשבע ה' בגאון יעקב אם אשכח לנצח כל מעשיהם" ... תניא נמי הכי: אין אוצרין פירות דברים שיש בהן חיי נפש, כגון יינות שמנין וסלתות, אבל תבלין כמון ופלפלין – מותר; במה דברים אמורים – בלוקח מן השוק, אבל במכנים משלו – מותר. ומותר לאדם לאצור פירות בארץ ישראל שלוש שנים, ערב שביעית ושביעית ומוצאי שביעית; ובשני בצורת – אפילו קב חרובין לא יאצור, מפני שמכנים מארה בשערים.

4. בבא מציעא דף ס עמ' א עד דף ס עמ' ב
משנה. רבי יהודה אומר: לא יחלק החנוני קליות ואגוזין לתינוקות, מפני שהוא מרגילן לבא אצלו. וחכמים מתירין. ולא יפחות את השער, וחכמים אומרים: זכור לטוב ...
גמרא. מאי טעמייהו דרבנן? – דאמר ליה: אנא מפליגנא אמגוזי, ואת פליג שיסקי. ולא יפחות את השער וחכמים **אומרים: זכור לטוב וכו'.** מאי טעמא דרבנן? משום דקא מרווח לתרעא.

5. ערוך השולחן חושן משפט סי' רכח סע' יד
מותר לחנוני לחלק קליות ואגוזים לתינוקות כדי להרגילם שיקנו ממנו ואין שארי חנונים יכולים למחות בו, ומי ימחה בידם לעשות כן, דרשות ביד כל אחד לעשות איזה השתדלות לפדיון כמו שמבקש מאנשים שיקחו ממנו, אבל מהנותו של אחר אין לקרות שום קונה ועובר בלא תסיג גבול. וכן יכול למכור בזול, ואין בני השוק יכולים לעכב עליו. אמנם נראה לי דוהו רק בתבואה, מפני שעל ידי זה שימכור בזול, גם האחרים ימכרו בזול, ומתוך זה ימכרו בעלי האוצרות בזול [רש"י שם ד"ה "זכור לטוב"], אבל לזלזל במכירת סחורה, איסור גמור הוא, ומתוך כך מקולקל דרך המסתר ומאבדין מעות אחרים

Taking a Book Left to the Discretion of a Yeshiva

Q In the yeshiva where I used to learn, I found a *sefer* with the name of someone who had learned there in the past. I tracked him down, and he said I could keep it, which I did. I have since moved away and began wondering whether the owner had the right to let me keep his *sefer*, since the yeshiva has a sign up saying that whoever leaves *sefarim* unattended for an extended period allows the yeshiva to take them.

1. שו"ת אגרות משה חושן משפט חלק ב סי' מה

ב. אבידה שנמצאת בישיבה

והנה טוב לתקן לגבי אבידה שנמצא בישיבה, שאם לא בא בעל האבידה בזמן מסויים, שאז האבידה תהיה להישיבה או למוצאה, וצריכים להודיע ולפרסם התקנה לכל בני הישיבה כדי שיתחול. וכשידוע ודאי או אף בספק שהמאבד היה איש מבחוץ שלא שייך שידע התקנה, אין מועילה התקנה, אך מסתמא אין להסתפק שמא היה איש כזה, שהולכין בתר רוב.

2. שו"ת שבט הלוי חלק י סי' רעח

... על כן, מדרך תקון מותרים לפרסם, דלא זו ספרים שכבר מונחים ימים ושנים אלא גם ספרים שהבעלים עזבו והזניחו שנה אחת לכל הפחות וקשה להישיבה להחזיק אותם, ברשות הישיבה הגדולה לעשות הטוב בעיניהם, אם להחזיק חלקם מהם לצורך למודי הישיבה, או לצורך קנין ספרים והחזקתם.

3. גמרא, כתובות דף נו עמ' א

תניא: האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאין ליך עלי שאר כסות ועונה – הרי זו מקודשת ותנאו בטל, דברי רבי מאיר. ר' יהודה אומר: בדבר שבממון תנאו קיים.

4. מנחת יצחק חלק ח' סי' קמו

... לכתחילה יעצתי, כגון במקואות, שיפרסמו במודעה ניכרת על כותלי הבנין באותיות בולטות, שאינם מקבלים אחריות על החפצים הנשארים רק עד זמן פלוני, ואחר כך עוברים החפצים לבעלות של הנהלת המקוה וכיוצא בזה)

Questionable Relinquishing of Rights

Q I heard the following surprising ruling in a *shiur* given by a *talmid chacham*. Someone bought milk and found it to be spoiled. He decided it was not worth the bother to go to the store to return it. Soon thereafter, his son announced that he was going to the store, and the father asked him to return the milk. The ruling was that he was forbidden to demand a refund or replacement because he was already *mochel* (relinquished) this right. Is that ruling correct?

1. שולחן ערוך חושן משפט סי' יב סע' ח
מחילה – אינה צריכה קניין.

2. קצות החושן סימן יב ס"ק א
עיין מסגרת השולחן שכתב בשם מוהרש"ל (בביאורו לסמ"ג עשין מ"ח), דאם אומר שבלבו היה למוחלו ועכשיו רוצה להתנקם ממנו לאיזה סיבה ותובעו, לא מהני תביעתו, דמחילה בלב הוי מחילה אף דנקיט שטרא בידיה, וכן הוכית הסמ"ג (שם קכז, א) דאם לא כן, היאך מחלה כתובתה מדלא תבעה עשרים וחמש שנים (כתובות קד, א) הלא לא דיברה כלום? על כרחך מחילה בלב הוי מחילה אף דנקיט שטרא, ועיין שם. ובעיני יפלא הדבר, דלא מצינו בשום מקום דמחשבה מועיל, ואפילו הפקר והקדש ונדר – בבולהו בעינן דיבור ממש, לבד בקדשי מזבח, מהני ביה מחשבה משום דכתיב קרא (שמות לה, כב) "כל נדיב לב", כדאיתא בפרק שבועות שתים (שבועות כו, ב). ואפשר מדין סילוק נגעו ביה, אלא דלא מהני סילוק כי אם בדבר שעדיין לא בא לידו כלום, כמו כותב לה ועודה ארומה, אבל בעל חוב לא מהני סילוק, וכדאיתא בפרק הכותב (כתובות פג, א) להדיא עיין שם ...
שוב מצאתי במוהרי"ט ח"ב (חו"מ) סי' מ"ה עמד בחקירה של המחשבה, דכמה סוגיות מורה דמהני דברים שבלבו, וכמה סוגיות מורות דלא מהני דברים שבלב, ולזה העלה דהיכא דידוע לכל העולם מה שבלבו, כגון שלש שנים דחזקה מחיל, לא הוי דברים שבלב, אבל היכא דאינו ידוע לכל מחשבתו, הוה ליה דברים שבלב ולא מהני, ועיין שם והוא אמיתי. ... והיינו נמי טעמא דשהתה עשרים וחמש שנים, דמחלה מדלא תבעה, דהוא נמי ידוע מחשבתה לכל העולם ולא הוי דברים שבלב, כיון דידוע בלב כל אדם ... אבל זה שמחל בלב ואינו ידוע מחשבתו לשום אדם, ואפילו כתב שובר נמי לא מוכח דמוחל עכשיו, דאפשר רוצה למוחלו אחר כך בנתינת השובר, אם כן, דברים שבלב בלבד הוי, ולא הוי דברים, וזה ברור.

3. רמב"ם הל' מכירה פרק טו הל' ג
וכן המוכר לחבירו קרקע או עבד או בהמה או שאר מטלטלין ונמצא במקח מום שלא ידע בו הלוקח, מחזירו אפילו לאחר כמה שנים, שזה מקח טעות הוא, והוא שלא ישתמש במקח אחר שידע במום, אבל אם נשתמש בו אחר שראה המום, הרי זה מחל ואינו יכול להחזיר.

4. רמ"א, חושן משפט סי' רמא סע' ב
כל מחילה בטעות יכול לחזור בו, אפילו קנו מיניה

5. גמ', כתובות דף צז עמ' א
ההוא בצורתא דהוה בנהרדעא, זבנינהו כולי עלמא לאפדנייהו, למוף אתו חיטי, אמר להו רב נחמן: דינא הוא, דהדרי אפדני למרייהו. התם נמי זביני בטעות הוו, דאיגלאי מילתא, **דארבא בעקולי הוה קיימא.**

רש"י שם
דארבי בעקולי הוו קיימי – שעל ידי שגדל הנהר, הוצרכו הספינות ללכת עקלקלות, ואילו ידעו המוכרים כן, לא היו מוכרים בתיהם, ומשעת מכירה הוה ליה טעות; אבל היכא דמכירה לאו בטעות הואי, כגון חזרו בהן מוכרי החיטין לאחר שמכרו אלו בתיהם, או שבאו חיטין ממקום אחר שעדיין לא נעקרו ממקומם – לא הדרי.

Partial Pay for an Uncompleted Job

Q We hired a contractor to do **major** home renovations. His prices for various jobs were relatively high, but he promised us that he would throw in major elements of the work as a free bonus. After doing about 75% of the total job, but relatively more of the standard items than the bonus items, he became sick and had to stop working. He has demanded 85% of the total price, pointing to the line items on the written work order that he has completed and their corresponding prices. He promises to make up for the bonus items with jobs of similar value after he recovers, but we do not want to settle for future services of questionable value to us. While we feel bad for him, not only has his illness complicated our lives, but we also had to pay another contractor good money (more than 25% of the first contractor's total projected charge) to finish up. How much should we pay?

1. שולחן ערוך ורמ"א חושן משפט סי' רטז סע' ה

האומר לחבירו: "קרקע ודקלים אני מוכר לך", אפילו לא היו לו דקלים, אם רצה לקנות לו שני דקלים, הרי זה נקנה המקח, ואין הלוקח יכול לומר לו: "איני לוקח אלא קרקע שיש בו דקלים". ... ויש אומרים דאם אמר ליה: "קרקע ודקלים אני מוכר לך", אף על פי שיש דקלים בשדה, אם יש לו דקלים במקום אחר צריך ליתן לו עוד שני דקלים; ואם אין לו, אין צריך לקנות; מיהו הקרקע קנוי לו, דשני מכירות הן: הקרקע והדקלים (טור בשם הרשב"ם).

2. שולחן ערוך חושן משפט סי' קפב סעיף ח

האומר לשלוחו: "מכור משדי בית סאה", והלך ומכר בית סאתים, הרי זה מוסיף על דבריו וקנה הלוקח בית סאה בלבד. ומיהו הלוקח יכול לחזור ולומר: "איני רוצה לקנות אלא סאתים ביחד".

3. בבא מציעא דף עט עמ' א

אמר רבה בר רב הונא אמר רב: השוכר את החמור לרכוב עליה, ומתה לו בחצי הדרך – נותן לו שכרו של חצי הדרך, ואין לו עליו אלא תרעומות. היכי דמי? אי דשכיח לאגורי – תרעומות מאי עבידתיה? אי דלא שכיח לאגורי – אגרא בעי למיתב ליה! – לעולם דלא שכיח לאגורי, ומשום דאמר ליה: **"אילו בעית למיתי עד הכא – לאו אגרא בעית למיתב"?**

תוס' שם ד"ה "אילו עד"

אילו עד הכא בעית למיתי לאו אגרא בעית למיתב – תימה, דהשתא מיהא דלאו עד הכא בעי למיתי, למה יתן לו שכר? ויש לומר, דהא דקאמר: "לעולם דלא שכיח לאגורי" היינו, לפי אותן דמים שהשכיר מזה, אבל בטפי פורתא ימצא להשכיר, והרי נהנה במה שבא עד כאן, לכך נותן לו חצי שכרו, ואין צריך לפחות המשכיר משכרו מה שזה נותן עתה יותר מעט מכאן ואילך, כיון דהוא אנום

4. שולחן ערוך ורמ"א חושן משפט סי' שי סע' ב

אמר ליה: "חמור זה אני שוכר לך" ... ואם שכרה למשא, הואיל ואמר ליה: "חמור זה", ומת בחצי הדרך, אינו חייב להעמיד לו אחרת, אלא נותן לו שכרו של חצי הדרך, ומניח לו נבלתו. הגה: ויש חולקין וסבירא להו דאפילו שכרו למשא, דינו כשכרו לרכיבה (טור בשם הראב"ד). והא דאמרינן דנותן לו שכרו מחצי הדרך, היינו שיכול למכור סחורתו שם, או שיכול לשכור חמור אחר עד מקום שרוצה לילך, אבל בלאו הכי אינו נותן לו כלום משכרו, דהוא לא מהני ליה מידי (טור).

Malpractice for Extracting the Wrong Tooth

Q A dentist removed the wrong tooth, and now the patient needs an implant. Is the dentist required to pay just for the damage of the missing tooth, or does he also have to pay for expenses, such as special food during recovery and the cost of an implant?

1. גמרא, בבא קמא דף כו עמ' א
מתני'. אדם מועד לעולם, בין שוגג בין מזיד, בין ער בין ישן. סימא את עין חבירו, ושיבר את הכלים – משלם נזק שלם.

2. גמרא, בבא קמא דף כו עמ' א
ואמר רבה: נפל מראש הגג ברוח שאינה מצויה והזיק ובייש – חייב על הנזק ופטור בד' דברים; ברוח מצויה והזיק ובייש – חייב בד' דברים ופטור על הבשת

3. שולחן ערוך חושן משפט סי' שו סע' ו
המראה דינר לשולחני ואמר לו יפה הוא ונמצא רע, אם בשכר ראהו – חייב לשלם אף על פי שהוא בקי ואינו צריך להתלמד; ואם בחנם ראהו – פטור, והוא שיהיה בקי, שאינו צריך להתלמד; ואם אינו בקי – חייב לשלם אף על פי שהוא בחנם

4. שולחן ערוך יורה דעה סי' שלו סע' א
נתנה התורה רשות לרופא לרפאות, ומצוה היא, ובכלל פיקוח נפש הוא. ואם מונע עצמו, הרי זה שופך דמים, ואפילו יש לו מי שירפאנו, שלא מן הכל אדם זוכה להתרפאות. ומיהו לא יתעסק ברפואה אלא אם כן הוא בקי, ולא יהא שם גדול ממנו, שאם לא כן, הרי זה שופך דמים. ואם ריפא שלא ברשות בית דין, חייב בתשלומין, אפילו אם הוא בקי. ואם ריפא ברשות בית דין, וטעה והזיק, פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים.

5. שו"ת תשב"ץ חלק ג סי' פב
רופא אומן שריפא ברשות בית דין והזיק, שוגג פטור, מזיד חייב, מפני תקון העולם. המהתך את העובר במעי אשה ברשות בית דין והזיד, שוגג פטור, מזיד חייב, מפני תקון העולם – עד כאן לשון התוספתא. ... שאם לא נפטרנו בשוגג, אתי לאמנועי מלרפאת וכבר נתנה התורה רשות לרופא לרפאת ... ודינו מסור לשמים ... העולה מזה הוא, כי רופא אומן ונתנו לו רשות בית דין לרפאת וטעה והזיק והכירו טעותו רופאים אחרים אומנים, חייב הוא בין בשוגג בין במזיד מן הדין כדין חובל, ואם הרגיש, יש לו דין רוצח, ואם לא טעה ועשה הראוי לו לעשות אלא ששגג בפשיעתו וחבל, פטור מפני תקון העולם, ודינו מסור לשמים

6. ערוך השולחן יורה דעה סי' שלו סע' ב
ומיהו אסור להתעסק ברפואות אלא אם כן הוא בקי ויש לו רשות מבית דין; והאידנא, צריך להיות מוסמך מהממשלה, שיש לו רשות ליתן רפואות לחולאים, וגם לא יהא שם גדול ממנו, שאם לא כן, כשהזיק הרי הוא שופך דמים. ואם ריפא שלא ברשות בית דין והממשלה, חייב בתשלומין אפילו הוא בקי אם החולה נתנזק על ידו, וצריך להוציא ממון על רפואות

7. שו"ת ציץ אליעזר חלק ח - רמת רחל סי' כג
... אותו הדבר צריך להיות חייב כאשר מאי שימת לב טעה והזריק את הזריקה במקום שלא היה ראוי להזריק שם, ועל ידי זה גרם לחבלתו או מיתתו.

Money Found in a House

Q I saw the following story on the news. During renovations on a home that had been owned by several people over the years, a contractor found a package with $182,000 stashed between the walls. The contractor took the money, but the homeowner complained that since the money was found in his house, it should be his. What does Halacha have to say about this?

1. גמרא, בבא מציעא דף כה עמ' ב - דף כו עמ' א

משנה. מצא בגל ובכותל ישן – הרי אלו שלו. מצא בכותל חדש, מחציו ולחוץ – שלו, מחציו ולפנים – של בעל הבית. אם היה משכירו לאחרים, אפילו בתוך הבית – הרי אלו שלו.

גמרא. תנא, מפני שיכול לומר לו: של אמוריים הן. אמו אמורים מצנעי, ישראל לא מצנעי? לא צריכא, **דשתיך** טפי

תוס' שם דף כו עמ' א

דשתיך – ואם תאמר: וליקני ליה חצירו לבעל הגל או לבעל הכותל? ויש לומר: דאין חצר קונה בדבר שיכול להיות שלא ימצאנו לעולם, כמו הכא, שהוא מוצנע בעובי הכותל; וכן מוכח לקמן (עמוד ב) דתנן: מצא בחנות ובשולחנות הרי אלו שלו, ואין חצירו קונה לחנוני או לשולחני, לפי שהמעות הם דבר קטן ואין סופו הוה לימצא, וכן לקמן (דף כז.) דקאמר: לא שנו אלא בלוקח מן התגר, דאז הוי שלו, ולא אמרינן דקנה אותם תגר כשהיה ברשותו.

2. שולחן ערוך חושן משפט סי' רס סע' א

המוצא בגל או בכותל ישן, שאין זוכרים מי בנאו ולא היה מימות עולם בחזקת זה שדר בו עתה ובחזקת אבותיו, **הרי היא של מוצאה**, והוא שהעלתה חלודה, שאני אומר של עובדי כוכבים הקדמונים היא, והוא שימצאנה מטה מטה, כדרך כל המטמוניות הישנים.

סמ"ע שם ס"ק ב

הרי היא של מוצאה – ... והא דלא אמרינן דיקנה לו חצירו דזה הבעל הבית שדר בו לעת עתה, כתבתי בדרישה [סעיף א'] טעמים, והטעם הכולל לכמה ענינים הוא מה שכתבתי בפרישה [שם] בשם המרדכי [שם סי' רנ"ט] בשם רבינו ברוך, דלא אמרינן חצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו אלא הפקר גמור, אבל לא אבידה אפילו היכא דאיכא יאוש, כיון דאילו הוה ידע ליה לא היה מפקירו.

3. שולחן ערוך חושן משפט סי' רע סע' ג

מציאת פועל לעצמו, אף על פי שאמר לו: "עשה עמי מלאכה היום". ואין צריך לומר אם אמר לו: "עדור עמי היום". אבל אם שכרו ללקט מציאות, כגון שחסר הנהר ושכרו ללקט הדגים הנמצאים באגם, הרי מציאתו לבעל הבית ואפילו מצא כים מלא דינרים.

4. פתחי חושן, אבידה פרק ז הע' י

... במקום אחר הארכתי בדבר פקדון או אבידה המונחת ביד אדם ואינו נדרש זמן רב, שמדברי הפוסקים משמע שלעולם אינו זוכה בו, אמנם מדברי הנתיבות המשפט סימן רנ"ו בדין שתוקי משמע שממון שאינו עומד מתברר מי הבעלים אינו בכלל ירושה, ולכן נראה שלאחר שיש להניח שבדאי מת הבעלים, יתכן שהמוצא זוכה בו או יורשיו ...

Damage to an "On Approval" Sales Item

Q I found an apparently suitable cello to buy, and the seller gave it to me "on approval" (a purchase with a trial period during which one can return it without explanation). During this time, one of the strings broke while I was tuning the cello. I used the cello only to test it, and I did not use it after making the decision to return it. When I returned the instrument to the seller, she demanded payment for the broken string, and I paid. What does Halacha say? Was I a *sho'el* (borrower of an object)? Even if I was, would breaking the string obligate me to pay, as it seems to be a case of *meita machamat melacha* ("died" due to its normal use), for which a *sho'el* is exempt?

1. גמרא, נדרים דף לא עמ' א

אמר שמואל: הלוקח כלי מן האומן לבקרו ונאנס בידו – חייב

2. שולחן ערוך חושן משפט סי' ר סע' יא

הנוטל כלי מבית האומן על מנת לבקרו, אם היו דמיו קצובים ונאנס בידו, חייב, שהואיל ודמיו קצובים, מעת שהגביהו, נעשה ברשותו. ואין המוכר יכול לחזור בו, והוא שיגביהנו כדי לקנות את כולו, ויהיה אותו חפץ הנמכר חביב על הלוקח. אבל חפץ שהמוכר קץ בו, והוא מבקש ורודף למכרו, הרי הוא ברשות המוכר עד שיפסוק הדמים ויגביהנו הלוקח אחר שפסק.

3. שולחן ערוך חושן משפט סי' שמ סע' א

השואל מחבירו בהמה או מטלטלים ונאנסו בידו, כגון שמת או נשבר או נשבה, חייב. הגה: ודוקא שאירע האונס מכח השואל, אבל אם אירע האונס מכח המשאיל, פטור. ולכן מי שיש לו משכון אצל עובד כוכבים והשאילו לחבירו ליקח עליו עוד מעות, ונשרף המשכון, פטור השואל, דהא בלאו הכי היה נשרף מכח המשאיל (מרדכי פרק השואל). ואין צריך לומר שחייב בגניבה ואבידה. אבל כל קלקול שאירע בה מחמת מלאכה ששאלה בשבילה, לא מבעיא אם הוכחשה מחמת מלאכה שהוא פטור, אלא אפילו מתה מחמת מלאכה, פטור; והוא שלא ישנה לעשות בה דבר אחר חוץ מהמלאכה ששאלה בשבילה; שאם שינה ועשה בה מלאכה אחרת חוץ מהמלאכה ששאלה בשבילה, אפילו היא קלה ממנה, תלינן דמחמת אותה מלאכה ששינה מתה

4. תוספות, בבא בתרא דף פז עמ' ב

הלוקח כלי מבית האומן על מנת לבקרו ונאנס בידו חייב – לכאורה נראה דחייב משום דחשיב כשואל, דסוף פרק ד' נדרים (נדרים דף לא.) מפרש טעמא דשמואל דקסבר הנאת לוקח היא, הייגו כשואל שכל ההנאה שלו. ועוד דבפרק האומנין (בבא מציעא דף פ:) גבי הא דאמר רב חסדא לא שנו הא דקתני שלתה ומתה חייב אלא כשהחזירה בתוך ימי שאלתה, אבל לאחר ימי שאלתה פטור, ומסיק אמימר דמסתברא דפטור משואל וחייב כנושא שכר, הואיל ונהנה מהנה. תניא כוותיה [דאמימר]: הלוקח כלי מבית האומן כו' ונאנסו – בהליכה חייב בחזרה פטור מפני שהוא כנושא שכר – פירוש: לכך פטור בחזרה כשנאנסו, שאינו אלא שומר שכר, ומדמייתי טינה אהחיא דההוירה לאחר ימי שאלתה, משמע דהא דקתני נאנסו בהליכה חייב, דהוי מטעם שואל, אם כן מילתיה דשמואל נמי הוי מטעם שואל, דהא מההיא ברייתא מייתי בנדרים (שם:) סייעתא לשמואל. מיהו רש"י פירש בבבא מציעא (שם) דנאנסו בהליכה חייב משום דחשיב כלוקח, ומכל מקום מייתי מינה שפיר אההיא דאמימר, כי היכי דחשיב ליה ברייתא נושא שכר בחזרה אף על פי שבטל המקח משום דעד השתא היה כלוקח, הכי נמי שואל אחר שכלו ימי שאלתה הוי שומר שכר, כיון שנהנה בשאלה עד עכשיו

5. שולחן ערוך חושן משפט סי' שמו סע' א

השואל, והיה המשאיל עם השואל במלאכתו בשעה שמשך הדבר השאול, אפילו נגנב או נאבד בפשיעה, פטור, שנאמר: "אם בעליו עמו לא ישלם" (שמות כב, יד) לא שנא היה עמו בשאלה שהשאיל את עצמו לעשות מלאכתו, לא שנא היה עמו בשכירות שהשכיר עצמו לו, לא שנא היה עמו באותה מלאכה של הדבר השאול, לא שנא במלאכה אחרת; אפילו אמר לו: "השקני מים", והשקהו והשאיל לו פרתו בעוד שהוא משקהו, הוי שאלה בבעלים. אבל אם משך תחלה ואחר כך השקהו, לא הוי שאלה בבעלים.

6. טור, חושן משפט סי' ר

הנוטל כלי מבית האומן לבקרו ואם ייטב בעיניו יקחנו ונאנס בידו, חייב אם דמיו קצובין, דמשעה שלקחו חשוב כשלו כיון שדמיו קצובין. ואפילו אם ירצה המוכר לחזור בו, אין שומעין לו. אבל מיהו הלוקח יכול לחזור ולהחזירו לו כל זמן שהוא בעין, אלא שמדת חסידות הוא שלא לחזור בו כיון שגמר בלבו ליקחנו.

7. שולחן ערוך חושן משפט סי' שמד סע' א

טען השואל שמתה מחמת מלאכה, אם הוא במקום שעדים מצויים, אינו נפטר עד שיביא עדים שהוא כדבריו ושלא שינה בו. ואם הוא במקום שאין עדים מצויים, ישבע