Living the Halachic Process
Volume VII

LIVING THE HALACHIC PROCESS

QUESTIONS AND ANSWERS FOR THE MODERN JEW

Volume VII

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. VII
Eretz Hemdah Institute

©Eretz Hemdah Institute 2024

Additional copies of this book and companion source sheets for the questions in the book are available at Eretz Hemdah:
2 Brurya St.
Jerusalem 9318405 Israel
(972-2) 537-1485 fax (972-2) 537-9626
info@eretzhemdah.org
www.eretzhemdah.org

EDITOR: Rabbi Menachem Jacobowitz

COPY EDITOR: Meira Mintz

TYPESETTING & BOOK DESIGN: Renana Piness and Tovi Karlinsky

COVER DESIGN: Rut Saadon
with help from Creativejatin – Freepik.com

With help from
The World Zionist Organization



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 978-965-436-044-9, hardcover

Printed in Israel

In Loving Memory of

Rabbi Emanuel and Pesha Gottleib זצ"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

Dedicated to the loving memory of
and ***l'iluy nishmat***

Rabbi Dr. Abraham M. Mann
הרב אברהם משה בן הרב יעקב מ"ל

Rabbi Dr. Mann was devoted to his beloved family, his friends, Torah, and Am Yisrael. He dedicated his career to helping people and institutions whose ideals he believed in fervently. He was mekadesh shem shamayim wherever he went and was loved by many.

יהי זכרו ברוך

Dedicated to Rav Mann – my teacher and friend

Thanks for being a great teacher of Torah and for all your writings that inspire all of klal Yisroel to lead a life based on Torah and Torah values.
Personally, thanks for being a great friend – someone I can always count on to lend a helping hand and an understanding ear.

May you continue to lead klal yisroel through your teachings and may we continue to always be good friends.

Dedicated to Rav Mann and his Aishes Chayil Natanya, acknowledging their roles as parents to Harav Benzi Mann. To Rav Benzi for all he has done for the chayalim, Am Yisrael and in particular the Kedoshim who have fallen during these difficult days.

Alan Weichselbaum

In Honor of

Rabbi Daniel Mann

In Memory of

Rabbi Sidney Goldstein z"l

הרב שלום בן חיים נח הלוי

In Honor of the births of

Naveh Shalom Fine

Lavi Shalom Fine

Maayan Netanel Fine

From the families of

Roger & Rebecca Fine

Milltown, New Jersey

&

Rabbi David and Dr. Julie Fine

Modiin, Israel

Dedicated in memory of

TOBIAS MOSES
LEVKOVICH

Devoted and beloved husband,
father, grandfather, son and brother

A man who touched so many
through his warmth, wisdom, and
generosity

In loving memory of our dear parents

Michael and Maidie Fidler
&
Joseph and Rosalind Zatman

מיכאל בן חיים דוד אריה
מייתי בת יעקב הכהן
יוסף בן מנשה
ריזל בת יצחק גרשון

May their memories serve as a blessing
for their families and Klal Yisrael

Jan and Lynn Fidler

מוקדשת תרומה לספר זה
על חגיגת יובל שנים
של חתונת משה ויהודית טוכמן שיחיו.

הגענו לזמן הזה

Dedicated by Debbie and Danny Weiss

to our parents, inspiring role models for us and our children

Walter z"l & Gabriela Weiss z"l

and

Gerald z"l & Rosalind Waitman עמו"ש

Foreword

With praise and thanks to HaShem, we are happy to present for the public to read and study the seventh volume of our English responsa, *Living the Halachic Process* . The number seven has tremendous significance in Judaism. The seventh day of the week is holy. Our three major holidays are based on the number seven – Pesach and Sukkot each have seven days, and Shavuot is celebrated after we count seven weeks. The Land of Israel is blessed with seven species of produce. Finally, we have seven patriarchs and matriarchs.

The Maharal of Prague explains that the physical world consists of six directions. The point of holiness that is connected to these physical dimensions is the seventh one. This book searches, in regard to each question, which relate to the "world of activity," the point of sanctity that gives it true life and makes the Torah an intellectual and spiritual blueprint of life.

Rav Daniel Mann and the Eretz Hemdah Institute both have the privilege to publish the seventh volume of *Living the Halachic Process*, taken from among the responsa of our Ask the Rabbi project. This project gives an important address for individuals throughout the world to receive halachic guidance according to the approach of Eretz Hemdah – "its paths are paths of pleasantness" (*Mishlei* 3:17). Rav Daniel Mann also serves as an *av beit din* (senior Rabbinical judge) in our network of *batei din*, Eretz Hemdah-Gazit, which serves society by solving monetary disputes even in a time of complex, modern financial structures.

In his responses, Rav Mann brings the various sources and possibilities for each question and strives to find the balance between all of the factors that influence the answer. This brings to fruition one of the most important matters in Judaism in general

and in issuing halachic rulings specifically. This is walking on the "road of the king" or the golden path, as the Rambam refers to it.

It is our prayer that we will reach the "eighth dimension" (i.e., the next volume) as well, which will enable us to continue spreading the great light of the Torah.

With Torah blessings,

HaRav Moshe Ehrenreich HaRav Yosef Carmel

Deans of the Eretz Hemdah Institute

Preface

It is with a sense of great gratitude to HaShem that we present this seventh volume of *Living the Halachic Process* to the public. There should be little surprise in its contents for those who follow our weekly Eretz Hemdah, "Ask the Rabbi" column, which appears in our publication (Hemdat Yamim) and in the venues of several respected partners. The responsa in this volume appeared there during the years 5776-5778 and are, in fact, still available online. We hope that their presentation in an organized book form, and the significant "polishing" in the process, will make them more accessible and appealing to many new and veteran readers.

Like volume VI, the later stages of the preparation of this volume were done in the shadow of great stress, sorrow, struggle, yet also, hopefully for many, belief in HaShem and optimism. Last time, we were in the midst of a pandemic, in which the attacker was a non-feeling entity, invisible to the naked eye. This time, we have been, nationally, defending ourselves from, and trying to eradicate, an enemy who can be seen (although many around the world close their eyes selectively to their aggression), and who has risen up against us with the most evil intentions.

This is not the place, nor am I the person, to engage in strategic or political commentary. Nonetheless, as believing Jews, we know that the path to a better world is not necessarily short or smooth. Like all good Jews, I take this opportunity to pray to HaShem to show us His kindness as soon as possible. May people read these words at times that are calmer than they presently are. May it be easy for us to express our fullest gratitude to Him for extricating us, in the best possible way, from the crisis that started with a day of unfathomable tragedy, and has continued as an extended period of difficult warfare.

This volume is also being presented at a time of, arguably, unprecedented change and uncertainty in the field of scholarship. Since the time of the printing press, there has been a jump in man's ability to use accumulated wisdom for intellectual progress, including in the area of Torah scholarship. However, the day appears on the horizon wherein the place of the scholar as a pillar of knowledge and wisdom will be challenged by the inanimate creations of mankind. It is natural to wonder with trepidation if a potential future volume of this series will be questioned as to whether it was written by a human or perhaps by an inanimate entity, or whether people will still be interested in the words that a human toiled and perspired over for years, when he could read what a machine put together in a matter of minutes. We put our trust in HaShem's guidance and providence in this matter as well.

It is a privilege to thank those who have helped make this volume possible. I have prepared this sefer not as an individual, but as a member of the staff of Eretz Hemdah. The great majority of the questions presented were sent to Eretz Hemdah for the Institute's ruling. Others were sent to me with the knowledge that I am one of Eretz Hemdah's staff members who draws on its accumulated "Torah reservoirs." As always, this project of Eretz Hemdah was initiated and is supervised by its deans, Rav Moshe Ehrenreich and Rav Yosef Carmel, in keeping with the spirit and the guidance provided by our founding president and mentor, HaGaon HaRav Shaul Yisraeli, *zecher tzaddik livracha*. I thank them for their guidance and instruction from my years as a student of Eretz Hemdah to my many years as a staff member of Eretz Hemdah, serving under their tutelage. I have discussed many of the specific questions and answers in this volume with one or both of them, especially when I was unsure whether my thoughts on a given topic captured the approach and spirit of Eretz Hemdah. That being said, I caution that since this book is not written in their native tongue, the deans did not review this work word for

word. I, therefore, cannot give assurance that everything in this volume represents the Institute's official position.

With a mixture of sadness and gratitude, I note the passing of the torch of the initial stages of editing for the volumes of this series. I have been blessed and privileged to have *avi mori* (my father/teacher), Rabbi Dr. Jonah Mann, serve as the editor for my books. His great dedication to every aspect of the writing, with the encouragement and help of *imi morati*, Tirtza Mann, were a joy and inspiration for me through our many collaborations. This time, after some work on this volume, it was decided that his retirement should extend to the rigors of editing as well as to his previous professorship. *Baruch HaShem*, my parents are still fully capable of enjoying my Torah writings, which, to a very great extent, are the fruits of the education they gave me, both directly and indirectly.

I am very grateful to my dear friend and colleague at Eretz Hemdah, Rabbi Menachem Jacobowitz, for editing the great majority of this volume. His broad and deep scholarship, and his care for precision, leave their mark on the project, both in terms of content and presentation.

The copy editing was provided once again by Meira Mintz, with great wisdom, professionalism, and enthusiasm. My daughter Aviva Tropp did critical work in a few elements of the book's preparation, especially the updating of the index, which appears in this volume, covering all seven volumes. Renana Piness and Tovi Karlinsky did a fine job on the typesetting, the graphic design, and arranging the source sheets, which will soon be available online. We once again thank Riki Freudenstein who, from the beginning, has been proofreading our weekly publication "Hemdat Yamim," from which all the pieces in this book have been taken. The office staff at Eretz Hemdah, led by Yafa Rosenhak, have, as always, been supportive, skilled and helpful. Of note, we thank Rachel

Harari-Raful, who has done a great job of getting the questions and answers to and from the queriers and the staff of respondents, respectively, in a timely fashion.

Having been affiliated with Eretz Hemdah for more than three decades, first as a student and since as a staff member who has been privileged to be included in many important projects, I am immensely grateful for being invited to take part in wonderful projects. I express my gratitude and appreciation, both personally, 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, 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. We note with sadness the passing of Professor Yisrael Aharoni, the founding chairman of the board and a member of the board from the beginning of Eretz Hemdah until his passing.

In researching and writing 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. They have enhanced my thinking significantly, and I regret that they are too many to mention, but of specific note, in addition to Eretz Hemdah's deans, are Rabbi Ofer Livnat and Rabbi Menachem Jacobowitz, colleagues at Eretz Hemdah. Special thanks to my long-time *rebbe*, Rabbi Mordechai Willig, who once again somehow found the time to review 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 to and enthusiasm for *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. Now, as much as or more than ever, we need His providence to protect us from dangers from without and within. May we be worthy of His mercy, and may the Torah we learn and teach, and the love of our fellow Jew, which we aim so fervently to increase, provide us with significant merit to continue to spread Torah for many years to come.

"*HaShem oz l'amo yiten, HaShem yevarech et amo vashalom*."

Rabbi Daniel Mann

Eretz Hemdah Institute

Elul 5784, September 2024

Contents

Tefilla (Prayer)

A-1: Saying *Shemoneh Esrei* Audibly 1
A-2: How Many People Must Begin *Shemoneh Esrei* Together? 4
A-3: Practicing Saying *"V'ten Tal U'Matar"* 10
A-4: An Israeli Serving as *Chazan* Abroad Before December 5 13
A-5: *Ma'ariv* Around the Time of *Chatzot* 17
A-6: Finishing Time for *Mincha* 21
A-7: Musaf or *Hallel* First at Day's End? 24
A-8: Reciting *Aleinu* Along with the *Tzibbur* 27
A-9: A *Kohen* and Others Joining for a *Minyan* "in" a Cemetery 30
A-10: Waiting Between the *Beracha* and the *Kri'at HaTorah* 33
A-11: Dilemmas of a *Chazan* for *Kedusha* on Shabbat 36
A-12: Saying *Kaddish* when Lacking Full Participation 40
A-13: *Chazan* Starting with *Chazarat HaShatz* 43
A-14: Calling *"Kohanim"* to an Under-Age *Kohen* 46
A-15: Answering Unsynchronized *Birkat Kohanim* 50
A-16: Stopping the *Kohen* Before the Second *Aliya* 53

Berachot (Blessings)

B-1: Responding to *Devarim Shebekedusha* during One's *Beracha* 59
B-2: Doubt Whether One Recited *Birkat HaTorah* 62
B-3: *Beracha Acharona* on Fruit of Non-Jews in Israel 66
B-4: *Al HaMichya* on a Fruit 69
B-5: Joining an Imperfect *Tefillat HaDerech* 72
B-6: A *Beracha* on Building a Rooftop Fence? 75

Shabbat

C-1: LED Shoes for Children on Shabbat 81
C-2: Garbage Disposal on Shabbat 84
C-3: A Child Riding a Bicycle on Shabbat 87
C-4: Use of a Fat Separator on Shabbat 90
C-5: Separating *Challa* on Shabbat 93
C-6: Sending Packages on Shabbat or *Yom Tov* 96
C-7: Use of a Salad Slicer on Shabbat 99
C-8: Using an Hourglass on Shabbat 102
C-9: When and How to Cut the *Challa* 105
C-10 : Automatic Payment on Shabbat or *Yom Tov* 108
C-11: A Husband Accepting Shabbat with his Wife 112
C-12: *Kabbalat Shabbat* of Part of the Community 115
C-13: Lighting Candles When One Needs to Leave the House 118
C-14: Eating before *Kiddush* 121
C-15: To What Does *Havdala* Relate? 124
C-16: Missing the First *Beracha* of *Havdala* 127

Mo'adim (Festivals)

D-1: *Simanim* on *Rosh Hashana* 133
D-2: *Shehecheyanu* on *Shofar* on the Second Day of Rosh Hashana 136
D-3: Non-Leather Footwear on Yom Kippur 139
D-4: Washing Hands with Soap on Yom Kippur 142
D-5: Moving Fallen Decorations on *Sukkot* 146
D-6: *Nichum Aveilim* on *Yom Tov* and *Chol HaMo'ed* 149
D-7: Chanuka Lighting on *Motzaei Shabbat* by Hosts or at Home? 152
D-8: Lighting Chanuka Candles at a Party 155
D-9: Where to Light Chanuka Candles at a Guesthouse 158
D-10: Dividing *Megillat Esther* Among Readers 161

D-11: Early Reading of *Megillat Esther* 165
D-12: Joining a Friday Shushan Purim *Seuda* 169
D-13: Language in Which to Recite the *Haggada* 173
D-14: Keeping Foods Cooked in *Chametzdik* Pots 176
D-15: Working in a Bakery on *Chol HaMo'ed* Pesach 180
D-16: The Effect of the Wrong *Bitul Chametz* 183
D-17: *"Ba'omer"* or *"La'omer"*? 187
D-18: *Davening* Early on Shavuot Night 190

Kashrut

E-1: *Timtum HaLev* 197
E-2: Reliability Regarding *Kashrut* 202
E-3: Double Wrapping Food in a *Treif* Oven 205
E-4: *Kashrut* of a Tea Bag Holder 208
E-5: How Many Eggs Should be Boiled Together? 212
E-6: Kashering Frozen Liver 215
E-7: Products Containing Minute Quantities of Non-Kosher Food 218
E-8: *Tevillat Keilim* Before Giving a Present 221
E-9: Maintaining a Possibly Grafted Tree 225

Holy Articles

F-1: Color of the Inside of the *Retzuot* 231
F-2: *Tefillin* in Pre-Dawn Hours 235
F-3: *Tefillin* on a Semi-Permanent Toupee 238
F-4: *Mezuzot* on Both Doorposts? 241

Miscellaneous

G-1: Respect for the Elderly 247
G-2: Delayed *Chanukat HaBayit* 250

G-3: Tricking a Cheater 253
G-4: Paying Earlier than the Payment Plan Prescribed 256
G-5: Returning a Loan Affected by Currency Fluctuation 259
G-6: Taking *Ribbit* from a Non-Jew in Israel 263
G-7: Receiving Credit Card Benefits on a Purchase for Someone Else 267
G-8: Inheritance Without *Ma'aser Kesafim* 270
G-9: *Ma'aser Kesafim* from Proceeds of a Damage Suit Settlement 273
G-10: Approach to Kidney Donation 276
G-11: Reflecting on a Socio-Religious Trend 279
G-12: Unintentional and Innocuous Deceit 282
G-13: Improper "Table" Manners? 285
G-14: Animal Experimentation 288
G-15: *Netilat Yadayim* from a Chipped Cup 291
G-16: Halachic Consequences of Use of Medical Marijuana 294
G-17: *Hatarat Nedarim* for a Pledge that Affects Others 298
G-18: Altering an Oath Made at a Time of Need 301
G-19: Whose Responsibility is it to Install a Proper Fence? 304

Family Law

H-1: Is Raising Children a *Mitzva?* 309
H-2: *Nichum Aveilim* by Phone and by Email 315
H-3: Whose *Minhag* About Being *Chazan* Should an Avel Follow? 319
H-4: *Daf Yomi* During Shabbat of *Shiva* 322
H-5: Serving as *Chazan* on the Shabbat Before a *Yahrtzeit* 325
H-6: Should a *Chatan Daven* in *Shul*? 328

Monetary Law

I-1: Answering Monetary Questions Outside of *Beit Din* 333
I-2: A Rabbi's Approach to Monetary Problem Solving 339
I-3: Supermarket Manners or *Halacha?* 342
I-4: To Whom Should One Sell His Apartment? 346
I-5: Paying for Another Person's Theft 349
I-6: How Soon Must a Guarantor Pay? 353
I-7: Taking Unwanted Things against the Owner's Will 356
I-8: Paying for Work One Refused to Pay for 359

Sample Accompanying Source Sheet

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 (www.eretzhemdah.org), in the section dedicated to *Living the Halachic Process*. Contact us with any questions on this or other matters at (972)-2-537-1485 or info@eretzhemdah.org.



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 סע' ד-ה

אסור לעבור בנגד המתפללים בתוך ד' אמות, ודווקא **לפניהם**, אבל באחוריהם מותר לעבור ולעמוד.

אם השלים תפלתו וזקוק אדם אחר שיתפלל אחריו, אסור לשמע ג' פסקות עד שיעבור מי שאחריו את תפלתו; שאם יעשה זה הרי הוא כעובר בנגד המתפלל, ועריך להקדק בזה, אפילו אם האחרון התחיל להתפלל אחריו, מאחר שעבר התחיל.

משנה ברורה שם ס"ק טז

לפניהם – ועדיים שלפניהם. להשמן אברהם בסק"ו כלפניהם דמי, ולהשלחו רבא שרי.

2. גמרא, ברכות דף כט עמ' ב

אמר רבי חנחום אמר רב אסי אמר רבי יהושע בן לוי: "שנה ולא הזכיר של ראש חדש בעבודה – חוזר לעבודה. נזכר בתוכה – חוזר לעבודה. בשים שלום – חוזר לעבודה. ואם סיים – חוזר לראש". אמר רב אסי ברוח דרב אחא בר אדא: "הא דאמרן סיים, חוזר לראש – לא אמרן אלא שעבר רגליו, אבל לא עקר רגליו – חוזר לעבודה". אמר ליה: "מנא לך הא?" אמר ליה: "מאבא מרי שמיה לי, ואבא מרי מרב", אמר רב נחמן בר יצחק: "הא דאמרן עקר רגליו חוזר לראש – לא אמרן אלא שאינו רגיל למור תחנונים אחר תפלתו, אבל רגיל למור תחנונים אחר תפלתו – חוזר לעבודה, איכא דאמרי, אמר רב נחמן בר יצחק: "הא דאמרן בו' ולא עקר רגליו – חוזר לעבודה" – לא אמרן אלא שרגיל למור תחנונים אחר תפלתו, אבל אם אינו רגיל למור 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 למור תחנונים אחר תפלתו ונזכר אחר שהשלים תפלתו קודם שיעקור רגליו, חוזר לרגלו".

משנה ברורה שם ס"ק ט

קודם שיעקור רגליו – נקט האי לישנא משום דהמחבר מייירי שעדיין לא אמר תחנונים, רק דבדין הרגיל, משמע יתחיל למור גם עתה, אבל אם כבר אמר תחנונים וסיים אותם ואין במחשבתו למור עוד, אפילו עדיין לא עקר רגליו כמו שעקר דמו וחזר לראש התפלה.

4. גמרא, ברכות דף ט עמוד ב

דיבי מני מסדר? והא אמר רבי יוחנן: בתחלה הוא אומר: "ה' שפתי תפתח" (תהלים נא), ולבסוף הוא אומר: "יהיו לרצון אמרי פי וגו'" (תהלים י"טנ – ... רב אשי אמר: "אפילו תימא אבולה, ובין דקבעוה רבנן בתפלה – בתפלה אריכתא דמיא...".

5. שולחן ערוך אורח חיים סי' קכב סע' א

אם בא להתפטר ולעקות קדיש וקדושה בין ר"ת ליחוד לרצון", אינו צריך לומר "יהיו לרצון" מבלל התפלה הוא, **אבל בין יחוד לרצון** לומר התנונים, שאר דבר, הוא, ויקוף במקום שנתחיל למור "יהיו לרצון" כדי אחר התפלה, אבל במקום שנהגון למור תחנונים קדם "יהיו לרצון", מפטיק גם בן לקדיש וקדושה, ובמקומות אלו נהגים להפטיק בי"אלהי נצור". קדם "יהיו לרצון", אין מפטיק גם בן לקדיש **ולכתיב** ויהיו לרצון, על בן מפטיק בכברכת קריאת שמע.

סי"ן שם ס"ק א

אבל בין "יהיו לרצון" כו' – משמע בכל גוני שפיר דמי, ואחר בך סיים בתוך שמפטיק בברכה של קריאת שמע, וצריך למור דתחלה קודיי במי שאומר הפרקים תחנונים, על בן אין לדם רשות לדיה ברכות בלה, על בן מפטיק בשי שירצה, ובכאצא דלעיל, ועשאם עלה קבע, ודמיין קצת לדיה ברכות, על בן מפטיק הקא בכברכת קריאת שמע.

משנה ברורה שם ס"ק ד

ולקדיש ולברכו – ועיין בסימן ס"ו, דהברים שמפטיקין באמצע ברכת קריאת שמע, והוא הדין הכא, ואם בבר סיים הכל אלא שאינו יכול לפטרו מחמת אנס שמתפלל לאחוריה, ומברים לעיל בסימן ק"ב, לגולי עלמא יכול להפטיק ולעקות "אמן", ובמאמר מרדכי כתב בפשיטות דאפילו "ברוך הוא וברוך שמו" מותר אז למור.

Section A:

Tefilla (Prayer)

A-1: Saying *Shemoneh Esrei* Audibly

Question: I *daven* near someone who says *Shemoneh Esrei* loudly enough that it disturbs my *davening* significantly. Can/should I say anything to him?

Answer: There are two matters to discuss here: whether the *davener* may act in this manner and what you should do about it. While the former question is straightforward, the latter is more difficult.

The *gemara*[1] deduces from the prayer of the biblical Chana[2] that *tefilla* (referring at least mainly to *Shemoneh Esrei*) should not simply be contemplated in one's mind. Rather, the words should be formed by the movement of the lips. At the same time, the words should be articulated in a manner that is not audible. The *gemara*[3] goes so far as to describe one who recites *tefilla* audibly as one who does not believe sufficiently in HaShem, as he implies that He will not hear the prayer otherwise; one who raises his voice in prayer is further described as a false prophet.

The question of whether it is proper for one to pronounce the words of *tefilla* loudly enough to hear them himself is subject to an ongoing *machloket* since Talmudic times.[4] While kabbalistic sources oppose being able to hear the words at all, standard halachic opinions recommend that one be able to barely hear them himself.[5]

The *gemara*[6] assumes that the main problem with saying *tefilla* audibly is contextual; specifically, one may do so if it is necessary for his *kavana* (concentration). The *Taz*[7] posits that this

1. *Berachot* 31a.
2. *Shmuel I* 1:13.
3. *Berachot* 24b.
4. See *Beit Yosef, Orach Chayim* 101.
5. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 101:2.
6. *Berachot* 24b.
7. *Orach Chayim* 101:1.

is justified even to **improve** one's otherwise reasonable *kavana*. (The *Bi'ur Halacha*[8] objects, out of concern for the kabbalistic opinions that audibility disqualifies the *tefilla*.) However, the *gemara*[9] states that even one who must recite *tefilla* aloud for the sake of his *kavana* may not do so in a communal setting, because doing so disturbs others. Indeed, common experience indicates that *davening* out loud when others are quiet is disturbing to others. Although we waive the rule that one must pray quietly for the needs of one's personal *kavana*, we do not bend the rule for him if it impacts others negatively.

It is difficult to apply these rules as an exact science. Most people cannot *daven* loudly enough to hear themselves and still be certain that those nearby do not hear him at all. It is also difficult to know when a quiet undertone will be disturbing to others. Although the words themselves may not be audible, a low "hum" might still be annoying. On the other hand, if a neighbor is overly sensitive, then it is arguably his problem; perhaps he should learn to get used to it or find a different place to sit.

These are issues that are difficult to quantify, and their practical application is often the type of thing that distinguishes average people from those with sterling *middot*. In other words, one should optimally make sure that he is not disturbing others. On the other hand, the person being disturbed should optimally try to be understanding and give his fellow *davener* leeway in borderline cases.

I often recall an approach to competing legitimate concerns of different people that I heard from my *rosh yeshiva* decades ago. The Torah instructs that it is forbidden for a lender to harass a borrower who is having difficulty paying back his loan, [10] but a different *pasuk* has sharp words for a borrower who does not pay back.[11] Although these principles can sometimes be on a collision

8. To 101:2.
9. Op. cit.
10. *Shemot* 22:24.
11. *Tehillim* 37:21.

course, both are true values. The intention of these *p'sukim* is that the borrower should focus on his obligation to pay and the lender should focus on his patience in getting paid. The problem arises, as can be anticipated by human nature, when the borrower is too fond of the *pasuk* intended for the lender and the lender is too fond of the *pasuk* meant for the borrower.

Even if one may request that the audible *davener* conform to the Halacha, it is not always clear whether and how he should do so. The *Chazon Ish*[12] made famous the opinion that in our days, we do not know how to give rebuke. I would add that our generation is particularly unsuccessful at accepting even minor correction (not that it was ever easy). You therefore must think about (and/or discuss with someone who knows your neighbor better than you do) how he will react, externally and even internally. This may depend to some degree on how he is told. Should the message be conveyed directly or in a carefully worded (anonymous?) letter? You may consider asking the *shul* rabbi to speak to him or perhaps to discuss the *halachot* with the community. What works best in one case may fail miserably in another. Depending on the prospects, it might be better to put up with the situation or to move your seat discreetly rather than to say something.

[*This response is addressed to the person who asked and to readers who are similarly bothered by audible daveners. For those who practice (possibly) audible davening, we suggest you discuss the matter with someone you respect and avoid disturbing others and/or having someone complain to you.*]

12. *Yoreh Deah* 2:21.

A-2: How Many People Must Begin *Shemoneh Esrei* Together?

Question: I *daven* in a small *minyan* in which some people *daven* more slowly than the *chazan,* and others come late. There are not always nine men who are ready to start *Shemoneh Esrei* with the *chazan*.[1] Should we wait for ten men, including the *chazan,* or are six men enough?

Answer: Beginning *Shemoneh Esrei* with fewer than ten men engaging in that central part of the *tefilla,* even if they are up to other parts of *davening,* is halachically equivalent to having a *minyan* in which there are individuals present who are not *davening* at all.

In certain contexts, if six out of ten men who are present are taking part, that is sufficient to qualify as a *minyan.* Two crucial sources are cited as being lenient in regard to our case, maintaining that six men reciting *Shemoneh Esrei* with another four men present in the room is considered *tefilla b'tzibbur.*[2]

The Rambam[3] writes that although the basic scenario of *tefilla b'tzibbur* is nine men listening to the *chazan,* it is sufficient for six of the participants to have not yet *davened.* We apply here the rule that the majority sets the character of the entire group. Thus, this situation constitutes a *minyan.* Many authorities view this as evidence that the Rambam holds that six men *davening* in the presence of a total of ten is considered *tefilla b'tzibbur.*[4]

The *Magen Avraham*[5] writes that although *chazarat hashatz* may be recited for even one person who has not yet *davened,*

1. Regarding the number of people required to begin *chazarat hashatz*, see *Living the Halachic Process,* vol. I, A-10.
2. *Davening* with a *minyan*.
3. *Tefilla* 8:4, based on his understanding of *Massechet Sofrim* 10:6.
4. See *Yechaveh Da'at* V:7.
5. 69:4.

chazarat hashatz is preceded by a silent *Shemoneh Esrei* only if six men are presently *davening*. Several *Acharonim*[6] understand that the silent *Shemoneh Esrei* before *chazarat hashatz* of these six men is justified because their silent *Shemoneh Esrei* is considered *tefilla b'tzibbur.* Again, we ostensibly see that six men are enough in this regard.

The *Chayei Adam*[7] seems to take an opposing view. He writes that the main element of *tefilla b'tzibbur* is having **ten** men *davening Shemoneh Esrei* together. This is as opposed to the misconception of some that it suffices to have a *minyan* for *Kaddish*, *Kedusha*, and *Barchu.* This view seems to imply that six *daveners* plus four others present is not a fulfillment of *tefilla b'tzibbur.*

Perplexingly, the *Mishna Berura*[8] cites, basically verbatim and without comment, both the *Magen Avraham* and the *Chayei Adam*. Some authorities[9] who are lenient in this regard argue that the *Chayei Adam* does not disagree with their understanding of the Rambam and *Magen Avraham.* Rather, the *Chayei Adam* may simply be emphasizing that reciting *Kaddish/Kedusha/Barchu* is not enough; rather, *Shemoneh Esrei* must also be recited with a *minyan*. He did not necessarily mean that it is not considered *tefilla b'tzibbur* when only six out of the ten men present are *davening* together.

The stringent view is perhaps best represented by a compelling (in my humble opinion) set of arguments advanced by Rav Moshe Feinstein.[10] He argues that the idea that six *daveners* can count as a *minyan*, based on the principle of majority, makes sense only when there is a full quorum involved in the matter at hand and the minority is lacking in some regard (e.g., they have

6. Including *Minchat Yitzchak* IX:6, based on *Shulchan Aruch HaRav* 69:5 and *Mishna Berura* 69:8.
7. I:19:1.
8. 69:8 and 90:28, respectively.
9. Including the *Minchat Yitzchak* op. cit.
10. *Igrot Moshe, Orach Chayim* I:28-30.

already fulfilled their obligations). In that case, we say that since the majority of the group is valid, the missing element can be overlooked. However, when six people are *davening Shemoneh Esrei* and four are uninvolved in that element of *tefilla*, there is no *tefilla b'tzibbur*, because there is no group of ten *Shemoneh Esrei* participants. This is worse than the case of participants with a shortcoming. We find a parallel to this in the source of the very concept of following a majority[11] – the *halacha* that we follow the majority of jurists in a court.[12] When there are three *dayanim* who rule in the case but disagree regarding the decision, we follow the majority of two who agree with each other. In contrast, when there are only two *dayanim* taking part in the decision to begin with, we cannot follow those same two, even if they agree.[13]

In addition, Rav Moshe reads the primary sources cited by the lenient *poskim* as inconclusive in our regard.[14] The Rambam refers not to the silent *Shemoneh Esrei*, but to *chazarat hashatz*. In *chazarat hashatz*, all ten men are actively involved in the *chazara* by virtue of their listening to the *chazan*; a majority who are obligated is necessary simply to establish the *chazarat hashatz* as one that serves the *tzibbur*. This is not the case with regard to the silent *Shemoneh Esrei*.[15] Although the *Magen Avraham* does mention the silent *Shemoneh Esrei* when he writes that six men suffice, he can be understood as meaning that the six who have not yet *davened* enhance the status of the *chazarat hashatz*. If the upcoming *chazarat hashatz* involves a majority who require it, it is a complete enough *chazarat hashatz* to justify being preceded by a silent *Shemoneh Esrei*, which serves as preparation for *chazarat hashatz* rather than a *tefilla b'tzibbur* in its own right.[16]

11. *Teshuvot V'Hanhagot* I:102. The *Chatam Sofer, Shut* I:140, makes this point with regard to a similar case.
12. *Chulin* 11a.
13. *Shulchan Aruch, Choshen Mishpat* 18:1.
14. Op. cit. 28. In a different responsum (op. cit. 30), he is more receptive to the simple reading of the Rambam, which is adopted by most *Acharonim.*
15. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 124:4, supports this distinction.
16. See *Rosh Hashana* 34b.

Regarding the practical ruling, many important *poskim* are lenient and consider six men *davening* in the presence of another four to constitute *tefilla b'tzibbur*, primarily based on their understanding of the Rambam and *Magen Avraham*. This group of *poskim* includes Rav Ovadia Yosef,[17] the *Minchat Yitzchak*,[18] the *Shevet HaLevi*,[19] Rav Binyamin Zilber,[20] and the *B'Tzel HaChochma*.[21] Several of these also report this to be the common practice.

The stringent camp is also significant, however. In addition to Rav Moshe Feinstein, this group includes the *Halichot Shlomo*,[22] *Teshuvot V'Hanhagot*,[23] and Rav Yosef Chaim Sonnenfeld.[24] Among contemporary *sefarim*, *Ishei Yisrael*[25] and *Tefilla K'Hilchata*[26] treat this case as one that is subject to *machloket*, with a slight leaning toward stringency.[27]

The primary disagreement between the two views may be more conceptual (is it halachically considered *tefilla b'tzibbur*?) than practical (may one actually *daven* in this manner?). For example, in spite of being a member of the lenient camp, the *Minchat Yitzchak*[28] writes that ten men beginning *Shemoneh Esrei* together is preferable to six *daveners* and four bystanders.[29] Conversely, *Igrot Moshe*,[30] although a member of the stringent camp, relates to the six plus four setup as a reasonable option

17. *Yechaveh Da'at* V:7.
18. IX:6, 7.
19. XI:20.
20. *Beit Baruch* 19:3.
21. IV:135.
22. *Tefilla* 5:8, in the name of Rav Shlomo Zalman Auerbach.
23. I:102; in that *teshuva*, he cites the Brisker Rav's view as well.
24. *Salmat Chayim, Orach Chayim* 52. It is not clear whether he is resolutely in the stringent camp or if he just prefers stringency.
25. 12:7.
26. 8:71.
27. *P'ninei Halacha, Tefilla: Minyan* 3, surveys the opinions without expressing a preference for either side.
28. IX:7.
29. See also *Salmat Chayim* op. cit.
30. *Orach Chayim* I:30.

in some cases. This is not a contradiction, as *tefilla b'tzibbur* is not an absolute obligation and demands the investment of only moderate efforts.[31] The *poskim* discuss many questions that relate to the preference of *tefilla b'tzibbur* or other *tefilla*-enhancers and considerations (as we have discussed elsewhere[32]).

There are also various permutations to consider, as well as different levels of preference regarding *tefilla b'tzibbur.* Primarily, although it is best to have all members of the *minyan* start *Shemoneh Esrei* at close to exactly the same time, important *poskim,* including Rav Feinstein [33] and *Halichot Shlomo*,[34] posit that one who starts later is also fundamentally considered to be fulfilling *tefilla b'tzibbur* if there is still a *minyan* in the midst of *Shemoneh Esrei* when he begins. [35] These *poskim* discuss this phenomenon in the context of one who finds it necessary to start late and to join a *minyan* for *Shemoneh Esrei,* not whether fewer than ten men have the right to start before there is a full-strength *minyan*. Nevertheless, the prospect of having a *minyan* participate for most of *Shemoneh Esrei* improves matters in your case, if and when the late-starters will be beginning within a minute or two of the *chazan*-led group.

Indeed, there are different degrees of fulfillment of *tefilla b'tzibbur.* Even *davening* in an empty *shul* has value, as does *davening* at home at the time of the *davening* in *shul*.[36] Six plus four may similarly have a status of a significant but incomplete *tzibbur*. *Teshuvot V'Hanhagot*[37] calls this situation *tefilla* ***b****'tzibbur* (**with** the congregation), unlike ten men *davening* together, which he calls *tefillat* ***ha****tzibbur* (**of** the congregation). *Igrot Moshe* [38]

31. See *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 90:16.
32. *Living the Halachic Process* vol. III, A-3; ibid. A-4; ibid. vol VI, A-3.
33. *Igrot Moshe, Orach Chayim* III:4.
34. 8:7.
35. *B'Tzel HaChochma* IV:3 agrees in a case in which the late starters will begin before the *tzibbur* completes the first *beracha.*
36. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 90:9.
37. Op. cit.
38. Op. cit. 29.

says that the very presence of ten men draws the Divine Presence (*Shechina*),[39] but only when ten *daven* together are the *tefillot* accepted in the optimal manner, [40] and the latter is the main goal of having a *minyan*. In short, there is likely to be some value in being stringent on this matter, which would raise the question of the price a group should be willing to pay for it.

Philosophically, approaching prayer united with the community is of utmost importance.[41] While it is difficult to prove that ten men starting *Shemoneh Esrei* together is a condition for unity, the Talmudic sources emphasize maximizing these elements. Therefore, we encourage the following: A *minyan* that has time for a complete tefilla experience (e.g., a yeshiva) should wait **as long as necessary** for ten men to start together. Indeed, waiting may remind individuals to come early enough and/or learn the *halachot* of skipping,[42] such that it should not continue to be necessary to wait on most days. A *minyan* that must stick to a schedule (e.g., participants must get to work on time) and/or consists of people who are difficult to educate may rely on the lenient opinion, certainly if there will be a time at which enough men will have started before the first ones have finished. (In many cases, however, when some participants start late, questions will arise about when the congregation is ready to begin *chazarat hashatz*.[43] It is important that individuals internalize their personal responsibilities not only for a *minyan*'s existence[44] but also for its proper functioning.)

39. See *Berachot* 6a.
40. See ibid. 8a.
41. See *Ein Ayah, Berachot* 1:48, 89.
42. See *Living the Halachic Process*, vol. V, A-2.
43. See *Living the Halachic Process*, vol. I, A-10.
44. See Rama, *Orach Chayim* 55:22.

A-3: Practicing Saying "*V'ten Tal U'Matar*"

Question: How many times is one required to repeatedly practice reciting "*V'ten tal u'matar*" (not in the context of *Shemoneh Esrei*) until, when in doubt, one can assume he did not leave out this winter insertion?[1]

Answer: If one is unsure whether he remembered to cease saying "*Mashiv haruach u'morid hageshsem*" (= *Mashiv*) in a *tefilla* during the first 30 days after the first day of Pesach, we assume that he continued to insert what is now an incorrect phrase;[2] after that point, we assume that he recited the correct version. However, the *Shulchan Aruch*[3] accepts the Maharam MiRotenberg's [4] idea of reciting the correct version 90 times over a short period, after which one can assume he recited the proper text in his *tefilla*.

The source for the idea that occurrences concentrated in a short period of time are as effective as those that take place over a longer period is the opinion that an ox that gores three times in one day changes its halachic status, just like an ox that gored on three different days.[5] Thus, 90 recitations of the correct phrase within a short time is equivalent to having said it for 30 days of three *tefillot* a day. Although many question the comparison's aptness,[6] the accepted practice is that the Maharam's idea is sufficiently reliable to remove doubt. [7] The *Mishna Berura*[8] similarly writes that reciting "*V'ten tal u'matar*" (=*V'ten*) 90 times is effective to

1. In Israel, from 7 Marcheshvan; in the Diaspora, from December 4 or 5.
2. See *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 114:8, based on the *Yerushalmi, Ta'anit* 1:1.
3. Ibid. 9.
4. See *Tur, Orach Chayim* 114.
5. *Bava Kama* 24a.
6. See *Taz, Orach Chayim* 114:13.
7. See *Bi'ur Halacha* ad loc.
8. 114:40.

remove doubts about having made that change as well.

There are technical questions regarding this system, however. The Rama in the *Darchei Moshe*[9] points out that 90 times seems to be an imprecise substitute for 30 days, as *Mashiv* is said more than 90 times in 30 days (due to *Musaf*), and *V'ten* (which is not recited on Shabbat) is said fewer than 90 times. He posits that 30 days is simply the average time necessary for one to incorporate something new in his *tefilla* without any doubt, but the important thing is 90 recitations, however long the time between them. (The Rama's opinion in the *Shulchan Aruch* is unclear.[10]) The *Chatam Sofer*[11] accordingly notes that 30 days often present 101 opportunities for saying *Mashiv*; going over a text 101 times is therefore considered to be the quota for the text to be absorbed.[12] In contrast, the *Gra*[13] is among the authorities who maintain that it is specifically the passage of 30 days that cements the change, even though there are more than 90 *Mashivs* and fewer *V'tens* during that time.

The accepted opinion is that one who does not do extra repetitions should assume that he said the correct text after a period of 30 days has elapsed. Yet, the practice of those who do "simulated repetitions" is to do 90 recitations, even though this is ostensibly contradictory. The *Mishna Berura*[14] argues that we accept the lenient opinion regarding both major questions because of the concept of *safek berachot l'hakel* . Since we are not sure whether there is a need to make additional *berachot*, in this case by repeating *Shemoneh Esrei* or parts of it out of doubt, we refrain from doing so. (Admittedly, there are cases, such as regarding *Mashiv* slightly before 30 days, in which we could have been more lenient than the standard practice.) Most *poskim*

9. *Orach Chayim* 114:2. The *Darchei Moshe* is the Rama's notes to the *Tur.*
10. See *Orach Chayim* 114:8 and *Mishna Berura* 114:37.
11. *Shut Chatam Sofer, Orach Chayim* 20.
12. See *Chagiga* 9b.
13. On the *Shulchan Aruch* op. cit.
14. 114:37.

assume that one can mix and match, achieving confidence about the transition by an appropriate mixture of days and repetitions (e.g., 10 days and 60 recitations).[15]

Some other *poskim* suggest that it is preferable to avoid the 90 simulated recitations system.[16] The logic is that since it is unclear whether it sufficiently removes the doubt that one said the wrong phrase (i.e., it might still be necessary to correct it), it is better to rely on the accepted 30-day guideline. [17] However, this claim is very surprising. First of all, there are also plenty of doubts in the 30-day guideline (e.g., 30 days do not include 90 recitations of *V'ten*; an individual may have missed some *tefillot* in that period or made mistakes in others). More importantly, if the repetition is done with moderate concentration, it certainly helps one significantly in getting into the correct habit, thereby saving many unnecessary *berachot*. It would seem that the approach of avoiding the repetitions system makes sense only for those who rarely make these mistakes anyway.

In summary, doing 90 simulated recitations for *V'ten* and *Mashiv*, which the *Shulchan Aruch*/*Mishna Berura* and *minhag ha'olam* endorse, is valid and worthwhile (but not obligatory).

15. See *Mishna Berura* 114:42; *Ishei Yisrael* 23:(137).
16. See *Shulchan Aruch HaRav, Orach Chayim* 114:11; *Halichot Shlomo, Tefilla* 8:26.
17. Rav Yaakov Emden (*Sh'eilat Yaavetz*, I:81) notes a technical issue with the repetitions, as he assumes it requires saying HaShem's Name in vain. However, our practice has us start the recitation after the Name.

A-4: An Israeli Serving as *Chazan* Abroad Before December 5

Question: Is it acceptable for an Israeli "*chiyuv*"[1] who is abroad between 7 Marcheshvan and December 5 to serve as *chazan*? If yes, does he say "*V'ten tal umatar*" during his silent *Shemoneh Esrei* and *chazarat hashatz*?

Answer: In Israel, the request for rain in *tefilla* is inserted beginning on 7 Marcheshvan, several weeks before it is inserted outside of Israel, on around December 5.[2] We have previously discussed the correct course of action for travelers to *chutz la'aretz* during this time of year.[3] We will begin with a summary before delving into the issue of serving as *chazan.*

If an Israeli is abroad on 7 Marcheshvan and will be returning home within the year, he should start asking for rain on 7 Marcheshvan. While some authorities instruct that he should make the insertion in its regular place, others maintain that doing so would invalidate the *Shemoneh Esrei*.[4] Consequently, it is preferable to make the request during the *beracha* of *Shomei'ah Tefilla.* If one traveled abroad only after he had already begun to insert "*V'ten tal umatar*" in Israel, it is clearer that he should continue doing so, and there is therefore more reason to recite it in its regular place.

We might question the permissibility of an Israeli serving as *chazan* in this case on two grounds. One relates to the rule that a person can perform a *mitzva* on another's behalf only if the *mitzva*

1. A mourner or someone with a *yahrtzeit*, who has what can be termed an obligation to serve as *chazan*.
2. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 117:1. The exact date when "*V'ten tal umatar*" begins to be inserted in *chutz la'aretz* depends on the particular year.
3. See *Living the Halachic Process*, vol. II, A-11.
4. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 117:3.

applies to him at that time.[5] (If he is obligated but has already fulfilled the *mitzva*, he remains eligible[6]). The question is thus whether someone who is obligated in one form of *Shemoneh Esrei* can function on behalf of a *tzibbur* that is obligated in a different form (i.e., the forms with and without "*V'ten tal umatar*").

The matter of an Israeli serving as *chazan* for a *chutz la'aretz* community on the second day of *Yom Tov* is a daunting halachic problem[7] that one might claim presents the same issues that apply in our case. However, stringency requires making several assumptions,[8] and it is very unlikely that all of them are correct. The great majority of *poskim* maintain that there is no problem in our case,[9] with the strongest logic being that, unlike the case of *Yom Tov Sheni*, the differences in *Shemoneh Esrei* are not fundamental. Therefore, an Israeli can serve the *tzibbur* according to their needs, which means not saying "*V'ten tal umatar*" in *chazarat hashatz*. (*Yalkut Yosef*[10] instructs that even within *chazarat hashatz*, he should unobtrusively whisper "*V'ten tal umatar*" during *Shomei'ah Tefilla*. However, that is practically and halachically problematic, and it is not the accepted practice.)

Another issue is how the *chazan* deals with his conflicting needs during the silent *Shemoneh Esrei*. On the one hand, he is personally obligated to say a *Shemoneh Esrei* that includes "*V'ten tal umatar*." On the other hand, *Chazal* instituted the silent *Shemoneh Esrei* for a *chazan* so that he can practice for the *chazarat hashatz* that he is about to recite.[11] If our traveler says "*V'ten tal umatar*" in its regular place in his silent *Shemoneh Esrei*, he would be practicing in a way that could potentially ruin his *chazarat hashatz*, which makes his silent *Shemoneh Esrei*

5. See *Yerushalmi, Megilla* 2:3.
6. *Rosh Hashana* 29a.
7. See *BeMareh HaBazak* II:36.
8. See responsum of Rav Ch.P. Scheinberg in *Yom Tov Sheni K'Hilchato*, p. 415-423.
9. See *Minchat Yitzchak* X:9; *Yom Tov Sheni K'Hilchato* 10:6.
10. 5764 ed., *Orach Chayim* 117:16.
11. *Rosh Hashana* 34b.

self-defeating. Nevertheless, the *Birkei Yosef*[12] writes that this is what should be done. He cites as a source the *Taz*'s[13] idea that a community that needs rain at a time when "*V'ten tal umatar*" is not said can ask for it (in *Shomei'ah Tefilla*) in the silent *Shemoneh Esrei*. This applies to the *chazan* as well, even though *chazarat hashatz* itself cannot be recited that way.

Several *poskim* view this setup as not problematic at all,[14] while others prefer avoiding the situation.[15] This likely depends on whether we consider that practicing was simply the original reason to institute the silent *Shemoneh Esrei* or whether it remains the guide for the *chazan*'s silent *Shemoneh Esrei*. Another application of this dispute is whether a *chazan* uses his own *nusach*[16] for the silent *Shemoneh Esrei* when leading services in a *shul* with a different *nusach*. The *Minchat Yitzchak*[17] claims that the *minhag* is to use one's own *nusach*. His justification is that since the *chazan* reads *chazarat hashatz* from a *siddur*, we are not concerned he will make a mistake. In contrast, *Igrot Moshe*[18] posits that the "practice" *Shemoneh Esrei* should be the same as the *chazarat hashatz* will be – i.e., like that of the *tzibbur*.

One who is a *chiyuv* certainly has the right to serve as *chazan*. In addition to the opinions that there is no problem with being a *chazan* in this situation, many authorities maintain that it is a viable *b'di'eved* situation, and the desire of a *chiyuv* to be *chazan* creates a need that can justify doing that which is only preferable to avoid.

We would add the following as a suggestion (not a requirement). If the *chazan* is accustomed to making private requests in his silent *Shomei'ah Tefilla* and can generally rely on his ability to

12. *Orach Chayim* 117:8.
13. *Orach Chayim* 117:2.
14. See *Ishei Yisrael* 23:39.
15. See *B'Tzel HaChochma* I:62; the *Birkei Yosef* op. cit. also implies this view.
16. Textual version of the *tefilla*, which differs slightly based on a community's country of origin.
17. VI:31.
18. *Orach Chayim* II:29.

remember to add " *V'ten tal umatar* ," he should recite it there instead of in its regular place. After all, some *poskim* rule that one should recite it at that juncture even when one is not the *chazan*, and he certainly fulfills his obligation if he does so. In addition, since the *chazan* never adds requests in *chazarat hashatz* , his recitation of "*V'ten tal umatar*" in his silent *Shemoneh Esrei* will not cause a mistake during *chazarat hashatz*.

A-5: *Ma'ariv* Around the Time of *Chatzot*

Question: I often work at night. When I have the chance to *daven Ma'ariv* only close to *chatzot* (astronomical midnight[1]), dilemmas arise. If I only have time to recite before *chatzot* either *Kri'at Shema* or *Shemoneh Esrei*, but not both, which takes precedence? Is it better for me to *daven* all of *Ma'ariv* before *chatzot* at home or to go to our local "*minyan* factory," where I will only make it to a *minyan* that misses *chatzot*?

Answer: If one has time to recite only either *Kri'at Shema* or *Shemoneh Esrei* before *chatzot*, *Kri'at Shema* clearly takes precedence. First, we accept the opinion that whereas by Torah law and *b'di'eved*, one may recite *Kri'at Shema* (and its *berachot*[2]) until the morning, the Rabbis instructed us to do so by *chatzot* so that one not accidentally fail to recite it at all before the night is over.[3] In contrast, not all authorities maintain that one must pray *Ma'ariv* by *chatzot*, as we will discuss below. Second, reciting *Kri'at Shema* at night is a *mitzva* from the Torah. *Ma'ariv*, in contrast, is at most a Rabbinic *mitzva*,[4] and the accepted ruling is that it is an originally optional *tefilla* that became accepted as obligatory.[5] Third, although there are circumstances in which there is sufficient cause to recite *Shemoneh Esrei* before *Kri'at Shema* and its *berachot*,[6] one is generally not supposed to switch the normal order.[7] Therefore, if it is close to *chatzot*, start with *Kri'at Shema* and its *berachot*, even if *Shemoneh Esrei* will then

1. *Chatzot* is also the term for astronomical midday.
2. See *Sha'ar HaTziyun* 235:37.
3. *Berachot* 2a; *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 235:3.
4. See Rambam, *Tefilla* 1:1.
5. Ibid. 6. See *Sha'ar HaTziyun* 236:4.
6. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 236:3.
7. Ibid. 2.

be recited after *chatzot*.

(It is not fully clear how much of *Kri'at Shema* and *tefilla*, respectively, must be completed before *chatzot* in order for them to have significant value. If there is not time before *chatzot* for both *Kri'at Shema* and its *berachot,* there is thus a question regarding whether one should first recite *Kri'at Shema* alone or nonetheless start with its *berachot*.[8])

The more difficult question is the relative importance of *davening Ma'ariv* by *chatzot* vs. that of *davening* with a *minyan*. Either way, one should recite *Kri'at Shema* itself before *chatzot*, even if that means coming late or missing a post-*chatzot minyan*, as the value of *davening* with a *minyan* does not override even Rabbinic obligations.[9] The question is thus whether one should pray all of *Ma'ariv* by himself before *chatzot* or if he should go to the post-*chatzot minyan* after reciting *Kri'at Shema* and then repeat *Kri'at Shema* within *Ma'ariv*.

Davening with a *minyan* is important in various ways, but it is not crucial for the fulfillment of the basic *mitzva* of *tefilla*.[10] How important, if at all, is *davening Ma'ariv* before *chatzot*? The *mishna*[11] states that there is no set time of night for *Ma'ariv*, and the Rambam[12] mentions that it is acceptable to *daven* all night, without distinguishing between before and after *chatzot*.

However, the *Levush*,[13] a somewhat early source (16th century), can be understood as limiting the *tefilla* of *Ma'ariv* to before *chatzot*. One can recite a *tashlumin* (makeup) prayer for a missed *tefilla* only during the time slot of the next *tefilla*.[14] The *Levush*

8. See *Ishei Yisrael* 18:(16), 13:(9). Further discussion is beyond our present scope.
9. Although there are opinions that it is not required to recite *Kri'at Shema* by *chatzot,* the clear majority of *poskim* follow the view of the Rambam and *Shulchan Aruch* that it is a requirement; see *Bi'ur Halacha* to 235:3.
10. See our discussions in *Living the Halachic Process*, vol. II, A-5, and vol. V, A-5.
11. *Berachot* 26a.
12. Op. cit. 6.
13. *Orach Chayim* 108:3.
14. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 108:4.

comments that one who missed *Mincha* can make it up during the time for *Ma'ariv*, but "not the whole night." The *Malbushei Yom Tov*[15] questions why one cannot make up *Mincha* the whole night, given that the time for *Ma'ariv* itself is the whole night. *Eliya Rabba*[16] offers two suggestions to explain the *Levush*'s view. The first possibility is that the *Levush* intended to exclude the time after *chatzot*, as it makes sense that the time of *Ma'ariv* is linked to that of *Kri'at Shema*, one of its greater components. The *Pri Megadim*[17] prefers the *Eliya Rabba*'s second suggestion – that the *Levush* meant only to exclude making up *Mincha* after *alot hashachar*,[18] even though the night arguably continues beyond that point. The *Mishna Berura*[19] cites both explanations without presenting a clear preference.

The *Tzelach*[20] understood from the lack of classical sources about a requirement to *daven Ma'ariv* by *chatzot* that no such limit exists. Unlike *Kri'at Shema*, which is limited to *chatzot*, *tefilla* is modeled after the placing of certain parts of the *korbanot* on the altar, which can be done all night. Furthermore, since *Ma'ariv* is not a full obligation, the Rabbis were less concerned about the prospect of someone forgetting to recite it.

Nevertheless, because there are significant opinions that maintain that one should say *Shemoneh Esrei* by *chatzot*, we find contemporary *poskim* who rule that *Ma'ariv* by *chatzot* takes precedence over *davening* with a *minyan*.[21] This makes sense, considering the view of *minyan* as a *tefilla*-enhancer rather than an independent obligation. However, not all agree with the perspective that *davening* by *chatzot* takes precedence.[22] Since all agree that one may *daven* after *chatzot* at least *b'di'eved*, and the

15. *Orach Chayim* 108:5.
16. 108:4.
17. *Orach Chayim* 108, *Mishbetzot Zahav* 3.
18. Pre-dawn, 72 minutes or more before sunrise.
19. 108:15.
20. *Berachot* 26b.
21. *Ishei Yisrael* 28:15; *Ohr L'Tzion* II:15:9.
22. See *Tefilla K'Hilchata* 3:53.

question is whether it should be recited *l'chatchila* by *chatzot*, it is logical to let the individual decide which setting is better for his *tefilla*. Consider that these matters are not simply about fulfilling one's obligation, which is accomplished in any case, but about ensuring the best possible *tefilla*. Time plays a role, but so do other things. Realize, for example, that *davening* with a *minyan* and joining with other Jews is impactful in having the *tefilla* accepted.[23]

23. See sources in *Living the Halachic Process,* vol. II, A-5.

A-6: Finishing Time for *Mincha*

Question: Is there an absolute requirement to start *Mincha* early enough to finish it before sunset?

Answer: The end of the day is composed of different stages. First there is *sheki'ah*, the end of definite day. This is followed by *bein hashemashot* (lasting between 13.5 and approximately 17 minutes), which is treated as a *safek*[1] with regard to whether it is daytime or nighttime. After *bein hashemashot* comes *tzeit hakochavim*,[2] which is definite night.

There are two major approaches among the *poskim* as to the definition of what the *gemara* calls *sheki'ah*, which literally means sunset: One approach is that it is what we call astronomical sunset (often called the Gra's opinion);[3] the other approach is that *sheki'ah* is at a significantly later point, at which the sun goes well under the horizon, around an hour after sunset (often called Rabbeinu Tam's opinion).[4] This *machloket* has many direct and indirect halachic implications (including when Shabbat begins and ends), and it impacts on the time for *Mincha* as well, as according to the latter opinion, one may *daven Mincha* for close to an hour after sunset.

There are two opinions in the *mishna*[5] regarding the end time for *Mincha* – until *plag haMincha*[6] or until the *erev* (evening). The *Shulchan Aruch*[7] defines the latter opinion, which most people now regularly follow, as meaning until the *layla*

1. Halachic doubt.
2. When three medium-sized stars would be visible (were it not for clouds and light pollution).
3. *Bi'ur HaGra* to *Orach Chayim* 261:2.
4. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 261:2; see *Mishna Berura* ad loc. 20.
5. *Berachot* 26a.
6. One and a quarter "proportional hours" (*sha'ot z'maniyot*) before the end of the day.
7. *Orach Chayim* 233:1.

(nightfall).[8] The great majority of us follow the opinion that astronomical sunset is halachic *sheki'ah*, in accordance with the opinion of the Gra. Therefore, the *Mishna Berura*[9] instructs one to *daven Mincha* before sunset. However, because there are opinions that one may *daven Mincha* after sunset, he writes that in times of great need, there is room for leniency regarding *davening Mincha* after sunset.[10] This is especially true if one is *davening* within the first thirteen and a half minutes after *sheki'ah*, which, according to the main opinion, is still *bein hashemashot*.[11]

Is it sufficient for one to merely start *Mincha* by the cutoff time, or must he also finish it by then? Most *poskim* posit that as a rule, obligations must be completed by their time limit, and this rule also applies to *Mincha*.[12] Only a minority suggest that beginning on time suffices.[13] Accordingly, many *poskim* maintain that it is better to finish *Mincha* before sunset without a *minyan* than to finish it after sunset with a *minyan*.[14] One could argue that given the minority opinion of Rabbeinu Tam that *sheki'ah* is much later than sunset, in addition to the minority opinion that it is sufficient to merely start *Mincha* before *sheki'ah*, there is reason for leniency, and one may therefore start before sunset and finish after it.[15] This is not a simple claim for those who do not subscribe at all to Rabbeinu Tam's opinion, however.

Even if the silent *Shemoneh Esrei* is completed before *sheki'ah*, we must still consider the elements of *Mincha* that follow, such as *chazarat hashatz*. Fundamentally, there is little difference

8. The Rama ad loc. writes that this time is *tzeit hakochavim*, but the *Mishna Berura* ad loc. 14 claims that he means the beginning of *bein hashemashot*, which according to the *Shulchan Aruch* and Rama (who accept the view of Rabbeinu Tam) is close to an hour after our sunset.
9. 233:14.
10. Ibid.
11. See also *Shevet HaLevi* IX:48.
12. *Mishna Berura* 233:14; *Ishei Yisrael* 27:6.
13. *Aruch HaShulchan, Orach Chayim* 110:5; see sources in *Ishei Yisrael* 27:(12).
14. *Mishna Berura* op. cit.; *Ishei Yisrael* 27:6.
15. See *Piskei Teshuvot* 233:7.

between the timing of *Shemoneh Esrei* and that of *chazarat hashatz*, which, after all, is supposed to serve as *Shemoneh Esrei* for certain individuals and/or the *tzibbur*. On the other hand, if everyone has already finished his personal *Shemoneh Esrei*, the stakes regarding *chazarat hashatz* can be considered lower. It is therefore not surprising that there is a *machloket* among the *Acharonim*[16] regarding whether it is better to recite a shortened *chazarat hashatz* (often called *Heiche Kedusha*),[17] which is considered less than ideal,[18] or to finish *chazarat hashatz* after *sheki'ah*. In any case, several *poskim* write that if one is present in a *shul* in which *chazarat hashatz* is being recited after *sheki'ah* – and even if it is recited after *tzeit hakochavim* according to one's personal practice – he may answer *amen*.[19]

Nefilat apayim (putting our heads down) for *Tachanun* is not performed at night,[20] but the *Mishna Berura*[21] writes that it can be done during *bein hashemashot*. He further notes that one can still say the words of *Tachanun* at night, even though he would not do so with *nefilat apayim*.[22] Notably, however, several authorities report a *minhag Yerushalayim* not to recite *Tachanun* at all after *sheki'ah*.[23] Reciting *Kaddish Titkabel* (after *chazarat hashatz*) after *sheki'ah* is not a problem, regardless of whether one finished *chazarat hashatz* before or after *sheki'ah*.[24]

16. See *Ishei Yisrael* 27:40.
17. See details of how this is done in *Living the Halachic Process*, vol. III, A-2.
18. Rama, *Orach Chayim* 124:2 and *Mishna Berura* ad loc. 6.
19. See Maharam Shick, *Orach Chayim* 91; *Shevet HaLevi* op. cit.; *Tefilla K'Hilchata* 18:33. There are more than one explanation for this ruling, but details are beyond our present scope.
20. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 131:3.
21. Ad loc. 17.
22. Ibid. 16.
23. See *Halichot Shlomo, Tefilla* 13:4.
24. See *Ishei Yisrael* 27:39.

A-7: *Musaf* or *Hallel* First at Day's End?

Question: I (a woman) did not have a chance to recite *Hallel* or *Musaf* on Rosh Chodesh morning. After *davening Mincha*, I wanted to say them, but I realized that I did not have enough time before sunset to say both. Which one should I have said?

Answer: *Chazal* consider a number of factors in giving one *mitzva* precedence over another, such as *tadir* (the one that is more regular)[1] and *mekudash* (the one that has greater sanctity).[2] Although these two factors are certainly relevant to our discussion of *Musaf* and *Hallel*,[3] they require complex and complicated discussions, which in any event will remain inconclusive. Therefore, our discussion will concentrate on other elements.

There are a few reasons to give preference to *Musaf* over *Hallel* in your case. One is the difference between the levels of importance of *Musaf* and *Hallel* for women. There is a *machloket* regarding whether women are obligated in *Musaf*. The reason many opinions obligate women in general *tefilla*, despite the fact that it is a time-bound *mitzva*, is that it is critical, since it is a request for mercy.[4] However, since *Musaf* is a special *tefilla* added on holidays in connection to the sacrificial service in the *Beit HaMikdash*, and it is not focused on requesting mercy, the *Tzelach*[5] posits that women are not obligated in *Musaf*. On the other hand, there are a few reasons to claim that women are obligated in *Musaf*,[6] with perhaps the strongest one being that we do not easily

1. *Pesachim* 114a.
2. *Zevachim* 90b.
3. See *Igrot Moshe, Orach Chayim* III:70.
4. *Berachot* 20b.
5. *Berachot* 26a.
6. See *Elef HaMagen* 106:4.

distinguish between one *tefilla* and another.[7] The *Mishna Berura*[8] cites both opinions without expressing a preference.

In contrast, women are clearly exempt from reciting *Hallel*, since it is a time-bound *mitzva*, and, at least on Rosh Chodesh, there are no special reasons to obligate them.[9] While some women (perhaps including you) have accepted upon themselves an obligation to recite *Hallel*,[10] one would still give preference to a part of *davening* regarding which there is a possibility that women are actually Rabbinically obligated (*Musaf*). To this we add the fact that reciting *Hallel* on Rosh Chodesh is only a *minhag* even for men.[11]

Another factor favoring *Musaf* relates to the firmness of the deadline. Your question is based on the assumption that *Musaf* and *Hallel* (and presumably *Mincha*[12]) must be recited before sunset, as they are *mitzvot* of the day,[13] and this view indeed makes sense for non-Chassidic Ashkenazim.[14] However, there may nevertheless be room to recite *tefillot* of the day later.

Many authorities maintain that *b'di'eved*, *Mincha* may be recited for several minutes after sunset,[15] based on one or more of the following reasons: 1) According to Rabbeinu Tam and others, the day does not end until well after what we call sunset.[16] 2) Even after the end of daytime, it does not immediately become definite night; rather, the period that begins afterwards is *bein hashemashot*, which is treated as a doubt regarding whether it is day or night.[17] 3) If a certain moment during *bein hashemashot* is, in fact, too late for *Mincha*, then it is already time for *Ma'ariv*,

7. See opinions in *Halichot Beitah* 6:(8).
8. 106:4.
9. *Tosafot, Sukka* 38a; *Magen Avraham* 422:5.
10. See *Bi'ur Halacha* to 422:2.
11. *Tosafot, Berachot* 14a.
12. See response A-6 of this volume.
13. See *Megilla* 20b.
14. See *Igrot Moshe, Orach Chayim* I:24; *Yalkut Yosef, Orach Chayim* 233:3.
15. See *Ishei Yisrael* 27:6 and ibid. (14).
16. See *Beit Yosef, Orach Chayim* 261.
17. Ibid.

and one can therefore *daven* by making a condition that the *tefilla* should count for whichever of these two *tefillot* is appropriate.[18]

Reasons #1 and #2 apply to both *Musaf* and *Hallel*, and there would therefore seem to be some logic in allowing their recital after sunset. However, reason #3 does not apply to either of them, as there is no parallel *mitzva* after nightfall on which to "hang" a condition. Therefore, *davening Musaf* after sunset is problematic, as it includes *berachot* that might be *l'vatala*,[19] a possibility we must take great measures to avoid. In contrast, one can fulfill the recitation of *Hallel* even if one does not say its *berachot*, as Sephardic practice is always on Rosh Chodesh.[20] Thus, if you recited *Musaf* before sunset and then directly followed it after sunset with *Hallel* without a *beracha*, you would have a reasonable chance of fulfilling the *mitzva* of *Hallel*, and there would be no possibility of doing something forbidden when reciting it. Although one may not recite *Hallel* freely,[21] doing so on a one-time basis when it is possibly still the time for it should be acceptable.

For one or both of the above reasons, we would have recommended reciting *Musaf* first, followed by *Hallel* without a *beracha*, if you did not expect to finish by sunset.[22]

18. See development of this idea in *Bi'ur Halacha* to 233:1.
19. Useless, and therefore forbidden, *berachot*.
20. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 422:2.
21. *Shabbat* 118b.
22. The majority opinion is that it is necessary to finish a unit by the cutoff point, not just to begin it by then (see opinions in *Ishei Yisrael* 27:(12)). There is some logic to say that *Hallel* is different in this regard, but that topic is beyond our present scope.

A-8: Reciting *Aleinu* Along with the *Tzibbur*

Question: If I am in the midst of *davening* and the *tzibbur* is up to *Aleinu*, should I stop what I am doing and recite it along with them?

Answer: Let us trace the source of what you apparently heard regarding saying *Aleinu* with the *tzibbur* and then try to apply it properly.

The *gemara*[1] notes that the *mishna* instructs one who is impure and may not recite *Kri'at Shema* to "think about" the words when the others are reciting it. The *gemara* states that the reason is "so he should not be idle" at such a time. The Rosh [2] cites the *Behag* as maintaining that, for the same reason, one who had recited *Kri'at Shema* before entering a *shul* in which it is presently being recited should say it again. The *Shulchan Aruch*[3] rules this way, explaining that "he should not appear as though he does not want to accept the yoke of the Heavenly Kingdom along with his fellows."

The *Magen Avraham*[4] expands this idea significantly: "The same is true of other texts that the *tzibbur* recites, such as *Tehilla L'David* [*Ashrei*]; he reads with them, for this is *derech eretz*."[5] A number of points are unclear in this statement. What is it about *Ashrei* specifically that classifies it as something that the *tzibbur* says? Was it recited aloud or in unison in the time of the *Magen Avraham*? What other prayers meet this criterion? Regardless, it appears that by "*derech eretz*," the *Magen Avraham* means that it is important to demonstrate agreement with what is being said by

1. *Berachot* 20b.
2. *Berachot* 3:14.
3. *Orach Chayim* 65:2.
4. Ad loc. 3.
5. Literally, the way of the land or the appropriate thing to do.

others in *davening*. The *Machatzit HaShekel*,[6] cited by the *Mishna Berura*[7] without dissent, says that the same is true of *Aleinu*.

Rav Moshe Feinstein,[8] without discussing *Aleinu*, gives guidelines for when it is proper to recite parts of *tefilla* along with the *tzibbur*. He notes the obligation to respond to *devarim shebekedusha* (matters that require a *minyan*) that do not have a set amount of mandated recitations per day, such as *Barchu* and *Kedusha*. He further writes that the idea of not appearing as though one disagrees applies only to sections of praise of HaShem, not to sections of supplication.

The *Aruch HaShulchan*[9] writes that the main *minhag* in his time was not to be careful to recite *Ashrei* or *Aleinu* with the *tzibbur*, but to nevertheless bow with the *tzibbur* at the appropriate point during *Aleinu*. He does mention that some recite all of *Aleinu* (but not *Ashrei*) with the *tzibbur*. While *Ashrei* has a very central place in *davening*[10] and is recited three times a day, the thrice-recited *Aleinu*, reportedly instituted by Yehoshua Bin Nun,[11] is very prominent as well, and we also stand during its recitation.[12]

We have seen that the idea that it is important to recite *Aleinu* with the *tzibbur* is: rooted in relatively late sources, not unanimously agreed upon, and described as *derech eretz*, rather than an outright obligation. These factors should impact on certain cases. For example, there is a *machloket* regarding whether the practice of reciting the first *pasuk* of *Kri'at Shema* with the *tzibbur* justifies interrupting *P'sukei D'Zimra*[13] or not.[14] Halachic logic indicates that one should certainly not stop to recite *Aleinu*,

6. Ad loc.
7. 65:9.
8. *Igrot Moshe, Orach Chayim* III:89.
9. *Orach Chayim* 65:6.
10. See *Berachot* 4b.
11. *Kol Bo* 16.
12. See Rama, *Orach Chayim* 132:2, and *Ba'er Heitev* ad loc. 3; *Ishei Yisrael* 26:(34).
13. Opinions cited by *Mishna Berura* 65:11.
14. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 65:2.

which is a lower-level *tefilla*, during *P'sukei D'Zimra*, but bowing at the time that others do is harmless and worthwhile.[15]

In summary, if one is reciting the last parts of *davening*, he should interrupt what he is reciting, preferably at a logical place, to say *Aleinu* with the *tzibbur*. If he has not yet finished *U'Va L'Tzion*, he should repeat *Aleinu* when he gets up to its normal position.[16] If one is *davening* with a *minyan* that says *Aleinu* at a different spot than he is used to, he should say it when the *tzibbur* does.[17] If he is at a point in *davening* at which he may not interrupt, it suffices to bow at the time people get up to the words "*va'anachnu korim*." According to the view of the *Aruch HaShulchan* cited above, this always suffices and is parallel to bowing when the *chazan* gets up to *Modim* and one is not in a position to recite *Modim D'Rabbanan*.[18]

15. *Ishei Yisrael* 26:14.
16. *Tefilla K'Hilchata* 17:16.
17. *Ishei Yisrael* 24:15.
18. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 109:1.

A-9: A *Kohen* and Others Joining for a *Minyan* "in" a Cemetery

Question: I was in a cemetery with several people (including nine men) at different graves. A *kohen* standing on a path 50 meters away and beyond a 2 foot wall asked that we join with him to make a *minyan* so he could recite *Kaddish* (loudly). Were we right that this constituted *Kaddish* with a *minyan*, considering the distance and the fact that he, as a *kohen*, was forbidden to come to where we were?

Answer: Most of the halachicdiscussion regarding *tziruf* (joining together as a halachic group) for a *minyan* relates to people in adjoining rooms or courtyards or cases in which some people are inside and some outside. In those situations, the main question is whether they are considered to be in the same domain, [1] although other issues play a role as well.[2]

In the case of *tziruf* for *zimun* in *Birkat HaMazon*, visual contact between the people connects them, even if they are in different domains.[3] A major question is whether visual contact also connects people for the apparently stricter matter of a *minyan* for *tefilla*. The Rashba [4] was asked why a *chazan* standing on a *bima* that is a halachically separate domain combines with the others. He suggests two **possible** answers that can solve the problem: 1) A *bima* is made to serve as an integral part of the *shul*; 2) If some people in one domain see people in the other one, they all constitute one unit. There is a major *machloket* among *Acharonim* regarding whether we accept this second reasoning

1. See *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 55:13, 18.
2. See ibid. 14, 15.
3. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 195:1.
4. *Shut HaRashba* I:96.

and can rely upon visual contact for *tefilla*.[5] The *Mishna Berura*[6] cites both opinions and seems to prefer the lenient one, while the *Kaf HaChayim*[7] accepts the stringent opinion.

What should be the determining factor when all the people are outside? *Mishneh Sachir*[8] and *Minchat Yitzchak*[9] maintain that being able to see and hear each other creates *tziruf*. These conditions were fulfilled in your case. However, you may have failed another condition. The *Shulchan Aruch*[10] cites an opinion that a public path that separates parts of the group prevents *tziruf* for *zimun*, even if they see each other and are served by a common waiter.[11] The *Taz*[12] writes that even a minor private path prevents *tziruf*.[13] Other than the insignificantly low wall, you do not describe what was in between your group and the *kohen*. However, it is likely that within 50 meters in a cemetery, there are pathways. The *Mishneh Sachir* and *Minchat Yitzchak* seem to indicate that this precludes *tziruf* with regard to *Kaddish* as well.

There may be logic to suggest that if the cemetery is fenced in, minor internal paths do not separate people. There is also logic to accept lenient opinions in our context. One reason is based on need, as it is emotionally important for people to be able to say *Kaddish* for their loved ones. Moreover, a possibly unauthorized *Kaddish* is not nearly as severe as a possibly unauthorized *beracha* (i.e., *beracha l'vatala*). A *beracha l'vatala* entails saying HaShem's name unnecessarily in the context of the *beracha*, which is either a Torah-level or at least a serious Rabbinic violation.[14] In contrast,

5. See *Sha'arei Teshuva* 55:15.
6. 55:48, 52.
7. *Orach Chayim* 55:70.
8. I:12.
9. II:44.
10. *Orach Chayim* 195:1.
11. *Mishna Berura* 195:8.
12. *Orach Chayim* 195:2.
13. See *Teshuvot V'Hanhagot* I:163 for an extremely strict approach on what is considered a path, but even assuming we reject it, it is unclear what the cut-off point is.
14. See *Tosafot, Rosh Hashana* 33a.

we find *poskim* who hold that one can be lenient in questionable cases of *Kaddish.* (See, for example, Maharshag [15] regarding the leniency to count a child as the tenth person for a *minyan* for *Kaddish*.)

The fact that the *kohen* was forbidden to come to where the majority of you were standing is not an issue. It is true that if three people eat together in a manner that each may not, for halachic reasons, eat from the other's food, there is no *tziruf* for *zimun*.[16] However, we are unaware of a source that a problem exists in your situation. In the context of *zimun,* the problem is that a joint eating is required. In your case, in contrast, the content of the *Kaddish* could unite you; there was simply a question of whether you were close enough to be unified. If you were, there was no halachic need to be closer than that. Furthermore, in the case of *zimun,* it is enough that Reuven can eat from Shimon's food, even if Shimon cannot eat from Reuven's. In your case, you and the others could have gone to where the *kohen* was. In fact, on practical grounds, you probably **should have** done that, so that the *kohen* could have said the *Kaddish* in a more natural way.

15. *Shut HaMaharshag* II:40.
16. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 196:3.

A-10: Waiting Between the *Beracha* and the *Kri'at HaTorah*

Question: In my *shul*, it is often too noisy to start *laining* right after the *beracha* has been recited. How long, if at all, may we delay the beginning of the *aliya*? (I am the rabbi, so I determine *shul* policy in this regard.)

Answer: Many sources equate talking between a *beracha* and the food to which it relates with doing so between a *beracha* and its related *mitzva*. We must therefore investigate a number of distinctions in the laws of *hefsek*[1] that may be relevant here.

1) Speaking is a more problematic break than a silent delay. For example, uttering a single word is considered a *hefsek*, whereas waiting the amount of time it takes to say a single word is not significant on any level.[2]

2) The most sensitive time for a *hefsek* is between the *beracha* and the start of the matter to which it pertains. For example, if one speaks after a *pasuk* or more of one's *aliya* has been read, he does not have to recite a new *beracha*,[3] but if he speaks in between the *beracha* and the beginning of the *laining*, he does have to repeat it.[4]

3) If speaking between the *beracha* and the action serves a positive purpose (e.g., asking for salt for the bread upon which one just recited a *beracha*, before eating any of it), one does not repeat the *beracha*.[5]

Regarding your question about waiting silently before the beginning of the *aliya*, there are two factors arguing for leniency (silence, positive purpose) and one for stringency (before

1. Problematic breaks.
2. *Mishna Berura* 206:12.
3. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 140:2.
4. *Mishna Berura* ad loc. 6.
5. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 167:6.

beginning the *laining*). Let us consider the extent of the leniencies.

The *Beit Yosef*[6] cites the *Shibolei HaLeket*, who writes, based on his understanding of a *Yerushalmi*, that if one pauses between the *beracha* and its subject (in the case of both food and *mitzvot*) for more than *k'dei dibbur* (1-2 seconds), he must repeat the *beracha*. However, the *Magen Avraham*[7] disagrees, at least regarding a *b'di'eved* case (i.e., after not repeating the *beracha*). In support of his position, the *Magen Avraham* cites the following discussion in the *Beit Yosef*.[8] On Rosh Chodesh Tevet that fell on Chanuka and required two *sifrei* Torah for *k'riat haTorah*, the wrong *sefer Torah* was opened first. After the opening *beracha* was made without realizing the error, the Torah had to be rolled to the proper place (from *Naso* to *Pinchas*). Some argued that they should have made another *beracha*, for two reasons: 1) The delay for the rolling was too long. 2) The *beracha* was made with the intention to read what turned out to be the wrong section. The Avudraham rejects reason #1, because a break of silence is not a disqualification, as we see from the fact that we do not cut loaves of bread until after the *beracha* is recited.[9] The *Beit Yosef* seems to agree with the Avudraham. Thus, we see that a moderate delay is not a problem, unless one took his mind off the fact that he had made the *beracha*.[10]

The Rama[11] does rule that one should not wait, even in silence, more than *k'dei dibbur* between a *beracha* and the food. However, this is to be avoided only *l'chatchila*. After the fact, the wait does not necessitate repeating the *beracha*.[12]

The Rama[13] rules that, when possible, one should avoid talking even for a purpose related to the subject of the *beracha*. We see

6. *Orach Chayim* 206.
7. 206:4.
8. *Orach Chayim* 140.
9. *Berachot* 39b.
10. *Mishna Berura* 206:12.
11. *Orach Chayim* 206:3.
12. See *Mishna Berura* 206:12; *Mor Va'aholot*, *Orach Chayim* 1.
13. *Orach Chayim* 167:6.

from the above discussion about opening the *sefer Torah* to the wrong place that at least some of those who consider a significant silent wait to be a *hefsek* even *b'di'eved* hold that this applies even if one is involved in preparing for the *mitzva* (e.g., rolling the *sefer Torah*).[14] It is unclear whether those who accept the *Shibolei HaLeket*'s ruling only *l'chatchila* feel we should avoid a silent break when the silence plays a productive role, such as waiting for quiet before beginning to *lain*.

In summary, it is certainly preferable to wait for quiet **before the *berachot* are made**, and if there is only a slight disturbance, to read at least one *pasuk* before stopping. If one is going to stop, it is best that it be less than the amount of time it takes to recite the *berachot*,[15] or at least less than the amount of time it takes to read the first three *p'sukim*.[16] However, if the need to wait is acute, even a moderately longer break can be justified.

14. Apparently, this is talking about longer than normal transition time, as regarding *laining* and *shofar*, for example, it is very common to take a few seconds to find the right word or prepare for the actual blowing, respectively.
15. See Ritva, *Megilla* 21b.
16. See *Shut HaBach HaChadashot* 42.

A-11: Dilemmas of a *Chazan* for *Kedusha* on Shabbat

Question: I am a frequent *chazan*. A friend pleasantly presented me with a lengthy list of his objections to the way I (and others) recite *Kedusha* of *Musaf*. One of these objections assumes, as is logical, that the line " ***K'vodo*** *malei olam … **baruch** yomeiru* ," which the *tzibbur* and then the *chazan* recite after "*Kadosh kadosh kadosh*," is an introduction to the next part of *Kedusha*, "***Baruch k'vod***…"[1] He argued that the *chazan* should not sing *Kadosh* in a way that encourages the *tzibbur* to sing along and thereby repeat that line after they have already introduced the next section by quietly saying "*K'vodo malei olam*…" Rather, the *chazan* should start his tune with *K'vodo*, thereby demonstrating that *Kadosh* and *K'vodo* are separate. He added that it would be even better if the *chazan* would say *Kadosh* quietly. Is my friend right?

Answer: *Kedusha* indeed consists of three (or four[2]) introductory statements, each of which leads into a *pasuk* (from *Yeshayahu*,[3] *Yechezkel*,[4] and *Tehillim*[5]) used by the angels and by us to sanctify HaShem's Name. There is a *machloket*, and there are different practices, as to whether only the *chazan* says the introductory passages[6] or the *tzibbur* does as well. [7] The *minhag* is for the *tzibbur* to say the longer introductory passages of Shabbat/ *Yom Tov*.[8]

1. Similarly, " *Mimkomo … pa'amayim b'ahava **Shema** omrim* " introduces "***Shema*** *Yisrael...*"
2. *Shema Yisrael*, from the Torah (*Devarim* 6:4), is added at *Musaf*. That does not correspond to that which the angels pronounce.
3. *Yeshayahu* 6:3.
4. *Yechezkel* 3:12.
5. *Tehillim* 146:10.
6. See *Beit Yosef, Orach Chayim* 125.
7. *Taz, Orach Chayim* 125:1.
8. *Mishna Berura* 125:1.

The *Bi'ur Halacha* [9] deals with the dilemma of how the *chazan* should recite the *p'sukim* of *Kedusha*. On the one hand, the *chazan* should recite the *p'sukim* out loud, so that those still in the midst of *Shemoneh Esrei* can be *yotzei* with him. [10] However, if he waits for the *tzibbur* to finish reciting the *p'sukim* so that those who are still *davening* can hear him, he is reciting those *p'sukim* of *Kedusha* seemingly without a *minyan*. Some say that the *chazan* can accomplish both by starting each *pasuk* before the *tzibbur* finishes reciting it.[11] Others say that the fact that those still reciting *Shemoneh Esrei*[12] or the *tzibbur* as a whole[13] are listening to him makes him considered as though he is reciting the *p'sukim* with a *minyan*. One could even claim that the *tzibbur*'s present *minhag* to sing along actually creates a *minyan* for the parts they sing together, and although they just finished reciting those same words, one may answer *Kedusha* multiple times.[14]

Regarding weekdays, the *chazan*'s ideal practice is clear; he should start as the *tzibbur* is finishing, based on the above. Shabbat *davening*, however, is somewhat more complicated. *Teshuvot V'Hanhagot* [15] argues that since the relatively long introductory passages are not an essential part of *Kedusha*, if the *chazan* waits to start *Kadosh* and *Baruch k'vod* until the *tzibbur* is in the middle of the added next sections, he will no longer be able to connect himself to the *tzibbur*'s recitation of the *p'sukim*. For this reason, *Teshuvot V'Hanhagot* prefers that the *chazan* say *Kadosh* immediately, along with the *tzibbur*, loud enough for those in need to hear him. (Rav Moshe Feinstein, [16] in contrast, writes that the *chazan* should wait until the *tzibbur* finishes, because he assumes that it will be difficult for those still

9. To 125:1.
10. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 104:7.
11. See *Bi'ur Halacha* op. cit.
12. Ibid.
13. *Emek Beracha*, cited by *Teshuvot V'Hanhagot* I:111.
14. Rama, *Orach Chayim* 125:2.
15. Op. cit.
16. *Igrot Moshe, Orach Chayim* III:4.

in the middle of *Shemoneh Esrei* to hear the *chazan* over multiple voices. It is possible, however, that he was referring specifically to the case of the weekday *Kedusha*.)

There is another practical possibility with certain advantages: One can start reciting (in the classic *nusach*[17]) *Kadosh* soon after the *tzibbur*, and then begin a tune for *K'vodo* in a way that will encourage the *tzibbur* to sing along with him before they recite *K'vodo* themselves the first time. In this fashion, the *chazan* attaches himself to the *minyan*, and the *tzibbur* does not end up repeating anything (certainly not a previous section, which your friend opposes). However, although these may be the best ideas from a purist perspective, our average *shul* is not the place where we would encourage purists to go against standard practice when there are reasonable alternatives that follow common practice.

The *K'tzot HaShulchan*[18] refers to a practice that on Shabbat the *chazan* says *Kadosh* (and *Baruch K'vod*) quietly along with the *tzibbur* and starts aloud only from *K'vodo* (and "*Mimkomo*…"). He surmises that this is based on the assumption that on Shabbat, everyone will have finished *Shemoneh Esrei* by the time of *Kedusha*, and they therefore will not need the *chazan* to be *motzi* them. If indeed no one needs to be *yotzei*, this works well, but this is often not the case in many present-day *shuls*.

There is enough to rely upon to allow the standard *minhag* of the *chazan* saying *Kadosh* after the *tzibbur* recites the next introduction, with or without the *tzibbur* singing along. It is true that from a purist perspective, it does not make sense for the *tzibbur* to sing *Kadosh* after introducing the next piece. However, while one may not speak during *Kedusha*,[19] it is difficult to consider the *tzibbur* repeating *Kadosh* along with the *chazan* a *hefsek*,[20] considering that all of *Kedusha* is interrelated. The idea

17. The classic liturgical tunes used for the various *tefillot*, as opposed to tunes adopted primarily from contemporary songs.
18. 83:(22).
19. Rama, *Orach Chayim* 125:2.
20. A problematic interruption. See *Living the Halachic Process*, vol. IV, A-2

that the tune should not make it seem as though *Kadosh* is part of the same unit as *K'vodo* is appropriate ***l'chatchila***. Therefore, there is logic for you, as a talented and learned *chazan*, to start his repertoire of songs from *K'vodo*. (Indeed, there is something nice about "good-old *nusach*" being heard more often than it has recently been common.) However, we would not deem joint singing of *Kadosh* to be illegitimate, nor would we attribute the fact that many people do not understand *Kedusha*'s structure to the singing.

A-12: Saying *Kaddish* when Lacking Full Participation

Question: Can the final *Kaddish D'Rabbanan* at the end of *tefilla* be recited when there is a *minyan* only if one counts people who are no longer involved in *davening* (e.g., they are busy taking off their *tefillin*) and have not recited *Pitum HaKetoret*?[1] Also, is it proper for one who did not participate in the learning session or the section of *tefilla* to which the *Kaddish* relates to recite *Kaddish D'Rabbanan* or *Kaddish Yatom*, respectively, along with others in *shul*?

Answer: A relatively similar case to those you ask about is what is called *poress al Shema*. This refers to a case in which people who do not have a *minyan* for all of *davening* want to join with others, including those who have already finished *davening*, so as to enable the former group to recite *Kaddish* (following and relating to *P'sukei D'Zimra*) and *Barchu*. The *Shulchan Aruch*[2] rules that although it is best if there are six men present who have yet to take part in these *devarim shebekedusha*,[3] *Kaddish* and *Barchu* may be said even for the needs of only one such person. Furthermore, if need be, even someone who already took part in a *minyan* may lead the recitation.[4]

Similarly, the *Taz*[5] infers from several sources that in order to say *Kaddish*, which relates to a previous text(s) that was recited, it suffices for the *minyan* to be assembled at the time the *Kaddish* is recited, even if the members of the *minyan* were not present for the matters to which the *Kaddish* relates. The *Magen Avraham*, on

1. According to many customs, *Pitum HaKetoret* is recited at the end of *Shacharit* every day.
2. *Orach Chayim* 69:1.
3. Sections of *tefilla* that require a *minyan* in order to recite them.
4. Ibid.
5. *Orach Chayim* 55:3.

the other hand, rules regarding the *Kaddish* after learning Torah[6] and the one after *Ashrei* at *Mincha*,[7] that the *minyan* must already have been present during the previous recitations to which the *Kaddish* relates. The *Pri Megadim*[8] posits that in the case of the *Kaddish* following *P'sukei D'Zimra*, the *Magen Avraham* would agree with the *Taz*'s leniency, because *P'sukei D'Zimra*/*Kaddish* is a requirement. In other words, in cases such as *poress al Shema*, when there is a real obligation for the recitations to be done, the *minyan* enables the recitation of *Kaddish* whenever it becomes possible. In contrast, regarding less critical recitations, including *Ashrei* at *Mincha*, the need for *Kaddish* is created only when a *minyan* is present during the previous recitation.

Some maintain that even in cases in which the *Magen Avraham*'s opinion applies, he only requires the ten to be **present** when the texts that justify the *Kaddish* afterward are recited; he does not require that all ten men actually **participate** in the learning/recitation.[9] On the other hand, the *Aruch HaShulchan*[10] is fully stringent regarding *Kaddish* after learning, which is optional, requiring that ten people must have learned together.[11]

The best way to avoid any *machloket* in cases of *Kaddish* after learning is for the learners to include the rest of the quorum in a "*Kaddish*-trigger" statement, such as the famous statement of Rabbi Chananya ben Akashya. This works in a variety of scenarios, because even if the rest of the recitation did not count, the trigger-statement is itself grounds for *Kaddish*. If there are fewer than ten men reciting *Pitum HaKetoret* at the end of *davening*, it is worthwhile for the *chazan* to say, *"Rabbi Elazar…: Talmidei chachamim…"* or the last three *p'sukim* out loud. If this is difficult, one can rely on the majority opinion that we do

6. 69:4.
7. 234:1.
8. *Mishbetzot Zahav* 55:3.
9. *Mishna Berura* 54:9.
10. *Orach Chayim* 55:9.
11. See *Ishei Yisrael* 15:(100).

not require even a majority of the *minyan* to be learning before *Kaddish D'Rabbanan.*[12] Furthermore, the *Aruch HaShulchan* probably agrees that the presence of ten men is enough for *Pitum HaKetoret,* because it is a set part of *tefilla* for those communities who recite it regularly and/or because having at least one *Kaddish D'Rabbanan* at *Shacharit* is important.[13]

Regarding the question of whether someone not involved in the part of *tefilla* to which the *Kaddish* is related may nevertheless recite it, we saw that this is allowed in the case of *poress al Shema*. The *Mishna Berura*[14] assumes that this is also true for *Kaddish* after learning, and there is no reason to assume this would not apply to the *Kaddish* after *Aleinu, Shir Shel Yom*, or *Pitum HaKetoret* .[15] However, Rav Moshe Feinstein rules that a non-participant is permitted to recite the *Kaddish* only if the matter to which the *Kaddish* relates is part of the *tefilla* or is part of a learning session of the *tzibbur*, such as *Pitum HaKetoret*. It is not permitted for one who did not take part in a free-standing learning session that just happened to include ten men to recite the *Kaddish* after it.[16] Even in the latter case, however, it is enough to have heard and understood only a small part of the learning, and the passage of *Rabbi Elazar* suffices for this.[17]

12. See also *Mishna Berura* 54:9.
13. See *Living the Halachic Process*, vol. I, A-6.
14. Op. cit.
15. The *Chelkat Yaakov* (*Orach Chayim* 20) writes that it is always permitted to simply join with others who are saying *Kaddish*, maintaining that this is no worse than answering *amen* to a *beracha* that one knows has just been completed.
16. *Igrot Moshe, Yoreh Deah* IV:61.8.
17. Ibid.

A-13: *Chazan* Starting with *Chazarat HaShatz*

Question: As we were finishing our silent *Shemoneh Esrei*, an *avel* came into *shul* and wanted to take over as *chazan*, without first *davening* his own silent *Shemoneh Esrei*. He *davened* until *Kedusha* and planned to continue silently, but people told him to continue *chazarat hashatz* out loud. What was the proper course of action?

Answer: The idea of a *chazan* starting *chazarat hashatz* without first reciting a silent *Shemoneh Esrei* is discussed in the *Shulchan Aruch*,[1] based on the *Kol Bo*.[2] In short, it can be done, but it is not ideal. Understanding why it is not ideal will help guide us as to how to proceed in different circumstances.

The *Mishna Berura*[3] assumes that when the *Shulchan Aruch* permits the *chazan* to recite *chazarat hashatz* without a previous silent *Shemoneh Esrei*, he refers specifically to a case in which no one else is capable of serving as *chazan*. The *Mishna Berura* does not state why it should not be done otherwise.

The *Kol Bo* identified two issues in this context that we must address:

1) If this *chazan* is reciting *Shemoneh Esrei* for others (the *tzibbur* and/or one who cannot *daven* himself), how does the *chazan* fulfill his own personal obligation? The *Kol Bo* maintains that if the *chazan*'s *tefilla* helps others, it certainly works for himself; he therefore does not need to repeat *Shemoneh Esrei* after his *chazarat hashatz*. Despite this strong logic, the *Mishna Berura* may imply that this is true only after the fact (*b'di'eved*); it is better for the *chazan* to *daven* his own *Shemoneh Esrei* for himself, independent of *chazarat hashatz*.

1. *Orach Chayim* 124:2.
2. 27.
3. 124:4.

2) How can the *tefilla* that is also serving as a personal *Shemoneh Esrei* be recited out loud? Reciting a personal *Shemoneh Esrei* audibly is usually forbidden, because it makes the *davener* appear as though he does not believe that HaShem hears silent prayers.[4] The *Kol Bo* answers that this is not a problem in this case, because the *chazan* is doing so due to pressing circumstances. However, the *Eliya Rabba*[5] writes that this issue is enough reason for the *chazan* to avoid using the *chazarat hashatz* as his personal *Shemoneh Esrei* if better alternatives exist.

The *Magen Avraham*[6] writes that the main problem here is based on the *gemara* in *Rosh Hashana*.[7] The *gemara* states that the reason to have a silent *Shemoneh Esrei* even though people can fulfill the *mitzva* through *chazarat hashatz* is to give the *chazan* an opportunity to familiarize himself with what he will be reciting. Although this is not crucial for a standard *tefilla*,[8] it is still a reason to prefer that the *chazan* not skip his silent *Shemoneh Esrei* and simply start with *chazarat hashatz*.

Is switching to the late-coming *chazan* justified because he is an *avel*? We did not find classical sources on this question. Among less-known *Acharonim*, *Birkat HaBayit*[9] allows this practice within *shloshim* and on a *yahrtzeit*, but not during the rest of the year of *aveilut*. *Ishei Yisrael*[10] writes that any *chiyuv*[11] of *aveilut* suffices.

Who should be the one to decide which opinion to follow? According to the *Eliya Rabba*, this is a question that relates to the propriety of the *chazan*'s personal *tefilla* (out loud), and it is

4. See *Berachot* 24b. See also response A-1 in this volume.
5. *Orach Chayim* 124:3.
6. 124:3; see *Machatzit HaShekel* ad loc.
7. 34b.
8. See *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 100:1.
9. (Einhorn) 42:2.
10. 24:9.
11. Lit., an obligation. This refers to the preference that one who is in the period of mourning should serve as *chazan* and/or recite *Kaddish* in order to bring merit to the deceased.

thus up to him (or his *posek*) to decide. According to the *Magen Avraham*, however, the issue is the *chazarat hashatz*'s quality (without preparation), which is the *minyan*'s call.[12] Certainly, on a matter that is about no more than preference, we would not want the issue to cause discord, which we consistently urge to avoid when possible.

We surmise that your story occurred at *Mincha* (i.e., the *avel* was only a few minutes late), and this is the *Kol Bo*'s context as well. In this case, permitting the late-coming *chazan* to go straight into *Shemoneh Esrei*, preferably after reciting *Ashrei*, is straightforward. Regarding *Shacharit*, which is usually preceded by *P'sukei D'Zimra*, *Birchot Kri'at Shema*, and *Kri'at Shema* itself, if he was able to get up to *Ga'al Yisrael* on time, it is possible to do the same thing as we discussed regarding *Mincha*. Otherwise, there is additional reason to object to his serving as *chazan*, as it is problematic to start *Shemoneh Esrei* without the sections of *tefilla* that lead up to it.[13]

Regarding your question of continuing out loud after *Kedusha*, the sources clearly assume that the *chazan* will be doing so, as he "fills the shoes" of the *chazan* for *chazarat hashatz*. In any case, he has no justification to drag the *minyan* into a less than ideal *chazarat hashatz* (known as *Heiche Kedusha*) or worse.[14] After all, there is not even an obligation to let an *avel* be *chazan*;[15] assigning him *Kaddish* is enough. Therefore, once the *avel* has started *chazarat hashatz*, he definitely should not revert to "silent mode."

12. See an interesting application in *Igrot Moshe, Orach Chayim* IV:33.
13. See *Bi'ur Halacha to Orach Chayim* 124:2.
14. Analysis is beyond our present scope. See Rama, *Orach Chayim* 124:2, and *Mishna Berura* ad loc. 6.
15. *Mishna Berura* 53:60.

A-14: Calling *"Kohanim"* to an Under-Age *Kohen*

Question: In our *minyan*, we sometimes have only one adult *kohen* and his son, who is under bar mitzva, performing *Birkat Kohanim*.[1] In that case, should we call out "*Kohanim*"?

Answer: The *halacha* upon which your question is based – that we call "*Kohanim*" before *Birkat Kohanim* only when there are multiple *kohanim* – is derived by the *gemara*[2] from the words of the *pasuk* in the context of *Birkat Kohanim*: "Say to **them**"[3] (plural).[4] Several *Acharonim* discuss whether this applies even to your case, when there are two *kohanim* but only one of them is a *gadol*.[5]

We must first examine a *katan*'s status with regard to *Birkat Kohanim*. A *mishna*[6] states that a *katan* does not perform *Birkat Kohanim*, but a *gemara*[7] implies that a *katan* does perform *Birkat Kohanim* from the time that he knows how to do so. The *Shulchan Aruch*[8] reconciles the contradiction between these two sources by ruling that a *katan* may perform *Birkat Kohanim* along with *gedolim* in order to receive training.

The Mabit,[9] apparently the first major *posek* to discuss our case, rules that we do not call out "*Kohanim*" when the only *kohanim* present are one *gadol* along with a *katan*. The Mabit

1. *Duchenen*.
2. *Sota* 38a.
3. *Bamidbar* 6:23.
4. See *Living the Halachic Process*, vol. VI, A-13, which discusses the impact of the calling of "*Kohanim*" on the obligation, and perhaps level, of the performance of the *mitzva*. While this can affect our question as well, further discussion is beyond our present scope.
5. A male after bar mitzva.
6. *Megilla* 24a.
7. *Sukka* 42a.
8. *Orach Chayim* 128:34, based on *Tosafot, Megilla* 24a.
9. I:64.

incorporates multiple reasons to arrive at this ruling. One of these reasons is fundamental: The Torah instructs us to prompt the *kohanim* regarding their **obligation** to do *Birkat Kohanim*, and a *katan* is not fundamentally obligated in the *mitzva*. Therefore, the one who calls out "*Kohanim*" relates only to those who are over bar mitzva. In our case, that would mean that the calling out of "*Kohanim*" would be for only one *kohen*, which is inappropriate.[10] Another point the Mabit makes is that it is a disgrace to the *tzibbur* to call out to the *katan* to bless them,[11] as doing so reflects a position of dependency.[12] He adds that there is also a problem of *hefsek*[13] if the *chazan* unnecessarily calls out *Kohanim* in the midst of *chazarat hashatz.*

Several *Acharonim*, including the *Magen Avraham*,[14] accept the Mabit's position. However, the *Pri Chadash*[15] rules that we should call "*Kohanim*" in this situation; he is not bothered by the Mabit's concerns. First, he argues that even if calling out "*Kohanim*" is our prompting of the *kohanim* regarding their obligation to do *Birkat Kohanim*, it is appropriate to include a young *kohen* in this prompting, since he is obligated in general to train himself in *mitzvot* in advance of adulthood.[16] The *Pri Chadash* further posits that calling out "*Kohanim*" is not an actual charge to bless, but rather a technical instruction to the *kohanim* to turn around. There

10. A *katan* is obligated Rabbinically in many *mitzvot*. There is an implication in the Mabit that in the case of *Birkat Kohanim*, a *katan* is not obligated even on a Rabbinical level; a *katan* simply sometimes does it as practice. However, one can also read the Mabit as arguing that assuming the practice of calling "*Kohanim*" is a Torah-level law, the people subject to the call would be specifically those for whom there is a Torah-level obligation to do *Birkat Kohanim*.
11. Since calling out "*Kohanim*" would not be done without the young *kohen*, we cannot attribute it as referring specifically to the adult *kohen.*
12. See Rashi, *Megilla* 24a.
13. A problematic break.
14. 128:13.
15. *Orach Chayim* 128:13.
16. It is unclear whether he views the nature of the obligation and/or performance of the *mitzva* differently than the Mabit does or whether the disagreement is over the conditions necessary to call out "*Kohanim.*"

is thus no declaration of dependency entailed, and calling to even a young *kohen* is not a disgrace to the *tzibbur*. Although the *Pri Chadash* does not address the question of *hefsek* explicitly, he apparently reasons that once calling is generally appropriate at this juncture of *chazarat hashatz*, there is no problem of *hefsek*.

The majority of *Acharonim* hold like the Mabit and do not permit calling out "*Kohanim*" in this situation.[17] However, several *Acharonim* raise a very pertinent distinction that relates to the prevalent *minhag* among Ashkenazim in this context. According to Sephardic custom, after concluding the *beracha* of *Modim*, the *chazan* recites only the word "*Kohanim*." However, the Rama[18] prefers the *minhag* that the *chazan* first says the short prayer of "*Elokeinu … barchenu baberacha…*," albeit differently in different scenarios. When there are no *kohanim* present, the entire recitation is said audibly; if there are multiple *kohanim*, the passage is said quietly, except for the word "*Kohanim*," which is recited audibly; if there is only one *kohen*, the *chazan* recites the entire passage silently.[19] Since the same words are said in any case, calling out "*Kohanim*" cannot cause a problem of *hefsek*. Many *Acharonim*, including the *Pri Megadim*,[20] *Mishna Berura*,[21] and *Kaf HaChayim*,[22] maintain that according to this *minhag*, there is no problem calling out "*Kohanim*" for one adult and one minor *kohen*. The question of *hefsek* is even more clearly not an issue according to the prevalent *minhag* in Israel that someone other than the *chazan* calls out "*Kohanim*." Interestingly, the Mabit himself does not present the matter of *hefsek* as the main problem in this case; apparently, since it is the only issue that can be considered an actual halachic wrongdoing, these *Acharonim* view it as the only claim that must be overcome in order to allow

17. See *Kaf HaChayim, Orach Chayim* 128:64; *Yalkut Yosef, Orach Chayim* 128:18.
18. *Orach Chayim* 128:10.
19. See *Eliya Rabba* 128:24.
20. *Eshel Avraham* 128:13.
21. 128:38.
22. Op. cit.

calling the *kohanim*. This approach may be encouraged by the fact that according to the *Yerushalmi*,[23] it is always proper to call out "*Kohanim*," even for only one *kohen*.[24]

In summary, Sephardim should not call out "*Kohanim*" to one adult and one minor *kohen*.[25] Regarding Ashkenazim, if they indeed have the *minhag* to recite "*Elokeinu …*" or if it is not the *chazan* who calls the *kohanim*, either practice can be justified, and it is difficult to claim a *minhag ha'olam* on a relatively uncommon case.[26]

23. *Berachot* 5:4.
24. See *Eliya Rabba* op. cit.
25. *Yalkut Yosef, Orach Chayim* 128:9.
26. *VaAni Avarchem* 23:7 suggests that the *minhag* in Israel is not to call out "*Kohanim*" in our case.

A-15: Answering Unsynchronized *Birkat Kohanim*

Question: In my *shul*, one *kohen* regularly finishes each word of *Birkat Kohanim* after the others. When should I answer *amen*?

Answer: The *gemara*[1] states that the congregation should not answer *amen* before the *kohanim* have completed each *beracha*.[2] Is this *halacha* referring to waiting until all the *kohanim* have completed the *berachot*, or is a majority enough?

To answer this question, we must examine parallel contexts of waiting for a group of people to complete a recitation. The *gemara* cites Rav Chisda as saying that although one who makes the *beracha* over the bread at the start of a meal should not cut the loaf until those present complete answering *amen* to his *beracha*, he need not wait for a minority who unnecessarily stretch out their *amen* recitation.[3] Similarly, the *Shulchan Aruch*[4] rules that during *chazarat hashatz*, the *chazan* does not need to wait for a minority of the *tzibbur* who take an unnecessarily long time to answer *amen* to his *berachot* before moving on to the next one. The *Mishna Berura*[5] writes that this rule is generally true about a series of *berachot*, except in the case of *berachot* that each member of the group has an obligation to hear. In that case, we need to wait for the last one to finish saying *amen* before going on, so that he will also hear the beginning of the next *beracha*.

Birkat Kohanim is a case in which the *kohanim* must wait for the entire congregation to finish answering *amen*, because everyone present needs to hear the *kohanim*'s full *berachot*.[6]

1. *Sota* 39b.
2. See *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 117:13, 18; *Mishna Berura* ad loc. 79.
3. *Berachot* 47a.
4. *Orach Chayim* 124:9.
5. Ad loc. 38.
6. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 128:18; *Magen Avraham* 128:15; see *Sefer Charedim, Aseh* 4:18.

However, in our case, it is a *kohen* who is not finishing with the others, and it does not seem that there is a concern from the *kohen*'s perspective if the *tzibbur*, and certainly a segment of the *tzibbur*, did not hear and respond to his entire *beracha*.[7]

Is there a problem from the congregation's perspective if their *amen* was premature with regard to the *beracha* of some of the *kohanim*? To answer this, we need to understand why the congregation must not answer *amen* to *Birkat Kohanim* too early.

The *B'er Sheva*[8] writes that this is a simple application of a rule regarding all *berachot*. The *gemara*[9] refers to an improper *amen* called an *amen chatufa*, which some maintain refers to answering before the *beracha* is completed.[10] However, it is difficult to imagine that this problem would apply after most of the *kohanim* have finished the *beracha*, as the *amen* relates to the *beracha* of the majority, who have indeed finished, and it is thus not fundamentally too early.

The *Halachot Ketanot*,[11] in the context of *Kaddish*, discusses answering reciters who finish at different times. He writes that if they finish within *toch k'dei dibbur* (approximately 1.5 seconds) of each other, one can choose to answer either after the earlier or the later ones; if they are separated by more than that amount of time, one should answer both separately. The *Birchot Horai*[12] posits that the same is true for an unevenly finished *Birkat Kohanim*. However, he also cites Rav S.Z. Auerbach, without a specific citation or explanation, as instructing to wait until the later person is finished.

Should it make a difference that here there is a clear majority and the individual *kohen* who finishes late is an outlier? We have seen that we follow the majority regarding the end of

7. We do not find, for example, that each *kohen's* voice must be discernable.
8. *Sota* 39b.
9. *Berachot* 47a.
10. See *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 124:8.
11. II:48, cited in *Mishna Berura* 55:4.
12. 9:(9).

the response of *amen* in the contexts of *HaMotzi* and *chazarat hashatz*. However, that is apparently because of the assumption that the majority, not the minority, is doing things correctly; if the majority is fast and the minority answers *amen* at a normal pace, one should wait for the minority.[13] In fact, the main problem with an overly long *amen* is that stretching out that word distorts it. [14] Regarding our case, if the *kohen* who is slower is going at a fine pace and is not distorting *Birkat Kohanim* by being slower, there is reason to presume that it would be better to wait for the last *kohen*.

The *kohanim* should ideally recite *Birkat Kohanim* in unison,[15] although human beings cannot be expected to be exact. Thus, it is not ideal for one *kohen* to stretch out words significantly longer than his friends. The lack of conformity could arguably make the slower *kohen*'s recitation considered inappropriate and therefore make it preferable to follow the majority. However, such a determination, especially with the potential for hard feelings it could cause, cannot be made from a distance. It is also not appropriate for an **individual** congregant to "take a stand" by answering *amen* at a different time than others in a publicly discernable manner. Therefore, we would recommend to let those who are authorized handle matters and follow what others are doing about the timing of answering *amen*. Only if different people are answering *amen* at different times in any event would we recommend that you decide for yourself what to do by applying the nuances presented in our answer to your case.

13. *Bi'ur Halacha* to 124:9.
14. *Tosafot, Berachot* 47a.
15. See *Tosafot, Sota* 39b.

A-16: Stopping the *Kohen* Before the Second *Aliya*

Question: The *gabbai* did not realize that a *levi* was present in *shul*, and he therefore called on the *kohen* to get the second *aliya* in addition to the first one he had just received. As the *kohen* was starting the second *aliya*, the *levi* made his presence known. Was the *levi* supposed to replace the *kohen*?

Answer: The answer is that it depends how far the *kohen* has progressed in the second *aliya*. If he has already started the *beracha*, he continues it, but if he has not yet started it, then we switch to the *levi*. This *halacha* appears in the *Shulchan Aruch*,[1] both regarding your case as well as regarding the parallel case, when it is not realized that a *kohen* is present and a *yisrael* is mistakenly called for the first *aliya*.

The reason we switch the *olim* when we can is that giving a first *aliya* to a non-*kohen*[2] and giving a second *aliya* to the *kohen* who got the first one (in order to protect the reputation of the *kohen*[3]) are both exceptional scenarios that are avoided when possible. We will add that replacing the person who is poised to begin does not hurt him in any way. A *yisrael* who is passed up for a *kohen* never had claims to the first *aliya* to begin with; in addition, so as to not insult him, we keep him at the *bima* until we are able to give him the third *aliya*, which is the first one available to a *yisrael*.[4] In the case of a *kohen* who has already had an *aliya*, he is simply being held back from getting a second one. Giving a *kohen* two *aliyot* is done only when there is no alternative, and the fact that he does not get the second *aliya* he was preparing for cannot be construed as our questioning his status as a *kohen*.

1. *Orach Chayim* 135:6-7.
2. Ibid. 4.
3. See *Shulchan Aruch* ibid. 8; *Mishna Berura* ad loc. 28.
4. *Shulchan Aruch* ibid. 6.

In the case in which the "wrong person" has already started his second *aliya*, the *halacha* is that he completes the *aliya*. We cannot stop him in the middle, because he would then have made a *beracha l'vatala*.[5] Halachic decision-making often comes down to weighing and choosing between two less than ideal situations. In our case, causing a *beracha l'vatala* is a serious problem, whereas the concern that people will think that a *yisrael* was given the first *aliya* instead of a *kohen* because there is something wrong with the *kohen's* lineage is not severe. After all, people can understand that the reason the *kohen* was not called was that he was temporarily unavailable or that he was accidentally overlooked.[6] In such a case, we do not call up a *kohen* afterward for the second *aliya*, because taking that step would make the second *oleh* look like a non-*kohen*, as he would be getting an *aliya* after a *yisrael* already did, which a *kohen* is not supposed to get.[7]

In your case, if the *kohen* was not replaced after starting his second *aliya*, there is actually a bigger "sacrifice" that is being made to avoid the *beracha l'vatala*. Even though the *kohen* did not need to get the exceptional second *aliya*, we still count his second *aliya* toward the number of required *aliyot* and suffice with two people getting *aliyot* instead of the normal minimum of three.

A noteworthy point is the question of what is considered having "started the *aliya*." The *Shulchan Aruch*[8] rules that the correct person can replace the one who should not be receiving the *aliya* even after the latter recited *Barchu*. *Barchu* is not considered a "point of no return," because when one commands the *tzibbur* to bless HaShem (which is *Barchu*'s role), and they do so (by answering *"Baruch HaShem HaMevorach…"*), that has

5. *Beit Yosef, Orach Chayim* 135, in the name of the Avudraham; *Mishna Berura* 135:20.
6. *Mishna Berura* ibid.
7. Ibid.
8. Op. cit. 6.

value independent of the *aliya*.[9] According to most authorities, the correct person who takes over repeats *Barchu* before his *aliya*.[10] Although some maintain that this is unnecessary,[11] it makes sense to follow the majority opinion, because reciting an additional *Barchu* is not a significant problem even if it is essentially unnecessary.[12]

Regarding the opening *beracha* itself, the *Magen Avraham*[13] rules that until one has said HaShem's Name (the third word), it is permitted and correct to stop the *beracha* in order to transfer the *aliya* to the correct person. Once the *oleh* has said HaShem's Name, however, he must continue the *beracha* and therefore get the entire *aliya*. Although there is generally a remedy to end a *beracha* at that point by turning the *beracha* into the *pasuk* of "*Baruch ata HaShem lamdeini chukecha*,"[14] this remedy is not perfect and is not deemed justified in this case.

There is an opinion that the above is true only when the correct person just entered, whereas if he was there to begin with but was simply not noticed, we would stop the *beracha* after three words and add "*lamdeini chukecha*."[15] However, the consensus of *poskim* is to not make such a distinction.

9. *Mishna Berura* 135:21.
10. Ibid.
11. Including the *Aruch HaShulchan, Orach Chayim* 135:15.
12. *Kaf HaChayim, Orach Chayim* 135:39.
13. 135:8.
14. *Tehillim* 119:12.
15. *B'er Moshe* IV:18.

Section B:

Berachot (Blessings)

B-1: Responding to *Devarim Shebekedusha*[1] during One's *Beracha*

Question: What are the *halachot* regarding someone who is in the middle of saying a *beracha* (e.g., *Asher Yatzar*) when she hears *Kaddish* or *Kedusha*? May she answer in the middle of the *beracha*, or should she try to finish the *beracha* quickly enough to answer "*amen yehei shmeih rabba …*"?

Answer: There are two basic reasons why one should not speak external matters during a *beracha*: the disgrace to the *beracha* as well as the mixing of words, which renders the *beracha* nonsensical.

The central responses of *Kedusha* ("*Kadosh…*", "*Baruch k'vod…*"[2]) and *Kaddish* ("*amen yehei shmeih rabba*" and *amen* to "*…da'amiran b'alma*"[3]) are so important that one must stop and recite them even when he is in the middle of reciting *Kri'at Shema* or its *berachot*.[4] This is based on the *mishna*'s statement[5] that one may respond at these times to greetings extended by a distinguished person. Most *Rishonim* posit that responding to these public praises of HaShem is no less appropriate at that time than responding to a human being. If this is true during *Kri'at Shema* and almost any time other than during *Shemoneh Esrei*,[6] then it is certainly not a disgrace to interrupt *Asher Yatzar* for such responses.

A complication arises, however, because answering can make

1. Holy prayers that require a quorum of ten men in order to be recited.
2. *Mishna Berura* 66:17.
3. Ibid.
4. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 66:3.
5. *Berachot* 13a.
6. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 104:7.

the *beracha* one is reciting nonsensical. The *Kesef Mishneh*[7] writes that one does not answer "*amen yehei shmeih rabba*" during *birchot hanehenin* (on food) and *birchot hamitzva*. However, he does not specify why these *berachot* differ from others.

Some *Acharonim*[8] posit that the distinction is between the short *berachot* of the *Kesef Mishneh*'s examples and the long *berachot* of *Kri'at Shema*.[9] Short *berachot* are not more important than long ones, but they are more likely to be ruined by extraneous statements. As the *Ben Ish Chai*[10] comments, a statement of "*Baruch ata … melech ha'olam kadosh kadosh …*" makes no sense. In addition, in the case of a short *beracha*, one is not simply interrupting one topic, switching to another, and then returning to the first; he is also detaching the opening of the *beracha* from the statement to which it is supposed to connect. This is particularly problematic, because one has already said HaShem's Name in *beracha* form. It is then forbidden to interrupt the recitation of the *beracha* even for the sake of answering *Kedusha* or *Kaddish*.

While there are no good places to stop in a short *beracha*, in a long *beracha*, there are some better and some worse places to break. The *Mishna Berura*[11] discusses the second half of *Baruch She'amar* (from "*Baruch ata…*"), which is a long *beracha* with a short "*beracha* ending" ("*Baruch ata HaShem melech mehulal batishbachot*"). He rules that one may not answer *Kaddish* and *Kedusha* after saying the final "*HaShem*" until he has completed "*batishbachot*." *Ishei Yisrael*[12] applies this logic to the beginning of long *berachot* in general, forbidding one to answer *devarim shebekedusha* from the beginning of the first "*baruch ata HaShem*" until he has added on to the basic "template" a few words that create a coherent idea that gives the *beracha* some

7. *Tefilla* 10:16.
8. Including *Bi'ur Halacha* to 66:3; see also *Chayei Adam* I:5:13.
9. See *Tosafot*, *Ketubot* 7b.
10. I, *Shemot* 6.
11. 51:2.
12. 19:4.

significance.

Applying these concepts to your example of *Asher Yatzar* (which is a long *beracha*), it seems that after saying "*Baruch … asher yatzar et ha'adam b'chochma*," the *beracha* is significant,[13] and one can then answer *Kaddish* and *Kedusha* until reaching HaShem's Name at the *beracha*'s end.

We must further consider the case of one who is in the middle of reciting a long *beracha* and has said enough of it such that the opening is significant, and he now wishes to answer *Kaddish* or *Kedusha* in the middle of a phrase. The *Shulchan Aruch*[14] rules that one should stop for *Kaddish* and *Kedusha* even in the middle of a ***pasuk*** of *Kri'at Shema*. There is a *machloket* regarding whether one may do so only at a logical pausing point in the *pasuk*.[15] Whereas the *Mishna Berura* urges planning in advance to avoid this situation, he does allow stopping anywhere, if necessary, but he writes that after answering, one must return to the beginning of the *pasuk*. Applying this to the case of a long *beracha*, we would conclude that it is similarly proper to be at a good place mid-*beracha* to pause to answer, but if necessary, one can answer in the middle of a long *beracha* and then return to a place that makes the continuation coherent.[16]

Finishing the *beracha* quickly before answering is generally preferable. However, that is the case only if your *kavana* will not be significantly diminished as a result.

13. One arguing for stringency might claim the basic idea is complete only at "…*chalulim*," but it does not seem that we require that level of completion.
14. *Orach Chayim* 66:3.
15. See *Mishna Berura* 66:10.
16. It is not proper to go back to the beginning of the *beracha*, because it is forbidden to repeat the *beracha*'s crucial parts that include HaShem's Name when not necessary.

B-2: Doubt Whether One Recited *Birkat HaTorah*

Question: I usually recite the morning *berachot*, including *Birkat HaTorah*, on the way to *shul*. This morning, I was mentally preoccupied, and I have reason to suspect that I omitted *Birkat HaTorah*. My doubt arose when I came home, and I therefore asked my wife, who had not yet recited *Birkat HaTorah*, to do so aloud so I could answer *amen*. Can I assume I have fulfilled my obligation one way or another?

Answer: In general, when one has a doubt as to whether or not he is obligated in reciting a *beracha*, the rule is that he should not recite it. However, *Birkat HaTorah* may be different, as the *gemara*[1] cites the *pasuk*, "When I call out HaShem's Name, give greatness to our God,"[2] as the source for the obligation. Given the **apparent** Torah-level of *Birkat HaTorah*, most *poskim*[3] require reciting *Birkat HaTorah* when there is doubt.[4] Some prominent opinions[5] prefer that one not say *Birkat HaTorah* when he suspects he might have already recited it, due to the opinions that *Birkat HaTorah* is a Rabbinic obligation.[6] However, the accepted opinion is that if there is no other option, one does recite *Birkat HaTorah* in a case of doubt. In such a case, one should suffice with just the second *beracha* ("*asher bachar banu*").[7]

In your case, however, there is reason to assume that you likely have already fulfilled the *mitzva*. The *gemara*[8] states that if one realized he did not recite *Birkat HaTorah* and it is now

1. *Berachot* 21a.
2. *Devarim* 32:3.
3. See *Sha'agat Aryeh* 24.
4. See *Mishna Berura* 47:1.
5. Ibid.
6. These opinions include the *Birkei Yosef, Orach Chayim* 47:8.
7. *Mishna Berura* op. cit.; see *Ishei Yisrael* 6:10.
8. *Berachot* 11b.

after *davening*, he is currently exempt from reciting the *beracha*, because he fulfilled the *mitzva* of *Birkat HaTorah* when he recited *Ahava Rabba* (the *beracha* before *Kri'at Shema*), which expresses our appreciation to HaShem for giving us the gift of Torah study. The *gemara* does not mention a need for special *kavana* in that *beracha* to thereby fulfill *Birkat HaTorah*. Thus, since you had completed *davening*, it would seem that you already fulfilled your obligation.

This is not entirely clear, however, as the *Yerushalmi*[9] states that *Ahava Rabba* fulfills the obligation only if one learned directly after *Ahava Rabba*. Some maintain that *Kri'at Shema*, which is words of Torah, counts for this, whereas others require that one say words of Torah that are not part of the *davening*, although these can be recited right after *davening*.[10] Unless you learned something not "*davening*-related" before you left *shul*,[11] your status would seem to depend on this unresolved *machloket*.[12]

There is likewise uncertainty regarding whether your wife's *beracha* was helpful. The authorities agree that women are expected to recite *Birkat HaTorah*.[13] This is surprising considering that women are exempt from Torah study,[14] and Sephardi women do not recite a *beracha* on a *mitzva* in which they are not obligated.[15] The *Beit Yosef*[16] and *Magen Avraham*[17] explain that women must recite *Birkat HaTorah* because they are required to learn how to perform the many *halachot* that apply to them and because there are Torah passages in their *davening*. The Gra[18]

9. *Berachot* 1:5.
10. See *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 47:7-8, who does not resolve the matter.
11. See *Bi'ur Halacha* ad loc.
12. See *Ishei Yisrael* 6:(33), who posits that other factors make this matter more complex.
13. See *Shulchan Aruch* ibid. 14.
14. Rambam, *Talmud Torah* 1:13.
15. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 589:6.
16. *Orach Chayim* 47.
17. 47:14.
18. To *Orach Chayim* 47:14.

posits that women are not obligated in *Birkat HaTorah*, as they lack the ordinary obligation to learn Torah, but they still may and are expected to recite the *beracha* for their voluntary *mitzva* to learn. The *Bi'ur Halacha*[19] notes that one ramification of these disputing explanations is whether women can recite the *beracha* for men and thereby fulfill their obligation. According to the Gra's approach, a woman's voluntary *beracha* cannot count for an obligated man.[20] According to the *Beit Yosef*/*Magen Avraham*, however, women are able to recite the*beracha* on a man's behalf, because women are also obligated in *Birkat HaTorah*. Whether your wife's *beracha* helped you thus depends, once again, on a *machloket*.

Depending on the exact circumstances, there is another strong reason for leniency in your case. Your routine of recitations before arriving at *shul*, which you apparently did perform at least to some extent, includes *Birkat HaTorah*. In the case of someone who is not sure if he said the correct rain-related recitation in *Shemoneh Esrei*, we assume he followed his norm and said what he usually does (which depends on how long he has been reciting the current text).[21] This leads us to the working assumption that, unless we have strong enough reason to assume otherwise, you did recite *Birkat HaTorah*.

Furthermore, the *Mishna Berura*[22] rules that if a person's doubt regarding whether he made a mistake arose only after *davening* is over, as opposed to close to the time of the possible mistake, he can assume he *davened* correctly. You began doubting yourself only after you went home, well after the omission might have taken place. Therefore, you may assume you did things properly (even if not with the usual level of concentration), unless you have a **conviction** to the contrary.

Putting all the indications together, you were not required to

19. To 47:14.
20. See *Rosh Hashana* 29a.
21. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 114:8.
22. Ad loc. 38.

look for someone else to recite *Birkat HaTorah* on your behalf, and you certainly should not recite it now yourself.

B-3: *Beracha Acharona* on Fruit of Non-Jews in Israel

Question: If I eat fruit grown in a field in Israel that is owned by a non-Jew, should I conclude the *beracha* of *Al HaEtz* with "*al hapeirot*" (on the fruits) or "*al peiroteha*" (on [the Land's] fruit)?

Answer: The two versions of the *beracha* of *Al HaEtz* appear in the *gemara*.[1] The *gemara* initially states that in *chutz la'aretz*, one concludes with "*al peiroteha*" (on **its** fruit, i.e., that of *Eretz Yisrael*), whereas in *Eretz Yisrael*, one says "*al hapeirot*" (on **the** fruit – more generic). The *gemara* then argues that it does not make sense that those who do not eat *Eretz Yisrael*'s fruit (i.e., those in *chutz la'aretz*) are the ones who mention the connection of the fruit to the Land ("for the Land and its fruit"). The *gemara* therefore concludes that the opposite conclusion is correct: Specifically in *Eretz Yisrael*, one says *al peiroteha*, as fruit that grew in the Land is worthy of more prominent mention.[2]

The *Beit Yosef*[3] cites a *machloket* between Rabbeinu Yona and the Rashba regarding whether *al hapeirot* or *al peiroteha* should be said on fruit that was grown in Israel but was eaten in *chutz la'aretz*. The Rashba, whose view is accepted by the *Shulchan Aruch*,[4] infers from the above *gemara* that *al peiroteha* is not recited in *chutz la'aretz* only when one is eating fruit that grew in *chutz la'aretz*; if one eats fruit grown in Israel, one says *al peiroteha* even if he eats them outside of the Land.[5]

1. *Berachot* 44a.
2. See Rabbeinu Yona, *Berachot* 32a of the Rif's pages.
3. *Orach Chayim* 208. Some understand Rabbeinu Yona differently; see *Eliya Rabba* 208:18.
4. *Orach Chayim* 208:10.
5. There is a minority opinion (*Admat Kodesh* I:3, which is not accepted by the *Mishna Berura* 208:52) that the deciding factor is whether the fruit are obligated in *terumot* and *ma'asrot*. (Fruit grown in *chutz la'aretz* can sometimes be obligated in *terumot* and *ma'asrot*; see *Shulchan Aruch*,

It is indeed a good question whether we view a non-Jew's field in *Eretz Yisrael* as part of the Land in this regard.

There is an important *machloket* regarding whether a non-Jew's acquisition of land in *Eretz Yisrael* uproots the laws that apply specifically to *Eretz Yisrael*.[6] The halachic conclusion is not fully clear.[7] There are further *machlokot* regarding different applications, including a critical one between Rav Yosef Karo[8] and the Mabit[9] about whether fruit that grows under a non-Jew's ownership during the *Shemitta* year in *Eretz Yisrael* has *Shemitta* status.[10] The opinion of Rav Yosef Karo – that such fruit is not considered *Shemitta* fruit – is the more accepted one.[11] One might therefore claim that such fruit does not have *Eretz Yisrael* status regarding our question as well.

However, I have been unable to find any suggestions in classical texts or in rulings of more recent sources indicating a distinction between the fruit of Jewish-owned fields and non-Jewish fields in *Eretz Yisrael* regarding the question of whether to say *al hapeirot* or *al peiroteha*. This implies that one says *al peiroteha* even on fruit grown in non-Jewish fields. Indeed, the common practice seems to be to say *al peiroteha* on such fruit. There are some opinions[12] that *al peiroteha* is not recited on fruit from areas of *Eretz Yisrael* that lost *kedushat ha'aretz* with the Babylonian exile and were not restored to *kedushat ha'aretz* during the period of the Second Temple. However, not all agree,

Yoreh Deah 331:4, 12.) However, the more accepted explanation is that al *peiroteha* is said only for fruit grown in *Eretz Yisrael.*

6. This question is raised most prominently in the context of the *gemara* in *Gittin* 47a.
7. See Rambam, *Terumot* 1:10, and *Kesef Mishneh* ad loc.
8. *Avkat Rochel* 24.
9. *Shut HaMabit* I:11.
10. The main focus of their *machloket* is the question of whether fruit is obligated in *terumot* and *ma'asrot* during *Shemitta* when a Jew obtains the fruit at an early stage (i.e., before *meru'ach*).
11. See *Shabbat HaAretz* (R. Kook), *Mavo* 15.
12. See opinions in *Birkei Yosef, Orach Chayim* 208:11, and *Kaf HaChayim, Orach Chayim* 208:59.

given that these areas remained part of *Eretz Yisrael* regarding many spiritual matters. [13] HaShem gave these areas to us, they will return to our full control, and, according to most, we still presently have a *mitzva* to live there. [14] Moreover, our question is about areas that have retained their *kedusha* from the time of the Second Temple; an individual field in one such area was simply bought by a non-Jew. Such land is fully part of *Eretz Yisrael*, even according to those who maintain that it loses some status, and its status is restored as soon as a Jew buys it back. [15]

Therefore, even though in cases of doubt it is better to say *al hapeirot*, [16] the common practice to say *al peiroteha* on fruit of *Eretz Yisrael* even from non-Jewish fields is logical and should be followed.

13. See *Shabbat HaAretz* op. cit.
14. See ibid.; *Encyclopedia Talmudit, Yeshivat Eretz Yisrael*, notes 28-29.
15. See Rambam op. cit.
16. Mishna Berura 208:54.

B-4: *Al HaMichya* on a Fruit

Question: I ate a fruit that requires the *beracha acharona* of *Al HaEtz* but, due to lack of concentration, I mistakenly recited *Al HaMichya*. Should I have subsequently recited *Al HaEtz*?

Answer: The answer depends on which fruit you ate. Before we explain this answer, we will begin by summarizing the *Levush*'s[1] overview of the various *berachot acharonot* and of what to do if one recited the incorrect one.

Birkat HaMazon is a Torah-level obligation,[2] prescribed by the Torah for bread, which is both filling and the staple of a classic diet. The Rabbis established a *Birkat HaMazon*-style *beracha* (*Me'ein Shalosh*) for the seven foods for which *Eretz Yisrael* is praised, which are mentioned in the *p'sukim*[3] around the *pasuk* about *Birkat HaMazon*. (There are opinions that the *Me'ein Shalosh beracha* is also a Torah-level obligation.[4]) Within the versions of *Me'ein Shalosh*, the highest level (and thus the first mentioned when one makes a *beracha* on multiple *Me'ein Shalosh* foods) is *Al HaMichya*, because it is recited after eating grain-based foods, which are generally more filling than fruits. *Al HaGefen* for wine is next in importance, followed by *Al HaEtz* for grapes, figs, pomegranates, olives, and dates.

The *Levush* maintains that it is obvious that a lower-level *beracha* is insufficient for a food that requires a higher-level one. Additionally, a higher-level *beracha* does not cover foods that call for lesser praise, because an exaggerated *beracha* is not valid. Thus, for example, reciting *Birkat HaMazon* for fruits and vegetables, as if they constituted a meal, is invalid, and *Borei Nefashot* must still be said afterwards.

1. *Orach Chayim* 208:17.
2. See *Devarim* 8:10.
3. Ibid. 8.
4. *Tur, Orach Chayim* 209.

Two exceptions to this rule are dates and wine. The *gemara*[5] states that if one recited *Birkat HaMazon* after eating dates, he has fulfilled his obligation of reciting a *beracha acharona*, because dates are particularly filling. Another *gemara*[6] states similarly that wine is filling and would have required *Birkat HaMazon* if not for the fact that people rarely make it the basis of a meal. Accordingly, the *Shulchan Aruch*[7] rules that *Birkat HaMazon* is valid *b'di'eved* for dates and wine. However, all other foods that require *Me'ein Shalosh* are not exempted by a *Birkat HaMazon* that was recited on them outside the framework of a meal with bread.[8]

What if one mistakenly recited *Al HaMichya* instead of *Al HaEtz* (or *Al HaGefen*)? The *Levush*[9] assumes that regarding dates and wine, if *Birkat HaMazon* is not too much of an exaggeration, then certainly *Al HaMichya* is not either, and one would not have to repeat *Me'ein Shalosh.* However, the *Taz*[10] disagrees. He argues that *Birkat HaMazon* includes the word "*zan*" (roughly, sustain), which is appropriate for dates and wine, whereas "*michya*" (roughly, food that gives life) refers to a different quality of a food, which does not apply to them. The *Eliya Rabba*[11] further raises the possibility that the fact that the *halacha* of fulfilling the *beracha* on dates with the wrong *beracha acharona* was said specifically with regard to *Birkat HaMazon* implies that *Al HaMichya* is invalid even after-the-fact. However, the majority of *Acharonim* assume that if one recited *Al HaMichya* for dates or wine, he does not need to make another *beracha acharona*.[12] Since the general rule is that when in doubt, one does not make a

5. *Berachot* 12a, as understood by *Rishonim*; see *Beit Yosef, Orach Chayim* 208.
6. Ibid. 35b.
7. *Orach Chayim* 208:17.
8. Ibid.
9. Op. cit.
10. *Orach Chayim* 208:16; see *Pri Megadim* ad loc.
11. 208:26, based on *Malbushei Yom Tov* 208:11.
12. See *Minchat Shlomo* I:91; *V'Zot HaBeracha* p. 48.

beracha, this is certainly the proper ruling to adopt here.

The question of *Al HaMichya* sufficing for dates and wine is much more complicated when one ate both grains and dates or wine, and he said *Al HaMichya* without also mentioning the other element. In that case, we may assume that the person, in omitting the other elements, demonstrated that he did not remember the need to have the *beracha* cover them. While there are differing opinions on this matter,[13] the stronger view in that case is to repeat *Me'ein Shalosh* with just the missing element.[14]

The clear consensus is that one does not fulfill his *beracha acharona* obligation on grapes, figs, pomegranates, and olives with *Birkat HaMazon*[15] or *Al HaMichya*.[16] Therefore, one should repeat the *beracha acharona* with the correct text.

13. Including *Kaf HaChayim, Orach Chayim* 208:76; see also *Dirshu Mishna Berura* 208:76.
14. See discussion in *Har Tzvi, Orach Chayim* I:105; *Minchat Shlomo* op. cit.
15. See *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 208:17.
16. *Levush* op. cit.

B-5: Joining an Imperfect *Tefillat HaDerech*

Question: When I go on bus tours, the tour guide often has someone recite *Tefillat HaDerech*, to which everyone answers *amen*, before we leave the city limits of Yerushalayim. I thought *Tefillat HaDerech* is supposed to be recited after you have left the city. Should I answer *amen* when the *tefilla* is recited ostensibly at the wrong time? Should I say it myself at the right time? Also, on a one-day trip, if the person who says *Tefillat HaDerech* leaves out the phrase "*v'tachzireinu l'shalom*," should I repeat the *tefilla* on my own with that phrase?

Answer: The *gemara*[1] asks what the earliest time to recite *Tefillat HaDerech* is, and it answers, "from the time he **seizes** the road."[2] The *Magen Avraham*[3] explains that this means after the traveler leaves the city and comes to a place that is beyond any string of peripheral houses 70 *amot* from each other.[4]

In contrast, the *Taz*[5] writes that there is no classical source for waiting until after leaving the city; the *gemara* about "seizing the road" means that one must simply be certain he will be embarking on the journey. In fact, the *Tur* and *Shulchan Aruch*[6] cite the practice of the Maharam MeRotenburg to connect *Tefillat HaDerech* to *Birchot HaShachar*.[7] The *Taz* understands that this

1. *Berachot* 30a.
2. There are different versions of this line, and it is difficult to translate this phrase literally.
3. 110:14; see *Machatzit HaShekel* ad loc.
4. Determining which specific roads out of Yerushalayim fulfill this qualification, as well as the discussion of whether the rules for the city limits are the same as for *eiruv techumin*, is beyond our present scope; see *Machatzit HaShekel* ibid.
5. Ad loc. 7.
6. *Orach Chayim* 110:6.
7. Since *Tefillat HaDerech* begins as an "open *beracha*" (i.e., without the words "*Baruch ata* …"), it is preferable to have it follow a previous *beracha*.

is done during the *Shacharit* before the trip, before leaving the city. However, others, including the *Eliya Rabba*,[8] offer a different understanding of the Maharam, arguing that he connected *Tefillat HaDerech* to *Birchot HaShachar* only when he *davened* **during** his trip.

The *Shulchan Aruch*[9] connects *Tefillat HaDerech* to the *beracha* said upon leaving the city one was visiting. The *Pri Megadim*[10] views this as an indication that according to the *Shulchan Aruch*, *Tefillat HaDerech* should be recited right after leaving the city, even before passing the peripheral houses.

The *Mishna Berura*[11] prefers the *Magen Avraham*'s approach of waiting until leaving the city, and you are therefore likely correct that people in your tour groups sometimes recite *Tefillat HaDerech* inadvisably early. However, nearly all *Acharonim* agree that one fulfills his obligation *b'di'eved* if he recites the *beracha* at least after preparing to leave.[12] Therefore, the *beracha* is not *l'vatala*, and you may and should answer *amen*.[13]

We will add that it is logical to argue that in our day, *Tefillat HaDerech* should *l'chatchila* be recited earlier than it once was. After all, in the past, the main safety concerns were being attacked by bandits and animals, which were more prevalent outside the city, whereas nowadays, our primary concern is car accidents, which can happen anywhere. On the other hand, it is difficult to change long-established halachic rules based on such a factor.[14]

One could argue that it would be best for you to answer *amen* but have in mind not to be *yotzei*, and then to later say *Tefillat HaDerech* yourself at the preferable time. However, besides possibly leading to awkwardness, you might lose out by doing so.

8. 110:14.
9. *Orach Chayim* 230:1.
10. *Orach Chayim, Mishbetzot Zahav* 110:7.
11. 110:29.
12. *Eliya Rabba* op. cit.; *Mishna Berura* op. cit.
13. See *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 215:2.
14. See the discussion of an application of the impact of changing times in *Shevet HaLevi* X:21.

One advantage of saying the *beracha* relatively early is that Rashi[15] presents a view that one **must** say *Tefillat HaDerech* within the first *parsa* (approximately 4 km) after leaving the city, and this view is partially accepted by the Rama.[16] Thus, if you do not act quickly and say *Tefillat HaDerech* quite early during the trip, it is possible you will miss the opportunity to recite it according to this opinion. Thus, simply being *yotzei* with everyone else is actually worthwhile.

There is no reason for concern if the person reciting *Tefillat HaDerech* omitted the phrase "*v'tachzireinu l'shalom.*" This phrase (different *siddurim* have variations) is mentioned for **all trips** by some *Rishonim*[17] and is not mentioned at all by others.[18] Although it is indeed quite accepted in contemporary practice to add this phrase specifically if one plans to return home the same day, this distinction first appears only in certain *Acharonim.* Therefore, one need not be concerned that the validity of the *beracha* is affected by omitting it.[19]

15. *Berachot* 30a.
16. *Orach Chayim* 110:7.
17. Rosh, *Berachot* 4:18.
18. See *Kaf HaChayim, Orach Chayim* 110:13.
19. *Ishei Yisrael* 50:(3).

B-6: A *Beracha* on Building a Rooftop Fence?

Question: The investment team I am part of is renovating a building that we own. This includes making the building's roof usable for tenants. The roof already has a fence (*ma'akeh*), but we have contracted a non-Jewish company to replace the existing fence with a new one. Can I make a *beracha* on the new fence even though non-Jews are installing it? Does one make a *beracha* on a fence that replaces a previous one?

Answer: We will begin with the bottom line: You should **not** make a *beracha*. You have already identified some of the several doubts about the appropriateness of a *beracha* in this case. One does not make a *beracha* unless there is a strong likelihood that it is called for (*safek berachot l'hakel*), and that is not the case here. We will now take a brief look at some of the indications on various doubts.

There is a *machloket Rishonim* regarding whether one ever makes a *beracha* on the *mitzva* of *ma'akeh*. The arguments against making a *beracha* include the following: The *mitzva* is performed to remove danger, rather than as a classic positive *mitzva*; it is *mitzva* that is rooted in natural logic; [1] and there is a concern that the one building the *ma'akeh* will not carry through and actually complete it. Nevertheless, despite the principle of *safek berachot l'hakel*, there is enough of a consensus of *Rishonim* and *Acharonim* to justify reciting a *beracha* on this *mitzva* in general.[2]

Your case differs, however. First, you indicate that there are other investors. The *mitzva* of *ma'akeh* indeed applies even when the property is co-owned.[3] However, not all agree that this is true

1. See *Teshuvot V'Hanhagot* II:725
2. See *Yalkut Yosef, Sova Semachot, Ma'akeh* 22.
3. *Chulin* 136a; *Shulchan Aruch, Choshen Mishpat* 427:3.

when the partners include non-Jews, [4] and the *Birur Halacha* [5] claims that this doubt is enough reason to not make a *beracha* in such a case.

Moreover, it appears that before you got involved, there were already people renting apartments in the building. In that case, if there were some Jewish renters, the tenants were obligated in building the *ma'akeh*.[6] The *Minchat Chinuch*[7] writes that although renters are obligated, the landlord might also be obligated; however, others say that the Rabbis uprooted the *mitzva* from the landlord and applied it specifically to the renters. According to the latter opinion, although you could argue that the renters are making you an agent for building the *ma'akeh*, it is still not obvious that, if there were a *beracha*, you would be the one to make it.

You further note that non-Jewish workers will be the ones who actually build the new *ma'akeh*. A non-Jew is not able to serve as a halachic agent, certainly with regard to performing *mitzvot* on behalf of a Jew.[8] Therefore, your non-Jewish workers' actions ostensibly cannot fulfill the *mitzva* on your behalf. It is not that the *ma'akeh* is invalid and must be redone if built by a non-Jew, [9] as the fact that there is no longer any danger is sufficient. However, a *beracha* – as well as much of the positive *mitzva* opportunity[10] – would seem to be missing.

On the other hand, the *Machaneh Ephrayim* [11] writes that if the non-Jew is one's salaried worker, we apply the rule that "the

4. See *Shach, Choshen Mishpat* 427:2.
5. (Y.A. Zilber), *Even HaEzer-Choshen Mishpat* p. 249.
6. *Bava Metzia* 101b.
7. #546
8. *Kiddushin* 41b.
9. *Yalkut Yosef* op. cit. (14).
10. There are both positive and negative commandments fulfilled by the erecting of a fence (see *Devarim* 22:8 and *Sefer HaChinuch*, *mitzva* 546-7). The negative aspects are generally fulfilled when the danger no longer exists, irrespective of who changed the situation (see *Minchat Chinuch* #546).
11. *Shluchin* 11.

worker's hand is like the employer's hand." [12] This enables the Jewish homeowner to fulfill his *mitzva* through his non-Jewish employees' actions, making the *beracha* appropriate.

However, many *Acharonim* reject the *Machaneh Ephrayim*'s thesis. Their main argument is that the rule that a worker is considered like his employer does not apply to a non-Jew's performance of ***mitzvot*** on behalf of his Jewish employer. This is the stronger position. [13] Certainly, there is enough doubt to make a *beracha* uncalled for in such a case. [14] Furthermore, the *Pitchei Teshuva*[15] writes that the *Machaneh Ephrayim'* s thesis applies only to salaried workers and not to contractors (which is probably the status of the workers in the situation you are discussing).

The fact that the fence will replace an existing one raises an interesting question. There is discussion regarding whether a person who switches one *mezuza* scroll for another should make a new *beracha*,[16] and there are similar discussions regarding *tzitzit* and *tefillin*. There are significant similarities between the cases, but also possible distinctions. [17] The matter may also depend on how long the interim period with no functioning *ma'akeh* will be or on whether the roof required a *ma'akeh* before renovations make the roof more accessible.

Given all of these various reasons why a *beracha* may not be needed, you definitely should not make one.

12. *Bava Metzia* 10a.
13. See discussion in *S'dei Chemed*, vol. VI, p. 311.
14. *Yabia Omer* IX, *Choshen Mishpat* 10.
15. *Choshen Mishpat* 427:1.
16. See *Yabia Omer* III, *Yoreh Deah* 17.
17. See *Avnei Shlomo* (Bloch) p. 41.

Section C:
Shabbat

C-1: LED Shoes for Children on Shabbat

Question: On Shabbat, may a child wear shoes that have lights (LED) in the soles that light up when he walks?

Answer: The consensus among the *poskim* is that activating light-emitting diodes (LEDs) on Shabbat is not a Torah-level prohibition, but a Rabbinic-level one. [1] The way LEDs work is that one connects a circuit, and light is thereby emitted (by the transfer of electrons through junctions of semi-conductors). It is not simple to pinpoint what Rabbinic injunction is violated by such action (in cases in which the diodes do not form letters or pictures[2]). Some maintain that any activity that creates electric circuits is prohibited as *molid* (creating something new), [3] even though there is no explicit Talmudic precedent of *molid* of this sort.[4] Other authorities discuss a prohibition of creating or fixing the electric device.[5]

In the case of a child's shoes, there are various grounds for leniency. One point is that despite the initial excitement of watching himself light up his shoes, a child eventually walks without even thinking about the lights, making this, on a certain level, a *davar she'eino mitkaven* (an unintended violation). Since, regardless of intention, the lights definitely will go on, this is a case of *p'sik reishei*, in which one wishes to perform a permitted act (e.g., walking) but a forbidden result (e.g., activating LEDs on Shabbat) will **definitely** occur. While *p'sik reishei* is

1. There is no hot filament in a LED diode. Furthermore, one is not connecting wires that are related to building, and one is not creating a new instrument, but rather simply using an existing one.
2. See discussion in *Orchot Shabbat* 15:(55).
3. *Beit Yitzchak*, in a note in the index of *Shut Yoreh Deah*, vol. II.
4. See that objection in *Tzitz Eliezer* I:20:10.
5. See summary in *Encyclopedia Talmudit*, entry "*chashmal*"; *Minchat Shlomo* I:9.

forbidden,[6] the *Terumat HaDeshen*[7] rules that if the violation that will occur without intention is only a Rabbinic one, even a *p'sik reishei* is permitted. Although we accept the opinion of the *Magen Avraham*,[8] who forbids *p'sik reishei* even if it entails only a Rabbinic prohibition,[9] the fact that some permit it is still a mitigating factor.[10]

Within the realm of *p'sik reishei*, there are possible distinctions. The *Aruch*[11] rules that if the person who performs the *p'sik reishei* has no interest in the forbidden result (*d'lo nicha lei*), it is permitted. Although the *Aruch*'s opinion is not generally accepted,[12] there are quite a few opinions that maintain that a *p'sik reishei d'lo nicha lei* on a Rabbinically forbidden result is permitted.[13] While many are stringent despite the multiple grounds for leniency, in cases in which refraining from the matter at hand causes particular hardship, it is quite accepted to be lenient.[14] Thus, if an adult were to ask about wearing the LED shoes you describe, we would not allow him to do so in the absence of a special need, but this strict ruling would not be a definite one if he did not care at all about the lights.

When we turn to the question of a child wearing such shoes, the situation becomes much more lenient. If the child is a toddler, who is too young for his parents to train in any serious way about observing Shabbat, they are not obligated to distance him from violations of Shabbat. On the other hand, it is prohibited for them to actively facilitate the prohibition for the child by "feeding

6. *Shabbat* 75a.
7. I:64.
8. 314:5.
9. See *Mishna Berura* 314:11.
10. See *Yabia Omer* I, *Orach Chayim* 19.
11. Cited by the *Beit Yosef*, *Orach Chayim* 320.
12. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 320:18; see *Mishna Berura* 320:53, who writes that all agree with the *Aruch* that there is no Torah prohibition regarding *p'sik reishei* on *Shabbat*, on which a violation must entail a *melechet machshevet*.
13. Including *Yabia Omer* V, *Orach Chayim* 28.
14. *Orchot Shabbat* 30:5.

him by hand" or the like (and putting shoes on him is certainly considered active facilitation). [15] The Rashba and the Ran rule that this prohibition does not apply to "feeding him" Rabbinic prohibitions.[16] Although the *Shulchan Aruch* [17] does not accept their opinion, many are lenient in certain cases of need, [18] at least with regard to small children.[19] In the case of an action that is not even unanimously agreed to be forbidden for an adult, such as walking in these shoes without interest in activating LED lights, it is much easier to be lenient for a child. If the child is old enough to be trained in the *halachot* of Shabbat, it is somewhat more difficult to permit such shoes, but if he wears them of his own volition, there is additional room to argue that one need not stop him.[20]

We will emphasize, however, that despite all the technical grounds for leniency, it is very much not in the spirit of Shabbat to have a child wear such shoes, and it therefore generally should **not** be done. That being said, if a one-time, unique situation arises in which these are the only shoes a small child is able to wear, and the child does not think about activating the lights, it is possible to combine the different indications for leniency to allow him to wear such shoes (and, if necessary, to even put them on for him).

15. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 343:1; *Mishna Berura* ad loc. 4.
16. See *Beit Yosef, Orach Chayim* 343.
17. *Orach Chayim* 343:1.
18. See *Bi'ur Halacha* to 343:1.
19. *Orchot Shabbat* 24:(32).
20. In most cases, the child will know his parents' policy on the matter, making it unlikely that it could be considered that he is doing so independent of his parents' input.

C-2: Garbage Disposal on Shabbat

Question: The garbage collection in my neighborhood takes place on Shabbat. Is moving the garbage can from near the house to the street so that the crew will take it a problem of *amira l'nochri* (asking a non-Jew do *melacha*[1] for me on Shabbat), or is there a basis for leniency?

Answer: First we will investigate your assumption that the sanitation workers perform *melacha* for individual homeowners on Shabbat.

The workers carry the garbage four *amot*[2] in a public domain and then deposit it into a private domain (the truck), but this constitutes a *melacha* only if there is no *eiruv* in the neighborhood. Regarding the operation of the truck, in many cases, no part of this operation is performed specifically for you or other Jews; the workers would perform the same actions even if none of the Jews in town put out their garbage.[3] However, handling the garbage is a (Rabbinic) violation of *muktzeh*. Although it is often permitted to take garbage out of the house on Shabbat, that leniency is based on the need to remove a bad smell,[4] which, while important inside a house, is rarely a significant need once the garbage is outside.

If we assume that it is forbidden for a Jew himself to throw garbage into the garbage truck on Shabbat, may non-Jewish workers do so for him? A potential factor for leniency is that the Jewish homeowners do not request – and in this case, presumably do not even care – if the sanitation crew comes specifically on Shabbat.[5] (This might not be true if they have not come for several days, if they never work after sunset or on Sunday, or if

1. Activity that is forbidden on Shabbat.
2. Approximately six feet.
3. There is much more to say on this matter, but it is not likely to affect the answer to this particular question.
4. See *Orchot Shabbat* 19:346.
5. See *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 247:1.

residents would have significant hardship or complaints if they did not come on Saturday. In those cases, it **might** be implicit that the Jewish residents are requesting that they come on Shabbat.[6])

However, this leniency helps only if the work the crew is doing at that time is halachically considered performed for their sake, not for yours. This condition is most commonly fulfilled when the worker is paid per job (*kablan*), in which case we consider the situation as one in which he is doing the work in order to receive the money to which the results entitle him.[7] If, however, he is paid by the day or by some other unit of time (*po'el*), he is considered to be paid in order to fulfill the Jew's requests, whether explicit or implicit, which is forbidden.[8]

Categorizing the status of a sanitation crew is not simple. They are presumably paid by the day/month (*po'el*), and not, for example, by the amount of garbage they remove. On the other hand, perhaps we should consider the relationship between the homeowners and the municipality. The homeowners pay (usually through municipal taxes) for a host of services, including garbage disposal, which makes the municipality *kablanim*. The sanitation workers are working directly for the non-Jewish municipality, not for the homeowners, and the workers' pay scheme is therefore irrelevant. In addition, one can possibly consider the sanitation workers *kablanim* on different grounds. The *Shulchan Aruch*[9] rules that a long-term worker whose responsibility is to perform one specific job is equivalent to a *kablan*. This is the situation in our case, provided the employer does not mind if the worker takes off days here and there as long as the job gets done.

One can argue that it is forbidden for the non-Jew to work for a Jew on the Jew's property due to *marit ayin*,[10] as people will

6. See *Mishna Berura* 307:15, who equates this to telling the non-Jew to work specifically on Shabbat.
7. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 247:1.
8. *Mishna Berura* 252:14, based on *Avoda Zara* 21b; see *Tosafot* ad loc.
9. *Orach Chayim* 244:5; see *Mishna Berura* ad loc. 24.
10. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 252:2.

think he is violating Shabbat. [11] However, people usually put the garbage cans in the public domain before pickup. One might argue that this is a technicality, as the workers are still clearly doing work for the homeowner. However, since everyone knows that the homeowner has no special arrangement with the crew, and the general setup is permitted, *marit ayin* is not a problem. [12] We are also not supposed to have non-Jews take things on Shabbat from a Jew's house, even when there is no intrinsic violation.[13] However, this too is due to *marit ayin* issues,[14] which should not apply here.

With regard to the Jew's action of moving the garbage to the curb on Shabbat, there is more to say on this than we can discuss in this context. However, as mentioned, in standard cases, there will be a problem of *muktzeh*. Therefore, we would clearly recommend to simply take the garbage out to the curb before Shabbat.

There are similar analyses of the topic in *Minchat Yitzchak*[15] and *Teshuvot V'Hanhagot*.[16] Note that we have simplified several nuances in these matters. The bottom line is that in standard cases, it is permitted to put out the garbage before Shabbat even when the pickup will be on Shabbat.

11. See *Mishna Berura* 252:17.
12. See ibid.
13. See *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 252:1.
14. See *Mishna Berura* ad loc. 9.
15. V:105.
16. I:278.

C-3: A Child Riding a Bicycle on Shabbat

Question: May a child ride a bicycle on Shabbat in an area that has an *eiruv*?

Answer: When bicycles first became popular, many *poskim* discussed their use on Shabbat. Almost all forbade it, for one or more of the following reasons: 1)*Uvdin d'chol* – Riding a bicycle is a weekday-like activity, as, among other reasons, it is a mode of transportation that takes people to many places for purposes not appropriate on Shabbat.[1] 2) Bicycles often require repairs that are forbidden to perform on Shabbat, and a rider might mistakenly perform them, forgetting that they are forbidden.[2] 3) One might possibly ride outside the *techum Shabbat* (boundaries of travel outside the city).[3] 4) When riding on soft ground, the bicycle wheels make grooves.[4]

Although Rav Yosef Chayim of Baghdad[5] dismissed these issues and permitted riding a bicycle on Shabbat, the consensus of both Ashkenazi[6] and Sephardi *poskim*,[7] and the general *minhag*, is to forbid it. (Some say that Rav Yosef Chayim himself later changed his mind and prohibited it.) In theory, Rav Ovadia Yosef did not consider any of the halachic issues formidable, but he agreed that it is proper to refrain from riding a bicycle on Shabbat.[8] The increasing popularity of electric bicycles likely makes riding any type of bicycle even more problematic (although one could

1. See *Tzitz Eliezer* VII:30.
2. See ibid. and *Yaskil Avdi* III, *Orach Chayim* 12.
3. *Kaf HaChayim, Orach Chayim* 404:8; *Tzitz Eliezer* op. cit.
4. *Shut Rav Azriel Hildesheimer* I, *Orach Chayim* 49.
5. *Rav Pe'alim* I, *Orach Chayim* 25.
6. See *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 16:17.
7. See *Kaf HaChayim, Orach Chayim* 404:8.
8. See *Yabia Omer* X, *Orach Chayim* 55.29.

make the opposite claim as well).[9]

Your question regarding children riding bicycles deserves special consideration on a number of grounds. First, most of the reasons to forbid bicycle-riding on Shabbat apply less to a child, especially to a young one. Such a child uses a bicycle as recreation, which is harder to classify as *uvdin d'chol*. In addition, a child is arguably less likely to leave the city on his bicycle or to fix it when it breaks.

Furthermore, when the accepted practice is to follow the stringent opinion regarding a particular practice, but there are strong grounds to claim that the practice is in truth permitted, there is halachic precedent for being lenient regarding children. For example, Rav Ovadia Yosef suggested that children might be allowed to wait less than six hours between meat and milk,[10] and he allowed them to eat cheese produced by a non-Jew without supervision in a case of need.[11] Similarly, some authorities permitted feeding children certain foods on Pesach that adults refrain from due only to a stringency on a question of *chametz*.[12] The *Beit Yosef* makes a statement along similar lines.[13]

We have seen that there is at least one important *posek* who permitted bicycle-riding on Shabbat for adults, and others have implied that although the *minhag* is not to ride them, this is probably only a stringency. This makes the question of bicycles for children a good candidate for leniency.

Contemporary *poskim* do take this approach, but only partially. *Shemirat Shabbat K'Hilchata*[14] writes that, except in places where the *minhag* is to be stringent, children may ride tricycles, but not bicycles. He cites two distinctions between the two: 1) Tricycles' wheels do not have an inflatable tube, and one of the reasons to

9. Analysis is beyond our present scope.
10. Ibid. I, *Yoreh Deah* 4.
11. Ibid. V, *Yoreh Deah* 11.
12. *Sdei Chemed*, vol. VIII, p. 238.
13. *Orach Chayim* 269.
14. Op. cit.

forbid bicycles on Shabbat is the propensity of their inflatable tubes to require fixing. 2) A tricycle is clearly a form of recreation, as opposed to being a vehicle of serious transportation. [15] It is likely that the *Shemirat Shabbat K'Hilchata* also factored in the fact that compared to the average bicycle rider, tricycle riders are usually much younger, which, as we noted above, makes leniency more appropriate on multiple grounds.

In summary, conventional Orthodox wisdom has determined that bicycles are forbidden on Shabbat – period. Therefore, we are not open to leniency based on age alone. However, in the separate but related case of tricycles, *poskim* have added up the halachic indications in a manner that permits their use.

Since a large part of the prohibition of bicycles, especially for children, is based on *minhag*, there is no need to oppose a *minhag* of leniency that may exist in certain communities (more likely among Sephardim). Furthermore, in general, even if a child is violating a clear Rabbinic prohibition, one does not have to stop him or even tell his father to do so.[16] It would be legitimate, even for a father, to allow his minor child to ride a bicycle on Shabbat **if** it is in consonance with the local *minhag*.

15. See fn. 50.
16. See *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 343:1; *Mishna Berura* 343:3.

C-4: Use of a Fat Separator on Shabbat

Question: Is it permitted to use a fat separator on Shabbat?

Answer: [A fat separator is a regular container, but one which has a spout that comes out from near its bottom. When one pours stock or gravy into the container, forces of nature cause the fat, which is the lighter part of the mixture, to rise to the top. When pouring the stock out from the bottom, the defatted part comes out first; one stops pouring before getting to the fatty layer, which he then discards. Some models have a spout stopper, which traps air so that the gravy, which might still have fat in it, does not enter the spout until it is ready to start pouring out.[1]]

A *baraita*[2] mentions cryptically that selecting (*borer*) one food from other types of food is sometimes forbidden and sometimes permitted on Shabbat. Three distinctions between the permissible and the forbidden acts of *borer* emanate from the *gemara*'s discussion, and the *Shulchan Aruch*[3] accepts these distinctions as concurrent conditions in order for the selection to be permitted: 1) The selection must be done by hand, not by a utensil.[4] 2) The food that one wants to eat is removed from that which he does not want now.[5] 3) The food that is removed is to be used in the immediate future. Only if all three of these conditions are satisfied is the selecting not a violation of *borer.*

Let us compare the fat separator to more standard acts of

1. For further explanation, an online demonstration may be helpful.
2. Cited in *Shabbat* 74a; see *Tosafot* ad loc.
3. *Orach Chayim* 319:1-2.
4. If the utensil is made for the purpose of such selection, there is a Torah-level violation; if the utensil is used mainly for other purposes but is now being use for such selection, it is forbidden Rabbinically. See *gemara* op. cit. and *Orchot Shabbat* 1, p. 157-158.
5. *Borer* is not limited to foods, but that is the classic case most frequently discussed.

selection. Usually, selection takes place in one stage, either directly – by removing things from the mixture – or indirectly – by putting something into a utensil that separates and removes immediately (e.g., a strainer).[6] A fat separator, in contrast, employs two separate stages. The separation first takes place during the few minutes after the gravy is poured in; the removal of the defatted part occurs when one decides to pour the gravy out.

The first stage of separation occurs naturally and is not significantly affected by the person's action of pouring the gravy into the separator; the forces of gravity would perform the task in any pot or pan just as well as in the separator. Therefore, this stage cannot be prohibited.

The question is thus if it is permissible to separate the different parts of the gravy during the second stage, by pouring out the defatted part of the gravy and leaving the fat behind. There is enough intermingling between the components of the stock to make this a **question** of *borer*. However, in this case, one takes the desired portion of the gravy from the undesired portion (assuming one is interested in the defatted part, not the fat), fulfilling the second of the three conditions cited above. In order to fulfill the requirement that the separating be done soon before use (the third condition), one should use the fat separator only when he plans to use the gravy shortly after removal.

The remaining question is whether this process is considered to be performed with a utensil for selecting (the first condition). If we evaluate the entire process as one (the stock went into the separator with the fat and the rest of the liquid mixed, and the defatted part came out alone), then the person is indeed using a utensil to separate the components, and this would thus constitute forbidden *borer*. However, as we noted, it is more logical to view this process as composed of two separate, halachically innocuous events: 1) the natural separation; 2) the removal of the wanted

6. Activating the separation/removal by pushing or shaking the material in the utensil (e.g., a sifter) makes no difference as far as the question of Shabbat prohibition.

part through a simple spout, which does no separating.

Aside from intuitive halachic conviction, a factor that indicates that there are two separate stages here is the fact that the second stage, which can happen much later, occurs only if and when one decides to perform it by pouring out the stock carefully, so that the fat does not come along as well. Pouring out only the part you want is no worse than pouring out from a soup pot some desired broth, without pouring out the mixed-in and presently undesired vegetables. This is permitted, at least if one does not use a pot cover or the like to hold back the vegetables.[7] One may pour from a utensil that which he wants and stop before getting to the unwanted material.[8]

At first glance, a fat separator might appear to be worse, since the pouring is effective only because this special utensil enables it. However, the prohibition of using a utensil for *borer* applies specifically when the utensil is involved in the separation itself, not when it merely allows simple removal of that which was previously separated.

One could argue that the spout stopper (part of the utensil) is involved in the separation, as it keeps fat out of the spout, and using it should therefore be forbidden. However, this claim is incorrect, as the air pressure does not hold back specifically the fat, but rather temporarily prevents the entire mixture of gravy from entering the spout (so that no fat forms on the top of the liquid in the spout and would be the first to be poured from the separator).[9]

7. See *Orchot Shabbat* 3:75.
8. See *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 3:47, who permits cases that are apparently even more problematic.
9. Indeed, if one did not use the spout stopper, he would have to be careful not to throw out that first amount of fat by itself, as that would fail the second of the aforementioned conditions.

C-5: Separating *Challa* on Shabbat

Question: My sons were guests of a family in Bnei Brak. The hosts forgot to perform *hafrashat challa*[1] before Shabbat. On Shabbat, the hosts separated some *challa* to be burnt after Shabbat. Was it permissible for my sons to have eaten from the bread?

Answer: It is not clear what you mean by "separated some *challa*," and the answer to your question depends on this point.

Among the *mishna*'s[2] long list of Rabbinic prohibitions of Shabbat and *Yom Tov* is taking *terumot* and *ma'asrot,*[3] which includes the separation of *challa*.[4] Therefore, if your sons' hosts indeed performed *hafrashat challa* on Shabbat, they apparently acted improperly. There is a leniency to take *ma'asrot* in a case in which one does not have alternative food to eat for Shabbat, due to the *mitzva* of eating on Shabbat,[5] but this is permitted only during *bein hashemashot*.[6]

If the hosts improperly separated *challa* on Shabbat, your sons would still have been permitted to eat the remaining portion of the bread. [7] This is because if one took *ma'asrot* on Shabbat unintentionally (including out of ignorance of the *halacha*[8]), the food may still be eaten. [9] (Many discuss the question of why we do not say that the food is *muktzeh* for all of Shabbat, since it was not fit to be eaten when Shabbat began. In any event, it seems that

1. Taking off a small piece of dough (or bread, if the dough has already been baked). Nowadays, this piece is burned or respectfully discarded, since the main *mitzva*, to give it to a *kohen*, is not currently feasible.
2. *Beitza* 36b.
3. Various tithes taken from agricultural produce.
4. *Mishna Berura* 339:26.
5. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 261:1; see *Mishna Berura* ad loc. 4.
6. Twilight, a time when there is a doubt whether it is day or night.
7. We usually call the bread eaten on Shabbat *challa*. Here, we will call it bread, so as not to confuse it with the piece taken off for the *mitzva* we are discussing.
8. *Mishna Berura* 339:31.
9. *Gittin* 54a.

it indeed is not *muktzeh*.[10])

It is possible that the hosts did not intend to actually proclaim, and thereby create, the *challa* on Shabbat, but rather simply left over enough of the bread to take *challa* from it after Shabbat was over. There are circumstances in which this is permitted, but if this is what the hosts did, they misapplied this leniency. Shmuel says: "Regarding the taking of *challa* of *chutz la'aretz*, one may eat now and take off the *challa* later."[11] This is different from the situation regarding *ma'asrot*; until *ma'aser* has been taken, the produce is forbidden to eat (*tevel*). But Shmuel clearly states that this *halacha* is true only regarding *chutz la'aretz*, and, of course, Bnei Brak is in *Eretz Yisrael*.

One might argue that Shmuel's leniency should apply even in Israel of our time. The *Tur*[12] explains that dough that carries a Rabbinic-level obligation to have *challa* taken from it has several leniencies compared to one that has a Torah-level obligation. One such leniency is that in the case of a Rabbinic-level obligation, the bread that has not had *challa* taken from it does not have the status of forbidden *tevel*. The obligation to separate *challa* outside *Eretz Yisrael* is certainly only Rabbinic.[13] There is a significant Talmudic *machloket* regarding whether the obligation of *challa* in *Eretz Yisrael* in our times is of a Torah or Rabbinic level.[14] The more accepted opinion is that even in *Eretz Yisrael*, *challa* is a Rabbinic obligation nowadays.[15] Accordingly, it might seem that even in Israel there are grounds to be lenient and allow one to eat the bread from which *challa* was not yet taken, leaving some to

10. See *Tosafot, Shabbat* 43a; *Shut R. Akiva Eiger* II:103; *Minchat Shlomo* 62:11.
11. *Beitza* 9a. There is a discussion among the *Rishonim* regarding whether one may eat everything except the part that will become *challa* or whether one must leave over enough to separate *challa* from that piece while leaving some bread that is permitted to eat; see *Tosafot* ad loc.
12. *Yoreh Deah* 323.
13. Rambam, *Bikkurim* 5:8.
14. See *Ketubot* 25a.
15. See *Beit Yosef, Yoreh Deah* 322.

use for the *hafrasha* after Shabbat is over, as Shmuel suggests.

In truth, however, this is not the case. The *Beit Yosef*[16] rejects the above reading of the *Tur*, proving that even if *challa* in *chutz la'aretz* at all times and *challa* in *Eretz Yisrael* in our times are both Rabbinic obligations, the status of *challa* in *Eretz Yisrael* in our day is of a higher level, since it is modeled after the Torah law that fundamentally applies in *Eretz Yisrael.* This is in contrast to *challa* in *chutz la'aretz*, which has "no root in Torah law." Therefore, if in your sons' case the *challa* was taken only on *Motzaei Shabbat*, the bread that they ate on Shabbat had a Rabbinic status of *tevel*, which is forbidden to eat.

In summary, if the hosts took *challa* on Shabbat itself, they violated Shabbat Rabbinically, but the bread was still permitted to be eaten, provided they did not realize that their action was forbidden. If they left over bread from which to do *hafrashat challa* after Shabbat, it was forbidden Rabbinically to eat the bread before the *hafrasha* actually took place.

16. *Yoreh Deah* 323, and in the *Shulchan Aruch, Yoreh Deah* 323:1.

C-6: Sending Packages on Shabbat or *Yom Tov*

Question: I often send packages with UPS. May I have UPS do a pickup on Shabbat or *Yom Tov*, if all of the arrangements are completed before Shabbat and they take the package without my involvement?

Answer: There are two main issues to deal with here: whether the service providers are considered doing work on your behalf in a forbidden way and whether there is a problem of *marit ayin*.

In this case, UPS is doing *melacha* on your behalf, at least in regard to their driving to the pickup point, and perhaps regarding other matters as well. (The fact that you do not interact with the person who is doing the work, who received his instructions from someone other than you, might provide some grounds for leniency.[1])

It is generally permitted to have a non-Jew do work for you on Shabbat if he is doing it for his own purposes. When a Jew pays the non-Jew to do work that the Jew wants, there is an important distinction that is relevant: If the non-Jew is paid by time, he is considered to be doing work **for the Jew**;[2] if he is paid per job, he is considered to be working **on his own behalf** (for the pay).[3] UPS obviously gets paid for the job, which indicates permissibility. On the other hand, even in such a case, if one instructs the non-Jew, explicitly or implicitly,[4] to do the work specifically on Shabbat or Yom Tov, it is forbidden.[5]

Therefore, you would have to give UPS a time for pickup that would not necessarily require them to come on Shabbat or

1. See *Mishna Berura* 307:24.
2. Ibid. 252:14.
3. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 247:1.
4. *Mishna Berura* 252:16.
5. *Shulchan Aruch* op. cit.

Yom Tov (i.e., they would also be able to come before or after). From a look at their website, it seems that one's request can be made for any time of day or night (24/7). However, in response to our written question (although we cannot gauge the expertise of the specific customer service worker), pickups are generally done from 9 AM to 7 PM. Accordingly, during some of the year, if you allow pickup to be any time Saturday, it would not necessarily be on Shabbat, but at other times of the year, the worker would be bound to come on Shabbat. The *halacha* is that it is not enough to provide the worker with a theoretical alternative to working on Shabbat; it must be a practical one. [6] (If feasible, you could give them a two-day window during which to come.)

An interesting consideration arises regarding two days of *Yom Tov.* Is it permitted to tell them to come, for example, anytime on Monday, including Monday evening, when Monday is the first day of *Yom Tov* and Monday evening starts the second day? It seems that this should be acceptable on any *Yom Tov* other than Rosh Hashana. This is because we treat each day as a mutually exclusive doubt. In other words, although practically we treat each day as *Yom Tov,* fundamentally we consider that only one day is holy; if the first day is holy, the second is not, and if the second day is holy, the first is not.[7] Therefore, if you give UPS all day and part of the night of Monday to come, they have the opportunity to arrive at a time of fundamental *chol.* Rosh Hashana, in contrast, is treated as two definite days of *Yom Tov,*[8] and the pickup would therefore have to be possible at some time when it is neither of the two halachic days.

The second problem that must be considered is that it is forbidden to have a non-Jew take an object from a Jew's home on Shabbat.[9] All authorities explain that this prohibition is related to *marit ayin*, but there is a difference of opinion as to what it is

6. *Mishna Berura* 307:15.
7. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 513:5.
8. Ibid.
9. *Shabbat* 18b.

that we are concerned that people might mistakenly think. The *Shulchan Aruch*[10] writes that viewers might think that the Jew told the non-Jew to carry the object for the Jew's benefit outside, into the public domain. If that is the case, then if the non-Jew lives within the same *eiruv* as the Jew's home, there would be no problem; it is possible that the same would be true in at least some cases on *Yom Tov*, even when there is no *eiruv*.[11] However, the Rambam[12] maintains that we are concerned that people might think that the Jew improperly sold the object to the non-Jew on Shabbat. In that case, the problem pertains even when there is an *eiruv*.[13]

In your case, it would seem that everyone would agree that there is a problem of *marit ayin.* One who sees a UPS worker taking the package on Shabbat or *Yom Tov* will not realize that you did not tell him to come specifically on the holy day.[14] Therefore, in addition to making sure there is a possibility of *chol* pickup, you should also have the package picked up from a non-Jewish neighbor's home.

10. *Orach Chayim* 246:2.
11. *Taz, Orach Chayim* 246:3.
12. *Shabbat* 6:19.
13. *Magen Avraham* 246:6; see *Sha'ar HaTziyun* 246:7.
14. See *Mishna Berura* 252:17.

C-7: Use of a Salad Slicer on Shabbat

Question: May I use a salad slicer on Shabbat?[1]

Answer: The *gemara*[2] states, according to the explanation of several *Rishonim*, that cutting certain vegetables into small pieces is a Torah-level violation of *tochein* (grinding).

There are several lenient opinions that limit the scope of this prohibition. Some maintain that the prohibition applies only to foods that are not edible whole, such that cutting them into small, edible pieces is a significant change.[3] The Rambam[4] implies that the prohibition applies only when the food is cut up in preparation for its being cooked. These two possibilities, especially when combined, make the prohibition against cutting vegetables comparable to that of grinding grains to be used for baking bread.

A further leniency is cited by many, including the Rama,[5] based on the Rashba.[6] The Rashba writes that cutting food soon before its consumption is considered part of the eating process and is not a forbidden *melacha*. This is parallel to the application of this distinction regarding *borer* (selecting).

Thus, if one prepares a standard salad immediately before the Shabbat meal, it would seem that there should be several grounds to permit the matter. Most salad vegetables are edible whole, one is not cutting the vegetables in preparation for cooking them, and the cutting is performed soon before consumption.

Nevertheless, there are a few difficulties in permitting the

1. Different appliances are referred to as "salad slicers," with the unifying feature being that they are able to cut the vegetables quickly and easily. Regardless of the particular features in the slicer at hand, the application of the principles in this response is likely to be the same or similar.
2. *Shabbat* 74b.
3. See *Tosafot* ad loc.
4. *Shabbat* 21:18.
5. *Orach Chayim* 321:12.
6. *Shut HaRashba* IV:75.

use of a salad slicer on Shabbat. First, the *Shulchan Aruch*[7] considers cutting any vegetable into **small** pieces, even if not for the purpose of cooking, to be a full-fledged violation of *tochein*. Furthermore, the *Magen Avraham*[8] and other authorities[9] do not accept the Rama/Rashba's leniency of cutting soon before eating, at least when the vegetables are cut very small.

In this regard, one using a salad slicer could employ a simple compromise – turning the device only enough for the vegetables to be cut into relatively large pieces. Many *poskim* note that there are no exact dimensions that define what is considered "small," and the matter is relative to the normal preparation of the salad. Thus, slicing into relatively large pieces is permissible.[10] There is also a *machloket* about a case in which a vegetable is cut thin in one dimension but remains larger in another (such that the pieces still need to be chewed before swallowing). Rav Moshe Feinstein[11] is lenient on the matter, while others maintain that cutting vegetables thin in any dimension is problematic.[12]

Even if one does not use the slicer to cut the vegetables too thin, there it is still a problem in that a salad slicer is a utensil that is made for the purpose of usually cutting pieces small enough to be considered *tochein*. The *Bi'ur Halacha*[13] draws a comparison to *borer* and arrives at a stringency.[14] In order for *borer* to be permitted, it is not enough that the selecting be done for short-term use; it also must not use a utensil, because that makes it more work-like. In parallel, in the case of cutting vegetables, using a regular knife that is used for cutting of all shapes and sizes does not affect the permissibility of the act, because that is the way that permitted cutting is done as well. However, it is forbidden to cut

7. *Orach Chayim* 321:12.
8. 321:15.
9. See *Mishna Berura* 321:45.
10. See *Dirshu Mishna Berura* 321:60.
11. *Igrot Moshe, Orach Chayim* IV:74.3.
12. See *Orchot Shabbat* 5:(12).
13. To 321:12.
14. As the aforementioned Rashba did for leniency.

with a **special** set of blades normally used specifically for cutting small pieces, even if one is careful not to cut the pieces small.[15]

This prohibition can apply on two possible grounds. One is that using a special utensil turns the action into one that is more similar to classic *tochein*. The other is that using such a special food-preparation machine is a violation of *uvdin d'chol* (weekday-like activity), and it might therefore be forbidden even when the *melacha* of *tochein* does not apply.[16]

There are some types of salad preparation gadgets that always leave the pieces quite large. Cutting with such implements would presumably neither violate any prohibition of *tochein* nor constitute a problematic *uvdin d'chol*.[17] We cannot voice an opinion about a specific appliance without seeing its operation. We can say, however, that it is generally a good idea to either prepare the salad before Shabbat or to use a regular knife.

15. Ibid.
16. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 321:10; see Mi*shna Berura* ad loc. 36.
17. See *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 6:3; *Orchot Shabbat* 5:(11).

C-8: Using an Hourglass on Shabbat

Question: This past Yom Kippur, I was a few days after birth, and our rabbi told me that I could eat and drink small amounts of food "in intervals." He lent me an hourglass filled so that it shows the amount of time to wait before the next eating. Is it generally permitted to use an hourglass on Shabbat and *Yom Tov*, or was this a special leniency due to my medical status?

Answer: *Chazal* prohibited measuring on Shabbat. This prohibition is mentioned in the *gemara* in *Massechet Beitza*[1] in the context of using utensils with measuring markings to transfer the exact amount of produce desired from one person to another. It also comes up in *Massechet Shabbat*[2] in the context of measuring a *mikveh* and other accumulations of water.

There seem to be two approaches to the underlying reason behind the prohibition, and they are likely to be complementary rather than contradictory. The Rambam[3] connects the prohibition against measuring to the Rabbinic prohibitions related to commerce, which themselves were enacted lest one come to write.[4] However, the Rambam[5] also mentions the prohibition of measuring among actions that are forbidden due to being connected to weekday activities and/or concerns (*uvdin d'chol*). The need for a second element of the prohibition is logical, as many of the applications discussed are completely unrelated to commerce. Likewise, the *Mishna Berura*, in discussing the prohibition of measuring, in one context invokes the reason of commerce,[6] but in another context views it as *uvdin d'chol*,[7] and

1. 29a.
2. 157a-b.
3. *Shabbat* 23:13.
4. Ibid. 12.
5. Ibid. 24:5.
6. 324:4.
7. 306:34.

in yet a third place mentions both reasons for the prohibition.[8]

The *Beit Yosef*[9] cites the Maharil, who was uncertain whether an hourglass is *muktzeh* because of its use for measuring time. After all, use of an hourglass is not classical measuring, which is when one uses an instrument to measure an object. Here, one uses an instrument to determine the passage of the non-physical entity of time. Whereas the *Shulchan Aruch*[10] leaves the matter as a doubt, the Rama, [11] like the Maharil, writes that the *minhag* is to prohibit even moving an hourglass, because its main usage is forbidden on Shabbat. Contemporary *poskim* similarly forbid use of an hourglass. [12] (*Poskim* agree that it is permitted to use a wristwatch.[13] A watch is better than an hourglass because a watch tells you what time it is at the moment you look at it, whereas an hourglass measures the "distance" in time between point A and point B.)

Thus, the ruling you received was indeed due to your special need, although the required need does not have to be on the same level as that which is required to permit eating on Yom Kippur. The idea that measuring is permitted in certain cases of need is explicit in the *gemara*,[14] which permits measuring a *mikveh* on Shabbat to see if it is still valid, because this measuring is done for the purpose of a *mitzva*. *Rishonim* extend the leniency from *mitzva* use to the needs of a sick person. The *Tur*[15] cites a discussion of an ancient "alternative medicine" procedure for one with a headache, which included measuring a certain distance and then saying an incantation. He cites the Maharam MeiRotenburg as permitting this because healing a sick person

8. 323:3.
9. *Orach Chayim* 308.
10. *Orach Chayim* 308:51.
11. Ad loc.
12. See *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 28:30.
13. See *Mishna Berura* 308:168; *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 28:20.
14. *Shabbat* 157b.
15. *Orach Chayim* 306.

is a *mitzva*. The *Shulchan Aruch*[16] accepts this opinion. It is clear from the context of the above discussions that the needs of a sick person in this regard include even one who is not dangerously ill.[17] *Tosafot*[18] explains that we are more lenient regarding measuring for a *mitzva* than we are regarding most Rabbinic prohibitions, regarding which a *mitzva* is insufficient to permit the violation,[19] because measuring is forbidden only due to *uvdin d'chol*.

In your case, there are two ways of looking at how using the hourglass is a *mitzva*. One is that the permission you received to eat a fair amount was predicated on your ability to determine that you would not eat too much too quickly. Thus, the measuring in this case allows a weak person to eat to maintain her health. The other way to look at it is that given that you were allowed to eat, the hourglass helped you fulfill the *mitzva* of lessening the necessary violation of eating on Yom Kippur.[20] Either way, using the hourglass was permitted for you, even though under ordinary circumstances, it is forbidden to mark the passage of time with an hourglass on Yom Kippur.

16. *Orach Chayim* 306:7.
17. See also *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 28:35.
18. *Shabbat* 126b.
19. See *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 328:17.
20. See ibid. 618:7.

C-9: When and How to Cut the *Challa*

Question: Does one fulfill the requirement of having *lechem mishneh* if the bread is cut or the *matza* is broken prior to the completion of the *beracha*?

Answer: The question of the timing of the cutting of a loaf of bread, roll, etc., is the subject of a *machloket* in the *gemara*[1] with regard to the preference throughout the week of reciting a *beracha* on a whole loaf of bread. According to Rabbi Chiya, *betzi'at hapat* (the breaking of the bread), which should be performed in accordance with a number of *halachot*,[2] is to be done **as** one is reciting the *beracha*. Rava argues that what is important is that the bread should still be whole at the conclusion of the *beracha*, and one should therefore not cut off a piece until **after** the *beracha* is complete. The *gemara* concludes that we accept Rava's opinion.[3]

The *gemara*'s discussion, as we noted, is referring to cutting bread on a weekday, when the stakes are low, as there is no **requirement** to use a whole loaf. On Shabbat, when one is required to have *lechem mishneh*,[4] it is even more important that the *challot* remain intact throughout the *beracha*.

The Rosh[5] writes that although the separating off of the part of the bread to be eaten is to be done after the *beracha*, one should make a significant but only partial cut of the loaf before the *beracha*. The reason is to minimize the delay between the end of the *beracha* and the eating of the bread. [6] The Rama[7] makes a practical distinction based on the heightened level of importance

1. *Berachot* 39a-b.
2. See *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 167:1.
3. See also *Shulchan Aruch* ibid.
4. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 274:1.
5. *Berachot* 6:19.
6. See *Bach, Orach Chayim* 167, who explains that this is not a halachically forbidden delay, but *l'chatchila* it should be minimized to the extent possible.
7. *Orach Chayim* 167:1.

of wholeness on Shabbat, ruling that partial cutting to expedite matters is justified during the week, when the wholeness of the loaf is only a preference, but on Shabbat, when wholeness is crucial, one should not cut it at all. (If one did cut it, but left it intact enough that if one were to lift the loaf by the smaller part, the weight of the larger part would not cause it to be severed, the loaf is still considered fundamentally whole as far as making a *beracha* is concerned.[8])

Poskim[9] recommend a compromise for breaking bread on Shabbat that most people follow to at least some degree. One should scratch a line on the *challa* at the place where he plans to cut, thereby saving time when he does later cut the *challa*. Many people do more than scratch the *challa* and actually make a small cut. (This seems to make more practical sense than merely making a scratch, as having to position the knife exactly at the place of the scratch takes more time than to start a new cutting.) On the other hand, we do not make a significant cut, due to the concern the Rama addressed that too large a cut could make the *challa* be considered two *challot* that are only nominally connected, especially if the cut deepens while handling the bread. In any case, any *minhag* along these lines is acceptable.

Due to the above, using *matza* for the second "loaf" of *lechem mishneh* can sometimes cause challenges. (We will just mention in this context the fact that using *matza* is a problem for Sephardim – and thus a problem when one has Sephardi guests – as Sephardic *poskim* do not consider *matza* to be bread, and Sephardim actually recite *Mezonot* on it.)[10] One should hold both loaves during the *beracha*,[11] and in the daytime, the loaf that one is cutting should be on the top. [12] It requires some care to hold a nice-sized *challa* on top of a *matza* without breaking the *matza*.

8. See Rosh ibid. and *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 167:1.
9. *Magen Avraham* 274:1; *Mishna Berura* 274:5.
10. See *Yechaveh Da'at* III:12.
11. *Berachot* 39b; *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 274:1.
12. Rama, *Orach Chayim* 274:1.

Preferably, no part of the *lechem mishneh* should break,[13] although we generally assume that if the piece that broke off is less than 2% of the "loaf," it is not a problem *b'di'eved*.[14] Regarding a situation in which the *matza* cracks but is not severed, we would again apply the test of connectedness mentioned above.

Despite these challenges, those Ashkenazim who want to use *matza* may do so, but they would be wise to be careful in handling it. Even at *seuda shlishit*, one should be careful to keep the loaves intact until after the *beracha*, as the *poskim* say that one should have *lechem mishneh* for that meal as well. [15] However, there are opinions cited in the *Shulchan Aruch*[16] that bread is not required at all at *seuda shlishit*. Even if bread is required, the Rama[17] rules that it is acceptable, although not preferable, to have only one whole loaf at *seuda shlishit*.

13. *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 55:8.
14. See ibid. (24).
15. *Shulchan Aruch and Rama, Orach Chayim* 291:4.
16. Ibid. 5.
17. Ibid. 4.

C-10: Automatic Payment on Shabbat or *Yom Tov*

Question: When I get a credit card bill (in the US), one payment option is for it to be withdrawn from my bank account on the bill's due date. May I allow this to be the default system even though that day will sometimes fall on Saturday or *Yom Tov*?

Answer: Much of this answer is developed at length in a *teshuva* in *BeMareh HaBazak* IX:6. [1] We will add points that apply specifically to your case.

There are two halachic issues to consider: commerce on Shabbat and *amira l'nochri* (requesting a non-Jew to do work on Shabbat).

Commerce: Rashi[2] gives two possible reasons for the prohibition of commerce on Shabbat. First, conducting commerce violates the *navi*'s instructions to refrain from mundane activities; second, it may bring one to write. Simple logic dictates that when the Jew's involvement in the commerce was complete before Shabbat began and matters are finished by a non-Jew or automatically, the prohibition should not apply, since neither of these two reasons are pertinent. However, Rabbi Akiva Eiger [3] extends the prohibition of commerce to include cases in which the interaction took place during the week if it was set up to take effect on Shabbat. One can therefore argue that regardless of when you were active in setting up the future payments, it is forbidden to arrange matters so that the payment of your debt (which constitutes commerce[4]) will take place on Shabbat.

1. The discussion there is about a direct-order payment arrangement, which is very similar to the matter of a credit card company taking money from one's bank account.
2. *Beitza* 36b.
3. *Shut Rabbi Akiva Eiger* I:159.
4. Rama, *Orach Chayim* 307:11.

Nevertheless, one need not be concerned by this opinion for a combination of two reasons: 1) It is far from clear that we accept Rabbi Akiva Eiger's opinion (see opinions in our *teshuva* in *BeMareh HaBazak*). After all, even beginning full *melachot* before Shabbat that finish by themselves on Shabbat is permitted. Logically, we would expect that the Rabbinic prohibition on commercial activity on Shabbat would not be more stringent. 2) There are accepted sources [5] that a Jew may have a non-Jew acquire something on his behalf on Shabbat.

It is possible to argue that Rabbi Akiva Eiger's thesis was that a transaction finished **by a non-Jew** is permitted on Shabbat, while one that is finished **by itself** is forbidden. [6] There are additional distinctions between this case and that of Rabbi Akiva Eiger as well.[7] Therefore, it is likely that Rabbi Akiva Eiger would agree that your case, in which a Jew gives over before Shabbat the process to be finished by a non-Jewish financial institution, is permitted.

***Amira l'nochri*:** The main reason to be lenient is technical. Our research indicates that there is no need for human intervention at the time of the transfer of funds. [8] Since the transfer could be finished before Shabbat, even if the non-Jew chooses to do it on Shabbat, the Jew faces no halachic problem. [9] If the bank takes a set fee per transfer (*katzatz*), we consider it as though they are acting for their own benefit, [10] and the permissibility is even clearer. Although it is true that even in a situation of *katzatz*, a Jew may not tell a non-Jew to perform the act specifically on Shabbat,

5. Including *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 307:4.
6. See sources and discussion in *BeMareh HaBazak* op. cit.
7. These include that Rabbi Akiva Eiger and the sources that seem to support his thesis are discussing acquisitions and not just payments.
8. Regarding Rabbi Akiva Eiger's issue, this point could possibly make matters worse (as per the second reason not to use Rabbi Akiva Eiger's opinion to prohibit this situation), but we do not believe that this is reason enough to forbid the arrangement.
9. See *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 247:1.
10. Ibid.

in this case, even if a*melacha* would have been needed at the time of the transfer, it likely could be done after nightfall of *Motza'ei Shabbat*, or probably even a day later or earlier (with the account charged afterwards).

We could stop here, but we do not want to imply that there are no other potential grounds for leniency. *Amira l'nochri* is among the most complicated areas of the laws of Shabbat, and people should become accustomed to asking halachic questions in this area, as there may be more room for leniency or stringency than one might expect.

We should consider whether the bank is working **for you** when making the transfer. Alternatively, perhaps the transaction between the bank and the credit card company is being done primarily on behalf of the **credit card company**. The credit card company is the one who initiates the payment on a monthly basis, when the time comes, and it receives the money. Perhaps we should therefore view your instructions to the bank as your **acquiescing** in advance to the payment (although if it were not worth your while, you would not do it). Our conclusion might differ from case to similar-sounding case.

It is also possible that giving the order during the week to pay on a day of the month that usually falls on a weekday is not considered *amira l'nochri*, even if, down the line, it happens to fall out occasionally on Shabbat or *Yom Tov*. There are several precedents for the idea that statements that cause a non-Jew to work on Shabbat may still not be considered direct enough to be *amira l'nochri*.[11] However, it is very difficult to apply such a concept.[12]

11. E.g., *Mishna Berura* 247:10; Pri *Megadim, Orach Chayim, Mishbetzot Zahav* 307:2.
12. In most cases, there is another reason for leniency: The banker who received your instruction is rarely the one who does the *melacha*; he passes on the job to another non-Jew. While important *poskim* take this leniency (*amira la'amira*) seriously (see *Mishna Berura* 307:24), it is not broadly supported by the *poskim* (see *Orchot Shabbat* 23:73). In any event, in this case we do not need to rely on this leniency to permit the arrangement.

The bottom line is that you may allow this bank transfer arrangement to continue no matter when the transfers actually fall out.

C-11: A Husband Accepting Shabbat with his Wife

Question: My wife generally lights candles eighteen minutes before sunset, in keeping with our community's practice. I generally cease doing *melacha* then, as do she and our two little children. Sometimes, due to work, I can make it home only close to sunset, not candle-lighting time. May my wife light at the usual time, or should she wait for me? I am afraid that my small children, who are used to my stopping doing *melacha* when my wife lights, will be confused.

Answer: A community's candle-lighting time is not the time that all community members are expected to accept Shabbat. The *Behag*[1] posits that a woman accepts Shabbat with her lighting. This position is generally followed at least by Ashkenazi women,[2] who, because of this, recite the *beracha* only after completing the lighting.[3] (The ruling for Sephardi women is more complicated.[4])

However, lighting candles does not constitute a home's absolute acceptance of Shabbat. For one thing, the Rama[5] permits a woman to not accept Shabbat upon lighting, even by simply mentally deciding not to. After all, lighting is innately a preparatory act **before Shabbat**, not an act **of Shabbat**, such as *davening Ma'ariv* or making *Kiddush*. In fact, men do not accept Shabbat when they light candles.[6]

On the other hand, there are several indications that candle lighting is not merely a technical act necessary to enable one to later have a proper Shabbat. Although one of the reasons for

1. Cited in the *Tur* and *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 263:10.
2. See Rama ad loc.
3. See *Darchei Moshe, Orach Chayim* 263:2, in the name of the Mahari Weil.
4. See *Yabia Omer* IX, *Orach Chayim* 24.
5. Op. cit.
6. *Mishna Berura* 263:42.

candle lighting is to ensure that there will be enough light in the house on Shabbat, we must light Shabbat candles even if we are happy with the existing light situation. This action is a *mitzva*, as indicated by the fact that it is accompanied by a *beracha* for *mitzvot*. Additionally, not all authorities allow a woman to make a condition to light candles without accepting Shabbat, and the accepted *halacha* is that such a stipulation is acceptable only in the case of significant need.[7]

Regarding your assumption about members of the family who did not light, the Rama states clearly that they do not automatically accept Shabbat with the lighting of another person. Most men have good reason to specifically not want to accept Shabbat with their wife's lighting, because they want to *daven Mincha* in *shul*, which usually is after the time of candle lighting. If they accepted Shabbat prior to that, they could no longer *daven Mincha* that day. (Women should *daven Mincha* before lighting.[8]) Furthermore, men who have accepted Shabbat certainly may not drive to *shul* afterwards. In some households, daughters generally accept Shabbat when their mother lights, and there is a certain appropriateness to that. However, this is not a halachic requirement. Indeed, in many households, there may still be work to do after lighting candles, which the children can do instead of their mother. Therefore, it is not always healthy to expect the entire family to be personally ready to accept Shabbat, or for the mother to feel the pressure that she must be sure that all household tasks are completed before she lights. This is even more true in a place like Yerushalayim, where candle lighting is customarily 40 minutes before sunset.

We advise you not to teach your children that you must cease work after your wife lights candles. Your assumption that a husband's performing work after that point is confusing to the children is based on your assumption that your cessation from

7. *Magen Avraham* 263:20; *Mishna Berura* 263:44; see *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 43:24.
8. *Mishna Berura* 263:43.

melacha is necessary. But the truth is that it will likely be more confusing for them if your whole family is very careful to stop doing *melacha* together, while men in neighbors' families drive to *shul* after candle lighting.

Certainly, there are many advantages to a father being home well before Shabbat, but life is not always that obliging. There is a halachic mandate to have *tosefet Shabbat*[9] by refraining from performing *melacha* a discernable amount of time before sunset.[10] We usually assume a few minutes is enough.[11] The closer it is to Shabbat, the more preferable it becomes to stop doing *melacha*. This is not simply a matter of accepting early, but also a concern that one not violate Shabbat itself. First of all, there are different opinions as to how to define halachic sunset; the time the sun disappears from sight is affected by topography and can vary by a few minutes even at one latitude. In addition, there are several practical grounds for being careful to stop performing *melacha* early: One might forget the exact time of sunset, or one might lose track of time if he is not wearing a watch or due to the pressure of last minute delays. Therefore, it is prudent, although halachically not required, to finish all traveling and other *melachot* at least approximately five minutes before sunset.

In short, your wife need not wait for you, and she should not wait more than a few minutes. Her correct time and yours are not linked.

9. Early acceptance of Shabbat.
10. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 261:2; see Rosh, *Berachot* 4:6. For more on how this is done, see *Living the Halachic Process*, vol. III, C-4.
11. See *Orchot Shabbat* 27:(14).

C-12: *Kabbalat Shabbat* of Part of the Community

Question: My community has one *shul* with a small *minyan* for *Kabbalat Shabbat* that accepts Shabbat early in the summer; there is no second *minyan* at night. (The daytime *minyan* is much larger; many *daven* at home on Friday night during the summer.) Must I accept Shabbat at the time the early *minyan* does, which is sometimes difficult for me?

Answer: The *Shulchan Aruch*[1] rules, based on the Mordechai,[2] that individual members of the community, even those who have not come to *shul*,[3] **must** accept Shabbat at whatever time the majority of the community does so.

The acceptance of the community (according to most authorities, at the end of *Lecha Dodi*[4]) does not make it Shabbat for everyone in the fullest sense, but it creates a prohibition to do *melacha*. Those who have not yet accepted Shabbat may still *daven Mincha* during this time (but they may not do so in the same room as where the majority are *davening Ma'ariv*).[5]

There are some exceptions to the rule of communal acceptance, some of which might be relevant to your case. The *Magen Avraham*[6] writes that in a community with multiple *batei knesset*, the first *shul* to accept Shabbat does not impact on other *shuls*, even if it includes a majority of the town's population. According to many, this applies even to two *minyanim* in the same *shul*.[7] However, private *minyanim* (i.e., those held in individuals'

1. *Orach Chayim* 263:12.
2. *Shabbat* 297.
3. See *Mishna Berura* 263:51.
4. *Mishna Berura* 261:31.
5. *Shulchan Aruch* ibid. 15; see *Bi'ur Halacha* ad loc.
6. 263:24.
7. *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 46:(43). It may be different when one *shul* is the clear central synagogue; see *Eliya Rabba* 263:26.

homes) are overpowered by a public one that contains a majority of the community.[8]

A member of a *shul* (even one that does not constitute a majority of the broader community) is included in its Shabbat acceptance even if he or she was not present when they accepted Shabbat,[9] unless he or she decided to go to a different *shul* that week.[10] If most of the community's members are not present,[11] however, the *shul(s)* does not draw along the community.[12]

In determining the majority, it makes sense to include specifically Shabbat-observant households, as the members of these households are the ones who have an opinion on when Shabbat observance should begin.[13] Someone who is careful about Shabbat but might not keep every *halacha* or be a regular *shul*-goer likely counts, except, perhaps, if he is socially divorced from the community of Shabbat observers. It is unclear from your question if those who accept Shabbat early in your community are the majority based on this perspective.[14] It could well be that the early Shabbat *Kabbalat Shabbat minyan* does not usually constitute the majority of your community needed to require the

8. *Mishna Berura* 263:51.
9. *Machatzit HaShekel* 263:24.
10. *Aruch HaShulchan, Orach Chayim* 263:28.
11. Presumably, this refers to representatives of a majority of households. If the great majority of husbands/fathers are attending *shul* but few women and small children do so, it does not make sense to say that the *shul* attendees do not represent a majority. This claim is strong if, as is likely, the father/husband's acceptance of Shabbat through *davening* applies to his household (see *Pri Megadim, Mishbetzot Zahav* 263:1; *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 46:(68); we will not delve into the complexity of this issue here).
12. *Mishna Berura* op. cit.
13. See *Shevet HaLevi* IX:56.
14. The case for not having a single *shul* cause a whole area to accept Shabbat early is particularly strong in Israel, where the public announcement of Shabbat times, the end of bus service, etc., follow the regular time.

    The boundaries of a community are also not always easily set, especially when closely neighboring towns or neighborhoods have Jewish communities that interact, such that people from one area *daven* in the other. Some examples of such communities include Teaneck/Bergenfield and Rechavia/Sha'arei Chesed.

rest of the community to accept Shabbat then as well.

Additionally, Rav Moshe Feinstein [15] and the *B'er Moshe* [16] present the following novel but logical distinction. The idea of accepting Shabbat early in a way that binds others makes sense when done as part of a communal effort to increase the time of sanctity or to distance people from Shabbat desecration, as a religious enhancement or public stringency. However, in places in which early *minyanim* exist only in the summer, due to the **technical** difficulties that late nightfall creates, early acceptance does not obligate others. This distinction seems to assume that the *halacha* of bringing others along is that the act of **accepting** Shabbat obligates others. Thus, there is room to argue that only a religiously motivated acceptance binds others. If, however, the *halacha* is a matter of avoiding degrading Shabbat when individuals do *melacha* while the majority of the community is already observing Shabbat, [17] it should not make a difference what the motivation for the early acceptance is.*Shemirat Shabbat K'Hilchata*[18] cites this opinion without accepting or rejecting it. It may also be pertinent that the *halacha* of getting pulled into Shabbat by the *tzibbur* is ostensibly only Rabbinic.

In a case of need, it is legitimate to rely on Rav Moshe's leniency, and even more so if it is unclear whether there is a basis for communal acceptance due to other of the aforementioned grounds. However, there are sufficient grounds to claim that it is preferable to try to make it to the *Kabbalat Shabbat minyan* and to accept Shabbat with them.

15. *Igrot Moshe, Orach Chayim* III:38. Rav Feinstein is not certain whether or not one should rely on this idea in practice.
16. II:17. He is more confident about this opinion than Rav Feinstein is.
17. *Shevet HaLevi* IX:56.
18. 46:(42).

C-13: Lighting Candles When One Needs to Leave the House

Question: My husband and I were going away for Shabbat, walking to a different side of the neighborhood to eat with relatives and then sleep in a neighbor's empty house. We left late, so we knew we would not make it in time to light candles at our destination. What should we have done about candle lighting?

Answer: We will begin with a discussion of the possibilities and preferences as to what one should/can do when he does have time to light candles at the place where he will be staying.

In general, the best place for Shabbat candle lighting is where the Shabbat meal will take place. [1] However, if the homeowner is lighting there, there would seem to be little point in adding arguably meaningless lights. The *Shulchan Aruch*[2] writes that if a guest has no place to light and no one is lighting for him at home, he should become a partner in the homeowners' lighting. This is rarely practiced nowadays, however. In this context, the *Mishna Berura*[3] cites a relevant ruling of the *Magen Avraham* in the context of Chanuka lighting. The *Magen Avraham*[4] states that if a guest relies on the homeowner for his needs (especially those regarding food, which is very common), the guest has no personal obligation to light his own Chanuka candles.

However, even a guest who is exempt from lighting because of someone else's lighting has an obligation to light in a room that is provided specifically for his purposes. [5] Therefore, you ideally should have lit in the place where you were sleeping, as the entire house was provided for your use. In fact, many *poskim*

1. Rama, *Orach Chayim* 263:10.
2. *Orach Chayim* 263:7.
3. 263:33.
4. Opening to *Orach Chayim* 677.
5. *Mishna Berura* 263:30.

always prefer this location over the location of the meal,[6] and this is the prevalent *minhag* among Sephardim.[7] Indeed, although the Ashkenazi *minhag* is to light with a *beracha* where one eats, as we noted, it is difficult to justify this *minhag* in a case in which the homeowner has already lit there.[8]

While *poskim* often discuss lighting in one's bedroom, it would appear to be anachronistic to light there. The point of having light in a room on Shabbat is to avoid tripping over things,[9] which would detract from tranquility in the home. Nowadays, however, few people would ensure their tranquility by having a lit candle in their bedroom. Rather, they would consider an electric nightlight or light from the hall or window to be preferable to a candle. In many ways, electric lights remove the need for Shabbat candles. Nevertheless, we assume that the Rabbinic mandate of kindling a natural flame still adds honor and extra festive light to Shabbat.[10] If one is sleeping in another person's house, lighting a candle in the normal place where that person lights adds honor and can be used upon returning there from the meal. Certainly, when the homeowners have not designated a secure place to light in the bedroom for the guests, one has **no halachic right to assume permission** to light a candle and endanger the house.[11] In such cases, one can and should turn on the electric lights,[12] having in mind to use them to thereby fulfill the *mitzva* of lighting candles. It is likely that this counts for the *mitzva*,[13] in addition to providing the proper light to enjoy Shabbat, as the Rabbis intended.

6. *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 45:8; *Chovat HaDar* p. 94.
7. See *Yalkut Yosef, Orach Chayim* 263:19.
8. *Tehilla L'David* 263:7; see *Kavod V'Oneg Shabbat*, p. 11, in the name of Rav M. Feinstein.
9. Mordechai, *Shabbat* 294.
10. See *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 43:171, in the name of Rav S.Z. Auerbach; *Yalkut Yosef, Orach Chayim* 263:8.
11. See *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 45:3.
12. It is preferable to use an incandescent light, which is more analogous to a flame than the more modern alternatives.
13. See *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 43:4; *Yalkut Yosef, Orach Chayim* 263:22.

If one lights before leaving his home or does so in the place he will be sleeping, he must ensure that he will derive benefit from the light on Shabbat itself. The suggested way to enable this is to make sure the candles are long enough that they will last until one returns to them. [14] In your case, however, this was not feasible, as you were not returning at all on Friday night, and you could not make it on time to light at your destination. If it was already beginning to get dark, you might have been able to light before you left and then receive benefit from the candles before leaving, by performing an activity that the candlelight makes more pleasant.[15] Benefitting before leaving would work, however, only if the wife accepted Shabbat at that time (i.e., she did not need to do *melacha* afterward), so that she has "Shabbat benefit" even before nightfall. Sephardi women who do not always accept Shabbat with candle lighting [16] would need to intend to accept Shabbat early under such circumstances.[17]

The best thing to do in such a situation is to appoint a *shaliach*[18] to light candles where you will be on Shabbat.[19] If you are an Ashkenazi woman, this would be where you are planning to eat. If you are a Sephardi woman, someone lighting **safely** at the neighbors' home is best. In any case, it might help and would not hurt if one who is anyway lighting in the place you are eating were to add extra candles on your behalf, without reciting an additional *beracha*.

14. *Mishna Berura* 263:30.
15. *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 45:8.
16. See *Yabia Omer* II, *Orach Chayim* 16.
17. See also *Yalkut Yosef* op. cit. 44.
18. Agent.
19. See *Mishna Berura* 263:21. It is questionable whether or not your *shaliach* may make the *beracha* on the lighting when you are not present (see *Dirshu Mishna Berura* 263:30). It is therefore best for the *shaliach* to be a person who is lighting in any case and for him to have in mind that the *beracha* should apply to both lightings. In addition, the *shaliach* should not accept Shabbat until he lights the second set of lights.

C-14: Eating before *Kiddush*

Question: I am a nursing mother, and I sometimes get very hungry or thirsty between when I light Shabbat candles and when my husband comes home from *shul*. When this happens, may I eat or drink?

Answer: We will begin by examining the halachic indications in a situation in which there are no extenuating circumstances, and we will then turn our attention to the best solutions in cases of need.

The *gemara*[1] cites a *machloket* regarding whether one who ate before making *Kiddush* may still recite *Kiddush* afterward. We accept the opinion that he may, but we also accept the *gemara*'s implication that it is forbidden (Rabbinically) to eat even small quantities before *Kiddush*.[2]

When does this prohibition begin? The *poskim* assume that it is forbidden to eat once it is possibly Shabbat (i.e., from sunset). In addition, it is forbidden to eat even earlier if one has already accepted Shabbat.[3] Since (at least Ashkenazi) women accept Shabbat when they light Shabbat candles,[4] most assume that it is forbidden for a woman to eat or drink between lighting candles and hearing *Kiddush*.[5]

The *Dagul MeiRevava*[6] writes that whereas *davening Ma'ariv* makes it Shabbat with regard to all Shabbat prohibitions, it is questionable whether other forms[7] of accepting Shabbat early obligate one to adhere to all Rabbinical laws.[8]

1. *Pesachim* 106b.
2. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 271:7.
3. *Bach, Orach Chayim* 271; *Mishna Berura* 271:11.
4. Rama, *Orach Chayim* 263:10.
5. *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 43:45.
6. To *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 261:4.
7. E.g., by lighting Shabbat candles or by means of an oral declaration.
8. See two opinions in the application discussed in *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 393:2.

The *Minchat Yitzchak*[9] entertains the possibility that it would be permitted to eat after candle lighting before *Ma'ariv*. However, he is unwilling to be lenient in practice in the absence of other reasons for leniency (such as the case he discusses, in which one is drinking water to swallow medicine).

Prohibitions of eating before performing a *mitzva* generally do not apply to drinking water.[10] This is the case, for example, when it comes to the prohibition of eating before *Havdala*.[11] In contrast, however, it is forbidden to drink even water before *Kiddush*.[12] The Rosh[13] explains that this is due to the concept that any eating done on Shabbat, including the drinking of water, has special importance. There is a *machloket* regarding whether this concept applies during *bein hashemashot*,[14] and it is thus unclear whether one may drink water during that time period.[15] In the case of a woman who is thirsty to drink water, the *Shemirat Shabbat K'Hilchata*[16] is willing to be lenient only until sunset.

As mentioned, the reason it is forbidden for a woman who lit Shabbat candles to eat is that she accepts Shabbat at that time. There is a general consensus that at least conceptually, a woman can explicitly have in mind not to accept Shabbat with her lighting.[17] In practice, however, *poskim* rely on such a condition only in cases of significant need.[18] Along these lines, *Shemirat Shabbat K'Hilchata*[19] allows a woman who is feeling weak or who is nursing to eat if she feels she needs to, even after candle lighting, if she made a condition not to accept Shabbat with her lighting.

9. VIII:18.
10. See *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 89:3.
11. Ibid. 299:1. Some follow the *kabbalistic*-based practice not to drink even water before *Havdala*; see *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 59:(30).
12. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 271:4.
13. *Shut HaRosh* 25:2.
14. Halachic twilight.
15. *Da'at Torah, Orach Chayim* 271:4.
16. 43:46.
17. *Shulchan Aruch* and Rama, *Orach Chayim* 263:10.
18. *Mishna Berura* ad loc. 44.
19. 43:47.

However, these leniencies of the *Shemirat Shabbat K'Hilchata* apply, as a matter of course, only if the woman finishes eating **before** sunset. What if a woman becomes particularly hungry after that point, as commonly happens when one is nursing? Although there are significant leniencies for nursing mothers to ensure that their milk supply is not affected, waiting an hour is unlikely to affect one's milk supply. It is true that in many cases, a woman who nurses may suffer particular distress if extreme hunger hits her. Nevertheless, it is generally difficult to be lenient, because there is almost always the alternative of the woman reciting *Kiddush* before her husband comes home.[20] There is no halachic reason for her not to do so if she is able to arrange for the requisite eating after reciting the *Kiddush*.[21] Even if it is not accepted in your family for a woman to recite *Kiddush*, a simple discussion with your husband, including the pertinent halachic information, should hopefully convince him that your making *Kiddush* is better than eating or drinking after sunset before *Kiddush*.

On the other hand, every rule has exceptions, and when there is an acute need, one may be lenient after sunset as well, especially in regard to drinking (even large quantities) of water.

20. See *Minchat Yitzchak* op. cit. Whereas men should not recite *Kiddush* too close to nightfall before reciting *Kri'at Shema* and *Ma'ariv* (*Mishna Berura* 271:11), women are not obligated in these *mitzvot*, and this is therefore not an issue for them.
21. See *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 273:5; *Living the Halachic Process*, vol. III, C-8.

C-15: To What Does *Havdala* Relate?

Question: This is more of a philosophical than halachic question: Is *Havdala* a *mitzva* of Shabbat or a *mitzva* of *chol*?[1]

Answer: The Rambam[2] appears to have a clear stance on the matter, as he views *Kiddush* and *Havdala* as equivalent "bookends": "It is a positive *mitzva* from the Torah to sanctify Shabbat with words, as the verse states, 'Remember the day of Shabbat to sanctify it.'[3] In other words, remember it as a remembrance of praise and sanctification. One must remember it as it enters and as it leaves – as it enters, with *Kiddush*, and as it leaves, with *Havdala*."

There are notable distinctions between *Kiddush* and *Havdala*, however. *Kiddush* is recited **on** Shabbat; *Havdala* is recited **after** Shabbat. *Kiddush* focuses on Shabbat alone; *Havdala* distinguishes **between** Shabbat **and** *chol*. Indeed, one *gemara*[4] seems to put the focus of *Havdala* on the distinction between Shabbat and *chol*, rather than viewing it simply as an appropriate time to extol Shabbat, citing the *pasuk*, "To distinguish between the sacred and the mundane"[5] as the source for *Havdala*.

Whether *Havdala* relates more to Shabbat or to *chol* may have practical ramifications when it comes to the question of whether women are obligated in *Havdala*, a point that is disputed by the *Rishonim*.[6] Women **are** obligated in *Kiddush* of Shabbat. Even though *Kiddush* is a time-based *mitzva*, the positive ("*zachor*") and negative ("*shamor*") *mitzvot* of Shabbat are linked in a manner that indicates that all those who are commanded to refrain

1. Weekday.
2. *Shabbat* 29:1; *Sefer HaMitzvot*, *Aseh* 155.
3. *Shemot* 20:8.
4. *Sh'vuot* 18b.
5. *Vayikra* 10:10.
6. Both opinions are cited in the *Shulchan Aruch*/Rama, *Orach Chayim* 296:8.

from *melacha*[7] are obligated in *Kiddush*.[8] If *Havdala* is part of the obligation of *zachor*, as the Rambam indicates, women may be obligated from the Torah in *Havdala*; even if *Havdala* is of Rabbinic origin, *Chazal* may have modeled it after *Kiddush*.[9] However, the *Orchot Chayim*[10] maintains that women are exempt from *Havdala*, as it is not linked to the negative *shamor* aspect of Shabbat, and the Rabbis only artificially connected it to the *pasuk* regarding remembering Shabbat. The *Pri Megadim*[11] brings corroboration to the *Orchot Chayim*'s thesis that *Havdala* is not linked to the negative *shamor* aspect of Shabbat from the fact that *Havdala* is recited on *chol*, after Shabbat has already ended.

One could claim that the approach of the *Orchot Chayim*/*Pri Megadim* indicates that *Havdala* is a *mitzva* of *chol*. The *mitzva*'s purpose could be to allow *melacha* on *chol*, as it is prohibited to do any *melacha*[12] before one makes a declaration of *Havdala* (even without wine). However, that conclusion appears to be overstated. The *Orchot Chayim* probably simply means that the notion that women are obligated in *Kiddush* despite the fact that it is time-based does not extend to *Havdala*, because *Havdala* is not as connected to "*zachor-shamor*" in the manner that *Kiddush* is.

In truth, all opinions seem to agree that the main point of *Havdala* is to emphasize, as *chol* begins, how special Shabbat is. Why, then, is *melacha* forbidden before *Havdala*? One possibility is that until one recites *Havdala*, it is still Shabbat for him on some level. [13] Another possibility is that one is not allowed to go about normal activities before he has fulfilled the *mitzva* of parting from Shabbat.[14]

7. Work that is forbidden on Shabbat.
8. *Berachot* 20b.
9. *Maggid Mishneh, Shabbat* 29:1.
10. *Havdala* 18.
11. *Mishbetzot Zahav* 296:7.
12. All or some; see opinions in *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 299:10.
13. *Mishna Berura* 299:33.
14. See *Aruch HaShulchan, Orach Chayim* 299:21; *Tzitz Eliezer* XI:34.

Another telling point is that the *gemara*[15] states that *Havdala* can be recited before Shabbat actually ends, starting from *plag hamincha*.[16] (The *Shulchan Aruch* rules this way regarding a case of need,[17] but the *Mishna Berura*[18] urges one not to do this in practice.) Rav Moshe Feinstein[19] explains that this possibility is predicated on (and therefore an apparent proof to) the Rambam's understanding that *Havdala* is a *mitzva* of Shabbat, even if we usually perform it after Shabbat is over. This proof seems refutable, however (in addition to the fact that early *Havdala* is only relevant in unusual circumstances). This is because we find other *mitzvot* that relate specifically to the night that can be performed from *plag hamincha* (at least according to some opinions).[20] Therefore, we could view *Havdala* as a declaration of ushering in *chol* and nevertheless recite it from *plag hamincha* (even though *melacha* would certainly be forbidden until nightfall).

Unquestionably, however, the Rambam's approach that *Havdala* is a *mitzva* of Shabbat is the more straightforward and more accepted one.

15. *Berachot* 27b.
16. Approximately an hour and a quarter before sunset.
17. *Orach Chayim* 293:3.
18. 293:9.
19. *Igrot Moshe, Orach Chayim* VI:49.
20. See *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 672:1, regarding Chanuka lights; *Bi'ur Halacha* to 489:3 regarding *sefirat ha'omer*.

C-16: Missing the First *Beracha* of *Havdala*

Question: This week, I did not hear the *beracha* of *Borei Pri HaGafen* during *Havdala*. Was I required to hear *Havdala* again?

Answer: Clearly, the most important *beracha* of *Havdala* is the final one, *HaMavdil*, which speaks about contrasts, especially between Shabbat and the rest of the week. The *berachot* on *besamim* and on fire are not crucial obligations,[1] and while they are preferably attached to *Havdala*, they can be said separately as well.[2] Thus, if one did not hear those *berachot*, this does not affect his having fulfilled his *Havdala* obligation,[3] although he should make the *berachot* when he is able to over the course of the night.

In contrast, the cup of wine that one uses for *Havdala* is part and parcel of the *mitzva* on a Rabbinic level. Usually, by the time one recites *Havdala* on a cup of wine, he has already fulfilled the Torah-level *mitzva* of *Havdala* by reciting a form of *Havdala* during *Ma'ariv*.[4] The reason we recite *Havdala* again is specifically to recite it over a cup of wine. In your case, you heard the *beracha* of *Havdala* recited by someone who made it over a cup of wine, as he was supposed to. On the other hand, you yourself did not hear the *beracha* of *Borei Pri HaGafen* on that wine. Have you therefore not fulfilled the Rabbinic-level *mitzva* of reciting *Havdala* over wine?

The *Magen Avraham*[5] discusses the case of one who heard a complete *Havdala* but had in mind to include himself only in the *beracha* of *HaMavdil* but not in that of *Borei Pri HaGafen*.

1. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 297:1; ibid. 298:1.
2. Rama, *Orach Chayim* 298:1.
3. *Mishna Berura* 298:3.
4. According to most authorities, including the Rambam (*Shabbat* 29:1), *Havdala* is a Torah-level *mitzva*, but using a cup of wine for it is Rabbinic.
5. 296:10.

He rules that such a person did fulfill the *mitzva* of *Havdala*; he simply may not drink the *Havdala* wine without making a new *beracha*. The *Mishna Berura*[6] explains that *HaMavdil*, recited over wine, is the essential *beracha* of *Havdala*, whereas *Borei Pri HaGafen* is necessary only to enable one to drink the wine.

Several *Acharonim*[7] demonstrate the extent of this distinction's cogency by citing a *halacha* with regard to the parallel *mitzva* of *Kiddush*, which is also a declaration about Shabbat's special status and which is similarly recited over a cup of wine. The *Shulchan Aruch*[8] posits that if one was in the midst of a meal in which he had already made a *beracha* on wine when Shabbat began, he should make *Kiddush* without reciting *Borei Pri HaGafen*. We see from this *halacha* that reciting the blessing of *Borei Pri HaGafen* is not an integral part of the *Kiddush*. Similarly, if one recites *Havdala* during *seuda shlishit* when one had already made a *beracha* on wine during the meal, there are two opinions in the *Shulchan Aruch*[9] regarding whether he should recite *Borei Pri HaGafen* in *Havdala*, and the accepted opinion is that he does not need to.[10] Furthermore, the reason for another *Borei Pri HaGafen* during *Havdala*, according to the opinion that requires it, is that *Havdala* cannot be considered part of the meal, and the *beracha* made during the meal is therefore no longer effective at that point.[11] There is no concern raised that one may possibly not fulfill the obligation of *Havdala* made over wine if he fails to recite the *beracha* of *Borei Pri HaGafen* during *Havdala*. Your case, in which *Borei Pri HaGafen* was recited but you did not hear it, is no worse.

There is even a question regarding whether reciting *Borei Pri HaGafen* is crucial for the one who makes *Havdala* when not in

6. 296:33.
7. Including *Shulchan Aruch HaRav, Orach Chayim* 272:(2); *Igrot Moshe, Orach Chayim* III:45; *Chelkat Yaakov* I:91.
8. *Orach Chayim* 271:4.
9. *Orach Chayim* 299:3.
10. See *Mishna Berura* ad loc. 10.
11. Ibid.

the midst of the meal, who clearly should be saying it. Based on the rule mentioned above that the *beracha* is important only to allow one to drink the wine, Rav Moshe Feinstein posits [12] that if one mistakenly recited *Shehakol* on *Havdala* wine, he fulfills the obligation of *Havdala*, as he is permitted to drink the wine based on the *beracha* of *Shehakol*. He further proposes that even if one forgot to make any *beracha* at all on the *Havdala* wine and he has already drunk it, [13] he has fulfilled the *mitzva* of *Havdala*. Certainly, then, if the person who needed the *beracha* for his own drinking did indeed recite it, the fact that one of the listeners missed it is not a problem

Shemirat Shabbat K'Hilchata [14] cites Rav S.Z Auerbach as ruling that since someone must drink the wine and he needs the *beracha* of *Borei Pri HaGafen* to be able to do so, the *beracha* is indeed a part of *Havdala* that listeners must take seriously. However, if one missed hearing that *beracha*, *Shemirat Shabbat K'Hilchata*[15] rules that *b'di'eved*, there is no need to hear *Havdala* again, and he cites several *poskim* who agree with this ruling. This applies both to one who came in after *Borei Pri HaGafen* was said, as well as to one who did not hear it or concentrate on it. In your case, while you would have needed a *beracha* before drinking the wine,[16] there was, of course, no need for you to drink.

12. *Igrot Moshe* op. cit.
13. If one did not drink the proper amount of wine, there is uncertainty as to whether he has fulfilled his *Havdala* obligation; see *Shulchan Aruch HaRav*, *Orach Chayim* 190:4; *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 60:36.
14. Vol. III, notes to 60:(91).
15. 60:30.
16. Ibid.

Section D:

Mo’adim (Festivals)

D-1: *Simanim* on Rosh Hashana

Question: Are the *simanim*[1] eaten on both nights of Rosh Hashana? Should they be eaten before or after the *challa*, and how does when we eat them impact on the *berachot* made on them?

Answer: There are various credible *minhagim* regarding these matters, and it is not our place to imply that one should abandon his *minhag* in favor of a different one. We will simply explain the issues at hand, although we will show mild preferences for certain practices for the benefit of those who lack a clear *minhag*.

The *gemara*[2] states that since symbolism has significance, one should "be in the practice" of eating[3] certain foods – dates and four vegetable *simanim* – in the "beginning of the year." Some maintain that the "beginning of the year" refers to all Rosh Hashana meals, whereas others hold that it refers only to the first meal. The more accepted practice is to eat the *simanim* at both night meals.[4]

The more prevalent *minhag* (as well as the one preferred by *poskim*) is to eat the *simanim* foods after *HaMotzi*.[5] In addition to the natural logic of eating the foods during the meal, some *poskim* claim that doing so solves a halachic problem.[6] If one were to eat the *simanim* before the bread, he would put himself into a situation in which it is questionable whether the *simanim* foods require their own *beracha acharona*. This is similar to the question that arises regarding eating *karpas* before *matza* during

1. Symbolic foods.
2. *Kritot* 6a.
3. Some texts have it as "seeing" rather than "eating."
4. See discussion of various possibilities and opinions in *Mishneh Halachot* XIII:80; *Torat HaMoadim, Yamim Noraim* 4:1.
5. See *Tur, Orach Chayim* 583; *Taz, Orach Chayim* 583:2.
6. See *Torat HaMo'adim* op. cit. 2.

the Pesach *seder*.[7] We solve that problem by eating less than a *k'zayit* of *karpas*,[8] but many people want to eat more than a *k'zayit* (combined) of the *simanim*.

On the other hand, eating the *simanim* after bread raises other *berachot* questions. The *poskim* assume that one makes a *beracha rishona* on the fruit *simanim* even though they are eaten during the meal. However, this is not self-evident.[9] Although fruit eaten as desert requires a *beracha rishona*, no *beracha* is recited on fruit served as an "appetizer."[10] One would think that since the *simanim* are served in the beginning of the meal, they should be considered an appetizer. Perhaps the fact that the *simanim* are eaten for ritual and not culinary reasons is a contributing factor to justify a *beracha* requirement.[11]

A related question is whether to recite *Borei Pri HaAdama* on a vegetable *siman*. As a rule, we do not make a *beracha* on vegetables during a meal, as they "accompany the main meal."[12] In our case, however, there are varied opinions. The more common practice is to make the *beracha*, perhaps because the vegetables are eaten as *simanim*, but some posit that their status as *simanim* makes no difference.[13] Some compromise and maintain that one recites the *beracha* on the vegetable least normally eaten as part of the meal, which some assume is *kara* (of the gourd family).[14] (*Piskei Teshuvot*[15] cites Rav Devlitzki as suggesting a safe, although unnatural, idea – making the *beracha* on a *Borei Pri HaAdama* fruit, such as a watermelon or banana, which certainly is not eaten as part of the main meal, making recitation of the *beracha* more clearly required.)

7. See *Living the Halachic Process*, vol. V, D-14.
8. See *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 473:6.
9. See *Darchei Moshe, Orach Chayim* 583:3; *Mishna Berura* 583:3.
10. See *Mishna Berura* 174:39; *V'Zot HaBeracha*, p. 76.
11. See *Divrei Yatziv, Orach Chayim* 252.
12. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 177:1.
13. *Teshuvot V'Hanhagot* II:269; *Torat HaMo'adim* op. cit.
14. See *Halichot Shlomo, Mo'adim* II:1:18.
15. 583:(13).

Another question of *minhag* vs. regular rules of *berachot* relates to the order of the *simanim*. When one plans to eat multiple fruit and at least one of them is of "the seven species," which includes both dates and pomegranates, he should recite *Borei Pri HaEtz* on that fruit. [16] (If he is eating more than one fruit of the seven species, the question of on which to make the *beracha* is determined based on the order in which the seven species appear in the *pasuk*.[17]) Nevertheless, the common *minhag* among Ashkenazim is to first eat the apple dipped in honey, with a *beracha* and with a *Yehi Ratzon*.[18] Some take the purist approach, reciting *Borei Pri HaEtz* on the date and having the apple only later. [19] One way to preserve the order of the *Yehi Ratzon* prayers and still follow the regular rules of *berachot* is to be careful to keep the dates and pomegranates off the table when making the *beracha* on the apple, while having in mind to eat them afterwards.[20] Another option is to make the *beracha* on the date, eat a small amount without reciting the *Yehi Ratzon*, and then eat the apple, pomegranate, and more date, etc., following the order that fits the standard practice.

Although it is contrary to common practice, *poskim* recommend that when eating a food on which a *beracha* is recited, one should take a small bite of the food right after the *beracha* and recite the *Yehi Ratzon* only afterwards, before further eating.[21]

16. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 211:1.
17. Ibid. 4.
18. It is unclear how the apple was awarded this precedence, despite the fact that it is a post-Talmudic *siman*. Perhaps the reason is that the prayer for a "*shana tova u'metuka*" is seen as a more central theme on Rosh Hashana.
19. *Halichot Shlomo* op. cit. (26).
20. Ibid.
21. *Mishna Berura* 583:4.

D-2: *Shehecheyanu* on *Shofar* on the Second Day of Rosh Hashana

Question: Why is it that at *Kiddush* on the second night of Rosh Hashana, we require the presence of a new fruit in order to recite *Shehecheyanu*, but we say *Shehecheyanu* before *shofar*-blowing of the second day without any such "help"?

Answer: *Shehecheyanu* is recited at *Kiddush* on the second day of *Yom Tov* in *chutz la'aretz*, even though it was already recited the day before, because we view the second day as observed due to doubt. In other words, based on Rabbinic design, we treat the second day **as if** it might be the correct day, in which case the first day would not have been *Yom Tov* and the *Shehecheyanu* of the first night would have been of no value. Therefore, the *beracha* must be said again on the second night. Rosh Hashana, however, is somewhat different, as the second day was not instituted out of doubt; the two days of *Yom Tov* are observed out of certainty (a concept often called *yoma arichta*[1] = a long [single] day).[2]

The Rabbinic-level certainty that defines the observance of a second day of Rosh Hashana affects a number of halachic issues, as we cannot employ leniencies that stem from viewing the second day of *Yom Tov* as based only on doubt regarding the correct day.[3] (For example, if an egg was laid on the first day of *Yom Tov*, it is permitted on the second day of *Yom Tov*, because one of those days is not really *Yom Tov*. This leniency does not apply on Rosh Hashana.[4]) Some *Rishonim* suggest that due to the concept of *yoma arichta*, *Shehecheyanu* should not be repeated on the second day of Rosh Hashana, since it was already properly

1. See *Beit Yosef, Orach Chayim* 515.
2. See *Beitza* 4a.
3. See *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 600:1; ibid. 527:22.
4. *Beitza* op. cit.

recited on the first day.[5] However, the more accepted opinion is that the second day was instituted with all elements of the first day; while *yoma arichta* strengthens some of the day's practices, it does not remove matters such as *Shehecheyanu*.[6]

The Rosh[7] recommends having a new fruit on hand for *Kiddush* of the second day of Rosh Hashana, so that even according to the opinion that *Shehecheyanu* is not called for due to the nature of Rosh Hashana, it will not be a *beracha l'vatala*, due to the presence of the fruit. However, this is not an absolute requirement, as both Ashkenazi and Sephardi *poskim* rule that if one does not have a new fruit, he recites *Shehecheyanu* anyway.[8]

Ashkenazim and Sephardim both posit that *Shehecheyanu* is different with regard to *shofar*, but they go in opposite directions. Ashkenazim follow the Rama,[9] who rules that *Shehecheyanu* is recited on *shofar* without the need to resort to a new fruit.[10] *Rishonim* indicate that it is easier to justify the recitation of the *beracha* on the second day before blowing *shofar* than while reciting *Kiddush*,[11] although the *Mishna Berura* does not understand why.[12] The *Minchat Shlomo*[13] suggests that it is because in the case of the *mitzva* of *shofar*, there is a break in the *yoma arichta*, as the *mitzva* does not apply at night. Nevertheless, the *Magen Avraham*[14] and other important *poskim* **recommend** (as opposed to **requiring when possible**, as for *Kiddush*) that the *ba'al tokeiah* wear a new article of clothing requiring *Shehecheyanu* and have this new article as his secondary intention while reciting *Shehecheyanu* on the *shofar*. Thus, it is not unanimous that there

5. See *Tur, Orach Chayim* 600.
6. See ibid.
7. *Rosh Hashana* 4:14.
8. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 600:2.
9. *Orach Chayim* 600:3.
10. See *Darchei Moshe, Orach Chayim* 600:1.
11. See *Hagahot Maimoniot, Shofar* 3:7.
12. See *Sha'ar HaTziyun* 600:5.
13. I:20.
14. 600:3.

is a big difference between *Kiddush* and *shofar* in this regard for Ashkenazim. However, it is true that the more prevalent *minhag* is that the *ba'al tokei'ah* does not bother to wear new clothing for the second-day *shofar*-blowing.

Sephardim follow the ruling of the *Shulchan Aruch*,[15] who posits that one does not recite *Shehecheyanu* on *shofar* on the second day, although in the *Beit Yosef* he cites no reason other than *minhag* for the second-day *shofar*-blowing being less deserving of *Shehecheyanu* than *Kiddush*.[16] Interestingly, the main Sephardi *poskim* do not suggest bringing new clothes or fruit to enable the *beracha* (perhaps because it is less practical than at *Kiddush*). Although *Teshuvot V'Hanhagot*[17] rules that a Sephardi *ba'al tokeiah* should recite *Shehecheyanu* if blowing in an Ashkenazi *shul*, we would expect such a *ba'al tokeiah* to follow Rav Ovadia Yosef's ruling that he should not.[18] (An Ashkenazi in the crowd can do so in his stead.)

Interestingly, on the second day of *Yom Tov* of Sukkot in *chutz la'aretz*, we do not recite *Shehecheyanu* before taking the *lulav*.[19] The distinction likely has to do either with the possibility that the *Shehecheyanu* of the second night's *Kiddush* covers it[20] or that *Shehecheyanu* can be said on the *lulav* even **before** Sukkot,[21] such that the first day's recitation suffices even if we treat it as a doubt that the first day was really Sukkot.

15. *Orach Chayim* 600:3.
16. See *Aruch HaShulchan, Orach Chayim* 600:4.
17. I:347.
18. *Yabia Omer* I, *Orach Chayim* 29.
19. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 662:2.
20. *Pri Megadim, Eshel Avraham* 662:1.
21. *Mishna Berura* 662:2.

D-3: Non-Leather Footwear on Yom Kippur

Question: Is it permitted and proper to wear comfortable non-leather footwear on Yom Kippur?

Answer: The Torah commands us to afflict ourselves (ו'*initem*") on Yom Kippur, and *Chazal* derived from *p'sukim* which forbidden activities this affliction entails. In one such derivation, the *gemara*[1] cites *p'sukim* describing people in states of mourning who went "*yachef,*" and the *gemara* determines that this means they were shoeless.

The *gemara*[2] asks whether one may wear shoes made of *sha'am* (a type of plant) on Yom Kippur, and it answers by citing stories of *Amoraim* who wore such shoes. On the other hand, Rava implies that it is forbidden to wear wooden shoes on Yom Kippur. The *Beit Yosef*[3] summarizes the opinions of several *Rishonim*: The Rif rules that only leather (or leather-lined) shoes are forbidden. According to the *Ba'al HaMaor,* the *gemara*'s conclusion is that whatever functions as a shoe is forbidden, regardless of the material from which it is made. Rashi maintains that only leather and wooden shoes (which are strong and protective) are forbidden.

The *Beit Yosef*/*Shulchan Aruch*[4] accepts the Rif's lenient opinion that only leather shoes are forbidden. The *Magen Avraham*[5] reports that the *minhag* is in accordance with this ruling of the *Shulchan Aruch,* and the *Taz*[6] criticizes anyone who forbids non-leather shoes, considering that *Amoraim* were personally lenient.

1. *Yoma* 77a.
2. Ibid. 78b.
3. *Orach Chayim* 614.
4. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 614:2.
5. 614:2.
6. 614:1.

The *Mishna Berura*[7] confirms that the primary ruling permits all non-leather shoes. However, he encourages those who want to be stringent to not wear wooden shoes (especially while indoors) or even any shoe that protects the foot well and prevents the wearer from feeling the ground – unless necessary, such as when one must walk outside.[8]

Unquestionably, the present-day, widely accepted practice among observant communities is to **allow any shoe that does not contain leather**. Admittedly, it is difficult to discuss a *minhag* regarding the now uncommon wooden shoe; however, there are many available synthetic shoes, and most observant Jews do wear such shoes on Yom Kippur. Before we analyze this practice any further, we will preface our discussion by declaring as clearly as possible: We reject any suggestion to change this standard ruling for our communities.

On the other hand, if there is any day on which **personal** stringencies should not be criticized as an expression of a "holier than thou" approach, Yom Kippur is that day. Therefore, for the benefit of one who has such an inclination or conviction, we will discuss the relative logic of stringency regarding different footwear.

Comfortability of footwear is not an issue, as the *gemara*[9] states explicitly. Thus, even if someone loves wearing fabric/thin-rubber-sole slippers or flip-flops, there is no reason to avoid them on Yom Kippur. (After all, although many people would take off their shoes in *shul* every Shabbat if protocol allowed it, comfortable (non-leather) socks are permitted according to all opinions.[10])

Crocs are slightly more like shoes, and there was an uproar when Rav Elyashiv was quoted as saying that it is worthwhile to

7. 614:5.
8. The Rambam (*Shevitat Asor* 3:7) mentions feeling the ground as a factor in determining which shoes are forbidden.
9. *Yoma* 78b.
10. See *Yevamot* 102b.

not wear them on Yom Kippur. (He apparently did not say they were actually forbidden.) In truth, Crocs are good at preventing wearers from feeling the ground. However, in addition to the fact that they are not made of leather, they do not give the type of support and protection that normal shoes do, and these are qualities crucial for the prohibition of wearing them according to the main stringent opinions.

Sneakers are much more shoe-like than the above examples, which makes sneakers candidates for stringency according to the minority of classic *poskim* who hold that leather is not the only factor. Even so, sneakers are often thinner and flimsier than regular shoes, which make sneakers less shoe-like.

Chumra is most logical regarding shoes that look and function like standard leather shoes, but which for some reason (including production price) are made of a substitute material. It is **possible** (although not necessarily correct) that even the majority opinions who forbade only leather shoes would be stringent in this case. First, some argue that there is a problem of *marit ayin*.[11] Second, if *Chazal* singled out leather shoes because their characteristics made them their time's normal shoes, it is possible that standard-looking/feeling shoes according to the norms of one's time and place would be similarly forbidden.[12] Therefore, for those inclined to stringency, refraining from wearing normal shoes that happen to be synthetic is the most logical of the stringencies on this matter.[13]

11. *Minchat Shlomo* II:53. Rav Elyashiv, as cited by *Dirshu Mishna Berura* 614:8, is lenient on this point, because people are used to similar-looking shoes made of different materials.
12. Analysis of this point is fascinating but beyond our present scope.
13. See *Dirshu Mishna Berura* 614:9.

D-4: Washing Hands with Soap on Yom Kippur

Question: Is it permissible to wash one's hands with soap after using the toilet on Yom Kippur, or may one only wash with water?

Answer: We will discuss specifically the Yom Kippur elements of the question; we will not touch upon the question of possible Shabbat violations regarding the use of soap (which is relevant particularly when one wishes to use hard, and perhaps also thick liquid, soap).

It is a matter of debate whether the "afflictions" (i.e., refraining from physical pleasures on Yom Kippur) other than eating and drinking, such as *rechitza*[1] and *sicha*,[2] are of Torah origin or are Rabbinic.[3] Either way, built into the prohibition of *rechitza* is permission to wash when one does so not for enjoyment but to remove dirt.[4] We can safely posit that the hygienic need to wash hands after use of the toilet is no less significant than the need to remove dirt.

Nevertheless, your question is a good one, because if washing hands with soap is considered *sicha*, it might be prohibited even when simple washing is permitted. This is because we are more stringent regarding *sicha* than we are regarding washing with water. Indeed, the *Yerushalmi*[5] teaches that *sicha* is forbidden even when it is not done for pleasure. On the other hand, the *gemara*[6] does permit putting oil on *chatatim* (a type of skin disorder) or for the needs of the sick.

Thus, we must ask: 1) Is using soap classified as *sicha*? 2) If

1. Washing the body with water.
2. Classically, smearing the skin with oil.
3. See *Beit Yosef, Orach Chayim* 611.
4. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 513:1.
5. *Yoma* 8:1.
6. *Yoma* 77b.

so, does the need for soap justify its use?

When the *gemara*[7] discusses *sicha*, it does so in reference to using oil. *Tosafot*[8] assumes that the prohibition on Yom Kippur similarly applies to smearing animal fats on one's skin. The two main ingredients in solid soap are vegetable **oils** and/or animal **fat** (although liquid soaps, which we use because of possible Shabbat violations, have more diverse ingredient options). Nevertheless, soaps seem to be fundamentally different from the oils and fats discussed in the classical sources. The objective of *sicha* is usually to have the skin absorb the substance. Indeed, this is evident from the *gemara*'s[9] portrayal of *sicha* as being like drinking. In contrast, soap is intended to be applied and then removed soon thereafter, with only a tiny amount being absorbed by the skin. Thus, one could argue that using soap is not classified as *sicha*.

However, we find very influential *Acharonim* – including the *Mishna Berura*[10] and the *Aruch HaShulchan*[11] – who assume that using soap is indeed considered *sicha*. The context of the *Aruch HaShulchan*'s comment is a discussion of whether it is permitted to use **non-kosher** soap, which, he writes, depends on how far we take the equation between *sicha* and drinking. On that topic, Rav Ovadia Yosef[12] notes, in addition to other reasons for leniency, the idea that using soap is "less than regular *sicha*, as it is immediately washed away with water." It is unclear whether he intended that such logic alone could make using soap permitted on Yom Kippur, but the statement does corroborate the salience of our distinction and contributes at least slightly to the grounds for leniency.

Why do we treat *sicha* more stringently than washing, in that the former is forbidden even when there is no intention for

7. *Yoma* 76b.
8. Ibid. 77a.
9. *Yoma* 76b.
10. 554:28.
11. *Yoreh Deah* 117:29.
12. *Yechaveh Da'at* IV:43.

enjoyment? A number of explanations are offered. The *Magen Avraham*[13] writes that it is because *sicha* generally provides greater enjoyment than washing. Rabbeinu Mano'ach[14] writes that since most people wash off dirt with water, using oil looks like it is being done for enjoyment. Similarly, *Tosafot Yom HaKippurim*[15] writes that since one could have used water by itself, if he chooses to also use unnecessary oil, it is considered *sicha* done for pleasure.

Let us now analyze whether these explanations as to why *sicha* is treated more stringently apply to use of soap in a normal hygienic context. Soap is rarely used for enjoyment. In addition, people are unlikely to be confused about the intentions of one who washes his hands with soap. Finally, soap serves a hygienic function that water does not. Therefore, logic would seem to allow its use for hygiene, just as water is permitted for that purpose. Nevertheless, it is quite possible that anything that falls under the category of *sicha* is forbidden even if it does not share the classic reasons for stringency. The *Mishna Berura*[16] might imply this, as does the common ruling/practice forbidding roll-on deodorant on Yom Kippur.

Still, the above argument makes it easier to permit the use of soap based on need. The *Shulchan Aruch*[17] rules that it is permitted to do *sicha* for a sick person. Logically, it should be similarly permitted to do so to prevent disease, which health experts assert soap does. However, halachic precedent is potentially influential, and whereas the needs of one who is already sick are well-established in Halacha, the hygienic needs of a healthy person are not.

It is further clear that circumstances impact the degree of the need to use soap, as not all hygienic needs are of the same level. It would also seem to be proper to be consistent on the matter. It

13. 614:1.
14. *Shvitat Assor* 3:9.
15. *Yoma* 77b.
16. 554:28.
17. *Orach Chayim* 614:1.

does not appear appropriate for one who is not regularly careful about using soap when leaving the bathroom to take advantage of the possibility for leniency specifically on Yom Kippur.

In summary, we believe that Halacha generally permits use of soap on Yom Kippur in cases in which a basic level of hygiene calls for it. However, one should use simple, not luxurious, soap, and it is even better to dilute it to the point that it has a water-like consistency.[18]

18. The *Ohr L'Tzion* IV:12:5 permits using diluted soap on Yom Kippur for washing.

D-5: Moving Fallen Decorations on *Sukkot*

Question: I know that the *halacha* is that *sukka* decorations are *muktzeh* throughout Sukkot because they are set aside for a *mitzva*. Does this mean that if they fall down, I must leave them where they fell? If so, do the *halachot* apply to both Shabbat/*Yom Tov* and *Chol HaMo'ed*?

Answer: This type of *muktzeh*, called *muktzeh l'mitzvato*,[1] has different levels. The *gemara*[2] derives from shared terminology used regarding both a *sukka* and the *korban chagiga*[3] that just as the latter may not be used for personal benefit due to its holy status, the "wood of a *sukka*" similarly becomes forbidden. This is a Torah-level law.[4] There is a *machloket* regarding whether this law applies only to the *s'chach*[5] or even to the walls.[6] There is also discussion whether this level of *muktzeh* applies only to the minimum size of the *sukka* and whether it applies after the *sukka* has fallen down.[7]

There are also Rabbinic applications of the prohibition to use *mitzva*-related objects. The *gemara*[8] discusses the Rabbinic prohibition of *muktzeh* with regard to leftover oil from Chanuka candles and with regard to *sukka* decorations (*noyei sukka*) that have already been used, understanding that the prohibition is generated by the fact that these objects are designated and set

1. *Muktzeh* on account of the object being set aside for the performance of a *mitzva*.
2. *Sukka* 9a.
3. One of the sacrifices offered in the *Beit HaMikdash* on holidays.
4. *Tosafot, Beitza* 30b.
5. Rosh, *Sukka* 1:13.
6. Rambam, *Sukka* 6:15.
7. See *Tosafot* op. cit.; *Beit Yosef, Orach Chayim* 638.
8. *Shabbat* 45a.

aside for *mitzva* use. However, elsewhere, the *gemara*[9] implies that it is forbidden to use *noyei sukka* for purposes other than the *mitzva* for which they were designated because such use constitutes *bizuy mitzva*.[10] *Tosafot*[11] explains that both reasons are needed, as *muktzeh*-designation does not apply on *Chol HaMo'ed*, and *bizuy mitzva* does not apply after the decorations have fallen down. The Ran[12] distinguishes between the categories as follows: Using the wood of the *sukka* is forbidden based on Torah law; use of the decorations during the *chag* is forbidden because of *bizuy mitzva*; the prohibition continues throughout the eighth day due to the regular rules of *muktzeh*.

In addition to the prohibition to **use** the objects, the Rama[13] points out that on Shabbat and *Yom Tov*, the decorations' *muktzeh* status also forbids **moving** them, as in other types of *muktzeh*. The Gra[14] explains that anything from which one may not derive personal benefit is *muktzeh* with regard to moving it. Paradoxically, even though the status of *muktzeh* is rooted in one's interest in continuing the object's *mitzva* use, if decorations fell, one should not move them on Shabbat/*Yom Tov* even to enable them to again serve as *noyei sukka*. Similarly, one may not move them to protect them from the rain, even if this is necessary to enable them to be used as *noyei sukka* in the future.[15]

On days other than Shabbat and *Yom Tov*, the Torah-level or Rabbinic-level prohibitions of using objects connected to *mitzvot* do not extend to moving the object. Thus, one may move *sukka* decorations on *Chol HaMo'ed* or leftover Chanuka oil on a day other than Shabbat. There is a *machloket* among contemporary

9. *Shabbat* 22a.
10. Degrading a *mitzva*.
11. Ad loc.
12. *Beitza* 17a in the Rif's pages, citing the Ramban.
13. *Orach Chayim* 638:2.
14. Ad loc.
15. The *Bi'ur Halacha* ad loc. discusses whether and how decorations that fall on the table and disrupt the *Yom Tov* meal may be moved to facilitate the continuation of the meal.

Acharonim regarding whether it is prohibited to remove *sukka* decorations from the *sukka* on *Chol HaMo'ed* if one is not planning to use them for another purpose.[16] Presumably, it is acceptable to remove them in order to protect them, so as to later return them to the *sukka*.[17]

There is a way to prevent *noyei sukka* (not the *sukka* itself[18]) from becoming *muktzeh*. The *gemara*[19] states that one can make an oral condition to "not separate himself from use of the objects when the days of Sukkot begin." When one does so, the decorations never develop the exclusive connection to the *mitzva* of *sukka*, and it is therefore permitted to remove them from the *sukka* or to use them for other purposes, even if they did not first fall.[20] Consequently, they are not *muktzeh* on Shabbat/ *Yom Tov* either.[21] However, there are complex requirements as to how to make such a condition, and because of this, the Rama[22] prefers that people not rely upon it.

16. See *Dirshu Mishna Berura* 638:19.
17. See ibid. and *Piskei Teshuvot* 638:7.
18. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 638:1.
19. *Beitza* 30b.
20. *Shulchan Aruch*, op. cit. 2; *Mishna Berura* ad loc. 19.
21. That being said, many decorations are attached to the *sukka* in a way that makes it forbidden to take them down due to *melacha* considerations (see *Mishna Berura* 638:24). This applies on Shabbat and *Yom Tov* and, in some cases, even on *Chol HaMo'ed*.
22. *Orach Chayim* 638:2; see dissenting view in *Mishna Berura* 638:23.

D-6: *Nichum Aveilim* on *Yom Tov* and *Chol HaMo'ed*

Question: May *nichum aveilim* be done on *Yom Tov* and *Chol HaMo'ed*?

Answer: As is common in the realm of the laws of *aveilut*, there is a gulf between the *gemara*'s principles and the current practice. We will attempt to make some peace between them.

It is clear from *gemarot* that one may do *nichum aveilim* on a holiday. A *baraita*[1] describes a person going from place to place holding a *lulav* and *etrog* (clearly referring either to *Chol HaMo'ed* or *Yom Tov*), and it mentions *nichum aveilim* as one of the person's destinations. Another *gemara*[2] even arrives at a halachic consequence of the practice of performing *nichum aveilim* during a *chag*: Since people do *nichum aveilim* during a *chag*, even though *shiva* does not begin until after the *chag*,[3] the number of days of *chag* after the burial are subtracted from the number of days of *nichum aveilim* required after the *chag*. For example, if there were three days of *chag* (including the last *Yom Tov*) before *shiva* began, only on the first four days of *shiva* are people expected to be *menachem*.[4] Finally, the *gemara*[5] states that Beit Shammai and Beit Hillel disagree regarding if it is permitted to do *nichum aveilim* on Shabbat, and the *halacha* follows Beit Hillel, who permit it.[6] The same is presumably true of *Yom Tov*.

Relatively recent *Acharonim* point out that the *minhag* in our times is not to do *nichum aveilim* on Shabbat and/or *chag*. The *Aruch HaShulchan*[7] writes this with regard to Shabbat. Rav

1. *Sukka* 41b.
2. *Mo'ed Katan* 20a.
3. See *Shulchan Aruch, Yoreh Deah* 399:2.
4. Ibid.
5. *Shabbat* 12a.
6. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 287:1.
7. *Orach Chayim* 287:3.

Moshe Feinstein[8] reports that the same is true regarding *Yom Tov* and *Chol HaMo'ed*, and he suggests that this is the reason that we now assume that *nichum aveilim* is done during the entire period of *shiva* after the *chag*, even if the burial was during *Chol HaMo'ed*.

How did this change in practice come about? The following *gemara*[9] may be most instructive: "**Reluctantly**, they permitted to console mourners and visit the sick on Shabbat." Rashi[10] explains that the problem with *nichum aveilim* is that it can be upsetting to those who do it, and the Rif[11] writes that the visitor might inappropriately cry out. These sources help explain the *Shulchan Aruch*'s ruling[12] that we use a different formula for *nichum aveilim* on Shabbat than during the week, as we want to keep the atmosphere different from the regular norm of a mourner's house. (The *Mishna Berura*[13] does cite an opinion that one may use the regular formula.)

The *Magen Avraham*[14] expresses displeasure with those who improperly take advantage of "free time" specifically on Shabbat to perform such *mitzvot*, which are preferably done during the week. The *Nimukei Orach Chayim*[15] notes that the situation has in fact improved in this matter since the *gemara*'s time, as people now are careful to be *menachem avel* specifically during the week. He further points out that *nichum aveilim* should ordinarily be done with the *aveilim* sitting on the ground or a low chair when addressed by the visitors,[16] and such a position, as well as the formal words of consolation, are not appropriate for Shabbat, when public mourning is forbidden. This is one more

8. *Igrot Moshe, Yoreh Deah* II:172.
9. *Shabbat* 12b.
10. Ad loc.
11. *Shabbat* 5b of the Rif's pages.
12. *Orach Chayim* 287:1.
13. 287:3.
14. 287, introduction to *siman.*
15. 287:1.
16. *Shach, Yoreh Deah* 387:1.

reason why it was appropriate that *nichum aveilim* on Shabbat was discontinued. While the *Nimukei Orach Chayim* does not discuss *chagim*, much of the same logic presumably applies to them as well.

Notably, the *Shevet HaLevi*[17] points out that the factors that the *Nimukei Orach Chayim* raises existed in the *gemara*'s time, and yet the *gemara* states, albeit reluctantly, that *nichum* can be done. The *B'Tzel HaChochma*[18] cites many *Rishonim* who describe *nichum aveilim* on Shabbat as a normal thing to do, and therefore writes that we should not reject it, especially if people are careful to keep the mood calm.

The *Gesher HaChayim*[19] writes that the Ashkenazi *minhag* is to not do *nichum aveilim* on Shabbat or *Yom Tov*, whereas it is done on *Chol HaMo'ed*. As mentioned above, more recent *poskim*[20] seem to acknowledge that it is not commonly practiced even on *Chol HaMo'ed*. Sephardi *minhag*[21] is to sanction *nichum aveilim* in the mourner's house even on Shabbat, with more of a focus on words of encouragement than discussing the loss, if this is the only time the consoler can come. Ashkenazim do no more than mention one's regrets and discuss feelings informally with the *avel* in *shul*. It seems that the Ashkenazic approach is that coming to an *avel*'s home is done only when he is accepting visitors as part of *shiva* (at the hours he set). At other times, only people who are very close would venture in.

17. IV:53.
18. II:44.
19. Vol. I, 20:5:2.
20. See *Igrot Moshe* op. cit.; Rav Auerbach, cited in *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 65:(181).
21. See *Yalkut Yosef, Sova Semachot* I, *Aveilut* 26:2.

D-7: Chanuka Lighting on *Motzaei Shabbat* by Hosts or at Home?

Question: My family and I will be at my parents' house for Shabbat Chanuka, and we will be leaving there for our own home (an hour-long trip) relatively soon after Shabbat. Where should I light Chanuka candles?

Answer: An *achsenai* (guest) is obligated to light where he is, unless his family lights on his behalf at home.[1] Although the *achsenai* can fulfill his obligation by paying the host for a part in his oil/candles,[2] the *achsenai* usually lights his own candles where he is staying.[3] This is what we assume you will do on *erev Shabbat*.

On *Motzaei Shabbat*, there is a two-fold question: Does your *achsenai* status, which connected you to the house you are visiting with regard to the lighting on Friday afternoon, continue as you are about to leave? If it does (or can), is it preferable to light earlier in your temporary home or later in your real home?

Most *poskim*[4] rule that it is generally better, if possible, to light in one's own home, even though it will be quite a bit after nightfall by the time he can do so. However, Rav S.Z. Auerbach[5] is cited as preferring lighting in the host's home in your case. The logic is that when the obligation initially takes effect upon the conclusion of *Shabbat,* the host's house is the guest's "home" with regard to Chanuka lighting, and the guest should therefore fulfill the *mitzva* then and there. This follows if one posits (in contrast to the opinion of Rav Ovadia Yosef[6]) that when one is a guest in

1. *Shabbat* 23a.
2. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 677:1.
3. *Mishna Berura* ad loc. 3.
4. Including *Chazon Ovadia* (Yosef), Chanuka, p. 155; *Chovat HaDar*, Chanuka 1:(65); *Teshuvot V'Hanhagot* I:391.
5. Cited in *Halichot Shlomo, Mo'adim* II, 14:19.
6. *Chazon Ovadia* op. cit.

someone's home for an entire day, the host's house is considered the visitor's effective home until he leaves. Much may depend on one's reading of the *Bi'ur Halacha*.[7] He writes that one who eats only a single meal at a local friend's home should not light there, but if he stays at his parents' home for all of Chanuka, he lights there even if he sometimes eats at home during those days. The above *Acharonim* differ regarding cases that are somewhere between these two extremes – e.g., when one is in someone else's house for a day and more but not for all of Chanuka.

Rav Auerbach argues that one may light at his parents' home only if he remains a half hour after lighting before leaving there for his own home.[8] That is because the lighting must be viable for a half hour. Thus, for example, if one lights with less than a half hour of oil, the lighting is invalid,[9] and if one lights with the intention to extinguish the candles within a half hour, he does not fulfill the *mitzva*.[10] Rav Auerbach reasons that once the person leaves his host's home, it is no longer considered his own home and the lights are therefore no longer connected to him; leaving within a half hour is thus equivalent to extinguishing the candles.

A major factor in this case is the question of how important it is to light as soon as possible after nightfall. In fact, we find correlations among some of the *Acharonim* on these matters. Rav Auerbach generally places great importance on lighting promptly (within 30 minutes of the earliest time). One situation in which this arises is the normal timing of lighting on *Motzaei Shabbat.* Although Rav Auerbach was ordinarily stringent to follow Rabbeinu Tam's opinion that one should refrain from *melacha* until approximately 72 minutes after sunset on *Motzaei Shabbat*, he nevertheless was very careful to light on *Motzaei Shabbat* of Chanuka between 35 and 50 minutes after sunset.[11] *Teshuvot*

7. To 677:1.
8. See *Minchat Shlomo* II, 58.2.
9. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 675:2.
10. *Minchat Shlomo* op. cit.
11. *Halichot Shlomo, Mo'adim* II, 16:15.

V'Hanhagot, as a contrasting example, viewed lighting until 7:30 PM[12] as satisfactory. He therefore recommended that a Shabbat guest who could make it to his own home by then light at home.

Most people are not very careful (if there is a conflicting need) to light within a half hour of the starting time for lighting. If you are not particularly careful to always light close to the recommended time, we advise you to try to make it home relatively promptly after Shabbat (without being inappropriately hasty) and to then light at home. Otherwise, light at your parents' home and stay at least a half hour after the lighting.

12. Sunset in Jerusalem on Chanuka is before 5:00 PM.

D-8: Lighting Chanuka Candles at a Party

Question: It is popular to light Chanuka candles in public gatherings. My extended family (about 40 people) will be getting together on a night of Chanuka in a small hall. Should/may we light with a *beracha*? (We expect that all participants will already have lit at home.)

Answer: Chanuka candle lighting is connected to specific lighting places, primarily to houses in which the people lighting live.[1] There is precedent, however, for public fulfillment of the *mitzva* with a *beracha* – namely, the post-Talmudic *minhag* to light in a *beit knesset*.[2] We can gain insight regarding your question from a two-part discussion of this practice: Why was it started? And what is the justification for making a *beracha* in this context?

The *Beit Yosef*[3] cites a few reasons for the *minhag*: 1) The lighting is for the benefit of guests who lack a home in which to light, similar to the practice of reciting *Kiddush* in *shul*. 2) This public setting is appropriate for *pirsumei nisa* (publicizing the miracle). 3) Lighting in the *beit knesset* compensates for the fact that we no longer light outdoors (i.e., publicly), as was originally instituted.[4] The *Shulchan Aruch*[5] cites only the reason of *pirsumei nisa*, without further explanation. 4) Others explain that a *beit knesset*, as a "mini-*mikdash*," has special significance for commemorating a *Beit HaMikdash* miracle.[6]

Reasons #1 and #4 are linked specifically to a *beit knesset*, whereas #2 (which the *Shulchan Aruch* seems to accept) and #3,

1. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 671:5-8.
2. Ibid. 7.
3. *Orach Chayim* 671.
4. See *Shut HaRivash* 111.
5. Op. cit.
6. See *Kol Bo* 44.

could arguably be applied to any large gathering, with a group containing a *minyan* of people being a likely minimum.[7] We have never heard of a **requirement** to light out of the house, nor of serious objections to lighting outside the house without a *beracha*. Therefore, the question boils down to whether the case for lighting in a public place is strong enough and/or similar enough to the *minhag* of lighting in a *shul* to justify a *beracha*.

The question of how one can make a *beracha* in *shul* without a Talmudic source is acute for the *Shulchan Aruch*, as he does not permit *berachot* for post-Talmudic *minhagim* (e.g., *Hallel* on Rosh Chodesh).[8] Rav Ovadia Yosef[9] suggests several possible explanations: 1) A *minhag* that extends an existing *mitzva* receives a *beracha* (e.g., *Hallel* on *seder* night). 2) An important *minhag* justifies a *beracha*. 3) A *minhag* that was instituted by rabbis to strengthen observance receives a *beracha*, whereas a grass-roots *minhag* does not.

Most contemporary *poskim* oppose making a *beracha* on Chanuka lighting in public places that are not *shuls*.[10] Yet, some important *poskim* either encourage it or at least support the growing practice's validity post facto. Rav Ovadia Yosef writes that those who do recite a *beracha* have sources on which to rely.[11] *Az Nidberu*[12] also maintains that reciting a *beracha* is appropriate, at least when the lighting is in an outdoor, very public location and includes youth who will not light elsewhere. *Davening Mincha/ Maa'riv* there strengthens the case.[13]

Our analysis leads to the following compromise. One of the

7. See *BeMareh HaBazak* IV:64 regarding lighting in a *shul* without a *minyan*; see also *Nefesh HaRav*, pp. 222-224.
8. *Orach Chayim* 422:2.
9. *Yabia Omer* VII, *Orach Chayim* 57.
10. See several such sources quoted in *Yabia Omer* ibid.
11. Among the sources he quotes in this light is the *Mishnat Yaakov, Zemanim* vol. II, p. 260, about settings in which there is better *pirsumei nisa* than in *shuls*.
12. V:37.
13. See *Yalkut Yosef* (5748 edition), *Mo'adim*, p. 204.

Kol Bo's[14] reasons for the practice of lighting in *shul* is that it helps those who do not know or do not care enough about the *mitzva* to do it properly. This is very relevant for a large part of the Jewish community today, both in Israel and abroad. Not only is there the general importance of involving them in an authentic lighting (i.e., *berachot* sung traditionally, albeit not at one's home), but it is also in line with the *pirsumei nisa* that is so prominently part of this *mitzva*. Therefore, **broad public** lightings are important with a *beracha*. There are both technical halachic[15] and educational preferences to having one who does not usually perform *mitzvot*, but respects them, do the lighting (although sometimes having an inspiring rabbi light is a better idea).

In your case, however, there is little need to light. All of the participants will have lit at home, and it is a private gathering in a private place (even if you do not fit into a house). Thus, even if a *minyan* will be present, we do not believe a *beracha* is justified.

14. Op. cit.
15. Rav Eliezer Melamed, *Zemanim* 12:15 makes one such claim; see also there, footnote 18.

D-9: Where to Light Chanuka Candles at a Guesthouse

Question: My extended family will be at a guesthouse for the Shabbat of Chanuka, sleeping in separate rooms and eating together in a separate dining room. The guesthouse staff has told us that we may not light Chanuka candles in the individual rooms or in our personal family dining room, but only in the main lobby with the rest of the guests. Can we fulfill the *mitzva* in the lobby, or must we find an alternative?

Answer: While one usually lights Chanuka candles in his own home, the *gemara*[1] does discuss a guest (*achsenai*) lighting at a guesthouse. A traveler takes part in the lighting there, at least by contributing toward the oil, unless his wife lights on his behalf at their home. The *Shulchan Aruch*[2] writes, however, that if the guest has his own place to sleep, he should light there, so that it does not appear that the occupant of those quarters does not light Chanuka lights. The Rama[3] writes that since nowadays people light inside, and people from the outside will therefore not be suspicious when they see no Chanuka candles outside, one should light in the place where he eats. A precedent for preferring the place of eating is the *halacha* that regarding matters of *eiruv*, a person's main place of inhabitation is where he eats, not where he sleeps.[4]

Contemporary *poskim* have discussed various cases in which it is less clear that the place of eating is the best place to light. The situation of yeshiva students living in dormitories is perhaps the case most discussed. The *Chazon Ish* is cited[5] as being among those who maintain that the yeshiva dining room is the best place

1. *Shabbat* 23a.
2. *Orach Chayim* 677:1.
3. Ad loc.
4. See *Taz* ad loc. 2.
5. See *Dirshu Mishna Berura* 677:15; *Chut Shani, Chanuka* p. 309.

to light if the students eat all of their meals there. However, many point out drawbacks of this location. First, the dining room, being used by all students, lacks the personal connection to specific individuals that exists in homes or in dormitory rooms. [6] In addition, students are usually allowed in the dining room only for short periods of time during the day.[7] In contrast, one's dormitory room is available for use all the time (even if a healthy, motivated *talmid* is in the *beit midrash* almost all day).

Your scenario might provide a test-case between the reasons. Over Shabbat, your small dining room is set aside for your family, which could make it the ideal lighting location according to most *poskim*. There is a possible drawback if, as is likely, it will not be open to you the whole day. Still, even if it is not always available, the reason for this is probably to a great extent to keep the room in good order for your next meal. Additionally, on Friday night, it will certainly be available to you throughout the first hours of night, which is the crucial time during which the Chanuka candles should be lit. While one might claim that the rooms you sleep in are as good, or even better, places to light, the hotel will undoubtedly not allow having candles burning in unattended rooms (for excellent reasons). [8] In short, if you can make a safe arrangement and get permission to light in your dining room, that is excellent.

At first glance, the lobby seems to be a problematic place to light, as it is neither the place of sleeping nor the place of eating. However, prominent *poskim*[9] make the following cogent point. The discussions regarding the place of sleeping vs. the place of eating refer to choosing between different places in different buildings (e.g., married children eating in their parents' homes

6. See *Igrot Moshe, Yoreh Deah* III:14.
7. See *Piskei Teshuvot* 677:6.
8. They might allow one to light in the room if he commits to remain there for half an hour and then extinguish the candles (which would be helpful during the weekdays, but not, of course, on Shabbat).
9. Including Rav S.Z. Auerbach (see *Halichot Shlomo, Moadim* II, 14:8) and *Shevet HaLevi* III:83.

but sleeping in their own homes). In contrast, when all major home activities occur in one premises, even if it is a large one like that of a yeshiva, any location on those premises that those who are lighting frequent is acceptable. After all, it is accepted and acceptable to light in the living room of one's home, for example, even if no one eats or sleeps in that room. We would say that the greater the extent to which the lobby is open to and used by the guests, the stronger the logic of being able to light there. This is true all the more so if the lobby is adjoining the dining room, as it might then be viewed as an extension of it. If you visit the candles during the meal, that further improves the situation.

If you do not get permission to light in the private dining room, in most cases, we would suggest lighting with a *beracha* in the lobby. (If a traveler wants to be *machmir*, he can appoint an agent to light at a safe and appropriate place in the traveler's own home.[10] However, even if he does so, it is still worthwhile to light in the lobby, at least without a *beracha*.[11])

10. See *Minchat Shlomo* II:58; *Living the Halachic Process*, vol. VI, D-8.
11. As mentioned, different factors affect how likely it is to be able to fulfill the *mitzva* in the lobby, and therefore whether it is advisable to make a *beracha* on the lighting there, and there is greater reason to avoid making a *beracha* if one has already fulfilled the *mitzva* through his family at home.

D-10: Dividing *Megillat Esther* Among Readers

Question: Is it proper to divide the reading of *Megillat Esther* among multiple *ba'alei kri'ah*?

Answer: The answer depends on what you mean by "proper," as we will explain.

The *gemara*[1] does discuss having more than one *ba'al korei* for the reading of *Megillat Esther*, but this refers to their reading the same *p'sukim* out loud at the same time. Such a reading is valid,[2] although rarely done. The *Magen Avraham*[3] is the first major *posek* to discuss dividing the *Megilla* by sections, in a case of a *ba'al korei* who loses his voice in the middle of the reading.

Since the question is not discussed in the *gemara* or *Rishonim*, early *Acharonim* looked to parallel areas of Halacha to resolve the question. The *Magen Avraham* compares this situation to one in which the person reading the *haftara* had to stop in the middle of the reading, in which case the replacement must return to the beginning of the *haftara*[4] and repeat the *beracha*.[5] The *Magen Avraham* writes that in the case of *Megillat Esther* as well, the second *ba'al korei* should return to the beginning of the *Megilla*, but he does not recite any *beracha* again, because the first *ba'al korei*'s *berachot* were said on behalf of everyone. We find a similar ruling regarding a switch in the *shofar* blower; one who takes over as the second blower does not repeat a *beracha*.[6] Indeed, the Rama[7] rules that one is allowed, even *l'chatchila*, to make the *beracha* on the *Megilla* reading for the reading of another person.

1. *Megilla* 21a-b.
2. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 690:2.
3. 692:2.
4. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 284:5.
5. *Magen Avraham* 284:4.
6. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 585:3.
7. *Orach Chayim* 692:1.

The great majority of *Acharonim* disagree with the *Magen Avraham* and posit that the second reader does not need to return to the beginning of the *Megilla*.[8] The *Eliya Rabba*[9] and *Shvut Yaakov*[10] agree with the comparison to *shofar* blowing, but apply it more completely. Thus, they maintain that just as regarding *shofar*, the first blower's blasts need not be repeated,[11] the subsequent *ba'al korei* for *Megillat Esther* similarly does not need to repeat the *p'sukim* of the *Megilla* that were already read. This differs from a situation in which a second *ba'al korei* takes over in the middle of a regular Torah reading, in which case the reading must be repeated from the beginning.[12] That is because the entire reading must be linked to the opening and ending *berachot* of the *oleh*; it is therefore problematic when the first *oleh* recited only the opening *beracha* and the second recited only the concluding *beracha*.[13] The *Eliya Rabba*[14] says that *Megillat Esther* is different in that the concluding *beracha* is not strictly related to the reading. Furthermore, while the *beracha* for Torah reading is made by the *oleh* for himself, the *beracha* for *Megillat Esther* is made on behalf of everyone. Therefore, anyone may continue reading *Megillat Esther* where the first reader left off, based on his *beracha*. The *Shvut Yaakov* writes that the first reason of the *Eliya Rabba* is not universally accepted, but he agrees fully with the second one.

It would seem that according to the *Magen Avraham*, breaking up the *Megilla* among different *ba'alei kri'ah* is quite problematic, since the later *ba'alei kri'ah* do not go back to the beginning of the *Megilla*.[15] According to the authorities who rule that the second

8. See *Mishna Berura* 692:2.
9. 692:3.
10. I:42.
11. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 583:40.
12. *Yerushalmi, Berachot* 5:3.
13. See *Tur, Orach Chayim* 140.
14. Op. cit.
15. Note, however, that the *Mikraei Kodesh* (Harari) (Purim 7:(91) in third edition) cites Rav Mordechai Eliyahu as understanding the *Magen Avraham*

ba'al korei does not need to repeat the reading from the beginning of the *Megilla*, is it proper to divide the reading *l'chatchila*? The cases that the *poskim* discuss are situations of a *ba'al korei* losing his voice; this might indicate that we would not otherwise allow the division. Alternatively, one might argue that it was simply not common practice to divide the reading, and no *halacha* precludes the division even *l'chatchila*. The *Shvut Yaakov* writes that the reason we do not return to the beginning of the *Megilla*, at least as a stringency, is due to *tircha d'tzibbura*,[16] this **might** imply that were it not for *tircha d'tzibbura*, stringency would be appropriate. Furthermore, some *poskim* who cite and accept the *Shvut Yaakov*'s opinion[17] recommend that if the community does not care about the extra time or if only a few *p'sukim* were already read, the *ba'al korei* should return to the beginning. This indicates that many *poskim* do not view the set-up we are discussing as *l'chatchila*.[18]

Thus, a "purist" *minyan* should not agree to divide the *Megilla* reading. First, it makes sense to defer to the opinions of the *Magen Avraham* (who apparently **requires** going back to the beginning of the *Megilla*) and of others (who maintain that one should **preferably** go back). Second, it is probably also more respectful of the *mitzva* to have one person read the whole *Megilla*, as we do in the case of many other *mitzvot*. In addition, due to the prominence of the *mitzva* of reading *Megillat Esther*, it makes sense to have the best available *ba'al korei* read everything.

differently. Rav Eliyahu is cited as claiming that the *Magen Avraham* was talking only about a case in which the second *ba'al korei* was not listening to the beginning of the reading with the clear intention to fulfill the *mitzva* of the reading and its *berachot* along with the first *ba'al korei*. This is a logical halachic thesis, but it is somewhat difficult to read the *Magen Avraham* as discussing a limited case, and the *Acharonim* who argued with him did not read his comments that way.

16. Not wasting the time of the community.
17. Including *Sha'arei Teshuva* 692:2 and *Kaf HaChayim, Orach Chayim* 692:11.
18. *Mikraei Kodesh, Purim*, addendum 15 to the third edition, brings a letter of Rav Chaim Kanievsky, who permitted dividing the reading if there is a need.

However, not all situations lend themselves to purist approaches. There are many places where it is difficult for anyone to learn the entire *Megilla* well, and there are many communities in which the importance of involving as many people as possible (especially the community's youth) is part of the *shul*'s or the educational institution's very mission.[19] This is a local rabbi's call. (Note that given that the well-known division into ten chapters is non-Jewish in origin, it is somewhat distasteful to break up the reading exactly in that way.)

19. Rav Mordechai Willig agreed with this practical distinction.

D-11: Early Reading of *Megillat Esther*

Question: I am the rabbi of a small *shul* with a strong *kiruv* element. I am working on a *Megilla* reading program for Purim evening, to attract non *shul*-going families with children who attend public school to join us in *shul*. This year, *tzeit hakochavim*[1] of Purim will be around 8 PM, a time late enough that it would discourage families from coming. May we read the *Megilla* for everyone after *plag hamincha*[2]?

Answer: The *gemara*[3] states that one may follow the opinion that allows *davening Ma'ariv* from *plag hamincha* onward. Rabbeinu Tam[4] maintains that one may likewise recite the evening *Kri'at Shema* from *plag hamincha.* Based on these opinions, the *Terumat HaDeshen*[5] rules that in a situation of even modest need, one may read *Megillat Esther* from *plag hamincha*. This view is accepted by the *Shulchan Aruch*.[6] Since you describe a case of significant need, this seemingly gives you permission to set the reading for any time after *plag hamincha*.

However, not all authorities accept the view of the *Terumat HaDeshen/Shulchan Aruch.* The *Pri Chadash*[7] strongly disagrees. He argues that we do not accept Rabbeinu Tam's opinion regarding reading *Kri'at Shema* from *plag hamincha*.[8] Furthermore, the *gemara*[9] derives the night *Megilla* reading from a *pasuk*[10] that

1. The emergence of stars, which is the halachic beginning of the night.
2. 1 1/4 hours before sunset.
3. *Berachot* 27a.
4. Cited in *Tosafot, Berachot* 2a.
5. I:109.
6. *Orach Chayim* 692:4.
7. Ad loc.
8. See *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 235:1.
9. *Megilla* 4a.
10. *Tehillim* 22:3.

refers to *layla* (night). The *Pri Chadash* argues that since the *Megilla* must be read at "night," *plag hamincha*, which is only **close** to night, is not late enough; rather, the earliest time one may read is *tzeit hakochavim*. The Gra [11] cites the *Pri Chadash*, and the *Chayei Adam*[12] and the *Aruch HaShulchan*[13] explicitly rule in accordance with his view.

The *Mishna Berura* [14] does not decide clearly between the opinions, but he writes that in a case of great need (not the modest need the *Shulchan Aruch* refers to), one may read before nightfall. Rav Ovadia Yosef[15] ruled that one may rely on the lenient opinion under fascinating circumstances: On Purim of 1947, the British placed a strict dusk-to-dawn curfew in Yerushalayim, making reading *Megilla* from *plag hamincha* the most feasible option. One of the factors Rav Yosef considered is that according to prominent (although far from unanimous) opinions, [16] the main reading is in the daytime, as mandated by the *Megilla* itself, whereas the night reading is only Rabbinic, thus allowing for more leniency at night.

It is quite clear that if by reading the *Megilla* early, one will include people who might otherwise not hear the *Megilla* reading at all, the situation is considered one of a critical need that justifies leniency. This is because of the possibility that they will fulfill the *mitzva* at that time, as well participate in the celebration of the holy and its inspiring story. However, it is difficult to quantify what number of extra people coming for early *Megilla* reading would be required to justify not holding the reading at the normal, proper time. Arguably the most critical factor is your community's strong *kiruv* element, such that getting people to come might open up many future avenues toward connection to the community's activities. This could well be an overriding consideration even for

11. To *Shulchan Aruch* op. cit.
12. II:155:5.
13. *Orach Chayim* 692:8.
14. 692:14 and *Bi'ur Halacha* ad loc.
15. *Yabia Omer* I, *Orach Chayim* 43.
16. Including the *Noda B'Yehuda* I, *Orach Chayim* 41.

a small extra group of new attendees.

Note that the lenient position you want to rely upon is accepted by no less than the *Shulchan Aruch*. Nevertheless, you should consider such factors as the extent to which, if at all, this leniency might affect the community in other ways. For example, will it dampen the resolve to continue fulfilling *mitzvot* carefully if you introduce more lenient ways of fulfilling a *mitzva* than was previously practiced?

Is reading after sunset (a little after 7:30) preferable to doing so after *plag hamincha*? The *Pri Chadash*'s approach requires *tzeit hakochavim*; perhaps if one reads the *Megilla* before that time, it does not make a difference by how long. [17] However, to a certain extent, Halacha treats *bein hashemashot*, starting with sunset, as a *safek* of night, [18] which would seem to be preferable to a time period that is definitely not night. [19] There may also be significant communal/educational advantages to limiting the change, such that it is as least noticeable as possible. Therefore, you should consider whether beginning the *Megilla* reading at sunset would be early enough for the needs of the families you are trying to attract.

When one must read the *Megilla* before *tzeit hakochavim*, there is ample halachic logic to suggest that one do so without *berachot*, as the fulfillment of the *mitzva* at that time is uncertain. However, we do not find the lenient opinions suggesting this compromise of reading without reciting the *berachot*. [20] Additionally, reciting the *berachot* in the normal ceremonious manner would likely add to the reading's spirit and impact. [21]

If you do read the *Megilla* early, it would be appropriate for you to reread it at the normal time, after *tzeit hakochavim*, without

17. See *Mishna Berura* 692:14.
18. See *Shabbat* 34b.
19. See *Mishna Berura* op. cit.
20. See language of *Pri Chadash* op. cit.
21. See Rav Ovadia's formulation op. cit. We should note that in his scenario, the early "night" reading in Yerushalayim would actually take place during the afternoon of the 14th of Adar, the regular Purim of most of the world.

berachot.[22] Subjective communal/educational factors, of which you are undoubtably more aware than we are, should determine whether and which others you should invite to join you for the second reading.

May you continue to bring " *ora v'simcha v'sason viykar*" to your community.

22. See *Mishna Berura* op. cit.

D-12: Joining a Friday Shushan Purim[1] *Seuda*

Question: I live in Yerushalayim, and Shushan Purim is on Friday this year. For the Purim *seuda*, I will be hosting my children, who live outside the city. Are there any limitations on their participation considering that it is *Erev Shabbat*?

Answer: While the primary *halacha* of refraining from eating a substantial amount before a holy day relates to the day before Pesach,[2] it is proper to refrain from even a moderate meal during the last quarter of the day on Friday.[3] In general, it is prohibited to partake in an especially big meal anytime on Friday day, but there is an exception for *seudot mitzva*[4] that fall specifically on this day,[5] and the Purim *seuda* is one such *seudat mitzva*.[6]

At first glance, since the Purim *seuda* does not apply halachically to your visiting family, whose Purim was the day before,[7] they do not have an excuse to eat at a time it is normally forbidden to do so. However, we can argue cogently to the contrary. One who makes a *brit* or *pidyon haben* on Friday makes an accompanying *seuda*,[8] and we do not find limitations on whom he may invite,[9] even though there are only a few principals of the

1. The celebration of Purim the day after most of the world. This date is celebrated primarily in Jerusalem, which was a walled city for thousands of years, similar to the Persian capital of Shushan, where the Purim story was based.
2. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 471:1.
3. Ibid. 249:2.
4. Meals in which it is a *mitzva* to take part.
5. Rama ad loc.
6. Rama, *Orach Chayim* 695:1.
7. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 688:1-3.
8. Rama, *Orach Chayim* 249:2.
9. This is in contrast to the case of those eating meat at someone else's *siyum* during the Nine Days, on which some authorities do place limitations; see Rama, *Orach Chayim* 551:10, and *Mishna Berura* ad loc. 76.

simcha who are obligated in the *seudat mitzva*. It follows that the non-principals are permitted to join because these people contribute to the occasion's festiveness, and they therefore enjoy the leniency of eating a *seudat mitzva* on *Erev Shabbat*. This would seem to apply as well to non-Jerusalemites participating in Shushan Purim and enhancing it, as important sources[10] write that Purim is properly celebrated in the context of a broad gathering of family and friends.

We would not say, however, that this is proof that your out-of-town guests have no more restrictions than you have. Consider that the nature of a *seudat brit* is such that in order to achieve even the basic festive setting (which traditionally includes at least a *minyan* of participants[11]), the *ba'alei simcha* by necessity rely on guests who are not themselves the *ba'alei simcha*. In contrast, in your case, it is plausible that since one's entire community is celebrating Shushan Purim, participation is a *mitzva* only for those who are obligated in Shushan Purim and not for members of communities who celebrate at a different time. On the other hand, some festivity is appropriate for all Jews on both Adar 14 and Adar 15,[12] so that logically the guests are not really out of place.

It is even likely that the "prohibition" against eating a big meal in the morning is not a problem at all for your guests. The source to refrain from such a meal is a *gemara*[13] that relates how a family that set a meal on "*Erev Shabbat*" was punished. Although Rashi[14] explains that their main Shabbat meal was on Friday night, most interpret the *gemara* as referring to a *seuda* on Friday day. However, some maintain that such behavior is problematic only for those who practice it on a regular basis.[15] Some[16] explain

10. Including *Eliya Rabba* 695:4; *Aruch HaShulchan, Orach Chayim* 696:3.
11. Rama, *Yoreh Deah* 265:12.
12. Rama, *Orach Chayim* 695:2.
13. *Gittin* 38b.
14. Ad loc.
15. *Chiddushei HaRamban, Gittin* 38b.
16. *Chiddushei HaRashba* in the name of Rabbeinu Chananel; *Pri Megadim, Eshel Avraham* 249:4.

that the concern is that a meal on Friday will detract from Shabbat preparations, in which case the problem is for the organizers, not for the guests. In your case, the organizers of the *seuda* and Shabbat meals are Shushan Purim celebrants, who must have the festive Purim meal that day. Only according to one interpretation of the *gemara* (albeit the one accepted by the *Shulchan Aruch*[17]) – that any occurrence of a big meal, even in the morning, can ruin one's appetite for Shabbat food – should it be a real issue for guests and require a special *mitzva*-related exception.

In the final analysis, based on multiple possible grounds for leniency, we posit that it is appropriate to include your children in the *seuda*. The question remains whether any special limitations or recommendations are appropriate for this scenario.

Most years, we prefer to hold the Purim *seuda* in the afternoon,[18] but on Friday, it is preferable to start it in the morning[19] so that one will have enough time to recover his appetite by Shabbat.[20] (There is a serious albeit minority approach that maintains that one should hold the *seuda* at the end of the day and have it turn into a Shabbat meal.[21]) The involvement of out-of-town guests is an added reason to prefer an earlier meal, as for them, serious eating close to Shabbat is clearly problematic, and the advantages of enhancement of Purim by eating later do not apply directly to them. Therefore, starting the meal in the morning[22] is significantly preferable for the guests.

If the guests want to be stringent, there is logic for them to eat less than they otherwise might have if it were not Friday. In addition, it is not justified for them to get drunk or even drink a

17. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 249:2.
18. Rama, *Orach Chayim* 695:2.
19. Ibid.
20. There is an opinion that it is sufficient to begin before the last quarter of the day; see *Shut Maharil* 56, cited as a secondary source in *Mishna Berura* 695:10.
21. Details are beyond our present scope.
22. The starting point is generally the determining factor; see *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 42:(96).

lot of wine, which would likely detract from a proper start to their Shabbat. (Even when Purim does not fall on Friday, it is difficult to justify one getting drunk when it is not Purim for him, in addition to the fact that we never favor drunkenness on Purim.[23])

23. That discussion is beyond our present scope.

D-13: Language in Which to Recite the *Haggada*

Question: At our *Seder*, the participants will have a wide range of Hebrew proficiency and understanding of the *Haggada*'s texts. What language should we use to read the *Haggada*?

Answer: The *mishna*[1] lists texts that may be recited in any language, including *Kri'at Shema*, *tefilla*, and *Birkat HaMazon*, while others may only be recited in *Lashon HaKodesh* (i.e., the original language of the sacred texts). The *Haggada* is not mentioned at all. If there were required Torah texts at the *Seder*, we would compare them to the list of Torah texts that the Rabbis derived must be recited in *Lashon HaKodesh*.[2] However, there are no specifically required Torah texts, and it is therefore obviously permitted to recite the texts in any language. In fact, most of the *Haggada* text is not even formally Rabbinically-instituted.[3] The *Maggid* and *Nirtza* sections are a post-Talmudic compilation of passages from different periods that were bound together. The Rama[4] confirms that one may, and indeed sometimes should, fulfill the *mitzva* of telling about the Exodus in a language other than Hebrew that the participants understand.

Acharonim who argue vehemently against *tefilla* in another language (despite the aforementioned *mishna*) raise no reservation regarding the *Haggada*. What is the difference? The *Mishna Berura*[5] presents the following objections to *tefilla* in other languages: 1) It is possible that *tefilla* in other languages is

1. *Sota* 32a.
2. See *Sota* 33a.
3. The formal texts of the *Seder* are *Kiddush*, the *berachot*, and *Hallel*. Although *Birkat HaMazon* is a Torah requirement, it is not mandated specifically because of the *Seder*; rather, it is recited anytime one eats a full meal that includes bread (or *matza*).
4. *Orach Chayim* 473:6.
5. In *Mishna Berura* 101:13 and *Bi'ur Halacha* to 101:4.

permitted only on an occasional basis. 2) It is difficult to translate the *tefillot* precisely and in a manner that captures the many secrets included in the holy words. 3) Praying in the vernacular is a capitulation to the dangerous changes the Reform Movement attempted to insert into Jewish life.

Reviewing each issue, we can conjecture about the lack of objection to the practice of reciting the *Haggada* in translation: 1) Permitted only occasionally: The *Seder* is held only once a year, and the group dynamics in this regard may change from year to year. 2) Difficult to translate secrets: The texts of the *Haggada*, which were composed/compiled centuries after the standard *tefilla*, likely contain fewer secrets. 3) Capitulation to Reform: *Sedarim*, which are usually carried out in families' private homes, were never a flashpoint in the struggle with the Reform Movement.

There is a further reason to view translating the *Haggada* favorably, which explains why the Rama [6] sometimes **requires** translation (whereas earlier sources concerning *tefilla* merely **permit** it[7]). One can fulfill the *mitzva* of *tefilla* recited in Hebrew even if one does not understand the words, [8] whereas the Rama indicates that participants in the *Seder* are required to understand the *Haggada* in order to fulfill the *mitzva* of retelling the story of *yetzi'at Mitzrayim*.

For how much of the *Haggada* is comprehension crucial? Generally, all of it should be recited and understood; [9] it is, after all, a basic Jewish text, even if written later than most. However, the base obligation is the three statements of Rabban Gamliel about the significance of the *Korban Pesach*, *matza*, and *maror*.[10] Other pieces of prominent importance include "*Avadim Hayinu*."[11]

6. Op. cit.
7. See *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 101:4.
8. See *Orach Chayim* 101:1.
9. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 473:7.
10. See *Mishna Berura* 473:64.
11. *Pesachim* 116a.

Ma Nishtana ,[12] and the ten plagues. [13] These passages should be translated or explained for those who do not understand the language in which it is recited. If this is done, it is halachically valid to read all of the *Haggada* in Hebrew.

Let us now discuss basic best strategies. (There are too many permutations of factors to cover all of them in this forum.) The Rama cites a *Rishon* who would read the whole *Haggada* in the local language, and this is a fully legitimate option when called for. However, we have a luxury that *Rishon* presumably lacked – to provide everyone at the *Seder* with a *Haggada* that has a clear translation. Thus, the majority of the *Haggada* text can be read in the original, and those who cannot read or understand the Hebrew can read along in the translation. We recommend frequent stops to discuss the past or upcoming texts. Reading along only with one's eyes is insufficient for the critical sections,[14] so participants who are reading the translation should either read with their lips or hear that which someone else is reading aloud in a language they understand.[15]

Personally, I, like many Jews, have been attached to and love the original *Haggada* text from a young age, and I believe that it is a central part of a Jew's heritage. Growing up as a *frum* American Jewish kid, key *Haggada* passages and phrases, specifically in Hebrew, were as familiar to me as "the land of the free and the home of the brave." In order for this desired impact on our children to continue in future generations, a typical observant home, even one that opens its doors to Jews of different levels of Jewish knowledge, should find a healthy **balance** between a classical Hebrew *Seder* and using vernacular to meet the needs of those who require or benefit from it. (Unique situations deserve unique consideration.)

12. See Rambam, *Chametz U'Matza* 7:3.
13. *Mishna Berura* op. cit.
14. See *Chazon Ovadia*, Pesach II, p. 48.
15. See ibid. p. 52.

D-14: Keeping Foods Cooked in *Chametzdik* Pots

Question: I have some food that does not contain **any** *chametz* ingredients, but I cooked it in a *chametzdik* pot. If I fail to finish consuming the food before Pesach, may I keep it in the corner of the freezer and mark it as *chametzdik*? (I try to not sell cooked *chametz*.[1])

Answer: We will first deal with the question of whether it is really forbidden to eat such food on Pesach.

Since there is no way of determining how much *chametz* residue emerged from the pot's walls, we are required to assume that the entire volume of the walls was full of *chametz* and that it all came out during the cooking. [2] Since the volume of a pot's walls (including its bottom) is always more than a sixtieth of the food it holds, we cannot assume that when the food was cooked in it, there was *bitul*[3] before Pesach based on volume. However, when food is cooked in a pot and one does not remember when the pot was last used, Halacha allows one to assume that the pot was *eino ben yomo* (had not been used for 24 hours) from its most recent use.[4] In that case, what comes out of the walls of the pot gives off a negative taste (*noten ta'am lifgam*). Therefore, even if the pot was not kosher, kosher food that was **accidentally**

1. Many people/families have the *minhag* to perform a *mechirat chametz* but do not rely upon it to the full degree possible. There are a variety of sub-*minhagim* about what to sell and what not to sell, and the querier identifies one element that he is careful about – cooked food. Apparently, the logic of the distinction is that it is not common for one to buy food that an individual has already cooked at home for personal consumption. It is out of the scope of this response to comment on the strength of this or other versions of the *mechirat chametz minhag*.
2. *Shulchan Aruch, Yoreh Deah* 98:4.
3. Nullification by means of being "overwhelmed" by the presence of permitted food.
4. See *Shulchan Aruch, Yoreh Deah* 122:7.

cooked in it remains permitted.[5] If one prepared *pareve* food in an *eino ben yomo fleishig* pot without intention to eat it with *milchig* food, he may afterwards eat the *pareve* food together with *milchig* food.[6] Cooking food in a *chametzdik* pot without intention to eat it on Pesach is a roughly equivalent case, and food cooked in an *eino ben yomo chametzdik* pot would thus seem to be a candidate for *bitul*. However, there is a *machloket* regarding whether it is permitted to eat *noten ta'am lifgam* of *chametz* on Pesach,[7] and the Rama[8] is *machmir*.

The Rama's stringency regarding negative taste in a mixture relates only to eating the food on Pesach itself. On the afternoon of *Erev Pesach*, despite the Torah-level prohibition against eating *chametz* at that time,[9] the regular rules of *kashrut* apply, and the *chametz* from the pot you describe is *batel*.[10] However, since your question applies to all of Pesach, we must deal with the question of whether the change of *bitul* rules during Pesach itself transforms a mixture whose *chametz* was *batel* before Pesach, based on the more lenient pre-Pesach rules, into a forbidden *chametz* mixture when Pesach and its stricter standards begin (*chozer v'nei'or*).

The *Shulchan Aruch*[11] prefers the lenient opinion, that those foods whose *chametz* elements were already *batel* before Pesach remain *batel* on Pesach. The Rama[12] rules that it depends on the type of *bitul* that is involved. If there is no effective intermingling, and the *bitul* before Pesach was based only on lack of recognition (i.e., the *chametz* element is intact, we just do not know where it is), the food becomes forbidden when Pesach starts. However, if there is a physical mixture (i.e., the foods are mixed in such a way that the *chametz* does not give taste to the mixture), the

5. Ibid. 103:5.
6. Ibid. 95:2.
7. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 447:10.
8. Ad loc.
9. *Pesachim* 5a.
10. Rama op. cit. 2.
11. Op. cit. 4.
12. Ad loc.

mixture remains permitted even on Pesach, despite the fact that if the mixture occurred on Pesach itself, even trace quantities of *chametz* would make it forbidden.[13]

The most straightforward case of a physical mixture that avoids being forbidden due to the principle of *chozer v'nei'or* is *bitul* based on volume (when there is 60 times more non-*chametz* food than *chametz*). The form of *bitul* in an *eino ben yomo chametzdik* pot, which gives negative taste, is also one of a physical mixture, and its *bitul* status before Pesach is therefore similarly retained throughout Pesach itself.[14]

We need to use the idea of *bitul* based on volume to be lenient in your case for an additional reason. It is highly likely that small amounts of actual *chametz* got into the food, whether in the ingredients or from the pot's surface, the work area, or storage containers. We can assume that these will be trace quantities of *chametz*, which were *batel* before Pesach based on a volume of 60 times more non-*chametz* in the food. As above, *chozer v'nei'or* will not apply to forbid the food in question.[15] Thus, food prepared normally and cooked before Pesach in a standard pot could actually be permitted to eat on Pesach. Nevertheless, our *minhag* is generally not to rely on these halachic leniencies, but rather to buy or prepare food that was in a *chametz*-free environment.

If one will not eat the food in question, may he at least keep it around? There is no violation of *bal yeira'eh* (possession of *chametz*) when there is only taste of *chametz* without any discernable piece of *chametz* that is not *batel* by 60.[16] While according to some authorities,[17] it is permitted to leave in one's possession any food that is permitted to eat on the level of Torah

13. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 447:1.
14. *Mishna Berura* 452:1.
15. For this reason, many make an effort to purchase as many products (e.g., milk) and cook as much food as possible before Pesach, so that trace quantities of *chametz* would be *batel* before Pesach and remain kosher for Pesach.
16. *Mishna Berura* 442:1.
17. Including the *Tur, Orach Chayim* 442.

law, the more accepted approach is to not leave most foods[18] that are forbidden to be eaten, even if the prohibition is only Rabbinic.[19] This does not apply, however, to a food one does not eat only due to a *chumra*. Even so, it is proper to remove such foods from the places where kosher-for-Pesach foods are kept (such as the same freezer), lest one mistakenly eat the wrong foods.[20]

If you put such food in a different place (e.g., a different freezer or a section of the freezer that is taped off), you are not required to sell it, but you do not lose anything by including it in your sale. Although you report that you do not sell certain types of *chametz*, stringencies regarding sale of *chametz* apply to cases in which you must rely on the sale, not when you choose to sell in order to facilitate a stringency.

18. Exceptions to this rule are beyond our present scope.
19. See *Mishna Berura* op. cit.
20. Ibid.

D-15: Working in a Bakery on *Chol HaMo'ed Pesach*

Question: I am the only religious Jewish worker in a bakery that is owned by non-Jews and which has a *hashgacha* during the year but not for Pesach (as they sell *chametz* on Pesach). I believe that if I take off on *Chol HaMo'ed*, they will fire me. May I work then?

Answer: Concerning work on *Chol HaMo'ed* (e.g., *Chol HaMo'ed Sukkot*), one of the broad bases for leniency to allow performing *melacha* is *davar ha'aveid* (significant loss).[1] Therefore, you may go to work on *Chol HaMo'ed* even if you will have to perform *melacha*, if the alternative is losing your job.[2]

Working with *chametz* on Pesach, however, raises serious problems. In one of our responses,[3] we discussed parameters for working with non-kosher food in various capacities. We dealt with various opinions on a few issues: the possibility the worker will eat the non-kosher food and commerce in non-kosher food, as well as the possibility of violating *lifnei iver* (facilitating an *aveira*). According to our analysis, we would rarely condone holding a job such as being a waiter in a non-kosher restaurant, for a combination of reasons.

Working directly with *chametz* on Pesach entails additional obstacles that are even more difficult to overcome than working as a waiter in a non-kosher restaurant. First, the level of concern about eating something prohibited is more severe regarding *chametz* than it is regarding other forbidden foods. The Rama[4] forbids buying *chametz* on behalf of a non-Jew on Pesach, whereas we do not find a parallel prohibition regarding most

1. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 537:1.
2. *Shemirat Shabbat K'Hilchata* 67:11.
3. *Living the Halachic Process*, vol. VI, E-6.
4. *Orach Chayim* 450:6, based on *Shut HaRivash* 401.

non-kosher foods. One of the reasons for being strict regarding buying *chametz* is the concern that the Jewish buyer might come to eat it.[5] This is in line with the *halacha* that one who is watching a non-Jew's *chametz* in his house (without accepting monetary responsibility) must construct a partition in front of it. In this context as well, we do not find any parallel requirement regarding other forbidden foods.[6] It is thus certainly forbidden to work in a manner in which there is ongoing, direct physical contact with *chametz* on Pesach.[7]

There is another reason to forbid work dealing with *chametz*. It is forbidden on Pesach not only to eat *chametz* but also to benefit from it.[8] The most direct applications of this prohibition are direct physical benefit from *chametz* and selling *chametz*. However, there are also broader types of benefit known as *rotzeh b'kiyumo* (one wants the forbidden object to exist). The main Talmudic sources[9] on this type of *rotzeh b'kiyumo* appear in the context of *yayin nesech* (strictly forbidden wine), and almost all *Rishonim* and *poskim* maintain that it also applies to *chametz*. This prohibition includes situations in which the Jew has only indirect and minor interest in the *chametz*.[10] For example, the *Magen Avraham*[11] explains that the reason the Rama forbids buying *chametz* for a non-Jew is also because of *rotzeh b'kiyumo*. Since you will be paid for your work with *chametz*, this restriction would seem to apply to you.

Is it considered *rotzeh b'kiyumo* if you forgo pay for your work on Pesach, and thus ostensibly do not benefit from the *chametz*? In the case of *yayin nesech*, this does not help, as one may not watch *yayin nesech* even for free and without responsibility to pay for loss, because a watchman feels bad if he does not do

5. *Shut HaRivash* op. cit.; *Mishna Berura* 450:21.
6. *Pesachim* 6a; *Mishna Berura* 440:13.
7. See also *Yabia Omer* IV, *Yoreh Deah* 6.
8. *Pesachim* 21a.
9. See *Avoda Zara* 63b.
10. See many examples in *Orach Chayim* 450.
11. 450:10.

his job well and is thus interested in the continued existence of the wine. [12] *Acharonim* disagree as to the permissibility of a scenario in which one suffers when *chametz* is lost but does not gain positively from its presence. Some forbid such a situation only with regard to *yayin nesech*, assuming that we treat it more stringently than *chametz* in this context. [13] Various distinctions are suggested in order to reconcile apparent contradictions in this matter. According to one particularly pertinent distinction, a person may not perform an action that involves interaction with *chametz* on Pesach. [14] In your case, almost all opinions would consider your work forbidden due to *rotzeh b'kiyumo*, as you would be actively working with*chametz* and would be benefitting from that work. Even if you relinquish the pay you are due, your right to continued employment, and future pay as a result, is a benefit of your agreement to work with the *chametz.*

Therefore, we believe you are forbidden to work with the non-Jews' *chametz* on Pesach, both because of the possibility you might eat it and because of the semi-direct benefit from it.

12. *Shulchan Aruch, Yoreh Deah* 133:6.
13. See *Mekor Chayim* 450:7.
14. *Shut Maharam Shick, Orach Chayim* 225.

D-16: The Effect of the Wrong *Bitul Chametz*

Question: What are the consequences if, after *bedikat chametz* at night, one recited the daytime *bitul chametz*[1]?

Answer: We will begin by examining the purposes and mechanisms of the different *bitul*s.

The Torah forbids possession of *chametz* on Pesach [2] and mandates its removal before Pesach.[3] To facilitate this, we search for *chametz* the night before Pesach[4] and physically "destroy" the leftovers (*bi'ur chametz*) the next day. The *gemara*[5] states that the Rabbis instituted that one perform *bitul chametz* after he has done *bedikat chametz*. The *gemara* explains that this *bitul* is required out of concern that one might find some tasty *chametz* on Pesach, which would be problematic if one had not done *bitul*.[6] This is the *bitul chametz* recited after *bedikat chametz* at night.[7]

The *gemara* does not mention the *bitul*'s text, and slightly varied versions exist. [8] The consensus, however, is that the *bitul* applies to *chametz* that is **unknown** to the declarer at the time of the *bitul*. One reason to exclude known *chametz* from the *bitul* is that some of one's *chametz* is slated to be eaten during the next half day; a statement that this *chametz* is worthless and ownerless is therefore disingenuous. [9] In addition, the complete fulfillment

1. The nullification of one's *chametz*.
2. *Shemot* 13:7.
3. *Shemot* 12:15.
4. *Pesachim* 2a.
5. Ibid. 6b.
6. There are different explanations of the nature of this problem. See *Tosafot* and Maharam Chalava ad loc.; see also Rashi ad loc.
7. See Rashi ad loc.
8. See Rambam, *Chametz U'Matza*, for one text. We assume that most people will use the text in the standard *Haggada*.
9. *Mishna Berura* 434:7.

of *bi'ur chametz* is accomplished with one's own *chametz*, and one therefore wants the *chametz* he is to burn the next day to remain in his ownership.[10]

Daytime *bitul* is a post-Talmudic *minhag*[11] designed to deal with the possibility that some of the *chametz* that was purposely left over was neither eaten nor destroyed.[12] According to most *poskim*, this *bitul* is done after the *bi'ur chametz*. It therefore uses inclusive terminology;[13] one is *mevatel* all known *chametz* in addition to unknown *chametz*. This can even include *chametz* that was thrown into the fire but was insufficiently destroyed.[14]

If one uses the daytime text at night, nullifying even known *chametz*, it will ostensibly impact even that *chametz* that he plans to eat or burn the next day. Is this problematic?

First, we should consider whether this *bitul* takes effect at all, considering that it is done in a mistaken fashion. If one reads the words of *bitul* without understanding what the *bitul* is supposed to accomplish, the *bitul* is ineffective.[15] However, one does not need to understand every word; a reasonable level of understanding of the overall content of what his words are accomplishing is sufficient.[16] Arguably, one who read the morning version instead of the night version might not have understood what he was saying. Regarding the extra words of inclusiveness that exist in the daytime *bitul*, he may have intended for the more limited nullification and not for the words that included known *chametz*, in which case it did not take effect on that which he did not mean to say. If he understood and meant what he read but did not remember the relevant *halachot*, we can consider the concept that declaration of *hefker* (declaring an object ownerless) based on

10. Rama, *Orach Chayim* 434:2. Development of the question as to the importance of that ownership is beyond our present scope.
11. See Rosh, *Pesachim* 1:9.
12. See ibid. and *Mishna Berura* 434:11.
13. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 434:3.
14. *Da'at Torah* 434:3.
15. *Mishna Berura* 434:9.
16. Ibid.

false assumptions is ineffective,[17] and the same might also be true regarding *bitul chametz*.[18] It is a good question whether including extra *chametz* that one ordinarily nullifies only the next morning rises to the level of mistake that disqualifies the declaration in their regard. In any case, the mistake regarding the additional *chametz* should not disqualify the *bitul* regarding the *chametz* for which it is normally intended.

Now we will analyze the consequences of the possibility that the *bitul* did, in fact, take effect on all of the *chametz*. First, we must examine what the *bitul chametz* accomplishes. According to *Tosafot*,[19] *bitul* makes *chametz* ownerless (*hefker*). According to this view, assuming that no one hears the owner's mistaken declaration and takes the still-desired *chametz*, the owner can eat all of the nullified *chametz* either as is or by first reacquiring it. (If it is in his house, no action is necessary to reacquire it.[20]) Regarding wanting the *chametz* to be his so that he will be burning his own *chametz*, one can likewise easily reacquire it. Reacquiring it might be more critical in order to facilitate *mechirat chametz* (which rabbis perform the next morning), as one can sell only that which he owns.

According to Rashi,[21] *bitul* is not based on *hefker*, but is instead a special "mental destruction" of *chametz*, which the Torah indicated as significant with regard to one's *chametz*. This does not affect one's ability to eat the *chametz* he desires before the time of *bi'ur chametz*. Moreover, it probably also does not impact on one's ability to sell the *chametz* to a non-Jew. In fact, it is likely that the act of sale of food that one put aside in a special place for that purpose might undo the *bitul* of that *chametz*, as one demonstrates that his *chametz* is at that time still of at least theoretical value for him (as the non-Jew is nominally

17. *Tosafot, Pesachim* 57a.
18. See discussion below and *Chashukei Chemed, Pesachim* 4b.
19. *Pesachim* 4b.
20. *Bava Metzia* 11a.
21. *Pesachim* 4b.

willing to pay for it). Undoing the *bitul* is not a problem, as he will presumably perform another *bitul* the next morning anyway, and that later *bitul* will work in the same manner as it does in regular situations. It is possible that the *bi'ur chametz* for *chametz* set aside after such a *bitul* would be considered *bi'ur* of *chametz* that is not one's own, and the mistaken declaration could thus **in theory** be negatively impactful.[22] However, as noted above, *bitul* without intent, and probably even by mistake, is fundamentally not valid.[23]

While most likely unnecessary and not clearly effective, it would be a good idea[24] for a person in this situation to declare that he reverses his declaration regarding the *chametz* he is aware of.

22. The relevant analysis is well beyond our present scope.
23. See Ran, *Pesachim* 1a in the Rif's pages
24. Development of this point is beyond our present scope.

D-17: "*Ba'omer*" or "*La'omer*"?

Question: Which is the correct version of counting the *omer* – "… *yamim* ***la****'omer*" or "… *yamim* ***ba****'omer*"? Is there a content difference between the two options or only a difference of grammatical nuances?

Answer: We will begin with some simple background. *Omer* is the measurement of barley brought as a *korban* on the second day of Pesach, and it is accepted Rabbinic parlance to refer to that *korban* as the *Korban HaOmer*. The *mitzva* is to count for 49 days, starting on the day on which the *Korban HaOmer* is offered.[1] There is a *machloket* regarding whether, in our times, when there is no *Korban HaOmer*, this *mitzva* of *sefirat ha'omer* is Torah law or is Rabbinic.[2]

Regarding your question: *Ba'omer* almost certainly means "within the period of the *omer*." *La'omer* might be a different expression of the same idea, but it could also mean "from the time of the offering of the *Korban HaOmer*." The *Taz*[3] assumes that the latter explanation of *la'omer* is correct. He therefore argues that saying *la'omer* on the first night does not make sense; the word refers to the count from the bringing of the *Korban HaOmer*, but on the first night, the count precedes the next day's *omer* offering. Accordingly, the *Taz* maintains that on the first night, one should say *ba'omer*, and it follows logically that the text throughout the counting should be *ba'omer*, as the Rama rules.[4]

However, unlike the *Taz*'s understanding, there is strong reason to suggest that when we use the word *omer*, we are referring to a time period and not to the actual bringing of the *omer*. The *beracha*'s text is "on the counting of the *omer*." This makes sense

1. *Vayikra* 23:15.
2. See *Beit Yosef, Orach Chayim* 489.
3. *Orach Chayim* 489:3.
4. *Orach Chayim* 489:1.

if the *omer* is a period of time that we count. However, if the word refers to the *korban* or to the day on which the *korban* is offered, we are not counting the *omer* itself, but are rather counting **from** it. (To deflect this proof, one would have to argue that the usage of this word in the *beracha* is a slight misnomer.)

The *Chok Yaakov*[5] demonstrates that the most prevalent text in the time of the *Rishonim* was apparently *la'omer.* He supports use of *la'omer*, explaining that it means from the day of the offering of the *omer.* He argues that *ba'omer* does not work well, because it implies that one is counting on one of the days on which the *omer* is brought, whereas this is appropriate only on the first day.

However, as mentioned above, proponents of *ba'omer* understand its meaning differently. The *Beit Yaakov*[6] understands both *la'omer* and *ba'omer* as referring to the day within a time period; the question is merely which is the more appropriate prepositional prefix.

Regarding a *get* and a *ketuba*, we find that the letter *lamed* is used for the day number within the month, whereas *bet* is used for the day number within the week. The *Bach*[7] presumes that the standard way of counting is to use a *lamed,* and he suggests a technical reason why the *bet* is needed regarding the week – so as to avoid confusion. On the other hand, we use phrases such as Tisha **B**'Av and Tu **B**'Shevat for days within months, even when there is no concern of confusion.

In practice, perhaps because the Arizal and the *Shelah* join most *Rishonim* in promoting *la'omer*, Sephardim and *Nusach Sephard* (Chassidic *minhag*) use *la'omer*. Perhaps because the Gra joins the Rama to promote *ba'omer*, many followers of *Nusach Ashkenaz* use *ba'omer*. However, the *Mishna Berura*[8] claims that most *poskim* choose *la'omer*, and the *Aruch HaShulchan*,[9]

5. 489:9.
6. *Shut Beit Yaakov* 23.
7. *Even HaEzer* 126.
8. 489:8.
9. *Orach Chayim* 489:9.

while citing both texts, prefers *la'omer*. In practice as well, many people and *shuls* who otherwise use *Nusach Ashkenaz* say *la'omer*. (Interestingly, it seems standard for people to call the most famous day of the *omer* period Lag **Ba**Omer.) Everyone can and preferably should follow their family *minhag*.

Realize that the stakes here are very low. Even if one leaves out the word entirely, the counting is valid, [10] and it seems that even if the word would have been needed, both versions are similar enough to be valid.

One's personal preference is certainly not an excuse to recite out loud a different version than the one accepted in the specific *shul* in which one is counting (if there is such an accepted practice).[11] All the more so, the *chazan* or others who recite it for the rest of the community must conform to the community's *minhag*.

There are reports of *talmidei chachamim* who repeat(ed) the count to cover both versions. This is certainly not necessary and probably not preferable (as it is not found in classical *poskim*). If one is regularly in the practice of covering all halachic bases and wants to do so here as well, we would suggest he do so only unnoticeably.

10. *Mishna Berura* op. cit.
11. See *Igrot Moshe, Orach Chayim* II:23.

D-18: *Davening* Early on Shavuot Night

Question: In a *shul* with many elderly members who have trouble staying up late, may we have a *minyan* for *Ma'ariv* of Shavuot before *tzeit hakochavim*[1]?

Answer: The idea of waiting until *tzeit hakochavim* to start Shavuot is not found in *Chazal*; it arises first in the works of early *Acharonim*, beginning with the *Masat Binyamin*.[2] The matter is based on the idea that since Shavuot follows a 49-day period, it should not begin before that time period has finished. The problem could be that it is not yet time for Shavuot; alternatively, although one may start Shavuot early *per se*, in so doing one is improperly "shortchanging" the *omer* period.

Early sources[3] focus on the *pasuk*, "They shall be seven **complete** (*temimot*) weeks,"[4] positing that beginning Shavuot early impinges on the completeness of the *omer* period, since one is ending the period before it is fully complete. (This is likely related to the idea that one should count promptly on the first night of the *omer* due to the need for *temimot*, i.e., so as to begin the seven-week period of counting close to the weeks' actual beginning.[5]) The Netziv,[6] however, sees in the *pasuk* regarding Shavuot, "You shall call, **in the midst of this day**, a holy convocation,"[7] an indication that it is specifically that Shavuot should not start before nightfall. *L'Horot Natan*[8] prefers the earlier sources, which relate the matter to the impact on *sefirat ha'aomer* rather than to

1. The emergence of stars, the halachic beginning of the night.
2. *Chiddushei Dinim, Orach Chayim* 4.
3. *Masat Binyamin* op. cit.; *Shelah*, beginning of *Massechet Sh'vuot*.
4. *Vayikra* 23:15.
5. See *Mishna Berura* 489:2.
6. *Meishiv Davar* I:18.
7. *Vayikra* 23:21.
8. VII:31.

when Shavuot begins. He claims that as a result, one who made *Kiddush* early fulfilled his *mitzva* of Shavuot, just as he would at that time of day for Shabbat and other *yamim tovim*, and he need not repeat *Kiddush*.

Regarding which Shavuot element(s) should one wait? The *Masat Binyamin*,[9] *Shelah*,[10] and *Magen Avraham*[11] refer only to *Kiddush*, and the *Shelah* writes explicitly that *Ma'ariv* (and *Kiddush* in *shul*) may be recited earlier. The *Taz*[12] maintains that one should wait for *Ma'ariv* as well. The *Pri Megadim*[13] supports the *Taz* by pointing out that in the context of several *halachot*, *Ma'ariv* ushers in a new day. The *Mishna Berura*[14] posits that one should indeed wait until *tzeit hakochavim* to *daven Ma'ariv*, and this is the widespread *minhag*. (*Hitorerut Teshuva*[15] supports the delay of *Ma'ariv* for an additional reason: On Shavuot, many people remain awake all night and do not recite *Kri'at Shema Al HaMita*, and it is therefore important for the *Ma'ariv Kri'at Shema* to be recited after *tzeit hakochavim*.[16])

What about candle lighting? It is permitted to light candles on *Yom Tov* itself (with certain conditions that do not exist at a pre-Shabbat lighting), and lighting before *sheki'a* usually ushers in the holy day in whose honor the candles are lit.[17] For these reasons, it would seem logical to compare candle lighting to *Kiddush* and *Ma'ariv* and to therefore require waiting to light until *tzeit hakochavim*. However, while there is indeed an opinion that one should wait until *tzeit hakochavim* to light the candles, the *minhag* is to light them at the regular Shabbat/*Yom Tov* time.[18]

9. Op. cit.
10. Op. cit.
11. Intro. to *Orach Chayim* 494.
12. Intro. to *Orach Chayim* 494.
13. Ad loc.
14. 494:1.
15. II:56.
16. See Rashi, *Berachot* 2a.
17. See *Shulchan Aruch and Rama, Orach Chayim* 263:10.
18. See *Halichot Shlomo, Mo'adim* I:12:2.

One explanation for the common practice is that lighting candles does not constitute an absolute acceptance of Shabbat or, in this case, of Shavuot. One could also claim that it is permitted for women, who are the ones who accept Shabbat with lighting, [19] to "ruin *temimot*" of *sefirat haomer*, because they are exempt from counting the *omer* in the first place. However, *L'Horot Natan*[20] argues powerfully that this application of *temimot* is not a function of the *mitzva* to count, but of respecting the time-period's integrity, and that principle applies to women as well.

The main reason not to preclude lighting candles for Shavuot before *tzeit hakochavim* is that there probably is no intrinsic problem at all. One violates no *mitzva* by performing an act of Shavuot early, and the *omer* period is one of seven complete weeks irrespective of any Shavuot actions we might take. *Chazal*, who are our source of formal *limudim*, are, in fact, silent on the matter. Rather, the matter of waiting, which we do not find regarding Shabbat or other *yamim tovim*, is a *minhag* instituted because it **looks like** (language of the *Shelah*) we are shortchanging the *omer* period. Thus, there is no innate need to separate between the period of the *omer* and Shavuot, but only an expectation that we should act according to the extent of care the *minhag* prescribes. There is a consensus regarding *Kiddush* to wait for *tzeit hakochavim*, and the practice has extended for most to *Ma'ariv*; however, no more than a few apply it to candle lighting.

Because many classical *poskim* allow early *Ma'ariv* on Shavuot, it is legitimate for a *shul*/*minyan* with a special need to do so, despite the prevalent *minhag*. If feasible, it should be emphasized that only those with a real need attend such a *minyan*. (It is unclear if accommodating children's sleep patterns qualifies as such a need.) It is proper to communicate that all who can should not make *Kiddush* until (the earliest opinion of) *tzeit hakochavim*. Even if the rabbi feels that some people are reciting

19. See Rama op. cit.
20. Op. cit.

Kiddush before *tzeit hakochavim*, the congregation may continue *davening Ma'ariv* somewhat early, unless it is known that there is widespread "abuse."

Section E:
Kashrut

E-1: *Timtum HaLev*

Question: Is there *timtum halev*[1] when one ingests non-kosher food in a halachically valid manner (e.g., based on *bitul*[2])?

Answer: We will divide our view and analysis of the sources regarding this excellent question into three parts: 1) What causes *timtum halev* ? 2) How severe is exposure to it? 3) Practical recommendations.

What causes *timtum halev*? The *gemara* teaches that "sin causes *timtum halev*."[3] The idea derives from the spelling of the phrase "*v'nitmeitem bam*" (you will become defiled by them) in the context of eating *sheratzim* (crawling creatures),[4] indicating that eating such creatures causes not only *tumah* (impurity) but also *timtum* (pollution) of the heart.

There are at least three ways to understand this *gemara.* These approaches are not mutually exclusive, and may be complementary: A) Acts of sin cause*timtum halev* irrespective of exposure to a problematic object. This is the simple reading of the *gemara*[5] and the understanding of the *Maharal*[6] and Rav Kook.[7] B) The reason that certain foods are forbidden by the Torah is that they impact negatively on the spirit. While this negative effect may be strongest regarding certain specific forbidden foods (e.g., *sheratzim*), it is true to some degree of forbidden foods in general.[8] C) Forbidden foods were not originally **naturally** damaging to the spirit, but after the Torah forbade them, they became so.

1. Approximately, spiritual pollution of the heart.
2. Nullification by means of mixture that includes a sufficient quantity of permitted food.
3. Yoma 39a. Rashi ad loc. explains: "It seals off and blocks out all wisdom."
4. *Vayikra* 11:43.
5. See *Beit HaLevi, Bereishit* 6:5.
6. *Tiferet Yisrael* 8.
7. *Mussar Avicha* 1:4.
8. Ramban, *Shemot* 22:30.

There are practical differences between these approaches. Importantly, some prohibitions seem to lack a naturally damaging element: 1) Performing forbidden actions in which one does not ingest a food; 2) Eating foods that are forbidden based solely on Rabbinic law. HaShem apparently did not create these foods as ones that cause *timtum* (for if He had, they would have been forbidden on a Torah level[9]), but the Rabbis nonetheless forbade them due to various halachic concerns, especially due to the possibility of their being confused with innately forbidden foods; 3) Eating foods that are forbidden (at least to specific people) because of the foods' special holiness (e.g., *teruma*, certain *korbanot*); 4. Eating foods that are forbidden only at certain times (e.g., food on Yom Kippur, *chametz* on Pesach); 5. Eating foods that are forbidden for a circumstantial moral reason (e.g., a mother animal and her child that were slaughtered on the same day; *eiver min hachai* [10]). According to approach A, *timtum halev* would be expected in these cases, whereas according to approach B it apparently would not be. (Following approach C, the question of *timtum* could be debated in several of these cases.)

Conversely, there are some cases in which prohibited foods enter a person's body without moral culpability, such that approach A would not apply whereas approaches B and C would: 1) The person eating followed halachic rules, which resulted in his ingesting the forbidden food (e.g., an animal had blemishes that make it a *treifa*, but we are not required to check for that blemish; it was permitted due to *bitul*); 2) The eater is not forbidden to eat the food (he is a non-Jew, a small child, or severely mentally disabled); 3) The person was compelled to eat the normally prohibited food to save his life; 4) The substance entered the body in a way other than eating.

9. It is possible to claim that certain Rabbinically prohibited foods create some amount of *timtum*, but the Torah nevertheless did not want to forbid them, whereas the Rabbis accepted for us a higher level of concern even for small amounts of *timtum*; see Netziv, *Devarim* 6:10 in *Harchev Davar.*
10. See *Moreh HaNevuchim* III:48.

We will begin with a small sampling of the many sources that present different views on some of these matters.

Chashukei Chemed [11] cites a *machloket* regarding whether eating forbidden food due to an unavoidable mistake creates negative spiritual effects (*Rav Pe'alim* says no; Rama MiPanu says yes [12]). One explanation for the opinion that there is no *timtum halev* in this case is approach A, which maintains that the source of the *timtum* is the sin involved. However, one could also suggest that HaShem would intervene to rectify the spirit of an individual who followed Halacha properly.[13]

The Netziv [14] writes that the reason it is better to *shecht* an animal on Shabbat for a dangerously sick person than to have him eat non-kosher meat, even though the former action is apparently a more severe prohibition, is that the latter option causes *timtum*. This assumes that *timtum* exists even in the absence of wrongdoing. However, we do not find *Rishonim* giving this explanation,[15] which would seem to demonstrate the opposite.

How severe is exposure to *timtum halev*? Many *halachot* assume that even if *timtum halev* is caused without wrongdoing, it is not a serious normative factor. One is not required to stop a child from eating non-kosher food, [16] even though we would certainly stop him if we were to see him ingesting poison. (It is difficult to claim that the lack of a requirement to stop the child from eating non-kosher food is "only" on a halachic level, whereas one must still save the child due to *timtum*.[17])

11. *Megilla* 13a.
12. See *Pitchei Teshuva, Yoreh Deah* 29:1.
13. See *Derashot HaRan* 11, who writes similarly regarding a case in which the Sanhedrin mistakenly permitted something that they should have forbidden.
14. Op. cit.
15. See *Beit Yosef, Orach Chayim* 328.
16. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 343:1.
17. See *Pri Chadash, Yoreh Deah* 81:26.

If 49 pieces of *treif* meat were to become mixed in with 50 pieces of kosher meat, *bitul* (sometimes) enables the eating of all the pieces.[18] (Some have the stringency of first removing some meat to avoid the **appearance** of impropriety.[19]) Similarly, if *treif* gravy falls into a larger amount of kosher food and thereby lowers the kosher food's quality of taste, it is permitted to eat the combination.[20] In neither case do *poskim* raise the issue of *timtum halev*. In fact, there is a *machloket* if it is **permissible to refuse** to eat food that is permitted based on *bitul*.[21] If Reuven sold non-kosher food to Shimon, who then ate it, Shimon is entitled to a full refund if the food was forbidden from the Torah, but no refund if it was only Rabbinically forbidden.[22] The main reasons given for this *halacha*[23] do not raise *timtum halev* as a factor in either case. Thus, it seems clear that on a normative level, when the eater lacks guilt, there is no *timtum halev*, or at least the *timtum* is halachically insignificant.

Nevertheless, there are normative halachic sources that warn about *timtum halev*. The Rama[24] writes that one who has a choice in the matter should not have a baby nurse from a non-Jewish or not *kashrut*-observant wet nurse. This is based on the Rashba,[25] who holds that a non-Jewish woman's milk is kosher, but it is pious to avoid giving it to a baby due to concern for the baby's future spiritual health. Along the same lines, the *Chatam Sofer*,[26] after halachically justifying sending a *shoteh* child to a non-

18. *Shulchan Aruch, Yoreh Deah* 109:1.
19. Rama ad loc.
20. Ibid. 103:2.
21. See *Pitchei Teshuva, Yoreh Deah* 116:10, and a distinction in *Mishneh Halachot* VII:104. *Bnei Yisaschar* (II, *Ma'amarei Chodesh Adar* , 2:7) views the circumstances of halachic *bitul* as a means of divine intervention to enable us to use the positive spiritual element of a specific forbidden piece of food.
22. *Shulchan Aruch, Choshen Mishpat* 234:2-3.
23. See *S'ma* ad loc. 4; *Netivot HaMishpat* ad loc. 2-3.
24. *Yoreh Deah* 81:7.
25. See *Darchei Moshe, Yoreh Deah* 81:9; *Torat Chatat* 65:11.
26. *Shut Chatam Sofer, Orach Chayim* 83.

Jewish center at which he had the best chance at improved mental health, nevertheless advised not to send him there in practice, due to *timtum halev*. (Many argue with the *Chatam Sofer*'s advice or limit its scope.) Even if these are "extra-halachic" pieces of advice, why do they come up when they do?

One cannot always reconcile exceptional rulings with the rules. However, these cases, especially that of the Rama, have unique factors. A baby's basic sustenance on an ongoing basis is from nursing, during a crucial point of development in which he lacks performance of *mitzvot* and has few other things to counteract *timtum halev*.[27] (*Yabia Omer*[28] does not accept this distinction, as he views the Rama's ruling as reason to prefer, if possible, accepting a blood transfusion from a kosher-eating Jew.)

Practical Recommendations: While some compare eating non-kosher food to poison,[29] one dose of such food apparently does not "kill" one's spiritual soul. Rather, the more one is exposed, the worse it is for the person. Several components cause *timtum halev* and other similar concepts (e.g., *ruach ra'ah* in food touched before *netilat yadayim*[30]), and many things rectify problems of the spirit. The average person should trust Halacha to factor in this element in a balanced manner, and he need not personally factor *timtum halev* into his halachic decisions; concern for possible sin is serious enough. One who strives for spiritual near-perfection might need to factor in even the finest points, but this response is not geared for such unique people.

27. The Netziv (op. cit.) and *Torat HaYoledet* (42:2) raise the distinction between one-time and ongoing exposure to substances that contain particles of prohibited food.
28. VIII, *Choshen Mishpat* 11.
29. See *Mesillat Yesharim* 11, who addresses a case in which there was some concern due to halachic grounds.
30. See *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 4:2.

E-2: Reliability Regarding *Kashrut*

Question: Does the rule that "one witness is believed in matters of *issurin* (that which is religiously forbidden/permitted, including, *kashrut*)" apply even if the witness has a personal interest in the matter, such as if he owns a store or restaurant? Does the rule apply to a woman? Must the person be a *yarei shamayim*[1]? How is a *mashgiach* better than the owner, if the business pays the *mashgiach* for his work?

Answer: We will answer your question generally, not in detail.

In cases in which full testimony is required – i.e., for monetary matters, punishments of *beit din*, or matters of "family status" – two witnesses are required, [2] and they must not have a direct interest in the matter. [3] However, formal testimony is not necessary for matters of *issurin*,[4] which is the reason why one witness suffices in such areas.[5]

When one witness is enough, a *nogei'ah b'eidut* (one who is impacted by the "testimony") is also valid. One example of this rule is that a butcher is believed to say that the steps needed to make meat kosher were taken. [6] We do not suspect him of lying to make money by selling non-kosher food to kosher consumers. The certifier does, however, need to be under the presumption of reliability on religious matters. This requires that he be, first and foremost, personally observant.[7] As a rule, one who eats only kosher will not feed non-kosher food to others. Although some mainly religious people have serious flaws in their observance of certain areas of Halacha, there is a concept that we may sometimes

1. A God-fearing person.
2. See *Gittin* 2b.
3. Rambam, *Eidut* 9:1.
4. Distinctions in this matter are beyond our present scope; see *Yevamot* 88a.
5. *Chulin* 10b; see Rashi ad loc.
6. See Rambam, *Ma'achalot Assurot* 8:7.
7. Ibid.

believe such people regarding certain areas of *issurin* about which they are careful, while not believing them about others. One who violates "light" *aveirot* does not automatically lose credibility regarding "severe" ones. Sometimes, we also distinguish between whether the person stands to benefit from his testified assertion or not. (Many of the complicated details of this matter are found in *Shulchan Aruch, Yoreh Deah siman* 119.)

Fundamentally, there is no distinction between the reliability of men and the reliability of women regarding *issurin*.[8] In fact, one of the sources from which we derive that people can rely on others regarding *issurin* is the Torah's description of a woman's counting the days to end her *nidda* status, regarding which her husband is to trust her.[9] Rashi[10] writes that the source for a witness's reliability in the area of *issurin* is the correct assumption that one may trust the kosher status of food prepared by others, and this applies to testimony of both men and women.

Given the fact that we do not require formal testimony or witnesses without interests in these cases, where did the idea of requiring *hashgachot* come from? The Rosh[11] writes that in his time, the broad *minhag* was not to trust butchers for all of the checking necessary, but to appoint experts to ensure proper standards were being maintained. Mahari HaLevi[12] posits that this was not out of fear of purposeful deceit, but rather because some elements of *kashrut* may be too complicated for certain butchers, who might not admit or realize their limitations.

In some communities, a proprietor who is known to be trustworthy is not required to obtain a formal *hashgacha*. However, most communities today require some level of rabbinic supervision. Having a *mashgiach* is "healthy" for the following reasons: 1) The supervision is often looser when one simply relies

8. See certain practical distinctions in Rama, *Yoreh Deah* 127:3.
9. *Tosafot, Gittin* 2b.
10. *Yevamot* 88a.
11. *Chulin* 1:24.
12. *Shut Mahari HaLevi* 17.

on the (known-to-be-trustworthy) proprietor, but since, as noted above, even honest people make mistakes, it is worthwhile for someone with appropriate training to supervise. He should be able to be diligent in catching mistakes and also know how to deal with them when they occur. In general, a *mashgiach* also has easier access to *kashrut* experts when needed. 2) One who is visiting or new in a town and does not know who is and who is not trustworthy can be guided by the certification of known rabbis or organizations, as opposed to surmising the proprietor's reliability. 3) Every once in a while, someone who was assumed to be trustworthy turns out to not be. While Halacha does not demand us to suspect this, extra prudence on matters affecting the public can be worthwhile.

Regarding *mashgichim* being paid by the people whom they are supervising, there is no problem as far as the first two reasons we have mentioned are concerned. As for the third reason, however, the guarantee that there will be no corruption is indeed weaker if the proprietor can pressure the *mashgiach* financially to be less than sufficiently vigilant. Nevertheless, halachically, the *hashgacha* is still valid, because as we have seen, we do not expect trustworthy people to lie about *kashrut* even if they have a financial interest in doing so. Nonetheless, in order to reduce the chance of abuse of the system, many organized *kashrut* organizations are careful that they be the ones to pay the *mashgiach*.

E-3: Double Wrapping Food in a *Treif* Oven

Question: I heard that when warming kosher food in a non-kosher oven, or a *milchig* food in a *fleishig* oven, we are supposed to double wrap the food. When is this necessary and why?

Answer: A proper job of double wrapping solves virtually any problematic issue that arises from heating food up in an oven. Sometimes, less wrapping is completely sufficient, and we double wrap only as a stringency. We will summarize the issue, but we will not be able to cover every circumstance in this context.

The clearest way in which a non-kosher food transfers *ta'am*,[1] and thereby makes a kosher food forbidden, is when the foods are in direct contact with each other while they are hot. Two additional ways are discussed in the sources (among yet others): 1) The foods are heated up in close proximity, such that *reicha* (vapor) from one is liable to reach the other. When the vapor is strong/wet enough, it is called *zeiah*, and the chance of significant transfer is enhanced. The issue of which factors must be present for this to prohibit the food, *l'chatchila* or *b'di'eved*, is detailed, complicated, and includes *machlokot;* it is beyond the scope of this piece.[2] Below we will relate specifically to scenarios in which the potential for problematic transfer is certainly significant. 2) Heat and/or other factors cause particles to transfer from food into utensils, and those utensils can then "contaminate" other foods that touch them.[3]

Let us consider various situations. If one heats kosher and non-kosher food at the same time in one oven, the vapor may transfer *ta'am* from the *treif* food to the kosher food. In such a

1. Sufficient quantity and quality of particles to give taste to the absorbing object.
2. See *Shulchan Aruch, Yoreh Deah* 108:1.
3. Ibid. 92:5-8.

situation, there is a clear requirement to double wrap one of the foods. If one were to merely single wrap, the vapor of the *treif* food could make the wrapping *treif*. The hot kosher food on the inside of the single wrapping would then extract the *ta'am* from the wrapping, and the kosher food would become forbidden. Double wrapping helps because when there is no medium of a food or liquid between two utensils, *ta'am* is not transferred from one to the other.[4]

If a *treif* oven had only an empty kosher utensil in it, then neither edible non-kosher residue on the walls of the oven nor non-kosher *ta'am* within the walls would produce enough vapor to cause a problem. However, if the utensil is full of kosher food, the vapor of the kosher food might provide the medium to transfer the *treif* particles in the oven into the kosher food. To prevent this, it suffices to use a single cover over the utensil. This keeps (enough of) the vapor inside the utensil, and thus the non-kosher particles remain where they are.[5]

Another problem can occur if the kosher utensil is placed directly on non-kosher residue. In such a case, the non-kosher *ta'am* can go straight into the utensil and from there into the kosher food. To prevent this, a full wrapping is not required; rather, a simple sheet of some non-food article suffices to separate between the utensil and the possible residue.

If *milchig* and *fleishig* foods are being cooked or heated at the same time in a kosher oven, wrapping only one of them with a single wrapping is not enough. The vapors of each food can reach the wrapping,[6] thus making the wrapping at that moment both a *milchig* and a *fleishig* utensil, which is a halachically complex situation.[7] In the case of a *milchig* food in an otherwise empty *fleishig* oven, the situation is similar to that of a kosher food in

4. Rama, *Yoreh Deah* 92:8.
5. See Rama, *Yoreh Deah* 108:1.
6. It does not help that they came from different sides.
7. See *Shulchan Aruch* and Rama, *Yoreh Deah* 95:3.

an empty *treif* oven (and may be a bit more lenient [8]), and one effective covering suffices.

In the case of baking *pareve* food in an oven that is simultaneously baking *fleishig* food,[9] it is questionable whether covering one of them is enough to keep the food *pareve*, as vapors of the *fleishig ta'am* can enter the covering and from there enter the *pareve* food. That food would then be no better than that which people call "*bechezkat besari*"[10] or "meat equipment," which has certain *halachot* of *pareve* and certain *halachot* of *fleishig*. Some maintain that this situation is actually worse, because the *fleishig* and *pareve* tastes interact within the "utensil" that separates them at the same time that they are connected to the original food.[11]

If a *fleishig* oven has no meat food in it but only *pareve* food, then a sufficiently effective single wrapping would certainly succeed in preventing the oven's meat element from affecting the *pareve* food, as we saw above. Again, one must ensure that no meat residue comes in direct contact with the utensil/wrapping.

8. Discussion of this distinction is beyond our present scope.
9. The same rules apply to *milchig* food.
10. Literally, having the assumption of being *fleishig*.
11. *Chavat Da'at* 95:1.

E-4: *Kashrut* of a Tea Bag Holder

Question: I have a porcelain tea bag holder (a small saucer on which one puts a tea bag after removing it from the tea). May I use it for tea bags used in *pareve* tea served alternately in both *milchig* cups (e.g., used for coffee with milk) and *fleishig* cups (e.g., used for chicken soup)?

Answer: Let us analyze what the possible concern is in the case you ask about.

If a tea bag becomes *fleishig* through use in a *fleishig* cup, perhaps it then infuses meat *ta'am*[1] into the tea bag holder and makes the holder *fleishig*. Another tea bag could similarly become *milchig* through use in a *milchig* cup and then infuse milk *ta'am* into the holder, making it now both *milchig* and *fleishig*, which is at least effectively not kosher. If one were to then use the holder again, it could theoretically make a third tea bag not kosher, as well as the tea and teacup that the tea bag was returned to. (We will not discuss the question of whether the mixing of the tastes of milk and meat in the tea bag holder is a problem of cooking *basar b'chalav*, which is forbidden even if one does not reuse the tea bag.[2])

We will begin by analyzing the status of hot *pareve* tea that is put into a *fleishig* (or *milchig*) teacup. In general, such tea can pick up *fleishig* taste only on the level of *nat bar nat* (twice removed taste – e.g., first from the chicken soup into the cup, and later from the cup into the tea). The *gemara*[3] cites a *machloket* regarding whether hot fish that was placed on a *fleishig* plate may be eaten with *milchig* sauce. While many believe that the halachic ruling in this situation is a *machloket* between Ashkenazim (stringent)

1. Sufficient quantity and quality of particles to give taste to the absorbing object.
2. See *Pri Megadim, Siftei Da'at* 87:19.
3. *Chulin* 111b.

and Sephardim (lenient), this is inaccurate. In truth, all *poskim* agree that in the *gemara*'s case, the fish may be eaten with *milchig* food.[4] (We will discuss below to what extent it is proper to set up this situation in the first place.) The Rama[5]/Ashkenazim are stringent specifically when a *pareve* food was **cooked or roasted** in a *fleishig* pot, as opposed to when one merely placed a hot food on a utensil. In the case of cooking, such a taste is possibly more powerful than the *nat bar nat* that is transferred when hot fish is simply placed on a *fleishig* utensil without the presence of an additional heat source.

Our case is equivalent to that of the *gemara*, as putting hot water into a *fleishig* cup will extract no more than *nat bar nat* taste, and all would agree that the water remains *pareve.*

However, the matter is not simple. Many maintain that even according to the *Shulchan Aruch*, who rules that *pareve* food with *nat bar nat fleishig* taste may be eaten together with milk, this leniency applies only when the *pareve* food has already absorbed the *nat bar nat* taste. One should not, however, purposely put hot *pareve* food into a *fleishig* utensil,[6] thereby having it absorb *nat bar nat* taste, if he plans to later eat the food with milk.[7] We do not allow one to *l'chatchila* (purposely) set up a situation in which he must rely on the *pareve* status of food that has absorbed *nat bar nat* meat or milk taste in order to have it "mingle" with the opposite category of food. In your case, you are asking whether you may *l'chatchila* use the holder in such a way that the foods will remain kosher only because *nat bar nat* is not deemed halachic taste, and as of yet, we have not yet seen grounds to permit that.

One could claim that this depends on a *machloket* among the *Acharonim.* One is permitted to put *pareve* food that was **cooked** in a *fleishig* pot, and which therefore may not be eaten with milk

4. *Shulchan Aruch, Yoreh Deah* 95:1.
5. *Yoreh Deah* 95:2.
6. Or purposefully cook it, even according to the *Shulchan Aruch.*
7. See *Pri Chadash* 95:1; *Kaf HaChayim, Yoreh Deah* 95:1; *Yalkut Yosef* is lenient.

according to Ashkenazi practice, into a *milchig* utensil.[8] However, this leniency might be permissible only after the fact (*b'di'eved*). If one already has such meat-leaning food, then one may put it into a *milchig* utensil, but may one decide in advance to cook the *pareve* food in a *fleishig* pot if he plans to later put it into an empty *milchig* utensil? Is that situation similar to the aforementioned case of setting up a *nat bar nat* situation *l'chatchila*? The *Pri Megadim*[9] rules stringently on this matter, whereas the *Bach*[10] and *Igrot Moshe*[11] are lenient. Your case sounds the same. You want to *l'chatchila* use *nat bar nat* to allow a hot food to be exposed both to *fleishig* and *milchig* utensils, and the permissibility of doing so would seem to depend on this *machloket*.

Nevertheless, the bottom line is that **there is no problem** in your case of the tea bag holder, for the following reason. The *poskim* who ruled stringently discussed cases in which the utensils on the two sides of the story (i.e., where the food came from and where it is being placed) are both truly *milchig* and *fleishig*, respectively. In contrast, in your case, although the tea bag came from a *milchig* or *fleishig* cup, it is being put on a holder that remained *pareve* throughout. It is stretching the stringency too far to prohibit putting essentially *pareve* tea bags on the holder at different times, simply because of the "leanings" of the tea bags. Therefore, all should agree that one may even set up this situation *l'chatchila* by using the same holder.

There are further possible grounds for leniency, especially the fact that the heat sources that might transfer taste from cups to the tea bags and from the tea bags to the holder are removed from a primary heat source at least once. Hot water poured into the teacup has the status of *iruy mikli rishon*,[12] and the tea bag

8. Rama, *Yoreh Deah* 95:2.
9. *Mishbetzot Zahav* 95:4; see *Badei HaShulchan* 95:30, who agrees with the stringent ruling.
10. *Yoreh Deah* 95
11. *Yoreh Deah* III:10.
12. Hot liquid right after it has been poured out of a utensil in which it had been cooked or heated up.

often enters the cup only afterward, when the water is less hot and has the status of a *kli sheni*.[13] The hot tea bag is then removed from the *kli sheni* and only afterward put on the holder. With such lower levels of heat, transfer of *ta'am* is less likely.[14]

There is much more to discuss on the topic of levels of heat, but we will pass on that opportunity in this context, as we have already concluded that it is permitted to use the tea bag holder even without this additional mitigating factor.[15]

13. A utensil into which hot food is transferred from a different utensil in which it had been heated.
14. See *Shulchan Aruch, Yoreh Deah* 105:2.
15. If the holder were to lose its *pareve* status through direct contact with hot *milchig* or *fleishig* food, the mitigating factor of levels of heat might be significant.

E-5: How Many Eggs Should be Boiled Together?

Question: When preparing hardboiled eggs, may one cook one or two eggs by themselves, or must there be at least three? Also, does it make a difference if there is an even or odd number of eggs?

Answer: There are sources for and traditions about being careful to boil at least three eggs together. While at first glance this practice seems to fly in the face of halachic logic, the laws of blood spots in eggs are unique, as we will see.

A blood spot in an egg can be the beginning of an embryo, in which case the **egg** is forbidden. There is a *machloket* regarding whether this is based on Torah law or Rabbinic law.[1] If the blood comes from a hen without any embryo, the **blood** itself is forbidden (Rabbinically), but the rest of the egg is permitted and may be eaten after the blood is removed.[2] *Poskim* provide physical signs of when it is more likely that the blood either is or is not the beginning of an embryo, but after the egg has been handled, it can be difficult to recognize these signs. Since we cannot crack open an egg to check it before boiling it, perhaps we should attempt to ensure that any possible blood is nullified in the process of cooking.

We can assume that in a case in which only the blood is forbidden, the contents of the pot will have a 60:1 ratio of permitted to forbidden material to nullify (*bitul*) the blood. However, if the whole egg is forbidden, *bitul* requires 60 times more permitted material in the pot than the volume of the egg. Having three eggs in the pot instead of one will not help much toward reaching that target. (The water in the pot does not help toward guaranteeing

1. See *Tosafot, Chulin* 64b; *Beit Yosef, Yoreh Deah* 66.
2. *Shulchan Aruch, Yoreh Deah* 66:2-3.

a majority of permitted material, because it is of a different food type.)

There are times that *bitul* takes place by means of a simple majority. When a minority forbidden food and a majority permitted food are of the same type (*min b'mino*) and they are "combined" *yavesh b'yavesh* (i.e., they are separate solid items that are intermingled only in that the identity of the forbidden food is not known), all the pieces are permitted.[3] However, this would not apply in the case of two kosher and one non-kosher eggs being boiled together, because boiling causes their tastes to mix, making a ratio of 60:1 necessary for *bitul*.[4]

Rather, the logic of having three eggs is based on a ruling of the Rama.[5] The *Shulchan Aruch*[6] discusses cases of blood found in a mixture of raw eggs, and he rules regarding what must be discarded, depending on various permutations. The Rama adds that the *Shulchan Aruch*'s discussion applies only when there is an indication that the entire egg is forbidden. However, if there is a doubt whether the whole egg is forbidden, we "permit the mixture, since in any case, one [forbidden egg] is *batel* in two [permitted eggs]." The *Taz*[7] explains that even though a 60:1 ratio is needed for *bitul* in *lach b'lach* mixtures (physical mixtures, such as the contents of eggs mixed together), the Rama is more lenient in the case of an egg with a blood spot. This is due to two mitigating principles: 1) According to some authorities, even a forbidden blood spot prohibits the egg only Rabbinically. 2) The requirement of 60:1 for *lach b'lach* of *min b'mino* is itself only a Rabbinic law; a majority suffices according to Torah-level law when the taste of the forbidden food is not recognizable in the mixture. Therefore, when it is questionable whether a particular blood spot is of a type that makes the egg forbidden, we do not

3. *Shulchan Aruch, Yoreh Deah* 109:1.
4. Ibid. 2.
5. *Yoreh Deah* 66:4.
6. Ad loc.
7. Ad loc. 5.

forbid the mixture when a majority of the eggs are permitted.

Following this logic, the *Yad Yehuda*[8] explains the practice of cooking three hardboiled eggs together. If there are two eggs boiling, there is not a permitted majority for *bitul* if one of them contains a blood spot, and the taste coming from the forbidden egg would thus render the other egg not kosher. In contrast, if there are three eggs, if one of the eggs turns out to have a blood spot and two do not, the kosher eggs and the pot remain kosher.[9] The more eggs the better the chance of a majority, and odd numbers help slightly statistically. The number of eggs is thus not required, but rather suggested.

Almost all contemporary egg producers are careful to separate roosters from hens. Thus, the chances that a blood spot came from an embryo and thereby forbids the entire egg are very small. *Igrot Moshe*[10] writes that since eggs are not expensive, we should, as a stringency, discard any egg that has a blood spot. However, he writes that nowadays we do not need to throw out eggs cooked with such an egg, and it is not necessary to perform *hagala* on the pot in which a blood-spotted egg was boiled. According to this, there is no longer a reason to cook three eggs together. Although some continue the old practice of using three eggs,[11] this is not necessary on a strictly halachic basis.

8. 66:7.
9. The question of whether or not it would be necessary to *kasher* the pot under such conditions is beyond our present scope.
10. *Yoreh Deah* I:36.
11. See *Teshuvot V'Hanhagot* II:384.

E-6: Kashering Frozen Liver

Question: If a piece of not- *kashered* liver was frozen for a few weeks, may it now be cooked and roasted?

Answer: Your question touches on several halachic issues, which we will mention only in passing as necessary background for the answer to your question.

As is well known, it is necessary to remove the blood from meat before one may eat it. In truth, however, not all blood is the same; the main halachic issue relates to blood that moved from its initial position.[1] Salting, following the regular procedure, which includes rinsing the meat, is usually sufficient to remove the blood.[2] However, due to the high concentration of blood in the liver, salting is insufficient to remove the blood from the liver meat, and the more powerful process of broiling is required, after slitting the meat to allow its blood to flow out more easily.[3] (There are important *halachot* regarding this process that we assume you either know or will learn before carrying it out.)

One of the situations in which it is more difficult to remove blood from any meat is when the meat remained unsalted for 72 hours after *shechita*.[4] In such a situation, it is possible to halachically remove the blood only through broiling the meat,[5] but the classical *poskim* differ significantly as to the extent to which broiling is fully effective in that case. The *Shulchan Aruch*[6] takes a middle approach. On the one hand, he is concerned that broiling after a 72-hour delay might not remove all the blood, such that if one cooks (or fries or sautés) the meat afterward, some blood might still come out and render the meat not kosher.

1. See *Tur* and *Beit Yosef, Yoreh Deah* 67.
2. *Shulchan Aruch, Yoreh Deah* 69.
3. Ibid. 73:1.
4. Ibid. 69:12.
5. Ibid.
6. Ibid.

Therefore, *l'chatchila*, one should not cook such meat even after broiling it. On the other hand, the *Shulchan Aruch* rules that since it is not certain that further blood will be displaced in the process, *b'di'eved*, if one did cook such meat after broiling, it may be eaten afterwards.

Many decades ago, a major halachic dispute emerged regarding the *halacha* when meat is left unsalted for 72 hours in a frozen state. (Nowadays, the salting process is almost always performed at the slaughtering facility soon after the *shechita*, before the meat is frozen.) Some significant *poskim*[7] reason that if one freezes the meat solid (*basar kafu*), so that chemical processes are suspended, the "72-hour clock" stops. Others, however, argue that freezing cannot change the *halacha*. If one adopts the lenient approach in this dispute, broiling should suffice in a parallel case regarding liver as well, assuming it was frozen well within 72 hours. Your question arises only if one follows the stringent opinion regarding salting frozen meat.

Based on the above, we can understand the following ruling of the *Pitchei Teshuva*.[8] He cites the *Chamudei Daniel* as maintaining that although one should not let meat sit for 72 hours without *kashering* it, because he might come to improperly rely on salting instead of broiling,[9] one may let liver sit that long, because in any event one must always broil liver to *kasher* it. He notes that broiling the liver is not a full solution for liver that sat 72 hours (which is no better than meat that went unattended for such a period), since one is not allowed to cook it after broiling. However, since we rule that if one did cook liver after a delayed broiling, it may still be eaten after the fact, the issue is clearly not such a serious one. We may therefore allow liver to sit 72 hours before being *kashered.*

The same approach of relative leniency regarding liver that is

7. Including *Aruch HaShulchan, Yoreh Deah* 69:79; *Yabia Omer* II, *Yoreh Deah* 4.
8. *Yoreh Deah* 69:26.
9. Rama, *Yoreh Deah* 69:12.

to be broiled, as compared to meat that is to be salted, will help answer your question as well. It is a significant stringency to keep the 72-hour clock ticking when meat is frozen. Therefore, it is certainly halachically acceptable to use liver freely after broiling it, even if it had first been frozen for 72 hours. [10] As Rav Ovadia Yosef[11] explains cogently, it is also permitted *l'chatchila* to set up such a situation by freezing the liver for an extended period of time and then broiling it.

There is a difference of opinion among *poskim* regarding whether one must wait for the liver to thaw before broiling it (so that the beginning of the process will not be considered cooking the liver in liquid as it thaws) or whether broiling is effective in any case.[12]

10. See *HaKashrut* (Fuchs) 9:(263).
11. *Yechaveh Da'at* VI:46.
12. See *HaKashrut* 9:87.

E-7: Products Containing Minute Quantities of Non-Kosher Food

Question: I want to use a homeopathic allergy medicine that contains some apis mellifica, which is trace quantities of crushed honeybee. Is this permitted?

Answer: There are different views about the efficacy of alternative medicine in general. Given that extreme opinions are rarely correct, we assume that some treatments under the umbrella of alternative medicine are helpful, whereas some others are quackery and serve as a placebo at best. Presumably, there is also a significant group of medicines and treatments (both homeopathic and conventional) whose efficacy is unclear or varies from person to person. We are not in the position to take a stand on which treatments fall into which category.

This general disclaimer has added significance in the case of ingesting something non-kosher as a medication. There is significant room for leniency regarding ingesting non-kosher items in the not classic manner of eating for medicinal needs.[1] However, the Rama[2] requires that a medicine must be proven effective for this leniency to apply, and this is rarely if ever true of homeopathy. Furthermore, in many cases of allergies, the sufferer is not considered halachically sick regarding such leniencies. We will therefore consider the *kashrut* of the ingredient in question.

Bees are *sheratzim*[3] and are thus not kosher. Their honey, however, is kosher.[4] It is permitted to eat their honey even if it has absorbed taste from parts of bees, because this non-kosher taste is assumed to be negative.[5] One could argue that this is true only

1. *Pesachim* 25b; *Shulchan Aruch* and Rama, *Yoreh Deah* 155:3.
2. Ibid.
3. Insects.
4. Rambam, *Ma'achalot Assurot* 3:3.
5. *Shulchan Aruch, Yoreh Deah* 81:8.

when bee parts fell in accidentally, whereas if one purposely put them into the honey, he thereby gave them importance (*achshevei*) and thus prevented *bitul* (nullification).[6] However, many *poskim*[7] rule that if the purpose of including the non-kosher food is not related to its food qualities but only to medicinal ones, *achshevei* does not apply.

In this case, we ostensibly have a simpler reason for permissibility. Homeopathic solutions use trace quantities of the active ingredient, in which case there will be sixty times more kosher than non-kosher parts, which is grounds for *bitul*.[8] On the other hand, *bitul* is supposed to come about by accident; if one purposely combines kosher and non-kosher foods in a manner in which the criteria for *bitul* are ostensibly met, it is forbidden to eat the mixture.[9] When the non-kosher food is inserted intentionally, the *bitul* is disqualified, and the food remains forbidden both for the person who did the *bitul* as well as for those for whom he did it.[10] Ostensibly, this is the case when the producers purposely put small amounts of apis mellifica into the solution.

However, a mixture in which someone purposely nullified a food is prohibited as a penalty for the sin of nullifying the forbidden food in the first place. If the prohibited food was put into the mixture by a non-Jew, who is obviously not prohibited to place substances that are not kosher for Jews together with kosher food, there is no reason to penalize the non-Jew. As a result, it is permitted, according to most opinions, for a Jew to buy the product from a non-Jew.[11]

If the company is owned by Jews but the act of nullification was done by non-Jews, the matter is not simple. On the one hand, the *Beit Yosef*[12] writes that if a Jew asked a non-Jew to do *bitul*,

6. *Chulin* 120a.
7. Including *Igrot Moshe, Orach Chayim* II:92; *Minchat Shlomo* II:65.
8. See *Shulchan Aruch, Yoreh Deah* 98:1.
9. *Shulchan Aruch, Yoreh Deah* 99:5.
10. Ibid.
11. See *Badei HaShulchan* 99:38.
12. *Yoreh Deah* 99.

the Jew may not eat the resultant mixture (or, apparently, sell it in order to profit from the *bitul*[13]). On the other hand, even if a Jew himself purposely did the *bitul*, the *Taz*[14] rules that if he did not realize it was forbidden for him to do so, the mixture is permitted.

This leads us to an interesting question: Would it be permitted to give a *hashgacha* to this product? The *Badei HaShulchan*[15] maintains that it would be forbidden, because the rabbi would thereby become a partner in the nullification process through his instructions. However, this is logical only in a case in which the rabbi instructs the producers to perform the process according to his instructions. If the regular process renders the mixture kosher via *bitul*, formal Halacha should allow the rabbi to simply inform the public of this fact.[16] In practice, formal *hechsherim* are not generally given in such cases.[17]

The entire above discussion will be moot if the product in question has, as we have reason to suspect, an edible base (including alcohol), whose *kashrut* we cannot confirm. The edible base is too large to be nullified. In such a case, ingesting the solution **may be forbidden due to the inactive ingredient**.

13. See Rama, *Yoreh Deah* ibid.
14. *Yoreh Deah* 99:9.
15. *Bi'urim* to 99:5.
16. See *Igrot Moshe, Yoreh Deah* II:41.
17. See ibid.

E-8: *Tevillat Keilim*[1] Before Giving a Present

Question: I often give glass salad bowls as presents. Is there any problem with doing *tevillat keilim* on them before giving them, to save the recipients' time or out of concern that the recipients might not do *tevilla* themselves?

Answer: On a certain level, the goal of *tevillat keilim* is to purify utensils that we obtain from a non-Jew. However, this is not classical purification from *tumah*. Rather, immersing the utensil in a *mikveh* it is an act of a *mitzva* that simply models such purification.[2] This representation of the halachic mechanism of *tevillat keilim* helps explain some lenient *halachot*, such as the *halacha* that food placed, or even prepared, in a non-*toveled* utensil is unaffected by the contact.[3] However, with regard to your question, *poskim* seem to use this understanding of *tevillat keilim* to posit a stringency, which we will present after considering additional background.

If one buys a knife to use for cutting parchment, rather than for food preparation, the knife does not require *tevilla*.[4] The *Beit Yosef*[5] cites a *halacha* from the *Hagahot Ashri* that one who borrows such a knife from its owner does not have to do *tevilla*, even if the borrower uses it for food. This is because a borrower is obligated in *tevilla* only if the owner has an existing obligation. The *Beit Yosef* extends this logic to one who borrows a food-related utensil from a person who bought it only in order to sell it rather than to use it himself. Since the owner is not obligated to do *tevilla* before selling the object, neither is the one who borrows

1. Immersion of certain newly acquired utensils in a *mikveh*.
2. See Rambam, *Ma'achalot Assurot* 17:5.
3. Rama, *Yoreh Deah* 120:16, based on *Avoda Zara* 75b.
4. *Avoda Zara* op. cit.
5. *Yoreh Deah* 120.

it from him. Thus, it is permitted to use the "not-purified" utensil for food if the grounds for an obligation of *tevilla* did not yet materialize.

The *Taz*[6] is not certain that the *Hagahot Ashri* and/or the *Beit Yosef* are correct. He therefore rules that one who borrows a utensil from a merchant to use for food should perform *tevilla* before using it, but he should do so without a *beracha*, since it is not certain that the *tevilla* is necessary. The *Taz* warns that due to the doubt regarding whether or not the *tevilla* was called for, the eventual buyer should be informed to not make a *beracha* when he performs *tevilla* after buying it. One can ask why the next owner has to do any *tevilla* at all, considering that the utensil already went through the "purification" process. We see from the *Taz* that even though a vessel was previously *toveled* before being sold to a consumer, the eventual buyer cannot rely on that *tevilla*.[7] This is because, according to the opinions that at that time there was no obligation to do *tevilla*, the *tevilla* was not effective.[8]

This must be based on the idea with which we began: *Tevillat keilim* is not a matter of removing impurity, which should work even if not performed in the context of fulfilling an obligation, but rather simply an act of doing a *mitzva*, which is effective only when done when it is in force. If and when there was no obligation of *tevilla*, the *Taz* and later *Acharonim* assume that not only did the borrower doing the *tevilla* not fulfill the *mitzva*, but no "purity" was achieved. Therefore, when someone later buys the item and wants to use it with food, he must perform a new *tevilla*.

The same applies in your case. Although you did not buy the utensils with the intention of selling them, you also did not buy them for yourself to use them for food. Therefore, according to the *Beit Yosef*, you do not have an obligation to *tovel* them before

6. *Yoreh Deah* 120:10.
7. See comments by Rav S.Z. Auerbach, cited in *Tevillat Keilim* (Cohen), p. 241.
8. *Chelkat Binyamin* 120:66; *Tevillat Keilim* 8:(7).

giving them as a present. [9] Therefore, the simple answer to your question is that your *tevilla* prior to giving the present likely does not spare or save the recipient.

Rav Tzvi Cohen [10] suggests having a third party acquire the item from you on behalf of the recipient, so that the utensil will then become obligated in *tevilla* (as the recipient will presumably use it for food). Then, your performing *tevilla* on his behalf will be effective. [11] Rav S.Z. Auerbach [12] counters that if it is not clear that the recipient will actually use it himself (e.g., he might already own such a vessel, or he might not keep it because he wishes to acquire a different kind), it is not yet defined as a utensil that is obligated in *tevilla*, and the *tevilla* would therefore not be effective. This does not mean that there is no point in doing the *tevilla* to help in all the cases in which the recipient clearly will use it. However, this concern may be sufficient reason for you not to recite a *beracha*.[13]

A similar but different solution is possible as well. You can plan to use the utensil, at least briefly, after the *tevilla* but before you give it to the recipient. The *tevilla* will thus be needed **for you**, and it will certainly be valid.[14]

In summary, there are various issues entailed in *toveling* utensils that you will give away as presents. [15] If the recipient is someone who might *tovel* the utensil himself, you would have to discuss the matter with him in any case, so that, assuming your

9. *Tevillat Keilim* 8:6.
10. Ibid. (9).
11. He posits that once the utensil requires *tevilla*, the *tevilla* is valid even if it is not done by the owner or his *shaliach* (halachically recognized agent); see ibid. 8:1.
12. See *Tevillat Keilim*, p. 241.
13. Generally, we would say that if the recipient will be happy that you are doing the *tevilla* for him, it is even possible for you to recite a *beracha* on it (ibid. 4; see *Mikraei Kodesh*, Chanuka 22-23).
14. We will note that the idea of opening the package, removing any problematic labels, and immersing the utensils in a *mikveh* before giving them as a gift is not exactly standard etiquette.
15. There are social issues as well; see previous note.

tevilla works, he will not do *tevilla* again with a *beracha*, which would turn out to be a *beracha l'vatala*. Once doing so, you can also ask him if it would be helpful for him if you were to acquire it on his behalf and do the*tevilla* for him. In the average case, this would be a more recommended approach than those previously mentioned.

E-9: Maintaining a Possibly Grafted Tree

Question: I bought property that has a nectarine tree on it, and I do not know if it was grafted. What do I do with it?

Answer: The main prohibition regarding tree grafting is the actual **act** of grafting – i.e., inserting the branch (scion) of one tree into the wood (rootstock) of another tree. This prohibition is not explicit in the Torah; the *gemara*[1] derives it from the textual proximity of the prohibition of crossbreeding animals and that of crossbreeding in the field (*kilayim*).[2] This derivation is presumed to be of a Torah-level.[3] Because it is derived from the prohibition of crossbreeding animals, which is not a land-based prohibition, it applies even outside of *Eretz Yisrael*.[4]

It is forbidden not only to plant *kilayim*, but even to allow it to remain in one's field.[5] This extends to grafting trees as well.[6] However, although one may not leave such grafted trees intact, one may eat or benefit from the fruit that have already grown there.[7] An exception to this rule is when vineyards (grapes) are involved. In addition, the offspring of crossbred animals are invalid to be brought as *korbanot*.[8]

It is unclear whether leaving the grafted tree intact is a Torah-level prohibition or a Rabbinic one.[9] This question might depend on whether one is passive or active in the matter of preserving or

1. *Kiddushin* 39a.
2. A mixture of species, most classically accomplished by planting the seeds of different species in close proximity.
3. Rosh, *Kilayim* 3.
4. *Kiddushin* 39a.
5. Rambam, *Kilayim* 1:3.
6. *Shulchan Aruch, Yoreh Deah* 295:7.
7. Rambam, *Kilayim* 1:7; *Yerushalmi, Kilayim* 1:4.
8. *Chulin* 115a.
9. See *Tosafot, Bava Kama* 81a.

improving the tree.[10] In any case, it appears that the opinion that this is only a Rabbinic prohibition is the stronger one.[11]

The *Chatam Sofer*[12] was bothered by the practice in his time (outside Israel) of observant Jews buying orchards containing grafted trees. In justification of the practice, he suggested that since the source for the prohibition and its extension to*chutz la'aretz* is the prohibition of crossbreeding animals, the prohibition in *chutz la'aretz* applies only when one is **active** in preserving the grafted species. Thus, claims the*Chatam Sofer,* the practice he witnessed, although not ideal, can be justified, especially in a case in which a non-Jew has a financial stake in the orchard, by means of which he can prevent the Jewish partner from uprooting the grafted trees. The *Chazon Ish*[13] rejects the *Chatam Sofer*'s nuanced leniency. Thus, at first glance, it is quite problematic to keep and cultivate a grafted fruit tree, even though its fruit are permitted.

In practice, however, you probably have no problem. Grafting trees is forbidden only when the scion is of a different species than the rootstock.[14] It is completely permissible to graft a nectarine branch onto another nectarine tree. In addition, nectarines are simply a variety of peaches; thus, it is also permitted to graft a nectarine branch onto a peach tree or vice versa.[15] Unlike what many think, nectarine branches are not (or at least not usually) grafted onto plum trees. Thus, even if your tree was grafted, it was probably grafted in a permissible manner.

Since we do not want "to go out on a limb" botanically, let us work with your assumption that it is possible that your tree

10. See *Shut Chatam Sofer* II:288.
11. *Derech Emuna, Kilayim* 1:41.
12. Op. cit., cited by the *Pitchei Teshuva, Yoreh Deah*295:4.
13. *Kilayim* 2:11.
14. *Shulchan Aruch, Yoreh Deah*295:6.
15. Why would one graft if he does not want to mix together two species? Apparently, the main idea is almost like cloning. When trees are grown from seeds, fruit will only grow if there is cross-pollination from another tree, and one cannot know their exact genetic makeup. When grafting, the scion will effectively turn from a simple branch into the beginning of a new tree with the old tree's properties.

was grafted in a forbidden manner. (In most cases, someone with horticultural experience can tell you if it was grafted at all.) The *Chazon Ish*[16] writes that if one is unsure whether a grafted scion and the rootstock are (considered) of the same species, it is permitted to keep the tree and cultivate it. This conclusion is based on a halachic type of "divide and conquer." On the level of Torah law, there is a *s'feik s'feika* (double doubt): Perhaps there is never a Torah prohibition to maintain an already grafted tree, and even if there is, perhaps the case before us is not one of forbidden grafting. Therefore, regarding Torah law, we permit keeping the tree based on the double doubt. On the level of Rabbinic law, although the Rabbis forbade maintaining an improperly grafted tree, one may be lenient regarding the single doubt of whether they are different species. If this is true, when one knows that the tree was grafted and the question is only whether the scion is considered the same species as the tree, one certainly may be lenient when it is not clear whether any grafting even took place to begin with. In addition, in *chutz la'aretz,* there is slightly more room for leniency.[17]

16. *Kilayim* 2:9.
17. See *Chatam Sofer* op. cit.

Section F:

Holy Articles

F-1: Color of the Inside of the *Retzuot*

Question: Until recently, I had only seen *tefillin retzuot* (straps) blackened on one side, but when I went to buy *tefillin* for my son, the *sofer* suggested *retzuot* that are black on both sides. He says these are now common and preferable, and the price difference is modest. Which type is better to buy?

Answer: The *gemara*[1] states that there is a *halacha l'Moshe miSinai*[2] that *retzuot* must be black. It then cites a source stating that if the *batim*[3] are not black, the *retzuot* should be the same color, which contradicts the first statement's implication that the *retzuot* are always black. The *gemara* explains that the outside of the *retzuot* must always be black; the other possible color is on the *retzuot*'s underside.

The Rambam[4] rules that the underside of the *retzuot* may be any color (other than red, which would be degrading to the *tefillin* if the *retzuot* turn over). He further writes that the underside of the *retzuot* should be the same color as the *batim*, and it is nicest if the *batim* and both sides of the *retzuot* are black. There is a *machloket*[5] regarding whether according to the Rambam, the *retzuot*'s underside must also be black when the *batim* are black, or if in that situation, it is merely preferable for them to be black. It is clear, however, that the Rambam certainly at least prefers, given that our *batim* are always black, that the *retzuot* be black even on the underside. Nevertheless, the *Shulchan Aruch*,[6] Rama,[7] and *Mishna Berura*[8] have no qualms with the widespread

1. *Menachot* 35a.
2. A tradition originating from an oral communication from HaShem to Moshe.
3. The boxes of the *tefillin*.
4. *Tefillin* 3:14.
5. See Rabbeinu Manoach ad loc.; *Shut Radbaz* 1026.
6. *Orach Chayim* 33:4.
7. *Darchei Moshe, Orach Chayim* 33:2.
8. 33:21.

minhag that the underside of the *retzuot* is not black.

Some *Acharonim* cite the Arizal as positing that there are important kabbalistic grounds for the *retzuot* to be black on both sides.[9] Since we do not deal with kabbalistic issues that have not been integrated into common practice, we have nothing to add in this regard.

There is lack of clarity regarding two other possible advantages to the *retzuot* being black on both sides. First, it is considered very negative for the parts of the *retzuot* that fasten down the *tefillin* to turn over, and it is preferable that no part of the *retzuot* do so.[10] It is possible that the problem would be solved or at least minimized if the bottom side were also black, such that even if it were to accidentally face up, it is at least black. However, it is unclear if and to what extent this would solve the problem.[11] Second, some note that the way *retzuot* are blackened on both sides is by soaking them in dye through and through. This might be advantageous in that even if the outer layer of black paint peels or cracks in a way that could ordinarily affect the *retzuot*'s color and therefore their validity, the general blackness under that outer layer might save the situation. On the other hand, it is difficult to guarantee that the leather under the crack will be sufficiently black halachically, and relying on the assumption that it will be could be a mistake.

Weighing the above, there seems to be more advantage in the new practice of blackening both sides than disadvantage.[12] Despite this, my *retzuot* are undyed on the bottom, and I and many others, including prominent rabbis,[13] have no plans to replace them anytime soon. This approach of retaining our arguably less-desirable *retzuot* rather than switching to presumably preferable

9. See opinions in *Piskei Teshuvot* 33:5.
10. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 27:11, and *Mishna Berura* 27:38. There is also a difference in that the side that is supposed to be up is the smoother side of the leather; see *Mishna Berura* 33:20.
11. See *Bi'ur Halacha* 33:3; *Kaf HaChayim, Orach Chayim* 27:51.
12. See *Shevet HaLevi* IX:16.
13. We will not attempt to provide lists of rabbis who practice this or that way; in any event, the matter can change over time.

ones that are now available is based on the power of *minhag*.

Let us examine what the reliance on *minhag* means in this context. On one level, if there is a longstanding prevalent practice, especially one that is supported as perfectly fine in the most accepted sources, many will view this is an omen from Above that we need not try to improve on it. [14] In addition, there are several related issues that can make the change problematic, specifically because it is a change made with the claim or hope of improvement. One such issue is that of *yohara* (holier-than-thou haughtiness), another is that of casting aspersions on others in the past or present, and yet another is causing *machloket*. These general issues have many classical sources to which we cannot presently do justice, but they certainly are accepted as significant in certain contexts in the *Shulchan Aruch*.[15] Therefore, we discourage people from trendsetting in this matter, especially because the advantages we have mentioned are merely preferences and are not halachically compelling.[16]

Veteran *sofrei stam* can attest to a mushrooming of *hiddurim*/*chumrot* for standard upper-echelon *tefillin* over the last 50 years.[17] Many youngsters have more *mehudar tefillin* than their fathers and rabbis, and none of the mentioned problematic issues have resulted. However, most of these new *hiddurim*/*chumrot* are not readily apparent to others. Your question relates to the coloring of the *retzuot*, which is noticeable, and that noticeability of the stringency/*hiddur* could potentially create a real problem.[18]

Our recommendation is that you buy for your son that which is normal for his peer group. Do not be one who spreads a new practice, due to the above reservations. On the other hand, to the extent that the practice has already spread in your surroundings,

14. See ibid.
15. *Orach Chayim* 34:3 and 468:4.
16. See *Mishna Berura* 468:23.
17. Analyzing the sociological background behind the change would be interesting, but it is not within our scope or expertise.
18. See *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 468:4.

it is not your doing, and there is little reason to be concerned that your son joining the trend will be a significant contributing factor in any negative element. Every generation brings changes, and, in retrospect, many of them are fine. Your young son need not be a *minhag*-preservation purist and should not feel that his *tefillin* are sub-standard among his peers.

F-2: *Tefillin* in Pre-Dawn Hours

Question: I work at a hospital, and depending on my shift, I am sometimes unable to wear *tefillin* during the day. May I put on *tefillin* before its regular time if I will not be able to do so later?

Answer: There are varied opinions among the *Tannaim* regarding if the *mitzva* of *tefillin* fundamentally exists at night.[1] According to most *Rishonim*,[2] the *mitzva* of *tefillin* does apply at night on a Biblical level. Nevertheless, one is Rabbinically forbidden to put *tefillin* on at night, because of the concern that he may fall asleep and then pass gas while wearing the *tefillin*, which would be degrading to them.[3] (In certain circumstances, such as if the *tefillin* are still on from daytime[4] or if one needs to wear the *tefillin* so as to protect them,[5] the matter is somewhat complicated.) Although the halachic day starts at *alot hashachar*, approximately 72-90 minutes before sunrise, *tefillin* should not be put on until "*misheyakir*" (when it is light enough to recognize an acquaintance at the distance of four *amot*),[6] approximately 50 minutes before sunrise.

A *baraita*[7] teaches that if one will be on the road from before the time of *tefillin*, and he is concerned that if he does not wear them before he begins his travel, they are more likely to get lost, he may don them early, but he should delay the *beracha*(*ot*)[8] until

1. *Menachot* 36b.
2. See *Beit Yosef, Orach Chayim* 30; the Rambam, *Tefillin* 4:10, is a notable exception.
3. Rashi, *Menachot* 36b; see *Mishna Berura* 30:3.
4. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 30:3.
5. Ibid. 2, 4.
6. Ibid. 1.
7. *Menachot* 36a.
8. *Ashkenazim* generally recite two *berachot* on *tefillin*, whereas *Sephardim* recite only one *beracha*.

the proper time arrives.[9] The *Shulchan Aruch*[10] *paskens* according to this *baraita* and explains that the ordinary concern of falling asleep at night does not apply in this case, because this person has already gotten up for the day. The *Mishna Berura*[11] assumes that this traveler may put on *tefillin* even before *alot hashachar*.

One crucial question relates to the nature of this special permission to put on *tefillin* early. Is it an indication that one is, under special circumstances, able to fulfill the *mitzva* before its normal time (which is your desire)? Or does it simply reflect that one is allowed to wear *tefillin* in order to protect them, without fulfilling the *mitzva* at that time?

The fact that one should not recite the *beracha* until later could be an indication that he does not yet fulfill a *mitzva*. In fact, Rabbeinu Peretz[12] maintains that the *baraita* is in accordance with the view that the *mitzva* of *tefillin* does not apply at night; according to our ruling that it does, the traveler should make the *beracha* right away. According to Rabbeinu Peretz, this individual is clearly performing a *mitzva*. However, the *Shulchan Aruch*[13] rules that one should not recite the *beracha* then, despite the fact that he maintains that the Torah-level *mitzva* applies at night. The *Sha'agat Aryeh*[14] posits that although one fulfills the Torah-level *mitzva* of *tefillin* at that time, since the Rabbis generally required waiting until *misheyakir*, the *berachot* were not instituted for unusual circumstances when it is permitted to don them earlier. Along similar lines, the *Eliya Rabba*[15] writes that if one mistakenly makes the *beracha* before daytime, he should not repeat it at the right time, because the *beracha* was valid due to the Torah-level

9. The Rambam does not cite this *baraita*, likely because he reasoned it followed the opinion that the *mitzva* of *tefillin* fundamentally applies at night, a view he did not accept; see *Beit Yosef* op. cit.
10. *Orach Chayim* 30:3.
11. 30:11.
12. Cited by the *Tur, Orach Chayim* 30.
13. Following the Rosh (*Tefillin* 16) and others.
14. 45.
15. 30:3.

fulfillment. Rabbi Akiva Eiger[16] agrees that one should not repeat the *beracha* in that case, but his rationale is different. Since it is possible that Rabbeinu Peretz is correct and the *beracha* was appropriate *l'chatchila*, one should not make a new *beracha*, as making a new *beracha* would require confidence that the first *beracha* was invalid.[17]

In the final analysis, while some disagree, [18] we assume there is benefit to putting the *tefillin* on before *alot hashachar* if the alternative is not putting them on at all. This is the recommendation of both Rav Moshe Feinstein[19] and Rav Moshe Sternbuch,[20] each of whom adds his own practical perspective on the matter. Rav Feinstein writes that if the person will not take the opportunity of putting on *tefillin* seriously if he is not instructed to make a *beracha*, we can rely on Rabbeinu Peretz's view and have him make the *beracha* even before the proper time. Rav Sternbuch comments that he believes it is rare for a person to have **no** opportunity to put on *tefillin* for a few seconds during the day; he suspects that the issue is more often embarrassment to put them on at the workplace, which he does not consider justified in our times.

As we have seen, permission for the early-waking traveler to put on *tefillin* before dawn is predicated on the assumption that he will not fall asleep under those circumstances. Therefore, if one is not walking or riding but is being drawn in a vehicle, he may not wear *tefillin* before dawn. [21] Similarly, and relevant to your question, if a doctor is in the midst of a long shift in which he is able/expected to catch power naps, the leniency does not apply, as we must be concerned that he might fall asleep while wearing the *tefillin*.

16. To *Orach Chayim* 30:3.
17. As we have seen, if the *beracha* is invalid, this might indicate that there is no *mitzva* at that time, but that is not necessarily the case.
18. See *Divrei Mordechai* (Friedberg) 4.
19. *Igrot Moshe, Orach Chayim* I:10.
20. *Teshuvot V'Hanhagot* I:49.
21. See *Magen Avraham* 30:5; Taz, *Orach Chayim* 30:5.

F-3: *Tefillin* on a Semi-Permanent Toupee

Question: I am balding at a young age, and this is having a major effect both on my dating and on my self-image. I am considering getting a toupee that is glued down to the scalp, which lasts for three to six months. Would this pose a problem of *chatzitza* (separation from the body) regarding my *tefillin*?

Answer: The Rashba [1] posits that the laws of *chatzitza* do not apply to the *tefillin shel rosh*. However, the accepted opinion is that a *chatzitza* is problematic even for the *shel rosh*, although possibly only regarding the *bayit* but not the *retzuot* (straps).[2]

Many *poskim*[3] posit that a removable toupee is a *chatzitza*. However, Rav Moshe Feinstein[4] maintains that transplanted hair is not a *chatzitza*, since it becomes a permanent, desired part of one's body. Furthermore, he writes that this is also true regarding a permanently glued-on toupee.

We must still ask whether a toupee that is glued down for only a matter of months is considered a temporary or a permanent appendage to the body. The status of appendages that remain for an extended period is discussed prominently regarding items such as removable stitches and temporary fillings for women immersing in the *mikveh*. In that context, many *poskim*[5] are lenient and permit *tevilla*. One of the lenient factors[6] is that the ostensible *chatzitza* is something that is specifically needed for medical

1. *Shut HaRashba* III:282.
2. See *Shulchan Aruch* and Rama, *Orach Chayim* 27:4, and *Mishna Berura* 27:16.
3. Including *Igrot Moshe, Orach Chayim* IV:40.18; *Aseh Lecha Rav* III:3; *Yalkut Yosef, Orach Chayim* 27:14.
4. *Igrot Moshe* op. cit.
5. See opinions in *Badei HaShulchan* 198:179 and *The Laws of Niddah* (Forst), vol. II, pp. 313-314.
6. See *Igrot Moshe, Yoreh Deah* I:97.

reasons for a significant amount of time. This factor is absent in your case. However, several *poskim* are also lenient in a case of aesthetic need, e.g., to enable a married woman to have braces on her teeth,[7] and such a need is parallel to your case. Your case is actually better than that of braces, since people want to remove the braces as soon as possible, whereas you would presumably want to keep the toupee on as long as you can.

There are various opinions regarding how long the item must remain on the body in order for it to be considered permanent enough that it is not considered a *chatzitza*: six months, one month, or a week.[8] If, for example, the halachically required time for permanence is a month, then according to some opinions, the appendage becomes a *chatzitza* a month before it will be removed; others say that once it is on for a month, it does not constitute a *chatzitza* as long as it is there.[9] Your situation is easier to permit if the toupee will be removed in order to be re-glued rather than to be replaced, as it will essentially continue to stay on your head after what one can argue is an insignificant pause.[10] Moreover, a woman who wants to follow the stringent opinion can synchronize going to the *mikveh* and removing the appendage; in contrast, a man who has to put on *tefillin* every day cannot.

Let us halachically contrast *tevilla* and *tefillin*. On the one hand, *tevilla* is necessary in the context of a more stringent halachic matter than *tefillin*. Furthermore, as noted above, there is an opinion that *chatzitza* is not a problem for the *tefillin shel rosh* at all. In other respects, however, your case is more severe than most questions regarding *tevilla*. For one, a *chatzitza* on a **minority** of the body during *tevilla* (as in the cases above) is no worse than a Rabbinic disqualification.[11] In contrast, in your case, the entire area of the *tefillin shel rosh* is covered by a toupee, and

7. See *The Laws of Niddah* op. cit.
8. See ibid.
9. See ibid.
10. See *Badei HaShulchan* op. cit.
11. *Nidda* 67b.

there is thus the potential for a Torah-level disqualification. Some authorities argue that the parameters of *chatzitza* for *tefillin* are stricter than those for *tevilla*,[12] and some actually claim that even one's own hair that is under the *tefillin* in an unnatural way is a *chatzitza*.[13] A toupee should be no better than such hair.

In summary, it is likely that a toupee that is glued down in a semi-permanent manner would not constitute a *chatzitza* as long as it is still considered desirable. This would allow one to put on the *tefillin* with a *beracha.* However, it is clear that according to significant opinions, the *mitzva* of *tefillin* could be compromised. A removable toupee, while more clearly a *chatzitza*, has a major advantage in that a solution is possible. Several *poskim* suggest that one who is embarrassed to remove the toupee publicly put on *tefillin* at home without the toupee, recite the *beracha* and say *Kri'at Shema* there, and then *daven* in *shul* with *tefillin* on the toupee, without reciting a *beracha* a second time.[14]

12. See *Riv'vot Ephrayim* III:38; the matter cannot be fully explained in this forum.
13. *Machatzit HaShekel* 27:4; see *Living the Halachic Process*, vol. III, F-8.
14. *Igrot Moshe, Orach Chayim* IV:40.18; *Aseh Lecha Rav* op. cit.

F-4: *Mezuzot* on Both Doorposts?

Question: I am unsure to which doorpost to affix a *mezuza*. May I affix one on both sides, or is that prohibited as *bal tosif* (adding on to a *mitzva*)?

Answer: We will start with some of the basic rules/opinions regarding *bal tosif*. *Tosafot*[1] asks how we can blow *shofar* both before and during *Musaf* on Rosh Hashana without violating *bal tosif* and answers that simply repeating a *mitzva* more times than necessary does not constitute *bal tosif*. The Rashba[2] writes that one does not violate *bal tosif* if the additional activity is mandated by *Chazal*.[3]

Many *Acharonim* compare the act of affixing two *mezuzot* due to a doubt to that of wearing two sets of *tefillin* due to a doubt. The latter practice is the subject of much discussion regarding *bal tosif*.

The *Shulchan Aruch*[4] rules that one who wants to don the "*tefillin* of Rabbeinu Tam" in addition to "the *tefillin* of Rashi"[5] should, if possible, don both pairs at the same time. To avoid *bal tosif*, the *Shulchan Aruch* requires that one have in mind that whichever set is really the correct *tefillin* should be for the *mitzva* and that the one that is in truth not the proper *tefillin* is "no more than straps." *Tosafot Yeshanim*[6] maintains that adding to a *mitzva* merely for the purpose of eliminating doubt is not subject to *bal tosif* at all, but many authorities disagree with this claim.[7]

1. *Rosh Hashana* 16b.
2. *Rosh Hashana* 16a.
3. The Rambam (*Mamrim* 2:9) writes that if the Rabbis formulate a Rabbinic *mitzva* as if it is a Torah obligation, they thereby violate *bal tosif*.
4. *Orach Chayim* 34:2.
5. These two *Rishonim* disagreed as to the relative positions of the various scrolls inside the *tefillin*.
6. *Yoma* 57a.
7. *Shut Maharam Shick, Yoreh Deah* 287; see *Yabia Omer* VI, *Orach Chayim* 2, who brings opinions on both sides.

The *Tur*[8] rejects the relevance of *bal tosif* more fundamentally, arguing that it applies specifically when one adds on to the basic description and character of the *mitzva* – for example, when one has five compartments in the *tefillin* – but it does not apply when one simply wears two separate pairs of normal *tefillin*. Many take issue with the *Tur* based on a *gemara*[9] that states that one who finds *tefillin* on Shabbat outside an *eiruv* and wants to wear them so that he can bring them to safety may not wear two pairs at a time, because of *bal tosif* (among other reasons).

While we cannot summarize all the discussion on the matter, we will mention that the *Magen Avraham*[10] writes that one may don two pairs of *tefillin* only if one of them is not kosher. The *Mishna Berura*[11] explains that the *Shulchan Aruch*'s case of donning the "*tefillin* of Rabbeinu Tam" in addition to "the *tefillin* of Rashi" is permitted only because it has two factors that minimize *bal tosif*: 1) The extra element (the incorrect *tefillin*) is separate from the required element (the correct *tefillin*);[12] 2) One of the entities (the pairs of *tefillin*) is unfit for the *mitzva*. Even in this case, one should intend that only one of the sets of *tefillin* (whichever is actually the correct one) is for the *mitzva*.

The *Pitchei Teshuva*[13] posits that one who places two *mezuzot* **on the same doorpost** violates *bal tosif*. Why would one do such a thing? *Poskim* discuss, for example, the case of one who rents an apartment from a Jew who is lax about *mitzvot* and who has put up a tiny *mezuza* case covered by paint, which the renter does not have permission to remove. In this case, the question is whether the renter may affix another one.

Regarding your question of putting *mezuzot* on two different doorposts, where only one doorpost can be obligated in a *mezuza*,

8. *Orach Chayim* 34.
9. *Eiruvin* 96a.
10. 34:3.
11. 34:8.
12. See *Sanhedrin* 88b.
13. *Yoreh Deah* 291:2.

there is a disagreement among the *Acharonim*. The *Binyan Tzion*[14] maintains that the *mezuza* that is on the wrong doorpost has no more halachic significance than the wrong pairs of *tefillin* discussed above. The *Shulchan Aruch*'s idea of donning two pairs of *tefillin* simultaneously can therefore be applied to putting *mezuzot* on the two questionable posts. The Maharam Shick,[15] however, argues that a kosher *mezuza* affixed to a doorpost – even if it is the doorpost that in truth does not need the *mezuza* – falls within the realm of the *mitzva*, making it subject to *bal tosif* when it is opposite a *mezuza* in the right place.

While there is no clear consensus among contemporary *poskim*,[16] the stronger opinion is to not sanction *mezuzot* on opposite doorposts, whether as a clear ruling[17] or as a practical preference.[18] In addition to formalistic *bal tosif* issues, it is problematic to create an odd-looking new phenomenon of two *mezuzot*, even if it is out of a desire for stringency/covering all bases (which itself is very often a two-edged sword).

14. *Shut Binyan Tzion* 99.
15. *Shut Maharam Shick* op. cit.
16. See *Yabia Omer* VI, *Orach Chayim* 2.
17. *Minchat Yitzchak* I:9.
18. *Shevet HaLevi* III:150; *BeMareh HaBazak* IX:35.

Section G:
Miscellaneous

G-1: Respect for the Elderly

Question: Is one required to show special respect to an individual between 60 and 70 years old? I remember learning that one should stand up for those over 70.

Answer: While one should be respectful of people in general, and certainly of older people, the *mitzva* regarding older people pertains specifically to standing for them. The Torah commands: "Stand up before *seiva*, and honor the presence of a *zaken*."[1] The *gemara*[2] cites different opinions as to what is referred to by the term "*seiva*." The first opinion is that it refers to a Torah scholar. Another opinion is that of Isi ben Yehuda, who maintains that *seiva* refers to an elderly person, even if he is devoid of other special qualities. The *gemara*[3] concludes that we accept Isi ben Yehuda's opinion, and the *Shulchan Aruch* rules accordingly, noting that we stand to honor Torah scholars as well.[4]

Who is considered old enough to deserve the expression of respect of others rising in his or her presence? The Rambam[5] writes that one stands for a person who is "extreme in oldness," without giving a specific age. The Rosh[6] writes that one stands for a 70-year-old. Many point out that the Rosh's ruling is in line with the *mishna* in *Avot*[7] that lists characteristics of different ages and states that 70 is the age of *seiva* – the word the Torah uses for one for whom we should stand. The *Shulchan Aruch*[8] likewise rules that one should stand for people over the age of 70.

However, there are also sources that refer to the age of 60.

1. *Vayikra* 19:32.
2. *Kiddushin* 32b.
3. Ibid. 33a.
4. *Yoreh Deah* 244:1.
5. *Talmud Torah* 6:9.
6. *Kiddushin* 1:53.
7. 5:21.
8. Op. cit.

The *Birkei Yosef*[9] cites the Arizal as saying that one should stand for people over 60; the *Birkei Yosef* writes that this is based on Kabbalistic secrets. Others provide "revealed"[10] sources for the significance of 60. Onkelos[11] translates the above *pasuk* such that "*seiva*" refers to a Torah scholar and "*zaken*" refers to an older person. The Rashbetz[12] explains that according to Onkelos, who maintains that "***zaken***" refers to the elderly, the age is 60, as the *mishna* states that 60 is the age of ***zikna***.

As we have seen, the *Shulchan Aruch* accepts the age of 70. This makes sense, because we prefer the *gemara* to Onkelos as a source of practical Halacha and because it is possible that even Onkelos agrees that the word for an older person is indeed "*seiva*," which the *mishna* tells us is at least 70.[13]

Despite the preponderance of standard halachic sources maintaining that the age to be stood up for is 70, there are a few reasons that it might be worthwhile to do so from 60. There are early sources, such as *Tikkunei HaZohar*,[14] that maintain that *seiva* begins at age 60, and the Gra[15] writes that those sources argue with the *mishna* in *Avot.* In any case, it may be laudable to follow the Arizal, whatever his reason is,[16] or to simply be more generous in showing respect than is required. There is also an interesting compromise that includes **some** 60-year-olds. Some *Acharonim* understood the classical sources as teaching that in order to deserve honor based on age alone, one must be 70, and to deserve it based on scholarship alone, one must be a notable *talmid chacham*, but if one is a minor *talmid chacham* and is also 60, he too deserves honor.[17]

9. *Yoreh Deah* 244:4.
10. I.e., non-Kabbalistic.
11. To *Vayikra* 19:32.
12. *Magen Avot on Avot* op. cit.
13. See Ramban, *Vayikra* 19:32.
14. As cited by *Yabia Omer* III, *Yoreh Deah* 13
15. Cited ibid.
16. See ibid.; *Divrei Shalom, Yoreh Deah* 93.
17. See *Tzemach Yehuda* IV:35.

These *halachot* are difficult to implement in a society in which it is not standard, even for observant Jews, to stand up to honor older people. Indeed, *poskim* have bemoaned this for centuries.[18] One justification is that elderly people are permitted to waive their honor, and perhaps we can assume that many of them do so, as waiving the honor may be a prudent practice so as to save the many good people who do not stand from abrogating their *mitzva*. (We can consider also that many of those who are presently elderly did not stand regularly for older individuals when they were younger.) It is also difficult to know in which situation it is desirable to stand. After all, it is not always clear if someone is 70[19] or even 60. Many 70-year-olds these days are in excellent physical shape and resent being treated as old. One could even claim that 70 years old no longer meets the Rambam's description of extreme age, but I did not find this thesis among the *poskim*. Certainly, we do not want to insult someone whom we are trying to honor by making him feel older than he wants to feel.

If one really wants to do this *mitzva* well, we suggest developing a style of standing up **and approaching** older people (or, for that matter, anyone) to greet them. If this is practiced in a natural manner, the action will not scream, "I am rising in your honor, because you are elderly, and it is a *mitzva*," but simply express, "I value you and am happy to be in your presence."

18. See *Shut HaRadbaz* VIII:167.
19. See *Yabia Omer* op. cit., who writes that in a case of *safek* regarding this Torah law, when there is a possibility that the individual is over 70, one should be stringent.

G-2: Delayed *Chanukat HaBayit*

Question: We moved into a new house four months ago. Are we still obligated to make a *chanukat habayit*, or have we missed the opportunity? Also, what does the obligation of making a *chanukat habayit* generally entail?

Answer: Besides making sure to fulfill house-related *mitzvot* such as *mezuza* and *ma'akeh* (installing a fence for one's roof), there are two celebratory practices that apply to moving in to a new house.

The *mishna*[1] states that one who builds a new house or buys new clothes should recite the *beracha* of *Shehecheyanu*.[2] The same is true for purchasing an existing house.[3] (There is a *machloket* as to whether *Shehecheyanu* or the parallel *beracha* of *HaTov V'Hameitiv*, recited when there are multiple beneficiaries, is the proper one to recite.[4] However, when in doubt between the two, *Shehecheyanu* is the safer *beracha*.[5])

Yet, as has been reported for centuries, many observant people do not recite *Shehecheyanu* on a new house.[6] It is difficult to know to which halachic factor(s) to attribute this phenomenon (assuming it is not simply due to lack of awareness), but we will suggest a few possibilities.

Tosafot[7] cites (and is among many who argue against) the opinion of Rav Sherira Gaon, who says that we do not follow the *mishna* regarding the rules of *Shehecheyanu*; rather, the *beracha* is limited to cyclical events. Others suggest that worries about

1. *Berachot* 54a.
2. See also *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 223:3.
3. Ibid.
4. See *Bi'ur Halacha* to 223:3.
5. See ibid. to 223:5.
6. See opinions and discussion in *Yalkut Yosef, Sova Semachot* I, *Chanukat HaBayit* (2).
7. *Sukka* 46a; see also *Beit Yosef, Orach Chayim* 223.

financing one's new home detract from the *simcha* necessary for reciting the *beracha*.[8] In addition, timing could be an issue, as the *mishna* discusses reciting *Shehecheyanu* at the time of purchase, whereas the house might at that point be unfit for inhabitance, either for pragmatic reasons or if it is missing *mezuzot*.[9] Nevertheless, one should still be able to recite *Shehecheyanu* at the time he enters the house to live in it.

There are significant opinions that *Shehecheyanu* for happy occurrences is a desirable, but not an obligatory, *beracha*.[10] Therefore, one should not feel he is sinning if he follows the practice of many who do not recite *Shehecheyanu* over their new home. When several months have passed since moving in, it might indeed be too late for *Shehecheyanu*, a *beracha* that should be made before the excitement wears off (although it is not certain that it is too long past).[11] If you would still like to make the *beracha*, you can "cover your bases" by reciting *Shehecheyanu* on a qualifying new garment with intention to thank HaShem for the house as well.[12]

When you ask about a "*chanukat habayit*," you are apparently referring to the *seudat hodaya*[13] held to express your thanks to HaShem, who enabled you to move into your new home. This is clearly a *minhag* rather than a halachic obligation, and it does not have explicit classical halachic sources. However, many important sources provide the rational and essential basis for this positive practice. Some note that the Torah[14] instructs us to send home from battle one who built a house and did not "inaugurate it." We see from this that beginning to live in a new house is a very significant event, and many *poskim* therefore consider it

8. See opinions in *Yalkut Yosef* op. cit.
9. See R. Akiva Eiger on *Shulchan Aruch* op. cit.
10. See *Magen Avraham* 225:6.
11. See *Halichot Shlomo* I:23:13; see also *Living the Halachic Process*, vol. V, B-8.
12. See *Bi'ur Halacha* to 22:1.
13. Thanksgiving meal.
14. *Devarim* 20:5.

a fitting time for celebration and thanksgiving. [15] However, there are strong sources indicating that both the wartime *halacha*[16] as well as the celebration's status as a *seudat mitzva*[17] apply only for homes in Israel. After all, it should be our fervent hope and prayer that our homes outside *Eretz Yisrael*, which are an unfortunate necessity, will be ours only very temporarily, as a result of the speedy coming of *Mashiach*.[18] Indeed, among Ashkenazim, such *seudot* are far more prevalent in Israel than outside it.

The more focus one puts on Torah and thanks to HaShem, the more meaningful the *seuda* is,[19] but there is no specific necessary structure. If the main goal of the *seuda* is to thank HaShem and no special *berachot* are made at that time, there is no firm statute of limitations on the celebration. Although we are generally encouraged to perform positive acts as soon as possible, it is natural to wait for things to settle down and perhaps wait for key people to be around, and a four-month waiting period is not unusual.

There is a more Kabbalisitically-oriented approach, more prevalent among Sephardim, to make the *seuda* on the very day one moves into the house. While also contributing an element of thanksgiving, this practice is more focused on creating the correct spiritual start to enhance the family's success in the house. Some great rabbis, such as the Chida, composed set orders of actions to do and texts to learn and recite on such occasions.[20]

15. See *Shut B'er Sheva* 70; *Torah Lishma* 484.
16. See *Yerushalmi, Sota* 8:4.
17. See *Magen Avraham* 568:5.
18. See *Shut Chatam Sofer, Yoreh Deah* 138.
19. See *Yam Shel Shlomo, Bava Kama* 7:37.
20. See *Chanukat HaBayit* (Mark), pp. 39-41.

G-3: Tricking a Cheater

Question: If someone asks me for an answer during a test, may I tell him the wrong answer? (I prefer not to refuse others' requests. I do not want to suffer socially, and I am happy for the cheater to get what he deserves.)

Answer: Cheating on a test is an example of *geneivat da'at* (deception),[1] which is forbidden whether one fools a Jew or a non-Jew.[2] Some consider *geneivat da'at* to be a Torah prohibition, under the rubric of stealing.[3] It is highly destructive to one's moral character[4] and distances him from the path of the One whose "seal is truth."[5] Indeed, the amount of cheating that occurs in far too many of our schools is tragic, and it is sometimes committed even by people who are generally morally/religiously "quality students." Your frustration is thus justified, but your suggestion is flawed on several important grounds. We will divide our discussion based on the motivations you have mentioned, starting with the simpler one.

Geneivat da'at applies to such seemingly innocuous situations as making someone think you did him a bigger favor than you actually did.[6] Rashi[7] explains that it is prohibited because one makes the recipient unnecessarily grateful. This leads to an important question: Is the deceptive act intrinsically forbidden, or is the prohibition dependent on the chance that the deceiver will receive "in return" from the recipient something the recipient would not otherwise have given him? While substantiating the following claim is beyond our present scope, it seems clear

1. *Igrot Moshe, Choshen Mishpat* II:30.
2. *Chulin* 94a.
3. Ritva ad loc.
4. *Sha'arei Teshuva* 3:184.
5. *Shabbat* 55a.
6. *Chulin* 94a.
7. Ad loc.

that such deception is a violation as long as one intends it to be impactful, even if the impact never comes to fruition. [8] Thus, for example, every test answer taken from an illicit source is forbidden, even if the examinee's final grade (including F) was not improved by the cheating.

Based on the above, the cheater violates *geneivat da'at* even if you give him the wrong answer. Consequently, you will violate *lifnei iver*[9] (the prohibition on facilitating another person's prohibited action)[10] by providing him with an answer other than his own that he will present to the teacher in a forbidden manner. "Giving him what he deserves" does not justify your violation of *lifnei iver* for aiding him in his *aveira*, even **if** it were "morally justified." In fact, giving him the impression that you are helping him is in and of itself *geneivat da'at*.

If feasible, you should rebuke the perpetrator, acting not only out of love of the *mitzvot*, but also out of love of the unfortunate sinner, who needs guidance. [11] Even if this is not feasible, [12] you should not give the impression of agreeing with his cheating, which may be a form of *lifnei iver* [13] and a *chillul Hashem*. Additionally, while there are cases in which it is justified to act deceitfully with the deceitful, [14] there is no compelling reason to think that this is one of those cases.

The question of whether or not your concern for your social standing justifies making the cheater believe you are going along with his request is a good one, since such situations can sometimes create serious problems. The *gemara*[15] allows

8. See *Igrot Moshe* op. cit.
9. *Vayikra* 19:14; see *Avoda Zara* 6b.
10. See ibid. and *Shach, Yoreh Deah* 151:6, regarding when the facilitator violates a Torah prohibition and when he violates only a Rabbinic prohibition.
11. See Rambam, *De'ot* 6:7.
12. See *Yevamot* 65b.
13. See *Shach* op. cit.
14. See *Tehillim* 18:27 and the Yaakov-Lavan story in *Sefer Bereishit*.
15. *Berachot* 19b; see also Rambam, *Kilayim* 10:29.

significant halachic leniency to avoid embarrassment. In a past response, we suggested that one might not be required to try to get fare-beaters to pay, including by informing the bus driver, due to concern about potential unpleasant reaction. [16] Similarly, your fear might suffice to allow you to not rebuke the fellow student or tell the proctor about the cheating. However, **taking part** in the cheating (even with the wrong answer, as discussed above) is more difficult to justify.

One might claim that if the cheater could cheat from someone else, you would only be violating a Rabbinic version of *lifnei iver*,[17] and there are times that one may violate Rabbinic prohibitions in order to avoid serious embarrassment.[18] However, such leniencies apply when there is a conflict between one's dignity and a Rabbinic prohibition. Here, in contrast, the embarrassment is that you will be scorned for your halachically-mandated morality, and one is not supposed to shy away from such conviction simply because others scorn it. Therefore, even if many peers tragically rationalize or otherwise fail to observe this *halacha*, you must stand your ground and refuse to take part in it. This situation is comparable to one whose friends invite him to eat (even Rabbinically) non-kosher food and will ridicule him if he refuses. We expect such a person to stick to his principles, as obligated.

We wish you *hatzlacha* in protecting yourself from the moral corrosiveness of cheating and from the barbs of those who cheat – but in the appropriate way.

16. *Living the Halachic Process*, vol. III, I-8.
17. See *Shach* op. cit.
18. *Berachot* op. cit.

G-4: Paying Earlier than the Payment Plan Prescribed

Question: My company pays suppliers (including Jewish ones, to whom the laws of *ribbit*[1] apply [2]) with payment plans that we establish with each supplier in advance. Occasionally, after the transaction is complete, a supplier makes a request that we pay earlier than already agreed in exchange for a cash-purchase discount we work out. ("Cash" in this context does not mean it is paid with physical currency as opposed to checks, credit cards, etc. The point is that the payment is immediate. By credit, we likewise do not mean using a credit card, but rather arranging a delay in payment and/or with installments). Is this like a regular cash discount, which is permitted, or is this discount for earlier-than-agreed payment a case of *ribbit*?

Answer: Actually, the case you are asking about is easier to permit than the one that you assume is permitted. Let us develop the topic from the beginning.

Paying for something not at its "natural" time raises questions of *ribbit*. The normal time to pay for a purchase is at the time the buyer receives the merchandise. Therefore, it is forbidden for a seller to allow a buyer to pay on credit if he clearly charges him more for that privilege. [3] It is viewed as if the seller is lending money to the buyer during the credit period and receiving extra money for doing so.

There are nevertheless permitted ways of buying on credit; we will note a number. If, during the presentation and discussion before the sale, only the sales price for credit payment was given as an option, it is permitted to agree on the credit payment,[4] even

1. Usury.
2. See response G-6 of this volume.
3. *Bava Metzia* 65a.
4. Ibid.; *Shulchan Aruch, Yoreh Deah* 173:1.

if it would have in fact been cheaper had the purchaser bought with cash. This system has a couple of conditions, based on the need to ensure that it is not clear that the seller is charging extra for waiting for payment. One is that there must not be a set price for the item that was exceeded with the credit agreement.[5] Another is that the increase in price for credit is not steep enough to be clearly related to the credit.[6] If one negotiates his own prices with suppliers, he can agree on a payment scheme **before** agreeing on a price and then negotiate one price accordingly. This is not a problem even if other customers are able to choose between different rates for cash and for credit.

Another possibility is to use a *heter iska*[7] for the transaction, which is particularly effective when the item is to be used for business, rather than for personal consumption.[8] A *heter iska* causes the late payment, which is considered like the seller's loan to the buyer, to be viewed as the seller's investment of the sales money in the buyer's hands, with assumed joint profits.[9] (It is preferable but not absolutely required for the *heter iska* to be a written document.[10])

There is a distinguished but minority opinion[11] that if the accepted market price is the one the seller gave for credit and this seller gives a particularly cheap price for cash, it is permitted to buy on credit even when the two prices were presented together. The *Pitchei Teshuva*,[12] however, does not accept this leniency.

5. *Shulchan Aruch* ibid.
6. Ibid.
7. A halachic device that turns an ostensible loan, for which interest is forbidden, into an investment of sorts, in which the additional money returned is to be viewed as a return on a successful investment.
8. *Brit Yehuda* 40:21.
9. One who regularly sells on credit would be wise to put up a clearly visible sign stating that all the transactions on credit are "according to the *heter iska* found in …"
10. *Brit Yehuda* 40:9; *Torat Ribbit* 16:2.
11. *Chochmat Adam* 139:5.
12. *Yoreh Deah* 173:5.

There is a more accepted opinion [13] that applies in many business settings. If the industry standard is to pay only by credit, that becomes the normal payment time. Then, even if there is a known cheaper price for cash, paying on credit is normal and does not create a problem of *ribbit*.

Regarding your question, we might have thought that we should view the receiving of the money early as, in essence, a "loan" from the time the money is received until the time the payment was due. If so, the incentive for early payment could have been forbidden as interest on that "loan." Nevertheless, the *halacha* is that it is permitted to pay early after a proper sale on credit in order to receive a discount. [14] The Rama [15] cautions that the offer of a discount should be presented only after a *kinyan* has made the sale final. Otherwise, it would be forbidden for the sides to stand by the credit deal, although it would be permitted for them to use the arrangement of a discount for immediate payment. While it is not always clear when it is that the *kinyan* takes place, if you have already received the merchandise, you can safely assume that the *kinyan* has already been completed. In any case, the answer to your question is that such a scenario is permitted.

13. Cited in *Imrei Yosher* I:150; see *Torat Ribbit* 8:15, *Brit Yehuda* 22:8.
14. *Shulchan Aruch, Yoreh Deah* 173:3. *Rishonim* (see *Tur* and *Beit Yosef*, *Yoreh Deah* 173) compare this to someone who sells a debt someone owes him for future payment to a third party for immediate cash, but at a lower face value than what the borrower owed him.
15. *Yoreh Deah* 173:3.

G-5: Returning a Loan Affected by Currency Fluctuation

Question: Two years ago, Reuven, an American, sent $4,500 to Shimon, who lives in Israel, to convert the money into shekels (15,400 NIS[1] at that time) and then to lend it to Levi, a needy Israeli. Levi returned a quarter of the shekel sum every six months and believes he has finished repayment. Shimon now wants to return the money to Reuven, but the amount he has received is now worth only $3,990 (as the value of the dollar in comparison to the shekel has gone up in the interim). Should Shimon give Reuven $4,500 or the present-day dollar equivalent of the 15,400 NIS that Levi received?

Answer: We cannot respond to the question's "*Choshen Mishpat*" elements (i.e., the various monetary claims of the sides) without hearing both sides. We will focus only on the "*Yoreh Deah*" (i.e., ritual, religious *halachot*) issue of *ribbit*[2] on the loan, which depends on the possibilities of what the exact financial arrangements and legal constructs between the parties were. We will relate to the major possibilities.

It sounds like Levi accepted the responsibility to repay a 15,400 NIS loan. If Shimon was simply an agent following instructions, he has no more obligation than that of a simple conduit; apparently, he merely accepted upon himself to take care of the currency transfers. Therefore, he returns to Reuven only the amount of dollars he can get from the shekel sum Levi paid him.

If Shimon in fact accepted responsibility for payment, there were either two separate loans (one loan from Reuven to Shimon, which then enabled a second loan from Shimon to Levi) or Shimon was an *arev* (guarantor). We will now analyze each possibility.

1. New Israeli Shekel.
2. Usury, the forbidden payment of interest on a loan.

If there were two loans, Shimon would ostensibly need to return the $4,500 loan he received from Reuven. Is it permitted for an Israeli to return the same number of dollars as he received if the value of those dollars has gone up, or is that a problem of *ribbit*? The rule is that it is Rabbinically forbidden to lend a specific amount of objects that, at the completion of the loan period, are to be replaced and given to the lender in the same amount of the same type of object. This is because this commitment might require the borrower to return more value than he received, if the object went up in value over the course of the loan.[3] However, that is true of commodities, whereas currency is viewed halachically as a constant (even if its true value, as compared to commodities and other currencies, changes). Accordingly, one might conclude that a dollar loan is permitted, and Shimon would therefore be obligated to return the same $4,500 he received, even if the sum's shekel equivalent increased over the time. [4] On the other hand, outside the country where a currency is the legal tender, it is considered a commodity. Although relatively recent *poskim* have ruled that dollars have a special status in Israel, because of their centrality in many aspects of day-to-day finance,[5] the situation of centrality that this ruling was based on no longer exists; dollars are not sufficiently used in today's Israel to be considered a currency here. Nonetheless, when an American transfers dollars from America and wants that same amount of dollars returned to him, dollars are considered the relevant currency, and there is no problem of *ribbit* for their return.[6] Thus, if these were indeed the circumstances, Shimon may and should return $4,500 to Reuven.

If there was only one loan (from Reuven to Levi) and Shimon is merely an *arev*, we must analyze which of the three types of *arev* he was: 1) A simple *arev* – one who pays only if the borrower

3. *Shulchan Aruch, Yoreh Deah* 162:1.
4. Ibid.
5. See *Igrot Moshe, Yoreh Deah* III:37.
6. See ibid.

defaults;[7] 2) An *arev kablan* – in which case the lender may choose to take payment either from the borrower or the *arev*;[8] 3) An *arev sh'lof dotz* – in which case the lender receives payment specifically from the *arev*.[9]

The *gemara*[10] states that if a non-Jew lends to a Jew a loan with interest, and the lender takes payment with interest from the loan's Jewish *arev*, the borrower may not reimburse the *arev* for the interest. The *gemara* explains that since the non-Jewish practice is to go directly to the *arev*, it is considered **as if** the Jewish *arev* borrowed from the non-Jew and then lent the principal to the Jewish borrower. Therefore, the *arev* must not take back more money from the borrower than he gave him. There is a *machloket* among *Rishonim*, and there are two opinions in the *Shulchan Aruch*,[11] regarding if this prohibition is true only for an *arev shlof dotz* or even for an *arev kablan*.[12]

While that case is different from ours, the analysis of how to view the financial relationships between the three parties in a loan with various types of guarantors should be the same. If Shimon is a simple *arev* or, according to some, even if he is an *arev kablan*, the loan is treated as one between Reuven and Levi. Thus, if Levi may simply pay the same amount of NIS that he received, Shimon is governed by the same rules. If so, neither Levi nor Shimon may give $4,500, unless one of the leniencies of this Rabbinic form of *ribbit* applies.[13]

If Reuven indicated that he was giving a dollar loan, he deserves to receive $4,500, and Levi is obligated to pay however much NIS is necessary for that to happen. Shimon is allowed to

7. *Shulchan Aruch, Choshen Mishpat* 129:8.
8. Ibid. 15.
9. *Shulchan Aruch, Yoreh Deah* 170:1.
10. *Bava Metzia* 71b.
11. *Yoreh Deah* 170:1.
12. Regarding the question of which is the more accepted opinion, see *Divrei Sofrim, Yoreh Deah* 170:9, and The Laws of *Ribbis* (Reisman), p. 286.
13. See *Shulchan Aruch, Yoreh Deah* 162:2-3, regarding the most basic leniencies.

add from his own pocket to the money Levi gave him so as to return the full dollar amount to Reuven. This could occur if, for example, he wishes to help Levi and/or if he blames himself for having failed to relay to Levi that Reuven had indicated that the loan was to be repaid in dollars. It is certainly not a violation of *ribbit* if Shimon does not demand the difference from Levi.

If Shimon is an *arev shlof dotz*, it is likely that the loan was in dollars. In that case, Shimon may and should pay $4,500.[14] Whether and under what circumstances he would be permitted to ask for compensation from Levi for the added shekels needed to pay that amount of dollars is too complicated to discuss in this forum.

Fine nuances can affect the way to view these matters. It is laudable (not required) for Reuven to waive the possible right to full payment, whether he does so to avoid the possibility of a violation of *ribbit* or, especially, if he does so in order to strive for higher moral ground. (His dollar loss can count as *tzedaka* if the person who ultimately benefits from not being charged the difference, whether it be Shimon or Levi, is poor.[15])

14. See *Netivot Shalom*, p. 349.
15. See *Tzedaka U'Mishpat* 1:(78).

G-6: Taking *Ribbit* from a Non-Jew in Israel

Question: I understand that the reason it is permitted to take *ribbit*[1] from a non-Jew is that we live among non-Jews and cannot avoid conducting business with them. May one who lives in Israel rely on such logic, which seemingly does not apply there?

Answer: The *mishna*[2] states that it is permitted to lend money to a non-Jew with interest. However, the *gemara* cites a source indicating that it is Rabbinically forbidden to do so. The *gemara*[3] suggests two distinctions to reconcile these sources: 1) It is permitted to lend to a non-Jew with interest only to ensure a basic livelihood (*k'dei chayav*); 2) The reason for the prohibition is to discourage business relationships that could cause a Jew to learn from his counterpart's ways, and it is therefore permitted for a *talmid chacham*, who is not liable to be significantly affected by such a relationship, to receive*ribbit* from a non-Jew. According to another version in the *gemara*, there is no prohibition for anyone to lend to a non-Jew.

Tosafot[4] was troubled by the fact that the practice of the time was to allow usury on loans of Jews to non-Jews, in contradiction to the simple reading of the *gemara*. *Tosafot* presents three possible explanations: 1) On this matter, which is no more than Rabbinic, we accept the lenient version of the *gemara* that there is no prohibition altogether. 2) Due to the great difficulty in making a living, we generally consider accepting usury as *k'dei chayav*. 3) Since we anyway have to do business with non-Jews, permissibility to take interest does not significantly increase interactions.

1. Interest.
2. *Bava Metzia* 70b.
3. Ibid. 70b-71a.
4. Ad loc.

You based your question regarding whether it should be forbidden to lend with interest in Israel on the assumption that *Tosafot*'s third explanation is correct. This is a reasonable assumption, considering that the*Tur*[5] adopts it. However, although *Netivot Shalom*[6] cites *Klala D'Ribbita*, who suggests that it could be forbidden to lend to a non-Jew in a case that does not include the *gemara*'s lenient elements, standard practice is nevertheless certainly to be lenient, [7] and we feel it is important to justify standard practice when possible. (We have no problem with the *Chochmat Adam*'s[8] praise of those who adopt the stringent approach. However, enforcing such a ruling on others is a very different story.)

First, we must note that this prohibition is highly unusual, in that the *gemara* states that it does not apply to all people (i.e., a *talmid chacham*) and that it is waived in the face of significant financial need. One could possibly argue that this is a sign of focus on practical considerations, which would strengthen your question. However, it is more likely a sign of great leniency (as is the Rambam's[9] position that it was instituted only with regard to Torah-level *ribbit*), which perhaps indicates that we are not dealing with a full-fledged prohibition. It is therefore not difficult to rely on the opinions that there is no prohibition or that we would apply the leniency of *k'dei chayav*.[10]

Even working within the approach that the basis of the permissibility is that we do not have to be concerned that taking *ribbit* will increase our learning from the ways of non-Jews, we should view this point in the context of how practical Halacha works. Once *Chazal*, or often even post-Talmudic *minhag*, have forbidden something, we rarely say that the prohibition no longer

5. *Yoreh Deah* 159.
6. 159:16.
7. See also *Torat Ribbit* 1:35.
8. 130:6.
9. *Malveh* 5:2.
10. *Shulchan Aruch* and Rama, *Yoreh Deah* 159:1.

applies simply because things have changed, even if it seems that they really have changed. A less common but still important phenomenon is that when the rabbis of a period decide to be lenient regarding a certain (usually Rabbinic) prohibition, we do not easily reinstate the prohibition even when the strength of the leniency's reasons has diminished. It seems that in the face of "halachic inertia," we require clear indications of strong reason to change the practical *halacha*, even from leniency to stringency. Even in the times of the *Rishonim*, it seems that this prohibition was broadly ignored, and that seems to include even cases in which the reasons for leniency were not particularly strong.

In fact, in contemporary Israel, there are still practical reasons to apply *Tosafot*'s leniency, based on the contention that we are in contact with non-Jews anyway. First, in a global market, it is difficult to avoid financial interactions with non-Jews in many fields, and many Israelis have customer bases and engage in business cooperation with non-Jews. There is also practical logic to be less concerned about usury's impact on interactions, based on one understanding of the reason *Chazal* forbade specifically taking *ribbit* from non-Jews and did not forbid conducting other business interactions with them. Regarding other business transactions, there is little reason not to deal with Jews at least as much as with non-Jews. However, in the case of loans, since the Torah permitted taking interest specifically from non-Jews, *Chazal* were concerned that one would loan only to non-Jews and be unwilling to do so to Jews.[11] Nowadays, however, consider that the contemporary broad reliance on *heter iska*[12] all but eliminates the obstacle of *issur ribbit* in the business world. Therefore, there is less incentive to lend specifically to non-Jews, and as a result, the logic of the prohibition is weaker than in Talmudic times.

11. Maharam Shiff on Rashi, *Bava Metzia* 70b.
12. A halachic device that turns an ostensible loan, for which interest is forbidden, into an investment of sorts, in which the additional money returned (the "interest") is to be viewed merely as a return on a successful investment.

Another reason that the prohibition might not be as compelling nowadays is that business is often conducted these days with little to no personal interaction between the sides. Although we would not dismiss a Rabbinic prohibition because of such changes, they may allow us to continue the centuries-old lenient application of this *halacha* even if the reason for being lenient has become weaker.

Based on any combination of the above, it is justified to assume that the widespread practice of lending interest to non-Jews remains intact even in contemporary Israel.

G-7: Receiving Credit Card Benefits on a Purchase for Someone Else

Question: Reuven paid for Shimon's plane ticket by using Reuven's credit card; the arrangement was that Shimon would later reimburse him. Reuven received benefit from the payment in the form of credit card points that he earned from the transaction. Is this situation considered as if Reuven lent money to Shimon, such that Reuven's benefit is considered *ribbit*[1]? Also, who deserves to get the value of the points? Should Reuven somehow share with Shimon some of the benefit from his credit card gain?

Answer: When Reuven gave money to the airline via his credit card based on Shimon's request, it is indeed considered as though he lent money to Shimon. This is based on a broad concept known as *arvut* (guarantorship). By means of *arvut*, the one who becomes obligated to pay Reuven is not the one who received the money from him (i.e., the airline company), but rather the one who requested of Reuven to do what he did with the money (i.e., Shimon). This concept can be used in creating loan obligations, [2] *kiddushin*,[3] and transactions. [4] Thus, if Shimon were to refuse to pay Reuven back because Reuven did not give him anything, we would say: "When you asked Reuven to pay the airline, you said (or implied in a manner that obligates you) that you would reimburse him, and that is binding." Accordingly, from the time that Reuven paid, Shimon became obligated to pay him back.[5]

Now that we have determined that, effectively and halachically, Reuven is considered to have lent money to Shimon, the question remains whether Reuven may not only get his principal back

1. Forbidden usury.
2. *Bava Batra* 174b.
3. *Kiddushin* 7a.
4. Ibid.
5. See *Shulchan Aruch* and Rama, *Choshen Mishpat* 129:2.

but also receive additional benefit as a result of the transaction.[6] The answer seems to be that this is permitted, because there can be a problem of *ribbit* on Reuven's loan to Shimon only if the benefit that Reuven receives comes in some way from Shimon, his "borrower."[7]

Importantly, your second question regarding who deserves the benefit is relevant not only in itself, but can also impact on the question about the *ribbit*. If Reuven is required to share the benefit with Shimon, then if Shimon waived his rights to this benefit, most likely because Reuven advanced money on his behalf, this ostensibly could be considered *ribbit*.

The *gemara*[8] asks about a case in which someone serves as an agent to buy a certain amount of a commodity for a buyer at a certain price, and the seller decides to give more commodity than was requested. The *gemara* states that if the object does not have a set price, it was the buyer's money that ended up bringing **him** more than expected.

The *gemara* further states that if there is a set price, we view the extra as a present. Who deserves this present? The *gemara* accepts the opinion that it is to be divided equally between the buyer and the agent. Rashi[9] explains that this is because there is a doubt regarding for whom the present was intended. Based on this, the Rama[10] writes that if the seller specified that he added the extra for the agent, the agent keeps the entire surplus. The Rif,[11] however, rules that even if the agent was the intended recipient, the buyer deserves a share, because the benefit came through

6. Although in some ways, we view Reuven as an agent for Shimon, and although the obligation of Shimon to Reuven is based on the institution of *arvut*, nevertheless, the respective leniencies regarding *ribbit* in these contexts (Rama, *Yoreh Deah* 160:16, and *Taz, Yoreh Deah* 170:3) do not apply here. Analysis to support this contention is beyond our scope.
7. *Bava Metzia* 69b.
8. *Ketubot* 98b.
9. Ad loc.
10. *Choshen Mishpat* 183:6.
11. *Ketubot* 57b in his pages.

him; it was only due to his purchase that the agent was able to receive the bonus from the seller. The *Beit Yosef*[12] prefers the Rif's opinion, and the *Shach*[13] wonders why the Rama presented the *halacha* according to Rashi in a manner that implies that all agree with his position.

At first glance, it seems that our case depends on the *machloket* between the Rif, Rashi, et al., as Reuven received the benefit because of Shimon's purchase. However, in your case, Shimon is less directly involved with the source of the extra benefit – the credit card company – than the *gemara*'s seller is with the buyer. There is no real financial relationship, not even through an agent, between Shimon and the credit card company. Furthermore, the credit card company awards points because they want to incentivize their customers' decision to pay specifically by means of their credit card, which increases their profits. The company does not care about the background of their customer's decision to spend the money. It is therefore more difficult to relate the present to Shimon, even according to the Rif. The Rashba[14] maintains that when the present is given because of the agent's relationship with the seller, the agent receives the entire benefit, and that certainly applies here. Additionally, the "present" of points is one part of an ongoing arrangement between company and client (Reuven). The points from this payment fit in with the rest of Reuven's points, in which Shimon has no part.

In summary, based on your description, Reuven need not credit Shimon for the points benefit, and there is no problem of *ribbit*.

12. *Choshen Mishpat* 183.
13. 183:12.
14. *Shut Meyuchas LaRamban* 60; see *K'tzot HaChoshen* 283:7.

G-8: Inheritance Without *Ma'aser Kesafim*

Question: My parents are planning their will and want to divide their estate evenly between my brother and me. They believe I give *ma'aser kesafim* too broadly, and when I told them that I indeed think that it should be taken from an inheritance as well, they objected and insisted it is enough that they will leave some money to charity. They told me that if I cannot figure out a way to avoid giving *ma'aser* from their estate, they will give the entire estate to my brother. Is there a permitted way for me to obviate the obligation of *ma'aser*, or should I stand on principle in the face of losing a lot of money?

Answer: We praise not only your willingness to forgo inheritance if halachically required, but also that you are not trying to trick your parents in this regard.

There are times when parents' gifts are exempt from *ma'aser*. Rav Moshe Feinstein[1] rules that when parents promise money to their son for his basic needs, the parents have the right to have their son not give *ma'aser* from their gift, as giving it would in effect compel the parents to give the son more to cover his own needs. *Teshuvot V'Hanhagot*[2] writes that if that son gives *ma'aser* against his parents' conditions, it is considered stealing.

However, this argument does not apply in your case. Your parents are not giving you money for a specific purpose that will not be met if you give *ma'aser*. Rather, the inheritance will be yours to do as you like, and what you do with it will not impact your parents; they object only on a "matter of principle." If indeed you are obligated to give *ma'aser* on the inheritance, their expression during their lifetime of their strong sentiment against

1. *Igrot Moshe, Yoreh Deah* II:112.
2. III:282.

ma'aser is akin to a parent who commands his child to not fulfill a *mitzva*, which is an illegitimate request.[3]

If your parents are serious about withholding all your inheritance over this matter and this inheritance is a large amount of money, you can be exempted from *ma'aser* based on the Rama's ruling[4] that one does not have to spend an exorbitant amount of money on a *mitzva*. In addition to other *mitzvot*, this exemption applies to *tzedaka*, which actually has an upper limit for how much one may give.[5] Of course, *tzedaka* (*ma'aser kesafim* falls under its rubric[6]) involves financial loss by its very definition, but here we are talking about a large loss **beyond** natural *tzedaka* costs.

In general, there are three opinions regarding the practice of *ma'aser kesafim*. Some maintain that it is a *mitzva* from the Torah,[7] some hold it to be a Rabbinic obligation,[8] and yet others maintain that it is simply a proper practice to accept upon oneself.[9]

We believe that the third opinion is the strongest. According to that opinion, one could perform *hatarat nedarim* on his practice of *ma'aser kesafim*. We suggest that even if you rely on the above exemption based on the Rama's ruling that one does not have to spend an exorbitant amount of money on a *mitzva*, it is good to also do *hatarat nedarim* in regard to this inheritance.

However, it is better (for your sake and probably also for that of your parents) to obviate the *mitzva* to begin with, rather than to simply fail to perform it due to substantial loss. Therefore, we would recommend asking your parents to leave you the inheritance in a way through which you are anyway exempt from *ma'aser*. According to most opinions, one who receives objects or property is not required to give *ma'aser* based on the objects'

3. *Bava Metzia* 32a.
4. *Orach Chayim* 656:1.
5. *Ketubot* 50a.
6. See Rambam, *Matnot Aniyim* 7:5.
7. See *Tosafot, Ta'anit* 9a; *Tzedaka U'Mishpat* 5:2.
8. *Shut Maharil* 54.
9. *Shut Chatam Sofer, Yoreh Deah* 231.

value, unless and until he sells them.[10] According to many opinions, money received that is bindingly earmarked for specific needs is also exempt from *ma'aser kesafim*.[11] Your part in your parents' estate can be made to fit into one of these situations. For example, they can create a trust fund for certain purposes (e.g., children's weddings, education), or you could receive real estate, as opposed to cash. In the case of real estate, if and when you sell the property after quite a while, you will give *ma'aser* at that point. This would hopefully not contradict your parents' explicit directives.

There are strong indications that *ma'aser kesafim* is not an independent *mitzva,* but is rather a set of rules within *tzedaka*. Your parents are presumably not against your giving *tzedaka,* but only annoyed by the level and the automatic nature of giving *ma'aser*. However you resolve the issue with your parents, you do not need to be a less generous person in the long term. If inheritance, and hopefully other sources and merits, enhance your ability to give *tzedaka*, at some later point, you might end up giving a similar amount of *tzedaka* as if you followed the rules of *ma'aser kesafim* formalistically on the inheritance. (One may give more than 10% when he wants or not rely on leniencies that one used to rely on.) We do not condone actually calculating the amount you are withholding from *ma'aser* and adding it on later to make up for following your parents' condition, as this would be dishonest to them. However, it would be acceptable to purposely give more *tzedaka* in other settings, such that what you give naturally over time will offset what you do not give upon your parents' passing.

10. See *Tzedaka U'Mishpat* 5:(25); *Hilchot Ma'aser Kesafim* (Bronstein) 3:6.
11. *Hilchot Ma'aser Kesafim* ibid. 11.

G-9: *Ma'aser Kesafim* from Proceeds of a Damage Suit Settlement

Question: I was injured in a car accident a few years ago. The accident has brought on, and will continue to bring on, high medical expenses. I just received a large damages payment. Should I give *ma'aser kesafim* from it?

Answer: *Refuah shleima*! It is important to realize the nature of the practice of *ma'aser kesafim*. *Tzedaka* is a *mitzva* from the Torah, but its practical parameters are difficult to define and quantify. The concept of *maa'ser kesafim* provides a *tzedaka* formula that is moderately ambitious (depending on a person's circumstances).[1] In general, there are three opinions regarding the origin/level of obligation of the *ma'aser kesafim* practice: Some maintain that it is a *mitzva* from the Torah,[2] others consider it a Rabbinic obligation,[3] and yet others understand it to be simply a proper practice for one to accept.[4] The last is the strongest possibility.

Most *poskim*[5] rule that if one receives money as a gift and has the freedom to use it as he likes, he should give *ma'aser kesafim* from what he receives. If the monetary gift he received is earmarked for a certain purpose (e.g., buying a house), however, it can be viewed as though he received that matter as a present, and according to many, he is exempt from *ma'aser kesafim* on both the money and that which was bought with it. This ruling is especially compelling if giving *ma'aser kesafim* on the funds will effectively preclude one from obtaining that for which the

1. Compare Rambam, *Matnot Aniyim* 7:1 and 5.
2. *Tosafot, Ta'anit* 9a.
3. *Shut Maharil* 54; *Taz, Yoreh Deah* 331:32.
4. *Bach*, cited by *Taz* op. cit.; *Shut Chatam Sofer, Yoreh Deah* 231.
5. Including *Chikrei Lev, Yoreh Deah* III:102.

money was earmarked. [6] In your case, you **may** use the money for whatever you wish. However, medical expenses are primarily necessities that one cannot reasonably ignore.[7]

We can suggest the following proof that *ma'aser kesafim* does not apply to damage payments that relate to medical expenses (*ripuy*). *Ripuy* is intended and calculated with the goal that medical expenses should not harm the victim's financial situation. It is conceptually optimal for the damager to directly finance medical services for the victim as they are needed, rather than to give an estimated lump sum of money for anticipated past and future expenses.[8] Lump sum payments, when decided upon, are arranged simply as a matter of practicality and convenience. Consider the financial circumstances of a victim who is being compensated for his medical expenses. If the victim had to give *ma'aser* on those payments, he would sustain a net 10% loss, as 10% of what he needed to pay for medical expenses will go to *tzedaka*. It does not make sense that Halacha would want this, and we do not find any suggestion of the step of adding 10% to the base *ripuy* payment to cover the giving of *ma'aser*.[9]

On the other hand, in many systems of law, a large damages award is almost always intended to accomplish more than simply pay medical expenses. The money is intended to cover short-term and long-term loss of earning capabilities, and even compensate for mental anguish and loss of enjoyment. Sometimes, courts also include punitive charges. In most cases, it is possible to at least approximate the breakup of the elements of large lump sum

6. See *Tzedaka U'Mishpat* 5:(26).
7. While one can often opt for cheaper medical products and services, one of the purposes of a significant settlement is to enable the possibility of paying for relatively high quality medical care.
8. *Bava Kama* 85a.
9. One can deflect this proof on technical grounds, arguing that the obligation to pay damages is a Torah law, which does not take the victim's worthy *tzedaka* practices into account, especially assuming they are Rabbinically-mandated or less. We would counter that the practice of *ma'aser kesafim/ tzedaka* does consider the fact that *ripuy* is not general profit but rather necessarily earmarked payment, which it would be wrong to "tax."

payments, based on an itemized insurance claim or a court or arbitrator's ruling. Regarding many of these elements, *ma'aser* is indeed appropriate. For example, regarding payment for loss of income, which should (halachically and legally) be compensated for,[10] logic dictates that *ma'aser kesafim* is called for. Since such payments are in place of previously potential earnings that are presumed to be lost, this element should be treated as income, which, of course, is subject to *ma'aser kesafim*.

We have explained in the past [11] that people who cannot afford to give significant amounts of *tzedaka* should not do so, as their obligations to their families come first. [12] While some injury victims have no financial worries, many in such a situation need to consider their present and future financial outlook. Since we do not know your situation, we will share with you what we would suggest to the average person who receives large lump-sum damage payments.

Since the payments are planned for long-term use, many would opt to set up a fund to be invested, with a certain amount being freed periodically for use. (We emphasize that we are not giving financial advice.) If you decide to take that approach, it is fine to give any appropriate *ma'aser* only from the periodic drawing of funds, minus the portion that relates to medical or other injury-related expenses during that period. Do not give *ma'aser kesafim* from the lump sum in the beginning. By following this suggestion, you are likely, as time goes by, to develop a good understanding as to whether or not you will be able to give full*ma'aser kesafim,* or to at least determine the extent to what you deem yourself able to fulfill the wonderful *mitzva* of *tzedaka*.

10. *Shulchan Aruch, Choshen Mishpat* 1:2.
11. *Living the Halachic Process*, vol. I, F-5.
12. Rama, *Yoreh Deah* 251:3.

G-10: Approach to Kidney Donation

Question: Is it a requirement, an appropriate practice, or an improperly exaggerated act of *chesed* to donate a kidney to someone with whom the only connection is that you both are Jews?

Answer: [Let me begin with a little background on the question and answer. After deciding that I wanted to donate a kidney, I asked my *posek* the above question. His conviction was that while one is not required to donate, it is a very big *mitzva* to exceed one's *chesed* obligation and to do so. He also ruled that if I donate, **I am obligated to share this fact with as many people as possible,** so as to encourage others (in my opinion, specifically very healthy middle-aged men and women) to consider it. I have decided that after a very brief discussion of the halachic issues, I will share a unique Torah-based approach (not ruling) that convinced me (intellectually) to go through with the donation.][1]

The Radbaz[2] was asked whether one who can save a Jew's life by agreeing to sacrifice a limb should do so. He responded that one is not required to make such a life-altering sacrifice but that doing so would be an "act of *chasidut* (piety)." He continues that if giving the limb endangers one's own life (as he assumes it would), only a "*chasid shoteh* (misguided pious person)" would agree. In fact, there may be differing opinions among *Chazal* about the appropriateness of endangering oneself to save someone else who is in great danger.[3]

1. In another departure from standard protocol in these books, I dedicate this response *l'iluy nishmat* Rabbi Yeshayahu Heber *zt"l*, founder of Matnat Chayim, who helped lead me through the process of kidney donation and served as an inspiration and a true friend to me and hundreds of other kidney donors and recipients.
2. *Shut HaRadbaz* III:627.
3. See *S'ma* 426:2; *Pitchei Teshuva, Choshen Mishpat* 426:2.

There are decades-old *teshuvot*[4] that discourage kidney donation due to perceived dangers. However, the present consensus of major *rabbanim* encourages it, as Rav Yisraeli did decades ago.[5] All surgery entails some danger, but nowadays, the immediate danger to a kidney donor from surgery is negligible. There are slight disadvantages to having only one kidney, the most important being that it can lead to life-threatening situations, but this is quite uncommon for those who pass the rigorous pre-donation testing. Based on medical developments and what we have learned over the last few decades, it is unclear (and hopefully unlikely) whether the Radbaz would consider a donor a *chasid shoteh*. In fact, *poskim*,[6] and the Radbaz himself elsewhere,[7] urge people not to exaggerate self-concern when others who are in danger can be saved.

Consider that when there is a communal danger from attackers, Jews are expected to come with weapons, even on Shabbat, to defend their counterparts.[8] Given that this must pose some danger to the defenders, doesn't this contradict the Radbaz?

The following approach to answer the question and to deal with the idea of self-sacrifice within our society is based on the way I was taught at Eretz Hemdah, and by Rav Yisraeli, to view communal needs, especially in the State of Israel.

Members of Israeli society face many dangers – hostile countries, criminals, national disasters, etc. Many people (soldiers, police officers, firefighters, etc.) often risk their lives to protect society. Nationally, we are far better off having an apparatus of protection than we would be were we to leave everyone to fend for himself. But who should risk their lives to save others in these various ways? We draft, appeal to, and/or provide incentives for people to take these various positions. I believe that no responsible

4. *Minchat Yitzchak* VI:103; *Tzitz Eliezer* IX:45.
5. *Chavot Binyamin* 109.
6. See *Pitchei Teshuva, Choshen Mishpat* 426:2; *Mishna Berura* 329:19.
7. See *Shut HaRadbaz* V:218.
8. *Eruvin* 45a; *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 329:6-7.

posek would forbid serving as an Israeli soldier or police officer based on the Radbaz's thesis, in line with the above sources about protecting Jews under attack.

Similarly, if society, as guided by doctors, lawmakers, and *poskim*, has to decide whether to encourage healthy people to accept difficulties and minor risks in order to save recipients from extended dialysis and/or death, the logical answer is that they should. It is simply a matter of finding the right profiles and number of donors. The government provides incentives (including modest "financial gratitude"), the most important one being that the donors' families go to the top of the list of future recipients if needed. The government also conducts careful pre-donor screening. When organizations (e.g., Matnat Chaim, and Renewal, in the US), rabbis, and others succeed in presenting the matter to the public eye (I am hereby trying), our philanthropically-minded nation will respond appropriately.

We are getting closer to providing the desired number of donors, but more work is needed. We are proud that (at the time this volume is being prepared for print), Israel is the per-capita world leader in altruistic kidney donation!

G-11: Reflecting on a Socio-Religious Trend

Question: I ask**myself**: What religious trends have I been noticing, both through questions received and by personal observation, and what should our reaction be toward them?

Answer: There are a number of crucial halachic and/or social issues in the forefront of rabbinic and community discussion. While I make no attempt to identify the most impactful ones, I thought it would be interesting to examine some changes in socio-religious behaviors and religious practices that are signs of trends that share common roots. Identifying those roots and considering a basic strategy toward them can help the community and the individual react thoughtfully to practices that have arisen and will arise in the future. We will focus here on the types of practices that have become more common among people who strive for healthy (not extreme) religious excellence.

One trend is the use and pursuit of *segulot*. For example, over the last decades, the *chatan*, *kalla*, and *sandek* have become among those before whom one is expected to line up to receive *berachot*, as is done for great*tzaddikim*.[1] (Previously, participants at a wedding would bless the *chatan* and *kalla*, not primarily vice versa.) *Tzedaka* organizations encourage donations by promising that THE right holy people will *daven* for us THE best *tefilla* at THE best time and place. (One would have expected greater emphasis on the important aspects as the *mitzva* itself, the importance of the cause, the steps an organization hopefully takes to minimize wasted overhead, etc., with little focus on *segula* promises.)

Another trend – which is not new, but which has in some ways

1. It used to be that Chassidic rebbes were known as the ones to approach for personal *berachot*, but this phenomenon has been significantly broadened to include others as well.

intensified recently – is many people's focus on their individual religious practice. I am not discussing selfish people or those who are disconnected from the community. Indeed, many of the people to whom I refer are true *ba'alei chesed* and people who work on community projects; they simply strive to do the "best thing." Here are a few examples of such practices that are new, picking up steam, or expanding to new communities: Breaking up a *minyan* so that two *aveilim* can be *chazan* simultaneously;[2] a *chazan* using his own *nusach* in a *shul* in spite of its having a set and different *nusach*; asking for *maftir* semi-regularly during the year of *aveilut*; *davening* at one's own speed without skipping when coming late, and thereby causing there to be only a questionable quorum for *Shemoneh Esrei* and *chazarat hashatz.*

Without going into the details of such specific issues, I see overlap between the trends. "I believe my *nusach* is better (for me), so the *tzibbur* should accommodate me." "I need to provide my parent with the most effective *illuy neshama*,[3] so the *shul* should sacrifice to accommodate *aveilim* in ways not traditionally prescribed." "The *Beit Yosef* 's angel said that skipping is detrimental, so we no longer follow the *Shulchan Aruch*'s rules meant to enable a *minyan* to be a cohesive communal *davening*."[4]

Our approach is that while proper balance is always important, the general rule is that the needs and preferences of the *tzibbur* come before those of the individual.[5] In matters where diverging from community norms can cause discord, even when that outcome is not obvious, the *sugyot* of the fourth *perek* of *Pesachim*[6] are strictly against an individual's divergence.[7] This is often even at the cost of religious preferences for the individual.[8] Furthermore, we believe that the individual's *avodat HaShem*

2. See *Living the Halachic Process*, vol. III, A-4.
3. See *Birkei Yosef, Orach Chayim* 284:1.
4. See *Mishna Berura* 52:1.
5. *Living the Halachic Process*, vol. I, H-3.
6. Which deals with the impact of local *minhag* on religious observance.
7. See, for example, *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 468:4.
8. See *Mishna Berura* 468:23.

should be focused on improving the **community's** spiritual state.[9]

It is true that the ultimate level of community is that of *Klal Yisrael* as a whole. However, in one's personal life, his local community represents his *klal*. While a community should be concerned about the feeling of fulfillment of individuals, it is more fundamental that the individual not put the main focus on the fine points of his personal quest, even for something as impactful as the apparent spiritual advantage of his departed parents,[10] if that compromises what is healthiest for the community. Similarly, some *segulot* are positive, but the emphasis on them seems to reflect a tendency on the part of individuals to focus on serving their own needs, rather than fulfilling *ratzon HaShem.*

Pursuing real Torah values, as set out by Halacha, should define our practices. The community should remember, of course, that every issue that arises should be handled in a manner that seeks to avoid *machloket*. However, according to Halacha, the obligation to avoid *machloket* makes greater demands on the individual than on the community at large.

9. This is often expressed beautifully by Rav Kook, including in *Ein Ayah, Berachot* 1:89.
10. See *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 53:20.

G-12: Unintentional and Innocuous Deceit

Question: I ordered something and had it delivered to my in-laws' house. I forgot to mention it to them, so when it arrived, they assumed it was a gift for them, and they thanked me for it. Is it permissible for me to "play along" and pretend it was intended for them from the beginning?

Answer: There are different sorts of cases that are included in the broad prohibition of *geneivat da'at* (deceiving someone). One case is when one sells a defective item without the buyer knowing about the defect.[1] Such a sale is forbidden even when the buyer pays a price that is reasonable given the object's actual value.

The same *gemara* includes several cases in which the deceived party loses nothing on any level, but the deception is nevertheless forbidden. In one such case, Reuven makes Shimon think that Reuven **intends to give** him something, when in fact Reuven does not have that intention. Another case is when Reuven urges Shimon to eat with him when he knows Shimon will not take him up on the offer. Yet another is when one brings to his friend a utensil in a way that looks like its content is of significant value, when in truth it is not.

Furthermore, the *gemara* forbids even cases in which one is indeed giving something of significant value, if the recipient will view the act as more generous than it actually is. Thus, one may not open a closed barrel of wine before a guest if most of it is earmarked for imminent sale. (Since wine of newly opened barrels tastes better than that of barrels that have been open for a while, opening a new barrel for the guest appears to be a special gesture to him.) Rather, says the *gemara*, one must inform the guest that he would have had to open the barrel soon anyway.

1. *Chulin* 94a.

Based on the broad possibilities for a prohibition of making others more grateful to you than they should be, it would appear, **at first glance** , that it is halachically problematic to lead your in-laws to believe you bought them a present when you actually bought it for yourself. Nonetheless, it seems that for one or more of the following reasons, you are not required to inform them of their mistake.

First, we must examine the reasoning behind the prohibition of this type of*geneivat da'at.* Rashi[2] explains that the giver causes the recipient to feel that he owes the giver more reciprocity than he actually does. If the recipient of the favor/gesture were to realize the true situation, he would be less likely to invest in generosity in return. Thus, if there is no reason to expect any change in reciprocity due to the process of giving, it is likely permitted to present a more positive picture than exists. In your case, we would consider that parents (in-law) usually give their children gifts in a manner that is unrelated to relatively small gifts that their children give them. (Although we do not ordinarily make such distinctions based on the spirit of a law regarding prohibitions, a prohibition like this one is totally situational by its very nature, thus making it likely that this distinction will indeed affect the *halacha.*)

The following story recounted in the *Gemara*[3] is also instructive. Two rabbis were traveling when they chanced upon a third rabbi. When they met, the third rabbi expressed his appreciation that they had come to greet him. One of the first two politely corrected the third rabbi's mistake to avoid deceiving him. The second rabbi told the first one that he was mistaken in disappointing the third rabbi, claiming that there was no problem of *geneivat da'at* because the third rabbi had "deceived himself." The *Shulchan Aruch*[4] rules like the second rabbi; if the "recipient" should have realized that he actually did not receive a favor, the "giver" does not have to correct him. We can derive a leniency and perhaps also

2. Ad loc.
3. Ibid. 94b.
4. *Choshen Mishpat* 228:6.

a stringency from this ruling. The stringency is that a giver might need to correct a misimpression, even if he did not act purposely to create the perception, if it turns out that he had unwittingly created the misperception. The leniency is that if the unintended recipient should not have jumped to the erroneous conclusion, the "giver" does not have to correct it. You would know best whether this idea applies to your case – that is, whether your in-laws should have assumed that you bought it for yourself rather than for them.

Another leniency is that it is permitted to give the wrong impression if the motivation of the "deception" is not to win favor but for the honor of the recipient – for example, if as a result, other people will think that the recipient is a person who is deserving of significant honor.[5] If we apply the concept of honor here, it makes sense to be concerned that it **might** be embarrassing to your in-laws for them to be told that they made a mistake in assuming it was a present for them, and it seems that you would be justified in going along with that assumption. On the other hand, it is possible that they would not be embarrassed, as it was your mistake in not telling them that the item was coming for you.

Another reason there may not be a problem of *geneivat da'at* here is that by letting them keep the item, you actually **are** giving them a present now. Thus, it turns out that they really do have reason to be grateful for your generosity and your care about their happiness. This is the case even if the background of what was nice on your part is different from the way they perceived it. When one gives an actual present whose level of generosity is equivalent to what the recipient understood (as opposed to the case of opening the barrel of wine), we do not find an obligation to divulge all the circumstances under which it was given. For example, if you gave a nice present thanks to your sister-in-law's suggestion, you are not required to say that the idea came from her. Similarly, in your case, you do not have to mention that the idea for the present came from your in-laws' mistake.

5. *Chulin* 94a and *Shulchan Aruch* op. cit.

G-13: Improper "Table" Manners?

Question: I was at the home of very fine friends, who have a few-week-old baby. Soon before the meal, they put a changing pad down on the dining room table and changed the baby's dirty diaper. I did not say anything, but I found it surprising and distasteful. (I imagine that most people would.) Is it also halachically forbidden, and should I say something about it so that they not continue doing this?

Answer: We will first take a look at the "halachic" element and then, perhaps more importantly, try to put things into perspective.

The *gemara*[1] derives from a *pasuk*[2] that mentions both the *mizbe'ach* (altar) and the *shulchan* (table) the idea: "At the time of the *Beit HaMikdash*, a person would bring a sacrifice and be atoned, but now one's table brings him atonement." The primary explanation of this statement is that the atonement power of one's table stems from the *mitzva* of feeding guests[3] – a practical, not mystical, concept. Nevertheless, there are several (semi-)accepted *halachot* that are derived from the spiritual concept that "a table is like an altar," which may reflect another level of the *gemara's* teaching with regard to tables upon which people eat.

Several *Rishonim*[4] learn from this concept that one should cover metal knives that are on the table at the time of *Birkat HaMazon* during the week, just as metal is kept away from the *mizbe'ach*; the altar lengthens life, whereas metal (i.e., weapons) shortens it. The *Shulchan Aruch*[5] cites this practice as the accepted *minhag*. In a similar vein, the Rama[6] recommends placing salt on the table, just as salt was put on the *korbanot* brought on

1. *Chagiga* 27a.
2. *Yechezkel* 41:22.
3. See *Rashi, Tosafot* ad loc.
4. See *Beit Yosef, Orach Chayim* 180.
5. *Orach Chayim* 180:5.
6. *Orach Chayim* 167:5.

the *mizbe'ach*. The *Magen Avraham*[7] cites the *Sefer Chasidim*,[8] who writes that one must not kill insects on a table upon which people eat, just as one would not do so on the *mizbe'ach* – again because of the comparison between the two. As usual, when the *Magen Avraham* states an opinion, most *Acharonim* follow suit.[9] The *Aruch HaShulchan*[10] extends this protection of the sanctity of the table to refraining from any action that is unseemly. Other *Acharonim* mention some specific examples, such as not allowing children to walk on top of the table.[11] All indications are that this matter of respect for the table applies at all times, not only during a meal.

It seems apparent that changing a diaper is included in what the *Aruch HaShulchan* calls unseemly actions that should not be done on a table used for eating,[12] and he would thus forbid it. Actually, most people would refrain from doing so on health and aesthetic grounds, certainly in the presence of guests and soon before a meal.

Nevertheless, I would not suggest saying anything to the new parents, unless you feel that due to your relationship and/or their personalities, they would take your comments in a positive spirit without embarrassment or resentment. While those who cite this *halacha* use the word *assur*, it is difficult to view this post-Talmudic "prohibition" as a classical Rabbinic prohibition of the type from which we should try to protect our friends. (It is also unclear if all authorities accept the *Aruch HaShulchan*'s extension to all unseemly actions, especially those that are natural

7. 167:13.
8. 102.
9. See *Sha'ar HaTziyun* 167:26; *Kaf HaChayim, Orach Chayim* 167:41.
10. *Orach Chayim* 167:12.
11. See *Piskei Teshuvot* 167:6.
12. Changing a diaper is obviously not the type of action one needs to be embarrassed about in the slightest, but that does not prevent it from being "objectively" unseemly, making the timing and place of doing it something that should be handled appropriately.

and unavoidable, like changing diapers.[13])

It is healthy to be *melamed z'chut*[14] and see a little logic and even some beauty in the couple's behavior. First, the *halachot* relating to excrement do not apply, for the most part, to such young babies.[15] Indeed, the smell is also less oppressive (for most) and **apparently** somewhat less unhygienic. What is more interesting, though, is the attitude of these parents, who, I would guess, are first-time parents. Their days (and some sleep-deprived nights) revolve around that little bundle of joy, and he or she lovingly occupies their thoughts and actions. With such a frame of mind, they probably view taking care of the baby's needs as being most natural and beautiful, and it has not even dawned on them that others might be taken aback. I would also predict that in a few weeks, they will "land" a little bit and stop this practice, not necessarily due to halachic realization, but due to a return to normalcy, through which they will "know better." In the meantime, I would excuse their lack of tact and try to focus on the endearing element of this practice.

13. Even though one could avoid doing it in that place.
14. Judge someone favorably.
15. See *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 81:1, and *Mishna Berura* ad loc. 2.

G-14: Animal Experimentation

Question: I am working for a medical researcher, and a lot of our work includes experimentation on rodents, whose lives are not always pleasant during our experimentation. Is such work permitted, or is it prohibited due to*tza'ar ba'alei chayim*(causing pain to animals)? How should I feel about my involvement in this research?

Answer: There is a *machloket* in the *gemara*[1] and among the *poskim* regarding whether the obligation to avoid *tza'ar ba'alei chayim* is a Torah law or a Rabbinic one; it is also possible that it is a quasi-Torah law.[2] Many *mitzvot* in the Torah (at least according to some commentators), as well as many Rabbinic laws, are based on concern for animals and are intended to avoid cruelty to them[3]. When and why can this concern be waived for human purposes?

The simple reading of *Tosafot*[4] is that *tza'ar ba'alei chayim* can be waived only in order to facilitate an important *mitzva*. However, the halachic consensus is along the lines of the Rama's ruling:[5] "Anything that is needed for medicine or for other things does not have a prohibition of *tza'ar ba'alei chayim*. Therefore, it is permitted to pluck feathers from live geese, but people are careful about that because of cruelty."

There are at least two approaches as to why the prohibition is overpowered in situations of human need. One approach is that the prohibition relates only to being**needlessly** insensitive. Regarding a parallel prohibition, causing damage (*bal tashchit*), we find that destroying something for a positive reason is permitted, because it is, in context, not destructive. Indeed,*tza'ar ba'alei chayim* and

1. *Bava Metzia* 32b.
2. See opinions in *Encyclopedia Hilchatit Refuit*, VI, p. 525.
3. See *Devarim* 22:4, 6; *Berachot* 40a.
4. *Avoda Zara* 11a.
5. *Even HaEzer* 5:14, based on the *Issur V'Heter* and *Terumat HaDeshen.*

bal tashchit may be connected, as the *gemara*[6] teaches that killing an animal for no good reason is *ba'al tashchit*, whereas keeping it alive but in pain is *tza'ar ba'alei chayim*. Thus, if causing pain is done for a good reason, it can be permitted because it is not considered cruel.

A second, complementary approach is that the Torah teaches us, explicitly and implicitly, that animal rights do not compare to human needs. The Torah instructs, "Have dominion over the fish … birds …"[7] Furthermore, we are permitted to take an animal's life simply because we desire to eat meat. We may enslave animals to do hard labor, albeit with some restrictions. (It may not be done on Shabbat, and the animals may not be muzzled.)

There are a few important possible distinctions. Permissibility may depend on the level of pain to which the animal is subjected. Normal agricultural work is not torturous and is permitted. However, the Rama cited above calls plucking feathers from a live bird cruelty and writes that we do not do such things.[8] The level of need is also a variable. Some rule that the prospect of earning extra money is not a sufficient justification.[9] While most authorities maintain that this is sufficient, it may depend on how painful it will be for the animal.[10]

Rav Yaakov Emden suggests that *tza'ar ba'alei chayim* might apply only to animals with which man works (e.g., cattle, horses, donkeys), and perhaps to relatively highly cognitive animals (dogs, cats), but not to "lower creatures" with which man does not "interact."[11] According to these opinions, the prohibition does not apply to insects, and likely not to rodents.

In any case, searching for cures and treatments for human illnesses is certainly a very valid reason to allow animal

6. *Chulin* 7b.
7. *Bereishit* 1:28.
8. See *Shvut Yaakov* III:71.
9. See opinions cited in *Minchat Yitzchak* VI:145.
10. See ibid.
11. *Sh'eilat Ya'avetz* I:110; see also *Teshuvot V'Hanhagot* II:726;

experimentation. As several *poskim* point out, real efforts should be made to ensure the importance of the experimentation, to limit the number of animals used, and to minimize pain. Suffering animals should be euthanized as promptly as possible. Thankfully, many countries have rules that monitor such experimentation, although unfortunately, probably only a few do a good enough job.

If you are involved in the experimentation for only a short time, it is appropriate for you to feel somewhat uncomfortable, even if the practice is halachically and morally correct.[12] A professional researcher cannot be expected to constantly live with guilt, but even for him, it is appropriate to seek ways to heighten sensitivity and to thereby emulate HaShem, whose mercy is on all of His creations.[13]

12. See a scary story about Rabbi Yehuda HaNasi recounted in *Bava Metzia* 85a.
13. See *Tehillim* 145:9.

G-15: *Netilat Yadayim* from a Chipped Cup

Question: I have a cup for *netilat yadayim* that has a few small chips on its top. Is it still kosher for that purpose?

Answer: The *gemara*[1] presents some of the rules for the *kli*[2] used for *netilat yadayim*, including that it must be able to hold a *revi'it*[3] of water. Potentially pertinent to your question, the *gemara* states that a utensil is unfit for this use if it has a hole the size of *koness mashkeh* – i.e., big enough not only for water to seep out through it, but even for water to seep **into** the cup through it.

There is a *machloket Rishonim* as to the reason for the disqualification of a *kli* with a hole.[4] According to the *Semag*,[5] a cup with a sufficiently large hole is not considered a *kli* (utensil) with regard to various halachic matters, including *netilat yadayim*. According to the Rosh,[6] however, such a cup is generally considered a *kli*, but the area **above** the hole is considered to be beyond the *kli*-like area, as the cup does not reliably hold water above that point. The problem, according to the Rosh, is that the water for *netilat yadayim* must be poured onto the hands directly from the walls of the *kli*.

One practical difference between these opinions is whether one may use such a cup if he pours the water onto his hands from the hole itself, rather than from the top of the cup (assuming that the cup can hold a *revi'it* up to the height of the hole). According to the Rosh, this is acceptable, because one is pouring from the top of the *kli*-part of the cup. According to the *Semag*, however,

1. *Chulin* 107a.
2. Utensil.
3. Between 3 and 5 ounces.
4. See *Beit Yosef, Orach Chayim* 159.
5. *Asin* 27.
6. *Chulin* 8:15.

the cup is totally lacking in *kli*-status due to the hole, and it does not matter how high the hole is or from where the water is being poured. The *Shulchan Aruch*[7] rules leniently like the Rosh that one may perform *netila* through the hole. However, many *Acharonim* are *machmir* if the cup is made from pottery/ceramics, in which case it is not considered a *kli* if it has a hole. [8] (We assume your cup is ceramic, as metal and plastic cups rarely "chip.")

If your cup has only small chips on its rim, it is hard to believe that this would disqualify the cup from being considered a *kli*, as such chips do not, in any serious way, impede the use of the cup to hold liquids. On the other hand, as opposed to the case of a hole in the middle of a cup, in which one can pour in such a way that the water will pour out through the hole alone, from where should you pour the water using your chipped cup? If you pour it randomly, or if you pour it purposely from the area that is not chipped, then you are pouring from a place that extends beyond the height of the complete circumference of the cup. According to the Rosh's view, this is problematic. The *Mishna Berura*[9] rules that while it is not ideal to use a cup with a piece missing on top, if that is the only available cup, one should pour out from the chipped part, which is now lower than the rest of the top. Practically speaking, however, unless the chip is broad or deep, it will be difficult to pour only or even mainly through the crack.

The following idea may help. The *Eshel Avraham*[10] writes that if the height of the cup is not uniform, but that fact is not clearly recognizable to the eye, one may pour from the higher side. His primary logic is that "the Torah was not given to angels," who can be exact, but rather to imprecise humans. He also points out that in any event the surfaces upon which a cup normally sits are not exactly straight, making the top regularly on an angle, such that a

7. *Orach Chayim* 159:2.
8. *Mishna Berura* 159:10.
9. 159:12.
10. (Butchatch) to *Magen Avraham* 159:4.

slight difference in height is meaningless.*Piskei Teshuvot*[11] writes that the same is true for slight height differences due to chips. However, it is difficult to present a clear rule as to how far one may take this comparison. If there is only a slight dent in a plastic or metal cup, it is indeed difficult to tell the height difference. Regarding ceramics, however, it is much more common for even small chips to make the area of the chip noticeably lower than the area right around it.

Therefore, in general, the best thing to do with a chipped ceramic *netilat yadayim* cup is to insert filler material to more or less remove the defect and the height change caused by the chip. Although some sources are quite particular about the material used as filler, [12] the practical ruling is that anything that works securely is fine.[13] Until this is done, there is room for leniency if the "hole" that is produced is barely noticeable.

11. 159:10.
12. See *Taz, Orach Chayim* 159:1.
13. *Shut Beit Ephrayim, Yoreh Deah* 53; see *Bi'ur Halacha* to 159:2; *Chazon Ish, Orach Chayim* 21:5.

G-16: Halachic Consequences of Use of Medical Marijuana

Question: After years of unsuccessful "conventional" treatment for debilitating pain, the medical marijuana my doctor has prescribed for me has proven more effective and has fewer side effects than anything else. My license is only for "leaves," not pills or oil. Obviously, I cannot smoke on Shabbat, so I bake a batch of "cannabis brownies" to eat, which take effect about 90 minutes after ingestion. May I eat one of these brownies before *shul*? If so, should I make *Kiddush* first? Also, as a *kohen*, may I do *Birkat Kohanim* while using medical marijuana? Although it affects my coordination slightly and I have a slightly strange feeling in my brain, it does not make me "drunk," nor does it significantly impair my cognitive ability?

Answer: [*We trust that our readership is aware of the significant distinction between drug abuse and the responsible use of medical marijuana for those in great need, as prescribed by a doctor in a place where medical marijuana is legal.*]

It is generally forbidden to eat or drink anything before *davening*[1] except for water and, according to some, tea and coffee.[2] However, it is permissible to eat food for a health need, even when one is not fully sick. [3] Anyone who has a prescription for medical marijuana is presumably in enough pain to justify ingesting his treatment as needed.[4]

1. We are not dealing here with those who have the practice of eating cake before *davening* on Shabbat morning.
2. There are various opinions regarding if one may drink the coffee and tea with sugar; see *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 89:3, and *Mishna Berura* ad loc. 22.
3. *Mishna Berura* 89:24.
4. This was true at the time when this response was written. It is possible that as time goes on and marijuana is legalized in more and more places, prescriptions will be given even for trivial conditions.

Regarding *Kiddush*, we are faced with a quandary. Assuming the brownies have a decent taste, they require a *beracha*, even though their main purpose is medicinal. [5] Since they are treated like a food, the *halacha* is that one should generally not eat them before *Kiddush*.[6] On the other hand, making *Kiddush* requires drinking wine or the equivalent. Is drinking the wine, which itself is not needed for medical purposes, halachically justified before *davening*?

The *Bi'ur Halacha* [7] writes that one indeed should make *Kiddush* before pre- *davening* eating for health purposes. The *Igrot Moshe* [8] disagrees in a case in which not all halachic opinions agree that the food is sufficiently "meal-like" such that *Kiddush* is effective.[9] This raises the possibility that when eating the brownies, the wine is not justified. However, assuming that the brownies are real, flour-based cookies and that you are eating a *k'zayit* of them, it is safe to say the *Kiddush* is called for, even before *davening*.[10]

Is there some (not required) preference to ingest the active ingredient (in this case, the leaves) as a non-food, to avoid the undesirable situation of eating and making *Kiddush* before *davening*? The truth is that this "improvement" actually makes the halachic situation worse in a different way. This is because in situations in which it is forbidden to ingest actual medicines on Shabbat,[11] it is permitted to eat them if they have been mixed into a food,[12] such that they are not recognizable as medicinal.[13] While the need in our case likely justifies taking even actual medicine,[14]

5. *Mishna Berura* 204:42.
6. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 289:1.
7. To 289:1.
8. *Orach Chayim* II:26.
9. *Kiddush* is effective only if it is followed by a "meal" (*Shulchan Aruch, Orach Chayim* 273:1).
10. See *Mishna Berura* 273:25.
11. See *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 328.
12. It may be necessary to mix it in before Shabbat.
13. See *Orchot Shabbat* 20:132.
14. See *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 328:17.

the halachic issue of eating before *davening* is easier to waive than that of taking medicine on Shabbat. In the absence of a net gain by eating the marijuana as leaves, the medicated brownies are a fine choice.

Now we will turn our attention to *Birkat Kohanim.* The *gemara*[15] derives from a connection between *Birkat Kohanim* and both the laws of *nazir* and of service in the *Beit HaMikdash* that it is forbidden to *duchen*[16] when drunk. The *gemara* indicates that this is only a Rabbinic derivation/*halacha*. A *nazir* is forbidden to consume only grape products, and service in the *Beit HaMikdash* is fully forbidden only after drinking wine.[17] Therefore, some maintain that there are no restrictions on *Birkat Kohanim* after one consumes anything intoxicating other than wine, unless he is as drunk as the biblical Lot was.[18] The *Taz*[19] disagrees and disqualifies one who has drunk anything that makes him unfit to "speak before a king," and we follow this stringent opinion.[20]

The halachic cut-off point for wine (a *revi'it*[21]) does not apply to other drinks. Although the *Taz* holds that one should therefore not drink any amount of any intoxicating beverage before *Birkat Kohanim*, this is reasonable for those who are drinking recreationally, not for one whose use of something "intoxicating" is medically necessary and whose behavior and cognitive abilities are not significantly impaired.[22]

Presumably, you will make *Kiddush* on grape juice, so as not to ingest another intoxicating substance. There is a *machloket* regarding whether grape juice, which is forbidden for a *nazir*,

15. *Ta'anit* 26b-27a.
16. Recite *Birkat Kohanim*.
17. See *Kritot* 13b.
18. *Magen Avraham* 128:55.
19. *Orach Chayim* 128:35.
20. *Mishna Berura* 128:141.
21. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 128:38. A *revi'it* is 3-5 oz., most likely a little more than 3 oz. (86 cc.).
22. See *Chayei Adam* I:32:7 regarding *Kiddush* on a small amount of whiskey before *Birkat Kohanim*.

invalidates one for *Birkat Kohanim*.[23] Although there is ample room for leniency on this point,[24] it is proper to be stringent and drink a little less than a *revi'it.*[25] Therefore, assuming you will be up to acting in a fully presentable manner during *Birkat Kohanim*, you should perform the important *mitzva* of *Birkat Kohanim* even after having eaten your cannabis brownies.

23. See *Mishna Berura* op. cit.
24. See ibid. and *Dirshu Mishna Berura* ad loc. 146.
25. To fulfill *Kiddush*, it is sufficient to drink a majority of a *revi'it* (*Shulchan Aruch, Orach Chayim* 271:13).

G-17: *Hatarat Nedarim* for a Pledge that Affects Others

Question: If someone committed himself to a certain amount of Torah study in order to win a special *aliya*, may he do *hatarat nedarim*[1] on his commitment if he now finds it unreasonable to accomplish that which he pledged?

Answer: First, we urge the *beit knesset* to consider stipulating that these commitments will not have the status of a *neder*, as we are generally supposed to avoid making *nedarim*.[2] Although we do make an exception regarding a *neder* involving Torah-learning goals, as well as those involving other *mitzvot*,[3] this is only when there is no particular concern that the one making the *neder* might not abide by it.[4] Although it can sometimes be a complicated matter to determine whether a specific commitment is classified as a *neder*, we will work with the assumption that the pledge being discussed is considered a *neder*.

It is problematic to do *hatarat nedarim* on a *neder* to fulfill a *mitzva* in which one is anyway obligated, such as accepting to learn a specific amount of Torah.[5] However, *hatarat nedarim* can be done even in such a situation when there is enough need for it.[6]

Is there an added problem if the *neder* was made as a means of receiving gain from one's counterpart (in this case, the other members of the congregation)? The *gemara*[7] cites stories from *Tanach* that are relevant to our discussion: HaShem told Moshe that he required permission from Yitro to return to Egypt because

1. The undoing of an oath.
2. *Shulchan Aruch, Yoreh Deah* 203:1-5.
3. Ibid. 6.
4. See *Kol Nidrei* 3:2.
5. *Aruch HaShulchan, Yoreh Deah* 228:128-133. Admittedly, while one is obligated in Torah study, the exact amount is not set.
6. Ibid.
7. *Nedarim* 65a.

of Moshe's oath to stay with him, even though *hatarat nedarim* would have had obvious justification (i.e., to help orchestrate *yetzi'at Mitzrayim*). Also, King Tzidkiyahu was punished for not keeping his oath to Nevuchadnetzar to keep an embarrassing secret quiet, even though he too had a good reason for the *hatarat nedarim* that he did. According to the understanding of many *Rishonim*,[8] the *gemara* teaches that such a *neder* can only be undone in the presence of, and with the agreement of, the affected counterpart.[9]

Rishonim deal with many related questions, including whether *hatarat nedarim* works *b'di'eved* if done when it should not have been done. On the one hand, Tzidkiyahu was a righteous king, so he ostensibly would not have relied on an invalid *hatarat nedarim*. On the other hand, perhaps the fact that he was punished is a sign that his *hatarat nedarim* did not work.[10]

In our case, it would seem clear that the one who made the *neder* needs permission to undo his oath, as he gained something (an honor) as a result of his learning pledge. There is an opinion that if there is a *mitzva* need for the *hatarat nedarim*, it is permitted without obtaining permission from those from whom he gained as a result of the *neder*.[11] One example of a *mitzva* need is when the load of learning the person has accepted is taking away from his more important/appropriate service of HaShem. Although it is far from clear that this leniency is accepted,[12] the *Noda B'Yehuda*[13] maintains that when there is a *mitzva* purpose to undoing the *neder* and no one loses out by the person not keeping the *neder*, all permit *hatarat nedarim*.

To analyze our case, it is possible, but far from simple, to determine that it is a *mitzva* need to release the person from his

8. See *Beit Yosef, Yoreh Deah* 228.
9. Rama, *Yoreh Deah* 228:20.
10. See Ran, *Nedarim* 65a, and two opinions in the *Shulchan Aruch, Yoreh Deah* 228:20.
11. *Tosafot, Nedarim* ibid., cited by the Rama, *Yoreh Deah* 228:20.
12. See *Taz, Yoreh Deah* 228:33, who denies the Rama meant to rely on it.
13. II, *Orach Chayim* 117, cited by *Pitchei Teshuva, Yoreh Deah* 228:13.

learning obligation. In terms of whether this should be considered a situation involving loss to others, the matter is tricky. On the one hand, if people can receive *kibbudim*[14] by making pledges they will not keep, the system of making pledges will not work. Additionally, the one who would otherwise have received the honor might be considered to be losing out retroactively. On the other hand, if the pledge was sincere and realistic at the time, but the circumstances changed, does anyone gain by holding the person to his pledge?

In practice, our standard halachic advice would be that if there is a serious need, the pledger should ask permission from an appropriate representative of the congregation (preferably the rabbi) to do *hatarat nedarim*. It also makes sense for him to change the pledge for which he won the *kibbud* to another appropriate task of parallel seriousness that he can handle. However, the specifics of each case need to be considered.

We conclude by again urging congregations to consider explicitly making such bidding *bli neder*.

14. The honor of being personally involved in parts of the public services, such as *aliyot*.

G-18: Altering an Oath Made at a Time of Need

Question: Your article about *hatarat nedarim*[1] reminded me about a related question involving an incident that happened to me. My family and I were recently in a dangerous situation involving an Arab mob. At the time, I decided that if we would make it through safely, I would stop taking part in situation *X*.[2] *Baruch HaShem*, no one sustained worse than a minor injury, and I am happy to show my thanks to HaShem. However, *X* contains three elements: Elements *A* and *B* are harmless, positive, and important to me. It is *C* about which I have had a guilty feeling for some time. Had I had more time to think clearly, I would have committed to refraining just from *C*, but under pressure, *X* in general came to mind. I am willing to live up to any obligation I am bound to, but may I do *hatarat nedarim* or otherwise switch the *neder* to something more appropriate, e.g., just refraining from *C*?

Answer: We are glad you are well, with HaShem's mercy. We praise your spiritual instincts under pressure and your attitude now, which are signs of a God-fearing woman. Although we generally frown upon making *nedarim*,[3] an *eit tzara* (time of acute need) is likely different.[4]

The Rama[5] rules that one may not do *hatarat nedarim* on an oath taken with the hope of extricating himself from an *eit tzara*.[6] He accepts[7] the explanation found in *Shut Binyamin Ze'ev*[8] that

1. The undoing of an oath. The article referred to is found in this volume, response G-17.
2. We decided not to share the specific matter with the public.
3. See response G-17.
4. See *Tosafot, Chulin* 2b.
5. *Yoreh Deah* 228:45.
6. Not all agree; see *Shut Maharam Mintz* 79.
7. See *Shut HaRama* 103.
8. 266.

this is based on the rule that one must not do *hatarat nedarim* on a *neder* he made so as to receive a favor from another person.[9] In other words, one cannot ask someone for a favor with a promise to "pay" by means of a *neder* commitment and then back out after getting what he wants. The same applies if the One with whom he "made the deal" is HaShem. One could argue that, as opposed to one's friend, HaShem can always take back what He gave if He so desires, such that undoing the *neder* commitment is not being "unfair to Him." On the other hand, some argue that irrespective of whether it is permitted or forbidden, it is **dangerous** to "play games" with HaShem by undoing such oaths.[10]

The Rama[11] and others do permit *hatarat nedarim* on *nidrei eit tzara* when necessary to facilitate a *mitzva* or when there is great need. However, for most people, *X* does not qualify as either a *mitzva* or as a great need.

The major factor for leniency is that you apparently did not verbalize the *neder*, but rather simply thought about it. In most cases, *nedarim* are effective only when they are verbalized, with *tzedaka* being an exception according to many authorities.[12] A strong majority of *poskim* maintain that thoughts do not create a *neder* obligation for other *mitzvot*, at least not in a fully binding manner.[13] Anyway, in your case, refraining from *A* and *B* is not a *mitzva*.

There is an opinion[14] that a "*neder*," even if accepted by thought alone, takes effect during an *eit tzara*, based on a *pasuk*[15] that states that HaShem already responds to a plea when it is in one's heart. However, the opinion[16] that it is not halachically binding until verbalization is more convincing. Even according

9. Rama op. cit. 20, which is the main issue in our previous response op. cit.
10. Rav Yehuda HaChasid, quoted by *Yam Shel Shlomo, Gittin* 4:40, and others.
11. Op. cit.
12. Rama, *Yoreh Deah* 258:13.
13. See *Aruch HaShulchan, Yoreh Deah* 258:39; *Kol Nidrei* 59:1.
14. *Nishal David, Yoreh Deah* 17.
15. *Daniel* 10:12.
16. *Yehuda Ya'aleh* I:333, also based on *p'sukim*.

to the stringent opinion, the thought must be clear and final.[17] The following practical distinction is therefore important. Most discussions of *eit tzara* refer to drawn out situations, such as illness. In contrast, you, while faced by a dangerous mob, thought fleetingly about refraining from *X*, but given a moment to gather your thoughts, you would have specified *C*. It is therefore unlikely that this would be considered a complete decision. Considering the factors we have seen, it is safe to conclude that your thought alone would not have been binding regarding *X*.

Although there is room to be lenient fully, it seems the proper thing to do for someone of your standards is to keep what you really intended – that is, to eliminate *C*, which you believed was the right and appropriate thing to accept when asking mercy from HaShem. If *A* and *B* are positive parts of your life, keep them. Doing *hatarat nedarim* on them is worthwhile to be on the safe side.[18] Adding tangible thanks to HaShem, such as accepting (preferably, *bli neder*) a different, practical righteous practice or giving extra *tzedaka*,[19] is also positive and appropriate for the salvation you experienced.

17. *Aruch HaShulchan* op. cit.
18. The Rama, *Yoreh Deah* 228:45, rules that *hatarat nedarim* works *b'di'eved* even in cases of *eit tzara* in which it should not be done; the *Shach* ad loc. 108 argues.
19. See *Kol Nidrei* 7:12.

G-19: Whose Responsibility is it to Install a Proper Fence?

Question: The house we are renting has a somewhat elevated (up to a meter in some places) *mirpeset*,[1] with a fence (*ma'akeh*) around it that is only 50 cm[2] high. Is raising the *ma'akeh*'s height our obligation, or is it the obligation of the landlord? (We do not want to invest money in a house that we do not own.) If it is his obligation, may we use the *mirpeset* before the *ma'akeh* is heightened, or are we forbidden to do so until then? If it is our obligation, may we simply decide not to use the balcony, or would we be obligated to block it off?

Answer: In the context of the *mitzva* of *ma'akeh*, the Torah refers explicitly to a roof [3] and requires a fence of 10 *tefachim* (approximately 80 cm.). [4] However, any other dangerous area similarly requires a fence or covering, as appropriate. [5] Thus, the balcony in question would seem to require a proper *ma'akeh*.

Who is obligated to erect the *ma'akeh*, the landlord or the renter (you)? Regarding the question of who is responsible for seeing to a variety of needs of the house, the *gemara*[6] establishes a rule that a job that requires expert work is the landlord's obligation, whereas simple work is the obligation of the renter. *Ma'akeh* is given as an example of the renter's responsibility. Although the *Pitchei Teshuva*[7] cites two opinions on the matter, a renter's obligation is apparently of Rabbinic origin, as according to Torah law, only the homeowner is obligated. Some explain that the reason the Rabbis transferred the Torah's obligation of the

1. Balcony.
2. 20 inches.
3. *Devarim* 22:8.
4. *Shulchan Aruch, Choshen Mishpat* 427:5.
5. Ibid. 7.
6. *Bava Metzia* 101b.
7. *Choshen Mishpat* 427:2.

landlord to the renter is the fact that the renter is more likely to fulfill his obligation promptly.[8]

Are there grounds to extricate you from the obligation? The *Pe'at HaShulchan* [9] makes a novel claim – that the landlord actually remains obligated to build the *ma'akeh* to begin with, and the *gemara* only means that if damage occurs to the fence, it is the renter who must take care of fixing it. However, this opinion is not accepted by most *poskim*.[10] The Rama[11] can be read as saying that local *minhag* determines who is obligated in *ma'akeh*, and we believe the *minhag* is that a landlord is expected to provide a safe dwelling, which would include a balcony from which there is no concern that someone might fall. However, this *minhag* might not apply when the balcony would generally be considered safe and is merely missing the halachic qualifications. In any case, if the landlord refuses to erect a halachically valid *ma'akeh*, you are likely obligated to do so.

Will setting up a situation in which you will rarely use the balcony help? The Rambam [12] rules that a *ma'akeh* is required only for a house that is lived in somewhat normally. Some infer from this that if one goes to his roof only infrequently, a *ma'akeh* is unnecessary. However, that approach is correctly rejected. [13] Only when the roof is not fit for use (e.g., it is steeply slanted) do we say that it is excluded from the obligation, but not when it is fit but just rarely used.[14] Only if one knows that he will not go to the roof at all, or if he makes it physically inaccessible, would the situation create an exemption. Otherwise, the occasional circumstances in which he will want/need to use the roof are enough to make the *ma'akeh* required. Note, however, that even if one is obligated to build a viable fence, it is not forbidden in the

8. See *Yereim* 234.
9. 2:(27).
10. See *V'Nishmartem M'od L'Nafshoteichem*, p. 86.
11. *Choshen Mishpat* 314:2.
12. *Rotzeiach* 11:1.
13. See *Pe'at HaShulchan* op. cit.
14. See *Aruch HaShulchan, Choshen Mishpat* 427:5.

meantime to go carefully to the unsecured place.[15]

An important distinction between a *ma'akeh* for a roof and one for other places may be highly significant for you.[16] Whereas a roof bears an obligation for a formal *ma'akeh* (even if one could effectively minimize the danger in another way), what is necessary for other types of places is simply to practically remove the danger.[17] Thus, it is possible that a decision to rarely use the *mirpeset,* along with other factors, could create a situation in which there is no real danger, and you might then be exempt from constructing a *ma'akeh*. Of course, if the *mirpeset* is not safe, Halacha and common sense both dictate that one cannot leave the situation as is.

Therefore, it seems legitimate to be lenient and simply require that the *mirpeset* be safe, even if the official fence height is missing. You might anyway be able to raise the height to halachic levels in a way that is not very expensive, as a fence only needs to be strong enough to support the weight of a person leaning on it.[18]

15. *B'tzel HaChochma* IV:118.
16. See *Living the Halachic Process,* vol. I, H:8.
17. Ibid.
18. *Shulchan Aruch, Choshen Mishpat* 427:5.

Section H:
Family Law

H-1: Is Raising Children a *Mitzva*?

Question: Is it a *mitzva* to care for one's own children: feeding, changing diapers, teaching manners, etc.? If so, what is the source? Does it apply equally to men and women? If it is not a *mitzva*, wouldn't any *mitzva* take precedence over such activities?

Answer: Presumably, your question is about how to explain the fact that we spend time raising children that we could instead be devoting to various *mitzvot*. The fact that all normal Jewish (and non-Jewish) families will continue toiling for their children is a given; you are simply asking how and if this practice is justified. Your question presents a wonderful opportunity to briefly discuss some basic principles of *avodat Hashem*,[1] before presenting sources and analysis in an attempt to solve the moral mystery you have identified.

HaShem gave us *mitzvot*, which are the highlights of our life, but our life situations also require that we learn how to incorporate undeniable realities, both mundane and profound, in our existence. HaShem made the world in such a way that we must eat, sleep, go to the bathroom, bathe, etc. These are not *mitzvot* in the classic sense, but HaShem clearly wants us to partake in these regular, time-consuming routines. These activities are so obviously a part of our lives that they **do not need** to be commanded in order for us to know that we should partake in them.

Let us illustrate with a famous *pasuk*, the source of the *mitzva* to recite *Birkat HaMazon*: "You shall **eat** and you shall **be satiated**, and you shall **bless** HaShem, your G-d, for the good Land He gave you."[2] The *pasuk* contains three verbs that are presented in the same manner of "you shall." "You shall bless HaShem" is the Biblical source for the *mitzva* of reciting *Birkat HaMazon*. Why did *Chazal* not similarly derive a *mitzva* to eat and another

1. Service of HaShem.
2. *Devarim* 8:10.

mitzva to be satiated? The answer is that it is understood that we generally eat food until satiation, because that is normal and necessary for human beings, which HaShem created us to be. If we need confirmation that HaShem wants us to eat normally and not be ascetics who barely eat food, note the *p'sukim* in the second section of *Kri'at Shema*,[3] where we are told that when we keep the *mitzvot* of the Torah, HaShem will bring rain and our crops will grow and be harvested. This section, describing the ideal situation,[4] ends with "you shall eat and be satiated." Thus, the standard ideal includes ample eating, not abstaining from eating out of asceticism. Accordingly, if one has to choose between eating a full meal or doing a *mitzva*, he is not normally expected to forgo the meal.[5] Similarly, when one is busy with work, another proper non-*mitzva* activity, he is generally exempt from involving himself during that time with *mitzvot*, whether they be learning Torah, visiting the sick, writing a *sefer Torah*, etc.[6]

We can draw further insight from the Torah perspective on supporting children. A father (not mother) is required Rabbinically – not by Torah law – to support his children when they are young.[7] Before the Rabbis instituted this obligation on the father, did the average father not support his family?! Consider the Torah-derived law[8] that an *eved ivri*'s[9] master must support his servant's wife and children. The rationale behind this law clearly seems to be that the father/family breadwinner is at work all day for the master and can no longer support his family. But why should the master be required by **Torah law** to support them in lieu of the father, when the father himself is only **Rabbinically** obligated? The answer is that the Torah left it to fathers to support their families because they are normal human fathers, and the Torah trusted that as a rule,

3. Ibid. 11:13-15.
4. Or at least close to ideal situation; see *Berachot* 35b.
5. Of course, a special *mitzva* or one that is very pressing could be an exception.
6. See *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 156.
7. See *Ketubot* 65b; Rambam, *Ishut* 12:14.
8. See Rashi, *Shemot* 21:3.
9. A Jewish servant of another Jew (see *Shemot* 21:2-6.)

they would do so without a specific Torah mandate. Similarly, the Torah expects a mother, who is technically not obligated to support her children, to provide food for them if they do not have a father doing so. In the animal kingdom, parents do this based on instinct; among humans, this instinct is augmented by basic G-d-given morality. The Torah, for reasons I cannot identify with precision but with which my intuition identifies, preferred not to formally legislate such positive behavior.

The Torah expects parents to be busy with their children's various needs, which are harder to delay than most of one's personal needs. Attending to these needs can take precedence over, and may be performed before, even *mitzvot* that must be done before one may eat or go to work, such as morning *tefilla*.[10] In fact, it is likely that the need to take care of children is at the very least partially behind the broad exemption of women from time-dependent *mitzvot*.[11] Taking care of the needs of one's family justifies not pursuing *mitzvot* when the *mitzva* opportunity is one that is not clearly incumbent upon him (e.g., helping out someone in need when others have a closer connection or can do so more easily). We hopefully learn how to find the proper balance between family needs and *mitzva* opportunities from the example of our own parents.

Only if one has **earned** a deep relationship with his children can he expect success in inculcating them with a love of and a dedication to a Torah lifestyle. This approach to preparing the next generation has been the Jewish ideal since AvrahamAvinu.[12] How the responsibilities of providing all of a child's material, educational, and emotional needs are divided between two parents, sometimes with help from their families and the community, depends on the time, place, and the individuals' circumstances.

We have demonstrated why taking care of one's children, even

10. See *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 89:3; we do not find such limitations regarding caring for children.
11. See *Igrot Moshe, Orach Chayim* IV:49.
12. See *Bereishit* 18:19.

if it were not a *mitzva* per se, would be a proper, central reality of life and should be done even when it limits or delays one's ability to perform certain *mitzvot*. Now we will provide sources that indicate that taking care of one's children is, in fact, a *mitzva* in its own right.

The *gemara* analyzes a *pasuk*[13] as follows: "'Praiseworthy is one who guards justice, who does *tzedaka* every moment.' Is it possible to do *tzedaka* every moment? Our rabbis in Yavneh said that it refers to one who supports his sons and daughters when they are young." [14] Consider two difficulties in this *gemara*: 1) Why is supporting one's **own children** considered *tzedaka*? (The *gemara*'s next opinion indeed interprets the *pasuk* as referring to raising orphans, which is easier to understand.) 2) How is supporting one's children something that one can do at "every moment"? Rashi [15] answers both questions: 1) The *gemara* is talking about children who have reached an age at which there is no longer a full obligation to support them. The support of close family members takes *tzedaka* precedence over support of others, unless there is a halachic obligation to provide the support (e.g., a husband towards his wife), in which case it is not considered *tzedaka*.[16] 2) "Always, day and night, they are his responsibility." I understand "day and night" as indicating that the responsibility in question is not only giving money, which one can do in a moment, but includes also the state of mind and reality that whatever and whenever needs arise, a mother or father will take care of them.

Elsewhere, the *gemara*[17] states that a father is exempt from the consequences of injuring his son while disciplining him, because such disciplining is a *mitzva*. It does not seem sensible that discipline is a *mitzva* whereas positive elements of child-rearing are not. This is thus another indication of a *mitzva* to raise

13. *Tehillim* 106:3.
14. *Ketubot* 50a.
15. Ad loc.
16. *Shulchan Aruch, Yoreh Deah* 251:3.
17. *Makkot* 8a.

children, this time from a more educational perspective.

Despite these sources about a *mitzva* to perform a variety of functions in child-rearing, one will not find this *mitzva* in any of the technical "lists of *mitzvot*," as taking care of one's children is not an independent *mitzva*. The Rambam[18] lists several acts of kindness as Rabbinic positive *mitzvot*, such as visiting the sick, comforting mourners, involvement in a funeral, and escorting a guest, among other acts. He concludes: "Although all of these *mitzvot* are of Rabbinic origin, they are included in '*v'ahavta l'reiacha kamocha*' (You shall love your friend like yourself)."[19] This formulation is paradoxical. If a *mitzva* is of Rabbinic origin, it follows that it is not from the Torah. But if that is the case, then how can it be included in a *mitzva* of the Torah?! The Rambam apparently means the following. The Torah requires one to do his fair share of acts of kindness. However, an individual could fill his whole kindness quota by, say, visiting the sick, never taking part in funerals or bringing guests into his home. Therefore, the Rabbis instituted an independent **obligation** in each of the matters listed, in addition to the fact that they are already included in the general Torah *mitzva* of being kind and helpful to our counterparts.

Why are actions entailed in raising children not included in the above list of formal Rabbinic obligations?[20] It is possible that the list is not exhaustive. It is also possible that not only the Torah, but even the Rabbis in principle left these matters for a parent to do voluntarily (see above), even though practically, from a human perspective, they are activities that are incumbent upon the parent. Indeed, if one is unable (for various reasons) to do a lot of the caring for his children, he/she can arrange for others (e.g., pre-school, day care) to take a major part in providing the child's physical, educational, and emotional needs. However, when a mother or father acts normally in raising his children, which

18. *Eivel* 14:1.
19. *Vayikra* 19:18.
20. Admittedly, the Rambam does mention some applications elsewhere in his work; see *Matnot Ani'im* 10:16 for one.

includes a tremendous amount of work, this too is a fulfillment of "*v'ahavta l'reiacha kamocha.*"

Fundamentally, the above discussion applies equally to men and women. In practice, reason and practicality should guide a family on how to share and assign these responsibilities. It is uncommon, for example, for a father to have to miss putting on *tefillin* one day because he is too busy tending to his children. However, he might legitimately put them on later and miss *minyan* because a child is sick. A mother is more likely to spend a larger part of her day with her children, especially young ones, than a father does. Her crucial actions of child-rearing include both use of tremendous wisdom and sensitivity, on the one hand, as well as such mundane activities as cooking and changing diapers, on the other. But all contributions toward the child's welfare, by both parents, are part of the general *mitzva* and a necessity we have tried to put in context.

H-2: *Nichum Aveilim*[1] by Phone and by Email

Question: If it is difficult for me to do *nichum aveilim* in person, may I do it by phone or by email? If so, is one of these methods better than the other?

Answer: *Nichum aveilim* is on the Rambam's [2] list of Rabbinic obligations that are fulfillments of the Torah commandment of "*v'ahavta l'reiacha kamocha*,"[3] to do for one's friend as one would for himself. The Rambam[4] posits that *nichum aveilim* takes precedence over another *mitzva* on that list, visiting the sick, because *nichum aveilim* is an act of kindness both to the living (the mourners) and to the deceased. Although it seems surprising that consoling the mourners would constitute a kindness to the deceased, some [5] provide a source for this concept from the *halacha* that if one dies without relatives to sit *shiva*, ten people "sit in the place of the deceased" and are visited by others.[6]

Rav Moshe Feinstein [7] is among the consensus of opinions that *nichum aveilim* by phone does not impact on the deceased and thus cannot be as good as coming in person. Therefore, one should be *menachem avel* in person, if feasible.[8]

In addition, even with regard to the *chesed* for the mourner, coming in person is generally preferable. The *Perisha*,[9] in justifying the practice of those who say little or nothing beyond

1. Consoling mourners.
2. *Eivel* 14:1.
3. *Vayikra* 19:18.
4. Op. cit.
5. See *Kiryat Melech* to Rambam op. cit.; *Igrot Moshe, Orach Chayim* IV:40.
6. *Shabbat* 152a; *Shulchan Aruch, Yoreh Deah* 376:3.
7. *Igrot Moshe* op. cit.
8. The parameters of who is obligated are beyond our present scope. See also *P'nei Baruch* 11:12; *Yalkut Yosef, Kitzur Yoreh Deah, Aveilut* 26:9.
9. *Yoreh Deah* 393:3.

the "*nichum* formula" when visiting, posits that even "coming in and sitting down to honor [the mourners] is considered *nichum aveilim*." While picking up the phone is worth something, it is not as demonstrative an act of honor and empathy as coming in person (just as speaking by phone to a *chatan*/*kalla* is not like actually being at the wedding).

Before examining if there is a preference between phone and email, let us analyze a *halacha* of *shiva* house protocol. Consolers may not speak until the mourner "opens," as we find was the careful practice of Iyov's friends.[10] What is the logic of this *halacha*, which apparently has not been observed uniformly for quite some time? The *Levush*[11] explains that the *menachem* should wait to see if the mourner is in distress; only if so is the *menachem* to comfort the mourner to relieve that distress. However, practical experience makes it difficult to imagine requiring the *menachem* to wait for such an indication. The *Divrei Sofrim*[12] suggests that the assumption that nearly all mourners are in distress can explain why many do not wait. The *Aruch HaShulchan*[13] explains that *nichum aveilim* has to do with *tzidduk hadin* (accepting divine judgment), and the mourner should be the one to start this process, as Iyov did. Some point out that we usually do wait for the *avel* to say at least something to someone; it is possible that this may suffice, and it is possibly enough for the mourner to have done so only once, in order to enable all *menachemim* to speak throughout the entire *shiva*.[14]

Technically, this *halacha* is presumably not an issue if one calls or emails. An *avel* would generally be the one to speak into the phone first, so as to acknowledge that he is on the line. His choosing to receive an email is in some ways like inviting

10. *Moed Katan* 28b.
11. *Yoreh Deah* 376:1.
12. *Yoreh Deah* 376:2.
13. *Yoreh Deah* 376:1.
14. See *Divrei Sofrim* op. cit. and a letter from the *Tzitz Eliezer* in *P'nei Baruch*, p. 472.

the *menachem* to "speak." However, extending the *Levush*'s approach, one would want to know not only that he **should speak** to the mourner, but also how to do so best. The Chafetz Chaim[15] writes that while one nominally fulfills *nichum aveilim* by saying "*HaMakom yenachem …*," *nichum aveilim* is intended to touch the heart and lessen pain. Sizing up the mourner's mood by observing and listening enables the *menachem* to calibrate his own speech.[16]

Nichum via phone has both greater potential and greater risk than *nichum* via email. The positive potential is due to the interaction of conversation, which allows one to have a better guess of what to say. The negative potential involves the difficulty to speak impactfully without seeing the body language of the mourner, which might have led to a change in approach. The *menachem* also does not know what is going on at the *shiva* house; his call may have interrupted a good dynamic among other *menachemim* present. It also can take away from the opportunity of a different *menachem,* who is more equipped to console effectively but cannot stay much longer. [17] In contrast, email is usually shallower (barring a masterpiece of a note or letter). However, it has the huge advantage that it allows one to "drop the message off" after choosing the words carefully and allows the *avel* to choose when to read it (after *shiva* is also fine).

We propose with conviction that people who are close to an *avel* but cannot make a personal visit should call by phone, because the potential of a phone call from such individuals is worth the disruption. People who are not close to the *aveilim* should use email instead (unless they know that there are only few *menachemim* present or that they can keep their calls very

15. *Ahavat Chesed* III:5.
16. See also *Minchat Yitzchak* II:84, in the parallel context of "visiting" the sick by phone.
17. This phenomenon can happen when one is *menachem* in person as well, but one is more likely to recognize and avoid such a situation when he is there in person.

short). If one decides to call and is not given access to the *avel* with whom he wanted to speak, the *menachem* should not be insulted, as it is the prerogative of the people at the *shiva* house to gauge their situation as best as they can, based on emotional and technical considerations.

H-3: Whose *Minhag* About Being *Chazan* Should an *Avel* Follow?

Question: I was in an (Ashkenazi) *shul* on Rosh Chodesh when a visitor who is an *avel* asked if he could serve as *chazan* for *Shacharit* or whether there were other *aveilim*. The *gabbai* said that there were no other *aveilim* but that *aveilim* do not usually serve as *chazanim* on Rosh Chodesh. The *avel* said that he received a *p'sak* that he may serve as *chazan* on Rosh Chodesh, which he proceeded to do, up to but not including *Hallel*. Was that the right course of action?

Answer: Our response must consider not only the question of whether an *avel* should be *chazan* on Rosh Chodesh, but also the issue of whose call it is – the *shul*'s or the *avel*'s.

The Maharil[1] is the primary source for limiting which days an *avel* may serve as *chazan*. He holds that an *avel* should not be *chazan* for the *tefillot* of Shabbat and *Yom Tov* or for *Hallel*, because of the *simcha* associated with those *tefillot*. The Rama[2] cites this idea only concerning Shabbat and *Yom Tov*, writing that the practice is for *aveilim* to refrain from being *chazanim* on those days, although it is not actually forbidden. Ashkenazi *Acharonim* accept this limitation regarding *Hallel* as well.[3] There are a wide range of opinions and practices regarding the rest of *Shacharit* other than *Hallel*, as well as regarding *Mincha* and *Maariv* on days other than *Yom Tov* on which *Hallel* is recited in *Shacharit* (Rosh Chodesh, Chanuka) and on Purim.[4] Therefore, both practices you refer to are legitimate; deciding between them is not our present focus.

The *minhag* to prevent an *avel* from serving as *chazan* on a

1. *Shut Maharil* 22.
2. *Yoreh Deah* 376:4.
3. *Eliya Rabba* 582:22; *Mishna Berura* 683:1.
4. See a survey in *Divrei Sofrim, Yoreh Deah* 376:94

happy day is related to the incongruity between the festivity of the day, which pervades its *tefilla* (or *tefillot*), and the *avel*'s sadness (or an aura of strict judgment[5]). What is not clear is whose interests we are "protecting" when we prevent the *avel* from being *chazan*, and this question impacts on the question of who gets to make the decision. If we are protecting the congregation from a *chazan* who is incapable of sufficiently elevating the congregation to the proper festive mood, then the proper practice is clearly the *shul*'s call, and ostensibly the *avel* in your case (unintentionally) acted improperly by pushing himself onto a congregation that did not want him. If, however, the issue is that it is wrong **for the *avel*** to involve himself in the joyousness by leading a happy *tefilla*, because that is incongruous with his *aveilut*, then the matter logically depends on his rabbi's ruling.

Sources that connect the matter to the suitability of the *avel* to act as a *shaliach* (agent) of the *tzibbur* on a joyous day include the *Taz*[6] and the *Zera Emet*.[7] My reading of the Maharil[8] and the Maharam Shick[9] indicates that they reason that the issue is one of inappropriateness for the *avel* vis-à-vis his mourning obligations. It is possible to distinguish between different days or between parts of *tefilla*. Perhaps on Shabbat, *Yom Tov*, and during the leading of *Hallel* itself, the community requires festiveness that the *avel* is assumed to be unable to provide. On the other hand, *Mincha*, *Maariv*, and the rest of *Shacharit* other than the joyous *Hallel* on days of less overarching joyousness have no special requirements for the *chazan*, but such prominent involvement in the *tefillot* of a happy day is improper **for him**. In any case, we leave the fundamental question of whose issue is it without any clear conclusion.

5. See *Taz, Orach Chayim* 660:2.
6. Ibid.
7. III:164.
8. I am not convinced my reading is correct; it is not feasible to share analysis of the textual nuances in this forum.
9. *Shut Maharam Shick, Orach Chayim* 183.

Some of the authorities opposed to an *avel* serving as *chazan* for any part of *Shacharit*, including the Gra [10] and the *Chatam Sofer*,[11] were reportedly in the practice of not allowing an *avel* who wanted to be *chazan* to do so. Why would we stop someone who wants to be *chazan* if the source for this is post-Talmudic and respected opinions permit it? One explanation is that the Gra and the *Chatam Sofer* indeed held that the *avel*'s status affected the community, whom these distinguished rabbis represented, regardless of what the *avel* or his rabbi might have held. Another possibility is that even regarding matters that affect the individual, it is generally improper to contradict a local *minhag*.[12] This point is especially poignant regarding someone as visible as the *chazan*.[13] A third possibility, albeit one that I find difficult, is that these *poskim* were so convinced that the other practice was wrong that they felt a need to save the *avel* from compromising his *aveilut* responsibility.

Our practical advice is as follows. An *avel* who received a ruling that he may serve as *chazan* on Rosh Chodesh should ask the rabbi or *gabbai* in the *shul* in which he finds himself if he agrees with this ruling. If he does not, he should ask whether the community minds if he is *chazan* anyway. If they do not mind, it should be fine for the *avel* to lead the part of *davening* of Rosh Chodesh that he wants to. However, if the *shul*'s *minhag* of not having the *avel* lead that *tefilla* is one that they regularly adhere to, the *avel* should not serve as *chazan* even if no one actually tries to stop him. This can either be because it is the community's prerogative to decide or due to the idea of publicly conforming to local *minhag*.

10. As reported by the *Chayei Adam* II:138:4.
11. See *Shut Maharam Shick* op. cit.
12. See *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 468:4.
13. See Rama, *Orach Chayim* 53:22.

H-4: *Daf Yomi*[1] During Shabbat of *Shiva*

Question: I understand that an *avel* may be involved in standard learning, such as *shnayim mikra v'echad targum*,[2] on the Shabbat of *shiva*. Is learning *daf yomi* also permitted?

Answer: The *gemara*[3] states that it is forbidden for a mourner during *shiva* to study Torah, because Torah study brings true happiness.[4] On Shabbat, only some elements of *aveilut* pertain; specifically, *devarim sheb'tzina* (practices of mourning that are not noticeable to others) apply.[5] *Rishonim* posit that Torah study is a *davar sheb'tzina* and is thus forbidden even on Shabbat.[6]

The Rosh and *Shulchan Aruch*[7] do indeed maintain that it is permitted for an *avel* on Shabbat to review the *parasha*, i.e., *shnayim mikra v'echad targum*. You suggest that this is because any **set, regular** learning is permitted on Shabbat; if only somewhat unique study is forbidden, perhaps *daf yomi* is permitted. However, the Rosh and the *Shulchan Aruch* explain their rationale differently, noting that since *shnayim mikra v'echad targum* is obligatory,[8] it is permitted for an *avel* to do it, just as an *avel* may and should recite *Kri'at Shema* daily even though it is a form of Torah study.[9] In other words, *shnayim mikra v'echad targum* is not viewed as an ordinary experience of learning Torah,

1. *Daf yomi* is a 100-year-old project in which Jews throughout the world learn the same page of Talmud each day according to a seven-plus year schedule to finish the entire Babylonian Talmud.
2. Reading the *parasha*'s text twice, as well as either the Aramaic translation of Onkelos or Rashi's commentary once.
3. *Mo'ed Katan* 21a.
4. See *Beit Yosef, Yoreh Deah* 384.
5. *Mo'ed Katan* 24a.
6. Rosh, *Mo'ed Katan* 3:28; *Shulchan Aruch, Yoreh Deah* 400:1.
7. Ibid.
8. *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 285:1.
9. See *Nedarim* 8a.

which is improper for an *avel*, but rather is viewed as simply reciting things one normally recites in the course of the day.[10]

Some *poskim*, including the *Korban Netanel*,[11] do emphasize the matter of regularity regarding Torah study and extend the leniency to any standard, daily learning, even when it is done as actual learning per se rather than as a required recitation. Thus, he rules that those with the practice of reviewing eighteen *perakim* of *mishnayot* daily may do so on the Shabbat of *aveilut*. The *Aruch HaShulchan*[12] writes that based on this line of reasoning, those with a set quota of daily learning, including of *gemara*, may partake in it on the Shabbat of *shiva*. This should certainly include learning *daf yomi*.

However, this approach is not the mainstream one. For example, the *Pitchei Teshuva*[13] rules that those with the *minhag* to learn *Massechet Shabbat* every Shabbat should not do so during *aveilut*. The difference between that learning and the recitation of *shnayim mikra v'echad targum* is that there is no general expectation to take part in that specific Torah learning on Shabbat, whereas *shnayim mikra v'echad targum* is ideally supposed to be completed by Shabbat. (There is a parallel discussion regarding whether an *avel* should recite *Bameh Madlikin* on Shabbat.[14] On the one hand, it is a standard part of the *siddur*, but on the other hand, it is Torah that is recited not due to an actual obligation, but rather due to a weaker *minhag*.)

There may sometimes be other grounds to allow taking part in *daf yomi* on this Shabbat. There is precedent to allow certain types of learning because failure to participate in the learning would constitute conspicuous *aveilut*. The *Shulchan Aruch*[15] implies that while an *avel* should listen to the Torah reading, he

10. *Aruch HaShulchan, Yoreh Deah* 400:6.
11. On the Rosh op. cit.
12. Op. cit.
13. *Yoreh Deah* 400:3.
14. *Beit Yosef, Yoreh Deah* 393, in the name of the *Kol Bo; Badei HaShulchan, Yoreh Deah* 400, pp. 401-403.
15. *Yoreh Deah* 400:1.

should not receive an *aliya* even on Shabbat.[16] However, if he was called to the Torah, he must accept the *aliya,* because failure to do so on this Shabbat would be considered improper public *aveilut*. The *Shulchan Aruch* continues with the story of Rabbeinu Tam, who ruled that since he received *shlishi* every Shabbat, he should also get it during *aveilut* for this reason. Similarly, it is possible to argue that if one regularly takes part in a public *shiur* in *daf yomi,* or, for that matter, on any topic, he should not refrain from attending on the Shabbat of *aveilut,* as this can effectively constitute public *aveilut.*

However, it is difficult to consider refraining from participating in a regular *shiur* as public *aveilut*. The *Taz*[17] writes that although standard practice is to give an *aliya* to a father who is making a *brit* on Shabbat, nevertheless, on the Shabbat of the father's *shiva*, he should not get one. It is rare that someone's attendance at a *shiur* is more regular than is a father's receiving an *aliya* before his son's *brit*. If one always **gave** the *shiur*, his absence might be more conspicuous. Even then, however, one can argue that considering that the *avel*'s ability to prepare was curtailed during the week, his absence would not have to be interpreted as *aveilut*, but rather as a well-needed vacation, while allowing for his week-long stand-in to continue teaching. (*Badei HaShulchan*[18] suggests, in the context of whether or not to give the *avel* an *aliya*, that one should appraise each specific occurrence on its own.) In short, it is almost always improper to learn *daf yomi* on the Shabbat of *shiva*.[19]

16. See *Taz* ad loc. 1.
17. Ibid.
18. 400:(75).
19. The fear of having trouble catching up with the pace of *daf yomi* is not irrelevant, but it does not justify such a leniency in the obligations of *aveilut.*

H-5: Serving as *Chazan* on the Shabbat Before a *Yahrtzeit*

Question: How important is it for someone to serve as *chazan* on the Shabbat before a *yahrtzeit*? Is the practice only for the *yahrtzeit* of a parent, or is it also for grandparents/in-laws? Some people in my *shul* feel that people use it as an excuse to "grab the *amud*." I am asking as the *shul*'s *gabbai*; we have no rabbi.

Answer: Although many *shuls* face this issue, the best solution in each particular case depends on the available alternatives, the personalities involved, and the character and needs of the *shul*. While we will provide sources and generic advice, local wisdom and sensitivity are crucial.

Reciting *Kaddish* and serving as *chazan* are merits for the deceased, who can no longer create new merits on his own, but who can still get them through his descendants. [1] During the first year after death, the deceased's soul needs the most help. The *yahrtzeit* is both a time of potential improvement of the deceased's status[2] as well as a potentially difficult day for surviving children[3]. Due to the first point, the logic of *davening* on the *yahrtzeit* is the same as that of during *aveilut* – i.e., to help the deceased's soul's status – and one with a *yahrtzeit* for a parent is a relatively high-level *chiyuv*.[4]

The sources regarding the deceased's son's *chiyuvim* on the Shabbat before a *yahrtzeit* are more recent. Regarding getting an *aliya*, it appears hundreds of years ago, but only as a quasi-*chiyuv*[5] and with a preference that the son receives the *aliya* of

1. See *Divrei Sofrim, Aveilut*, vol. I, pp. 324-326.
2. Arizal, cited in *Gesher HaChayim* I, p. 341.
3. *Levush, Yoreh Deah* 402:12.
4. Rama, *Yoreh Deah* 376:5.
5. See *Sha'arei Ephrayim* 2:7.

maftir.[6] It is primarily Sephardim who have the *minhag* that the son recites the *Kaddeishim* on this Shabbat.[7] The *minhag* to have the son serve as *chazan* on that Shabbat is found in the twentieth century *Gesher HaChayim*.[8] One reason that this Shabbat has special observances even when it is not the *yahrtzeit* itself is that the *neshama* is elevated every Shabbat, and the merit of *mitzvot* on behalf of that *neshama* may keep it in that elevated state until the upcoming *yahrtzeit*.[9] However, the *Gesher HaChayim*[10] writes that despite the *minhag* that it is appropriate for a son with an upcoming *yahrtzeit* to be allowed to perform these observances, the rights of other *chiyuvim* supersede his.

There are different opinions regarding whether the *minhag* to have the son serve as *chazan* applies only to *Musaf* and to *Maariv* of *Motza'ei Shabbat* or to all of the Shabbat *tefillot*.[11] There is value for a grandson or a son-in-law to stand in to help the soul of the deceased if no son is doing so, but the level of their "*chiyuv*" is lower.[12] Thus, the *chazanut* "rights" on the Shabbat before the *yahrtzeit* vary, depending on the case, from moderately low to very low.

Even regarding full *chiyuvim*, a community has the right to decide that concern for the quality of *tefillot* warrants having non-mourners serve as *chazanim*, even during the week, when the *tefillot* do not require much cantorial skill.[13] However, such a decision should be made for the right reasons, with a fair and clear process, and it is in fact not standard practice to disallow mourners or those observing *yahrtzeit* to serve as *chazan* during the week.[14]

6. Ibid. 42.
7. *Kaf HaChayim, Orach Chayim* 55:23. Regarding Ashkenazim, see *Nitei Gavriel* 69:3; *Pnei Baruch* 39:2. In practice, people should follow their family and/or community *minhag*.
8. I:32:2; see also *Kol Bo Al Aveilut*, p. 401.
9. See *Kaf HaChayim* op. cit.
10. Op. cit.
11. See *P'nei Baruch* op. cit.
12. *Pitchei Teshuva, Yoreh Deah*376:7.
13. *Mishna Berura* 53:60.
14. See ibid.

An ideal community, with perfectly understanding people, would time an "approved *chazan*'s" opportunities to serve as *chazan* to occur at least on the *Shabbatot* before an upcoming *yahrtzeit*. It might also be appropriate to allow borderline *chazan* candidates one or two Shabbat *tefillot* annually. On the other hand, serving as *chazan* should not be something one can automatically demand. While mild pressuring for the opportunity to serve as *chazan* is not as severe as one who "takes the *amud* by force,"[15] it is still frowned upon even if done with reasonable intentions.[16] An upcoming *yahrtzeit* does not at all justify pressuring a *gabbai*.

Nevertheless, there are important concessions on halachic priorities that are practiced to accommodate the feelings of one who wants to honor/aid a relative's *neshama*.[17] The issue at hand can also be such an example. While the congregation's desire for a better *chazan* is legitimate and **sometimes** important, such preferences are not **usually** critical in nature and do not supersede the importance of another's feelings. How might it feel to not only be regularly passed over when a *chazan* is chosen (people often consider themselves better *chazanim* than others do), but to get the message that "You are not even good enough to be *chazan* before a *yahrtzeit*"? The rabbi/*gabbai*'s job is to strike the best possible balance regarding the needs of all.

We suggest a few generic pointers: 1) Consistent rules (e.g., a maximum of one *tefilla* per Shabbat) make matters easier. 2) **Absolute** consistency might be counterproductive. We suggest the following system:[18] Every member of the congregation should submit a list of *kibbudim* requests for the year, rated by priority for him. The *gabbai* should try to come the closest possible to accommodating all, given the various relevant factors.

15. See Rama, *Orach Chayim* 53:22.
16. *Mishna Berura* 53:65.
17. The classic one is to allow more than one person to recite a *Kaddish* so that every *avel* will get to recite *Kaddish* at every *tefilla*.
18. This proposal is certainly not an ideal one for every community/situation, and it is not meant to preclude other reasonable proposals.

H-6: Should a *Chatan Daven* in *Shul*?

Question: I have heard that a *chatan* during his *Sheva Berachot* week does not need to *daven* with a *minyan*. Is this true, and what would the reason be?

Answer: There is something to what you have heard, but it has more to do with reasons not to go to *shul* than with the *chatan* not needing a *minyan*. Let us discuss the issues and put things in perspective.

The *Shulchan Aruch*[1] rules that *Tachanun* is not recited in a *chatan*'s house, because of the incongruity of the *simcha* of the *chatan* and the heart-wrenching supplication of *Tachanun*.[2] The *Shulchan Aruch* and Rama[3] write that we refrain from *Tachanun* not only in the *chatan*'s house, but even when the *chatan* comes to *shul*, but only on the wedding day itself.[4] The *Taz*[5] extends this *halacha* to include not only the wedding, but the six days that follow as well, and he comments that as a result, a *chatan* should not come to *shul* during this time, so as not to deprive others of *Tachanun*. The *Mishna Berura*[6] cites both of the *Taz*'s ideas without citing dissent.

Contemporary *poskim* point out that some disagree with the recommendation for the *chatan* to avoid coming to *shul*.[7] While the *tzibbur* rarely minds missing *Tachanun*,[8] it is a powerful prayer,

1. *Orach Chayim* 131:4.
2. There are different explanations of the exact nature of the incongruity; see *Taz ad* loc. 10 and *Aruch HaShulchan* ad loc. 15.
3. Ad loc.
4. Ibid.; see also *Beit Yosef, Orach Chayim* 131.
5. Ad loc. 10.
6. 131:26.
7. See *Nitei Gavriel, Nisuin* 63:4; *Dirshu Mishna Berura* 131:41.
8. It is possible that there is never a full obligation to recite it; see *Beit Yosef* op. cit.

especially when coupled with *nefilat apayim*.[9] On the other hand, is it right to exclude such an honored person as a *chatan*, at such a joyous and critical time in his life, from joining a *minyan*? Rav S.Z. Auerbach[10] posits that according to the Rama, who maintains that the *Tachanun* exclusion is only on the wedding day, people are appropriately happy to share the *chatan*'s *simcha* at the price of *Tachanun*. In contrast, according to the *Taz* and our *minhag* that the exemption is for an entire week, it is more objectionable to be deprived of *Tachanun* so often (as we hope for many weddings during the year).

Why is a *chatan* different from a *mohel*, who is not told to avoid *shul*, even though *Tachanun* is similarly not recited in the presence of a *mohel* performing a *mila* that day? Rav Auerbach explains that due to the halachic status of a *chatan* and his preoccupation with his new wife and status, the importance of his *tefilla b'tzibbur* is diminished. This explains why we may prefer him to not come to *shul*. We might put it this way: Consistently *davening* in *shul* helps the individual and *Klal Yisrael*. However, a *chatan* personally has a halachically recognized contrary indication. Considering that the *chatan* maximizing his time at home with his newlywed wife is important enough during this week to make it forbidden for him to work,[11] and considering that this period includes exemptions from certain *mitzvot* at certain times,[12] there is a practical silver lining to his not having to go to *shul*. The fact that his presence deprives the community of *Tachanun* is enough to tip the scale in favor of his *davening* at home in the proximity of his *kalla*.

Another reason for the *chatan* not to go to *shul* is the concept that a *chatan* (and *kalla*) should not go on the streets by himself

9. See *Shulchan Aruch* op. cit. 1 and *Mishna Berura* ad loc. 1; see also our *Ask the Rabbi* column, *Vayakhel Pekudei* 5783.
10. Part of whose letter on the matter is recorded in *Tefilla K'Hilchata* 15:(41).
11. *Shulchan Aruch, Even HaEzer* 64:1.
12. *Berachot* 16a.

(or herself).[13] Some connect this rule to the *chatan*'s stature, in that he resembles a king, who does not go out unaccompanied.[14] Others[15] explain the practice based on concern for his physical and/or spiritual welfare.[16] There are discussions as to whether this applies in safe places/times (daytime). In any case, an escort of one, including the new spouse, suffices,[17] so this impediment is solvable.

We now turn to practical guidelines and perspectives. If there is a *minyan* at a *sheva berachot*, the *chatan* should take part, and this should also hopefully make the *kalla* happy. Going to *shul* can depend on the circumstances. If the couple is careful about not going out alone (which Ashkenazim, especially those with Chassidish leanings, are more likely to be), then the *chatan* should consider the feasibility of the alternatives. Does he have someone to escort him both ways, without unreasonable inconvenience for the escort or disappointment to the *kalla*? Is it feasible for the *kalla* to come to *shul* herself, and is she interested in doing so? How important is it to the *chatan* to not miss *minyan*, even during such a week? How important is it for the *kalla* that her *chatan* does not miss *minyan* "because of her" and that he/they thank HaShem for their marriage and add requests for their future success at an optimal setting (*shul*)?

It is not always simple for a *chatan* to raise these questions and get honest answers from his *kalla* about what she really feels. Therefore, some rabbis might wisely say that the default position is that the *chatan* should not expect to go to *shul*. However, if based on personalities and circumstances the couple deems it desirable, there is insufficient reason to preclude the *chatan* from going to *shul*.

13. Rama, *Even HaEzer* op. cit.
14. *Pirkei D'Rabbi Eliezer* 16.
15. *Perisha, Even HaEzer* 64:1*.
16. Based on *Berachot* 54b.
17. See *Nitei Gavriel, Nisuim* 56:(10).

Section I:
Monetary Law

I-1: Answering Monetary Questions Outside of *Beit Din*

Question: We present here a discussion that emerges from occasional questions/complaints we have received. People often ask us questions about financial disputes they are involved in. We respond that our policy is that we do not get involved in practical monetary situations that affect another side whose view we have not yet heard. Most questioners take this response in stride. Some, however, take offense. One disgruntled querier pointed out that our website includes practical monetary questions that we indeed have answered. Therefore, I decided to discuss our approach to the matter in detail.

Answer: Our policy is based on the Rama. The *Shulchan Aruch*[1] presents the basic rule of jurisprudence that one may not listen to the claims of one litigant while the other side is not present. The Rama[2] posits that this refers to one who is or will be a *dayan* in the dispute. However, he adds that a *talmid chacham* should never express even a tentative opinion ("if indeed … then …"), even regarding a case over which he is not presiding, without hearing both sides.

The first reason the Rama gives for this ruling is that the *talmid chacham*'s response might teach the litigant which claims to make, including false ones. While the sources speak of falsehood, the concern is not limited to outright, premeditated lying, but includes describing the nuances of a gray situation in a slanted manner. Our contemporary experience demonstrates that even honest people are liable to do this under the pressure of litigation, when significant money and stature are on the line.

The Rama's second stated reason is that due to claims that will

1. *Choshen Mishpat* 17:5
2. Ad loc.

surface in the trial, the eventual ruling might appear to contradict the *talmid chacham* 's previously stated opinion, which could discredit him. We note that such concern need not be limited to the non- *dayan*'s credibility. Our *beit din* 's administration has received post-ruling complaints along the following lines: "I asked my rabbi about the case, and he said the *beit din*'s decision was wrong, so the *dayanim* are either incompetent or biased." Of course, two rabbis can have different views without either person being incompetent or biased, which is the reason three *dayanim* serve on a *beit din* and not just one. Furthermore, the *dayanim* generally have more experience in adjudication than rabbis who are not *dayanim*. They also have the advantage of having heard and interrogated both sides and often spending dozens of hours researching, analyzing, and debating each other. Nevertheless, a dissatisfied litigant may not care about this and might instead prefer an outside rabbi's initial reaction to the litigant's presentation of the matter, often presented in a setting that does not allow for careful consideration.[3] This negative phenomenon can occur as a result of even a provisional opinion made prior to adjudication. The dynamics of dispute are such that otherwise respectable and respectful people are liable to decide that they are right and that there is something wrong with anyone (litigant, *dayan*, or other) who disagrees with what they **understood** that a rabbi said in their favor.

Our experience makes us concerned about another issue that the Rama does not discuss. (It is likely that he was not addressing such a case.[4]) There are times that the sides prefer to avoid the trouble of litigation, which we applaud on fundamental and practical grounds. A well-intentioned party to a still non-litigated disagreement may ask us or another *rav* about the scenario, presenting it as he honestly but subjectively sees it, with the

3. Since our *beit din* offers an option of appeal, we do not object to a litigant showing our written reasoned decision to a *talmid chacham* for his advice on whether it is worthwhile to appeal.
4. See the distinctions between cases below.

intention of getting an answer to share with the other side in lieu of litigation. He may be honest enough that he is willing to inform the other side if the rabbi said that he himself was wrong. However, if we answer, "Based on your description, you are right," he is likely to say more resolutely than we did, "I asked a *dayan*, and he said I am right." If this happens, then the other side will be at a disadvantage. Should he question the *dayan*, or should he call his neighbor, friend, or business partner a liar? Many people do not realize that they have a right to respond: "If the *dayan*/rabbi did not hear me describe the case in **my own words**, he should/could not have said, 'You are right.'" In such cases, we will request from the one who asks us informally to have the other side present his case in a parallel manner, or at least have the other side inform us very clearly that he does not want to continue the argument and wants us to answer his counterpart based on the latter's presentation of the facts.

We will now summarize the first part of our treatment of the subject from our specific perspective at Eretz Hemdah. We wear two relevant "hats" that impact on our answering monetary questions: 1) We have an "Ask the Rabbi" service, through which we try to be responsive to all. 2) We have a *beit din*, where we make very strong efforts to be ethical, impartial, and cautious regarding monetary matters. [5] The policy we believe as best to reconcile these competing responsibilities is to almost always refuse to answer questions of one side that have a hint of being related to an actual monetary dispute. We regret that some people are resentful of this policy; that is part of the price of being principled and cautious.

Now we will attempt to deal with complaints of inconsistency regarding answering practical monetary questions. The decision not to honor such requests is not due to a sweeping formal Torah prohibition, but rather is based on proper ethical norms. Rabbis

5. One of our concerns is that our present anonymous querier may become our future litigant.

throughout the centuries, including those who themselves have authored rulings against answering questions about conflicts without hearing both sides, have found themselves weighing conflicting considerations and struggling with apparent inconsistency; some of them discuss these struggles in their responsa.

We should point out that it is standard, recommended practice for *dayanim* who are unsure of the proper ruling to send the case's details elsewhere so as to obtain a greater authority's opinion.[6] The *dayanim* are responsible for presenting the claims of both sides accurately, and they are the ones who will end up making the formal decision. The authority to whom they turn is allowed to rely on the *dayanim* to faithfully and accurately present the situation to him and to implement his recommendations.

Regarding requests of guidance made by or on behalf of a party to a dispute, the *Pitchei Teshuva*[7] provides perhaps the most important compilation of distinctions to reconcile apparent contradictions. We will now present several distinctions and some opinions about them.

The *Me'il Tzedaka*[8] cites sources and a broad common practice that permit a *talmid chacham* to answer a question when he knows the querier and is confident that the querier wants to know the truth and will not formulate false claims. (The *Me'il Tzedaka* questions the validity of this leniency, except in cases in which the respondent believes that the case does not actually apply to the querier.)

Other sources for leniency refer to various cases with great need to get involved, such as: 1) The information is needed to save people from sin.[9] (There are many *teshuvot* about *poskim* who got involved when there were suspicions about a *shochet*.) 2) The complaint being addressed is of someone attacking the

6. *Shulchan Aruch, Choshen Mishpat* 14:1.
7. *Choshen Mishpat* 17:11. The next six cited responsa are all referenced there.
8. 53.
9. *Shut Maharashdam, Yoreh Deah* 153.

integrity of a *talmid chacham*.[10] 3) The opinion is needed for the *mitzva* of helping a widow.[11]

Another type of case in which some permit discussion with one side is when the *talmid chacham* focuses specifically on the general halachic questions that will determine the correct ruling, whereas the factual claims of the case are agreed on by all. [12] In a related justification, *poskim* will often also say that they are not suggesting a ruling for the case, but are simply explaining *gemarot* or general halachic issues to interested parties. The logic is that the *talmid chacham* is not responsible for the conclusions that those who now understand the halachic topic will draw regarding their case.

Another exception is when the question is about which *beit din* has jurisdiction. [13] The logic is that since the arguing sides cannot agree on the same *beit din*, the alternative of addressing the matter formally before *beit din* does not exist. There is therefore no practical choice but to accede to the request to provide a correct solution in order to get the sides past the deadlock.

While some of the cases in which we at Eretz Hemdah are lenient are based on one of the above distinctions, our most common justification to express **tentative opinions** is in cases in which there are no actual litigants. (Generally, the sources that discuss our issue refer to cases of talking with one side when there are already litigants, or at least those planning to be litigants.) We are often approached by a non-litigant who wants to know about his rights and obligations. For example, a person does not want to go to *beit din*, but he wants to do the right thing; he will willingly pay, without being sued, or not make a demand, even out of *beit din*, if we tell him that this is what is appropriate for him to do. We often respond: "We cannot tell you that you are right (because maybe if we heard the other side's version of what

10. *Shvut Yaakov* III:99.
11. *Shut Maharshal* 24.
12. *Shut HaRama* 112.
13. *Avodat HaGershuni* 47.

happened, we would agree with him), but we can tell you if you are wrong even according to your version of the story." [14] Even then, we try to ascertain to the extent possible that the person who has approached us is sincere on this point. This is easier when we know the person, although there could be other indications. [15] When it appears that someone wants to adjudicate, and we feel that he will create enemies and bring on head/heart aches with only a small chance of winning, we will often advise him, without going into too much detail, that he would be wise to drop the matter.

The above are **some** of our guidelines, and gray areas abound. We request of those who turn to us with these types of questions: Realize that our rule is not to answer. If you believe you belong to the exception rather than to the rule, but we are not convinced of that, please respect our right to be more careful on the matter than you were expecting, are used to, or agree with. Believe us that our practice is based on our understanding of what is proper, and not due to malice, apathy, or laziness, Heaven forbid. We think it is proper for an organization serving mainly anonymous people, about whose circumstances we know little, to be *machmir* on such matters, even when our answer might be important for the advice-seeker. This is especially so because we run a *beit din* that pursues ethical excellence, including not helping one side at the possible expense of another.

14. See *Living the Halachic Process*, vol. I, J-1.
15. There is a possibility that the querier wants to ascertain his prospects in *beit din* so that he can go to secular court if he believes his prospects are better there. As we discussed in *Living the Halachic Process*, vol. V, I-2, going to secular court without valid justification is forbidden (see *Shulchan Aruch, Choshen Mishpat* 26). It is also possible, although we doubt it is common, that he is tricking us and telling the story with the sides switched.

I-2: A Rabbi's Approach to Monetary Problem Solving

Question: [*We present here a summary of our conversation with a new community rabbi who sought our help in handling a monetary dispute between two congregants. We will not focus on the specific dispute and solution, which he shared with us.*]
The scope of a particular dispute, between people who need to interact with each other regularly, is a few thousand shekels. I was reluctant to accept responsibility for the matter, because I do not want to create resentment between congregants, as well as because I do not "specialize" in monetary Halacha. However, they want me, specifically, to handle it, and a rabbinical mentor told me I have no choice. So far, each side has told me his side separately; I have not met with them together. I think each one of the parties is trying to be honest, but each views the situation differently, both on factual and on legal grounds. How should I handle the situation?

Answer: We urge you to clarify with your congregants that they accept the following rules of engagement, which are important for both halachic and practical reasons.

In such a dispute – which is of only moderate financial scope, but which can evoke significant personal feelings – the sides should assure you that they will not allow the dispute to develop an adversarial bent. Your impression is that (most of) each side's claims have logic. The two sides should realize that this is not a dispute between right and wrong or good and bad, and they must not be overly embarrassed, upset, or even surprised if they are not as vindicated as they expect. It is not shameful to be somewhat off on matters of fine legal distinctions or careful analysis of what transpired, and it is meritorious to accept a decision arrived at sincerely and to do the proper thing vis-a-vis one's neighbor. Money lost in such a situation due to payment to one's counterpart

or receiving less than expected is no more of a loss than the higher cost of kosher food or needing to pay tuition at one's children's schools of choice.

Hammering home these ideas is important for at least two reasons: 1) These points are true and educational, and this is the right time/setting, as their rabbi, for you to teach or remind them the proper mindset regarding conflict resolution. 2) If they have an adversarial approach, you are likely to incur resentment from either or both sides for not living up to their expectations. [1] Since you will need to interact with them communally and personally, you do not want to harm relationships. Therefore, if they do not have the proper attitude, we recommend referring them to a different framework.[2] Working it out themselves is best, but if they are not able to accept the peace-loving approach to settling the dispute, it is unlikely they will be able to work it out themselves. Mediation[3] or a formal *beit din* are often good options.

Next, let us examine your role. Due to a few points, we suggest that you not view or present yourself as an ad-hoc *dayan*, bound to a *Choshen Mishpat*[4] ruling. First, as you yourself point out, you have not had sufficient training and practice to rule proficiently. Furthermore, arriving at the correct ruling may be very time-consuming. Seeking assistance from *dayanim*[5] minimizes these problems, but it is not an ideal situation.

In addition, under ordinary circumstances, monetary decisions are rendered by a *beit din* of three *dayanim*, not by a lone *dayan*.[6] Even a special expert, who is entitled to serve alone,

1. As *dayanim*, we are accustomed to our efforts being resented by litigants, and it is part of our sacred duty to put up with such unpleasantness.
2. In the "*shtetl*," the rabbi/ *dayan* often had no choice but to adjudicate between members of his community, but our dynamic society offers many alternative options.
3. See footnote 13.
4. The section of the *Shulchan Aruch* dedicated to the *halachot* of monetary issues.
5. See Rama, *Choshen Mishpat* 3:1.
6. *Shulchan Aruch* ad loc.

should generally try to avoid adjudicating by himself. [7] While it may be permitted for one to do so when the litigants specifically ask him to, it is still not ideal.[8] The best solution is to say that they should accept in advance a ruling based on your reasoning, which might be according to Halacha but which also might possibly be a halachic mistake.[9]

Another issue is that you have already met with each side separately. Such meetings can be helpful when dealing informally with disputes, but it is forbidden for *dayanim*, both according to Halacha[10] and according to arbitration law, to hold such meetings. It is permitted, however, to adjudicate even in such a situation, if the sides agree to it.[11]

All of these factors push toward the preference of giving up on the *dayanut* route in favor of less formal dispute resolution, which the *gemara*[12] refers to as the approach of Aharon (as opposed to that of Moshe). If you can serve as a mediator rather than as an arbitrator,[13] that is ideal. If they need you to make the decision, then to the extent that Halacha guides you as to what is fair and logical, that is great. However, the sides should expect a ruling based on *p'shara*,[14] and not necessarily one that is based on formal legal/halachic grounds.

7. Ibid. 3, based on *Avot* 4:8.
8. See *Shach, Choshen Mishpat* 3:10.
9. See ibid.; Rama, *Choshen Mishpat* 25:3.
10. Shulchan Aruch, *Choshen Mishpat* 17:5.
11. Rama ad loc.
12. See *Sanhedrin* 6b.
13. A mediator works with the sides to arrive at a solution that is worthwhile for both of them to accept as a compromise. An arbitrator is given authority to impose a solution on the sides.
14. Compromise.

I-3: Supermarket Manners or *Halacha*?

Question: I was in a supermarket and saw a person (woman #1) take the last packages of a certain item, put them in her shopping cart, and walk off to other shelves. Another person (woman #2) saw the empty shelf and the items in the cart, and she took some of them from the cart and put them in hers. Was that just bad manners, or was it actually stealing (i.e., had woman #1 already acquired them)?

Answer: Anything we say here is general information and does not relate in any reliable way to the specific case, whose exact details we do not know. Since the case is not *halacha l'ma'aseh* (we obviously do not expect woman #1 to sue woman #2), we are free to conduct here a general discussion.[1]

We start with the halachic issue you raise. Many people think that one acquires items in a store by paying for them. However, the *halacha* is that money is not a valid *kinyan* for movable objects.[2] Rather, one must perform a physical *kinyan* on the item, which for items easily picked up is usually *hagbaha* (lifting the objects). Nevertheless, although woman #1 did physically perform an act of *kinyan* when she took the items off the shelf, that does not mean that she necessarily acquired the items at that time.

Classical *poskim* discuss at exactly what point we assume that one who performed such an action intended to acquire the item.[3] However, in the contemporary context you describe, the *kinyan* is clearly not effective until the buyer lifts the item **after paying** for it, and certainly not before or when the buyer puts it in the shopping cart. We can be confident about this conjecture because

1. See response I-1 of this volume.
2. *Bava Metzia* 44a.
3. See *Shulchan Aruch, Choshen Mishpat* 200:8,11.

it is very common for someone to put an item in the cart, only to change his mind later and return it to the shelf. If he would have acquired it, he would need the store's permission to return it. Since buyers do not do this, it is a sign that taking an item off the shelf to put in the cart is simply the first step toward the likely, **future** purchase of the object. Thus, woman #2 was not stealing from woman #1, as the latter did not yet own the items.

There is a relevant, interesting concept in the *gemara*[4] called *ani hamehapech b'charara* that likely applies to this situation. The classic case is when Reuven is in the midst of efforts to acquire something, and Shimon, who enters the scene later, beats Reuven to the acquisition. [5] In such a case, Shimon is called a *rasha*.[6] (There is a *machloket* regarding whether there is any binding or practical consequence of that status.[7])

There is a *machloket Rishonim*[8] if this affront applies only to one who buys and/or rents an item instead of the one who had started the process (Rosh), or even to one who tries to acquire something from *hefker* (Rashi).[9] The *Shulchan Aruch*[10] cites both of these opinions. The distinction between buying something and receiving it for free is that receiving for free is generally a unique opportunity, unlike purchases. This distinction could pull us in either direction, depending on whether we focus on the person who tries first to acquire the object or on the one who actually takes it first. If we focus on the former, we can say that in the case of a purchase, the first person does not lose much by not being able to buy at this time, as he can buy later or elsewhere. In contrast, acquiring from *hefker* is a fleeting opportunity, which he will lose forever, thus making protection of the former's rights at least as appropriate. The logic of the opinion that *ani hamehapech*

4. *Kiddushin* 59a.
5. See *Shulchan Aruch, Choshen Mishpat* 237:1.
6. An evil person.
7. See *Pitchei Choshen, Geneiva* 9:(29).
8. See Rashi, *Kiddushin* 59a; Rosh, *Kiddushin* 3:2.
9. A state of being ownerless.
10. Op. cit.

b'charara does not apply to taking from *hefker* is that in that case, the second person's actions are understandable because of the rare opportunity that arose for him. This is unlike one who seizes a sale instead of his counterpart who is in the midst of the process. Such a person is acting in a needlessly petty manner, since he should have taken the time to go elsewhere to buy, and this is why *ani hamehapech b'charara* applies to sales.[11]

The Rama [12] writes that according to the opinion that *ani hamehapech b'charara* does not apply to *hefker*, it also does not apply to an item with a unique sales price. The logic here is the same as above: It is not petty for the one who comes second to try to beat the one who came first if the one who came second has no equivalent alternative opportunity to acquire the item. If the event you saw involved such a special sale, then according to this opinion, these special circumstances could arguably save woman #2 from the negative status of *ani hamehapech b'charara.* On the other hand, the *Shach*[13] argues and maintains that *ani hamehapech b'charara* applies to sales even if the price is a uniquely good one.[14]

In truth, we can suggest that what woman #2 did actually did constitute theft, but for a different reason than what you suggested. If woman #1 did not acquire the items, then the store still owned them. It is **possible** that the store strongly objects to one shopper taking a product from the cart of another, as such actions might cause very unpleasant shopping experiences and could in some cases even lead to shouting matches inside the store. If this is the case, woman #2 can arguably be considered stealing **from the store**, which does not permit one person to take items from someone else's cart. However, we would imagine that such an

11. See *S'ma* 237:2.
12. *Choshen Mishpat* 237:1.
13. Ad loc. 3.
14. Even though you mentioned that woman #1 took the last of these items in this store, such items are presumably for sale in other stores, so that the logic of *ani hamehapech b'charara* still applies.

occurrence is uncommon, and it is therefore difficult to determine in advance whether a given store's objections are strong enough to counteract the general assumption that anyone who brings items to the cashier has a right to buy them.

I-4: To Whom Should One Sell His Apartment?

Question: I want to sell my apartment, and both the apartment's present renter as well as my nephew are interested in buying it. Do laws of precedence apply here? If so, does it make a difference if one of them offers to pay more than the other is willing to?

Answer: Our response cannot cover all elements of your case or give you a conclusive ruling, without the affected sides having the opportunity to advance possible claims. Our response is intended simply to inform you of your moral **responsibilities** and/or preferences, based on your presentation.

There are various levels of precedence regarding selling land. A relative who wants to buy a seller's land has precedence over those with no connection to the seller or the land, although a *talmid chacham* and a neighbor have greater precedence than a relative.[1] In any case, such precedences are not legally binding.[2]

A *bar metzra* (also called a *matzran*) – someone who lives on the boundary of the property, and possibly also someone who has a special interest in buying the field in question – has a higher level of precedence than the people mentioned above. If Reuven sold property to Shimon and thereby ignored Levi's *matzran* rights, Levi can pay the sale price to Shimon and take the land from him.[3] This is a *takana*[4] based on the concept that one is supposed to do the "straight and good"[5] – to give the opportunity to buy a specific property to the one who can benefit from it more than others. In the classic case of *bar metzra*, what the neighbor

1. *Shulchan Aruch, Choshen Mishpat* 175:50.
2. Ibid.
3. *Shulchan Aruch* ibid. 6.
4. A practice of Rabbinic origin intended to improve a certain element of life in the Jewish community.
5. See *Devarim* 6:18.

stands to gain is that if he acquires the property that is adjacent to his own, he will be able to connect the two properties and/or make working the fields more efficient.

However, a *matzran*'s rights do not preclude the seller from selling to someone else for a higher price or under better conditions than the price or conditions that the *matzran* is willing to give. Similarly, the seller may sell to someone else if selling to the *matzran* will cause some other loss to the seller. [6] Therefore, you have the right to sell to whoever agrees to the highest final price or to the best conditions for you.

As we have seen, relatives have a preference regarding buying property. However, they do not have actual *bar metzra* rights. Does a renter have these rights? Regarding a renter who wants to continue renting a property, as opposed to bringing in a new renter, the *Taz*[7] writes that the renter has the right to remain in the property, but the *Pitchei Teshuva*[8] notes cases in which this might not be true. There are no specific *gemarot* regarding a renter of the property who wants to buy it, but the *gemara* does discuss[9] the case of *mashkanta* – when one has a lien on the property in question stemming from the owner's debt to him. *Rishonim* and *Acharonim* view *mashkanta* and a renter as similar cases (in that both have a significant but temporary and non-ownership connection to the land), to the extent that they might possibly be halachically equivalent or close to it.[10] These sources debate regarding several permutations of cases that pit renters and *mashkanta* versus *matzranim* or people with no connection to the property.

The *Shulchan Aruch*[11] writes that a renter's connection does not make him a *matzran* with regard to taking the land from the buyer of property adjacent to his rental. What about the sale of the

6. *Shulchan Aruch* and Rama op. cit. 23.
7. To *Shulchan Aruch* op. cit. 59.
8. *Choshen Mishpat* 175:27.
9. *Bava Metzia* 108b.
10. See *Beit Yosef, Choshen Mishpat* 175; *S'ma* 175:116.
11. Op. cit. 60.

rental property itself to someone other than the renter? On the one hand, the classic gain of combining properties does not apply in such a case. On the other hand, being able to acquire property to which one has become accustomed may count as maximization of benefit. The *Shulchan Aruch*[12] rules that the renter does not have *matzran* rights, even if the buyer had no connection to the property.

However, matters are not so simple. Regarding *mashkanta*, the Rama[13] argues with the *Shulchan Aruch* and rules that the lender who holds the lien of the property can claim the purchase rights. The *S'ma*[14] claims that the Rama likewise argues with the *Shulchan Aruch* and awards *bar metzra* rights to a renter on rental property as well. However, the *Pitchei Teshuva*[15] cites several opinions that assume that the Rama does not argue regarding rental. On the other hand, the author of the *Shulchan Aruch*[16] does not totally reject the idea of *matzran* rights of a renter, but rather emphasizes that it is not strong enough to **extract** property if someone else has **already** bought the land. Since you are asking about the proper actions **before** selling, there is reason to give the renter preference.[17]

To summarize, you have a choice between a weak halachic preference for a relative and a *machloket* about a renter's possible full *bar metzra* rights along with the likelihood of some level of precedence. While neither side has binding rights, each has some moral rights, and it is not fully clear who has more. Practically, therefore, you have the right to act in whatever manner you decide. However, this seems to be a case in which discussion might be helpful. The parties should know that while you care about the interests of each, neither seems to have a **clear** halachic advantage over the other. We hope you will be able to resolve things and come to a decision without any hurt feelings.

12. Ibid. 63.
13. Ibid. 57.
14. 175:116, cited by *Netivot HaMishpat (chidushim)* 175:67.
15. *Choshen Mishpat* 175:28.
16. See *Beit Yosef, Choshen Mishpat* 175.
17. See *Pitchei Teshuva* op. cit.

I-5: Paying for Another Person's Theft

Question: I was at a coffee shop, and an ostensibly religious Jew (Reuven) left intentionally without paying for what he had ordered. I heard the angry reaction of the proprietor (Shimon) and decided to pay in Reuven's stead, hoping to reduce the *chillul Hashem.* Did my payment exempt Reuven from needing to pay? Was there a need to pay *kefel* (double payment for covert theft)? Were the *berachot* that Reuven made on the food *l'vatala,* when it turns out retroactively that he had effectively stolen it? Also, how did my actions affect the *teshuva* process that Reuven will hopefully undertake?

Answer: Your actions and questions demonstrate noble concern for both your fellow man and the honor of HaShem, and it is a pleasure to analyze, on a basic level, the halachic elements you raise. This scenario, as you present it, raises troubling educational and societal issues, but we will suffice here by discussing the actual questions you have asked.

The *gemara*[1] states that one who pays his friend's debt without being instructed to do so is not considered as having given his friend positive benefit; rather, he has merely removed an obstacle, i.e., the friend's need to pay. (These legal categories are different regarding the laws of *nedarim*[2] and regarding whether the one who paid can demand compensation from the debtor.[3]) However, it is a given that in such a situation, the debt is considered paid, thus precluding any further demands on the debtor by the creditor. How payment by a person other than the debtor or his agent works is an important question. One

1. *Nedarim* 33a.
2. Oaths; see an application, ibid.
3. See *Ketubot* 107b; *Shulchan Aruch, Even HaEzer* 70:8.

possibility is a concept known as *eved k'na'ani*[4] – when Levi gives something to Yehuda on behalf of Naftali, it is considered as if Naftali gave it to Yehuda.[5] Another possibility is that at the time of payment, there is an implied stipulation between the payer and the creditor that the creditor receives the money on condition that he waives the debtor's debt.[6]

Your question about *kefel*, which is a penalty limited to certain specific cases and does not apply broadly to all monetary affronts, assumes that in your scenario there was an actual halachic theft. However, this is apparently not the case. The coffee shop willingly gave Reuven the food, and Reuven therefore did not steal it. Rather, upon receiving the food, Reuven became obligated to pay for it, an obligation that he did not fulfill. While it is an *aveira* not to pay a debt,[7] such an infraction does not incur a *kefel* obligation.

One could argue that Reuven's actions were considered theft because had Shimon known Reuven's plan to "eat and run" (assuming that this was planned in advance), Shimon would not have given Reuven the food in the first place, such that Reuven receiving the food under false pretenses was effectively stealing. That is a fascinating perspective that has several related applications,[8] but we cannot do justice to this point in this forum. In any event, even if we were to accept this argument, there would still be no *kefel* obligation in our case. On at least technical grounds, had Shimon read Reuven's mind **at the moment** Reuven would potentially have been stealing, i.e., when he received/ate the food which was already prepared for him, Shimon likely would have tried to force Reuven to take the food

4. *Kiddushin* 7a.
5. *Chazon Ish, Even HaEzer* 136, comments on *Nedarim* 33a.
6. *Mishneh LaMelech, Malveh VeLoveh* 5:14.
7. See *Bava Kama* 86a and the analysis of *Pitchei Choshen, Halva'ah* 2:(1).
8. See *Pitchei Choshen* ibid. (26) for one application. We find that there can be some level of theft even when one party gives something to his counterpart of his own volition but under unfair circumstances, such as in the context of gambling; see *Shulchan Aruch, Choshen Mishpat* 370:2 and *S'ma* ad loc. 3.

and pay for it, rather than take the food back.[9] Thus, at that point, his deception was not responsible for his getting the food, but rather for not paying.

In any case, one is required to pay *kefel* only if a special *beit din* makes a ruling on the matter based on two witnesses. Even if Shimon would think to go through that formal process, since we have lost the uninterrupted chain of *semicha* from Moshe Rabbeinu,[10] we now lack the authority to obligate penalty payments such as *kefel*.[11]

If we were to view the food as actually stolen, then indeed any *berachot* that Reuven made on it would themselves constitute *aveirot*.[12] However, if we are correct that the sin was not in eating the food but rather only in failing to pay for it, the food itself was permitted for Reuven to eat, and the fact that the situation was likely to lead to a future *aveira* (not paying) did not preclude recitation of a *beracha*.[13] Certainly, the food cannot become stolen **retroactively**, if and when Reuven ends up not paying.[14]

Whatever the *aveira* violated, Reuven certainly requires *teshuva*. There are several elements to *teshuva*. Reuven's need to confess sin, have remorse, and change his future behavior[15] are obviously not accomplished by your noble actions. However, there is also a matter of practically rectifying one's actions vis-à-vis the person whom one wronged. The Rambam[16] refers to making sure to pay any money due and also appeasing the victim for the accompanying affront. Your payment removed Reuven's ongoing requirement to pay his debt, which helps Reuven if he

9. In such an establishment, it is technically unfeasible to take back food that was already served.
10. See *Tosafot, Gittin* 88b.
11. *Bava Kama* 84b.
12. *Bava Kama* 94a.
13. Compare to *poskim* on *Shulchan Aruch, Orach Chayim* 196:1, including *Dirshu Mishna Berura* 196:2.
14. Even if he had decided definitively not to pay and it was clear that he would succeed in getting away with it.
15. See Rambam, *Teshuva* 2:2.
16. Ibid. 2:9.

would otherwise ignore his duty to pay Shimon. However, he must still appease Shimon for the upset he caused him. Perhaps you removed some of the sting from Shimon, which probably helps Reuven.

Finally, we note that we hope that your noble act did indeed succeed in lessening the *chillul Hashem* by showing how a religious Jew should and can ideally act.

I-6: How Soon Must a Guarantor Pay?

Question: Must an *arev kablan* (a strong form of loan guarantor) pay immediately upon being asked to? If not, how much time does he have?

Answer: Let us first clarify the relevant terminology. There are different types of *arevim*, with the two main ones being a regular *arev* and an *arev kablan* (literally, a receiving *arev*). An *arev kablan* – who attains that status by means of explicit agreement or sometimes even through more subtle language and/or circumstances – is treated like a direct recipient of the loan, even though the practical beneficiary is someone else. This type of guarantor has a heightened level of obligation. While a lender can demand payment from a regular *arev* only if the borrower does not have enough money or assets from which to pay back the owed money,[1] a lender can demand payment from an *arev kablan* even if the borrower is capable of paying.[2]

The Rambam[3] writes that an *arev* is not required to pay until 30 days have passed from the time he became obligated, just as a borrower is afforded 30 days. The *Bach*[4] understands this to mean that the *arev* is treated exactly like the borrower for whom he is covering. Therefore, just as the borrower's 30-day grace period after the time he is obligated to pay applies only if he does not have liquid assets to pay immediately,[5] the *arev* is granted 30 days only under parallel circumstances. The *Shach*,[6] however, argues cogently that it is evident from the Rambam that the *arev* has an

1. *Shulchan Aruch, Choshen Mishpat* 129:8.
2. Ibid. 15.
3. *Malveh V'Loveh* 26:2.
4. *Choshen Mishpat* 129.
5. *Shulchan Aruch, Choshen Mishpat* 100:1.
6. *Choshen Mishpat* 129:23.

advantage over the borrower. Even if the borrower's time to pay has already passed, the *arev*'s 30-day clock starts ticking only at the point the payment of the debt becomes his responsibility. Just as a borrower generally has use of the loan money for 30 days until the obligation to pay kicks in, an *arev* has 30 days to get around to paying, even if the borrower's obligation has already started and the *arev* is already now capable of paying.

However, it would seem that the *Shach*'s ruling should apply specifically to a regular *arev;* it does not seem relevant to an *arev kablan*. Since the *arev kablan* accepts the responsibilities of the borrower, he does not deserve extra time beyond that which the borrower is granted. In the practical realm, since the lender can extract payment from the *arev kablan* without first trying to do so from the borrower, the *arev kablan* should not be surprised when the payment falls on him, and he should have planned his payment as the loan was becoming due.

However, we must still ask: Even if an *arev kablan* is like a borrower, is a borrower himself in fact supposed to pay as soon as his loan is due? The *gemara*[7] states that "the time of *beit din* is 30 days." This means that from the time that *beit din* rules that an award should be paid, the standard time for carrying out the court's ruling is 30 days. Thus, if one admits to *beit din* that he owes money but requests time to raise the amount, *beit din* gives him 30 days to raise it.[8] The Rama[9] writes that this is only a default period of time. If the *beit din* understands that the litigant needs either more or less time, they should adjust the 30-day length accordingly, including by requiring immediate payment for those with the wherewithal.

The same is true of your case of *arev kablan*. In theory, he should pay right away; in practice, however, his request to push off the payment for 30 days (or a different time period, as per the Rama above) will be accepted when based on legitimate need.

7. *Bava Metzia* 118a.
8. *Shulchan Aruch, Choshen Mishpat* 100:1.
9. Ad loc.

The *Shulchan Aruch*[10] cites two opinions regarding whether a borrower can request a 30-day grace period for payment when the target date of payment was set in advance. The rationale of the stricter opinion is that the borrower had preparation time for the payment, and he should have completed the preparation by the stated time. [11] There is strong logic to argue that in the case of an *arev kablan*, all would agree to give him the 30 days upon a reasonable request, even if the loan had a clear payment date. This is because even though the lender may come to the *arev* before the borrower, it is by no means clear that he will do so. Thus, the *arev kablan* can legitimately argue that he needs the normal amount of time to prepare payment, even according to the stricter opinion.

In summary, an *arev kablan* should pay the debt as soon after the lender's request as he reasonably can, which may often be immediately. If there are difficulties, the standard grace period is 30 days from the time he is asked to pay, just as it is for a borrower. It is possible that our assumptions about the reasonable expected speed of the payment may be slightly different for an *arev kablan* than for a borrower.

10. Op. cit. 2.
11. *S'ma* ad loc. 4.

I-7: Taking Unwanted Things against the Owner's Will

Question: During my service in the IDF, I witness many things being discarded, whether food or other items that people no longer have use for. My understanding is that the army does not allow people to take leftover food, due to concern that someone might get sick from it and sue the army as a result. Regarding non-food objects, I understand that if people get used to taking things that are about to be discarded, some will take things that the army still needs. If I am fully confident that something will be thrown out without being used again, but it has not yet actually been discarded, may I take the item for myself, in a manner that is technically against the rules?

Answer: First, let us be clear that this response is a general analysis and cannot by itself resolve your quandary. This is because many of the relevant elements can vary from one case to another similar case and because the setting of the army can make the situation unique. The army has the right to make rules of discipline that they (justifiably) expect soldiers to obey, even if the only reason for these rules is to maintain an atmosphere of discipline. The only way to be able to be sure that taking such an object is not problematic in a given case is by inquiring with the proper authority in that setting.[1]

We also emphasize that our response is a theoretical analysis based on the assumptions you provide in your question. It should not be taken as correct concerning cases in which it is not possible to determine the veracity of such assumptions.

We are working with the assumption that the objects in question were, at some point, fully owned by the army and slated for worthwhile purposes. We are also assuming that at the time

1. Not always is the identity of that person clear.

of the dilemma, these objects were expected to eventually end up in the garbage, at which point they would be *hefker* (ownerless). There are two possible justifications for using such objects before they are disposed of:

1. **The owners give permission**: It is a good question whether permission has to be explicit or can even be assumed.[2] Presumably, if an owner refuses to give permission, the one whose request was rejected has little he can do about it, even if he believes the owner will not be adversely affected by his taking it. [3] Granted, there is a concept of *kofin al midat S'dom* , that we may force a person to allow someone else to technically infringe on his ownership rights when failure to allow it is immoral.[4] According to many, in a case in which we may force an owner to agree, one who wants to use the object may take it on his own accord. [5] However, when there is any semi-plausible reason that the owner might lose out by his object being taken, it is forbidden to take it against the owner's will, even if his objection is due only to concern about what **might possibly** happen and even if the potential damage is not a direct, standard type of damage. [6] The reasons you cited for the army not agreeing to take the items suffice such that one may not take such items against the army's will.

It is plausible, as you suggest, that the reason an entity such as the army does not give permission to others to take their food is not because they really do not want it taken, but only that they wish to protect the army from being sued if someone gets sick. If this is indeed the case, that would change the picture. However, we cannot more than conjecture whether or not that is the case here.

2. **The object has already become *hefker* (ownerless)**: In general, an owner needs to make an actual declaration in front of

2. See *Machaneh Ephrayim, Gezeila* 2; *Shach, Choshen Mishpat* 358:1.
3. Rama, *Choshen Mishpat* 363:6.
4. *Bava Batra* 12b.
5. See Rosh, *Bava Kama* 10:16.
6. See *K'tzot HaChoshen* 154:1.

others in order for his property to become *hefker*.[7] However, in a situation in which it is clear to the reasonable observer that the owner has no interest in keeping the object or trying to prevent someone else from obtaining it, no actual *hefker* procedure is necessary.[8] In such a case, a person who would like to take the object need not be concerned that perhaps this owner is different from the norm. [9] It is possible that even if the owner, for some strange reason, does not want others to take the object (yet), his highly unusual outlook is not halachically significant, and one may therefore treat the object as already *hefker*.[10] However, if in the case you are presenting, there are rational reasons for the army to not want others to take the objects, the objects are not *hefker* before some actual process of *hefker* has occurred.

7. *Shulchan Aruch, Choshen Mishpat* 273:3,7.
8. See *Pesachim* 6b; see Rashi ad loc.
9. *S'fat Emet* ad loc.
10. Ibid.

I-8: Paying for Work One Refused to Pay for

Question: My child's friend (under bar mitzva) has joined my son in helping me with various chores and projects around the house. He has asked many times if I will pay him, and I always say, "No." I have never asked him to help, although I do appreciate it. Now he has come to me with the claim that I owe him money for all he has done. Might he have a halachic right to be paid, or may I just brush it off?

Answer: In our eyes, the most important issue here is the personal, educational one. I would not be happy if my child was – as this child apparently is – obsessed with getting paid in situations in which children in his situation usually do what he does without pay, and beyond that, argues about it with his friend's parent. If the child's parents are involved healthily in his character development and interact reasonably with you, it is worthwhile to discuss the matter with them for the child's welfare. It would be best if you and they together develop a practical plan to deal with the matter.

It might be best to pay the child something, so that he does not feel that adults take advantage of him. On the other hand, he might be well-served by being put in his place. We are not child psychologists, nor do we know the child in question, and we therefore cannot give clear recommendations about what is best for the child in this situation. We trust you to handle this important matter wisely and sensitively – again, preferably in conjunction with his parents.

Regarding the halachic element of the question, we cannot tell you anything that you could cite as a ruling, as we have not heard both sides. However, since we do not suspect that you are going to a *din Torah* or to a court case with this child, we will discuss the matter with you, emphasizing that this should be taken

only as a point of reference for you.[1]

There are two elements that can require one to pay for work done on his behalf: one's agreement (explicit or implicit) and being a *neheneh* (gaining benefit from the work).[2] In this case, the would-be employer (you) did not agree (and even refused) to pay, thus precluding payment based on agreement. On the other hand, the would-be worker (the child) did not waive any pay due him (and even demanded it). Therefore, if it is objectively due to him as a result of *neheneh*, he should deserve pay.

The Rama[3] discusses the case of one who was in jail along with a friend and used his resources to secure the release of both of them. The Rama writes that if he needed to add resources to include his friend in the release or if he used his resources with the release of both of them in mind, his friend must pay him. The Rama then presents a general rule: "In the case of anyone who does an action or a favor for his friend, [the friend] cannot say: 'You did it for free, because I did not tell you to do it,' but rather he must pay his wages." Therefore, to the extent that you benefitted from the child's work, you ostensibly would be obligated to pay.

One could argue that the Rama's ruling is not applicable to your case, because he refers to a case in which the recipient of the favor said nothing in advance regarding payment, whereas you said explicitly that you were unwilling to pay. The *Pri Tevu'ah*[4] mentions that possibility, but he rules that if the worker intended to get paid and there was a situation of *neheneh*, the recipient still ordinarily has to pay. On the other hand, *Shut Mahari'a HaLevi*[5] says that it does not make sense that one must pay after he explicitly told his counterpart in advance that he refuses to do so.

Given the fact that there are differing halachic opinions, it would be difficult in such a case for the worker to extract money

1. See response I-1 in this volume.
2. See *Living the Halachic Process* vol. IV, I-10.
3. *Choshen Mishpat* 264:4.
4. *Shut Pri Tevu'ah* I:58, cited by the *Pitchei Teshuva, Choshen Mishpat* 264:3.
5. II:151.

in *beit din*, but that does not necessarily give one of whom the money is being claimed a moral "clean bill of health." The *Pitchei Choshen*[6] claims that the *Pri Tevu'ah* was discussing a case in which the recipient of another's work expressed only **dissatisfaction** at the idea of paying and also wanted the work done. In contrast, if he conclusively **refused** to pay, all would exempt him. This distinction **might** be further reason to exempt you in your case.

There might be another reason to exempt you. Considering that the work was being done by you and your children, as opposed to hired help, it seems likely that it would have been done anyway without your spending any money. Thus, from a practical perspective, there is little[7] or no halachically relevant benefit for which to claim.[8] Therefore, any payment would be minimal.

Another complicating factor of the child's claim is that **if** anyone has a halachic right to receive payment, it is likely the child's father.[9] Thus, if the child's father does not want you to pay, you certainly would not need to.

We will conclude by emphasizing that independent of the actual halachic question, what is most proper to do in this case is what will ultimately most benefit the welfare and development of your son's friend.

6. *Sechirut* 8:(64).
7. For saving some time and energy for you and your son.
8. See *Shach, Choshen Mishpat* 246:11.
9. Rama, *Choshen Mishpat* 270:2.

Glossary

A

Acharonim – the Talmudic and halachic scholars who lived from the 16th century until our days.

achsenai – guest.

achshevei – the idea that when one purposely puts a small amount of prohibited food in a mixture, this gives it special importance that impedes its nullification.

Al HaEtz – the blessing recited after eating grapes, figs, pomegranates, olives, or dates.

Al HaGefen – the blessing recited after drinking wine.

Al HaMichya – the blessing recited after eating grains not prepared as bread.

aliya (pl. – **aliyot**) – when a man is called up to the Torah to bless before and after a section of its public reading.

alot hashachar – the halachic beginning of the morning, somewhat more than an hour before sunrise.

amen – the response to a blessing, expressing agreement with its content.

amen chatufa – a response of amen done in an improper, hasty manner.

amira l'nochri – a Jew telling a non-Jew to do something that is forbidden for the Jew to do. This is often Rabbinically forbidden.

Amora (pl. – **Amora'im**) – a rabbinic scholar of the Amoraic period, from approximately 200 – 500 CE.

amot – cubits; a measurement with applications in several halachic contexts. The standard opinion is that each one is approximately a foot and a half (45 centimeters).

amud – the podium in the front of the synagogue from which the cantor leads the services.

ani hamehapech b'charara – lit., a poor man handling a biscuit; the situation where one is toiling to acquire an object, so that it is wrong for someone to take the opportunity from him.

arev – a guarantor (to a debt).

arev kablan – a guarantor who accepts a specially high level of obligation to pay.

arev sh'lof dotz – a guarantor who obligates himself to pay another's loan exclusively, as if he were the borrower.

arvut – the mutual obligation that one has for others, including in the context of fulfillment of religious obligations.

Asher Yatzar– the blessing recited after using the bathroom.

Ashkenazi (pl. – **Ashkenazim**) – a Jew of Central or Eastern European origin.

Ashrei – an important prayer, recited three times a day.

aveilut – the atmosphere and/or laws of a period of mourning.

aveira (pl. – **aveirot**) – sin.

avel (pl. – **aveilim**) – a mourner.

avodat HaShem – service of God.

B

ba'alei chesed – people who excel in performing acts of kindness.

ba'al simcha – a celebrant.

ba'al tokeiah – one who blows the shofar.

bal tosif – the prohibition on making additions to the performance of a mitzva.

bal tashchit – the prohibition against destroying objects.

bal yeira'eh – the prohibition to possess chametz in one's domain on Passover.

bar metzra – someone who lives next to an available property, who deserves the first chance to acquire it when it is for sale.

baraita – a Talmudic text from the time of the Tanna'im that was not incorporated in the Mishna or the Tosefta.

Barchu – a responsive declaration of praise to HaShem.

baruch HaShem – thank God.

Baruch She'amar – the blessing that precedes P'sukei D'Zimra (in the morning prayers).

basar b'chalav – meat mixed with milk, a forbidden mixture.

basar kafu – meat that was frozen before kashering.

batel – something halachically indistinguishable from its surroundings in a manner that it loses its halachic status.

bayit (pl. – **batim**) – the compartments of tefillin that contain the scrolls.

b'di'eved – 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.

bechezkat besari – a basically pareve food that had a low level of exposure to meat.

bedikat chametz – the mitzva to check one's house for chametz before the Pesach holiday.

bein hashemashot – twilight; the time that is halachically considered neither definite daytime nor definite nighttime.

beit din (pl. – **batei din**) – rabbinical court.

Beit HaMikdash – 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 knesset (pl. – **batei knesset**) – Hebrew for the Yiddish, shul – a synagogue, where Jews assemble to pray.

beracha (pl. – **berachot**) – blessing. There are a number of categories of berachot, and they may be recited periodically or under certain circumstances.

beracha acharona (pl. – **berachot acharonot**) – a blessing recited after one eats.

beracha l'vatala – a blessing recited in a manner in which it has no value, which is forbidden.

besamim – fragrant herbs or branches. One smells them after Shabbat to "revive" the soul after Shabbat departs.

betziat hapat – the breaking of bread, in the beginning of a meal.

bima – the platform and/or table in the middle of the synagogue.

birchot hanehenin – the blessings before eating foods.

Birchot HaShachar – the series of blessings recited before morning prayers, thanking God for providing the basic necessities of life.

Birchot Kri'at Shema – the blessings recited before and after Kri'at Shema.

birchot hamitzva – blessings recited before performing a mitzva.

Birkat HaMazon – the series of blessings recited after eating a meal that includes bread.

Birkat HaTorah – the blessing recited before the study of Torah each new day or before and after the formal public reading of the Torah.

Birkat Kohanim – the priestly blessing recited during the repetition of Shemoneh Esrei (also known as nesi'at kapayim or duchenen).

bitul – the concept of something being batel (see entry).

bitul chametz – the declaration that one does not want to have rights over chametz in his possession.

bi'ur chametz – the physical destruction of chametz.

bizuy (mitzva) – a disgrace done to a mitzva or an object connected to it.

bli neder – a statement that conveys the idea that some good action or oral commitment should not be construed as a binding vow.

Borei Nefashot – a blessing recited after eating certain foods.

Borei Pri HaAdama – the blessing recited before eating foods that grow from the ground, like vegetables.

Borei Pri HaEtz – the blessing recited before eating a fruit that grows on a tree.

Borei Pri HaGafen – the blessing recited before drinking wine or grape juice.

borer – selecting, one of the 39 forms of forbidden work on Shabbat.

brit (mila) – the mitzva and celebration of the circumcision of a Jewish male.

C

chag – festival; see also Yom Tov.

challa – a loaf of bread that is the basis of the Shabbat/Yom Tov meals; the piece of dough removed during hafrashat challa.

chametz – leavened bread or other grain-based food, which it is forbidden to eat or own on Passover.

Chanuka – 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.

chanukat habayit – the celebration of moving into a new home.

chasidut – piety.

chatan – a groom.

chatzitza – a problematic obstruction between two objects that are supposed to come in contact with one another.

chatzot – the astronomical middle of either the day or night. This time has halachic significance in a number of contexts.

Chazal – a generic term for the Jewish scholars at the time of the Talmud (approximately 1-500 CE).

chazan – a cantor or prayer leader.

chazanut – related to being cantor or prayer leader.

chazarat hashatz – the repetition of Shemoneh Esrei by the cantor.

chesed – an act of kindness.

chillul Hashem – the desecration of HaShem's name, including when a person who is viewed as (particularly) religious acts improperly.

chiyuv – lit., obligation; a mourner or someone who has a yahrtzeit, which gives him priority regarding leading services.

chol – mundane; a day that is not Shabbat or Yom Tov.

Chol HaMo'ed– 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).

chozer v'ne'ior – the change of status (toward stringency) of a mixture of kosher and non-kosher based on the beginning of a period of stricter halachic rules.

chumra (pl. – **chumrot**) – stringency.

chutz la'aretz – the Diaspora (lands outside of the Land of Israel).

D

davar she'eino mitkavein – 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 (see table of contents for section A on tefilla) – Yiddish for pray/ing. The term "davening" can also refer to a prayer service as a whole.

dayan (pl. – **dayanim**) – a rabbinical judge.

devarim shebekedusha – those particularly holy prayers that require a quorum of ten men in order to be recited.

E

eino ben yomo – a utensil that has not been used in the past 24 hours.

eiruv – one of a series of Rabbinic mechanisms that make it permissible to do what would otherwise be Rabbinically prohibited; often refers to an eiruv chatzeirot specifically, which allows one to carry in an enclosed public area on Shabbat.

eit tzara – a time of distress and/or strong need.

Eretz Yisrael – 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.

erev – eve of…

etrog – a specific citrus fruit (citron), one of the four species used on the holiday of Sukkot.

eved ivri – a Jewish servant, under a master's control.

eved k'na'ani – a halachic construct that allows one to receive financial credit for the payment another made on his behalf.

F

fleishig – 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.

frum – Yiddish for religious.

G

gabbai – a person in charge of something (e.g. synagogue services, charitable funds).

gadol – an adult male (i.e., after bar mitzva).

gemara – the section of the Babylonian Talmud that contains the discussion of the Amora'im.

geneivat da'at – deceit.

get – a religious bill of divorce.

H

hafrashat challa – the removal of a piece from dough, which, were it not for problems of ritual impurity, would have to be given to a kohen.

haftara – the reading of a section from the Prophets after the Torah reading.

Haggada – the text recited at the Passover Seder and the book that contains it.

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.

halacha l'ma'aseh – the halacha as expected to be practiced, as opposed to a theoretical halacha that is unlikely to be implemented.

Hallel – several psalms that are recited joyously on festivals.

HaMavdil – the main blessing of Havdala ending Shabbat or festival.

HaMotzi – the blessing recited before eating bread.

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.

hashgacha – rabbinic supervision, usually to ensure the kashrut of food.

hatarat nedarim– the process of annulling oaths, also used by those who want to stop adhering to a commendable religious practice that they accepted explicitly or implicitly.

Hatov V'Hameitiv – a blessing said for a significant benefit

received by multiple people.

Havdala – 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.

hechsher (pl. – **hechsherim**) – rabbinical certification.

hefker – ownerless.

hefsek – 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.

hiddurim – performance of a mitzva in a particularly preferred way.

I

illuy neshama – the "elevation" of the soul of a deceased person.

issur (pl. – **issurin**) – a prohibition.

K

Kabbalat Shabbat – the accceptance of Shabbat upon oneself; the prayer recited on Friday evening to welcome in Shabbat.

kabbala/kabbalistic – esoteric mystical Jewish teaching and literature related to them.

Kaddish – a prayer (in which we sanctify God's Name) that is recited by a member or members of the congregation, often by mourners.

Kaddish Titkabel – a form of Kaddish said at the completion of a prayer service.

Kaddish Yatom – the Kaddish traditionally recited by mourners.

Kaddish D'Rabbanan – the Kaddish recited after public Torah study.

kalla – a bride.

karpas – a vegetable eaten during the Passover Seder.

kasher/ing – 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 – the field dealing with keeping kosher; also used to refer to the acceptability of ritual objects.

katan – lit., small; a minor (i.e., before bar mitzva).

katzatz – setting a price for the work a non-Jew does.

kavana – intent.

k'dei chayav – income needed for a basic living.

Kedusha – a prayer recited during the repetition of Shemoneh Esrei.

kedushat ha'aretz – the special sanctity of the Land of Israel.

ketuba – a formal marriage contract that, among other things, ensures a Jewish wife financial support during and after her marriage.

kibbud (pl. – **kibbudim**) – the honor of being asked to perform one of the religious functions in synagogue.

Kiddush – the blessing through which we sanctify Shabbat. It is recited over wine before the Shabbat meal both at night and in the day.

kiddushin – the first part of the marriage process.

kilayim – the prohibited mixing of species.

kinyan – an act of finalization of a transaction.

kiruv – religious outreach.

klal – community.

Klal Yisrael – the Jewish People.

kli – utensil.

kohen (pl. – **kohanim**) – a member of the priestly tribe (who descend from Aaron). Members of this tribe have special religious obligations, roles, and privileges.

korban (pl. – **korbanot**) – sacrifice (in the Holy Temple, may it be rebuilt soon).

Korban HaOmer – the sacrifice brought from barley on the second day of Passover.

kosher – suitable, especially for eating.

Kri'at Shema – three sections of the Torah containing basic elements of our faith. The Torah commanded us to recite these sections every morning and evening.

k'zayit – the size of an olive. This measurement has many halachic ramifications.

L

lain/ing – Yiddish for reading the Torah (kri'at haTorah).

lashon hakodesh – lit., the holy tongue; the original Hebrew, in which the sacred texts were given.

l'chatchila – lit., in the first place; the ideal way of acting.

Lecha Dodi – the poem recited when welcoming in Shabbat.

lechem mishneh – the two loaves of bread eaten at the meals of Shabbat and festivals.

levi – a descendant of the tribe of Levi. Members of this tribe have certain roles and privileges.

lulav – a palm branch, one of the four species used on the holiday of Sukkot.

l'vatala – see beracha l'vatala.

M

Ma'ariv – the evening prayer.

ma'aser (pl. – **ma'asrot**) – one of a number of tithes in which one gives a tenth.

ma'aser kesafim – the recommended practice of giving one tenth of one's earnings to charity.

machloket – disagreement, in our context, concerning matters of scholarship.

machmir – follow the stringent opinion; see also chumra.

maftir – the last portion of the public Torah reading on Shabbat and festivals.

Maggid – the section of the Passover Seder in which the story of the Exodus is related.

Marcheshvan – a Jewish month in early autumn.

marit ayin – giving an impression that one is doing something forbidden.

mashgiach– kashrut supervisor.

Mashiach – the Messiah.

Mashiv haruach u'morid hageshem – the passage in prayer, praising God for bringing rain.

Me'ein Shalosh – 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).

Megillat Esther – The Book of Esther, read on Purim, which is written on a Torah-like scroll.

melacha (pl. – **melachot**) – an activity that the Torah prohibits on Shabbat.

menachem(pl. –**menachemim**) (**avel**) – one who offers consolation to a mourner.

mevatel – doing bitul (see entry).

mezuza (pl. –**mezuzot**) – a scroll containing certain fundamental Torah passages. There is a mitzva to attach mezuzot to the doorposts of one's house.

middot – personal attributes.

Mikdash – sanctuary; see Beit HaMikdash.

mikveh – a specially constructed pool for the ritual immersion of people and utensils.

milchig – 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 b'mino – when two foods of the same type are mixed together.

Mincha – the afternoon prayer.

minhag (pl. – **minhagim**) – a custom or general practice.

minhag ha'olam – a widely accepted practice.

minhag Yerushalayim – custom of the people of Jerusalem.

minyan (pl. – **minyanim**) – 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.

Modim – one of the blessings in Shemoneh Esrei.

Modim D'Rabbanan – the paragraph recited by the congregation when the chazan reaches the blessing of Modim in chazarat hashatz.

mohel – one who performs a circumcision.

Motzaei Shabbat – Saturday night, after the conclusion of Shabbat.

muktzeh – something that does not have the type of function or status on Shabbat that allows it to be moved.

muktzeh l'mitzvato – something which is not to be used because it is set aside for the fulfillment of a mitzva.

Musaf – the additional prayer on special days.

N

navi – prophet.

nazirc – nazirite; one who accepts certain extra restrictions, including not to consume grape products.

neder – an oath.

nefilat apayim – putting one's head down during the Tachanun prayer.
neshama – a soul.
netila – short for netilat yadayim.
netilat yadayim – the procedure of washing one's hands in a certain way in certain circumstances, such as before eating bread.
nichum aveilim – the consoling of mourners.
Nirtza – the final section of the Passover Seder.
nusach – specific texts and tunes used in the synagogue services, which may differ from community to community; classic tune for liturgy.

O

oleh (pl. – **olim**) – one who is called up for an aliya to the Torah.
omer – the seven-week period between Pesach and Shavuot, during which it is a mitzva to count the days.

P

pareve – 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.
pasuk (pl. – **p'sukim**) – a Biblical verse.
Pesach – Passover, the festival that celebrates the liberation of the young Jewish Nation from slavery in Egypt.
pidyon haben – 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.
pirsumei nisa – the publicizing of a miracle.
Pitum HaKetoret – one of the concluding sections of morning

prayers, which describes the bringing of incense in the Beit HaMikdash.

plag hamincha – a time slightly more than an hour before sunset.

po'el – a worker paid on the basis of time.

posek (pl. – **poskim**) – scholar who regularly renders halachic rulings.

p'sak – a halachic ruling.

p'shara – compromise.

P'sukei D'Zimra – lit., The Verses of Song; a major part of the Shacharit prayer service, composed of selections from Psalms and other biblical passages.

Purim – the holiday celebrating the salvation of the Jews of the Persian Empire from a cruel oppressor.

R

rav (pl. – **rabbanim**) – rabbi.

refuah shleima – a full recovery; a standard blessing for recovery.

revi'it – a measure of liquid of approximately 3-4 ounces.

ribbit – forbidden interest payment on a loan or other monetary obligation.

Rishon (pl. – **Rishonim**) – A Talmudic or halachic scholar who lived between 1000-1500 CE.

Rosh Chodesh – the beginning of a Jewish month (lunar).

Rosh Hashana – the holiday that is both the Jewish New Year and the Day of Judgment.

rosh yeshiva – head of rabbinical institute.

S

safek – a situation of doubt.

safek berachot l'hakel – the principle that in situations of doubt, we refrain from reciting possibly unnecessary blessings.

sandek – the one who holds the baby during a brit.

s'chach – the special roof placed on top of the sukka for the festival of Sukkot.

Seder – the "order" of religious observances and the feast on the first night(s) of Passover.

Sephardi (pl. – **Sephardim**) – Jews from the communities of North Africa, the Middle East and the Near East.

sefer Torah – Torah scroll.

sefirat ha'omer – the daily counting of forty-nine days from the second day of Pesach until Shavuot.

segula (pl. **segulot**) – a spiritual/mystical positive practice.

semicha – rabbinic ordination.

seuda – a meal.

seuda shlishit – the third Shabbat meal.

seudat brit – the meal celebrating a brit mila (cirumcision).

seudat hodaya – meal of thanksgiving.

seudat mitzva – a meal in honor of something that the Torah deems worthy of celebration.

Shabbat – 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.

Shacharit – the morning prayer.

shaliach – an agent whose actions are halachically considered as if they were done by the person who appointed him.

Shavout – Pentecost; the holiday during which we celebrate the giving of the Torah on Mount Sinai.

shechita – ritual slaughter.

shecht – ritually slaughter.

Shehakol – the most general blessing, recited before eating foods that do not have a more specific text.

Shehecheyanu – the blessing recited upon experiencing certain new and significant or cyclical events.

sheki'ah – sunset.

Shemitta – the Sabbatical year, during which there are special agricultural restrictions.

Shemoneh Esrei – the main section of the daily prayers, during which one "stands directly before God" to praise Him and make important requests.

sheva berachot – 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.

shir shel yom – the daily psalm for each day of the week.

shiva – the seven-day period of mourning after the death of a close relative.

shloshim – the thirty-day period after the death of a relative, which has special rules of mourning.

shochet – a ritual slaughterer.

shofar – the ritual "musical instrument" made of a ram's horn that is used to blow certain types of blasts on Rosh Hashana.

Shomei'ah Tefilla – blessing in Shemoneh Esrei in which we address God as the "One Who hears prayer." Personal requests are often inserted in this blessing.

shoteh – a lunatic.

shul – Yiddish for synagogue.

Shushan Purim – the 15th of Adar, the day on which Purim is celebrated in Jerusalem and a few other ancient cities.

siddur – prayer book.

simcha – happiness.

sofer (pl. – **sofrei stam**) – a scribe who writes (or one who sells) Torah scrolls, tefillin and mezuzot.

sukka – the booth one sits in on Sukkot (Tabernacles).

Sukkot – Tabernacles, the holiday during which we celebrate the Divine protection of the Jewish people during their sojourns in the wilderness, as well as the yearly harvest.

T

Tachanun – a prayer recited after Shemoneh Esrei during which people "fall on their face," due to its particularly plaintive nature.

talmid chacham – literally, a student of the wise; a Torah scholar.

Tanach – an acronym for the three sections of the Holy Scriptures: Torah (The Five Books of Moses), Nevi'im (The Prophets), and Ketuvim (The Writings).

Tanna'im – rabbinic scholars of the Tannaic period (approximately 1-200 CE).

techum Shabbat – the confines of a city, where one is permitted to walk on Shabbat.

tefachim – plural of a measure used in halachic matters, approximately three inches (eight centimeters).

tefilla – prayer.

tefilla b'tzibbur – a prayer service that is held in a communal setting, with a quorum of ten adult males.

Tefillat HaDerech – prayer requesting divine protection while traveling.

tefillin – 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 – the phylacteries placed on the head.

Tehilla L'David– the central psalm of P'sukei D'Zimra.

terumot – tithes given to a kohen.

teshuvot – responsa.

tevel – produce that requires tithing, which is forbidden until that is done.

tevillat keilim – immersion of certain newly acquired utensils in a mikveh.

tochein – grinding; one of the forbidden actions on Shabbat.
Torah – teachings of Jewish law, Bible, and ethics; the Five Books of Moses.
treif – colloquial term for something that it is not kosher.
treifa – meat that is forbidden because the animal was severely damaged.
tumah – impurity.
tzaddik (pl. – **tzadikkim**) – a righteous person.
tzedaka – charity.
tzibbur – a community.
tzitzit – 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.

U

U'Va L'Tzion– a prayer recited in Shacharit on weekdays and at Mincha on Shabbat.
uvdin d'chol – activities on Shabbat or a festival that are characteristic of weekday activity and therefore problematic.

V

v'ten tal u'matar – the request (within Shemoneh Esrei) for rain.

Y

yahrtzeit – Yiddish for the anniversary of the death, often in the context of observances by a close relative.
yayin nesech – wine used in idol worship.
yehi ratzon – a type of prayer beginning with the words "May it be Your will."
yeshiva – academy of Jewish study.
yetziat Mitzrayim – the exodus from Egypt.

yisrael – a Jewish male who is not a kohen or levi.

Yom Kippur – the Day of Atonement, the fast day that is the holiest day of the year.

Yom Tov (pl. – **Yamim Tovim**) – the main day(s) of Jewish festivals, during which it is forbidden to engage in most of the actions that are forbidden on Shabbat.

yotzei – fulfilled an obligation.

Z

zimun – the responsively recited introduction to Birkat HaMazon, recited when three men eat together.

Index

achshevei	VII, E-7
ad shetichleh regel min hashuk	II, D-9
af hein hayu b'oto haness	I, A-15
Afrushei mei'isura	
Guidelines on warning people about forbidden actions	IV, G-5
Preventing a son's chillul Shabbat	IV, C-3
Stopping fare-beaters	III, I-8
Agricultural laws	
Kilayim (mixed planting) outside Israel	II, H-7
Marketing orla	I, H-11
aguna	V, G-4
ahavat chinam	II, K-2
ahavat Yisrael	II, K-2
Al HaMichya (see also Beracha Acharona)	I, B-5; VII, B-4
al yeshaneh mipnei hamachloket	IV, A-7
aliya (at Torah reading)- see Tefilla/aliya; (to Israel)- see Eretz Yisrael/aliya	
alot hashachar	II, D-19; III, A-3; III, D-1; IV, A-1; VII, F-2
amen	II, A-6; II, H-13; IV, B-9; V, B-5; VI, A-6; VII, A-15
amen l'vatala	V, H-2
amira l'nochri	I, D-8; II, C-22; VII, C-2; VII, C-10
amot (2000)	II, C-12
ani hamehapech b'charara	VII, I-3

Animals - see also Shabbat/Animals; Berachot/Animals
Permissibility of pet dogs — II, H-2
Tza'ar ba'alei chayim- Jewish attitude towards veganism — IV, G-10
Animal experimentation — VII, G-14
Anshei K'nesset HaGedola — II, A-1
arel — II, I-3
aron (kodesh) — II, H-6; III, D-6; III, F-1
Arvut (responsibility for the mitzvot of others) — I, D-18
Making Kiddush for others before accepting Shabbat — III, C-3
Blowing shofar for homebound women — II, D-2
arev — VI, G-6; VII, G-5; VII, I-5
Asher Bachar/Asher Natan — III, A-15
Asher Yatzar- see also Berachot/Asher Yatzar — II, H-10; III, G-7; VII, B-1
ashmoret haboker — III, D-1
asmachta — I, J-4
assur b'hana'ah- see issur hana'ah
atara — VI, F-3
atzitz — IV, C-11
Av HaRachamim — IV, H-5
aveida mida'at — III, I-6; V, I-6
Aveilut/Aveilim — I, D-22; I, D-23; II, A-13; V, D-16; VI, H-3; VII, H-5
Separate minyan to accommodate multiple mourners — III, A-4
Kaddish HaGadol for burial and a siyum — IV, A-19
A mourner changing his place in shul on Shabbat — II, I-2

A mourner davening at a minyan in the same building — IV, H-1

Giving tzedaka during aveilut — VI, H-6

Whose minhag about being chazan should an avel follow? — VII, H-3

Daf yomi during Shabbat of shiva — VII, H-4

Nichum aveilim- Nichum aveilim on Yom Tov and Chol HaMo'ed — VII, D-6

Nichum aveilim by phone or by email — VII, H-2

shiva — VII, D-6; VII, H-4

avodat HaShem — VII, H-1

avsha milta — III, C-6; IV, C-6

ba'al korei — II, A-7; II, A-15; II, A-11; III, A-12; III, D-14; IV, A-12; IV, A-13; IV, A-14; IV, B-9; V, A-12; V, A-13; VII, D-10

ba'al maftir — V, A-13

ba'al mum — III, A-6

bal tashchit — V, G-10; VII, G-14

Bal tosif- Mezuza on both door posts? — VII, F-4

bal yeira'eh ubal yimatzei — III, D-16; III, D-20; VII, D-14; VII, D-16

bar metzra — VII, I-4

Bar Mitzva

Bar mitzva during the Nine Days — II, D-22

When to commemorate halachic anniversaries in leap years? — II, H-12

bari v'shema — III, I-1

bassis l'davar ha'asur — III, C-11; VI, C-14

b'avidetei tarid — III, G-3

bedikat chametz- see Pesach/Bedikat Chametz
Behab II, D-21
bein gavra l'gavra III, A-10; IV, A-10
bein hashemashot IV, D-2; VII, A-6; VII, C-14
beit knesset- see Holy Articles/Beit Knesset; Tefilla/Place of Prayer VI, G-10; VII, D-8
Beit HaMikdash I, D-6; II, D-11; III, A-13; III, D-10; IV, D-10; V, A-9; V, G-7
ben Eretz Yisrael II, A-11; II, D-7; II, D-8

Berachot

amen- see amen
Animals- Making berachot upon seeing animals VI, B-8
Asher Yatzar-Morning berachot after staying up all night II, D-20
Beracha Acharona II, B-3; III, B-4; V, D-14; V, G-10
Beracha acharona after ice cream and ices III, B-7
Berachot on fruit salad I, B-3
Combining small amounts of foods for a beracha acharona IV, B-7
Does Birkat HaMazon cover cake eaten before the meal? I, B-5
Beracha Acharona on fruits of different categories VI, B-4
How often should one make berachot on drinking during a hike? II, B-4
Beracha acharona on fruit of non-Jews in Israel VII, B-3

Al HaMichya on fruit	VII, B-4
Beracha coverage- Continuing to eat based on an initial beracha	V, B-3
Beracha l'vatala	I, G-10; IV, A-13; V, D-2; V, D-12; V, H-2; VI, B-7; VI, C-17; VII, A-16; VII, B-5; VII, I-6
Permissabilty of personal beracha	V, B-1
Beracha on a whole loaf- When and how to cut the challa	VII, C-9
Beracha on food before meal- Cake after Kiddush at night	III, C-8
Beracha on food- Berachot made by a katan for a gadol	I, B-7
Beracha subsuming other foods- Does the beracha on grape juice exempt other drinks?	II, B-3
Beracha on food within meal- Beracha on ice cream for dessert	IV, B-4
Beracha on miracle- Beracha at place one was saved	III, B-9
Beracha on mitzvot	VII, D-11
When can the beracha on a tallit count for tzitzit?	IV, F-1
Reciting sefirat ha'omer for others after missing a day	I, D-18
Beracha on tzitzit- Sleeping with tzitzit on	II, G-11
A beracha on the mitzva to write a sefer Torah	III, G-10
Berachot made by a katan for a gadol	I, B-7
Talking between netilat yadayim and eating	II, B-1
Readjusting tefillin that has slipped	IV, F-4
Relighting Shabbat candles that went out	V, C-14

Lighting Chanuka candles when coming home late	IV, D-7
Timing of beracha on morning netilat yadayim	IV, B-10
The berachot and mitzvot of the mentally challenged	II, H-13
Beracha on wrong tallit and tefillin	I, G-10
Counting with a beracha if likely to forget a day	VI, D-18
How can the rabbi make the "groom's beracha"?	VI, H-5
A beracha on making a rooftop fence	VII, B-6
Beracha Rishona	II, B-3; III, B-4; IV, B-1; V, D-14; VII, D-1
Does a mistaken beracha exempt other foods?	I, B-6
Beracha on solution drunk for diagnostic purposes	II, B-6
Relying on another person's beracha	IV, B-2
The beracha on schnitzel	III, B-5
Beracha on homeopathic medicine?	VI, B-1
The beracha on vegetable soup broth	VI, B-2
The beracha on pureed vegetable soup	VI, B-3
Birkat HaGomel	VI, G-8
Reciting HaGomel for a child who was saved	III, B-10
Thanking HaShem after a "false alarm"	IV, G-3
Time limit on HaGomel after birth	V, B-8
Which comes first- Kaddish or HaGomel?	II, A-15
Fulfilling HaGomel with a different beracha	VI, B-7
Reciting Birkat HaGomel for a group	II, B-7
Birkat HaMazon - see also Berachot/Zimun	III, B-9; III, C-3; III, H-4; V, B-2; V, D-14; VII, B-4
A chatan leading bentching at sheva berachot	III, H-3

Birkat HaMazon after significant delaly	IV, B-1
Birkat HaMazon for those who have left place of eating	V, B-4
Does Birkat HaMazon cover cake eaten before the meal?	I, B-5
How long to wait after zimun to resume eating	III, B-2
One who is uncertain if he recited Birkat HaMazon	III, B-3
Reciting R'tzei after ending Shabbat	V, C-18
Birkat HaTorah	I, A-12; IV, G-13
Birkat HaTorah for one who wakes up during the night	I, B-4
Morning berachot after staying up all night	II, D-20
Doubt whether one recited Birkat HaTorah	VII, B-2
Birchot HaShachar	III, A-3; IV, A-9; IV, B-10; VI, A-1
birchot hashevach	IV, B-10; VI, B-9; VI, H-5
birchot Kri'at Shema	V, A-2; VI, A-7
birkat eirusin	III, H-3; VI, H-5
Birkat Kohanim- see Tefilla/Birkat Kohanim	
birchot nisuin	III, H-3
Borei Nefashot	III, B-4; IV, B-7; VI, B-4
Bread- Is it preferable to start a meal with bread?	III, B-1
Devarim shebekedusha- Responding to devarim shebekedusha during one's beracha	VII, B-1
Electronically produced sounds- Reciting Tefillat HaDerech by microphone	V, B-5
Electronically produced sounds - Answering amen to an electronically heard beracha	IV, B-9
gereira	III, B-6
Gluten, grain- The halachic status of gluten-free cakes	V, B-2

Grape juice- Does beracha on grape juice exempt other drinks? II, B-3

HaMapil

HaMapil for those who take a long time to fall asleep V, B-7

Pre and post-sleep recitations for those who sleep by day IV, A-9

HaMapil for one who goes to sleep before night VI, B-9

HaMotzi IV, B-2; V, B-2; V, G-10

HaShem's Name- Permissibility of personal beracha V, B-1

HaTov V'Hameitiv V, B-6; VII, G-2

Hesech hada'at- A new beracha after planning to finish eating II, B-2

Ikar- The beracha on schnitzel III, B-5

k'dei achilat pras III, B-1; III, B-7

k'dei sevi'a III, B-3

kedimut III, B-6

kovei'a seuda IV, B-3

Medicine- Beracha on homeopathic medicine? VI, B-1

Medicine- Beracha on solution drunk for diagnostic purposes II, B-6

Me'ein Shalosh (see also Beracha Acharona) VI, B-4; VII, B-4

Meshaneh haberiyot- Making berachot upon seeing animals VI, B-8

Mezonot V, B-2; V, G-10

Mixture of food- Berachot on fruit salad I, B-3

Moving places

How often one makes berachot on drinking during a hike II, B-4

Birkat HaMazon for those who have left place of eating V, B-4

Pizza- The beracha on pizza IV, B-3
Precedence in berachot- Factors that determine precedence III, B-6
Renovations- Beracha on a newly renovated home V, B-6
safek berachot l'hakel I, B-2; I, B-4; I, G-5; II, D-18; III, B-6; III, B-7; IV, B-4; VI, B-9; VII, A-3; VII, B-2; VII, B-6
Shehakol V, B-2
Shehecheyanu II, D-23; II, E-2; III, D-22; IV, D-7; V, D-18; VI, D-8
Beracha on a newly renovated home V, B-6
Shechecheyanu the first time one puts on tefillin I, B-2
Shecheyanu on vegetables IV, B-8
Eating new fruit during the Three Weeks I, D- 22
The timing of Shehecheyanu on second day of Rosh Hashana V, D-2
Shehecheyanu during sefirat ha'omer V, D-16
Shehecheyanu on fruit for a visitor VI, B-6
The need for a shamash candle VI, D-7
Shehecheyanu on shofar on the second day VII, D-2
Delayed chanukat habayit VII, G-2
Simanim on Rosh Hashana VII, D-1

Tefillat HaDerech
Reciting Tefillat HaDerech by microphone V, B-5
Repeating Tefillat HaDerech during an ongoing trip III, B-8
Joining an imperfect Tefillat HaDerech VII, B-5

Zimun

How long to wait after zimun to resume eating III, B-2

How to proceed with Birkat HaMazon after zimun IV, B-6

The unique characteristics of the third to a zimun II, B-5

Two out of a group who want to do zimun IV, B-5

Zimun of those who ate milk and those who ate meat VI, B-5

End of Berachot

bereira IV, C-14; IV, I-4; IV, I-9; V, D-15

berya II, E-9

besamim III, D-7; VI, D-7

beyado I, E-4

bikur cholim II, D-2

bizuy (ochlin) II, G-1; II, G-8; V, G-12

Bizuy ochlin- Respectful disposal of bread VI, G-9

bizuy mitzva VI, F-5; VII, D-5

Bnei Yisrael III, G-6

Bread- Respectful disposal of bread VI, G-9

Brit mila IV, D-1; V, H-7; VI, H-2

A brit mila or Mincha- which should be done first? III, A-5

A woman performing a brit mila I, I-3

Scheduling a delayed brit II, I-3

A brit mila meal VI, H-4

sandek VI, D-14

Sandek: multiple times for one family? IV, H-2

b'rov am hadrat melech I, D-12; III, A-4; V, A-3

b'tzina II, D-7
Burial
Honoring a request to bury outside of Israel III, H-1
Burying wisdom teeth V, G-11

Calender- see Mo'adim
chag III, D-10
challa- see Kashrut/Hafrashat challa III, E-8; IV, C-9
chamata meruba mitzilata II, D-5
chametz- see Pesach/Chametz

Chanuka

Chanuka lighting
How long to keep Chanuka candles lit II, D-9
Public lighting- lighting candles before dismissal from school II, D-11
Lighting Chanuka lights on Friday III, D-12
Mincha before Chanuka lighting on Friday IV, D-8
Lighting Chanuka candles when returning home late IV, D-7
Where to light Chanuka lights- inside or outside? III, D-11
Women lighting Chanuka candles II, D-10
Lighting Chanuka candles away from home I, D-11
The need for a shamash candle VI, D-7
Chanuka lighting for those in transit VI, D-8
Chanuka lighting and Havdala – which first? VI, D-9
Chanuka lighting on Motzaei Shabbat by hosts or at home VII, D-7
Lighting Chanuka candles at a party VII, D-8
Where to light Chanuka candles at a guesthouse VII, D-9

Chanukiya (Menora)- The validity of artistic chanukiyot — I, D-10
Seudat mitzva- Festive meal on Chanuka — V, D-8
Time-zone issues — VI, D-8

chanukat habayit — V, B-6; V, D-18
Chanukat habayit- Delayed chanukat habayit — VII, G-2
Charedi — III, G-2
chatzitza- see Tefillin; Kashrut/Tevillat Keilim — VII, F-3
chatzot (of day or night) — I, C-11; I, D-14; III, D-1;IV, D-18; VI, A-7; VII, A-5
chazaka — III, I-4
chazan- see Tefilla/Chazan — II, A-7; II, A-9; II, A-11; V, A-10
chazarat hashatz- see Tefilla/Chazarat HaShatz
cherem — II, H-1; IV, I-2; VI, I-12
cheresh/shoteh/katan — II, H-13
chesed — III, G-1; VII, G-10
children- see Chinuch; Katan
chillul HaShem — III, I-1; IV, I-3; VII, I-6
Chinuch — II, H-13
A child assembling a train-track set on Shabbat — II, C-13
Are children obligated in mishlo'ach manot? — IV, D-9
Benefiting on Shabbat from work done by a child — I, C-14
Buying a separate lulav for boys under bar mitzva — I, D-7
Children fasting on Yom Kippur — I, D-4
Crossing at a red light — I, H-2

Dealing with the tensions of a complex upbringing	III, G-2
Preventing a son's chillul Shabbat	IV, C-3
Teaching berachot over non-kosher food	I, B-1
The violation of Shabbat by small children	IV, C-1
A make-believe minyan for children	VI, A-4
Concern for a child's moral development	VII, I-8
chiyuv (to lead tefilla as merit for deceased)	III, A-4; VII, H-5
chiyuv latzeit y'dei shamayim	III, I-1
Chol HaMo'ed- see Mo'adim/Chol HaMo'ed	
chozer v'nei'or	VII, D-14
Chukot hagoyim (copying gentile practices)- Use of phrase whose etymology is from another religion	IV, G-13
Chukot hagoyim- Standing for memorial siren	I, H-7
chumash (text that is not on klaf)	V, A-13
chumra	II, E-4
chupa- see Marriage	
chutz la'aretz	I, H-1; II, A-10; II, A-11; II, H-7; III, A-17; III, H-1; IV, D-6; V, D-6; II, D-7; VI, G-2; VII, A-4; VII, B-3; VII, C-5; VII, E-9
customs- see Minhag	
daf yomi	VII, H-4
Damaging one's body- Removing tattoos before conversion	III, G-11
danger	VII, G-10
Dati Leumi	III, G-2
davar ha'aveid	II, D-8; VII, D-15

davar she'eino mitkaven III, C-5; III, C-7; III, C-14; V, C-1; VI, C-11; VII, C-1
davar shelo ba la'olam V, E-5
dayan V, I-12; VII, I-1; VII, I-2
Death- Wearing the clothes of the deceased II, I-1
dei machsoro II, F-3
derech eretz I, A-2
devarim sheb'tzina VII, H-4
dikduk III, A-12
din III, D-1
divrei Torah (treatment of written version) II, G-4
Dreams- Reacting to bad dreams I, H-4
duchan, duchen- see Tefilla/Birkat Kohanim III, A-18

eiruv (of different types)- see Shabbat; Mo'adim/Yom Tov
eit tzara VII, G-18
eit ratzon III, D-1; VI, A-5
Elderly- Respect for the elderly VII, G-1
End of Days- Kaddish HaGadol for burial and a siyum IV, A-19
Eretz Yisrael- see also ben Eretz Yisrael III, H-1; VII, C-5
Leaving Eretz Yisrael for a trip VI, G-2
Fulfilling living in Israel without intention VI, G-3
Aliya: Making aliya during Chol HaMo'ed II, D-14
The best way to spend money on Israel V, G-5
Chanukat habayit during the Three Weeks V, D-18
Beracha acharona on fruit of non-Jews in Israel VII, B-3

eved k'na'ani VII, I-6

Fast Days
- Caffeine pills on fast days IV, D-19
- Continuing a fast after mistakenly breaking it II, D-21
- Hatarat nedarim to suspend self-imposed fast I, H-14
- Fasting if a sefer Torah falls I, G-7

Father's obligation- Does it apply to pidyon haben of adult son? I, I-5

Fence (ma'akeh)
- A fence for the roof of an apartment building V, G-8
- Building a proper guardrail I, H-8
- A beracha on making a rooftop fence VII, B-6
- Whose responsibility is it to make a proper fence? VII, G-19

Fruit trees- Cutting down fruit trees I, H-10

Fruit trees- Cutting down fruit trees for recreational purpose VI, G-13

ga'ava II, K-4

gabbai II, F-2; II, F-4; III, I-12

gemach VI, G-6

gematria V, D-17

gemilut chasadim III, G-1

geniza- see Holy articles/Geniza

gerama (on Shabbat and regarding damages) IV, C-6; IV, C-7; IV, I-8; VI, C-11; IV, I-6

Get (divorce) VI, H-7

Get- Public sanctions against one refusing to give a get I, I-1

gezeira l'gezeira II, E-4
gezeirot V, C-1
gezel sheina IV, G-1
goy shel Shabbat III, C-1
graf shel re'i III, C-11
g'ram kibbuy III, D-3
grape juice- see Berachot; Shabbat/Kiddush
gud oh agud II, J-3
guest- see Hachnasat Orchim

hachana -see Shabbat/Hachana
hachnasat kalla V, H-4
Hachnasat Orchim (hosting guests)
Hosting a difficult guest IV, G-1
Does hosting count as giving tzedaka? III, G-1
hachnasat sefer Torah V, D-7
hagbaha V, D-5
hair removal- see Lo Yilbash, shaving
Halacha
Our approach to the gray areas of Halacha I, H-6
What can be learned from the silence of poskim? V, G-1
harchaka d'Rabbeinu Tam I, I-1
hasagat g'vul III, I-11
hashavat aveida- see Monetary Law/Hashavat Aveida
HaShem's Name II, A-7, V, B-1
A donor's name above HaShem's Name I, G-8
Treatment of abbreviations of HaShem's Name I, G-9
How to pronounce HaShem's Names in semi-formal contexts II, G-3

Hashkafa (Jewish Outlook)

Anava- Reconciling modesty with self promotion — II, K-4

Balance in adherence to mitzvot- Why certain halachic issue seem to be overly stressed — I, K-4

Bitul Torah- A choice of professions — II, K-1

Disagreement done properly — II, K-2

Jewish Education as a profession — I, K-2

Precedence in mitzvot- Choosing the most appropriate mitzvot — I, K-5

Predetermination- Can divine decrees be changed? — II, K-3

Professions- A choice of professions — II, K-1

Remedies for the sick — I, K-1

Socio-religious trends — VII, G-11

Timtum halev — VII, E-1

Tzedaka from money earned in a prohibited manner — I, K-3

Public needs vs. private needs — I, H-3

Irresponsible halachic response — VI, G-14

Is raising children a mitzva? — VII, H-1

hashgacha — VII, E-2

Hatarat nedarim — I, H-12; V, D-16; VII, G-8

- Hatarat nedarim by Skype — V, G-6
- Hatarat nedarim to suspend a good practice — I, H-14
- Hatarat nedarim on a pledge that affects others — VII, G-17
- Altering an oath made at a time of need — VII, G-18

hatavat chalom — I, H-4

Havdala- see Shabbat/Havdala; Mo'adim/Yom Tov/Havdala — II, D-24

havla'a- see Shabbat/S'char Shabbat — I, D-9

hazmana (lav) milta — I, G-2; V, C-6

Hebrews III, G-6
hechsher III, D-9; VII, E-7
hechsher mitzva III, D-12; V, G-5
hefker III, D-16; III, I-6; III, I-12; III, I-16; IV, I-4; VII, D-16
hefsek- see also Tefilla/Hefsek II, B-1; II, D-18; III, D-7; III, D-16; V, D-2; VI, D-7
heter iska I, F-6; III, G-8; IV, G-8; VI, G-7; VII, G-4; VII, G-6
hezek re'iya II, H-1; IV, I-2
hikon likrat Elokecha IV, A-1
Holidays- see Mo'adim; major holidays have separate sections

Holy articles

Beit Knesset- Selling property used as a shul VI, G-10
Bima- Placing books on a bima III, F-2
Geniza V, F-1; VI, F-3
Disposal of packaging of holy books II, G-6
Disposal of Torah publications II, G-7
Disposal of old tzitzit II, G-8
Disposing of netilat yadayim cup VI, F-5
Holy scrolls- Using holy scrolls as art I, G-2
Honor of Torah Book II, G-6
Folding the page of a sefer in place of a bookmark II, G-1
Writing in holy texts II, G-2
Protecting sefarim but aiding terrorists V, F-1
Lowering status of holy article- Using holy scrolls as art I, G-2

Mezuzot- see Mezuzot
Parochet (curtain)- Permissibity of a mesh parochet — II, H-6
Selling holy articles- May one sell inherited tefillin? — V, F-5
Shulchan- Leaning on the shulchan — IV, F-7
Names of HaShem- see HaShem's Name
Kissing a sefer Torah with a siddur — I, G-6
noy kedusha — VI, F-4
Wearing jewelry containing Torah content — II, G-4
Yad- Taking a yad into a bathroom — VI, F-4

Honoring Parents- see Kibbud Av VaEm
Honoring Important People and Things
Standing for a chatan and a kalla — V, H-3
Partial standing for talmidei chachamim — III, G-9
human dignity- see k'vod haberiyot

insurance policy — V, I-11
ishto k'gufo — II, D-10
Israelites — III, G-6
issur hana'ah — I, E-5; IV, E-1; VI, E-6
istanis — V, D-3
itchazek issura — I, E-4
Ivrim — III, G-6

kablan — I, C-18
Kaddish- see Tefilla/Kaddish
kalla- see Marriage/chatan v'kalla

karmelit IV, C-13

Kashrut

Bishul Akum II, E-6; V, E-6
Bishul akum regarding pancakes I, E-11
Food cooked by a non-Jew II, E-10
Cooking done by non-Jewish caregiver II, H-9
Bitul (b'shishim) I, E-8; II, E-2; VII, D-14; VII, E-1
Kashrut of tequila with a worm II, E-9
How many eggs should be boiled together? VII, E-5
Products containing minute quantities of non-kosher food VII- E-7
Blood
Swallowing blood from a cracked lip I, E-10
How many eggs should be boiled together? VII, E-5
Kashering frozen liver VII, E-6
Bread knife- Pareve bread knife II, E-5
challa – see Kashrut/Hafrashat challa
cheilev III, E-5
Commerce/Contact with Non-kosher Food I, E-6; VII, D-15
Buying food without a hechsher for a friend V, E-1
Futures contracts of pigs V, E-5
What may a slaughter house do with non-kosher by-products III, E-5
Attending a non-kosher culinary school II, E-8
Providing non-kosher food for non-Jewish workers VI, E-5
Working on a non-kosher establishment VI, E-6
Davar Charif (sharp food)
The status of cutting board used for onions V, E-2

The status of onions chopped in a dairy food processor	II, E-7
Double wrapping food in a treif oven	VII, E-3
eino ben yomo	III, E-3; VI, E-2; VI, E-3; VII, D-14
hadacha	III, E-1
Hafrashat challa	
When part was baked and part is dough	III, E-8
Discarding separated challa	V, E-4
Separation of challa on Shabbat	VII, C-5
Hagala- For how long should hagala be done?	IV, E-4
Human body- Swallowing blood from a cracked lip	I, E-9
Insects- Children checking food for insects	I, E-4
Kashering	I, E-10
For how long should hagala be done?	IV, E-4
Kashering china	I, E-2
Kashering a water kettle that came in contact with cheese	III, E-3
Kashering utensils from meat to dairy	I, E-3
Kilayim (mixed planting)	VII, E-9
Eating the product of kilayim	II, E-3
Kilayim outside Israel	II, H-7
kavush k'mevushal	II, E-9
k'bol'oh kach polto	III, E-3
k'dei netilla	I, E-8
kinuach	III, E-1
libun/libun kal	I, E-7; III, E-3; IV, D-14
Lifnei iver (causing someone to sin)	
Buying food without a hechsher for a friend	V, E-1
What may a slaughter house do with non-kosher by-products	III, E-5

Torah knowledge for the non-observant	VI, G-5
Maintaining a possibly grafted tree	VII, E-9
Ma'aseh Shabbat- An oven used for chillul Shabbat	V, E-6
Meat and Fish	
Prohibition of eating meat and fish together	II, E-2
Roasting chicken and fish together in an oven	IV, E-3
Meat, Milk, and Pareve	III, E-3
Cooking together- Attending a non-kosher culinary school	II, E-8
The status of a cutting board used for onions	V, E-2
Does food stay pareve in a cooking bag?	IV, E-2
Does tasting a fleishig crumb make one fleishig?	III, E-1
Kashrut of an animal fed meat and milk	IV, E-1
Milk that fell on hot meat	I, E-7
Poultry- Why is it considered meat?	I, E-1
Rejecting a stringency regarding milk and meat	II, E-4
Rinsing after eating pareve food cooked in a fleishig pot	III, E-4
Use of a fleishig oven for pareve food	I, E-6
Using a knife sharpener for milchig and fleishig knives	III, E-2
Using a water urn for milchig and fleishig	V, E-3
Waiting between meat and milk	II, E-1
Why certain halachic issue seem to be overly stressed	I, K-4
A pareve bread knife	II, E-5
Eating dairy-leaning foods after meat	VI, E-1
Pareve food cooked in a meat utensil	VI, E-2
Pareve food in meat and then milk utensils	VI, E-3
Covering milk or meat food in oven	VII, E-3

Kashrut of a tea bag holder	VII, E-4
Minhagim of kashrut- Kashering utensils from meat to dairy	I, E-3
nat bar nat (chezkat chalavi/besari)	I, E-7; II, E-7; III, E-3; III, E-4; IV, E-2; V, E-2; VI, E-1; VI, E-2; VI, E-3; VII, E-4
ne'itza b'karka	III, E-2
Non-Jews and Kashrut- see also Kashrut/Bishul Akum	
What a slaughter house may do with non-kosher by-products	III, E-5
Exchanging non-kosher wine	I, E-5
Tasting unsupervised wine	VI, E-4
Providing non-kosher food for non-Jewish workers	VI, E-5
notein ta'am lifgam	III, E-3; V, E-2; VII, D-14
Onions- The status of onions chopped in a dairy food processor	II, E-7
Oven- Roasting chicken and fish together in an oven	IV, E-3
Oven- Use of a fleishig oven for pareve food	I, E-6
pareve- see Kashrut/Meat, Milk, and Pareve	
pat akum	II, E-6
reicha	IV, E-3; V, E-4; VII, E-3
Reliability regarding kashrut	VII, E-2
Tasting non-kosher-Attending a non-kosher culinary school	II, E-8
Tasting non-kosher-Tasting unsupervised wine	VI, E-4
ta'am	III, E-2; III, E-3
Teaching berachot over non-kosher food	I, B-1

Tevillat Keilim
Tevillat keilim when there is an air pocket III, E-7
Tovelling commercial food-producing equipment III, E-6
Using a non-toveled utensil one time II, E-11
Validity of tevillat keilim with a chatzitza on a handle II, E-12
What to do when tevillat keilim is not feasible IV, E-5
What utensils require tevillat keilim? I, E-10
Tevillat keilim before giving a present VII, E-8
klei seuda I, E-10; II, E-11; II, E-12; III, E-6
Terumot and ma'asrot- Terumot and ma'asrot on spices IV, G-12
Timtum halev VII, E-1
Wine- Exchanging non-kosher wine I, E-5
Wine- Tasting unsupervised wine VI, E-4
End of Kashrut

Katan (minor child) I, J-3
Reciting HaGomel for a child who was saved III, B-10
Tzitzit attached by a katan IV, F-2
Berachot made by a katan for a gadol I, B-7
The violation of Shabbat by small children IV, C-1
Children checking food for insects I, E-4
Using diapers with disintegrating marks VI, C-11
Calling "Kohanim" to an under-age kohen VII, A-14
k'beitza III, B-1
kedusha (sanctity) II, G-4; II, G-6; II, G-7; III, F-2; IV, F-6; VI, G-10
kedushat ha'aretz VII, B-3
kedushat shvi'it II, D-6; III, C-16; V, D-11

ketav ashuri I, G-9
ketoret IV, H-2
Ketuba- see Marriage/Ketuba
Kevura- see Burial
Kibbud Av Va'em(respect for parents)
Giving an injection to one's parent II, I-5
Making children pay for household damage I, J-3
Refraining from sitting in a parent's seat III, G-4
Standing for parents in our times V, H-1
Veto power for parents on choice of spouse? IV, G-2
Therapeutic disrespect toward a parent VI, H-1
Elderly- Respect for the elderly VII, G-1
kibush (of Eretz Yisrael) V, G-5
kida II, D-3
Kiddush- see Shabbat/Kiddush; Seudat Hoda'a
kiddushin I, I-2; VI, H-5
kilei (hakerem/harkava/zera'im) II, H-7
kinuy V, B-1
kinyan (general and specific forms) I, D-7; I, J-4; II, C-17; II, F-2; III, I-1; IV, D-13; IV, I-3; V, I-3, V, I-7; VII, I-3
Kipa- Origin of the practice of men to cover their heads III, G-5
Klaf III, D-14; V, A-13
Must the oleh for maftir read along? III, A-11
Klal Yisrael III, G-2
kli- see also Kashrut/Tevillat Keilim; Shabbat/Muktzeh I, C-15; II, C-13; II, E-11; II, E-12; III, C-13; III, D-9; III, I-7; VII, G-15
kli cheres I, E-2

kli (rishon/sheni/shlishi) I, C-12; VI, C-5
kli shemelachto l'issur VI, C-16
k'nas I, C-14; V, D-15
kohen VI, A-2; VI, A-11; VII, A-16
kohen gadol I, G-8; III, F-1
Korban HaOmer VII, D-17
Korban Pesach I, D-14; VI, C-3; VI, D-15
korban tamid IV, A-5
Korban Todah VI, G-8
korbanot III, D-10
Kri'at Shema Al HaMita- see Berachot/ HaMapil
K'tav Ashurit II, G-4
k'vod haberiyot I, C-16; I, D-18; II, H-5; III, H-2; V, H-2; VII, G-3
k'vod hatzibbur III, A-6
k'zayit I, B-3; IV, B-7; IV, C-9; IV, D-11; V, D-14; VI, G-9

Lashon Hara
Stopping fare-beaters III, I-8
Disclosing problems of another's apartment V, G-2
lev beit din matneh II, G-6; IV, F-7
levi III, A-13; III, A-16; VII, A-16
Lifnei Iver II, C-20; II, C-22; II, E-3; V, H-2; V, G-2; VII, D-15
Buying food without a hechsher for a friend V, E-1

Guidelines on warning people about forbidden actions IV, G-5
Making egg matzot available to guests at a hotel III, D-19
Preventing a son's chillul Shabbat IV, C-3
Using a driver who did not make Havdala III, C-2
What may a slaughter house do with non-kosher byproducts? III, E-5
Producing a video that might encourage banging to a beat V, C-8
Torah knowledge for the non-observant VI, G-5
Tricking a cheater VII, G-3
lishmah V, G-3
lo plug VI, B-9
lo tachmod V, I-4
lo taguru V, I-12
lo titgod'du II, H-8; VI, D-12
lo yilbash VI, G-1
Lo yilbash- Removing hair from eyebrows VI, G-11

ma'achalot assurot V, E-6
ma'akeh- see Fence
ma'alin bakodesh v'ein moridin VI, F-3
ma'aser kesafim- see Tzedaka/Ma'aser Kesafim
ma'aser sheni -see also Agricultural Law IV, G-12
ma'asrot III, A-13; VII, C-5
makom kavua I, A-1
makom p'tur V, C-1
makpid III, E-7; IV, G-11
mamrani IV, I-11

marit ayin I, E-9; I, H-13; II, C-22; II, C-23; III, C-12; V, C-11; V, C-12; V, E-1; VI, E-5; VII, C-2; VII, C-6; VII, D-3

Marriage

chatan v'kalla III, H-3; III, H-4; IV, H-4; IV, H-5; VI, H-5; VII, H-6

chatan domeh l'melech V, H-3

Differences in second marriage- Omitting Tachanun in the presence of the recently remarried IV, H-5

Ketuba

A fading ketuba V, H-6

A mistake in a ketuba V, H-5

A mistaken ketuba at a wedding III, H-2

The date in a ketuba of an early evening wedding IV, H-3

Undesirable stringincies in ketubot VI, H-7

Filling in a copy of a ketuba after the fact VI, H-8

Mesader kiddushin I, I-4; III, H-2; IV, H-3; V, H-5

mesader kiddushin- How can the rabbi make the "groom's beracha" VI, H-5

Standing for a chatan and a kalla V, H-3

Sheva Berachot- see Sheva Berachot

sivlonot I, I-2

Holding on to jewelry after a broken engagement IV, H-4

Veto power for parents on choice of spouse? IV, G-2

Wedding spending V, H-4

Giving a wedding band before the wedding I, I-2
Witnesses- Which relatives are invalid witnesses? I, I-4

End of Marriage

mashgiach III, D-19; VII, E-2
mashiv haruach u'morid hageshem VII, A-3
matzran VII, I-4
mayim acharonim II, B-2
mechila- see Monetary Law/Mechila V, H-2
mechusar amana IV, I-3
Medicine
Propriety of cosmetic surgery VI, G-1
Approach to kidney donation VII, G-10
Halachic consequences of medical marijuana VII, G-16
mehadrin III, I-7
mehadrin min hamehadrin II, D-10
mehudar V, D-11; V, F-5
me'ila III, F-2
mekabel tumah III, D-9
menachem avel VII, H-2
menora (from Beit HaMikdash) VI, D-7

Mezuza VII, B-6
Affixing an unrolled mezuza IV, F-8
Making a new beracha when replacing mezuzot II, G-10
Beracha on mezuza when returning a mezuza I, G-5
Leaving mezuzot when vacating an apartment II, G-9
Mezuza in the workplace I, G-4
Mezuzot at an office complex shared with non-Jews I, G-3

Mezuza at a Jewish-owned commercial establishment — III, F-4
Does an elevator require a mezuza? — III, F-3
Mezuza on both door posts? — VII, F-4

Mi Sheberach — VI, H-2
misheyakir — VII, F-2
microphone — V, B-5
midda (personal attribute) — II, K-4
mikra bikurim — II, A-8
mikveh — I, E-10; II, E-12; VII, F-3
milchig- see also Kashrut/Meat, Milk, and Pareve — IV, D-16
Minhag — VI, H-7
Creating a new shul or changing customs — II, H-8
Different types of minhag and their level of flexibility — V, G-4
Family minhag
A divorced woman reverting to pre-marriage minhagim — IV, G-4
Changing family traditions of pronunciation — II, A-7
Following a father's practices on halachic matters — I, H-12
Minhag to curtail mitzva- An Ashkenazi doing Birkat Kohanim in a Sephardi Minyan in Chutz La'aretz — III, A-17
minhag hamakom — I, H-12
mitzva haba'ah b'aveira — II, D-4
mitzva l'kayeim divrei hamet — IV, I-9
mitzva sheb'gufo — IV, D-5
mitzvat aseh/ lo ta'aseh — V, G-8

Mitzvot

A beracha on making a rooftop fence VII, B-6

Balance- Why certain matters seem overly stressed I, K-4

Delaying mitzva- Scheduling a delayed brit II, I-3

Eating before – Women eating before Kiddush II, C-4

Fulfilling mitzva by means of another

- Purim in transit V, D-10
- Reciting Tefillat HaDerech by microphone V, B-5
- A woman blowing shofar for a man VI, D-1
- Chanuka lighting for those in transit VI, D-8
- Megilla reading for visitors to Jerusalem VI, D-12

For which mitzvot does shelichut work? IV, D-6

Is raising children a mitzva? VII, H-1

Levels of obligation

- Reciting sefirat ha'omer for others after missing a day I, D-18
- Should a kohen prefer a minyan with an additional kohen? VI, A-13
- The berachot and mitzvot of the mentally challenged II, H-13
- Choosing the most appropriate mitzvot I, K-5

Obligation while sleeping- Waking up to daven VI, A-2

Planning the fulfillment of mitzvot- Waking up to daven VI, A-2

Sacrifices- Veto power for parents on choice of spouse? IV, G-2

Without intention

- Is acknowledgment of Lag BaOmer considered counting? V, D-17

Fulfilling living in Israel without intention VI, G-3
A make-believe minyan for children VI, A-4
mitzvot tzrichot kavana III, A-9; VI, G-3
mi'us IV, G-9
mizbe'ach VII, G-13
m'lo lugmav IV, C-15

Mo'adim (Special Days During the Year)

Chanuka, Fasts, Pesach, Purim, Rosh Hashana, Sukkot, Yom Kippur have separate sections

Calendar- Why are there two days of Shavuot? I, D-21
Calendar- Why is Simchat Torah after Sukkot? I, D-5
Chol HaMo'ed
Making aliya during Chol HaMo'ed II, D-8
Drinking wine on Chol HaMo'ed III, D-10
Hachnasat Sefer Torah on Chol HaMo'ed V, D-7
Categories of forbidden work on Chol HaMo'ed I, D-8
Going to work on Chol HaMo'ed I, D-9
ma'aseh hedyot/uman I, D-9; II, D-8; V, D-7
tzorchei mo'ed I, D-9
Moving fallen decorations on Sukkot VII, D-5
Nichum aveilim on Yom Tov and Chol HaMo'ed VII, D-6
Working in a bakery on Chol HaMo'ed Pesach VII, D-15
Eiruv Tavshilin II, D-7
Eiruv Tavshilin and the second day of Yom Tov IV, D-6

Elul- Shofar blowing during Elul IV, D-19
Lag BaOmer III, D-21
Leap years- When to commemorate halachic anniversaries II, H-12
Machatzit hashekel- The practice of machatzit hashekel IV, D-10
Nine Days
Bar mitzva during the Nine Days II, D-22
Eating meat during the Nine Days IV, D-17
Restrictions after Tisha B'Av VI, D-19
ochel nefesh IV, D-4; IV, D-6
Parashat Zachor- Missing Parashat Zachor III, D-13
Parashat Zachor- Repeating questionable words V, D-9
Sefirat Ha'Omer III, D-13; VII, D-18
Reciting for others after missing a day I, D-18
Changing one's custom regarding the days of omer III, D-21
Counting in a non-standard base system I, D-19
Counting when one is unsure of the count II, D-18
Sefirat ha'omer for intercontinental travelers II, D-19
Is acknowledging Lag BaOmer considered counting? V, D-17
Shehecheyanu/new clothes/renovations during omer V, D-16
Counting with a beracha if likely to forget a day VI, D-18
Wedding on Yom Ha'atzma'ut/Yom Yerushalayim I, D-20
Ba'Omer or La'Omer? VII, D-17
Selichot- Tallit and tefillin during Selichot V, F-2;
Selichot- The timing of Selichot III, D-1
Shavuot
Eating dairy on Shavuot IV, D-12

Morning berachot after staying up all night (e.g., on Shavuot)	II, D-20
Why are there two days of Shavuot?	I, D-21
Davening early on Shavuot	VII, D-18
Simchat Torah- Why is it celebrated after Sukkot?	I, D-5
Hagbaha after side-minyan laining on **Simchat Torah**	V, D-5
Simcha- Drinking wine on Chol HaMo'ed	III, D-10
Simchat Yom Tov	IV, D-16
Simchat Yom Tov-Being a vegetarian	II, H-3
Three Weeks	V, D-16
Chanukat habayit during the Three Weeks	V, D-18
Eating new fruit during the Three Weeks	I, D- 22
Remodeling during the Three Weeks and Nine Days	III, D-22
Renovations during the Three Weeks	II, D-23
Tisha B'Av	II, D-22; III, D-22
Afflictions/washing- Doing dishes on Tisha B'Av	IV, D-18
How to spend Tisha B'Av	I, D-23
The transition from Shabbat into Tisha B'Av	II, D-24
Restrictions after Tisha B'Av	VI, D-19
Yom HaZikaron- Standing for memorial siren	I, H-7
Yom Tov	
Lighting a Havdala candle on Yom Tov	III, D-4
Causing a flame to be extinguished on Yom Tov	III, D-3
Kiddush of Yom Tov that falls on Motzaei Shabbat	VI, D-6
Sending packages on Shabbat and Yom Tov	VII, C-6
Nichum aveilim on Yom Tov and Chol HaMo'ed	VII, D-6

Yom Tov Sheini-A ben chutz la'aretz flying out of Israel V, D-6

Yom Tov Sheini-An Israeli abroad doing work privately II, D-7

End of Mo'adim

Modeh Ani IV, A-9

Modesty- Full body scans III, G-3

Monetary Law

Searching the property of a suspect II, H-1

Stopping fare-beaters III, I-8

Question of whether payment was made IV, I-7

Non-refundable enrollment fee I, J-4

Making children pay for household damage I, J-3

Discount for a kashrut mistake III, I-7

A roommate paying for failing to lock the door IV, I-8

Finding a credit note IV, I-11

Money found in a house III, I-16

Immoral commercial practices V, I-4

Is one obligated to enable someone to sue him? III, I-5

Paying for a program canceled due to a national emergency VI, I-5

Alowing misused checks to be used VI, I-9

Monetary morality of leftovers VI, I-11

Answering monetary questions outside beit din VII, I-1

A rabbi's approach to monetary problem solving VII, I-2

Acquisition- Time of acquisition in a store VII, I-3

Arev- How fast must a guarantor pay? VII, I-5

Arev VI, I-9

Assumed permission to take VI, I-11

Beit Din	VII, I-1; VII, I-2; VII, I-6
Going to court where there is no beit din	V, I-2
Responding to a nondescript summons to beit din	IV, I-1
Ethical and procedural questions for litigants	VI, I-12
Borrowing	IV, I-5
Damage to an "on approval" sales item	III, I-17
Using other people's religious articles	III, I-10
Borrowing without explicit permission	II, J-2
chazaka	III, I-4, III, I-9
checks (status and cancellation)	VI, I-9
chiyuv latzeit y'dei shamayim	VI, I-6
Damages	
Claiming damages from an employee	V, I-11
Damage payment on an already damaged object	I, J-6
Damages to a borrowed chair on Purim	IV, I-5
Malpractice for extracting the wrong tooth	III, I-15
Reimbursement through additional services	III, I-3
Paying for damage of an object one was unaware of	II, J-5
Causing a person to damage a third person	VI, I-6
Dina d'malchuta (law of the land)	VI, I-7
Dina d'malchuta- Crossing at a red light	I, H-2
Forms of payment- Matchmaker's demand of non-standard fee	I, J-2
Forms of payment- Reimbursement through services	III, I-3
Geneivat da'at – A sales price based on false information	VI, I-1
Geneivat da'at - Unintentional and innocuous deceit	VII, G-12

hamotzi meichaveiro alav ha're'aya VI, I-12
Hashavat aveida II, J-5
A lawyer's obligation to get involved in sticky cases V, I-12
Difficulty returning objects left behind IV, I-4
Protecting a bicycle that had to be moved III, I-6
Returning a lost item that the owner knows about V, I-6
Stopping fare-beaters III, I-8
Taking a book left to the discretion of a yeshiva III, I-12
A lost item at a large public gathering VI, I-10
Industry practice II, J-7
Inheritance- Heirs who disagree about what to do with estate II, J-3
Intellectual Property- Halachic ramifications of ad-blocks VI, I-7
Intellectual Property- Respecting intellectual property rights II J-1
Commitments- Buying from a store that ordered for you IV, I-3
kefel V, I-5; VII, I-6
liability for actions of minors II, J-5
makat medina IV, I-5
Malpractice- Malpractice for extracting the wrong tooth III, I-15
Mechila I, J-7; III, I-12; IV, I-5
Questionable relinquishing of rights III, I-13
Keeping money that was returned in anger II, J-9
mekach ta'ut (nullifying a sale) II, J-9; VI, I-8
meita machamat melacha III, I-17; IV, I-5
Mispricing- Charging a fixed price that may prove inaccurate I, J-5

Mispricing- A sales price based on false information — VI, I-1

Monopoly- Monopolistic practices and Halacha — III, I-11

Neighbors- Sharing expenses for a separating wall — III, I-9

Oath — IV, I-7; VI, I-2; VI, I-12

Ona'at devarim- Buying with intention to return — V, I-3

Partnership- Heirs who disagree about what to do with estate — II, J-3

Pressuring people- Immoral commercial practices — V, I-4

Privacy- The morality of searching for a thief — IV, I-2

P'shara- When is compromise appropriate? — I, J-1

Purchases- Forcing a seller to make the house legal — VI, I-8

Purchases- To whom should one sell his apartment? — VII, I-4

Shadchan- A matchmaker's demand for non-standard fee — I, J-2

Shadchan- Paying a matchmaker for a child's engagment — VI, I-4

Shelichut — VI, C-2; VI, I-11

- Dealing with the fallout from a dishonest middleman — V, I-9
- Keeping benefits from a communal purchace — V, I-10

Shomer (watchman)

- A roommate paying for failing to lock the door — IV, I-8
- Damages to a borrowed chair on Purim — IV, I-5
- Is a watchman responsible for more than he expected? — III, I-2
- Paying for damage of an object one was unaware of — II, J-5
- Responsibility for damage by mysterious fire — IV, I-6

Responsibility of one carrying his friend's property	II, J-4
A school's responsibility for confiscared items	VI, I-3
Causing a person to damage a third person	VI, I-6
Stealing	
Stealing by accident	V, I-5
Returning a stolen object one bought from the thief	II, J-6
Time of acquisition in a store	VII, I-3
Paying for another person's theft	VII, I-6
Taking unwanted things against the owner's will	VII, I-7
Subletting- Receving permission to sublet	V, I-8
Taking Bottles from recycling receptacles	V, I-7
Technology- Halachic ramifications of ad-blocks	VI, I-7
Tefisa- Holding on to jewelry after a broken engagement	IV, H-4
Tricking a cheater	VII, G-3
Unilateral steps- Protecting a bicycle that had to be moved	III, I-6
Wills- Systems to make a will binding	IV, I-9
Workers- Claiming damages from an employee	V, I-11
Worker's payment	
Allocation of partial payment to multiple recipients	II, J-7
Charging for incidental work not originally discussed	IV, I-10
Paid vacation for Yom Kippur	II, J-8
Partial pay for an uncompleted job	III, I-14
Paying for a cancelled taxi order	III, I-1
Payment for incomplete work due to external factors	V, I-1
Realtor fee for an altered purchase	III, I-4

Receiving full pay for reduced work — I, J-7
Fee of technician who did not give estimate — VI, I-2
Paying for a job that he refused to pay for — VII, I-8

zeh neheneh v'zeh lo chaser — VI, I-7

End of Monetary Law

m'sayei'a — II, E-3

muchzak — I, J-4

muktzeh l'mitzvato — IV, D-1; VII, D-5

mutav sheyiheyu shog'gin v'al yiheyu mezidin — I, C-16; IV, G-5

nachat ruach — IV, H-1

Names

The origins and nuances of our nation's names — III, G-6
An Ashkenazi parent naming after a Sephardi grandparent — II, H-4
Changing the names of the sick — I, H-1
How to name the child of a gentile father — V, H-7

neder — II, F-2; VI, C-19; VII, G-17; VII, G-18

neheneh (monetary benefit) — IV, I-10; VI, I-7; VII, I-8

ner tamid (eternal flame) — V, G-7

neshama yeteira — III, D-7; VI, D-7

Netilat yadayim

(also see Berachot/Berachot on Mitzvot) — VI, F-5
Drying hands after netilat yadayim with a hand dryer — IV, G-9
Must netilat yadayim be done near bed? — I, H-9
Netilat yadayim and hygienic concerns — III, G-7

Morning berachot after staying up all night	II, D-20
How much water to use for netilat yadayim	VI, G-12
Chatzitza: Netilat yadayim on paint stained hands	IV, G-11
Washing hands after leaving the bathroom	II, H-10
Talking between netilat yadayim and eating	II, B-1
Solving netilat yadayim problem on a plane	V, G-10
Netilat yadayim with a chipped cup	VII, G-15
neveila	III, E-5
Nevi'im	II, A-3
Nichum aveilim- Nichum aveilim on Yom Tov and Chol HaMo'ed	VII, D-6
Nichum aveilim by phone or by email	VII, H-2
nizkei shecheinim	III, D-8
nogei'ah b'eidut	VII, E-2
Non-Jews- see also Non-Jews on Shabbat	
Partnership with non-Jew- Marketing orla	I, H-11
Chametz of an intermarried couple after Pesach	IV, D-5
Non-Jews delivering mishlo'ach manot	II, D-12
A beracha on making a rooftop fence	VII, B-6
noy sukka	VII, D-5
nusach	II, H-8
Nusach Ashkenaz/Sephard	V, A-8
ochel	I, C-17; I, C-19; III, C-16
ol malchut shamayim	V, A-5
ona'ah	III, I-11; VI, I-1
onen	I, C-5
oness	IV, I-6; V, I-1; V1, I-3; VI, I-5

Orla III, E-5; IV, G-12
Marketing orla I, H-11
osek b'mitzva patur min hamitzva II, A-2
otzar beit din II, D-6

parents- see Kibbud Av Va'em
pasul II, D-4; III, A-14
pat haba'a b'kisnin I, B-5; II, C-3; IV, B-3; IV, D-15; V, G-10
pat Yisrael II, E-6

Pesach

Afikoman- Rushing to eat afikoman I, D-14
Bedikat Chametz I, D-16; I, E-4; III, D-10; VII, D-16
Bedikat chametz in shul III, D-16
Cleaning the house before going away for Pesach II, D-12
How thoroughly should bedikat chametz be done? III, D-15
Putting out pieces of bread before bedikat chametz V, D-12
Checking books for chametz VI, D-13
Bitul chametz I, D-16; V, D-12
The effect of the wrong bitul chametz VII, D-16
bi'ur chametz VI, D-16
Chametz III, E-5; IV, D-15; IV, E-1; VII, D-16
A doctor's use and sale of chametz medication samples II, D-16
Chametz of an intermarried couple after Pesach V, D-15

Chametz that is difficult to reach	IV, D-11
Forgotten chametz found after Pesach	III, D-20
Keeping food cooked in chametzdik pots	VII, D-14
Working in a bakery on Chol HaMo'ed Pesach	VII, D-15
chametz nuksheh	II, D-16
chametz she'avar alav haPesach	I, D-16; II, D-16; III, D-20
charoset- How much charoset goes on the maror?	III, D-17
charoset- Preparations for a Seder on Shabbat	VI, D-17
Erev Pesach- Erev Pesach that falls on Shabbat	IV, D-15
Erev Pesach- Participation in a virtual siyum	VI, D-14
Haggada	V, D-13; VII, D-13
Heseba- One who failed to recline while drinking wine on Pesach	IV, D-12
Karpas- The significance of the amount of karpas eaten	V, D-14
Kashering- Stovetop Grates for Pesach	IV, D-14
Kitniyot- An Ashkenazi eating from pots used for kitniyot	I, D-15
Kitniyot for vegans	VI, D-16
Maror	III, D-17; V, D-14
Matza	I, D-14; IV, D-12
Does one need to own the matza that he eats?	IV, D-13
Eating matza for those with a wheat allergy	II, D-15
Eating **shmura matza** all of Pesach	III, D-18
Making **egg matzot** available to guests at a hotel	III, D-19
Mechirat chametz	II, D-16; III, D-20; VII, D-16
Timing of the sale when Pesach follows Shabbat	II, D-17
Cleaning the house before going away for Pesach	II, D-14
Time of selling chametz for a traveler	I, D-17

Checking books for chametz	VI, D-13
Medicine- A doctor's use/sale of chametz drug samples	II, D-16
salt water	VI, D-17
Seder	
The focus of discussions at the Seder	V, D-13
Roasted foods on Pesach	VI, D-15
Preparations for a Seder on Shabbat	VI, D-17
Language in which to recite the Haggada	VII, D-13
sipur yetzi'at Mitzrayim	I, D-14
Ta'anit Bechorot- Participation in a virtual siyum	VI, D-14
Wine- One who failed to recline while drinking wine on Pesach	IV, D-12
zro'a	VI, D-15
End of Pesach	

pesolet	I, C-17; I, C-19; III, C-16; V, C-7
Pidyon HaBen	III, A-13; VI, H-2
A delayed pidyon haben at night	I, I-6
Pidyon haben for an adult- still his father's mitzva?	I, I-5
Staging a fake pidyon haben	V, H-2
Pikuach Nefesh- see also Shabbat/Pikuach nefesh	I, C-8; I, D-3
Intravenous nutrition on Yom Kippur	IV, D-3
pirsumei nisa	I, D-11; I, D-12; II, D-11; VI, D-9; VII, D-8
pishut yadayim v'raglayim	II, D-3
pitam	II, D-4

plag haMincha II, C-2; VI, B-9; VII, A-6; VII, C-15; VII, D-11
pocheiach V, A-6
po'el I, C-18
po'el batel I, J-7
p'ru u'r'vu VI, H-5
Pruzbol V, G-4
Which debts require a pruzbol? II, H-11
p'shara/p'shara hakerova ladin I, J-3; III, G-8; VII, I-2
p'shi'a II, J-4; IV, I-6
p'sik reishei II, C-10; III, C-7; II, C-14; VI, C-11; VI, C-15; VII, C-1

Purim

Matanot La'Evyonim
Giving matanot la'evyonim before Purim I, D-13
Which donations do not count toward ma'aser kesafim? II, F-1
Megillat Esther V, B-5; VI, D-10
Minyan for Megillat Esther- Is it required? I, D-12
Reading Megillat Esther from a scroll III, D-14
Reading Megillat Esther- Purim in transit V, D-10
Noise-making during Megilla reading VI, D-11
Megilla reading for visitors to Jerusalem VI, D-12
Dividing Megillat Esther among readers VII, D-10
Early reading of Megillat Esther VII, D-11
Mishlo'ach Manot I, D-13; VI, H-6
Are women and single children obligated in mishlo'ach manot? IV, D-9

Non-Jews delivering mishlo'ach manot II, D-12
Ranking mishlo'ach manot stringincies V, D-11
Parashat Zachor/Megillat Esther- Repeating questionable words V, D-9
Parashat Zachor – Women's obligation to hear Parashat Zachor VI, D-10
Purim Meshulash IV, D-10
Rules and rationale of Purim Meshulash II, D-13
Seudat Purim- Joining a Friday Shushan Purim seuda VII, D-12

End of Purim

refuah I, C-13
reshut (voluntary) V, D-8
reshut harabim/reshut hayachid II, C-16; III, C-5; IV, C-13; V, C-1
Respect- see Kibbud Av Va'em; elderly
retzuot (of tefillin) IV, F-5; VII, F-1
revi'it III, B-7; IV, G-9; VI, G-12

Ribbit

IV, G-6
Is buying Israel Bonds ribbit? I, F-6
A loan/investment that needs a heter iska after its inception V, G-9
Reframing a transaction to avoid ribbit IV, G-8
Returning a security deposit with a different currency IV, G-7
Returning more of a commodity than one took II, F-5
Receiving interest on withheld taxes VI, G-7
d'mei hitpashrut V, G-9
Discount on rent for an apartment for its buyer III, G-8
ribbit meucheret III, G-8

Paying earlier than the payment plan prescribed VII, G-4
Returning a loan affected by currency fluctuation VII, G-5
Taking ribbit from a non-Jew in Israel VII, G-6
Receiving credit card benefit for purchase for someone else VII, G-7

ripuy VII, G-9
Rosh Chodesh V, A-4; VII, H-3

Rosh Hashana VII, C-6

A **ba'al tokeiah** who has animosity towards a congregant IV, A-6
The timing of **Shehecheyanu** on second day of Rosh Hashana V, D-2
Shofar IV, D-19; V, B-5; VI, C-19; VII, D-10
- Blowing shofar after shul V, D-1
- Blowing shofar on behalf of women I, D-2
- Blowing shofar on the left side of the mouth III, D-2
- Toiling to blow shofar for homebound women II, D-2
- Is a shofar muktzeh when not in use? IV, D-1
- A woman blowing shofar for a man VI, D-1
- Is it wise to keep teru'ot to a minimum VI, D-2
- Shehecheyanu on shofar on the second day VII, D-2

Simanim on Rosh Hashana VII, D-1
Sleeping on Rosh Hashana II, D-1
Tashlich on Shabbat I, D-1

rotzeh b'kiyumo VII, D-15
ruach ra'ah II, H-10

safek V, D-1

Safety

Building a proper guardrail I, H-8

Crossing at a red light I, H-2

sefer II, G-1; III, I-10; III, I-12

Sefer Torah I, A-7; III, D-6; III, F-2; IV, A-10; IV, F-8

A beracha on the mitzva to write a sefer Torah III, G-10

Covering the Torah during the aliya's concluding beracha I, A-12

Fasting if a sefer Torah falls I, G-7

Hachnasat sefer Torah on Chol HaMo'ed V, D-7

Hagbaha after side-minyan laining on Simchat Torah V, D-5

Kissing sefer Torah with a siddur I, G-6

Opening the wrong sefer Torah I, A-14

Selling sifrei Torah that are too heavy for an aging community IV, F-6

Rules of selling a sefer Torah V, F-5

The propriety of a traveling sefer Torah III, F-1

A mistake found in a sefer Torah during laining III, A-14

Transfering legal ownership of a sefer Torah VI, F-2

The mitzva to write a Sefer Torah III, G-10; V, D-7; VI, F-2

sefirat ha'omer- see Mo'adim/Sefirat Ha'Omer

segula I, J-2; IV, G-3; V, C-17; VI, G-8

Segula- Socio-religious trends VII, G-11

semicha VII, I-6

semichat geula l'tefilla V, A-2

setimat haposkim V, G-1; VI, H-7

Seudat Hoda'a III, B-10; IV, G-3; VII, G-2
The basis for a meal of thanksgiving VI, G-8
Celebrating a girl's birth VI, H-2
Conflict between seudat hoda'a and yahrtzeit VI, H-3
seuda mafseket VI, D-3
seudat mitzva II, D-22; II, I-3; IV, D-17; V, D-18; V, H-4; VI, D-14; VI, G-8; VI, H-3; VI, H-4; VII, D-12
s'feik s'feika V, D-17
sha'atnez II, H-7; IV, F-3

Shabbat

Accepting Shabbat (early)
Making Kiddush for others before accepting Shabbat III, C-3
Workers in the house of one who has accepted Shabbat early III, C-12
When and how to accept tosefet Shabbat III, C-4
Making early Shabbat II, C-2
Do children have to accept Shabbat along with their mother? II, C-9
Undoing early acceptance of Shabbat VI, C-19
A husband accepting Shabbat with his wife VII, C-11
Kabbalat Shabbat of part of the community VII, C-12
Pregant women eating before Kiddush VII, C-14
Animals on Shabbat
Are pets muktzeh on Shabbat? III, C-13
Violating Shabbat to save an animal II, C-6
Using a bird feeder on Shabbat II, C-15
Aveilut on Shabbat- A mourner changing his place in shul II, I-2

Aveilut on Shabbat- Daf yomi during Shabbat of shiva VII, H-4
Benefit from work done on Shabbat I, C-14; III, C-1
Using milk that was milked on Shabbat I, C-4
An oven used for chillul Shabbat V, E-6
Food heated by a non-Jew on Shabbat VI, C-7
Mistaken use of a masher on Shabbat VI, C-10
Blech II, C-18; IV, C-4
Candle lighting VII, D-18
How long should Shabbat candles last? I, C-1
Relighting Shabbat candles that went out V, C-14
One who lit Shabbat candles and did not use them VI, C-17
A husband accepting Shabbat with his wife VII, C-11
Lighting candles when one needs to leave the house VII, C-13
chazara III, C-15
challa- see Shabbat/Lechem Mishneh
Chillul Shabbat I, C-4; II, C-1; V, E-6
Chinuch (educating a child) I, C-14
A child assembling a train-track set on Shabbat II, C-13
Preventing a son's chillul Shabbat IV, C-3
Giving a baby a rattle on Shabbat I, C-7
The violation of Shabbat by small children IV, C-1
Using diapers with disintegrating marks VI, C-11
LED shoes for children on Shabbat VII, C-1
A child riding a bicycle on Shabbat VII, C-3
cholent II, C-14; III, C-15
Clothes- Short pants for davening on Shabbat VI, A-9
Clothes- Changing a Shabbat tallit into a weekday one VI, F-3

Commercial activity on Shabbat
Allowing a vending machine to operate on Shabbat — II, C-20
Buying on credit on Shabbat — III, C-17
Giving presents of food on Shabbat — II, C-17
Paying for work performed by a non-Jew on Shabbat — II, C-5
Automatic payment on Shabbat and Yom Tov — VII, C-10
chai noseh et atzmo — IV, C-13
Dishwasher- Using a dishwasher on a timer on Shabbat — IV, C-6
Davening of Shabbat
Reciting R'tzei after ending Shabbat — V, C-18
Making up missed portions of kri'at haTorah at Mincha — II, A-16
Starting Mincha of Shabbat a few minutes early — III, C-9
Kri'at HaTorah of Shabbat Mincha at non-standard times — VI, A-10
Ma'ariv- Making early Shabbat — II, C-2
Kabbalat Shabbat (the prayer) — V, C-16
Eiruv (chatzeirot) — III, C-5; IV, C-13; V, B-2; V, C-1
Need for an eiruv on an island — II, C-16
Eiruv techumin — II, C-12; IV, C-14
Electricity on Shabbat- Use of kinetic watches on Shabbat — V, C-11
Electricity on Shabbat- LED shoes for children on Shabbat — VII, C-1
Ending Shabbat- Reciting R'tzei after ending Shabbat — V, C-18
Erev Shabbat — IV, D-8
Joining a Friday Shushan Purim seuda — VII, D-12

Fasting on Shabbat- Eating on Shabbat before midday	I, C-11
Hachana	IV, C-6; IV, C-12; V, D-2
Clearing a table not needed for Shabbat	I, C-9
Giving an envelope on Shabbat to use for donations	V, C-6
Removing air from a wine bottle on Shabbat	VI, C-18
Havdala	
Doing work on Motzaei Shabbat before Havdala	I, C-10
Drinking sheva berachot wine at se'uda shlishit	III, H-4
Havdala after Yom Kippur that fell on Shabbat	III, D-7
Making Havdala on Sunday	I, C-5
Using a driver who did not make Havdala	III, C-2
Who drinks Kiddush/Havdala wine and why?	V, C-15
Women making Havdala	II, C-8
The need for a shamash candle	VI, D-7
Chanuka lighting and Havdala - which first?	VI, D-9
To what does Havdala relate?	VII, C-15
Missing the first beracha of Havdala	VII, C-16
k'vod Shabbat	VI, C-17
Kiddush	I, C-1; I, C-11; V, D-2; VII, C-15; VII, C-16; VII, D-18
Cake after Kiddush at night	III, C-8
How can we perform matters of minhag before Kiddush?	V, C-16
Making Kiddush for others before accepting Shabbat	III, C-3
The halachic status of gluten-free cakes	V, B-2
Using grape juice for Kiddush	I, C-6
Using white wine for Kiddush	II, C-7

What one must eat after Kiddush	II, C-3
Who drinks Kiddush/Havdala wine and why?	V, C-15
Women eating and drinking before Kiddush	II, C-4
Kiddush of Yom Tov that falls on Motzaei Shabbat	VI, D-6
Pregant women eating before Kiddush	VII, C-14
Making Kiddush before eating cannabis brownies	VII, G-16
Lechem Mishneh	IV, B-2
How much of lechem mishneh must one eat?	IV, C-9
When and how to cut the challa	VII, C-9
Lifnei iver (causing someone to sin)	
Preventing a son's chillul Shabbat	IV, C-3
Producing a video that might encourage banging to a beat	V, C-8
Using a driver who did not make Havdala	III, C-2
Melachot (primary Shabbat prohibitions)	
Bishul	IV, C-6
Cholent cooking further on Shabbat	III, C-15
Making tea on Shabbat	I, C-12
Heating up bread on Shabbat	V, C-3
Returning cholent with bones to the fire	V, C-2
mevushal kol tzorko	III, C-15
Use of a coffee maker with a timer on Shabbat	III, C-6
Reheating microwaved food	VI, C-3
Use of a ladle for soup on Shabbat	VI, C-5
ma'achal ben d'rusai	III, C-6; III, C-15; V, C-2
Shehiya/(ha)chazara	III, C-6
Heating up food before Shabbat	IV, C-4
Using a Shabbat clock for an urn	V, C-4
Use of oven with Shabbat mode	VI, C-4

Use of a crock pot on Shabbat	VI, C-6
Erasing- Cutting the writing on top of a cake	II, C-10
Boneh/Ohel (building/tent)	I, C-3; III, C-5
A child assembling a train-track set	II, C-13
Opening and closing a garden parasol	V, C-9
Borer (sorting)	I, C-12; IV, C-5; IV, C-6; VII, C-7
Removing a licked candy from among clean ones	V, C-7
Removing excess milk from cereal	I, C-17
Removing food with a slotted spoon	IV, C-10
Separating Shemitta food before clearing plates	III, C-16
Sorting silverware	I, C-19
Use of a fat separator on Shabbat	VII, C-4
choresh	III, C-5
Dash/Mefarek	
Expressing milk for medicinal purposes	IV, C-7
Squeezing lemons on Shabbat	II, C-11
Gozez (shearing)	
Removing loose hair on Shabbat	IV, C-5
Itchy flaky skin on Shabbat	III, C-14
Hotza'ah	
Carrying a child where there is no eiruv	IV, C-13
Using a rickshaw on Shabbat	VI, C-12
Wearing a reflective band without an eiruv	VI, C-13
Korei'a- Guest who does not find pre-cut toilet paper	I, C-16
Kotev- Folding a page as a marker on Shabbat	VI, C-15
Kotzer (uprooting)- Moving a potted plant on Shabbat	IV, C-11
Killing mosquitoes on Shabbat	I, C-8

Killing- Closing a door to a closet containing mothballs III, C-7
Lash- Making avocado salad on Shabbat VI, C-9
Lash- Preparations for a Seder on Shabbat VI, D-17
makeh b'patish II, C-13; II, C-19; V, C-3
Melaben- Using salt to absorb spilled wine V, C-5
Memachek VI, C-1
Mochek- Using diapers with disintegrating marks VI, C-11
Tochein
Making avocado salad on Shabbat VI, C-9
Mistaken use of a masher on Shabbat VI, C-10
Use of a salad slicer on Shabbat VII, C-7
tzad (trapping) I, C-8
Tzovei'a- Sunbathing on Shabbat VI, C-1

mekalkel VI, C-11
melacha she'eina tzricha l'gufa I, C-8; III, C-7; IV, C-7
Melaveh malka for women V, C-17
metaken kli (making a utensil) I, C-3; I, C-16
mevatel kli meihechano III, C-11
mosif hevel I, C-21; II, C-14
Motzaei Shabbat III, C-2; III, D-7; VII, D-7
molid V, C-10; VII, C-1
Muktzeh I, C-3; I, C-7; I, D-8; I, D-16; IV, C-5; V, C-1; VII, C-2; VII, C-5; VII, C-8
muktzeh machamat chisaron kis- Coin collection on Shabbat VI, C-16

muktzeh machamat gufo III, C-11
Are pets muktzeh on Shabbat? III, C-13
Categories of muktzeh and their ramifications IV, C-8
Giving an envelope on Shabbat to use for donations V, C-6
Is a car seat muktzeh? II, C-21
Is a phone carried as a precaution muktzeh? III, C-18
Is a shofar muktzeh when not in use? IV, D-1
Is raw food that one expected to be cooked muktzeh? III, C-10
Permissibility of pet dogs II, H-2
Rock collection- Is it muktzeh? I, C-15
Using a utensil to catch muktzeh III, C-11
Muktzeh in a pocket VI, C-14
Coin collection on Shabbat VI, C-16
Moving fallen decorations on Sukkot VII, D-5
Nolad: Making ice cubes on Shabbat IV, C-12
Needs of mitzva or the ill- Using an hourglass on Shabbat VII, C-8
Non-Jews on Shabbat
A non-Jew selling for a Jew at a weekend fair II, C-23
Calling a non-Jew in a place where it is still Shabbat II, C-22
Encouraging a non-Jew to buy tickets on Shabbat I, C-18
Food heated by a non-Jew on Shabbat VI, C-7
Using a rickshaw on Shabbat VI, C-12
Garbage disposal on Shabbat VII, C-2
katzatz II, C-23; IV, C-2; V, C-12
Non-Jewish worker servicing clients on Shabbat V, C-12
Paying for work performed by a non-Jew on Shabbat II, C-5

Use of a non-Jew on Shabbat III, C-1
Using a non-Jew to shut lights so that a Jew will not IV, C-2
Workers in the house of one who accepted Shabbat early III, C-12
Sending packages on Shabbat and Yom Tov VII, C-6
Automatic payment on Shabbat and Yom Tov VII, C-10
oneg Shabbat II, H-3; VI, C-17
Pikuach nefesh- Is a phone carried as a precaution muktzeh? III, C-18
Pikuach nefesh- An expectant woman staying near the hospital II, C-1
Rabbinic and minhag prohibitions
Flying a kite on Shabbat V, C-1
A child riding a bicycle on Shabbat VII, C-3
Hatmana (insulating food)
Insulating a warm challa before Shabbat I, C-21
Insulating food taken from an oven on Shabbat I, C-20
Cooking inside a cooking bag within a chulent II, C-14
Transferring food from a hot plate that shut off II, C-18
Use of a crock pot on Shabbat VI, C-6
Covering a hot plate with a blanket VI, C-8
Separation of challa on Shabbat VII, C-5
Hearing aid on Shabbat I, C-3
Making ice cubes on Shabbat IV, C-12
Medicine- Lactase pills on Shabbat I, C-13
Medicine- Sunbathing on Shabbat VI, C-1
Measuring- Using an hourglass on Shabbat VII, C-8
Noise- making instruments
Giving a baby a rattle on Shabbat I, C-7

Producing a video that might encourage banging to a beat	V, C-8
Use of a door knocker on Shabbat	II, C-19
Swimming on Shabbat	I, C-2
Using a whipped cream dispenser	V, C-10
uvdin d'chol (weekday-like activity)	I, C-7; I, D-9; III, C-5; V, C-10; VI, C-10;VII, C-3; VII, C-7; VII, C-8
Uvdin d'chol- Using a rickshaw on Shabbat	VI, C-12
Recreational activities- Playing baseball on Shabbat	III, C-5
salt water	VI, D-17
S'char Shabbat	II, C-20; II, C-23; V, C-12
Methods of receiving pay for work on Shabbat	V, C-19
seuda shlishit	II, D-24; III, H-4; IV, D-15; VII, C-9
Shabbat meal- Eating on Shabbat before midday	I, C-11
tachshit	VI, C-13
Techum Shabbat	VI, C-2; VI, C-12; VII, C-3
The basic principles of **Techumin on Shabbat**	II, C-12
Timer- Using a dishwasher on a time on Shabbat	IV, C-6
Timer- Use of a coffee maker with a timer on Shabbat	III, C-6
Time-zone issues- Placing delayed stock orders on Friday from Israel	V, C-13
Time-zone issues- Doing work for one for whom it is Shabbat	VI, C-2
umbrella	V, C-9
tosefet Shabbat	VII, C-11
Women and Mitzvot of Shabbat	
Melaveh malka for women	V, C-17

Women eating and drinking before Kiddush	II, C-4
Women making Havdala	II, C-8
Pregnant women eating before Kiddush	VII, C-14
End of Shabbat	

Shaliach (agent)	I, C-18; V, I-9; V, I-10; VI, D-1; VI, D-8; VII, C-13
For which mitzvot does shelichut work?	IV, D-5
Non-Jews delivering mishlo'ach manot	II, D-12
shalom zachar	VI, H-2
shaving	IV, A-1
She'asa Nissim	IV, D-7; VI, D-8
Shechina	I, A-8; V, A-7
shechita	III, E-5
sh'eila (undoing created sanctity/obligation)	II, F-2
sheki'a	III, D-12; IV, D-2; VII, A-6
Shemitta	III, C-16; VII, B-3
Which debts require a pruzbol	II, H-11
Buying lulav and etrog after Shemitta	II, D-6
shemitat kesafim	II, H-11
Sheva Berachot	VI, H-4
A chatan leading bentching at sheva berachot	III, H-3
Drinking sheva berachot wine at se'uda shlishit	III, H-4
Omitting Tachanun in the presence of the recently remarried	IV, H-5
Sheva berachot that finish after the week's end	II, I-4
The date in a ketuba of an early evening wedding	IV, H-3
Should a chatan daven in shul	VII, H-6

shinuy VI, C-9
shitrei hedyodot III, C-16
shiur (amount) III, D-5; IV, B-7
shiva- see Aveilut VII, D-6; VII, H-2; VII, H-4
shivat haminim III, B-6; IV, B-7
sh'nayim mikra v'echad Targum II, A-10; VII, H-4
shochet V, B-3
sho'el- see Monetary Law/Borrowing
shofar- see Rosh Hashana/Shofar; Mo'adim/Elul
shogeg III, C-15; III, D-20; V, I-5; VI, C-10
sholet bishtei yadav (ambidextrous) II, G-12
shomei'a k'oneh II, A-6; II, A-9; IV, A-13; V, A-14; VI, D-1
shomer chinam II, J-4
shomer sachar IV, I-6; V, I-11; VI, I-3
shtar IV, I-7
shtar chatzi zachar IV, I-9
shtar ketuba d'irchasa V, H-6
shtei halechem IV, D-16
shtuki V, H-7
shul- see Holy Articles/Beit Knesset
Shushan Purim VII, D-12
sh'vuat heset (oaths) IV, I-7
siddur I, A-4; I, G-6; III, I-10
sifrei kodesh II, G-6
Sim Shalom V, A-10
siman (on lost object) IV, I-11
simcha V, D-8

sinat chinam II, K-2
Simchat Torah- see Mo'adim/Simchat Torah
siyum II, D-21; IV, A-19; IV, D-17; VI, D-14; VI, H-3
ſtam yeinam I, E-5; VI, E-4
Standing- see Kibbud Av Va'em; elderly

Sukkot

Arba'a minim (lulav and etrog) III, I-10; VII, D-2
For which mitzvot does shelichut work? IV, D-5
Buying lulav and etrog after Shemitta II, D-6
Differences in requirements after the firſt day of Sukkot II, D-4
Disqualification of etrog based on color V, D-4
Buying a separate lulav and etrog for boys under bar mitzva I, D-7; VI, A-4
Taking a lulav and etrog to the Kotel I, D-6
Damage to an etrog's pitam and oketz VI, D-5
hadar II, D-4; V, D-4; VI, D-5
hadasim II, D-6
Sukka/S'chach VI, A-2
Cutting the obſtructing branches of a neighbor's tree III, D-8
S'chach that reſts on a pergola II, D-5
The purpose of the hechsher on s'chach III, D-9
Keeping a kosher reſtaurant without a sukka open IV, D-4
Moving fallen decorations on Sukkot VII, D-5

ta'anit bechorot II, D-21

ta'arovet II, E-9; V, C-7
ta'aseh v'lo min he'asuy V, F-4
Table- Protecting table from disrespect VII, G-13
tadir kodem VI, D-9
Tadir kodem- A brit mila or Mincha - which is done first? III, A-5
takanat hashuk II, J-6; VI, I-9
tallit- see Tzitzit/Tallit II, G-4; III, F-6; III, I-10
tallit gadol III, F-7
tallit katan III, F-5; V, F-4
talmid chacham II, K-4
Incomplete standing to honor **talmidei chachamim** III, G-9
tamei IV, G-9; V, G-11; VI, G-12
tartei d'satrei II, C-2; V, C-18
tashlumin (in davening) I, A-9; III, A-7; III, A-9
tashmish d'tashmish II, G-6; II, H-6; IV, F-7
tashmish kedusha II, G-1; II, G-6; II, H-6; IV, F-7; VI, F-3; VI, F-4; VI, F-5
tashmish mitzva II, G-8; VI, F-3; VI, F-4; VI, F-5
tata'ah gavar I, E-8
Tattoo
Removing tattoos before conversion III, G-11
Use of permanent cosmetics I, H-13
ta'ut VI, C-19
ta'ut d'muchach V, H-5
tavlin (spices) IV, G-12

techilato b'pshiya v'sofo b'oness IV, I-6
techiyat hameitim V, C-17
tefach II, H-7; V, C-9

Tefilla

Activity Before Davening
Shaving before Shacharit IV, A-1
Eating before davening I, H-14
Davening without a minyan vs. working before davening III, A-3
Eating before davening in order to daven with a minyan V, A-5
Traveling before davening VI, A-1
Ahava Rabba VII, B-2
Aleinu- Reciting Aleinu along with the tzibbur VII, A-8
Aliya (to the Torah) II, A-15; IV, A-10; VI, A-12; VII, H-5
A new beracha when the oleh was shown the wrong place II, A-12
Giving the second aliya to one with a doubtful levi status III, A-13
Honors for the younger congregants IV, A-11
Leaning during an aliya IV, A-14
Oleh reading along with the ba'al korei IV, A-13
Dealing with a mistake found in a sefer Torah during laining III, A-14
Correcting a mistaken opening beracha for Torah reading III, A-15
Covering the Torah during the aliya's concluding beracha I, A-12
Hosafot on Yom Tov that falls on Shabbat I, A-11
Giving a yisrael an aliya with kohen present VI, A-11

Stopping the kohen before the second aliya	VII, A-16
Ashrei	VII, A-8
Aveilim- Chazan starting with chazarat hashatz	VII, A-13
Aveilim- Forming a separate minyan due to multiple mourners	III, A-4
Avinu Malkeinu when Yom Kippur is on Shabbat	VI, D-14
Barchu	VII, A-12
Barchu- Mistakes in the order of Kaddish and Barchu	VI, A-14
beit knesset- see Tefilla/Place of Prayer	
Birkat Kohanim	IV, A-4
An Ashkenazi doing Birkat Kohanim in a Sephardi minyan in chutz la'aretz	III, A-17
Are levi'im obligated to wash the hands of kohanim?	III, A-16
Birkat Kohanim of Ne'ila after sunset	IV, D-2
Birkat Kohanim with a cast	IV, A-15
Delay between Birkat Kohanim and Sim Shalom	V, A-10
Steps to enable a kohen to be ready for Birkat Kohanim	IV, A-16
When to go up for Birkat Kohanim	III, A-18
Should a kohen prefer a minyan with an additional kohen?	VI, A-13
Calling "Kohanim" to an under-age kohen	VII, A-14
Answering unsynchronized Birkat Kohanim	VII, A-15
Birkat Kohanim after using medical marijuana	VII, G-16
Chazan	II, A-7; II, A-9; II, A-11; V, A-10
Qualifications- a wheelchair bound chazan	III, A-6
A chazan wearing short pants	V, A-6

A chazan who has animosity towards a congregant	IV, A-6
Chazan repeating words	III, A-8
Forming a separate minyan due to multiple mourners	III, A-4
Honors for younger congregants	IV, A-11
Singing along with the chazan	II, A-6
An Israeli serving as chazan abroad before December 5	VII, A-4
Singing Kedusha according to its structure	VII, A-11
Chazan starting with chazarat hashatz	VII, A-13
Whose minhag about being chazan should an avel follow?	VII, H-3
Serving as chazan on Shabbat before yahrtzeit	VII, H-5
Chazarat HaShatz	VI, A-8; VII, A-2
Continuing a minyan with less than ten	IV, A-4
Number of people needed for chazarat hashatz	I, A-10
At what points during davening may a gabbai speak?	III, A-10
Responding to adjacent minyanim	II, A-2
Singing along with the chazan	II, A-6
How to carry out **Heiche Kedusha** (short chazarat hashatz)	III, A-2
Standing during chazarat hashatz	IV, A-7
Counting one starting Shemoneh Esrei with the chazan for minyan	VI, A-6
Finishing time for Mincha	VII, A-6
Chazan starting with chazarat hashatz	VII, A-13
Clothes- A chazan wearing short pants	V, A-6
Clothes- Short pants for davening on Shabbat	VI, A-9
Communal changes- Creating a new shul or changing customs	II, H-8

Concentration in tefilla
Davening by heart — I, A-4
Reading parasha sheets during tefilla — I, A-2
Saying Shemoneh Esrei audibly — VII, A-1
How do **converts** refer to the patriarchs? — II, A-8
Devarim shebekedusha — I, A-10; V, A-8; V, A-9; VI, A-4; VII, A-8; VII, A-12
Continuing a minyan with less than ten — IV, A-4
Responding to adjacent minyanim — II, A-2
Responding to devarim shebekedusha during one's beracha — VII, B-1
Disturbing others- Walking in front of someone who is davening — I, A-8
Elokai Neshama — II, D-20; IV, A-9; VI, B-9
Elokai Netzor — III, A-1; IV, A-16
Excerement- Children in diapers during davening — VI, A-15

Gabbai- At what points during davening may a gabbai speak? — III, A-10
geula — IV, A-3
Haftara — IV, A-10; VII, D-10
Mistakes in the reading of the haftara — V, A-13
The origin and meaning of the haftara — II, A-3
Must the oleh for maftir read along? — III, A-11
Hallel — VII, H-3
Hallel- Musaf or Hallel first at day's end — VII, A-7
Hefsek (interruption) — I, A-2; VII, A-10; VII, A-14; VII, B-1
Stopping during tefilla to use the bathroom — IV, A-17
Accompanying the chazan with singing or humming — IV, A-2

At what points during davening may a gabbai speak?	III, A-10
Tefilla while babysitting	I, A-13
Chazan repeating words	III, A-8
Steps to enable a kohen to be ready for Birkat Kohanim	IV, A-16
Waiting between the beracha and the kri'at haTorah	VII, A-10
hosafa	I, A-11
Kaddish	III, A-4; IV, A-4
Kadddish D'Rabanan when parents are alive	I, A-6
The Kaddish after kri'at haTorah	V, A-12
Who says the Kaddish following kri'at haTorah?	II, A-13
Which comes first - Kaddish or HaGomel?	II, A-15
Kaddish HaGadol for burial and a siyum	IV, A-19
Tenth man planning to leave	VI, A-8
Mistakes in the order of Kaddish and Barchu	VI, A-14
A kohen and others joining for a minyan in a cemetery	VII, A-9
Saying Kaddish when lacking full participation	VII, A-12
Responding to devarim shebekedusha during one's beracha	VII, B-1
Kedusha	III, A-2; IV, A-8; V, A-1
Accompanying the chazan with singing or humming	IV, A-2
Listening to Kedusha during one's silent Shemoneh Esrei	II, A-9
Singing Kedusha according to its structure	VII, A-11
Responding to devarim shebekedusha during one's beracha	VII, B-1
Kibudim- Honors for younger congregants	IV, A-11

Kri'at HaTorah- see also Tefilla/Aliya — III, A-10; III, D-13; III, F-1; IV, A-4; V, D-5

- A mistake in a pasuk with HaShem's Name — IV, A-12
- Dealing with a missed parasha when traveling to Israel — II, A-10
- Making up missed part at Mincha of Shabbat — II, A-16
- Opening the wrong sefer Torah — I, A-14
- Repeating questionable words in Parashat Zachor and Megillat Esther — V, D-9
- Starting Mincha of Shabbat a few minutes early — III, C-9
- The Kaddish after kri'at haTorah — V, A-12
- Dealing with a mistake found in a sefer Torah during laining — III, A-14
- When during Torah reading is it forbidden to talk? — IV, A-10
- Which comes first- Kaddish or HaGomel? — II, A-15
- Who says the Kaddish following kri'at haTorah? — II, A-13
- Going to a place where group will miss Torah reading — I, A-7
- Kri'at HaTorah of Shabbat Mincha at non-standard times — VI, A-10
- Misapportioning p'sukim in aliyot — VI, A-12
- Waiting between the beracha and the kri'at haTorah — VII, A-10

Kri'at Shema Al Hamita- Recitations for those who sleep by day — IV, A-9

Kri'at Shema — III, A-9; III, F-7; IV, A-17; V, A-2; V, F-2; VI, A-2; VI, A-7; VII, B-1; VII, D-11; VII, D-18

- Ma'ariv around the time of chatzot — VII, A-5

Davening when waiting for tefillin	IV, A-3
Reciting the three parshiyot of Kri'at Shema before davening	V, A-11
Steps to ensure Kri'at Shema is recited at the right time	II, A-14
Reading Kri'at Shema with trop	VI, A-16
Ma'ariv	VII, D-11
One who davened Mincha instead of Ma'ariv	III, A-9
Ma'ariv around the time of chatzot	VII, A-5
Davening early on Shavuot	VII, D-18
Maftir	IV, A-10; VII, H-5
Must the oleh for maftir read along?	III, A-11
Mechitza- The need for a mechitza in the absence of a minyan	V, A-9
Me'ein Sheva (Magen Avot) at a minyan not held in a shul	IV, A-18
Mincha	II, A-16; IV, D-8; VI, A-10
A brit mila or Mincha- which should be done first?	III, A-5
Starting Mincha of Shabbat a few minutes early	III, C-9
One who davened Mincha instead of Ma'ariv	III, A-9
What a woman should do if she missed Mincha	III, A-7
Finishing time for Mincha	VII, A-6
Minyan	II, D-13; II, H-8; III, F-1; IV, D-8
A minyan split between adjacent rooms	V, A-7
Continuing a minyan with less than ten	IV, A-4
Davening with a minyan vs. vatikin	II, A-5
Davening without a minyan vs. working before davening	III, A-3

Eating before davening in order to daven with a minyan	V, A-5
How long to wait for a minyan	I, A-3
Lack of unity at "unified" minyan	V, A-8
Minyan for Megillat Esther- is it required?	I, D-12
Number of people needed for chazarat hashatz	I, A-10
Preference of davening in shul	V, A-3
Responding to adjacent minyanim	II, A-2
Taking time off from work to daven with a minyan	I, A-5
A separate minyan to accommodate multiple mourners	III, A-4
Traveling before davening	VI, A-1
Pressuring participants not to miss	VI, A-3
A make-believe minyan for children	VI, A-4
Tefilla at the same time as a minyan	VI, A-5
Counting one starting Shemoneh Esrei with the chazan for minyan	VI, A-6
Tenth man planning to leave	VI, A-8
How many people must start Shemoneh Esrei together?	VII, A-2
Ma'ariv around the time of chatzot	VII, A-5
Finishing time for Mincha	VII, A-6
A kohen and others joining for a minyan in a cemetery	VII, A-9
Saying Kaddish when lacking full participation	VII, A-12
Should a chatan daven in shul	VII, H-6
Mistakes in kri'at haTorah	II, A-16; V, A-13
Modim D'Rabbanan- Incomplete standing for it	III, G-9
Musaf- Musaf or Hallel first at day's end?	VII, A-7
Non-Jewish caregiver accompanying infirmed to shul	II, H-9
Nusach hatefilla- Lack of unity at "unified" minyan	V, A-8

Parashat Tzitzit- Reciting all of Kri'at Shema before davening — V, A-11

Place of Prayer

- Preference of davening in shul — V, A-3
- Set seat in shul — I, A-1
- Pressuring participants not to miss — VI, A-3

Pronunciation- Changing family traditions of pronunciation — II, A-7

Pronunciation- The correct pronunciation of a kamatz katan — III, A-12

P'sukei D'Zimra — IV, A-17; V, A-14; VI, A-7; VII, A-8

- Shortening P'sukei D'Zimra to catch up — V, A-1
- Skipping to Shemoneh Esrei and making up what was missed — V, A-2

Rain

- When an Israeli traveler abroad starts asking for rain — II, A-11
- Practicing saying v'ten tal u'matar — VII, A-3
- An Israeli serving as chazan abroad before December 5 — VII, A-4

Respect for tefilla- A chazan wearing short pants — V, A-6

Sefer Torah

- Covering the Torah during the aliya's concluding beracha — I, A-12
- Opening the wrong sefer Torah — I, A-14
- Dealing with a mistake found in a sefer Torah during laining — III, A-14

Shacharit — III, F-7; VI, A-2; VII, H-3

- Latest time to daven Shacharit — I, A-9
- Last minute Shacharit for women — VI, A-7

Shemoneh Esrei — I, A-8; IV, A-17; VII, A-4

Davening when waiting for tefillin	IV, A-3
How to carry out a shortened chazarat hashatz	III, A-2
Individual requests in Shemoneh Esrei	II, A-1
Listening to Kedusha during one's silent Shemoneh Esrei	II, A-9
Making up a tefilla with no net gain	V, A-4
One who davened Mincha instead of Ma'ariv	III, A-9
One who is unsure where he is in davening	II, A-4
Repeating Shemoneh Esrei by mistake	IV, A-5
Shortening P'sukei D'Zimra to catch up	V, A-1
Skipping to Shemoneh Esrei and making up what was missed	V, A-2
Steps to enable a kohen to be ready for Birkat Kohanim	IV, A-16
Walking in front of someone who is davening	I, A-8
What one can do while waiting to take three steps back	III, A-1
Counting one starting Shemoneh Esrei with the chazan for minyan	VI, A-6
Saying Shemoneh Esrei audibly	VII, A-1
How many people must start Shemoneh Esrei together?	VII, A-2
Practicing saying v'ten tal u'matar	VII, A-3
Shomeiah Tefilla	V, A-4; VII, A-4
standing/leaning	IV, A-7; IV, A-14
sof zman Kri'at Shema	II, A-14; IV, A-3; V, A-2; V, A-11
sof z'man tefilla	V, A-14; VI, A-7
Tachanun	VII, A-6
Omitting Tachanun in the presence of newlywed	IV, H-5
Should a chatan daven in shul	VII, H-6

tefilla b'tzibbur I, A-5; II, A-9; IV, A-8; V, A-1; VII, A-2; VII, H-6

tefillat nedava I, A-9; IV, A-5; V, A-4

Timing Issues

- Latest time to daven Shacharit I, A-9
- Starting Mincha of Shabbat a few minutes early III, C-9
- The time of Selichot III, D-1
- Priorities for a slow davener IV, A-8
- Ma'ariv around the time of chatzot VII, A-5
- Finishing time for Mincha VII, A-6
- Musaf or Hallel first at day's end? VII, A-7
- Davening early on Shavuot VII, D-18

Vatikin- Davening with a minyan vs. vatikin II, A-5

Yehiyu l'ratzon III, A-1

Zechirat yetziat Mitzrayim- Is it from the Torah? Are women commanded? I, A-15

End of Tefilla

Tefillin

II, A-5; II, G-10; III, I-10; V, A-11; VII, B-6; VII, F-4

Berachot for one who took the wrong tallit and tefillin I, G-10

Chatzitza

- Putting tefillin on an immobilized arm IV, F-5
- Is long hair a problem for tefillin? III, F-8
- Tefillin on a semi-permanent toupee VII, F-3

Davening when waiting for tefillin IV, A-3

Non-Jewish caregiver attaching tefillin for infirmed II, H-9

One who makes the wrong beracha on tefillin shel yad	III, F-9
Proper position of tefillin shel rosh	I, G-1
How to know when tefillin need adjustment	VI, F-1
Readjusting tefillin that slipped	IV, F-4
Shechecheyanu the first time one puts on tefillin	I, B-2
Tallit and tefillin during Selichot	V, F-2
Tefillin for questionably left-handed man	II, G-12
The permissibility of selling inherited tefillin	V, F-5
Wearing tallit or tzitzit in the bathroom	II, G-5
Retzuot- Color on the inside of retzuot	VII, F-1
Tefillin of Rabbeinu Tam	VII, F-4
Timing issue- Tefillin in pre-dawn hours	VII, F-2
Telecommunication- Hatarat nedarim by Skype	V, G-6
tereifa	III, E-5
teruma(ot)	III, A-13; IV, G-4; VII, C-5
Teshuva	IV, D-19
Public acknowledgment of sin	VI, G-4
Asking forgivness when it hurts the victim	I, H-5
Paying for another person's theft	VII, I-6
tevel	VII, C-5
tevila	VII, F-3
Thanking HaShem after a "false alarm"	IV, G-3
tircha d'tzibura	VII, D-10
tiltul b'gufo/min hatzad	III, C-10; IV, C-8
tinok shenishba	VI, G-5
t'liya	III, D-19
toch k'dei dibbur	III, F-9; VII, A-10; VII, A-15
Tochacha	IV, C-3; VI, H-1

Guidelines on warning people about forbidden actions — IV, G-5
Torah Study-What type of Torah Study to focus on? — V, G-3
Torah Study-Torah knowledge for the non observant — VI, G-5
tovat hana'a — I, F-2
travelers' questions — I, D-17; II, A-10; II, A-11; II, D-19; III, F-1
trop — VI, A-16
tumah — IV, G-12
tza'ar ba'alei chayim- see Animals
tzara'at — II, E-2

Tzedaka

V, F-5; VII, G-5
Adoption- which child has precedence? — I, F-3
Changing tzedaka recipients — II, F-2
Guidelines for distibuting tzedaka — II, F-3
Making change from a tzedaka box — II, F-4
Pressuring a business to contribute — I, F-1
The best way to spend money on Israel — V, G-5
Tzedaka expenses — I, F-5
Tzedaka if a sefer Torah falls — I, G-7
Tzedaka from money earned in a prohibited manner — I, K-3
Giving tzedaka during aveilut — VI, H-6
Approach to kidney donation — VII, G-10
Is raising children a mitzva? — VII, H-1
Ma'aser kesafim — IV, D-10
Calculating ma'aser kesafim — IV, G-6
Does hosting count as giving tzedaka? — III, G-1

Giving ma'aser in a friend's name I, F-2
Spending tzedaka to visit the sick I, F-4
Various ma'aser kesafim issues I, F-5
Which donations do not count toward ma'aser kesafim? II, F-1
Paying a poor borrower's debt instead of the guarantor VI, G-6
Inheritance without ma'aser kesafim VII, G-8
Ma'aser kesafim from proceeds of a damage suit settlement VII, G-9

tzeit hakochavim II, D-9; III, D-12; IV, D-2; VII, A-6; VII, D-18
tzibbur III, A-2; V, A-1; V, A-7; V, A-14; VI, A-5; VII, A-8; VII, A-11; VII, D-11
Tzibbur- Socio-religious trends VII, G-11
Tzidkatcha IV, H-5
tziruf V, A-7; VII, A-9

Tzitzit,Tallit

I, G-8; VII, B-6
Beracha on tzitzit/tefillin after break in performance II, G-10
Dealing with loosened tzitzit knots IV, F-3
How to dispose of old tzitzit II, G-8
Respect for tzitzit- sleeping with tzitzit on II, G-11
Status of tzitzit when the garment rips and is repaired V, F-4
The timing for the beracha on tzitzit after being up all night V, F-3
Trying on a tallit katan without tzitzit III, F-5

Tzitzit attached by a minor IV, F-2
Wearing tallit or tzitzit in the bathroom II, G-5
When can the beracha on a tallit count for tzitzit? IV, F-1
Changing a Shabbat tallit into a weekday one VI, F-3
Tallit
Berachot for one who took the wrong tallit and tefillin I, G-10
Checking the tzitzit of a shul tallit III, F-6
Should a single man wear a tallit? III, F-7
Tallit and tefillin during Selichot V, F-2
tzniut- see Modesty
tzorech gufo/tzorech mekomo III, C-18

Veganism- Jewish attitude towards veganism IV, G-10
Veganism- Kitniyot for vegans VI, D-16
vegeterianism II, H-3
v'ten tal u'matar II, A-11; V, A-4; VII, A-3; VII, A-4

Wedding- see Marriage/Sheva Berachot
Women and Mitzvot VII, C-15
Women lighting Chanuka candles II, D-10
Women making Havdala II, C-8
Women eating and drinking before Kiddush II, C-4
Melaveh malka for women V, C-17
What a woman should do if she missed Mincha III, A-7
Remembering the Exodus- Are women commanded? I, A-15
Blowing shofar on behalf of women I, D-2
Toiling to blow shofar for homebound women II, D-2

Tzitzit attached by a woman — IV, F-2
What a woman should do if she missed Mincha — III, A-7
Last minute Shacharit for women — VI, A-7
Women's obligation to hear Parashat Zachor — VI, D-10
Are women obligated in Musaf and Hallel? — VII, A-7
Pregnant women eating before Kiddush — VII, C-14
Is raising children a mitzva? — VII, H-1

Ya'aleh V'Yavoh — V, A-4
yad soledet bo — II, C-18; III, E-3
Yahrtzeit — VI, D-14; VII, H-5
When to commemorate in leap years — II, H-12
Conflict between seudat hoda'a and yahrtzeit — VI, H-3
yaknehaz — VI, D-6
Yamim Nora'im — III, D-1
yei'ush — II, J-6; III, I-16; VI, I-10
yeiush shelo mida'at — II, J-2
yerek (vegetable) — IV, B-8
Yeshiva — III, I-12
yetzi'at Mitzrayim — V, D-13
yichud — III, H-2; VI, H-8
yishuv Eretz Yisrael — V, D-18; V, G-5; VI, G-3
yohara — III, H-3; V, D-1
Yom Ha'atzma'ut/Yom Yerushalayim see Mo'adim/Sefirat HaOmer

Yom Kippur — II, D-21; VII, C-8
Avinu Malkeinu when Yom Kippur is on Shabbat — VI, D-4
Eating on Erev Yom Kippur — VI, D-3

Eating on Yom Kippur
- Children fasting on Yom Kippur — I, D-4
- One who must eat- how careful about the amount? — III, D-5
- Intravenous nutrition on Yom Kippur — IV, D-3
- Outlook of one who must eat on Yom Kippur — I, D-3

Havdala after Yom Kippur that fell on Shabbat — III, D-7

Inuyim on Yom Kippur
- Washing one's face on Yom Kippur — V, D-3
- Non-leather footwear on Yom Kippur — VII, D-3
- Washing hands with soap on Yom Kippur — VII, D-4

Kaparot- Which donations do not count toward ma'aser kesafim? — II, F-1

Korim- Precautions for bowing down on a stone floor — II, D-3

Ne'ila
- Birkat Kohanim of Ne'ila after sunset — IV, D-2
- Must one stand throughout Ne'ila — III, D-6
- Avinu Malkeinu when Yom Kippur is on Shabbat — VI, D-4

Paid vacation for Yom Kippur — II, J-8

Teshuva- Asking forgiveness when it hurts the victim — I, H-5

Yom Tov-see also Mo'adim/Yom Tov — V, G-7

yoma arichta — VII, D-2

Yud Gimmel Middot — III, D-1; V, A-8; V, F-2; VI, D-14

zabla — IV, I-1

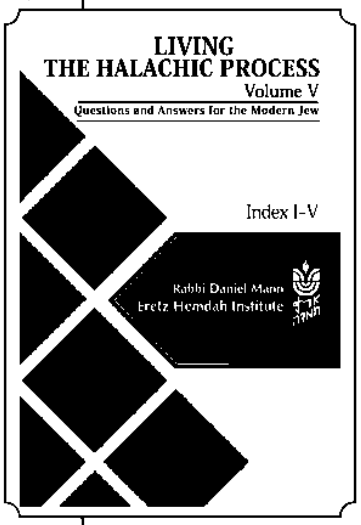
zecher — IV, D-10

zechirat Amalek — V, D-9

zechirat yetziat Mitzrayim I, A-15; V, A-11
zeh v'zeh goreim IV, E-1
zeiah I, E-7; IV, E-3; VII, E-3
zeved habat VI, H-2
zilzul III, F-1
zimun- see also Berachot/Zimun III, H-3; V, A-7; V, B-4; VII, A-9
z'rizin makdimin l'mitzvot II, I-3

Accompanying Source Sheets for
Living the Halachic Process
Volume VII

Contained in this PDF file are source sheets for the 102 responses that are covered in the sefer, Living the Halachic Process, vol. VII.

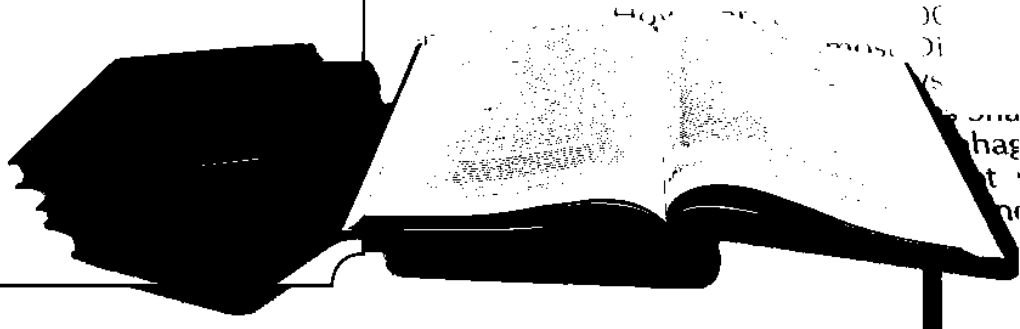


The source sheets contain major sources related to the answers. This enables the advanced learner to come to his or her own conclusion and/or deepen his or her understanding of the topic. They are particularly valuable for those who want to present a class based on the questions in the book in a text-based format. We welcome those teachers to make as many copies as they like and compare and contrast their views with those in our *sefer*.

To use the file, simply scroll to the response title in the Table of Contents, which is approximately arranged according to the order of the *Shulchan Aruch*, and click on the link.

To contact us, please call (972)(2)537-1485;
fax at (972)(2)537-9626;
write to 2 Brurya St., Jerusalem 9318450, 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 Saying *Shemoneh Esrei* Audibly
A-2 How Many People Must Begin *Shemoneh Esrei* Together?
A-3 Practicing Saying *"V'ten Tal U'Matar"*
A-4 An Israeli Serving as Chazan Abroad Before December 5
A-5 *Ma'ariv* Around the Time of *Chatzot*
A-6 Finishing Time for *Mincha*
A-7 *Musaf* or *Hallel* First at Day's End?
A-8 Reciting *Aleinu* Along with the *Tzibbur*
A-9 A Kohen and Others Joining for a *Minyan* "in" a Cemetery
A-10 *Waiting Between the Beracha and the Kri'at HaTorah*
A-11 Dilemmas of a *Chazan* for *Kedusha* on Shabbat
A-12 Saying *Kaddish* when Lacking Full Participation
A-13 *Chazan* Starting with *Chazarat HaShatz*
A-14 Calling *"Kohanim"* to an Under-Age Kohen
A-15 Answering Unsynchronized *Birkat Kohanim*
A-16 Stopping the *Kohen* Before the Second *Aliya*

BERACHOT (BLESSINGS)

B-1 Responding to *Devarim Shebekedusha* during One's *Beracha*
B-2 Doubt Whether One Recited *Birkat HaTorah*
B-3 *Beracha Acharona* on Fruit of Non-Jews in Israel
B-4 *Al HaMichya* on a Fruit
B-5 Joining an Imperfect *Tefillat HaDerech*
B-6 *A Beracha* on Building a Rooftop Fence?

SHABBAT

C-1 LED Shoes for Children on Shabbat
C-2 Garbage Disposal on Shabbat
C-3 A Child Riding a Bicycle on Shabbat
C-4 Use of a Fat Separator on Shabbat
C-5 Separating *Challa* on Shabbat
C-6 Sending Packages on Shabbat or *Yom Tov*
C-7 Use of a Salad Slicer on Shabbat
C-8 Using an Hourglass on Shabbat
C-9 When and How to Cut the *Challa*
C-10 Automatic Payment on Shabbat or *Yom Tov*
C-11 A Husband Accepting Shabbat with his Wife
C-12 Kabbalat Shabbat of Part of the Community

C-13 Lighting Candles When One Needs to Leave the House
C-14 Eating before *Kiddush*
C-15 To What Does *Havdala* Relate?
C-16 Missing the First *Beracha* of Havdala

MO'ADIM (FESTIVALS)

D-1 *Simanim* on Rosh Hashana
D-2 *Shehecheyanu* on *Shofar* on the Second Day of Rosh Hashana
D-3 Non-Leather Footwear on Yom Kippur
D-4 Washing Hands with Soap on Yom Kippur
D-5 Moving Fallen Decorations on *Sukkot*
D-6 *Nichum Aveilim* on *Yom Tov* and *Chol HaMo'ed*
D-7 Chanuka Lighting on *Motzaei Shabbat* by Hosts or at Home?
D-8 Lighting Chanuka Candles at a Party
D-9 Where to Light Chanuka Candles at a Guesthouse
D-10 Dividing *Megillat Esther* Among Readers
D-11 Early Reading of *Megillat Esther*
D-12 Joining a Friday Shushan Purim *Seuda*
D-13 Language in Which to Recite the *Haggada*
D-14 Keeping Foods Cooked in *Chametzdik* Pots
D-15 Working in a Bakery on *Chol HaMo'ed* Pesach
D-16 The Effect of the Wrong *Bitul Chametz*
D-17 *"Ba'omer"* or *"La'omer"*?
D-18 *Davening* Early on Shavuot Night

KASHRUT

E-1 *Timtum HaLev*
E-2 Reliability Regarding *Kashrut*
E-3 Double Wrapping Food in a *Treif* Oven
E-4 *Kashrut* of a Tea Bag Holder
E-5 How Many Eggs Should be Boiled Together?
E-6 Kashering Frozen Liver
E-7 Products Containing Minute Quantities of Non-Kosher Food
E-8 *Tevillat Keilim* Before Giving a Present
E-9 Maintaining a Possibly Grafted Tree

HOLY ARTICLES

F-1 Color of the Inside of the *Retzuot*
F-2 *Tefillin* in Pre-Dawn Hours
F-3 *Tefillin* on a Semi-Permanent Toupee
F-4 *Mezuzot* on Both Doorposts?

MISCELLANEOUS

G-1 Respect for the Elderly
G-2 Delayed *Chanukat HaBayit*
G-3 Tricking a Cheater
G-4 Paying Earlier than the Payment Plan Prescribed
G-5 Returning a Loan Affected by Currency Fluctuation
G-6 Taking *Ribbit* from a Non-Jew in Israel
G-7 Receiving Credit Card Benefits on a Purchase for Someone Else
G-8 Inheritance Without *Ma'aser Kesafim*
G-9 *Ma'aser Kesafim* from Proceeds of a Damage Suit Settlement
G-10 Approach to Kidney Donation
G-11 Reflecting on a Socio-Religious Trend
G-12 Unintentional and Innocuous Deceit
G-13 Improper "Table" Manners?
G-14 Animal Experimentation
G-15 *Netilat Yadayim* from a Chipped Cup
G-16 Halachic Consequences of Use of Medical Marijuana
G-17 *Hatarat Nedarim* for a Pledge that Affects Others
G-18 Altering an Oath Made at a Time of Need
G-19 Whose Responsibility is it to Make a Proper Fence?

FAMILY LAW

H-1 Is Raising Children a *Mitzva*?
H-2 *Nichum Aveilim* by Phone and by Email
H-3 Whose *Minhag* About Being *Chazan* Should an *Avel* Follow?
H-4 *Daf Yomi* During Shabbat of *Shiva*
H-5 Serving as *Chazan* on the Shabbat Before a *Yahrtzeit*
H-6 Should a *Chatan Daven* in *Shul*?

MONETARY LAW

I-1 Answering Monetary Questions outside *Beit Din*
I-2 A Rabbi's Approach to Monetary Problem Solving
I-3 Supermarket Manners or *Halacha*?
I-4 To Whom Should One Sell One's Apartment?
I-5 Paying for Another Person's Theft
I-6 How Fast Must a Guarantor Pay?
I-7 Taking Unwanted Things against the Owner's Will
I-8 Paying for a Job he Refused to Pay for

Saying *Shemoneh Esrei* Audibly

Q I daven near someone who says *Shemoneh Esrei* loudly enough that it disturbs my *davening* significantly. Can/should I say anything to him?

1. גמרא, ברכות דף לא עמ' א

יכול ישמיע קולו בתפלתו? – כבר מפורש על ידי חנה, שנאמר: "וקולה לא ישמע"... אמר רב המנונא: כמה הלכתא גברוותא איכא למשמע מהני קראי דחנה: "וחנה היא מדברת על לבה" – מכאן למתפלל צריך שיכוין לבו. "רק שפתיה נעות" – מכאן למתפלל שיחתוך בשפתיו. "וקולה לא ישמע" – מכאן, שאסור להגביה קולו בתפלתו.

2. גמרא, ברכות דף כד עמ' ב

המשמיע קולו בתפלתו, הרי זה מקטני אמנה. אמר רב הונא: לא שנו אלא שיכול לכוין את לבו בלחש, אבל אין יכול לכוין את לבו בלחש – מותר; והני מילי – ביחיד, אבל בצבור – אתי למיטרד צבורא.

3. בית יוסף אורח חיים סי' קא

זה לשון הרשב"א בריש פרק אין עומדין (לא. ד"ה וקולה): מכאן למתפלל שלא ישמיע קולו בתפילתו, מסתברא שלא ישמיע לאחרים. כלומר, שלא יאמר בקול רם, וכדתניא בפרק מי שמתו: כל המשמיע קולו בתפילתו הרי זה מקטני אמנה. אבל להשמיע לאזנו, רשאי ומצוה לכתחלה, כדאמרינן בירושלמי פרק היה קורא (ברכות פ"ב ה"ד): תניא – נתפלל ולא השמיע לאזנו יצא. למי נצרכה? לרבי יוסי. היידן רבי יוסי (פירוש איזה ר' יוסי הוא) ר' יוסי הדא (כלומר הך ר' יוסי הוא) דתנינן (טו.) הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא רבי יוסי אומר לא יצא, דאלמא בדיעבד הוא דיצא, הא לכתחלה, צריך להשמיע לאזנו בקריאת שמע. אלא שמצאתי בהיפך בתוספתא דמכילתין בפ"ג (ה"ט): יכול יהא משמיע קולו לאזניו? פירש: בחנה, "והיא מדברת על לבה רק שפתיה נעות וקולה לא ישמע"– עד כאן. ורבינו המכים לדברי הירושלמי ומשמעותא דגמרא דידן, ודחה מפניהם דברי התוספתא, וכן כתוב בהגהות מיימוניות פ"ה (אות נ) וכן הלכה [בדק הבית]; ומכל מקום הזוהר (ויקהל רב.) שכתבתי בסימן קמ"א (ד"ה ומתוך) מסכים לדברי התוספתא וראוי לחוש לו [עד כאן]:

4. שולחן ערוך אורח חיים סי' קא סע' ב

לא יתפלל בלבו לבד, אלא מחתך הדברים בשפתיו ומשמיע לאזניו בלחש, ולא ישמיע קולו; ואם אינו יכול לכוין בלחש, מותר להגביה קולו; והני מילי בינו לבין עצמו, אבל בצבור, אסור, דאתי למטרד צבורא.

הגה: ואם משמיע קולו בביתו כשמתפלל, כדי שילמדו ממנו בני ביתו, מותר.

A-2.1

How Many People Must Begin *Shemoneh Esrei* Together?

Q I *daven* in a small *minyan* in which some people *daven* more slowly than the *chazan,* and others come late. There are not always nine men who are ready to start *Shemoneh Esrei* with the *chazan.* Should we wait for ten men, including the chazan, or are six men enough?

1. רמב"ם הלכות תפילה ונשיאת כפים פרק ה"ל ד

וכיצד היא תפלת הציבור? יהיה אחד מתפלל בקול רם והכל שומעים, ואין עושין כן בפחות מעשרה גדולים ובני חורין, ושליח ציבור אחד מהם, ואפילו היו מקצתן שכבר התפללו ויצאו ידי חובתן משלימין להם לעשרה, והוא שיהיו רוב העשרה שלא התפללו

2. מסכת סופרים פרק י' הל' ו

אין פורסין על שמע, לא בישיבה ולא בעמידה, ואין עוברין לפני התיבה, ואין נושאין את כפיהן, ואין קורין בתורה, ואין מפטירין בנביא, ואין עושין מעמד... ואין אומרין קדיש וברכו פחות מעשרה; ורבותינו שבמערב אומרים אותו בשבעה, ונותנין טעם לדברים: "בפרוע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו י"י", כמניין התיבות, ויש אומרים אפילו בששה, שברכו ששי הוא

3. מגן אברהם סי' סט ס"ק ד

מיהו נראה לי דאם אין שם ששה שלא התפללו, לא יתפלל השליח צבור בלחש, רק יתחיל מיד בקול רם, דהא עיקר הכוונה משום קדושה

4. חיי אדם חלק א כלל יט סע' א

ועיקר התפלה בצבור הוא תפלת שמונה עשרה, דהיינו שיתפללו עשרה אנשים שהם גדולים ביחד, ולא כמו שחושבין ההמון שעיקר להתפלל בעשרה הוא רק משום לשמוע קדיש וקדושה וברכו, ולכן אינם מקפידים להתפלל ביחד רק שיהיה עשרה בבית הכנסת, והוא טעות גדול.

5. שו"ת אגרות משה אורח חיים חלק א סי' כח

בענין אם סגי ברובן שלא התפללו להחשב במעלת תפלה בצבור בצרוף אלו שכבר התפללו

... ומה שהוזכר שסגי ברוב מנין, הוא רק לענין לומר דבר שבקדושה. והטעם פשוט דלא שייך ענין רובו ככולו על שעורים, דבכל שעורים אף משהו מעכב, ולכן גם בשעור דמספר אין שייך רובו ככולו וכדחזינן גם בכאן גופיה בחשיבות צבור דבעינן עשרה מקרא ד"תוך תוך" ו"עדה עדה" במגילה דף כ"ג, אף לענין אמירת דבר שבקדושה בעינן כל העשרה ולא סגי ברובא משום דהוא ככל השעורים דמצינו במדות וכן הוא בשעורי מספרים ומשקלות שאין לפתות אף משהו ממה שנאמר. ורק כשיש עשרה, שהוא כל הסך שצריך לחשיבות צבור, והנידון הוא רק כמה צריכין להיות מחוייבין באמירת הדבר שבקדושה כדי שיוכלו לומר דאם כבר נפטרו אין יכולים אף שיש כאן צבור, בזה שייך דין רובו ככולו, שכיון שהרוב מחוייבין, נידון כמו שכולן חייבין ויכולין לומר.

... ומה שחילק המגן אברהם... דבדאיכא ששה שלא התפללו מתפלל השליח צבור בלחש ובליכא ששה יתחיל מיד בקול רם, דהא עיקר הכוונה משום קדושה, אין כוונתו דבדאיכא ששה יצטרך בלחש משום דין תפלה בצבור בלחש, דזה ליכא כלל כיון שאין שם עשרה מתפללין וגם בלא זה, הא לא בשביל זה צריך השליח צבור להתפלל בלחש דמה שמתפלל בקול רם הוא נמי במעלת תפלה בצבור, כיון שהוא מתקנות התפלה בצבור... ורק כדי להסדיר תפלתו צריך להתפלל בלחש... אלא טעם חלוקו, דכשיש ששה יש חובת צבור בצרוף עד עשרה לחזרת הש"ץ מתקנה הקבועה לצבור בשביל אין בקיאים, ולכן חייבוהו לסדר גם, אבל בליכא ששה שליכא דין חזרת הש"ץ רק שבשביל קדושה של יחידים רשאי להתפלל בקול רם, לא מסתבר שיחייבוהו לסדר עוד מתחלה... לא הוזכר גם ברמב"ם הדין דסגי ברוב מחוייבין אלא בדין חזרת הש"ץ ולא בדין תפלה בלחש, שבזה מסתבר שצריך שיתפללו כולן

<<

>>

6. שו"ת חתם סופר חלק א (אורח חיים) סי' קמ

ולפי עניות דעתי לא שייך רובו ככולו אלא מתוך כולו, דמסנהדרין ילפינן דבעינן רוב מתוך כל, אבל אם לא נתועדו רק רוב סנהדרין אינו כלום, והכא נמי לעולם שדינן המיעוט בתר הרוב, אבל כלו בפנינו, כגון עשרה הוה עדה לדבר שבקדושה ואם שבעה מהם לא שמעו קדיש וברכו נמשך המיעוט אחר הרוב, אבל אם רק נתועדו שבעה לא אמרינן דבר שבקדושה

7. תשובות והנהגות כרך א סי' קב

ונראה דכשיש רק ששה מתפללים וישנם עשרה עם אותם שאין מתפללים, יש שני דינים: "תפלה בציבור" ו"תפלת הציבור" – תפלה בציבור היינו תפלת יחיד בציבור, ולזה מועיל רובם ככולם שמתפללים יחד התפלה, ותפלת הציבור היינו כשציבור מתפללין יחד, ותפלה בציבור מרוצה, אבל לא אלים כתפלת הציבור שאז נחשב כקרבן ציבור ומעולה יותר.

8. שו"ת אגרות משה אורח חיים חלק א סי' כט

והנה מעלת תפלה בצבור אינו מצד "נצב בעדת" הנאמר בברכות דף ו' בעשרה שמתפללין ששכינה עמהם, דהא מעלה דנצב בעדת איכא גם בבית הכנסת, כדאיתא שם אף בלא עשרה, ומכל מקום למעלת תפלה בצבור צריך צבור דוקא אף בבית הכנסת, אלמא דמעלת צבור הוא מטעם אחר הנאמר בדף ח' /ברכות/ שהוא עת רצון בשעה שהצבור מתפללין, ואין הקדוש ברוך הוא מואס בתפלתן של רבים

9. שו"ת אגרות משה אורח חיים חלק ג סי' ד

ובדבר אחד שלא הפיק להתחיל התפלה בשוה עם הצבור אלא באמצע אם נחשבה תפלתו כתפלה בצבור, הנה לענ"ד היה פשוט דנחשבה כמתפלל עם הצבור דהא אף כשהתחילו הצבור להתפלל בשוה נמי, הא אין מתפללים תפלה אחת, אלא זה עומד באתה קדוש וזה ברפאנו וזה בעל הצדיקים, וגם אין גומרין כאחת ויש שמאריכין עד שרוב התפלה מתפללין אחר שכבר ליכא עשרה מתפללין, ואם כן מאי שנא תחלת התפלה מאמצעה ומופה, אבל הפרי מגדים באשל אברהם סימן ק"ט סק"ב על הא דכתב המגן אברהם דתפלת צבור עדיפא מעניית אמן יהא שמיה רבא, הוקשה לו מהא דאם אינו יכול לגמור כשיתחיל להתפלל, כשבא ומצא צבור מתפללין קודם קדושה וקודם קדיש אל יתפלל עם הצבור, תירץ דכאן לא הוה ממש תפלת הצבור דבא באמצע מה שאין כן כשמכוין עמהם, הרי סובר דאין תפלה עם הצבור ממש אלא כשהתחיל בשוה עם הצבור, אבל הוא תמוה ... ואולי סובר שתלוי ברוב תפלתו שתהיה עם הצבור, אך אם כן לא יתורץ קושיתו כל כך ... ובכל אופן הא גם הפרי מגדים מודה דגם זה נחשב תפלה בצבור אך שלא כמתחלת התפלה שלכן אם אינו יכול להתחיל בשוה יש לו על כל פנים להשתדל להתחיל בזמן שעדיין הצבור מתפללין אף לדידיה

Practicing Saying *"V'ten Tal U'Matar"*

Q How many times is one required to repeatedly practice reciting *"V'ten tal u'matar"* (not in the context of *Shemoneh Esrei*) until, when in doubt, one can assume he did not leave out this winter insertion?

1. שולחן ערוך אורח חיים סי' קיד סע' ח, ט

ח] בימות החמה, אם נסתפק אם הזכיר מוריד הגשם אם לא, עד שלושים יום בחזקת שהזכיר הגשם, וצריך לחזור. הגה: והוא הדין לדידן דאין מזכירין טל בימות החמה, אם נסתפק לו אם אמר מוריד הגשם ביטות הגשמים, כל **שלושים יום**, חוזר, דודאי אמר כמו שרגיל והרי לא הזכיר לא טל ולא גשם; לאחר שלושים יום, אינו חוזר

ט] אם ביום ראשון של פסח אומר ברכת אתה גבור עד מוריד הטל **תשעים פעמים**, כנגד שלושים יום שאומר אותו שלש פעמים בכל יום, משם ואילך, אם אינו זוכר אם הזכיר גשם, **הרי הוא** בחזקת שלא הזכיר גשם, ואינו צריך לחזור. הגה: וכן לדידן, אם אמר עד מכלכל חיים בלא משיב הרוח ומוריד הגשם שמזכירין ביטות הגשמים, וכן אם אמר בשמיני עצרת תשעים פעמים אתה גבור עד מוריד הגשם, אם נסתפק אחר כך אם הזכיר או לא, חזקה שהזכירו

ט"ז שם ס"ק יג

תשעים פעמים כו'. זה סברת הר"מ ובתשובת רמ"א כתוב שהוקשה לו: הא יש בשבת תפלת מוסף, ממילא יש בשלושים יום יותר מתשעים תפלות, ולא תירץ כלום שם. אבל נראה דלא קשיא מידי, דכיון דתלה הירושלמי התחזקה בשלשים יום, הייגו כל יום שוה לחבירו לענין אחזוקי הך חזקה והייגו התפלות התמידיות בכל יום ולא חשיב הנוספות. ותו נראה לעניות דעתי דאם שגג או פשע באיזו יום או יומים באלו שלושים יום ולא התפלל כלל, ודאי לא הורע חזקתו לענין זה שנאמר שצריך דוקא כשיעור הימים שהתפלל... דאם כן ודאי לא הוה שתיק הר"מ להזכיר דבר זה... אלא ודאי כיון שאחר שלא הזכיר איזה יום חזר אחר כך והזכיר, הרי זה בחזקה של שלושים יום; וזה מוכח עוד, דהא לענין שאלת טל ומטר ולא נזכר עד אחר שומע תפלה שצריך לחזור, ואם הוא מסופק, גם כן בשלושים יום תליא מלתא, דהא לא מצינו חילוק בזה, והרי בשבת אין שם שאלה זו... אלא פשוט דלא קפיד אמנין התפלות שיהיו מכוונים כפי אשר הם בכל יום... אלא דקשה לי במה שהביא הר"מ ראיה משור המועד דאמרינן ריחק נגיחותיו חייב קירב נגיחותיו, לא כל שכן... ולפי מה שהקשתי, לא ידענא לסמוך על סברת הר"ט בזה:

ביאור הלכה שם

אם ביום ראשון... תשעים פעמים וכו' – עיין בביאור הגר"א שחולק... וגם בט"ז מפקפק בפסק זה ושארי כל האחרונים רובם וכמעט כולם העתיקו את דברי השולחן ערוך להלכה:

2. דרכי משה אורח חיים סי' קיד ס"ק ב

ויש להקשות מהיכן למד מהר"ם דתשעים פעמים יועיל כמו שלושים יום שאמר בירושלמי דהרי בשלושים יום איכא יותר מתשעים תפילות... ואפשר ליישב ולומר דבירושלמי קאי אשתיהן ולכן למד מהר"ם ז"ל דשלושים יום לאו דוקא קאמר דאם כן בהזכרה הוי יותר מתשעים ובשאלה הוי פחות מתשעים ולכן סובר מהר"ם דנקט שלושים יום להורות על מנין התפילות שמתפללים בשלושים יום שאין בהם מוסף דהייגו, תשעים תפילות בשתיהן וכן נראה לי:

3. משנה ברורה סי' קיד ס"ק לז

שלושים יום –... לדבריהם לא בעינן שלושים יום שליטים אלא כיון שהושלם תשעים תפילות, ממילא הורגל לשונו לומר כהלכה, ולענין שאלה, דאין בשלושים יום תשעים תפילות מפני תפילת שבת ויום טוב שאין בהן רק שבע ברכות, יצמח מזה חומרא דיהא צריך לחזור מספיקא אפילו אחר שלושים יום עד שיושלם תשעים תפילות... ומדברי הגר"א ועוד כמה אחרונים משמע דהעיקר תלוי רק בשלושים יום, בין להקל בין להחמיר, ונראה דלמעשה יש להקל כשניהם, דספק ברכות להקל.

4. משנה ברורה סי' קיד ס"ק מב

הרי הוא וכו' – וכתב בשערי תשובה שאם הרגיל עצמו ארבעים וחמש פעמים, שהם כנגד חמשה עשר יום, משעברו אחר כך חמשה עשר ימים, חזקה שאמר כהוגן:

5. שולחן ערוך הרב אורח חיים סי' קיד סע' יא

אם ביום הראשון של פסח אומר ברכת אתה גבור עד מוריד הטל... תשעים פעמים הרי נתרגל... (ויש חולקין על זה, וטוב לחוש לדבריהם לכתחלה שלא לעשות כן לסמוך על זה, אבל אם עשה כן, ואחר כך נסתפק אם הזכירו, אין צריך לחזור, כי כן עיקר):

An Israeli Serving as Chazan Abroad Before December 5

Q Is it acceptable for an Israeli *"chiyuv"* who is abroad between 7 Marcheshvan and December 5 to serve as *chazan*? If yes, does he say *"V'ten tal umatar"* during his silent *Shemoneh Esrei* and *chazarat hashatz*?

1. שולחן ערוך אורח חיים סי' קיז סע' א
ברכת השנים, צריך לומר בה בימות הגשמים: ותן טל ומטר; ומתחילין לשאול מטר בחוצה לארץ בתפלת ערבית של יום שלושים אחר תקופת תשרי... ובארץ ישראל מתחילין לשאול מליל ז' במרחשון

משנה ברורה שם ס"ק ה
... בן ארץ ישראל בחוץ לארץ או להיפך, אם דעתו בתוך שנה לחזור, שואל כמקומו, ואם דעתו אחר שנה, שואל כמקום שהוא שם, אף על פי שיש לו אשה ובנים בביתו– כך כתב הפרי חדש... ובספר ברכי יוסף הסכים בשם כמה גדולים... דכל אחד ישאל כבני העיר הנמצא בה... ולכאורה מדברי הבאר היטב משמע דהם מיירי דוקא באין דעתו לחזור

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...

3. ברכי יוסף אורח חיים סי' קיז ס"ק ח
... ובתוך זמן זה בהיותו בחוץ לארץ לא הוה אדעתיה ונעשה יום אחד שליח צבור, נראה דבלחש ישאל כמנהג ארץ ישראל ובחזרה יזכיר טל כמנהג חוץ לארץ, ויש להביא ראיה ממה שכתב הטו"ז... דיחידים הצריכים מטר ישאלו בלחש בשומע תפילה ובחזרה לא ישאלו, ועוד יש להביא ראיה ממה שכתב הרב מגן אברהם... דשליח צבור שאינו מתענה ועבר לפני התיבה יאמר ענינו... וכל שכן הכא שהוא נמנע מלהזכיר בתפילת לחש בשב ואל תעשה, וחזרה שהוא חוזר הוא בשביל הצבור, דפשיטא שיאמר בחזרה כחוץ לארץ...

4. גמרא, ראש השנה דף לד עמ' ב
תניא: אמרו לו לרבן גמליאל: לדבריך, למה צבור מתפללין? אמר להם: כדי להסדיר שליח צבור תפלתו.

5. שו"ת אגרות משה אורח חיים חלק ב סי' כט
... להתפלל השליח צבור בלחש בנוסח אחר מכפי שצריך להתפלל לפני הצבור בקול רם שאסור, שהרי אדרבה יתגרע עוד בסדורו זה דיערב שתי הנוסחאות. ולכן ברור שמוכרח גם בלחש להתפלל כהנוסח שיתפלל בקול רם.

6. שו"ת מנחת יצחק חלק ו סי' לא
הנה כנודע המנהג שבלחש מתפללים בנוסח שלו רק בקול רם אומר כנוסח הצבור, ונראה שמומכין על מה שמתפללין מתוך הסידור

Ma'ariv Around the Time of *Chatzot*

Q I often work at night. When I have the chance to daven *Ma'ariv* only close to *chatzot* (astronomical midnight), dilemmas arise. If I only have time to recite before *chatzot* either *Kri'at Shema* or *Shemoneh Esrei,* but not both, which takes precedence? Is it better for me to daven all of *Ma'ariv* before *chatzot* at home or to go to our local "*minyan* factory," where I will only make it to a *minyan* that misses *chatzot*?

1. שולחן ערוך אורח חיים סי' רלה סע' ג
לכתחלה צריך לקרות קריאת שמע מיד בצאת הכוכבים, וזמנה עד חצי הלילה; ואם עבר ואיחר וקרא עד שלא עלה עמוד השחר, יצא ידי חובתו.

2. רמב"ם הלכות תפילה ונשיאת כפים פרק א הל' ו
תניא, אבא בנימין אומר: אין תפלה של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת, שנאמר: "לשמוע אל הרנה ואל התפלה" – במקום רנה שם תהא תפלה.

3. לבוש אורח חיים סי' קח סע' ג
והא דיש תשלומין לתפלה, דוקא בזמן תפלה אחרת... וכן אם טעה ולא התפלל מנחה לא ישלים אותה אלא בזמן תפלת ערבית ולא כל הלילה אחר כלות זמן תפלת ערבית;

4. אליה רבה סי' קח ס"ק ד
... ולא כל הלילה אחר כלות זמן תפילת ערבית (לבוש)... ולעניות דעתי דאפשר דהלבוש אתא לאפוקי אחר חצות, דחכמים תיקנו דינה קודם חצות כדלקמן סי' רל"ה גבי קריאת שמע, ולדידן גבי תפלה נמשכת אחר קריאת שמע. או מיירי לאפוקי אחר שעלה עמוד השחר כדלקמן סי' רל"ה סע' ד', וצריך עיון

5. צל"ח, ברכות דף כו עמ' ב
... והנה לא מצינו שום סיג בתפלת הערב, ואם כי ממילא הוא שהרי קיימא לן כר' יוחנן דף ד' ע"ב שגם ערבית צריך לסמוך גאולה לתפלה, וכיון שקריאת שמע שצריך לקרות לכתחלה קודם חצות, ממילא צריך לסמוך לה תפלת ערבית... וצריך טעם למה לא עשו סיג.... כיון דתפלת ערבית הוא נגד הקטר אברים ופדרים, כשם שלא עשו בהם סיג, כך לא עשו בתפלת ערבית סיג. אבל לדעת הרמב"ם [מעשה הקרבנות פ"ד ה"ב] דגם בהקטר חלבים אמרו עד חצות... צריך לומר כיון שהיא רשות, לכך לא עשו סיג.

6. שו"ת אור לציון חלק ב פרק טו - הלכות מנחה וערבית אות ט
שאלה. מי שאינו מוצא מנין לתפילת ערבית אלא אחר חצות לילה, האם עדיף להתפלל ביחידות או שימתין להתפלל עם הציבור לאחר חצות? **תשובה.** עדיף להתפלל ביחידות לפני חצות לילה מאשר להתפלל בציבור ואחר חצות לילה.

7. תפילה כהלכתה פרק ג סע' נג
נחלקו הדעות אם עדיף לקרוא שמע ולהתפלל ערבית לפני חצות הלילה וביחידות, או לאחר חצות, ובציבור.

8. גמרא, תענית דף ח עמ' א
אמר רבי אמי: אין תפלתו של אדם נשמעת אלא אם כן משים נפשו בכפו, שנאמר (איכה ג'): "נשא לבבנו אל כפים". [איני? והא] אוקים שמואל אמורא עליה ודרש (תהלים ע"ח) "ויפתוהו בפיהם ובלשונם יכזבו לו ולבם לא נכון עמו ולא נאמנו בבריתו", ואף על פי כן – (תהלים ע"ח) "והוא רחום יכפר עון וגו' ". – לא קשיא: כאן – ביחיד, כאן – בצבור.

Finishing Time for *Mincha*

Q Is there an absolute requirement to start *Mincha* early enough to finish it before sunset?

1. גמרא, ברכות דף כו עמ' א
תפלת המנחה עד הערב; רבי יהודה אומר עד פלג המנחה.

2. שולחן ערוך אורח חיים סי' רלג סע' א
ועיקר זמנה מתשע שעות ומחצה ולמעלה עד הלילה לרבנן, ולרבי יהודה עד פלג המנחה שהוא עד סוף אחת עשרה שעות חסר רביע... ואסיקנא, דעבד כמר, עבד; ודעבד כמר, עבד; והוא שיעשה לעולם כחד מינייהו... ועכשיו שנהגו להתפלל תפלת מנחה עד הלילה, אין להתפלל תפלת ערבית קודם שקיעת החמה, ואם בדיעבד התפלל תפלת ערבית מפלג המנחה ולמעלה, יצא.... 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**

3. משנה ברורה שם ס"ק יד
דהיינו עד צאת הכוכבים – לאו דוקא, דערך רבע שעה קודם צאת הכוכבים בודאי בין השמשות הוא לכולי עלמא ואין להתפלל באותו זמן אלא רוצה לומר סמוך לזה... ודע דאף שמהמחבר והרמ"א משמע דלדידן דנוהגים להתפלל מעריב אחר צאת הכוכבים מותר להתפלל מנחה אפילו אחר שקיעה עד סמוך לצאת הכוכבים, יש פוסקים רבים שחולקים בזה ודעתם שתפלת המנחה הוא רק קודם שקיעת החמה. ולכן לכתחלה צריך כל אדם ליזהר להתפלל קודם שקיעת החמה דוקא, דהיינו שיגמור תפלתו בעוד שלא נתכסה השמש מעינינו ומוטב להתפלל בזמנה ביחידות מלהתפלל אחר כך בצבור ובדיעבד יוכל לסמוך על דעת המקילים להתפלל אחר שקיעה עד רבע שעה קודם צאת הכוכבים ואך כל מה שיכול להקדים מחוייב להקדים כדי שלא יכנס בספק בין השמשות... אבל לכתחלה בודאי אין לאחר זמן המנחה עד אחר שקיעה וכל שכן שיש ליזהר מאד שלא לאחר עד סמוך לצאת הכוכבים

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 שלושה מילין ורביע, רצה לעשותו כולו תוספת, עושה.

משנה ברורה שם ס"ק כ
מתחלת השקיעה – הוא דעת רבינו תם וסייעתו, דסבירא להו דשתי שקיעות הן: מתחלה נכסית החמה מעינינו ושוקעת, והוא הנקרא תחלת השקיעה, ושוהה כדי שלושה מילין ורביע מיל ועדיין יום הוא, ומאז והלאה מתחיל השקיעה שניה, שאז מתחיל להשקע האור לגמרי, והוא נקרא סוף השקיעה, ונמשך זמנה כדי שיעור מהלך שלושת רבעי מיל שהוא אלף וחמש מאות אמות, והוא בין השמשות, ואחר כך יוצאין שלושה כוכבים בינונים שהם סימן ללילה ונמצא שלדעתו מתחלת השקיעה עד צאת הכוכבים היא ארבעת מילין ועיין מה שכתבנו בסמוך דהרבה פוסקים חולקין על זה וסבירא להו דמיד שנתכסה החמה מעינינו הוא בין השמשות שהוא ספק יום ספק לילה:

5. שו"ת שבט הלוי חלק ט סי' מח
שאלה: מי שרגיל להתפלל מנחה רק עד השקיעה המקובלת כשיטת הגאונים והוא נקלע למנין המתפלל לפי שיטת רבינו תם באיחור. האם עליו להמתין ולהצטרף למנין זה כדי להתפלל תפילה בציבור או עליו להתפלל ביחידות לפני השקיעה כמנהגו?
תשובה: אם הוא נוהג לגמרי כהגאונים וצבור זה מתפלל כשכבר ודאי לילה לדעת הגאונים ודאי יתפלל ביחידות, מכל מקום אם הוא עדין בין השמשות גם להגאונים אפשר לסמוך על פשטות לשון הרמ"א אורח חיים סי' רל"ג סע' א' דיכול להתפלל על ידי הדחק גם בבין השמשות

<<

6. ערוך השולחן אורח חיים סי' קי סע' ה
ודע שיש מי שאומר דכשהשעה עוברת יתפלל הבינוני [מגן אברהם סק"א בשם כנסת הגדולה] ומזה נראה דסבירא ליה דאם התחיל בתפלה קודם גמר הזמן של תפלה ונמשכה עד אחר הזמן, לא מקרי שהתפלל בזמנו, דהא ודאי כונתו שעתה עדיין לא עבר הזמן, דאם לא כן מאי נפקא מינה, ולכן סבירא ליה שיתפלל הבינוני ויסיים בתוך הזמן, אבל כל השמונה עשרה ברכות יסיים אחר הזמן. ולעניות דעתי נראה מתוספות ברכות [ז'. בד"ה שאלמלי] דהולכין אחר ההתחלה, ואם התחיל בזמן תפלה מקרי תפלה בזמנה אף על פי שמסיימה לאחר הזמן

7. פסקי תשובות אורח חיים סי' רלג ס"ק ז
אך גם בזה יש לציין כי מצינו לגדולי האחרונים אשר הביאו ראיות שכל שהתחיל ברכה הראשונה דשמונה עשרה בשעה שעדיין תוך זמן תפילה שפיר דמי אף שמסיים כשעבר זמן תפילה, ואשר על כן אם כי בודאי לכתחילה יש להקפיד להתחיל התפילה באופן שמשער שיסיים לפני שיעבור זמן תפילה, מכל מקום בשעת הדחק המקיל לעמוד בתפילה אף שלא יספיק לגמור עד שיעבור זמן התפילה יש לו על מי לסמוך, ובפרט אם מתחיל להתפלל לפני השקיעה, שיוכל לסמוך על כל הני רבוותא (דלעיל אות ו') שהתירו אף להתחיל לאחר השקיעה, וכן ציבור ינהגו כן אף על פי שחזרת הש"ץ כולה תהיה לאחר שקיעת החמה.

8. שולחן ערוך אורח חיים סי' קכד סע' ב
שליח צבור 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, והצבור מתפללין עמו מלה במלה בלחש עד לאחר האל הקדוש, וטוב שיהיה אחד לכל הפחות שיענה אמן אחר ברכת הש"ץ.

משנה ברורה סי' קכד ס"ק ו, ז
ו] **שעת הדחק** – ובלא שעת הדחק הסכימו הרבה מהאחרונים שלא לעשות כן, כי עיקר התקנה היתה מדינא להתפלל מתחלה בלחש ואחר כך בקול רם:
ז] **שיעבור** – פירוש שלא יוכל לגמור הש"ץ כל שמונה עשרה ברכות תוך זמן התפילה, בין בשחרית, שיכלה הזמן דארבע שעות, דשוב אין לו שכר תפלה בזמנה... ובין במנחה, דיעבור זמנה לגמרי

9. שולחן ערוך אורח חיים סי' קלא סע' ג
אין נפילת אפים בלילה; ובלילי אשמורת נוהגים ליפול על פניהם, שהוא קרוב ליום.

משנה ברורה שם ס"ק טז, יז
טז] אין נפילת אפים וכו' – והטעם על פי קבלה– עיין בבית יוסף. ולומר המזמור של נפילת אפים אין חשש אפילו בלילה

יז] **בלילה** – ולכן אם נמשכה תפלת המנחה עד הלילה, אין נופלין על פניהם, ובין השמשות של לילה נוהגין ליפול.

10. משנה ברורה סי' רלד ס"ק ז
וכתבו הפוסקים דאם התפללו מנחה סמוך לחשיכה ונמשכו באמירת אבינו מלכנו או שארי תחנונים אחר התפלה עד שחשיכה, אין לומר קדיש תתקבל שהתפלה היתה ביום אחר, אבל אם אירע שהתפלה עצמה (ה) נמשכה בלילה [וכמו תפלת נעילה] אומרים קדיש תתקבל:

שער הציון שם ס"ק ה
(ה) ואפילו אם התפלה נמשכה רק עד צאת הכוכבים נמי מותר, כל שלא כלתה ביום והיה הפסק בינה ללילה

Musaf or *Hallel* First at Day's End?

Q I (a woman) did not have a chance to recite *Hallel* or *Musaf* on Rosh Chodesh morning. After *davening Mincha*, I wanted to say them, but I realized that I did not have enough time before sunset to say both. Which one should I have said?

1. משנה, מגילה דף כ עמ' ב
כל היום כשר לקריאת המגילה ולקריאת ההלל, ולתקיעת שופר, ולנטילת לולב, ולתפלת המוספין,

2. גמרא, זבחים דף צ עמ' ב
גמ'. איבעיא להו: תדיר ומקודש, איזה מהם קודם? תדיר קודם משום דתדיר, או דלמא מקודש קדים דקדיש? תא שמע: תמידין קודמין למוספין

3. צל"ח, ברכות דף כו עמ' א
... אני מסתפק אם תפלת המוספין נוהגת בנשים, שהרי היא מצוה שהזמן גרמא, ואף שהתפלה אין מן התורה רק מדרבנן, הרי לדעת התוספות לעיל... גם במצות דרבנן שהזמן גרמא נשים פטורות אלא שבתפלה חייבינהו רבנן כיון דרחמי נינהו כמבואר לעיל, והיינו בשלש תפלות הקבועות בכל יום, ואפילו בשבת ויום טוב שהם רק שבח, מכל מקום כיון דבתול רחמי נינהו, לכן לא חילקו... אבל תפלת מוסף שאיננה רחמי כמבואר... ודאי דנשים פטורות לדעת התוספות.

4. משנה ברורה סי' קו ס"ק ד
... ותפלת מוספין בצל"ח כתב דפטורות, אבל בספר מגן גבורים פסק דחייבות

5. מגן אברהם סי' תכב ס"ק ה
נשים פטורות מכל הלל מפני שהיא מצות עשה שהזמן גרמא

6. ביאור הלכה סי' תכב סע' ב ד"ה "הלל"
... ומבואר עוד בש"ם סוכה ל"ח ובפוסקים דנשים פטורות מהלל ומשום דהיא מצוה שהזמן גרמא... ולפיכך אין יכולות להוציא אנשים אלא אם כן עונים אחריהם מלה במלה... והנה משמע ממגן אברהם דגם בראש חודש שייך דין זה, ולעניות דעתי אין זה ברור, דזה שייך לומר רק בימים שנומרין תהלל, דיש על האנשים חיוב מדברי סופרים, אין הנשים יכולות להוציאם אף במקום שנהגו במצוה זו מכבר, שאלו רק מצד מנהגא בלבד ואלו מצד חיובא, אבל בימים שאין נומרין את ההלל דעל האנשים הוא גם כן רק מצד מנהגא ובמקום זה נהגו הנשים גם כן במצוה זו, מאי נפקא מינה בין אלו לאלו. ואולי כונת המגן אברהם במקום שלא החזיקו הנשים במצוה זו עד עתה, דמצד מנהגא גם כן אין עליהם שום חיוב...

7. ביאור הלכה סי' רלג סע' א
דהיינו עד צאת הכוכבים –... יש ליזהר לכתחלה שלא לאחר מנחה עד אחר שקיעה, אך בדיעבד יוכל לסמוך על דעת המקילים בזה. ובספר סדר זמנים כתב לענין דיעבד כשמתפלל אחר שקיעה שיתפלל על תנאי: אם הוא עדיין יום, יהיה נחשב לתפלת המנחה, והתפלה שיתפלל אחר צאת הכוכבים יהיה לשם ערבית, ואם עכשיו הוא לילה, יהיה תפלה זאת עולה לו לשם תפלת ערבית והשניה שיתפלל אחר כך יהיה לתשלומין בשביל מנחה

Reciting *Aleinu* Along with the *Tzibbur*

Q If I am in the midst of *davening* and the *tzibbur* is up to *Aleinu*, should I stop what I am doing and recite it along with them?

1. ראי"ש, ברכות פרק ג סי' יד
...אלא מאי, הרהור לאו כדבור דמי, למה מהרהר? אמר רבי אלעזר: כדי שלא יהו כל העולם עסוקים והוא יושב ובטל. מכאן כתב בעל הלכות גדולות: קרא קריאת שמע ובא לבית הכנסת ומצאם שקוראין קריאת שמע, קורא פסוק ראשון עמהם:

2. שולחן ערוך אורח חיים סי' סה סע' ב
קרא קריאת שמע ונכנס לבית הכנסת ומצא צבור **שקורין קריאת שמע**, צריך לקרות עמהם פסוק ראשון, שלא יראה כאילו אינו רוצה לקבל עול מלכות שמים עם חביריו. והוא הדין אם הוא בבית הכנסת ואומר דברי תחנונים או פסוקים, במקום שרשאי לפסוק; אבל אם הוא עסוק במקום שאינו רשאי לפסוק, כגון מברוך שאמר ואילך, **לא יפסיק** אלא יאמר התיבות שהוא אומר בשעה שהציבור אומרים פסוק ראשון, בניגון הצבור, שיהיה נראה כאילו קורא עמהם.

מגן אברהם שם ס"ק ג
שקורין קריאת שמע – והוא הדין שאר דבר שהצבור אומרים, כגון, תהלה לדוד, קורא עמהם שכן דרך ארץ

משנה ברורה שם ס"ק ט, יא
ט] שקורין קריאת שמע – והוא הדין שאר דבר שהצבור אומרים, כגון, תהלה לדוד או עלינו, קורא עמהם שכן דרך ארץ:

יא] לא יפסיק – והאחרונים כתבו דבברכת ברוך שאמר וישתבח ובפסוקי דזמרה, יש להפסיק כדי לקבל עול מלכות שמים עם הצבור, אבל בברכות של קריאת שמע וכן בין הפרקים, לא יפסיק כלל, אלא יאמר אותן התיבות בניגון כמו שהצבור אומרים קריאת שמע:

3. ערוך השולחן אורח חיים סי' סה סע' ו
ודע שיש רוצים לומר דכל דבר שהצבור אומרים, כמו תהלה לדוד, עונים עמהם [מגן אברהם ס"ק ג] ואנו אין נוהגין כן, רק בשמע ישראל ובעלינו, כשאומרים ואנחנו כורעים צריך לכרוע עמהם כמו במודים, משום דלא ליתחזי שכל העם כורעים והוא אינו כורע, ויש נוהגים לומר גם עלינו עם הציבור:

4. רמ"א אורח חיים סי' קלב סע' ב
ואומרים אחר סיום התפלה: עלינו לשבח, מעומד; ויזהר לאומרו בכוונה, וכשמגיע אל אל לא יושיע, יפסיק מעט קודם שיאמר: ואנחנו כורעים וכו'

5. שולחן ערוך אורח חיים סי' קט סע' א
... ואם צריך להתחיל כדי לסמוך גאולה לתפלה, ונזדמן לו שמגיע שליח צבור למודים כשהוא באחת הברכות (באמצע), ישחה עמו; אבל אם הוא בתחלתה או בסופה, לא ישחה, שאין שוחין בתחלת ברכה או בסופה, אלא באבות ובהודאה.

A-9.1

A *Kohen* and Others Joining for a *Minyan* "in" a Cemetery

Q I was in a cemetery with several people (including nine men) at different graves. A *kohen* standing on a path 50 meters away and beyond a 2 feet wall asked that we join with him to make a *minyan* so he could recite *Kaddish* (loudly). Were we right that this constituted *Kaddish* with a *minyan*, considering the distance and the fact that he, as a *kohen*, was forbidden to come to where we were?

1. שולחן ערוך אורח חיים סי' נה סע' יג, יד, יח, יט, כ

יג] צריך שיהיו כל העשרה במקום אחד ושליח צבור עמהם, והעומד בתוך הפתח מן האגף ולחוץ, דהיינו כשסוגר הדלת ממקום (שפה) פנימית של עובי הדלת ולחוץ, כלחוץ.

יד] מי שעומד אחורי בית הכנסת וביניהם חלון, אפילו גבוה כמה קומות, אפילו אינו רחב ארבע, ומראה להם פניו משם, מצטרף עמהם לעשרה.

יח] אם קצת העשרה בבית הכנסת וקצתם בעזרה, אינם מצטרפים.

יט] שליח צבור בתיבה ותשעה בבית הכנסת, מצטרפין, אף על פי שהיא גבוהה עשרה ורחבה ארבע ויש לה מחיצות גבוהות עשרה, מפני שהיא בטלה לגבי בית הכנסת.

כ] היו עשרה במקום אחד ואומרים קדיש וקדושה, אפילו מי שאינו עמהם יכול לענות. ויש אומרים שצריך שלא יהא מפסיק טינוף או עבודת כוכבים.

2. שולחן ערוך אורח חיים סי' קצה סע' א

שתי חבורות שאוכלות בבית אחד או בשני בתים, אם מקצתן רואים אלו את אלו מצטרפות לזימון, ואם לאו אינם מצטרפות... ויש מי שאומר שאם **רשות הרבים** מפסקת בין שני הבתים, אינם מצטרפין בשום ענין.

3. שו"ת הרשב"א חלק א סי' צו

שאלת על מה שסמכו בכל גלילותינו שיהא שליח צבור עומד בתיבה שהיא גבוהה עשרה ורחבה ארבעה ושיש לה מחיצות גבוהות. ומוציא את הרבים בתפילה ועונין אחריו קדיש וכל דבר שבקדושה.

תשובה... אבל התיבה, עם היותה גבוהה ורחבה ובעלת מחיצות, לא לתשמיש בפני עצמה עומדת אלא לתשמיש בית הכנסת... עושין אותה גבוהה כדי להשמיע הצבור... ומפני זה הרי הוא כאילו הוא בתוך הצבור. ולפיכך עונין אחריו אפילו אותן שבעזרות... ובפרק החליל (דף נ"א ב)... בדיופלסטין של אלכסנדריא של מצרים... ובימה גדולה של עץ בנויה באמצע... ופתמא חזן הכנסת ושליח צבור היו עומדין שם כדי שיהו הצבור שבסביבותיו שומעין קולו כעין תיבה שלנו. אלא שהוצרכו להנפת הסודרין מחמת הרחוקין... **עוד אני אומר** שאפשר לומר שכל שרואין אלו את אלו כאילו הן בבית אחד דמי ומצטרפין. ודומיא דזימון של ברכת המזון, דתנן (ברכות פ"ז דף ג' ע"ב): שתי חבורות שהיו בבית אחד בזמן שמקצתן רואין אלו את אלו הרי אלו מצטרפין לזימון.

4. משנה ברורה סי' נה ס"ק נב

מצטרף עמהם – דאף דיש הפסק מחיצה ביניהם, כיון דמראה להם פניו דומה למה שמבואר לקמן בסימן קצ"ה לענין זימון דאם מקצתן רואין אלו את אלו דמצטרפין; ואם כן לפי זה פשוט, העומדים בעזרת נשים ובמחיצה המפסקת יש חלון ומראה להם פניו משם מצטרף עמהם לעשרה, וכל שכן דאם יש בלעדו עשרה נחשב תפלה בצבור על ידי זה, ואף על פי כן, יותר טוב אם בנקל הוא לו לירד לבית הכנסת שירד, דיש מהאחרונים שחולקין על עיקר הדין וסוברין דענינינו אינו דומה כלל לזימון:

<<

>>

5. שו"ת מנחת יצחק חלק ב סי' מד

...באנשים המתפללים... בשדה, כמה יכולים להיות רחוקים זה מזה בשטח, שיכולים לצרפם למנין, אם הדבר תלוי ברואים זה את זה, או כדי שמיעת הש"ץ, ואפשר רק ארבע אמות מאחד לחברם...

(א) לדעתי תלוי בשניהם, בשמיעת הש"ץ המבואר (באורח חיים סי' קכ"ד), וברואים זה את זה, דהרי כבר כתב הפרי חדש (באו"ח סי' נ"ה) דכל הדינים שם (מפעי' י"ג סעי' כ') מיירי רק באין רואים זה את זה, דאלו ברואים זה את זה בכל ענין מצטרפים, היינו אפילו אם המה בשני חדרים לגמרי עיין שם, ומקורו מדברי הרשב"א (בת' סי' צ"ו) עיין שם, ואף דלהלכה יש חולקים ומחמירים... מכל מקום באין מחיצה מפסיק ביניהם, אף שאינם בבית אחד אלא בשדה שפיר יש לומר דמהני רואים זה את זה לכולי עלמא...

(ב) אולם לדעתי יש לזהר, דכמה פעמים המתפללים בשדה כגון במקומות שנוסעים לשאיפת אויר, שכיח שיש שם גם כן שביל להילוך בני אדם, וברצונם שלא לעכב את ההילוך, מתחלקים המתפללים...

6. ט"ו אורח חיים סימן קצה ס"ק ב

שאם רשות הרבים מפסקת כו'. נראה דלאו דוקא רשות הרבים ממש, שהוא רחב שש עשרה אמות, אלא אפילו שביל היחיד מפסיק ביניהם... דזה מפסיק בין הרשויות לפאה ולשבת, ואם כן הוא הדין נמי כאן, דחד טעמא הוא עם רשות הרבים:

7. שולחן ערוך אורח חיים סי' קצו סע' ג

שלשה שאכלו כאחד... אחד מהן כהן ואוכל חלות... כיון שאותו שאינו נזהר יכול לאכול עם הנזהר וכהן עם הישראל, מצטרפין; אבל אם היו כהנים וזר אוכלים כאחד, והכהנים אוכלים חלה ונזהרים מפת של עובד כוכבים והזר אוכל פת של עובד כוכבים, אינם מצטרפין.

Waiting Between the *Beracha* and the *Kri'at HaTorah*

Q In my *shul*, it is often too noisy to start *laining* right after the *beracha* has been recited. How long, if at all, may we delay the beginning of the *aliya*? (I am the rabbi, so I determine *shul* policy in this regard.)

1. שולחן ערוך אורח חיים סי' רו סע' ג
כל אלו הברכות צריך שלא יפסיק בין ברכה לאכילה. הגה: יותר מכדי דבור

2. משנה ברורה שם ס"ק יב
יותר מכדי דיבור – היינו כדי שאילת תלמיד לרב שהוא "שלום עליך רבי" ויותר מהכי חשיב הפסק; ומיירי בשתיקה, אבל דיבור, אפילו מלה אחת הוי הפסק כל שהוא שלא לצורך הברכה... עוד יש חילוק בין שתיקה לדיבור, דבדיבור הוא לעיכובא וצריך לחזור ולברך, אבל בשתיקה הוא רק לכתחלה, אבל בדיעבד אפילו שהה הרבה יותר מכדי דיבור, אין צריך לחזור ולברך כל שלא הסיח דעתו בינתים.

3. בית יוסף אורח חיים סי' קמ
כתב ה"ר דוד אבודרהם... מעשה שאירע בראש חודש טבת שמוציאים שני ספרים וטעה שליח ציבור ופתח של חנוכה ובירך הקורא עליו, והזכירוהו הציבור שטעה ובשל ראש חודש יש לו לקרות ראשונה, והפסיק וגלל ספר תורה עד שהגיע לפרשת החודש. ויש מאנשי הדור שמוכיחין שצריך לחזור ולברך שנית על פרשת ראש חודש, מדגרסינן בירושלמי פרק כיצד מברכין (ה"א) הדין דנסיב פוגלא ומברך עליה והוא לא אתא לידיה, צריך לברוכי עליה זמן תנינות; רצה לומר, כיון שהפסיק אחר ברכתו שנטלו מן הקרקע, חוזר ומברך אף על פי שלא הפסיק אלא בשתיקה; וגם כן בכאן, כיון שהפסיק זמן גדול בשתיקה בעת שגלל ספר תורה, הוי ליה הפסקה, כגון אם הפסיק בדיבור; ועוד... טעו כי הטעם הראשון בטל, שהרי הירושלמי ההוא אינו עיקר, דהלכה כרבא (ברכות לט:): מברך ואחר כך בוצע, דלא חשבינן שתיקה להפסקה, לא שנא מרובה לא שנא מועטת, והטעם השני בטל גם כן...

4. שולחן ערוך אורח חיים סי' קמ סע' ב
העומד לקרות בתורה וברך ברכה שלפניה, וקרא **מקצת פסוקים** ודבר דברי תורה או דברי חול, לא הוי הפסק ואינו צריך לחזור ולברך.

משנה ברורה שם ס"ק ו
וקרא מקצת פסוקים – ואין חילוק בין שקרא פסוק אחד או כמה פסוקים, אבל בלא קרא עדיין כלל, אם הפסיק אפילו בדברי תורה, כיון שהוא שלא מענין הקריאה, צריך לחזור ולברך, ואפילו שח מלה אחת, וכמו בכל ברכת המצות או הנהנין דצריך לחזור ולברך אם הפסיק תיכף אחר הברכה, אף אם יודע בבירור שלא הסיח דעתו, דכיון שלא התחיל עדיין בהמצוה אין לה אחר כך על מה לחול, ואם שח לצורך הקריאה, אין צריך לחזור ולברך, ולכתחלה גם זה אסור

5. שולחן ערוך ורמ"א אורח חיים סי' קסז סע' ו
יאכל מיד ולא ישיח בין ברכה לאכילה; ואם שח, צריך לחזור ולברך אלא אם כן היתה השיחה בדברים מענין דברים שמברכין עליו, כגון שבירך על הפת וקודם שאכל אמר "הביאו מלח" או "ליפתן תנו לפלוני לאכול", "תנו מאכל לבהמה" וכיוצא באלו, אין צריך לברך. הגה: ומכל מקום לכתחלה לא יפסיק כלל

6. חידושי הריטב"א, מגילה דף כא עמ' ב
ומאי משמע דהאי עובר וכו'. והא דנקיט דעובר ולא נקט קודם, לאשמעינן שלא ישהה בין ברכה למצוה אלא שיעבור מזו לזו לאלתר, ובירושלמי שאם שהה כדי כל הברכה חוזר ומברך לפניה.

Dilemmas of a *Chazan* for *Kedusha* on Shabbat

Q I am a frequent *chazan*. A friend pleasantly presented me with a lengthy list of his objections to the way I (and others) recite *Kedusha of Musaf*. One of these objections assumes, as is logical, that the line *"K'vodo malei olam... baruch yomeiru,"* which the *tzibbur* and then the *chazan* recite after *"Kadosh kadosh kadosh,"* is an introduction to the next part of *Kedusha, "Baruch k'vod..."* He argued that the *chazan* should not sing *Kadosh* in a way that encourages the *tzibbur* to sing along and thereby repeat that line after they have already introduced the next section by quietly saying *"K'vodo malei olam..."* Rather, the *chazan* should start his tune with *K'vodo*, thereby demonstrating that *Kadosh* and *K'vodo* are separate. He added that it would be even better if the chazan would say Kadosh quietly. Is my friend right?

1. בית יוסף אורח חיים סי' קכה

... נראה מדברי רבינו שאין הציבור אומרים עם החזן "נקדישך" אלא שותקין ומכוונין למה ששלית ציבור אומר וכשמגיע לקדוש אז יענו ויאמרו קדוש וכו' וכן כתב הרא"ש בתשובה... ונראה דכן יש לעשות כשאומר החזן "לעומתם משבחים וכו'" שותקים עד שמגיע ל"ברוך כבוד יי' ממקומו" ואז הם עונין, וכן כשאומר "ובדברי קדשך" שותקין עד שמגיע ל"ימלוך יי' וכו'" ואז עונים. ויש לדחות דלא מיעט הרא"ש שלא יאמרו עם החזן אלא "נקדישך ונעריצך" שהוא כמו "יתגדל ויתקדש וכו'" שאין אומר אותו אלא שליח ציבור בשם כל הציבור עד שמגיע ל"קדוש" ואז יענו כל הציבור, אבל "לעומתם משבחים וכו'" וכן "ובדברי קדשך וכו'" שפיר דמי שיאמרו אותו הציבור; והראשון נראה יותר:

2. ביאור הלכה סי' קכה סע' א ד"ה "אלא שותקין"

...ומסתפקנא לענין שליח צבור אם הוא מחויב גם כן לומר קדוש וברוך בשוה עם הצבור, כי הלא הוא אינו מוציא את עצמו מן הכלל, דהא אומר נקדש וכו' ואיך יאמר אחר כך שלא בעשרה. ואין לומר, כיון דהש"ץ עומד להוציא רבים ידי חובה חשוב כצבור, זה אינו, דהלא קדושה הצריכו חז"ל לכל אחד מהשומעים לאמר בעצמו קדוש וברוך. ואפשר כיון דהעומד בתפלה קיימא לן בסי' ק"ד ס"ז דישתוק ויכוין למה שאומר שליח צבור כדי לצאת בזה, חשוב כעומד להוציא רבים ידי חובה ויכול לומר אפילו אחר כך. ואם מתחיל הש"ץ או שאר יחיד לומר קדוש קודם שגמרו צבור אמירתם בודאי חשוב כצבור

3. שולחן ערוך אורח חיים סי' קד סע' ז

אינו פוסק לא לקדיש ולא לקדושה, אלא ישתוק ויכוין למה שאומר שליח צבור, ויהא כעונה

4. תשובות והנהגות כרך א סי' קיא

ברם נראה לחלק בין עניית קדושה בימות החול לענייה בשבת, שבחול שאומרים רק קדוש, אם ידקדק להתחיל קודם שסיימו רוב הציבור הקדושה ובדיעבד תוך כדי דיבור מסיום הציבור... אפילו הוא אומר קדוש לבד, מצטרף עמהם, שעסוקים בקדושה והוה כאומר הקדושה עם הציבור, ולכן עונה אחריהם. וכן עדיף שבזה ישמעו המתפללים בלחש הקדושה [שאין קול הציבור מעכבן] ויכוונו לאמירת החזן, אבל בשבת שמוסיפים "כבודו מלא עולם" או "ממקומך וכו'" דלא שייך לקדושה... אם הש"ץ אומר אחר תוך כדי דיבור מנוף הקדושה, אינו כאומר הקדושה עם הציבור; לכן יש לכתחלה לאומרו בקול רם עם הציבור דוקא... ונראה שעליו להגביה קולו כשאומר קדושה שהמתפלל בלחש יוצא ממנו דשומע כעונה.

5. שו"ת אגרות משה אורח חיים חלק ג סי' ד

ובאחד שעומד באמצע התפלה שצריך לשתוק כשאומר הש"צ קדושה, צריך לשמוע כשאומר הש"צ בעצמו, דתרי קלי לא משתמעי, ובפרט כשכל הצבור אומרים ביחד. ולכן יש להנהיג שהש"צ יאמר הקדושה בקול רם אחר שיאמרו הצבור בעצמו, כדי שישמעו אלו שעומדים באמצע התפלה, ולשמוע מאחד מהצבור שעומד אצלו ושומע מה שאומר, לא יצא אם לא שיודיענו קודם התפלה שיכוין להוציאו

6. קצות השולחן סי' פג בדי השולחן ס"ק כב

... ובשבת אין מתחילין קדוש רק מכבודו מלא עולם, ויש ליישב מנהגם, דבחול שאין הש"צ מאריך בניגון בשלש ראשונות וגם אין פנאי להצבור להמתין על המתפללים בגלל בטול מלאכה לעם... מצוי מתפללים בשעת הקדושה, אבל בשבת שיש להם פנאי להמתין עד שינמרו כל המתפללים וגם הש"צ מאריך בניגון בשלש ראשונות ובתחלת הקדושה ובין כך נומרים הכל תפלתם, על כן אומר הש"צ גם כן קדוש יחד עם הצבור

Saying *Kaddish* when Lacking Full Participation

Q Can the final *Kaddish D'Rabbanan* at the end of *tefilla* be recited when there is a *minyan* only if one counts people who are no longer involved in *davening* (e.g., they are busy taking off their tefillin) and have not recited *Pitum HaKetoret*? Also, is it proper for one who did not participate in the learning session or the section of *tefilla* to which the *Kaddish* relates to recite *Kaddish D'Rabbanan* or *Kaddish Yatom*, respectively, along with others in *shul*?

1. שולחן ערוך אורח חיים סי' סט סע' א

אם יש בני אדם שהתפללו כל אחד בפני עצמו ביחיד, ולא שמעו לא קדיש ולא קדושה, עומד אחד מהם ואומר קדיש וברכו וברכה ראשונה יוצר אור ולא יותר, וזה נקרא פורם על שמע... הגה: ועכשיו לא נהגו לומר כל ברכת יוצר אור, אלא אומרים קדיש וברכו והם עונים אחריו ברוך ה' וכו'... לאחר שסיימו ברכת יוצר אור אומר אבות וגבורות וקדושה ואתה קדוש, וזה נקרא עובר לפני התיבה. ואין עושין דברים אלו בפחות מעשרה משום דהוי דברים שבקדושה. וצריך לחזור אחר ששה שלא שמעו, דהיינו רוב העשרה. ואם אינם נמצאים, אפילו בשביל אחד שלא שמע אומרים. ואפילו מי ששמע יכול לפרום על שמע ולעבור לפני התיבה בשביל אותו שלא שמע

2. ט"ז אורח חיים סי' נה ס"ק ג

...מתוך דברי הפוסקים שכתבו ואומר קדיש ואין אומרים אותו בפחות מעשרה, משמע דהפסוקי דזמרה אין צריך עשרה, דאפילו אם אומרן ביחידות, כל שיש עשרה בשעת אמירת הקדישים, די בכך, וכן מוכח ממה שכתב רמ"א בסי' נ"ג ס"ג שאם אין מנין בבית הכנסת, ימתין הש"ץ עם ישתבח כו'... וכן הדין בתפלת ערבית שהתפלל ביחידות ימתין אחר כך על מנין, וכן נראה לי בכל לימוד שאדם לומד פסוקים ואגדות או תלמוד, שאם נזדמן לו תכף מנין שיכול לומר קדיש, ומכל שכן בעלינו לשבח שאמרוהו בפחות מעשרה ונזדמנו אחר כך עשרה, שיש לומר קדיש, שהרי בעלינו יש פסוקים. ובלבוש כתוב דכשאמר עלינו בלא מנין לא מהני אחר כך מנין כיון שאינו תקנת חכמים לומר עליו קדיש אלא מנהג בעלמא הוא. ולא נראה לי כן, דהא יש פסוקים בעלינו

3. מגן אברהם סי' סט ס"ק ד

כתוב בלחם תמודות: הוא הדין בלימוד, אפילו שנים ושלושה לומדים אומרים קדיש כשיש שם עשרה– עד כאן לשונו. ונראה לי דאם לא היו שם עשרה בשעת הלימוד, אף על פי שבאו אחר כך לבית הכנסת, אין אומרים קדיש, כמו שכתבתי סימן רל"ד

4. מגן אברהם סי' רלד ס"ק א

אין לומר אשרי. ואם אמר אשרי בלא מנין ואחר כך באו למנין, יאמרו מזמור אחד ואחר כך יאמרו קדיש. ונראה לי דהוא הדין כשלומדים בבית הכנסת וליכא מנין ואחר כך קוראין עשרה לומר קדיש, לא יאות עבדי, וקל וחומר הוא, דהא עיקר טעם קדיש על הלימוד משום שנתקדש השם, ואם כן בעינן עשרה בשעת הלימוד, כדילפינן מ"ונקדשתי בתוך בני ישראל"

5. פרי מגדים אורח חיים משבצות זהב סי' נה ס"ק ג

...דערבית חייבו חז"ל לומר הברכות אחר קריאת שמע וממילא נגרר הקדיש אחריו, ובין שיהיה עשרה בברכות או בקדיש די, אבל עלינו אין חיוב לומר עלינו כלל כו'... ועיין מגן אברהם סי' ס"ט אות ד' וסי' רל"ד אות א' חולק, וסובר כלבוש. ומשמע שם אפילו תהלה במנחה שחוב הוא לומר שלוש פעמים, אפילו הכי צריך עשרה בתהלה, דלא דמי חיובא כל כך כמו ברכות של ערבית

6. ערוך השולחן אורח חיים סי' נה סע' ט

... ויש מי שלמד מזה גם על לימוד שכשהתחילו ללמוד בלא עשרה ובאמצע באו עשרה שיאמר קדיש [ט"ז סק"ג] הנה אם למדו ביחד מקצת, ודאי כן הוא, אבל אם באו אחר שלמדו לא יאמרו קדיש [מג"א סי' ס"ט סק"ד] ויש מי שנראה מדבריו דגם בכה"ג אומר קדיש [ט"ז שם], ואינו כן, ואינו דומה לישתבח דבשם עיקר התפלה כך נתקנה שיתפללו בעשרה ושיאמרו קדיש ולא בלימוד. וכן יש מי שרצה לומר דכשהיה עשרה בבית הכנסת, אף שלא למדו כולם אומר קדיש... ומדברי הרמב"ם להדיא לא נראה כן דאף על גב דקדושה עושים גם בשביל יחיד, כמו שכתב בסי' ס"ט, זהו מפני שכל יחיד נתחייב בכל יום בזה שזהו מעיקר תקנתא דתפלה, מה שאין כן קדיש על הלימוד אינו בחובה אלא אם עשרה לומדים ביחד הרשו חכמים לומר קדיש דרבנן ולא בענין אחר

<<

7. משנה ברורה סי' נד ס"ק ט

מנהג כל ישראל לומר אחר פרקי אבות ואחר במה מדליקין המאמר דר' חנניא בן עקשיא או... ת"ח מרבים שלום וכו'. ולפי זה יש ליזהר כשלומדים משניות, יאמרו בסוף הלימוד המאמר דר' חנניא בן עקשיא וכדומה, כדי שיהיו יוכלו לומר על ידי זה אחר כך הקדיש דרבנן. ואחר תנ"ך אומרים קדיש שלם אפילו רק אחר שלושה פסוקים. ואין לומר קדיש אלא אם כן היו עשרה אנשים בבית הכנסת בשעת אמירת הפסוקים והלימוד... ואפילו אם רק שנים ושלושה לומדים אומרים קדיש כשיש שם עשרה, ואפילו מי שלא למד יכול גם כן לומר הקדיש כמו בפריסת שמע

8. שו"ת חלקת יעקב אורח חיים סי' כ

על שאלתו באבל שבא לבית הכנסת לאחר שכבר התחילו האבלים לומר קדיש אחר עלינו, האם מותר לו לומר גם כן קדיש, אף שלא היה בבית הכנסת ולא שמע אמירת עלינו.

א) לפי עניות דעתי יש ללמוד דין זה מאמן יתומה, שהיא חמורה מאד... אם יודעין על איזו ברכה הם עונין, אף שלא שמעו את הקול מותר לענות ולא מקרי אמן יתומה... מי ששמע רבים מישראל שאומרים אמן וחזקתו שאין עונין אמן אלא אחר ששמעו ברכה כתקנה, אין חוששין לאמן יתומה, וכששומע מהם קדושה רשאי לענות עמהם, וכן קדיש וברכו וכו'... אם כן כמו דמותר לענות אמן, אף שלא שמע הברכה ואף שלא היה בבית הכנסת בשעת אמירת הברכה... אם כן מדוע לא יהיה לו היתר גם לומר קדיש על סמך ששמעו אמירת עלינו, דקילא טפי, שלא מצינו על זה שום לטותא, ובפרט שיש לומר דשבח באפיה נפשיה הוא

9. שו"ת אגרות משה יורה דעה חלק ד סי' סא

ח. אם יכול לומר קדיש דרבנן על מה שהציבור למדו כשלא למד עמהם

בענין אמירת קדיש דרבנן. הנה על אמירת במה מדליקין שהוא מדברים שכל הציבור אומרין, וכן פרקי אבות במקומות שכל הציבור אומרין זה, ואפילו פרק איזהו מקומן שאומרין קודם התפילה – אף שהרבה מתאחרין לבא וממילא אין אומרין זה, מכל מקום כיון שאם היו כאן היו גם כן אומרין – שייך להחשיבן מלימודי הציבור. שלכן כיון שהוא מהציבור, שגם הוא לומד עמהם כשהיה כאן, והיה בידו ללמוד עמהם, שייך להחשיב לימודם גם אליו, ויש לו לומר קדיש אף שנזדמן שהוא לא למד עמהם. וכן הוא גם באמירת אין כאלקינו ופטום הקטורת שאומרין בשבת, ובאלו בתי כנסיות שאומרים בכל יום, שיכול – וממילא גם צריך – לומר כשהוא אבל על אביו ואמו. אבל בלימוד שלא שייך לציבור, אף שנתקבצו חבורה שלומדים ביחד, כמו חברה שלומדים פרק משניות וחברה ש"ס שלומדים בחבורה דף גמרא בכל יום או אלו הלומדים בכל שבת, היה מסתבר שאם לא למד עמהם אין לו לומר קדיש, מאחר דלא שייך ללימודם, והוא עצמו הא לא למד. ואלו שגם כן למדו, ואף שרק שמעו מפי מגיד המשניות ודף הגמרא לפניהם, אף שלא הבינו הרבה דברים, ואף שלא שמעו כל הדברים, יכולין לומר קדיש, שליכא שיעור למידת ההשתתפות בלימוד לענין זה. וכשעושין כראוי, שהוא מסיימין בדבר אגדה כמתני' דר' חנניה בן עקשיא ובריית דכל השונה הלכות, שזה מבינין ודאי, יכולין לומר קדיש.

Chazan Starting with *Chazarat HaShatz*

Q As we were finishing our silent *Shemoneh Esrei*, an *avel* came into *shul* and wanted to take over as *chazan*, without first *davening* his own silent *Shemoneh Esrei*. He *davened* until *Kedusha* and planned to continue silently, but people told him to continue *chazarat hashatz* out loud. What was the proper course of action?

1. ספר כל בו סי' כז
ומתפללין שמונה עשרה על הסדר בלחש, ואחר כך חוזר שליח צבור התפלה להוציא מי שאינו בקי כמו בתפלת שחרית בקול רם, וכתב הר"ש ז"ל, וזה לשונו: ושליח צבור שנכנס לבית הכנסת ומצא צבור שהתפללו בלחש, והוא צריך לעבור לפני התיבה לאלתר, יורד לפני התיבה ומתפלל בקול רם לצבור, והוא אינו צריך לחזור ולהתפלל בלחש, לאהרים מוציא, לעצמו לא כל שכן, ואין בזה לומר המשמיע קולו, כיון דעל ידי הדחק הוא עושה אין בזה משום קטני אמנה, וצבור שלא התפללו ואין שהות ביום להתפלל הצבור בלחש ולירד שליח צבור לפני התיבה, אף על פי שאמור לבא לידי כך, אפילו הכי יוצאין הצבור ידי חובתן בתפלת שליח צבור

2. שולחן ערוך אורח חיים סי' קכד סע' ב
שליח צבור 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, והצבור מתפללין עמו מלה במלה בלחש עד לאחר האל הקדוש

3. גמרא, ברכות דף כד עמ' ב
המשמיע קולו בתפלתו הרי זה מקטני אמנה. אמר רב הונא: לא שנו אלא שיכול לכוין את לבו בלחש, אבל אין יכול לכוין את לבו בלחש – מותר

4. גמרא, ראש השנה דף לד עמ' ב
כשם ששליח צבור חייב כך כל יחיד ויחיד וכו'. תניא, אמרו לו לרבן גמליאל: לדבריך, למה צבור מתפללין? אמר להם: כדי להסדיר שליח צבור תפלתו.

5. מגן אברהם סי' קכד ס"ק ג
טוב להסדיר שליח צבור בכל פעם כמה שכתוב סי' קל"ט וכמו בית יוסף, ועכשיו נהגו ברוב המקומות להתפלל שליח צבור מנחה בקול רם תיכף – עד כאן. ובמדינות אלו לא נהגו כן

5. מגן אברהם סי' קכד ס"ק ג
טוב להסדיר שליח צבור בכל פעם כמה שכתוב סי' קל"ט וכמו בית יוסף, ועכשיו נהגו ברוב המקומות להתפלל שליח צבור מנחה בקול רם תיכף – עד כאן. ובמדינות אלו לא נהגו כן

6. 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 כרחם

Calling *"Kohanim"* to an Under-Age Kohen

Q In our *minyan*, we sometimes have only one adult *kohen* and his son, who is under bar mitzva, performing *Birkat Kohanim*. In that case, should we call out *"Kohanim"*?

1. גמרא, סוטה דף לח עמ' א

אמר אביי, נקטינן: לשנים קורא כהנים, ולאחד אינו קורא כהן, שנאמר: "אמור להם"– לשנים.

2. משנה, מגילה דף כד עמ' א

קטן קורא בתורה ומתרגם, אבל אינו פורס על שמע ואינו עובר לפני התיבה. **ואינו נושא את כפיו.**

רש"י שם

ואינו נושא את כפיו – אם כהן הוא, שאין כבוד של צבור להיות כפופין לברכתו.

תוספות שם

ואין נושא כפיו – ... יש לומר דההיא דלולב הגזול מיירי עם כהנים גדולים ללמוד ולהתחנך, והא דפסלינן הכא קטן מיירי בשאין גדולים עמו, והיא דחולין דבעי מלוי זקן מיירי לישא כפיו תדיר בקביעות אבל באקראי בעלמא יכול הוא לישא כפיו אף על פי שלא נתמלא זקנו

3. שו"ת מבי"ט חלק א סי' סד

שאלה: שני כהנים ואחד מהם קטן שעלו לדוכן יקראו אותם "כהנים" כיון שהם שנים, או דילמא כיון שהקטן אינו יכול לעלות לבדו לדוכן, לא יקראו אותם כהנים?

תשובה: נראה שלא יקראו "כהנים" אלא כשהם שנים גדולים, אבל אחד מהם קטן לא יקראו אותם, דקטן אינו מחוייב לברך אלא שהוא עולה עם אחרים להתלמד ולהתחנך, וכיון דדרשינן מ"אמור להם" שהחזן צריך לומר להם "אמרו", כדאמר בספרי, נראה שאינו אומר אלא לגדול שהוא מצווה לברך לא לקטן ורש"י ז"ל נמי פירש עלה דמתניתין דקטן אינו נושא את כפיו מפני שאין כבודו של צבור להיותן כפופים בברכתו– עד כאן. ואם כן פשיטא דאין כבודו של צבור לקרותו שיברכם; ועוד אפילו הוא אפשר דקריאת "כהנים" לא הויא אלא מדרבנן, וקרא ד"אמור" אסמכתא ... אפילו הכי כשהאחד גדול ואחד קטן לא יפסיק שליח צבור לקרות "כהנים" אבל בפרק אלו נאמרין משמע דהוי מדאורייתא ... וכיון דמדאורייתא נפקא לן מ"אמור להם" דצריך לקרות כהנים, פשיטא דלא קאי אלא אגדולים דמחייבי לברך מדאורייתא

4. פרי חדש אורח חיים סי' קכח ס"ק יג

כתב בספר כנסת הגדולה ... שאם יש שני כהנים, אחד גדול ואחד קטן פחות מבן שלוש עשרה, אינו קורא להם החזן "כהנים", והוא ז"ל הסכים עמו. ואני איני מסכים עמהם, דכיון שהוא קטן דבר חינוך הוא וכהן הוי, שייך שפיר למקרינהו כהנים. ותדע דהא איכא מאן דאמר בירושלמי ... שאפילו לאחד קורא כהנים, ונהי דבהחיא לא קיימא לן הכי, אבל הכא כולי עלמא מודו שקורא "כהנים"; ומה שכתב המבי"ט שאין כבודו של צבור לקרותו שיברכם, ליתא, דקריאת כהנים הוא כדי שיהפכו פניהם

5. אליה רבה סי' קכח ס"ק כד

כתב הסמ"ג [עשין] סי' קי"ג, ועמא דבר להקרות אף ביחיד, והבין הבית יוסף דמה שמקרא "יברכך" קאי, ולי נראה דאפשר דאף הקורא כהנים קאי, וכן מוכח בכלבו ותשב"ץ שם. ונראה דטעמן דבזמן הש"ס לא היו אומרים "אלקינו וכו'" אלא מתחילין "כהנים", מה שאין כן לדידן שאומרים "אלקינו" אף כשנושאין כפיהם, אם כן אף שאומר כהנים בקול הוא מלשון התפלה.

6. שולחן ערוך אורח חיים סי' קכח סע' י

... אם הם שנים קורא להם (הש"צ): כהנים. הגה: ולא יאמר אלהינו ואלהי וכו'; ויש אומרים שאומרים אותו בלחש עד מלת כהנים, ואז יאמרו בקול רם וחוזר ואומר: עם קדושך כאמור, בלחש, (וכן נוהגין במדינות אלו) ... **ואם הוא אחד,** אינו קורא לו, אלא הוא מעצמו מחזיר פניו.

משנה ברורה שם ס"ק לח

ואם הוא אחד וכו' – ואפילו אם יש עמו עוד אחד קטן פחות מבן שלוש עשרה שנה, גם כן אינו קורא כהנים [מבי"ט סי' ס"ד] והפרי חדש מפקפק בזה. ומיהו לפי מנהגנו שהש"ץ אומר "אלהינו" ורק שיאמר "כהנים" בקול רם לא איכפת לן כלל, דליכא הפסק והוא מעין התפלה, ומהאי טעמא כתב האליה רבה שאפילו ליכא כהן קטן רק כהן אחד גדול, נמי אם אמר הש"ץ בקול רם "כהנים" אין לגעור בו דאין שום הפסק בזה:

Answering Unsynchronized *Birkat Kohanim*

Q In my *shul*, one *kohen* regularly finishes each word of *Birkat Kohanim* after the others. When should I answer *amen*?

1. גמרא, סוטה דף לט עמ' ב
אין הקורא רשאי לקרות כהנים – עד שיכלה אמן מפי הצבור; ואין הכהנים רשאין להתחיל בברכה – עד שיכלה דיבור מפי הקורא; ואין הצבור רשאין לענות אמן – עד שתכלה ברכה מפי הכהנים; ואין הכהנים רשאין להתחיל בברכה אחרת – עד שיכלה אמן מפי הצבור.

2. שולחן ערוך אורח חיים סי' קכח סע' יג
מתחילין הכהנים לומר: יברכך. הגה: ויש אומרים שגם מלת יברכך יקרא אותו שליח צבור תחלה (וכן נוהגים בכל מדינות אלו), ואחר כך מקרא אותם שליח צבור מלה במלה, והם עונים אחריו על כל מלה עד שיסיימו פסוק ראשון, ואז עונים הצבור: אמן

3. גמרא, ברכות דף מז עמ' א
אין הבוצע רשאי לבצוע עד שיכלה אמן מפי העונים. רב חסדא אמר: מפי רוב העונים. אמר לו רמי בר חמא: מאי שנא רובא – דאכתי לא כליא ברכה, מיעוטא נמי לא כליא ברכה. אמר ליה: שאני אומר, כל העונה אמן יותר מדאי אינו אלא טועה.

4. שולחן ערוך אורח חיים סי' קכד סע' ט
אם יש קצת מהעונים **שמאריכין** יותר מדאי, **אין צריך המברך** להמתין להם.

מגן אברהם שם ס"ק טו
אין צריך המברך. נראה לי דוקא בברכה שאינה חובה לשמוע, אבל בברכה שמוציא רבים ידי חובתם, צריך להמתין כמה שכתוב סימן קכ"ח סע' י"ח:

ביאור הלכה סימן קכד סעיף ט
שמאריכין וכו' – ואם המיעוט שלא סיימו אינם מאריכין יותר מדאי אלא שהרוב הוא שאמרוהו במרוצה, חייב להמתין על המיעוט, אך מסתמא אין צריך לתלות בהכי

5. ספר חרדים מצוות עשה פרק ד סע' יח
לברך כהן את ישראל שנאמר "כה תברכו את בני ישראל" וישראל העומדים פנים כנגד פני הכהנים בשתיקה ומכוונים לבם לקבל ברכתם כדבר ה', הם נמי בכלל המצוה, ממנין תרי"ג:

6. שו"ת הלכות קטנות חלק ב סי' מח
שאלה: לפעמים אומרים שלושה וארבעה קדיש ביחד ואחד מקדים לחבירו, כיצד יענה אחריהם?
תשובה: אם באים כל אחד תוך כדי דיבור של חבירו יענה עם הראשון ויעלה לכולם, או ימתין עד האחרון, ואם יש הפסק ביניהם נראה שיענה אחר כל אחד ואחד:

7. תוספות, ברכות דף מז עמ' א
כל המאריך באמן, מאריכין לו ימיו ושנותיו – ובלבד שלא יאריך יותר מדאי; ומעמא, לפי שאין קריאת התיבה כמשמעה כשהוא מאריך יותר

8. תוספות, סוטה דף לט עמ' ב ד"ה "עד שיכלה"
... ברכת כהנים כיון דמשום לשמוע הוא, לא משתמע כל זמן שעונין, דהוו להו תרי קלי, קולות העונין וקול כהנים המברכים ולא משתמעי. ואי תקשי: לדברי הרב, אם כן לא ישאו שנים כפיהם... ואנן אומרים לעיל לשנים קורא כהנים? אלא מאי אית לך למימר, ברכות איידי דחביבי להו יהבו דעתייהו ומשתמעי תרי קלי ... תריץ דלא דמו תרי קלי וקורין דבר אחד, לתרי קלי שקורין שני דברים, כגון אמן והני ברכות

Stopping the *Kohen* Before the Second *Aliya*

Q The *gabbai* did not realize that a *levi* was present in *shul*, and he therefore called on the *kohen* to get the second *aliya* in addition to the first one he had just received. As the *kohen* was starting the second *aliya*, the *levi* made his presence known. Was the *levi* supposed to replace the *kohen*?

1. שולחן ערוך אורח חיים סי' קלה סע' ו-ח

ו] אם נכנס הכהן לבית הכנסת אחר שהתחיל הישראל לברך ברכת התורה, **אינו פוסק**, אבל **ברכו לא הוי התחלה**, ועומד הישראל בתיבה עד שישלימו כהן ולוי ואז יקרא....

ז] אם היו כהן ולוי בבית הכנסת, וקרא הכהן וסבור שאין שם לוי והתחיל לברך ברכת התורה שנית, אין מפסיקין אותו.

ח] אם אין לוי בבית הכנסת, כהן שקרא ראשון מברך שנית במקום לוי, **אבל לא כהן אחר**, כדי שלא יאמרו שהראשון פגום.

משנה ברורה שם ס"ק כ, כא, כח

כ] אינו פוסק – כדי שלא תהיה ברכה לבטלה, ועוד דלא נחשב פגם להכהן, דיתלו שלא היו שם בשעה שקראו להישראל, או שמא שגגה היא שסברו שאינו שם ... ואחר הישראל לא יעלה הכהן, דיש לחוש לפגמו, שיאמרו שאינו כהן מדקרא אחר ישראל:

כא] לא הוי התחלה – דאין זה לבטלה דהרי ענו הקהל ברוך יי המבורך לעולם ועד, ואפילו הכי, חוזר הכהן ואומר ברכו

כח] אבל לא כהן אחר – והוא הדין שלא יקרא ישראל במקום לוי, כדי שלא יאמרו על הראשון שאינו כהן, או שהוא פגום מדלא קרא אתריו לוי, וגם שיטעו על הישראל הזה שהוא לוי:

מגן אברהם שם ס"ק ח

ברכו לא הוי. משמע דאם התחיל לומר ברוך אתה יי הוי התחלה, ואף דיכול לסיים: "ברוך אתה יי למדני חקיך", מכל מקום אינו נכון

2. ערוך השולחן אורח חיים סי' קלה סע' טו

אם נכנס כהן לבית הכנסת אחר שהישראל התחיל לברך ברכת התורה, אינו פוסק אבל אם רק עלה או אפילו אמר ברכו את ד' המבורך יניח להכהן לברך הברכה, דברכו לא הוי התחלה עד שיאמר ברוך אתה ד'. ונראה לי דהכהן אין צריך לומר עוד פעם ברכו אלא מתחיל ברוך וכו'

Responding to *Devarim Shebekedusha* during One's *Beracha*

Q What are the *halachot* regarding someone who is in the middle of saying a *beracha* (e.g., *Asher Yatzar*) when she hears *Kaddish* or *Kedusha*? May she answer in the middle of the *beracha*, or should she try to finish the *beracha* quickly enough to answer "*amen yehei shmeih rabba…*"?

1. שולחן ערוך אורח חיים סי' סו סע' ג
לקדיש ולקדושה ולברכו, מפסיק אפילו באמצע **הפסוק**

משנה ברורה שם ס"ק יז
לקדיש – היינו ל"אמן יהא שמיה רבא" עד "עלמיא" ... ויענה אמן אחר "דאמירן בעלמא" אבל על תתקבל, יהא שלמא, עושה שלום, לא יענה אמן, כי אינו אלא מנהג; ולקדושה יאמר רק קדוש וברוך, שזהו עיקר קדושה, ולא ימלוך, וכל שכן שלא יאמר נקדש ושאר דברים שמוסיפין בשבת, וכל זה אפילו בין הפרקים לא יאמר:

2. כסף משנה פרק י הל' טז
יש לפרש דכיון דבאמצע תפלה, אפילו בין ברכה לברכה באמצעיות לא יפסיק, כל שכן דלא יפסיק באמצע שום ברכה משאר ברכות מברכת הנהנין או ברכת המצות:

3. חיי אדם חלק א כלל ה סע' יג
ואם דיבר באמצע ברכה, אם היא ברכה קצרה כברכת הפירות וברכת המצות, צריך לחזור ולברך לכולי עלמא, אפילו היה לצורך הסעודה. ונראה לי דאפילו לענות קדיש וקדושה אסור לכתחלה, וכל שכן דאסור לענות אמן על שאר ברכות. ובדיעבד שענה אמן או קדיש וקדושה, צריך עיון אם יחזור ויברך. אבל בברכה ארוכה כמו ברכת קריאת שמע ואשר יצר וכיוצא בו, מותר לכתחלה לענות קדיש וקדושה ואמן דהאל הקדוש ושומע תפלה ... ואפילו שהה כדי לגמור את כולה. והחילוק שבין ברכה קצרה לארוכה, דבברכה קצרה, תיכף כשאמר ברוך אתה ה' והפסיק לסוף הברכה, אם כן אין מקום לסוף הברכה להתחבר עם תחלת הברכה. ואמנם כשאמר קדיש וכיוצא בו באמצע, יש לומר דהוי כמוסיף בשבח המקום, או אפשר דאף על פי כן אין מצטרף. אבל ברכה ארוכה אין כאן הפסקה. ונראה לי דאם דיבר באמצע ברכה ארוכה בשוגג, אינו צריך לחזור אלא למקום שפסק

4. ביאור הלכה סימן סו סעיף ג
לקדיש ולקדושה וכו' – עיין בכסף משנה סוף פרק יו"ד מתפלה דבברכות קצרות אסור להפסיק ... דעל ידי ההפסק, לא יוכל להתחבר הסוף ברכה להשם ומלכות שאמר ... ופשוט דלפי זה אפילו בברכה ארוכה דאמרינן שמפסיק אם אירע לו זה אחר שאמר סוף הברכה "ברוך אתה ד'" יזהר מלהפסיק לשום דבר

5. בן איש חי שנה ראשונה פרשת שמות סע' ו
ואף על פי שאמרנו שפוסק בברכות קריאת שמע לקדיש וקדושה וכו', מכל מקום אם הוא תחלת הברכה אחר שאמר ברוך אתה יי אלוקנו מלך העולם, לא יפסיק לשום דבר קודם שיאמר "יוצר אור ובורא חושך", כדין ברכות קצרות של הנהנין או של המצות דאינו פוסק בהם כלל, שאם יפסוק אז, תתערבב הברכה בדברים שאין להם משמעות אחר הזכרת השם ...

<<

>>

6. משנה ברורה סי' נא ס"ק ב

שאר אמנים מסיק המגן אברהם בס"ק ג' דמותר לענות אפילו באמצע ברכת ברוך שאמר או ישתבח כיון שלא הוזכרה ברכה זו בגמרא; אך אם הוא עומד אחר תיבת ברוך אתה ד' קודם שמים מלך מהולל בתשבחות כתב החיי אדם דאסור לו לענות דבזה מקלקל לגמרי את הברכה:

7. אשי ישראל פרק יט סע' ד

... לאחר שכבר אמר "ברוך אתה ה'" שבסוף הברכה אסור להפסיק. וכן בפתיחת הברכה לא יפסיק לאחר הזכרת השם עד שיאמר כמה מילים מגוף הברכה, וכגון "יוצר אור".

8. משנה ברורה סימן סו ס"ק י

הפסוק – יש אומרים דבאמצע הפסוק לא יפסיק אם לא במקום דסליק ענינא, ואם פסק, חוזר אחר כך לתחלת הפסוק. ולענין מעשה, כשמפסיק לענות קדיש או קדושה ... אם אי אפשר לו למהר למיים הענין, יכול לפסוק אפילו באמצע הענין ולסמוך על בעלי סברא הראשונה שלא חלקו בכך לצורך מצוה רבה כזו ולענות עם הצבור ואחר כך יחזור לתחלת הפסוק:

Doubt Whether One Recited *Birkat HaTorah*

Q I usually recite the morning *berachot*, including *Birkat HaTorah*, on the way to *shul*. This morning, I was mentally preoccupied, and I have reason to suspect that I omitted *Birkat HaTorah*. My doubt arose when I came home, and I therefore asked my wife, who had not yet recited *Birkat HaTorah*, to do so aloud so I could answer *amen*. Can I assume I have fulfilled my obligation one way or another?

1. גמרא, ברכות דף כא עמ' א

אמר רב יהודה: מנין לברכת המזון לאחריה מן התורה – שנאמר: "ואכלת ושבעת וברכת". מנין לברכת התורה לפניה מן התורה – שנאמר: "כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלהינו". אמר רבי יוחנן: למדנו ברכת התורה לאחריה מן ברכת המזון מקל וחומר, וברכת המזון לפניה מן ברכת התורה מקל וחומר... 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.

2. משנה ברורה סי' מז ס"ק א

ברכת התורה – עיין בשאגת אריה סי' כ"ד דמסיק שברכת התורה הוא מן התורה, ולכן אם נסתפק לו אם בירך ברכת התורה, חוזר ומברך; ומכל מקום, כיון שהוא לו ספק, לא יברך אלא ברכת אשר בחר בנו שהיא המעולה שבברכות כדאיתא בגמרא. ועיין בשערי תשובה שהביא בשם קצת אחרונים דסוברין דמספק לא יחזור ויברך. ובאמת קשה מאד לסמוך עליהם אחר דהרבה ראשונים ... סוברים דברכת התורה הוא מן התורה, וידוע שעונש מי שאינו מברך על התורה גדול מאד. אך אם נזכר זה לאחר התפלה, שכבר בירך ברכת אהבה רבה, אפשר דיש להקל בזה אפילו אם לא למד תיכף לאחר התפלה, ואם יכול לבקש מאחר שיוציאנו בברכת התורה או שיכוין לכתחלה בברכת אהבה רבה לפטור וללמוד תיכף לאחר התפלה, מה טוב.

3. גמרא, ברכות דף יא עמ' ב

אמר רב יהודה אמר שמואל: השכים לשנות, עד שלא קרא קריאת שמע צריך לברך, משקרא קריאת שמע אינו צריך לברך, שכבר נפטר באהבה רבה.

4. תלמוד ירושלמי, ברכות פרק א הל' ה

שמואל אמר: השכים לשנות, קודם קריאת שמע, צריך לברך; לאחר קריאת שמע, אין צריך לברך. אמר רב בא: והוא ששנה על אתר:

5. בית יוסף אורח חיים סי' מז

ואם תאמר: למה לו לירושלמי לומר על הנפטר באהבה רבה שצריך שילמוד מיד, שהרי לעולם הוא לומד, שהרי קורא קריאת שמע אחר אהבה רבה? ואפשר לומר דכבר אפשר שאינו קורא קריאת שמע סמוך לאהבה, דהא איכא מאן דאמר ... ועוד יש לומר: דקריאת שמע ותפלה לא חשיבי לימוד לענין זה, דדברי תחנונים ותפלה לחוד ודברי תלמוד תורה לחוד, וקריאת שמע כדברי תפילות הוא ... והרא"ש (שם) כתב ... והוא ששנה על אתר – ונראה, דהיינו בברכה של אהבה רבה, דלא מתחזי לשם ברכת התורה אלא בשונה על אתר ואם שנה לאלתר, אז נראית ברכה לשם עסק התורה כמו לשם קריאת שמע, ואז לא יצטרך לברך כל אותו היום

<<

8. שולחן ערוך אורח חיים סימן מו סע' ז, ח

ז] ברכת אהבת עולם **פוטרת** ברכת התורה, **אם למד מיד** בלי הפסק.

ח] ויש להסתפק אי סגי בקורא קריאת שמע סמוך לה מיד בלי הפסק, ולכן יש ליזהר לברך ברכת התורה קודם אהבת עולם.

ביאור הלכה שם

אם למד מיד – עיין במשנה ברורה בשם הלבוש, אחר כך מצאתי ביותר מזה בספר אור זרוע הגדול, דדוקא אם הפליג בעסקיו בין ברכת אהבה רבה לליטוד; מיהו כל עניני תפלה וגם שהולכים אחר ספריהם להביאם לבית המדרש אין זה הפסק– עד כאן לשונו. ונראה דדוקא אם לא הפסיק בדבור, אבל אם הפסיק בדבור שלא מענינו, גם להאור זרוע יחזור ויברך.

משנה ברורה שם ס"ק יד

פוטרת – שיש בה מעין ברכת התורה – ותן בלבנו ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים וכו' – ולכאורה מדסתם משמע, דאפילו לא כיון בעת הברכה לפטור בזה ברכת התורה סגי

9. שולחן ערוך אורח חיים סי' מז סע' יד

נשים מברכות ברכת התורה.

ביאור הלכה שם

נשים וכו' – הטעם דהא חייבות ללמוד הדינים שלהם; ועוד, דחייבת לומר פרשת הקרבנות כמו שחייבת בתפלה, אם כן קאי הברכה על זה– בית יוסף, מגן אברהם. ולפי זה הטעם, יכולה להוציא בברכת התורה את האיש, וכן כתב הפרי מגדים בהדיא. והגר"א בביאור חולק על זה הטעם, עיין שם, אלא הטעם דמברכות הוא, דאף דפטירי מתורה, מכל מקום יכולות לברך ולומר "וצונו", דלא גריעא מכל מצות עשה שהזמן גרמא, דקיימא לן דיכולות לברך עליהן וכדלעיל בסימן י"ז ס"ב עיין שם, ולפי זה אין יכולות להוציא את האיש

10. שולחן ערוך אורח חיים סי' קיד סע' ח

בימות החמה, אם נסתפק אם הזכיר מוריד הגשם אם לא, עד ל' יום **בחזקת שהזכיר הגשם**, וצריך להזור.

משנה ברורה שם ס"ק לח

בחזקת שהזכיר וכו' – ואם ברור לו שהיה בדעתו לזכור מעין המאורע [לענין הזכרה ושאלה ויעלה ויבא וכהאי גוונא] בתוך התפלה ולאחר זמן מופלג נפל ספק בלבו אם זכר בתפלה או לא, אין צריך לחזור, ואם נתעורר הספק מיד אחר התפלה יש לחזור

Beracha Acharona on Fruit of Non-Jews in Israel

Q If I eat fruit grown in a field in Israel that is owned by a non-Jew, should I conclude the *beracha* of *Al HaEtz* with *"al hapeirot"* (on the fruits) or *"al peiroteha"* (on [the Land's] fruit)?

1. גמרא, ברכות דף מד עמ' א

רב חמדא אמר: על הארץ ועל פירותיה; ורבי יוחנן אמר: על הארץ ועל הפירות. אמר רב עמרם: ולא פליגי, הא – לן, והא – להו. מתקיף לה רב נחמן בר יצחק: אינהו אכלי ואנן מברכין? אלא איפוך: רב חמדא אמר: על הארץ ועל הפירות; רבי יוחנן אמר: על הארץ ועל פירותיה.

2. בית יוסף אורח חיים סי' רח

וכתב ה"ר יונה: וכשמביאין פירות לחוצה לארץ מארץ ישראל, על הספק אין צריך לשנות המטבע של חוץ לארץ; אבל הרשב"א כתב: ומסתברא שאפילו בחוצה לארץ, אי אכיל פירות הבאים מן הארץ, מברך על הארץ ועל פירותיה, דהא למאי דסבירא לן מעיקרא דרב חמדא אמר על הארץ ועל פירותיה לא הוה קשיא לן אלא אינהו אכלי ואנן מברכין, אלמא כל היכא דאכלין אנן מברכין על פירותיה:

3. שולחן ערוך אורח חיים סי' רח סע' י

בברכה אחת מעין שלש של פירות דחוצה לארץ, חותם על הארץ **ועל הפירות**; ובארץ ישראל, חותם על הארץ ועל פירותיה; ואם בחוץ לארץ **אוכל מפירות הארץ**, חותם גם כן על פירותיה.

משנה ברורה שם ס"ק נב

ועל הפירות – שאין יכול לומר פירותיה כיון שאינם מפירות של ארץ ישראל, ואפילו הובאו לארץ ישראל ואכלן שם, כיון שגדלו בחוץ לארץ

4. שולחן ערוך יורה דעה סי' שלא סע' ד, יב

ד] פירות העובד כוכבים שגדלו בקרקע שקנה בארץ ישראל, אם נגמרה מלאכתו ביד העובד כוכבים ומרחן העובד כוכבים, פטורין מכולם. ואם לקחן ישראל אחר שנתלשו, קודם שתגמר מלאכתן, וגמרן ישראל, חייבים

יב] פירות ארץ ישראל שיצאו חוצה לארץ, פטורים מתרומות ומעשרות. ואם יצאו לסוריא, חייבים. ופירות חוצה לארץ שנכנסו לארץ, חייבים, אם נקבעו למעשר (ביד ישראל) אחר שנכנסו לארץ.

5. גמרא, גיטין דף מז עמ' א

אמר רבה: אף על פי שאין קנין לעובד כוכבים בארץ ישראל להפקיע מידי מעשר, שנאמר: "כי לי הארץ" – לי קדושת הארץ, אבל ... ור"א אומר: אף על פי שיש קנין לעובד כוכבים בארץ ישראל להפקיע מידי מעשר, שנאמר: "דגנך", ולא דגן עובד כוכבים, אבל אין קנין לעובד כוכבים...

6. שו"ת אבקת רוכל סי' כד

כי זה עשרים שנה ראיתי מה שכתב הר' שלמה שיריליו זלה"ה לנהוג דין שביעית בפירות הגויים הגדלים בארץ, וראיתי ראיותיו, וזה לשוני: ... ולא נראה לי שיש בראיותיו כדי לבטל מנהג הקדמונים שלא נהגו כן, דמה שהביא ראיה מדתנייא בתוספתא אין מוכרין ולא לוקחין מן הגוי פירות שביעית, איכא למימר דהיינו דוקא בפירות שגדלו בשדה ישראל.

7. רמב"ם הלכות תרומות פרק א הלי' י

עכו"ם שקנה קרקע בארץ ישראל, לא הפקיעה מן המצוות, אלא הרי היא בקדושתה. לפיכך אם חזר ישראל ולקחה ממנו, אינה כביבוש יחיד, אלא מפריש תרומות ומעשרות ומביא בכורים, והכל מן התורה כאילו לא נמכרה לעכו"ם מעולם ...

8. ברכי יוסף אורח חיים סי' רח ס"ק יא

על פירות חוץ לארץ בארץ, צריך עיון; ונראה לי שיברך על הפירות, מטעם שכתב בספר הלבוש. ונראה לי שאם הם פירות מכבוש ראשון, אף על גב דלא קדשה האידנא, שפיר מצי למימר על פירותיה.

9. משנה ברורה סי' רח ס"ק נד

אוכל מפירות הארץ – רוצה לומר, כשיודע שהם מפירות הארץ, אבל בספק כגון בחוץ לארץ הסמוכה לארץ ישראל, יאמר על הפירות, והוא הדין כשאוכל בארץ ישראל ואינו יודע אם הם מפירות הארץ או שהובאו מחוץ לארץ, יברך גם כן על הארץ ועל הפירות:

Al HaMichya on a Fruit

Q I ate a fruit that requires the *beracha* acharona of *Al HaEtz* but, due to lack of concentration, I mistakenly recited *Al HaMichya*. Should I have subsequently recited *Al HaEtz*?

1. לבוש אורח חיים סי' רח סע' יז

צריך אדם לברך על כל דבר ברכה המיוחדת לו לאותו דבר, ואין האחרת פוטרת אותה אף על פי שהיא חשובה ממנה, כגון במקום שאמרו לברך בורא נפשות רבות, אין ברכת מעין שלש פוטר אותה אם אינה כלולה בלשונה כמו שאמרנו, וכל שכן דבורא נפשות רבות אינו פוטר ברכה דמעין שלש שהרי אינה חשובה כמוה, וכן במקום שאמרו מעין שלש אפילו ברכת המזון עצמה שהיא חשובה ממנה ... אפילו הכי אינה פוטר אותה ... ודקדקו חז"ל דדווקא לחם שיש בו כמה מעלות, משביע ומועד הלב ועליו יחיה האדם, משום הכי חייבה עליו התורה השלש ברכות, אבל כל שאר דברים אין חייבים עליו לברך מן התורה, אבל מכל מקום אסמכוה רבנן אקראי שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה ... לפיכך תקנו חז"ל על השבעה מינין שהם חשובין, שנשתבח בהן ארץ ישראל, ברכה מעין שלש, דומיא דשלש דהם דאורייתא, דכל דתיקון רבנן בעין דאורייתא תיקון. אלא שבתוך השבעה מינין עצמן ראו שלש מדרגות. בחטה ושעורה כל זמן שלא נעשו פת אלא מעשה קדירה, כיון דזייני הם חשובים בזה יותר משאר החמשה מיני פירות של שבעת המינים, ותקנו לברך אחריהם ברכה בפני עצמה והיא על המחיה ועל הכלכלה וכו'. ואחר כך, בחמשה מיני פירות כיון שנשתבח בהן ארץ ישראל תקנו להן ברכתן מיוחדת על העץ ועל פרי העץ שהיא כוללת כולן, אלא שעל היין, אף על פי שהוא מן הגפן שבחמשה מינין, מתוך חשיבותו קבעו לו ברכה בפני עצמו ... ואף על גב דיין ותמרים שהם בין החמשה מיני פירות אמרו ז"ל דהם זייני יותר מחמשת מיני דגן, מכל מקום הואיל והרוב אין אוכלין אותם לשם זיוני ... לא רצו לתקן עליהם על המחיה ... דכשם שאסור לקצר בשבחו של מקום לומר ברכה הנרויע על דבר החשוב ממנו, כן אסור להרבות בשבחו יתברך במקום שאינו צריך לו, כי אין זה מדרך המוסר, והיינו הוא דאסמכוה אקרא דברוך ה' יום יום תן לו מעין ברכותיו רצה לומר מעין ברכותיו ממש לא פחות ולא יותר ... וכן אם אכל פירות אפילו משבעת המינים, אין ברכת על המחיה פוטר אותם דפירות לא זייני. מיהו כיון דגבי יין אמרו ז"ל [ברכות לה ע"ב] שהוא סועד, וכן גבי תמרים אמרו ז"ל [שם יב ע"א] שהן זנין, לפיכך אם אמר על היין או על התמרים על המחיה וכו' יצא, ולא עוד אלא אפילו אמר ברכת המזון על אלו השנים יצא

2. שולחן ערוך אורח חיים סי' רח סע' יז

ברכת שלש אינה פוטרת מעין שלש, שאם אכל דייסא אין ברכת המזון פוטרתו; אבל ביין ברכת שלש פוטרתו, שאם בירך על היין ברכת המזון במקום על הגפן, יצא; והוא הדין אם בירך על התמרים ברכת המזון במקום על העץ, יצא

3. ט"ז אורח חיים סי' רח ס"ק טז

... שאני שלוש ברכות שנזכר בהם "הזן", ועל כן הוא פטור משאר מידי דזיין ... דברכת הזן הוא העיקר, אם בא לפטור תמרי דזייני, מה שאין כן במעין שלש, דלא הוזכר שם מידי ממזון, היאך יפטור דבר אחר שמעלתו מצד הזיין, אף על פי שאומר על המחיה, מכל מקום שם מזונות לא נזכר

4. שו"ת הר צבי אורח חיים א סי' קה

עובדא הוה באחד שאכל מזונות ושתה יין באופן שהיה צריך לברך ברכה אחת על המחיה ועל הגפן, ושכח ובירך על המחיה ולא כלל על הגפן. והורה הגאון רב אליה ראם ... שצריך לברך שנית על היין. והעירו עליו מדברי העטרת זהב (סי' רח) שיוצאים בברכת על המחיה על היין. ואין זו השגה, שדברי העטרת זהב הם דוקא במי ששתה יין בלבד וטעה ובירך על המחיה על היין ששתה, אז הוא יוצא בדיעבד, אבל בנידון דידן, שאכל גם מזונות ברכתו על המחיה היא רק על המזונות, כיון שלא היתה כוונתו לפטור בברכתו על המחיה את היין רק את המזונות, דאם היה זוכר את היין, היה מברך על המחיה ועל הגפן, לכן לא יצא ידי ברכת היין.

Joining an Imperfect *Tefillat HaDerech*

Q When I go on bus tours, the tour guide often has someone recite *Tefillat HaDerech*, to which everyone answers *amen*, before we leave the city limits of Yerushalayim. I thought *Tefillat HaDerech* is supposed to be recited after you have left the city. Should I answer *amen* when the *tefilla* is recited ostensibly at the wrong time? Should I say it myself at the right time? Also, on a one-day trip, if the person who says *Tefillat HaDerech* leaves out the phrase *"v'tachzireinu l'shalom,"* should I repeat the *tefilla* on my own with that phrase?

1. גמרא, ברכות דף ל עמ' א

יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתוליכנו לשלום וכו'. אימת מצלי? – אמר רבי יעקב אמר רב חסדא: משעה שמהלך בדרך. עד כמה? – אמר רבי יעקב אמר רב חסדא: **עד פרסה.**

רש"י שם

עד פרסה – אבל לא לאחר שהלך פרסה, ובהלכות גדולות מפרש: עד כמה יבקש לילך שיהא צריך להתפלל? עד פרסה, אפילו אין לו לילך אלא עד פרסה

2. שולחן ערוך אורח חיים סי' קי סע' ז

אומר אותה **אחר שהחזיק** בדרך; ואין לאומרה, אלא אם כן יש לו לילך פרסה, אבל פחות מפרסה לא יחתום בברוך (**ולכתחלה** יאמר אותה בפרסה ראשונה), ואם שכח מלאומרה, יאמר אותה כל זמן שהוא בדרך, ובלבד שלא הגיע תוך פרסה הסמוכה לעיר שרוצה ללון בה, ומשם ואילך יאמר אותה בלא ברכה.

מגן אברהם שם ס"ק יד

אחר שהחזיק. נראה לי דלא יאמרו בתוך עיבורה של עיר, דהיינו בתוך שבעים אמה ושירים מן העיר, דעיבורא דמתא כמתא

ולכתחלה כו'. פירוש, שלא יעכב מלומר אותה אחר פרסה ראשונה, ויכול לומר אותה אפילו בעיר קודם שיוצא לדרך; ומה שכתוב שיחזיק בדרך, פירוש, שיהיה מוחזק בודאי לילך. וראיתי לקצת מקפידים שלא יאמר אותה עד שהוא דוקא חוץ לעיר על השדה; ואין לזה שורש ועיקר מכל הפרושים, והרי מהר"מ היה מתפלל אותה בבקר ביום שרצה ללכת בדרך. ומכל מקום נראה טעם למה שמתפללין אותה חוץ לעיר, הוא משום שאז יאמר אותה עם אחרים וזכות דרבים עדיף

<<

<<

אליה רבה שם ס"ק יד

אחר שהחזיק וכו'. זה לשון הנחלת צבי: לאפוקי שלא יאמר מיד אחר שיצא מן העיר– עד כאן. ... אבל עולת תמיד כתב, זה לשונו: לאפוקי שלא יאמר בביתו קודם שיצא לדרך– עד כאן, משמע דכשיוצא מביתו יאמר מיד ... ואין להקשות מהא דמהר"ם שהיה מסמיך לויהי רצון, דמשמע דאומרה בביתו, דמיירי שהיה יוצא לדרך בבוקר ומתפלל בדרך ...

משנה ברורה שם ס"ק כט

שהחזיק בדרך – רוצה לומר, שלא יאמרנה כשעדיין הוא בתוך העיר שדר בה אף שמכין עצמו לצאת לדרך ועיבורה של עיר ... הרי הוא כתוך העיר. והט"ז מתיר אפילו בתוך העיר משעה שגמר בלבו והכין עצמו לצאת אבל האליה רבה והפרי מגדים ושארי אחרונים חולקין על זה והמכימו דלכתחילה יש ליזהר שלא לעשות כך

3. שולחן ערוך אורח חיים סי' רטו סע' ב

השומע אחד מישראל מברך אחת מכל הברכות, אף על פי שלא שמע כולה מתחלתה ועד סופה, אף על פי שאינו חייב באותה ברכה, חייב לענות אחריו אמן

4. רא"ש, ברכות פרק ד סי' יח

כל היוצא לדרך צריך שיתפלל תפלת הדרך. מאי תפלת הדרך? יהי רצון מלפניך ה' אלקי שתוליכני לשלום ... ורחמים בעיניך ובעיני כל רואי ותחזירני לביתי לשלום ברוך אתה יי שומע תפילה.

5. אשי ישראל פרק נ ס"ק ג

... ומסתבר דאף לנוהגים לומר [ותחזירנו לשלום], אם לא אמר, אין חוזר לומר תפילת הדרך כשחוזר מהדרך.

A *Beracha* on Building a Rooftop Fence?

Q The investment team I am part of is renovating a building that we own. This includes making the building's roof usable for tenants. The roof already has a fence (*ma'akeh*), but we have contracted a non-Jewish company to replace the existing fence with a new one. Can I make a *beracha* on the new fence even though non-Jews are installing it? Does one make a *beracha* on a fence that replaces a previous one?

1. ילקוט יוסף שובע שמחות א קצת מהלכות מעקה סע' כב

העושה מעקה לגגו צריך לברך על עשיית המעקה, "אשר קדשנו במצותיו וצונו לעשות מעקה". ויש לברך כאשר הפועל מסיים את עשייתו, לפני המכוש האחרון שעשוי לחזק את המעקה, שאז הוא עובר לעשייתן. והיינו במכוש האחרון בשעה שמותם את הפירצה האחרונה שלא יפלו ממנו, מפני שקודם לכן עדיין אינו מעקה, ויש שמברכים קודם התחלת הקמת המעקה. [ואף שמתחלה היה דעת מרן אדוני אבי מורי ורבי שלא לברך על עשיית מעקה, מכל מקום הלכה כמשנה אחרונה, ולמעשה יש לברך על עשיית המעקה].

2. גמרא, קידושין דף מא עמ' ב

... אמר רב ינאי: "גם אתם" – מה אתם בני ברית, אף שלוחכם בני ברית.

3. פתחי תשובה חושן משפט סי' תכו ס"ק א

לעשות אדם מעקה. וכתב הרמב"ם פרק י"א מהלכות ברכות [ה"ח] דצריך לברך אשר קדשנו במצוותיו וציונו לעשות מעקה ... ועיין בספר מחנה אפרים הלכות שלוחין סי' י"א במי שרוצה לעשות מעקה על ידי אומן גוי אי יברך עליו, ומצדד שם דשפיר יכול לברך כיון דיד פועל כיד בעל הבית ... ומשמעות דבריו שם דיש חילוק אם עשהו על ידי אומן דקבלנות, אפילו על ידי אומן ישראל, לא יברך הבעל הבית, ולדעת הכנסת הגדולה ... יברך האומן המתקן אותו, אבל אם עשהו על ידי אומן פועל יום, אפילו האומן נברי, שפיר מצי הבעל הבית לברך עליו, דחשיב כאילו הוא עצמו עשהו

4. ש"ך חושן משפט סי' תכו ס"ק ב

של שני שותפים כו'. ובשותף עכו"ם פסק בים של שלמה פרק י"א דחולין דחייב – עיין שם. אמנם לפי מה שפסק מור"ם ... במזוזה דפטורים, אפשר דהוא הדין במעקה, ולפי המרדכי דעבודה זרה, יש להסתפק:

5. שו"ת יביע אומר חלק ג - יורה דעה סי' יז

ועל כל פנים נראה שאם נכנס לדור בדירה חדשה שיש בה מזוזות, מן הראוי להוציא עצמו מידי ספק על ידי שיטול המזוזות לבדקם ושוב יקבעם בברכה ... ולפי האמור נכון לעשות גם כן היסח הדעת בכדי שיוכל לברך בבטחה יותר. והוא הדין אם לוקח מזוזות חדשות לקבעם תחתיהם, שיעשה היסח הדעת בינתים, וברוכי מברך.

6. גמרא, בבא מציעא דף קא עמ' ב

גמרא. 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.

7. מנחת חינוך מצוה תקמו-תקמז

ובמשכיר ושוכר נראה דאם נאמר דהשוכר חייב מן התורה, ושכירות ליומא ממכר, והוה ליה של השוכר נפקע המצוה מן המשכיר ... אך אם נאמר דהשוכר חייב רק מדרבנן, אני מסופק דאפשר רבנן לא חייבו להשוכר רק באם אינו רוצה המשכיר לעשות, חייב השוכר, אבל אם שניהם לפנינו, המשכיר והשוכר, וכל אחד רוצה לעשות כדי לקיים המצוה, אפשר כיון דהוא חייב מן התורה, אם כן מצוה דידיה הוא, וחז"ל בכהאי גוונא לא חייבו להשוכר כלל באם המשכיר רוצה, ומהיכי תיתי חז"ל יפקיעו מצות התורה מהחייב בה; או אפשר כיון דחז"ל חייבו השוכר, הפקיעו המצוה בשל ואל תעשה, ואין המצוה על המשכיר כלל והדין עם השוכר לקיים מצוה דרבנן, ומצוה דידיה הוא. וכצד הראשון נראה לי כיון דהוה ליה ביתו של המשכיר

LED Shoes for Children on Shabbat

Q On Shabbat, may a child wear shoes that have lights (LED) in the soles that light up when he walks?

1. תרומת הדשן סי' סד

... אבל בשאין מתכוין, נוכל לומר אפילו אי פסיק רישיה הוא, שרי, דבאיסור דרבנן יש לחלק בין מתכוין גמור לפסיק רישיה ...

2. שו"ת יביע אומר חלק א - אורח חיים סי' יט

ולפי זה יש לצרף דברי הפוסקים דסבירא להו דבדבר שאינו מתכוין והוי פסיק רישיה, שרי בדרבנן. וכמה שכתב בתשובת תרומת הדשן ... וכן נראה מדברי מרן השולחן ערוך (בסי' שיד) כאשר יראה הרואה.

3. בית יוסף אורח חיים סי' שכ

ובריש פרק הבונה (קג.) תנו רבנן התולש עולשין וכו' אם לייפות הקרקע, כל שהן. אמטו כל הני לאו ליפות הקרקע נינהו, כלומר, הרי הקרקע מתייפה מאליו? ואוקמה אביי, כגון דלא מכוין. ופריך: והא מודה רבי שמעון בפסיק רישיה? ומשני: לא צריכא דעביד בארעא דחבריה; כלומר, דלא איכפת ליה לייפות. וכתבו שם התוספות (ד"ה לא צריכא) והרא"ש (סי' א) דממקום זה וממקומות אחרים למד בעל הערוך דפסיק רישיה דלא ניחא ליה מותר לכתחלה, ואפילו איסורא דרבנן ליכא. ועל פי זה התיר להסיר פקק החבית, אף על פי שאי אפשר שלא יסחוט והוי פסיק רישיה, כיון דאינו נהנה בסחיטה זו, שהיין נופל לארץ, מותר. והם דחו דבריו וסתרו ראיותיו והעלו דאף על גב דלא מיחייב חטאת, אימורא מיהא איכא

4. שו"ת יביע אומר חלק ה - אורח חיים סי' כח

ובר מן דין, כיון דבנידון דידן הוי פסיק רישיה דלא ניחא ליה, כההיא דשבת (קג:) לא צריכא דעביד בארעא דחבריה, וידוע מה שכתב הגאון הנצי"ב בהעמק שאלה (סי' קה אות ה), שהשאילתות ובה"ג והרי"ף והרמב"ם כולהו סבירא להו כשיטת בעל הערוך דפסיק רישיה דלא ניחא ליה מותר לכתחלה, ושכן דעת רב יוסף טוב עלם במדר תנאים ואמוראים ... ואף על פי שלענין הלכה, אנן בדידן נקטינן להחמיר, וכפסק מרן השולחן ערוך (סוף סי' ש"כ), מכל מקום בדרבנן מיהא יש להקל משום ספק ספיקא, שמא הלכה כדעת הפוסקים דסבירא להו פסיק רישיה בדרבנן מותר, ואם תמצי לומר שהלכה כדעת האומרים, שמא הלכה כהערוך ומיעתו דפסיק רישיה דלא ניחא ליה אף בדאורייתא מותר לכתחלה. ומכל שכן שמבואר בהדיא בתוספות (שבת קג סע"א) להתיר בפסיק רישיה דלא ניחא ליה בדרבנן, אף אם לא נאמר כהערוך שמתיר בכל פסיק רישיה דלא ניחא ליה. עיין שם. וכן העלו הרבה אחרונים להלכה. ... והנם דהכא לא איכפת ליה בהכי, אם תצא מלאכת הכתיבה לפועל על ידי הילוכו, או לא, והרי כתב בספר נהר שלום (סי' שמ סק"ג), דדוקא היכא שרע עליו המעשה שנעשה על ידי פעולתו, חשיב פסיק רישיה דלא ניחא ליה, אבל אם אינו מקפיד, הוה ליה כניחא ליה ... אין דבריו מחוורים להלכה, שהרי בדאית ליה הושענא אחריתי, סבירא להו להתוספות דהאיינו טעמא דשרי, משום דהוה ליה פסיק רישיה דלא ניחא ליה בדרבנן ... אלמא דאף היכא דלא איכפת ליה חשיב לא ניחא ליה.

<<

5. שולחן ערוך אורח חיים סי' שכ סע' יח

חבית שפקקו בפקק של פשתן לסתום נקב שבדפנה שמוציאין בו היין, יש מי שמתיר, אף על פי שאי אפשר שלא יסחוט, והוא שלא יהא תחתיו כלי; דכיון שאינו נהנה בסחיטה זו, הוי פסיק רישא ... דלא ניחא ליה, ומותר. וחלקו עליו, ואמרו דאף על גב דלא ניחא ליה, כיון **דפסיק רישא הוא, אסור**.

משנה ברורה שם ס"ק נג

דפסיק רישא הוא אסור – מדרבנן, אבל חיובא ליכא בפסיק רישא דלא ניחא ליה, לכולי עלמא. וכל זה הוא לענין שבת, דבעינן שיהא מלאכת מחשבת

6. ארחות שבת פרק ל סע' ה

כתבו הפוסקים שאין להתיר פסיק רישיה דלא ניחא ליה אפילו במלאכה דרבנן. אמנם במקום צער התירו זאת.

7. שולחן ערוך אורח חיים סי' שמג סע' א

קטן אוכל נבלות אין בית דין מצווין להפרישו, אבל אביו מצווה לגעור בו להפרישו (מאיסור דאורייתא); ולהאבילו בידים, **אסור** אפילו דברים שאסורים מדברי סופרים

משנה ברורה שם ס"ק ד

אסור – לכל אדם, ואפילו התינוק אינו בר הבנה כלל, ודבר זה הוא אסור מן התורה וילפינן לה מדכתיב בשרצים "לא תאכלום" וקרא יתירא הוא, וקבלו חז"ל דרוצה לומר לא תאכילום לקטנים ... ולכן אסור ליתן לתינוק דבר מאכל של איסור אפילו לשחוק בו שמא יאכלנו דהוי כמאבילו בידים [מגן אברהם]:

8. בית יוסף אורח חיים סי' שמג

כתב הר"ן ברישׁ יומא שכל שהוא לצרכו של תינוק, אף על פי שהגיע לחינוך, מאכילין אותו איסור דרבנן אפילו בידים; וכן כתב הרשב"א. ומיהו כתב בתשובה שלא אמר כן אלא להלכה, אבל לא למעשה. והרמב"ם בסוף מאכלות אסורות כתב דלהאכילו בידים אסור אפילו דברים שאיסורן מדברי סופרים

9. ביאור הלכה סי' שמג סע' א

מדברי סופרים וכן וכו' – ודעת הרשב"א והר"ן דאם התינוק צריך לכך, מותר אפילו לספות לו בידים דבר שהוא אסור מדרבנן; אך המחבר סתם לדינא כדעת החולקים עליהם, ואוסרים בכל גווני. וכתב בתשובת רבינו עקיבא איגר על דבר טלטול הספרים לבית הכנסת במקום שאין עירוב על ידי תינוק, אי יש לסמוך בזה על הרשב"א דאיסור דרבנן ספינן ליה בידים? והשיב דזה אינו, דהא הר"ן כתב בפרק כל כתבי להדיא, דאף להרשב"א ספינן ליה רק לצרכו ולא לצרכנו, ואדרבה מחינן בידיה. ויש תקנה ליתן להתינוק חומש ומידור שישא לבית הכנסת לצורך עצמו להתפלל ולשמוע קריאת התורה, וממילא יצטרף הגדול עמו להתפלל יחד:

Garbage Disposal on Shabbat

Q The garbage collection in my neighborhood takes place on Shabbat. Is moving the garbage can from near the house to the street so that the crew will take it a problem of *amira l'nochri* (asking a non-Jew do *melacha* for me on Shabbat), or is there a basis for leniency?

1. ארחות שבת פרק יט סע' שמו
פח אשפה המדיף ריח לא נעים ובני אדם שוהים או עוברים בסמוך לו והדבר מאוס עליהם מותר להוציאו לחוץ ולרוקנו [והיינו כשאין בזה איסור מצד מלאכת הוצאה].

2. שולחן ערוך אורח חיים סי' רמז סע' א
שולח אדם אגרת ביד אינו יהודי, ואפילו בערב שבת עם חשיכה; והוא שקצץ לו דמים, ובלבד שלא יאמר לו שילך בשבת

3. גמרא, עבודה זרה דף כא עמ' ב
לא ישכור אדם מרחצו לעובד כוכבים, מפני שנקרא על שמו, ועובד כוכבים זה עושה בו מלאכה בשבתות וביומים טובים. אבל לכותי מאי– שרי? כותי, אימר עביד ביה מלאכה בחולו של מועד? בחולו של מועד, אנן נמי עבדינן. אבל שדהו לעובד כוכבים מאי– שרי? מאי טעמא? אריסא אריסותיה קעביד; מרחץ נמי אמרי: אריסא אריסותיה קעביד!? אריסא דמרחץ לא עבדי אנשי.

4. שולחן ערוך אורח חיים סי' רמד סע' ה
אם שכר אינו יהודי לשנה או לשתים שיכתוב לו או שיארוג לו בגד, הרי זה כותב ואורג בשבת כאלו קצץ עמו שיכתוב לו ספר או שיארוג לו בגד, שהוא עושה בכל עת שירצה; והוא שלא יחשוב עמו יום יום ולא יעשה המלאכה בבית ישראל; ויש מי שאוסר בשוכר אינו יהודי לזמן. הגה: ודוקא ששכרו למלאכה מיוחדת

משנה ברורה שם ס"ק כד
... ולכן מותר לכתוב או לארוג בשבת שהוא עושה בכל עת שירצה, שהרי הישראל אין אומר לו לעשות בשבת, ואם רצה עושה למחר, ואין הישראל מרויח במה שעושה בשבת

5. שולחן ערוך אורח חיים סי' רנב סע' ב
ומותר ליתן בגדיו לכובס אינו יהודי, ועורות לעבדן (פירוש, האומן שמעבד ומתקן העורות), בסמוך להשיכה אם קצץ לו דמים או שעושה אותם בטובת הנאה, והוא שלא יאמר לו לעשות בשבת, וגם שיעשה האינו יהודי המלאכה **בביתו**

משנה ברורה שם ס"ק יז
בביתו – רוצה לומר, שלא בבית ישראל, דאז מחזי כאלו הוא עושה בשליחות ישראל. וכתב החיי אדם דבבית ישראל אסור אפילו אם הוא דבר שמנהג כל בני העיר ליתנו בקבלנות ולא אתו למחשדיה בשכיר יום, גם כן אסור מטעם זה דיאמרו שצוהו לעשות בשבת:

6. תשובות והנהגות כרך א סי' רעח (א)
שאלה: העכו"ם הממונה מריק פחי אשפה בשבת, אם צריך למנוע ממנו להריק הפח בחצר יהודי.
לא מצאתי בזה שום חשש, אף על פי שהגוי מוציא האשפה מרשותו והיהודי נהנה מזה, מכל מקום כיון שעכו"ם אדעתא דנפשיה קעביד, והישראל לא נהנה ממש במלאכת העכו"ם, רק סילק ממנו מטרד, וזהו חובתו של הגוי, ואף שהיהודי משלם מיסים על זה, מכל מקום מעולם לא ציוה היהודי לו לעשות כן בשבת, ואדרבה מצידו יכול לבוא ולנקות בערב שבת או ביום ראשון, ואין אני מוצא כאן מקום לחייב היהודי שיודיע שאצלו בחצרו וגינתו לא יריקו, וכן אין מראית עין כאילו שיהודי ציוה לו לבוא בשבת, ולכן הדבר מותר.

A Child Riding a Bicycle on Shabbat

Q May a child ride a bicycle on Shabbat in an area that has an *eiruv*?

1. שו"ת ציץ אליעזר חלק ז סי' ל
נראה פשוט שאסור לנסוע בשבת או יום טוב על אופנים אפילו בתוך התחום משלושה טעמים: (א) גזירה שמא יצא חוץ לתחום (ב) משום עובדין דחול ושבות דאורייתא בזה דאינו שובת וגופו נע ונד ... (ג) יש בזה גם הגזירה של שמא יתקן מנא, שבהרבה פעמים מתפוצץ הגומי מסביב לגלגל או מתרוקן האויר ויבוא לתקן אותו או למלאות אויר בגומי וכדומה ... ראיתי בספר ישכיל עבדי ... ששמע ... כי גם הגאון בעל רב פעלים בעצמו אחר כך כשהכיר בטיב תהלוכי האופנים הדר הוא לכל חסידיו לאסור ... לזאת אין להאריך יותר כי אם לחזור ולכפול דאיסור הרכיבה על אופנים בשבת או יום טוב הוא לדעתי ברור ופשוט והחובה על רבני ישראל די בכל אתר לגדור הדבר בגדרים שלא יבואו לפרוץ בזה

2. שמירת שבת כהלכתה פרק טז סע' יז
תלת–אופן (tricycle), כיון שניכר שצעצוע הילד הוא, אין למנוע את הילד מלרכב עליו בתוך הבית, ובמקום שיש עירוב–חצירות – גם מחוצה לו, וטוב להסיר את הפעמון שבו מבעוד יום, כדי שלא יבוא להשתמש בו בשבת וביום טוב. אבל אין לרכב על אופניים, ואפילו אופניים המיועדים לקטנים.

3. שו"ת יביע אומר חלק א - יורה דעה סי' ד
(ג) ומיהו בקטנים יש מקום לומר שאפשר להקל, כי הנה ידוע מה שנחלקו הפוסקים באיסור דרבנן אי שרי למספי ליה בידים. וכמו שכתב מרן הבית יוסף אורח חיים (סוף סי' שמג) וזה לשונו: ולענין איסורין דרבנן, כתב הר"ן ביומא (ריש פרק יום הכפורים), שכל שהוא לצורך התינוק, אף על פי שהגיע לחינוך, מאכילים אותו איסורין דרבנן אפילו בידים. וכן כתב הרשב"א. ומיהו כתב בתשובה, שלא אמר כן אלא להלכה, אבל לא למעשה. והרמב"ם (סוף הלכות מאכלות אסורות) כתב, דלהאכילו בידים אסור אפילו דברים שאיסורן מדברי סופרים. וכן אסור להרגילו בחילול שבת ומועד אפילו בדברים שהן משום שבות. עד כאן. וכן פסק מרן בשולחן ערוך שם כדברי

>>

<<

הרמב"ם לאסור. ... ועל כל פנים לא יצא הדבר מידי מחלוקת, וכמה אחרונים סמכו להקל להביא ספר בשבת על ידי קטן שלא הגיע לחינוך, דרך כרמלית, על פי דברי הרשב"א והר"ן. ... ואם כן בנידון דידן הואיל וגוף הדבר שנוי במחלוקת, ודעת כמה גאוני עולם להתיר על ידי קינוח והדחה, הלא הם: הגאון, ובה"ג, ורבינו תם, והרז"ה, והרא"ה, והרב אליעזר ממיץ, וראבי"ה, ואור זרוע, וכתב הרמ"א בהגה (סי' פח ס"א), שכן המנהג פשוט במדינתם להקל לאכול גבינה אחר שהיית שעה אחת מאכילת בשר. עיין שם. ולמספי בידים איסור דרבנן גם כן יש פוסקים שמקילים, הוה ליה כעין ספק ספיקא ואזלינן לקולא. ועיין בבית יוסף (סי' שמג) הנ"ל, שלדעת הטור והנמוקי יוסף הא דאסור למספי בידים איסורא דאורייתא לתינוק, אינו אלא מדרבנן.

4. בית יוסף אורח חיים סי' רסט
ולדברי האומרים דאפילו איסורי דרבנן לא ספינן להו לקטנים בידים כמו שאכתוב ב[סוף] סימן שמ"ג אפשר דכיון שיש מתירין לשתות בבית הכנסת אפילו לגדולים, אף על פי שהגדולים נוהגים כדברי האוסרים, מכל מקום לא חשיב איסור כולי האי שיאסר להשקותו לקטנים

5. שולחן ערוך אורח חיים סימן שמג סעיף א
קטן אוכל נבלות אין בית דין מצווין להפרישו, אבל אביו מצווה לגעור בו להפרישו (**מאיסור דאורייתא**)

משנה ברורה שם ס"ק ג
מאיסור דאורייתא – באמת אפילו מאיסורא דרבנן חייב להפריש כמו דצריך לחנכו במצות דרבנן וכדלעיל בס"ק ו סע' א, אלא נפקא מינא דבאיסור דרבנן אם לא הפרישו האב, אין בית דין מוחין בידו, אבל באיסור דאורייתא בית דין מוחין ביד האב להפרישו

Use of a Fat Separator on Shabbat

Q Is it permitted to use a fat separator on Shabbat?

1. גמרא, שבת דף עד עמ' א

תנו רבנן: היו לפניו מיני אוכלין – בורר ואוכל, בורר ומניח. ולא יברור, ואם בירר חייב חטאת. מאי קאמר? אמר עולא: הכי קאמר: בורר ואוכל לבו ביום, ובורר ומניח לבו ביום; ולמחר לא יברור, ואם בירר – חייב חטאת. מתקיף לה רב חסדא: וכי מותר לאפות לבו ביום? וכי מותר לבשל לבו ביום? אלא אמר רב חסדא: בורר ואוכל פחות מכשיעור, בורר ומניח פחות מכשיעור. וכשיעור לא יברור, ואם בירר חייב חטאת. מתקיף לה רב יוסף: וכי מותר לאפות פחות מכשיעור? אלא אמר רב יוסף: בורר ואוכל ביד, בורר ומניח ביד. בקנון ובתמחוי לא יברור, ואם בירר פטור אבל אסור, ובנפה ובכברה לא יברור, ואם בירר חייב חטאת. מתקיף לה רב המנונא: מידי קנון ותמחוי קתני? אלא אמר רב המנונא: בורר ואוכל אוכל מתוך הפסולת, בורר ומניח אוכל מתוך הפסולת, פסולת מתוך אוכל לא יברור, ואם בירר חייב חטאת. מתקיף לה אביי: מידי אוכל מתוך פסולת קתני? אלא אמר אביי: בורר ואוכל לאלתר, ובורר ומניח לאלתר, ולבו ביום לא יברור, ואם בירר נעשה כבורר לאוצר, וחייב חטאת.

2. שולחן ערוך אורח חיים סימן שיט סעי' א-ב

א] הבורר אוכל מתוך פסולת או שהיו לפניו שני מיני אוכלים ובורר מין ממין אחר, בנפה ובכברה חייב; בקנון ובתמחוי, פטור אבל אסור. ואם בירר בידו כדי לאכול לאלתר, מותר.

ב] הבורר אוכל מתוך הפסולת, בידו, להניחו אפילו לבו ביום, נעשה כבורר לאוצר וחייב.

3. ארחות שבת פרק ג' סעי' עה

המערה מרק מן הקדרה, ומצמיד את מכסה הסיר לקדרה על מנת שהגושים המעורבים במרק ישארו בו, יש שהורו שדינו כבורר בכלי ואסור לעשות כן אף לצורך אכילה לאלתר, ויש שהתירו

4. שמירת שבת כהלכתה פרק ג סעי' מז

גם קרום החלב המתהווה בקדירה על גבי החלב המבושל אסור להסירו אלא יקחנו עם מעט חלב שבקדירה, או ישפוך את החלב בצד בקדירה כך שהקרום יישאר דבוק בדופן הקדירה, ומותר גם להחזיק בכף שבידו את הקרום שעל פני החלב ולשפוך את החלב מתוך הקדירה לתוך הכוס.

Separating *Challa* on Shabbat

Q My sons were guests of a family in Bnei Brak. The hosts forgot to perform *hafrashat challa* before Shabbat. On Shabbat, the hosts separated some *challa* to be burnt after Shabbat. Was it permissible for my sons to have eaten from the bread?

1. שולחן ערוך ורמ"א אורח חיים סי' שלט סע' ד

לא מפרישין תרומות ומעשרות... וכולם, אם נעשו **שוגגין**, או מזידין, או מוטעין, מה שעשו עשוי.

משנה ברורה שם ס"ק לא

שוגגין וכו' – שוגג הוא, כגון ששכח שהיום שבת או שחשב שדבר זה מותר לעשות:

2. שולחן ערוך אורח חיים סי' רסא סע' א

ספק חשיכה, והוא בין השמשות, (והיינו כדי שיעור הלוך שלושה רביעי מיל אחר שקיעת החמה, ושיעור מיל הוא שליש שעה פחות חלק שלושים) אין מעשרים את הודאי ואין מטבילין את הכלים ואין מדליקין את הנרות ואין מערבין עירובי תחומין, אבל מעשרין את הדמאי

משנה ברורה שם ס"ק ד

את הודאי – דהוה ליה כמתקן, והוא הדין שאסור להפריש חלה אף בחוץ לארץ. וחמור חלת חוץ לארץ יותר ממעשר, דלענין מעשר אם אין לו מה יאכל בשבת, תו הוי לצורך מצוה וקיימא לן דלא גזרו על שבות בין השמשות לצורך מצוה ... ולענין חלה יש להחמיר בכל גווני, שהרי חלת חוץ לארץ יכול לאכול בלא הפרשת חלה ולשייר מעט עד אחר שבת ולהפריש מן המשויר

3. שולחן ערוך אורח חיים סי' תקו סע' ג

הלש עיסה ביום טוב, יכול להפריש ממנה חלה; ולהוליכה לכהן (שרי אפילו הפרישה מאתמול). אבל עיסה שנלושה בערב יום טוב, אסור להפריש ממנה חלה ביום טוב. הגה: אלא אוכל ומשייר קצת, ולמחר מפריש מן המשוייר חלה. ומותר לאפות הפת על ידי שיאכל ממנו ויפריש אחר כך חלה. ואם רוצה יוכל ללוש עוד עיסה אחת ביום טוב ויצרפם יחד, ויפריש מאותה עיסה גם על מה שלש מערב יום טוב.

4. גמרא, ביצה דף ט עמ' א

גלגל עיסה מערב יום טוב, מפריש ממנה חלתה ביום טוב. אבוה דשמואל אמר: אפילו גלגל עיסה מערב יום טוב, אין מפריש ממנה חלתה ביום טוב. לימא פליגא דשמואל אדאבוה? דאמר שמואל: חלת חוצה לארץ אוכל והולך ואחר כך מפרישׁ! אמר רבא: מי לא מודה שמואל שאם קרא עליה שם שאסורה לזרים?

5. טור יורה דעה סי' שכג

כל חלה שהיא מדרבנן ניתנת אפילו לכהן עם הארץ ואינה טובלת, שמותר לאכול מהפת ולהפרישה אחר כך ומתבטל ברוב חולין ...

6. בית יוסף יורה דעה סי' שכג

ומה שכתב רבינו: כל חלה שהיא מדרבנן. היינו לומר שעיקרה מדרבנן, דהיינו חלת חוצה לארץ, אבל חלת ארץ ישראל בזמן הזה אפילו למאן דאמר (כתובות כה.) שאינה אלא מדרבנן אינה בכלל הזה, דכיון דעיקרה דאורייתא, אינה נאכלת כלל

7. בית יוסף יורה דעה סי' שכב

ומה שכתב ואין חיוב זה אלא בארץ דכתיב "באכלכם מלחם הארץ". פשוט הוא, וכן כתב הרמב"ם. וכתב עוד שאף בארץ אין חייבים אלא בזמן שכל ישראל עליה, שנאמר "בבואכם" – בביאת כולכם ולא בביאת מקצתכם. לפיכך, חלה בזמן הזה אפילו ביומי עזרא בארץ ישראל אינה אלא מדבריהם. ודברים אלו איתנהו בגמרא פרק ב' דכתובות (כה.) ובפרק יוצא דופן (נדה מז.) דגרסינן התם: אמר רב הונא בריה דרבי יהושע: אשכחתינהו לרבנן דבי רב דיתבי ואמרי: אפילו למאן דאמר תרומה בזמן הזה דרבנן, חלה דאורייתא; ואמינא להו אנא, אדרבה אפילו למאן דאמר תרומה בזמן הזה דאורייתא, חלה דרבנן

Sending Packages on Shabbat or *Yom Tov*

Q I often send packages with UPS. May I have UPS do a pickup on Shabbat or *Yom Tov*, if all of the arrangements are completed before Shabbat and they take the package without my involvement?

1. שולחן ערוך אורח חיים סי' רמו סע' א
שולח אדם אגרת ביד אינו יהודי, ואפילו בערב שבת עם חשיכה; והוא שקצץ לו דמים, ובלבד שלא יאמר לו שילך בשבת; ואם לא קצץ, אי לא קביע בי דואר במתא, אסור לשלוח

2. משנה ברורה סי' שז ס"ק טו
ובלבד שלא יאמר וכו' – ואם יום השוק שם בשבת, ובאותו מקום אינו מצוי לקנות כי אם ביומא דשוקא, כמו שרגיל בעיירות קטנות, הוה ליה כמזכיר לו יום השבת בפירוש, בין שמבקשו לקנות עבורו או שנותן לו למכור ואפילו בתחלת השבוע אסור; ובמקום שמצוי קצת גם בשאר ימים, אין איסור אלא אם כן מזכיר בפירוש יום השבת, וכן אם אמר לו הישראל: ראה שאני צריך לילך לדרכי במוצאי שבת, הוי גם כן כמזכיר יום השבת בפירוש.

3. שולחן ערוך אורח חיים סי' תקיג סע' ה
אם נולדה ביום טוב ראשון **מותרת ביום טוב שני** בשני ימים טובים של גליות, אבל בשני ימים טובים של **ראש השנה** וכן בשבת ויום טוב הסמוכים זה לזה, נולדה בזה אסורה בזה

משנה ברורה שם ס"ק יג, יד
יג] מותרת ביום טוב שני – היינו בליל יום טוב שני, שהרי ממה נפשך, אחד מהם הוא חול:

יד] של ראש השנה – מפני ששני הימים הם קודש וכיום אחד ארוך הן חשובים

4. שולחן ערוך אורח חיים סי' רמו סע' ב
אסור להשאיל שום כלי לאינו יהודי בשבת, ואפילו בערב שבת אם הוא סמוך לחשיכה, כל שאין שהות להוציאו מפתח ביתו של המשאיל קודם חשיכה, **מפני שהרואה סבור שישראל צוהו להוציאו.**

ט"ז אורח חיים שם ס"ק ג
מפני שהרואה סבור שהישראל ציוהו להוציאו. ... להוציאו חוץ לבית לרשות הרבים ולא ידעו שהעכו"ם נושאו לצורך עצמו, משמע היכא דליכא רשות הרבים, אין איסור בזה ... אלא מדלא חילקו בכך, משמע בכל מקום אסור. ומכל מקום אם העכו"ם דר בתוך המקום שאין איסור להוליך שם, ודאי מותר:

מגן אברהם שם ס"ק ו
צוהו להוציאו. ואפילו לדידן דלית לן רשות הרבים גמורה אסור, כמה שכתב בבית יוסף ריש סי' שכ"ה, ואם כן, אם העיר מוקפת חומה, דמותר לטלטל בכולה, שרי; אבל הרמב"ם פרק ו כתב כשיצא מפתח ביתו בשבת, יראה כמי שלוה לעכו"ם או משכנו או פסק עמו או מכר לו בשבת– עד כאן לשונו. ואם כן צריך עיון על הרב בית יוסף שהשמיט טעם הרמב"ם, ויש להקל בעת הצורך:

5. משנה ברורה סי' רנב ס"ק יז
בביתו – רוצה לומר, שלא בבית ישראל, דאז מחזי כאלו הוא עושה בשליחות ישראל. וכתב החיי אדם, דבבית ישראל אסור אפילו אם הוא דבר שמנהג כל בני העיר ליתנו בקבלנות, ולא אתו למחשדיה בשכיר יום, גם כן אסור מטעם זה, דיאמרו שצוהו לעשות בשבת:

Use of a Salad Slicer on Shabbat

Q May I use a salad slicer on Shabbat?

1. גמרא, שבת דף עד עמ' ב

והטוחן. אמר רב פפא: **האי מאן דפרים סילקא**, חייב משום טוחן. אמר רב מנשה: האי מאן דמלית סילתי, חייב משום טוחן.

תוספות שם

האי מאן דפרים סילקא – דוקא בסילקא שייך טחינה, אבל שאר אוכלין שרי.

2. רמב"ם הלכות שבת פרק כא הל' יח

המחתך את הירק דק דק כדי לבשלו הרי זה תולדת טוחן וחייב, לפיכך אין מרסקין לא את השחת ולא את החרובין לפני בהמה בין דקה בין גסה מפני שנראה כטוחן, אבל מחתכין את הדלועין לפני הבהמה ואת הנבלה לפני הכלבים שאין טחינה בפירות

3. שולחן ערוך אורח חיים סי' שכא סע' יב

המחתך הירק דק דק, חייב משום טוחן. הגה: והוא הדין דאסור לחתוך גרוגרות והרובים לפני זקנים ... וכל זה לא מיירי אלא בחותך ומגית, אבל אם לאכלו מיד, הכל שרי, **מידי דחוי אבורר** לאכול מיד, **דשרי**

משנה ברורה שם ס"ק מה

שרי – ויש מפקפקין על היתר זה, וגם בבית יוסף כתב שאף מי שמכוין לאכול מיד, גם כן יזהר להתוך להתיכות גדולות קצת; ומטעם זה כתבו כמה אחרונים גם כן דנכון להתנהג כמו שכתב הבית יוסף. ומכל מקום הנוהגין לחתוך הבצלים והצנון דק דק, אין למחות בידם, דיש להם על מי שיסמוכו; ועל כל פנים אסור לעשות עד יציאת בית הכנסת, דבעינן סמוך לעבודה ממש, כמה שכתוב בסימן שי"ט לענין בורר. והחותכים הבצלים והצנון דק דק שעה או שתים קודם העבודה, קרוב הדבר לומר שחייב חטאת והבצלים אסורים באכילה, וגם דאז אסור משום בורר

>>

<<

ביאור הלכה שם

מידי דחוי אבורר – ולכאורה הלא בבורר לא התירו כי אם ביד ולא בכלי, דאז חשיב בורר בכל גווני, ואם כן היה לנו לאסור בענייננו כשמחתך בכלי כי אם במפרר ביד... אבל מכל דברי הפוסקים משמע דבענייננו אפילו כשמחתך בסכין שרי. והטעם כתב הפרי מגדים דכמו בבורר דרך אכילה הוא כשבורר בידו לאכול לאלתר, הכא נמי בענייננו דרך אכילה הוא אפילו כשמחתך בסכין לאכול לאלתר, דדרך אכילה הוא בסכין אם לא כשמחתך בכלי המיוחדת לטחינה כמו לגרור גבינה על ר"ב אייזי"ן וכיוצא בו [אך שמפקפקים בזה משום דאינו גידולי קרקע] דאז דמי לנפה וכברה דשייך שם בורר אפילו בלאלתר. ויש לעיין אם חותך הבצלים והצנון דק דק בסכין גדול המיוחד לזה ... אולי על כל פנים דומה לקנון ותמחוי דאינו מיוחד כל כך כמו נפה וכברה ואפילו הכי אסרו רבנן לכתחלה, כיון דמיוחד קצת לברירה ... ואפשר דהוא הדין בענייננו:

4. שולחן ערוך אורח חיים סי' שכא סע' י

אסור לגרור הגבינה בשבת במורג חרוץ בעל פיפיות **שקורין ראלי"ז**.

משנה ברורה סימן שכא ס"ק לו

שקורין ראלי"ז – בל"א ר"ב אייזי"ן דכיון שהכלי מיוחד לכך, הרי זה דרך חול

5. שמירת שבת כהלכתה פרק ו סע' ג

אין להשתמש בכלי המיוחד לחיתוך הבצל, והוא מערכת סכינים מותקנת בציר וקפיצים, ועל ידי שהיא מסתובבת מסביב לציר, נעשית פעולת הקציצה באופן יסודי. אבל מותר להשתמש בשבת בסכין "מקציץ ביצים", והוא שורה של להבים המרוחקים זה מזה...

Using an Hourglass on Shabbat

Q This past Yom Kippur, I was a few days after birth, and our rabbi told me that I could eat and drink small amounts of food "in intervals." He lent me an hourglass filled so that it shows the amount of time to wait before the next eating. Is it generally permitted to use an hourglass on Shabbat and *Yom Tov,* or was this a special leniency due to my medical status

1. גמרא, ביצה דף כט עמ' א
משנה. אומר אדם לחברו: מלא לי כלי זה, אבל לא במדה. רבי יהודה אומר: אם היה כלי של מדה – לא ימלאנו. **גמרא.** מאי אבל לא במדה? אמר רב יהודה אמר שמואל: אבל לא בכלי המיוחד למדה. אבל כלי העומד למדה – ימלאנו. ואתא רבי יהודה למימר: אפילו כלי העומד למדה לא ימלאנו.

2. גמרא, שבת דף קנז עמ' א - עמ' ב
משנה. מפירין נדרים בשבת ... ומודדין את המטלית, ומודדין את המקוה. ומעשה בימי אביו של רבי צדוק ובימי אבא שאול בן בטנית, שפקקו את המאור בטפיח, וקשרו את המקידה בגמי לידע אם יש בגיגית פותח טפח אם לאו. ומדבריהם למדנו, שפוקקין ומודדין וקושרין בשבת. **גמרא. ... ומדבריהם למדנו שפוקקין ומודדין וקושרין בשבת.** עולא איקלע לבי ריש גלותא. חזייה לרבה בר רב הונא דיתיב באוונא דמיא, וקא משח ליה. אמר ליה: אימר דאמרי רבנן מדידה דמצוה, דלאו מצוה מי אמור? – אמר ליה: מתעסק בעלמא אנא.

3. רמב"ם הלכות שבת פרק כג הלכה יב-יג
כותב מאכות מלאכות, לפיכך אסור לכחול בפוך וביוצא בו בשבת מפני שהוא ככותב ... וכן אסור לקנות ולמכור ולשכור ולהשכיר גזירה שמא יכתוב ... אחד המוכר בפה או במסירה אסור, בין במאזנים בין שלא במאזנים, וכשם שאסור לשקול כך אסור למנות ולמדוד בין בכלי מדה בין ביד בין בחבל.

4. שולחן ערוך אורח חיים סי' שו סע' ז
מותר למדוד בשבת מדידה של מצוה, כגון: למדוד אם יש במקוה ארבעים סאה, ולמדוד אזור מי שהוא חולה וללחוש עליו כמו שנוהגים הנשים, מותר דהוי **מדידה של מצוה.**

משנה ברורה שם ס"ק לד
מדידה של מצוה – ואף על גב דלא הותר שבות אפילו במקום מצוה ... שאני מדידה דלא הוי איסור כל כך אלא משום דהוי כעובדא דחול, ולהכי שרי במקום מצוה:

5. משנה ברורה סי' שכג ס"ק ג
ומוליכו לביתו – שאין זה דרך מקח וממכר, וגם לא מחזי כעובדין דחול, שאף המשקה את חבירו בדרך מתנה, דרכו גם כן לפעמים להשקות בכלי המיוחד למדה:

6. בית יוסף אורח חיים סי' שח
כתוב בתשובות מהרי"ל (סי' ר) טלטול השעות ... ולא מצאו איסור ברור, ואפילו הכי היתר ברור לא אמר בה לפי שנתפשט האיסור; ויש לומר דהוי כלי שמלאכתו לאיסור דלמדידה נעשה, ואף על גב דלמצוה שרי מדידה (שבת קנז.), מאן לימא לן דהא חשיב מדידה של מצוה ... ואף על גב דלאו מדידה גמורה היא מדידת הזמן, מכל מקום יש לדמותה ואחרי אשר גדול הדור גמגם בו מי יבוא אחרי המלך אשר כבר עשהו

7. שולחן ערוך אורח חיים סי' שח סע' נא
מה שמורה על השעות שקורין רילוי"ו, בין שהוא של חול בין שהוא של מין אחר, יש להסתפק אם מותר לטלטלו (וכבר פשט המנהג **לאסור**).

משנה ברורה שם ס"ק קסח
לאסור – ובזוי"נער (שעון) שלנו יש להתיר ודוקא הקטנים

8. שולחן ערוך אורח חיים סי' תריח סע' ז
כשמאכילין את העוברות או את התולה, מאכילין אותם מעט מעט כדי שלא יצטרף לשיעור; הלכך מאכילין אותו כשני שלישי ביצה בינונית, וישהו כדי אכילת ארבעה ביצים ...

When and How to Cut the *Challa*

Q Does one fulfill the requirement of having *lechem mishneh* if the bread is cut or the *matza* is broken prior to the completion of the *beracha*?

1. גמרא, ברכות דף לט עמ' א-ב
אמר רב חייא בר אשי: פת צנומה בקערה מברכין עליה המוציא. ופלינא דרבי חייא, דאמר רבי חייא: צריך שתכלה ברכה עם הפת. מתקיף לה רבא: מאי שנא צנומה דלא – משום דכי כליא ברכה, אפרוסה קא כליא; על הפת נמי, כי קא גמרת, אפרוסה גמרה! אלא אמר רבא: מברך ואחר כך בוצע. נהרדעי עבדי כרבי חייא, ורבנן עבדי כרבא. אמר רבינא, אמרה לי אם: אבוך עביד כרבי חייא, דאמר רבי חייא: צריך שתכלה ברכה עם הפת, ורבנן עבדי כרבא. והלכתא כרבא, דאמר: מברך ואחר כך בוצע. ... אמר רבי אבא: ובשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות. מאי טעמא – "לחם משנה" כתיב. אמר רב אשי: חזינא ליה לרב כהנא דנקיט תרתי ובצע חדא.

2. שולחן ערוך אורח חיים סי' קסז סע' א
... ויהתוך פרוסת הבציעה; וצריך להתוך מעט, שאם יאחזו בפרוסה יעלה שאר ככר עמו, שאם לא כן חשוב כפרוסה, ויניחנה מחוברת לפת ויתחיל לברך, ואחר שסיים הברכה, יפרידנה, כדי שתכלה הברכה בעוד שהפת שלם... הגה: ובשבת לא יהתוך בכבר עד אחר הברכה, כדי שיהיו הכברות שלימות ומכל מקום אם שכח והתך כמו בחול, אינו מזיק

3. ראי"ש, ברכות פרק ו סי' יט
ויש שאינם רוצים לחתוך הלחם כלל עד לאחר הברכה; ולא נכון לעשות כן, משום דחשיב הפסקה מה שנתאחר לחתוך הלחם ושוהה בין ברכה לאכילה, אלא חותך ואין מפריד הפרוסה עד לאחר הברכה. ויראה לי שצריך לחתוך מעט שאם יאחז בפרוסה שיעלה הכבר עמו, דאם לא כן, חשיב כפרוסה

4. שולחן ערוך אורח חיים סי' רעד סע' א
בוצע על שתי ככרות (שלימות), שאוחז שתיהן בידו ובוצע התחתונה. הגה: הזקא בלילי שבת, אבל ביום השבת או בלילי יום טוב בוצע על העליונה, והטעם הוא על דרך הקבלה.

משנה ברורה שם ס"ק ה
ועיין ... בהנ"ה שלא יהתוך בכבר עד אחר הברכה ... והמדקדקים רגילים לרשום בסכין קודם ברכה:

5. שמירת שבת כהלכתה פרק נה סע' ח
לכתחילה יקפיד שהלחמים יהיו שלמים לגמרי, ולכן לא יסיר את התות הדבוקה בלחם אלא אחרי בציעתו, כדי שהלחם יהיה שלם בשעת הברכה. וכן הלוקח מצות ללחם משנה יקפיד שתהיינה שלמות, וגם לא סדוקות. ומכל מקום, אם ניטל מעט מן המאפה לשם הפרשת חלה, לית לן בה.

6. שולחן ערוך אורח חיים סי' רצא סע' ד-ה
ד] אין צריך לקדש בסעודה שלישית, אבל צריך לבצוע על שתי כברות. הגה: ואם סועד הרבה פעמים בשבת, צריך לכל סעודה שני כברות, ולפחות לא יהיה לו בסעודה שלישית פחות מכבר אחד שלם. ומזה פשט המנהג להקל לבצוע בסעודה שלישית רק בכבר אחד שלם, אבל יש להחמיר ליקח שנים.

ה] צריך לעשותה בפת; ויש אומרים שיכול לעשותה בכל מאכל העשוי מאחד מחמשת מיני דגן; ויש אומרים שיכול לעשותה בדברים שמלפתים בהם הפת כבשר ודגים, אבל לא בפירות; ויש אומרים דאפילו בפירות יכול לעשותה. וסברא ראשונה עיקר, שצריך לעשותה בפת אלא אם כן הוא שבע ביותר.

Automatic Payment on Shabbat or *Yom Tov*

Q When I get a credit card bill (in the US), one payment option is for it to be withdrawn from my bank account on the bill's due date. May I allow this to be the default system even though that day will sometimes fall on Saturday or *Yom Tov*?

1. רש"י, ביצה דף לז עמ' א

ומקח וממכר אמור מן המקרא, דכתיב: "ממצוא חפצך ודבר דבר" (ישעיהו נח), אי נמי: מקח וממכר אתי לידי כתיבה שטרי מכירה

2. שו"ת רבי עקיבא איגר מהדורא קמא סי' קנט

... במה דקיימא לן אין קונין בשבת. אם מכר לו חפץ בערב שבת במשיכה או בכסף. ואמר תקנה לך למחר, דבשבת נגמר הקנין. וכן מכר לו בערב שבת במעכשיו בתנאי שיעשה כך וכך. אם מותר לקיים התנאי במעשה בשבת, שעל ידי זה נתקיים הקנין למפרע בערב שבת, דיש לומר דבשניהם מותר, דבראשון אינו עושה מעשה בשבת אלא דמעצמו נגמר, דשרי.

3. רמ"א אורח חיים סי' שו סע' יא

כשם שאין לוין בשבת, כך אין פורעין בשבת.

4. שולחן ערוך אורח חיים סי' שו סע' ד

מותר לתת לאינו יהודי מעות מערב שבת לקנות לו, ובלבד שלא יאמר לו: קנה בשבת.

5. שולחן ערוך אורח חיים סי' רמז סע' א

שולח אדם אגרת ביד אינו יהודי, ואפילו בערב שבת עם חשיכה; והוא שקצץ לו דמים, ובלבד שלא יאמר לו שילך בשבת; ואם לא קצץ, אי לא קביע בי דואר (פירוש איש יודע שכל כתב אליו יובל והוא משלחו למי ששלח אליו) במתא, אסור לשלוח אפילו מיום ראשון; ואי קביע בי דואר במתא, משלחן אפילו בערב שבת והוא שיהא שהות ביום כדי שיוכל להגיע לבית הסמוך לחומה. הגה: **ויש מתירין** אפילו לא קצץ, ואפילו לא קביע בי דואר במתא, אם משלחו ביום חמישי או קודם לכן; ויש לסמוך עלייהו אם צריכים לכך.

משנה ברורה שם ס"ק י

ויש מתירין וכו' – טעמייהו דכיון שלא אמר לו ישראל בהדיא שילך בשבת, אין לאסור כי אם סמוך לשבת, דנראה כשלוחו של ישראל לזה, ואמירה לאינו יהודי שבות, אפילו אמר לו בערב שבת לעשות מלאכה בשבת, אבל מופלג מן השבת קצת, לא מחזי כאומר לו עשה מלאכה בשבת, ולפיכך אין לאסור כי אם ביום ערב שבת [הרא"ש]:

A Husband Accepting Shabbat with his Wife

Q My wife generally lights candles eighteen minutes before sunset, in keeping with our community's practice. I generally cease doing *melacha* then, as do she and our two little children. Sometimes, due to work, I can make it home only close to sunset, not candle-lighting time. May my wife light at the usual time, or should she wait for me? I am afraid that my small children, who are used to my stopping doing *melacha* when my wife lights, will be confused.

1. שולחן ערוך אורח חיים סי' רסג סע' י

לבעל הלכות גדולות, כיון שהדליק נר של שבת, חל עליו שבת ונאסר במלאכה. ועל פי זה, נוהגות קצת נשים שאחר שברכו והדליקו הנרות משליכות לארץ הפתילה שבידן שהדליקו בה, ואין מכבות אותה. ויש אומרים שאם מתנה קודם שהדליקה שאינה מקבלת שבת עד שיאמר החזן ברכו, מועיל. ויש אומרים שאינו מועיל לה. ויש חולקים על בעל הלכות גדולות ואומרים שאין קבלת שבת תלוי בהדלקת הנר אלא בתפלת ערבית, שכיון שאמר החזן: ברכו, הכל פורשין ממלאכתם. ולדידן, כיון שהתחילו מזמור שיר ליום השבת הוי כברכו לדידהו. הגה: **המנהג** שאותה אשה המדלקת מקבלת שבת בהדלקה, אם לא **שהתנה תחלה**, ואפילו תנאי בלב סגי; אבל שאר בני הבית מותרין במלאכה עד ברכו.

2. חידושי דינין והלכות למהר"י וויל סי' כט

מקצת נשים נוהגים שמדליקים הנרות ואחר כך משימים ידיהם פרושות נגד הנרות ואז מברכין, ואחר כך מסלקים ידיהם; הא דפורשים ידיהם, כי היכי דליהוי עובר לעשייתם; ולא רצו לברך קודם הדלקה, דאם כן קבלו השבת ולא מצו תו לאדלוקי:

3. משנה ברורה סי' רסג ס"ק מב-מד

מב] והמנהג וכו' – ואם האיש מדליק, אפילו כשהוא מברך על הדלקתו וכדלעיל בסעיף ו', ליכא מנהגא ומותר במלאכה, ומכל מקום טוב להתנות:

מג] מקבלת שבת – ותתפלל מנחה תחלה, דהואיל דכבר קבלה שבת, שוב אי אפשר להתפלל תפלה של חול.

מד] שהתנה תחלה – ואין להתנות כי אם לצורך, מאחר שיש חולקין וסוברין דלא מהני תנאי

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 שלושה מילין ורביע, רצה לעשותו כולו תוספת, עושה. רצה לעשות ממנו מקצת, עושה; ובלבד שיוסיף איזה זמן, שיהיה ודאי יום מחול על הקודש.

Kabbalat Shabbat of Part of the Community

Q My community has one *shul* with a small *minyan* for *Kabbalat Shabbat* that accepts Shabbat early in the summer; there is no second *minyan* at night. (The daytime *minyan* is much larger; many *daven* at home on Friday night during the summer.) Must I accept Shabbat at the time the early *minyan* does, which is sometimes difficult for me?

1. שולחן ערוך אורח חיים סי' רסג סע' יב
אם רוב הקהל קבלו עליהם שבת, המיעוט נמשכים אחריהם על כרחם.

משנה ברורה סימן רסג ס"ק נא
אם רוב הקהל – ואם רוב הקהל לא היו בבית הכנסת, אין נמשכין אחר המיעוט. וכן בעיר שיש בה בתי כנסיות הרבה, אין אחת נמשכת אחר חברתה, ואפילו אם באחת רוב. אבל אם עושה מנין בביתו, אפילו מנין קבוע בטל אצל הרוב

2. שולחן ערוך אורח חיים סי' רסא סע' ד
אחר עניית ברכו, אף על פי שעדיין יום הוא, אין מערבין ואין טומנין משום דהוא קבליה לשבת עליה; ולדידן הוי אמירת מזמור שיר ליום השבת **בעניית ברכו** לדידהו.

משנה ברורה שם ס"ק לא
בעניית ברכו – דמסתמא כיון שמזכיר שבת, הוי בקבלה. וכתב המגן אברהם: ועתה נוהגין לומר מזמור שיר וגו', ואפילו הכי עושין כל המלאכות עד ברכו [והיינו כשהזמן הוא קודם בין השמשות], והטעם משום דמעיקרא הכי קבלו עלייהו, ואין מתכוונים בזה לקבלה. וכל זה בזמן המגן אברהם, אבל במקומותינו המנהג כהיום מיד שאומרים מזמור שיר מקבלין הצבור שבת עלייהו, ואסור בכל המלאכות אפילו עדיין היום גדול [פרי מגדים ודרך החיים]. וכתב בספר דרך חכמה, דהוא הדין במקומות שנוהגין לומר לכה דודי ומסיימין בואי כלה, הוי קבלת שבת ממש

3. שולחן ערוך אורח חיים סי' רסג סע' טו
מי ששהה להתפלל מנחה בערב שבת עד שקבלו הקהל שבת, לא יתפלל מנחה באותה בית הכנסת אלא ילך חוץ לאותו בית הכנסת ויתפלל תפלה **של חול**, והוא שלא קבל שבת עמהם

ביאור הלכה שם
של חול – ולא קשה מסעיף י"ב, דיחיד נגרר אחר הרוב רק לענין מלאכה, אבל לענין תפלה, כל שלא ענה עמהם ברכו מתפלל תפלה של חול חוץ לבית הכנסת

4. מחצית השקל אורח חיים סימן רסג ס"ק כד
אם רוב בו'. אין אחת נמשכה אחר חברתה. אלא אותן בני אדם שדרכן לילך לבית הכנסת אחד, אותן בני אדם נמשכים אחר אותן בתי הכנסת שדרכן לילך שם. ואותן שדרכן לילך לבית הכנסת אחרת, נמשכים אחר בית הכנסת אחרת:

5. שו"ת אגרות משה אורח חיים חלק ג סי' לח
גם מסופקני בקבלה כזו שאינה לכוונת מצוה [אלא משום שאין רוצים לשנות זמן האכילה מהרגלם בימי החול ... וכדחזינן שרק בימות הקיץ שהימים ארוכים עושין כן ...], שאפשר שהמיעוט לא ימשך אחר הרבים דהא לא מצינו אלא ... שאמרו ברכו, שבסתם היה זה בקהל שנתכוונו למצוה לקדושת שבת והראיה שלו מגמרא היה שם למצוה, ולא בשהכוונה אינה למצוה כלל ... אולי אין נמשכים אחריהם וצריך עיון לדינא.

6. שו"ת שבט הלוי חלק ט סי' נו
... כל מקום שיש קבוץ ישראל שומרי המצות עשו גדר מפני חשש ולזול שבת שיהיה זמן קצוב להפסקת מלאכת חול דאורייתא ודרבנן ... וקבלת שבת על ידי הרוב ושהם פורשים מכל מלאכה הוא הגורם שגם המיעוט אסור לזלזל בזה.

Lighting Candles When One Needs to Leave the House

Q My husband and I were going away for Shabbat, walking to a different side of the neighborhood to eat with relatives and then sleep in a neighbor's empty house. We left late, so we knew we would not make it in time to light candles at our destination. What should we have done about candle lighting?

1. רמ"א אורח חיים סי' רסג סע' י
ועיקר הדלקה תלויה בנרות שמדליקין על השלחן, אבל לא בשאר הנרות שבבית.

2. שולחן ערוך אורח חיים סי' רסג סע' ז
אורח שאין לו חדר מיוחד וגם אין מדליקין עליו בביתו, צריך **להשתתף** בפרוטה.

משנה ברורה שם ס"ק לג
להשתתף – ... אפשר דהיינו דוקא כשאוכל בפני עצמו, אבל אם סמוך על שלחן בעל הבית, הרי הוא בכלל בני ביתו

3. משנה ברורה סי' רסג ס"ק ל
ולברך עליו – דהדלקת נר חובה משום שלום בית, שלא יכשל בעץ או באבן, וצריך להיות הנרות ארוכים שידלקו עד שיבואו לביתם בלילה, ובלאו הכי הוי ברכה לבטלה.

4. חובת הדר עמ' 94
ואם אינם הוזרים לביתם לישן, מן המתם יש להם חדר מיוחד לישן שם, ולכן תדליק שם בחדר המיוחד לה בברכה, ואם תרצה להדליק במקום אכילה, תדליק שם קודם בלא ברכה, ואחר כך תדליק בחדר המיוחד לה בברכה.

5. ילקוט יוסף שבת א סי' רסג, סעיפים יט-כב

יט) אורח המתארח אצל קרוביו או ידידיו, ומייחדים לו חדר לשינה, אף שאוכל ושותה עם בעל הבית, צריך להדליק נר שבת בברכה בחדר השינה שייחדו לו. וכן מי שמתארח בבית מלון, צריך להדליק נר שבת בחדרו. ואם בעלי בית המלון הוששים משריפה וכדומה, ואינם מאפשרים להדליק נר בחדר השינה, ידליק בברכה בחדר האוכל.

כב) חיילים הנמצאים באוהל סיירים, ששם הסכנה מרובה בהדלקת נרות שבת באוהל, אין להם להדליק באוהל, אף אם הם אוכלים שם, אלא יסמכו על ההשמל, וידליקו תאורה זו במיוחד לצורך שבת, ויברכו "להדליק נר של שבת".

6. שמירת שבת כהלכתה פרק מה סע' ג, ח

ג) ... ואמנם ודאי שאם קיים חשש כלשהו של דליקה בהשארת נרות דולקים בלא השגחה – מוטב שלא ידליקו נרות בחדרים אלה, ולמצוה יחשב להם.

ח) מי שבא עם אשתו לבית ההורים לאכול שם סעודת ליל שבת, המנהג הוא שהאשה מדליקה נרות שבת בברכה בחדר האוכל של בית ההורים. ומכל מקום, אם לאחר בסעודה הוזרים לביתם לישון שם, עדיף שתדליק בביתה, בברכה, לפני צאתה מהבית ... ויהיו נרות גדולים שידלקו עד שובם שם אחרי גמר הסעודה או שישאר שם אחד מהם בבית עד סמוך ללילה כדי ליהנות מאור הנרות ורק אז תלך לבית ההורים.

7. משנה ברורה סי' רסג ס"ק כא
... ועל אידך תקנה, דתאמר לאינו יהודי להדליק, גם כן קשה: הא אין שליחות לאינו יהודי, ואם כן היא אינה מדלקת, ואיך תברך; ואפילו ישראל המצוה לחבירו להדליק גם כן דעת הדרך החיים דהמצוה לא יברך, רק המדליק

Eating before *Kiddush*

Q I am a nursing mother, and I sometimes get very hungry or thirsty between when I light Shabbat candles and when my husband comes home from *shul*. When this happens, may I eat or drink?

1. שולחן ערוך אורח חיים סי' רעא סע' ד
אסור לטעום כלום קודם שיקדש, אפילו מים. ואפילו אם התחיל מבעוד יום, צריך להפסיק, שפורס מפה ומקדש

2. שו"ת הרא"ש כלל כה סי' ב
וששאלת אם מותר לשתות מים בלילי שבתות ובלילי ימים טובים קודם שיקדש, דע שהוא אסור. ולא דמי להבדלה דאמרינן (בפסחים ק"ה) דבי רב אשי לא קפדי אמיא דשאני אפוקי יומא מעיולי יומא, דשבת קובעת ואסור ליהנות בכל מיני הנאות של אכילה ושתיה עד שיקדש... ומשמע אבל שבת דחמירא מפסיקין אם התחילו לאכול וצריך לפרוש מפה ולקדש גם אסור לשתות מים.

3. שולחן ערוך אורח חיים סי' רעא סע' ד
אסור לטעום כלום קודם שיקדש, אפילו מים. ואפילו אם התחיל מבעוד יום, צריך להפסיק, שפורס מפה ומקדש.

משנה ברורה שם ס"ק יא
אסור לטעום – וזהו רק איסור דרבנן, והטעם כיון דחיוב של הקידוש חל עליו מיד בכניסת שבת ואפילו לא קבל עליו שבת בהדיא, דכיון שנעשה ספק חשיכה, ממילא חל עליו שבת. ואם קבל עליו שבת, אפילו עדיין יום גדול דינא הכי. ואם רוצה לקבל שבת מבעוד יום ולקדש ולאכול ולהתפלל ערבית אחר כך בלילה, רשאי, ובתנאי שיהיה חצי שעה קודם זמן מעריב

4. שו"ת מנחת יצחק חלק ח סי' יח
ראיתי בספר דעת תורה ... שנשאל באשה שהדליקה נרות שבת בברכה מבעוד יום, ואחר זמן צמאה למים מאד קודם חשיכה, אם מותרת לשתות מים, והשיב כיון דאיסור שתיית מים קודם קידוש משום דשבת קובע ... אם כן תלוי בפלוגתא אם בין השמשות קובע למעשר... וכן לדברי הב"ח ושל"ה ... מצות עונג רק בלילה, והנה הא דשבת קובעת הוא משום דכתיב "וקראת לשבת עונג" כדאיתא (בביצה ל"ה ע"ב), אם כן אינה קובעת עד לילה, ומותר לשתות מים קודם קידוש ... הרי הקיל במקום צער אף לשתות מים משום צמאון, אף דיש לה הנאה מרובה, אף בשכבר הדליקה נרות, וגם בין השמשות. אך הגאון המהרש"ם שם התנה תנאי דדוקא באם אינה יכולה לקדש ... וכל זה מילתא דלא שכיחא שאינה יכולה לקדש.

5. שולחן ערוך אורח חיים סי' רסג סע' י
המנהג שאותה אשה המדלקת מקבלת שבת בהדלקה, אם לא **שתתנה תחלה**, ואפילו תנאי בלב סגי; אבל שאר בני הבית מותרין במלאכה עד ברכו.

משנה ברורה שם ס"ק מד
שתתנה תחלה – ואין להתנות כי אם לצורך, מאחר שיש חולקין וסוברין דלא מהני תנאי

6. שמירת שבת כהלכתה פרק מג סע' מז
אשה חלשה או מינקת שצריכה לאכול או לשתות, תתנה בשעת הדלקת בנרות שאינה מקבלת את השבת בהדלקתה, ותאכל או תשתה לפי צורכה עד סמוך לשקיעת החמה.

7. שולחן ערוך אורח חיים סי' רעג סע' ה
כתבו הגאונים: הא דאין קידוש אלא במקום סעודה, אפילו אכל דבר מועט, או שתה כוס יין שחייב עליו ברכה, **יצא** ידי קידוש במקום סעודה וגומר סעודתו במקום אחר. ודוקא אכל לחם או שתה יין, אבל אכל פירות, לא

To What Does *Havdala* Relate?

Q This is more of a philosophical than halachic question: Is *Havdala* a *mitzva* of Shabbat or a *mitzva* of *chol*?

1. רמב"ם הלכות שבת פרק כט הל' א
מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר: "זכור את יום השבת לקדשו" – כלומר, זכרהו זכירת שבה וקידוש. וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו. בכניסתו, בקידוש היום; וביציאתו, בהבדלה.

2. גמרא, שבועות דף יח עמ' ב
אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: כל המבדיל על היין במוצאי שבתות, הויין לו בנים זכרים, דכתיב: "להבדיל בין הקדש ובין החול", וכתיב התם: "להבדיל בין הטמא ובין הטהור", וסמיך ליה: "אשה כי תזריע".

3. גמרא, ברכות דף כ עמ' ב
אמר רב אדא בר אהבה: נשים חייבות בקדוש היום דבר תורה. אמאי, מצות עשה שהזמן גרמא הוא, וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות? – אמר אביי: מדרבנן. אמר ליה רבא: והא דבר תורה קאמרת! ועוד, כל מצות עשה נחייבינהו מדרבנן! – אלא אמר רבא: אמר קרא "זכור" ו"שמור" – כל שישנו בשמירה, ישנו בזכירה; והני נשי, הואיל ואיתנהו בשמירה – איתנהו בזכירה.

4. מגיד משנה הלכות שבת פרק כט הל' א
מצות עשה מן התורה וכו'. מדברי רבינו נראה ... שההבדלה ג"כ דבר תורה והכל בכלל "זכור". וראיתי המפרשים ז"ל חלוקים בזה: יש סוברים כדברי רבינו, ואף על גב דבגמרא פרק ערבי פסחים (דף ק"ו): אין שם אלא זכרהו על היין בכניסתו, אין לי אלא בלילה וכו', מכל מקום ילפינן ליה מדכתיב, "ולהבדיל" ... ולשון מכילתא: "זכור את יום השבת"– קדשהו בברכה, ובביאור אמר: זכרהו על היין. ואמרו גם כן קדשהו בכניסתו וקדשהו ביציאתו. ויש אומרים שההבדלה אינה אלא מדברי סופרים, אבל הקידוש הוא דבר תורה. ודע שלדברי הכל אחד אנשים ואחד נשים חייבין הם בקידוש היום ומימרא ... והבדלה נמי, אם היא דבר תורה, נפקא לן חיובא דנשים מהתם, ואם היא מדבריהם, דומיא דקידוש תקנוה

5. אורחות חיים חלק א הלכות הבדלה אות יח
כתב הר"ש ז"ל: נשים אין מבדילות לעצמן, דאין הבדלה תלויה בשמירת שבת, אלא רבנן אסמכוה אקרא

6. 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.

משנה ברורה שם ס"ק לג
קודם שיבדיל – היינו אפילו משתחשך כיון שלא הבדיל עדיין, חל במקצת קדושת שבת עליו, ואסרו חז"ל במלאכה:

7. שו"ת ציץ אליעזר חלק יא סי' לד
לעומת זאת נזכר בשו"ע שתי דיעות באיזה מלאכות שאסור לפני כן, הדעה הראשונה סוברת דאסור בכל המלאכות, והרמ"א מביא דעה שניה שסוברת דכל זה במלאכה גמורה, כגון כותב ואורג, אבל הדלקת הנר בעלמא או הוצאה מרשות לרשות אין צריך לזה (לומר לפני כן המבדיל). ומסיים הרמ"א דעל ממך דעה ב' זאת נתפשט המנהג להקל שמדליקים נרות מיד שאמר הקהל ברכו, אך, אבל העיקר כמברא ראשונה ...
(ב) והנה לכאורה ניתן לומר דב' הדיעות מחולקים ביסוד איסור המלאכה אם הוא כהמשך מכח איסור שבת או מפני חובת ההבדלה, דהדיעה הראשונה סוברת שנמשך עוד מכח איסור שבת ולכן אסור עדנה בכל המלאכות, אבל הדיעה השניה סוברת שמכח איסור שבת אין כבר איסור, דפג האיסור מאליו עם צאת השבת, והאיסור הוא רק מטעם חובת הבדלה שעליו, ולכן לא אסרו בזה כי אם מלאכת אומן ככותב ואורג

8. שו"ת אגרות משה אורח חיים חלק ו סי' מט
... והבדלה שיכול להבדיל מבעוד יום הוא משום דעיקר מצות הבדלה אינו דוקא בלילה, אלא שהמצוה דזכור את יום השבת בדברים הוא בין בשעת כניסתו ויציאתו בין קודם לשעה זו כמעט

Missing the First *Beracha* of Havdala

Q This week, I did not hear the *beracha* of *Borei Pri HaGafen* during *Havdala*. Was I required to hear *Havdala* again

1. רמב"ם הלכות שבת פרק כט, הלכה א, ו

א] מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר: "זכור את יום השבת לקדשו", כלומר, זכרהו זכירת שבח וקידוש, וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו, בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה.

ו] מדברי סופרים לקדש על היין ולהבדיל על היין, ואף על פי שהבדיל בתפלה צריך להבדיל על הכוס

2. משנה ברורה סי' רצו ס"ק לג

כתב המגן אברהם: אם נתכוין לצאת בברכת הבדלה, אף על פי שלא נתכוין לברכת פרי הגפן, מכל מקום יצא ידי הבדלה, דברכת המבדיל הוא העיקר אלא דאסור לטעום מהיין אלא אם כן יברך פרי הגפן:

3. שו"ת חלקת יעקב אורח חיים סי' צא

בדבר השאלה במי שלא שמע ברכת בורא פרי הגפן מהמברך בקידוש או הבדלה – אם יצא ידי חובת קידוש או הבדלה.

לפי עניות דעתי פשוט שיצא – דברכת בורא פרי הגפן הוא רק בכדי שיוכל לטעום מן הכוס, וכיון דעל פי דין סני בזה שהמברך שותה מהכוס מלא לוגמיו, ולהאחרים הטעימה רק למצוה מן המובחר. ועיין מגן אברהם סימן רע"א ס"ק ל', דמי שיש לו יין מועט, מוטב שיטעם אחד כשיעור ויניח השאר לקידוש או להבדלה – אם כן מה איכפת לן שלא שמע ברכת בורא פרי הגפן, דכיון דאין צריך לשתות בעצמו והקידוש שמע כהוגן, יצא. הרי לענין פורם מפה ומקדש, מבואר בפסחים ק' א' ובראשונים שם, ושו"ע סימן רע"א סע' ד' דאין צריך לברך ברכת בורא פרי הגפן בשעת הקידוש, כיון דהוא בתוך הסעודה, דרשאי לשתות יין מבלי שיברך עליו, משום הכי אין צריך לברך בשעת הקידוש בורא פרי הגפן רק קידוש לבד ויצא, ואם מקדש על הפת גם כן, אין צריך לברך המוציא רק קידוש ויוצא, אם כן ממילא לענין השומע קידוש או הבדלה מאחרים שהוא אין צריך לטעום על פי דין, אף שלא שמע בורא פרי הגפן, פשיטא דיצא ידי קידוש או הבדלה

4. שולחן ערוך אורח חיים סי' רצט סע' ג

כשמפסיק להבדיל אין צריך לברך בורא פרי הגפן על כוס של הבדלה, **ויש אומרים שצריך.**

משנה ברורה שם ס"ק י

ויש אומרים שצריך – סבירא להו דכוס של הבדלה הוא ענין בפני עצמו, ואין שייך למעודה; והעיקר כדעה הראשונה

5. שו"ת אגרות משה אורח חיים חלק ג סי' מה

ובדבר אחד שטעה לאמר שהכל על כוס יין של קידוש אם יצא ידי קידוש, הנה פשוט שיצא כמפורש באורח חיים בסימן רע"א סעיף ד', שאם היו יין תחלה אינו אומר אלא קידוש בלבד בלא ברכת היין, אף שנמצא דלא בירך בעשיית קידוש בורא פרי הגפן, ומה שבירך תחלה, הא היה על שתייתו אז, שלא היה צריך קידוש, אלמא דלא בשביל הקידוש הוא ברכת בורא פרי הגפן אלא על הנאתו בשתיה ... לכן אין לברך בורא פרי הגפן מאחר שיכול לשתות גם בברכת שהכל שבירך. ומסתבר לדינא שאם אחד שכח והתחיל בברכת קידוש בלא בורא פרי הגפן ונזכר עד אחר ששתה הכוס, שגם כן יצא ידי קידוש.

6. שמירת שבת כהלכתה פרק ס' סע' ל

הנכנס לבית אחרי שהמבדיל כבר בירך ברכת "הגפן" ... אם שמע את ברכת "המבדיל" כולה, מתחילתה ועד סופה וכוון לצאת – יצא ידי חובתו ...

Simanim on Rosh Hashana

Q Are the *simanim* eaten on both nights of Rosh Hashana? Should they be eaten before or after the *challa*, and how does when we eat them impact on the *berachot* made on them?

1. גמרא, כריתות דף ו עמ' א

השתא דאמרת סימנא מילתא היא, יהא רגיל איניש למיכל ריש שתא קרא ורוביא, כרתי, סילקא ותמרי.

2. שולחן ערוך אורח חיים סי' תקפג סע' א

יהא אדם רגיל לאכול בראש השנה רוביא דהיינו תלתן, כרתי, סילקא, תמרי, קרא. וכשיאכל רוביא יאמר: יהי רצון שירבו זכיותינו; כרתי: יכרתו שונאינו; סלקא: יסתלקו אויבינו; תמרי: יתמו שונאינו; קרא: יקרע גזר דיננו ויקראו לפניך זכיותינו. הגה: ויש נוהגין לאכול **תפוח מתוק בדבש**, ואומרים: **תתחדש** עלינו שנה מתוקה וכן נוהגין. ויש אוכלים רמונים ואומרים: נרבה זכיות כרמון

משנה ברורה שם ס"ק ג, ד

ג] **תפוח מתוק בדבש** – ... ואף שאוכל התפוח אחר ברכת המוציא מכל מקום צריך לברך עליו.

ד] **תתחדש וכו'** – ויאמר הבקשה אחר התחלת האכילה מפני שאסור להפסיק בין ברכה לאכילה:

3. שו"ת משנה הלכות חלק יג סי' פ

... בספר בן יהוידע ... על לשון הגמרא: יהא רגיל אינש למיכל בריש שתא וכו' ונקטה הגמרא לשון "רגיל" לרמז שיעשה זה הסימן שני ימים של ראש השנה בלילות ובימים ... ידוע לשון רגיל לא שייך פחות משלוש פעמים– עד כאן לשונו. ... מירושלמי מובא בר"ן נדרים (מ"ו) דשתי פעמים נקרא רגיל ... ואם כן בשני לילות שייך לשון רגיל ... דאמרו בריש שתא ולא אמרו בראש השנה, כי בריש היינו ההתחלה דוקא, אבל לשון ראש השנה משמעותו יותר מהתחלת השנה, ולזה כיון דראש השנה כיומא אריכתא דמי, אבל ריש שתא ... היא רק בליל ראשונה ... נראה לפי עניות דעתי בדיוק לשון ריש שתא ... במה דאיתא בירושלמי והובא ברמ"א אורח חיים סי' תקפ"ג סע' ב: וגם נוהגין שלא לישן ביום ראש השנה ... המפרשים פירשוהו על יום ראש השנה שלא לישן, נמצא דמבירא ליה דריש שתא משמעות היינו יום ראש השנה ולא ליל ראש השנה דוקא, ויום ראשון בשנה הוא ריש שתא שהוא ראש השנה וכל היום; וכיון דשני ימים כיומא אריכתא דמי, אם כן תרוייהו כהדדי נינהו ובשני ימים נהגו שלא לישן; ואם כן לכאורה גם הסימנים כן ... לאו התחלה דוקא, והמחבר בשולחן ערוך סע' א שם כתב יהא אדם רגיל בראש השנה לאכול רוביא וכו', ולשון בראש השנה מתפרש בתרי אנפי: או יאמר בכל עת שאוכל בראש השנה יהא רגיל בכל סעודה לאכול כל הני, או יתפרש שיהא רגיל לאכול על כל פנים פעם אחת בראש השנה ומסתמא לכתחילה ליל ראשונה ... ומיהו לעצם הדיוק של הבן איש חי לפי עניות דעתי נראה דרגיל קאי אכל השנים כלומר יהא רגיל אינש למיכל בריש שתא ושתא בכל שנא ושנא יהא רגיל לאכול

<<

>>

4. טור אורח חיים סי' תקפג
ומזה רבו המנהגים, כל מקום ומקום לפי מנהגו, כמו באשכנז, שרגילין לאכול בתחלת המעודה תפוח מתוק בדבש לומר תתחדש עלינו שנה מתוקה ובפרובינצ"א נוהגין להביא על השלחן כל מיני חידוש

5. משנה ברורה סי' קעד ס"ק לט
המגן אברהם כתב דבתוך המעודה אין צריך ברכה משום דאז בא לעורר תאות המאכל וחשיב גם זה מחמת המעודה [והוא הדין בפירות הבאים להמשיך תאות האכילה ... ולא דמי לשאר פירות שבתוך המעודה שצריך ברכה]

6. שו"ת דברי יציב חלק אורח חיים סי' רנב
ואפשר דגם כאן בארץ הקודש שמצויים אלו המינים, מכל מקום אין רגילות לאוכלן, ואינו בא מחמת מעודה ומביאן רק לשם סימנא, ואוכלן קודם אכילת המעודה אחר פרוסת המוציא, ולא שייך בא מחמת מעודה, לזה אפשר דעדיף לאכול כסדר הש"ם.

7. תשובות והנהגות כרך ב סי' רסט
וחכם אחד רצה ליישב, כיון שאוכלים קרא משום סימנא ולא כתבשיל, שפיר יש לברך, ולכן על המצא בליל פסח לכמה פוסקים ראוי לברך בורא פרי האדמה אלא דפוטרו בכרפס. אמנם לא דמי כלל, דהתם הוי חיובא וחשיבי בפני עצמו, אבל כאן סימנא בעלמא, וכשם שלא מברכים במעודת ליל ראש השנה על סילקא או גזר, גם על קרא אין לברך.

8. שולחן ערוך אורח חיים סי' ריא סע' א
היו לפניו מיני פירות הרבה, אם ברכותיהם שוות ויש ביניהם ממין שבעה, מקדים מין שבעה אף על פי שאינו חביב כמו המין האחר; ואם אין ביניהם ממין שבעה, מקדים החביב

Shehecheyanu on *Shofar* on the Second Day of Rosh Hashana

Q Why is it that at *Kiddush* on the second night of Rosh Hashana, we require the presence of a new fruit in order to recite *Shehecheyanu*, but we say *Shehecheyanu* before *shofar*-blowing of the second day without any such "help"?

1. גמרא, ביצה דף ד עמ' ב

אתמר, שני ימים טובים של גליות, רב אמר: נולדה בזה מותרת בזה, ורב אסי אמר: נולדה בזה אסורה בזה. לימא קא סבר רב אסי קדושה אחת היא? ... אמר רבי זירא: כותיה דרב אסי מסתברא, דהאידנא ידעינן בקביעא דירחא וקא עבדינן תרי יומי. אמר אביי: כותיה דרב מסתברא ... והשתא דידעינן בקביעא דירחא מאי טעמא עבדינן תרי יומי? – משום דשלחו מתם: הזהרו במנהג אבותיכם בידיכם, זמנין דגזרו שמדא ואתי לאקלקולי. אתמר, שני ימים טובים של ראש השנה, רב ושמואל דאמרי תרוייהו: נולדה בזה אסורה בזה.

2. שולחן ערוך אורח חיים סי' תר סע' א-ג

א] ביצה שנולדה ביום טוב הראשון [של ראש השנה], וכן מה שנצוד בו, וכן מה שנתלש בו, **אסור בשני.**

ב] בקידוש ליל שני ילבש בגד חדש או מניח פרי חדש ואומר שהחיינו; ואם אין מצוי (בגד חדש או) פרי חדש, עם כל זה יאמר שהחיינו.

ג] אם חל יום ראשון בשבת, אומרים שהחיינו בשופר ביום שני. הגה: **ויש אומרים לאומרו** אפילו אם חל יום ראשון בתול, וכן המנהג במדינות אלו.

משנה ברורה שם ס"ק א, ב

א] אסור בשני – אף על גב דבשאר יום טוב מותר בשני מכח ממה נפשך, אם יום ראשון הוא קודש, השני הוא חול, ואם השני קודש, הראשון היה חול, הכא אסור, דתרווייהו חדא קדושתא היא:

ב] בקידוש וכו' – להוציא נפשיה מפלוגתא, משום שיש אומרים שאין אומרים שהחיינו, דתרווייהו יומי קדושה אחת היא, והרי כבר בירך שהחיינו ביום ראשון:

3. ראי"ש פרק ד סי' יד

והגאונים כתבו שאין לומר זמן בשני, לא בקדוש ולא בשופר. וכן כתב רבינו יצחק בר יהודה. ובעל העיטור כתב כרש"י. וכן השיב רבינו משולם בר קלונימוס ז"ל. וטוב שיקח אדם פרי חדש ויניחנו לפניו ויברך שהחיינו ויהיה דעתו על הפרי, ויצא ידי ספק וכן היה אומר רבינו מאיר ז"ל.

4. מגן אברהם סי' תר ס"ק ג

ויש אומרים לאומרו. וטוב ללבוש בגד חדש בשופר:

5. משנה ברורה סי' תר ס"ק ז

ויש אומרים לאומרו וכו' – היינו אפילו בלא בגד חדש ופרי חדש [ה], משום דהא היום אין יוצאין בתקיעה של אתמול, ולא אמרינן יומא אריכתא הוא; והוא הדין נמי בברכת התקיעה. ומכל מקום לכתחילה טוב שילבש התוקע בגד חדש בשופר ... ועיין בבית יוסף דבמקומו נהגו שלא לברך שהחיינו בשופר ביום שני, אבן אנו נוהגין כהרמ"א.

שער הציון שם ס"ק ה

(ה) ב"ח בשם הנהות מימוני. ולא אבין היטב, דהא גם לענין קידוש אנו חייבים לעשות ביום שני בפני עצמו, ואפילו הכי סבירא לה דכיומא אריכתא דמיא:

6. שו"ת מנחת שלמה חלק א סי' כ

ונראה דשאני שופר דכיון שלילה לאו זמן שופר, לכן אי אפשר לומר גם לגבי שופר דכיומא אריכתא דמי.

7. שולחן ערוך אורח חיים סי' תרסב סע' ב

אינו מברך זמן ביום שני על הלולב, אלא אם כן חל יום ראשון בשבת.

משנה ברורה שם ס"ק ב

אינו מברך זמן ביום שני – דממה נפשך יצא במה שאמר ביום ראשון זמן, אף אם הוא חול, דלא גרע ממה שאמר זמן בשעת עשיית הלולב דיצא; ולא דמי לקידוש שאומר בליל שני זמן, שאותו הוא בשביל היום ולא בשביל הסוכה; ואף על גב דגבי שופר מנהגינו לומר זמן אפילו ביום שני, שאני התם דלפעמים עיקר הקדושה הוא ביום שני

Non-Leather Footwear on Yom Kippur

Q Is it permitted and proper to wear comfortable non-leather footwear on Yom Kippur?

1. גמרא, יומא דף עז עמ' א

ונעילת הסנדל מנא לן? דכתיב: "ודוד עלה במעלה הזיתים עלה ובוכה וראש לו חפוי והוא הולך יחף". יחף ממאי – לאו מנעילת הסנדל?

2. בית יוסף אורח חיים סי' תריד

... שרש"י סובר של עץ, מנעל מיקרי, ואין יוצאים בו ביום הכפורים, אבל מיני אהריני לאו מנעל נינהו ויוצאין בהן; והרז"ה סובר דכולהו מנעל נינהו ואמירי; והרי"ף סובר דכל מנעל שאינו של עור לא מיקרי מנעל

3. שולחן ערוך אורח חיים סי' תריד סע' ב

אסור לנעול סנדל או מנעל של עור, אפילו קב הקיטע וכיוצא בו, אפילו של עץ ומחופה עור, אסור; **אבל של גמי** או של קש, או של בגד או של שאר מינים, מותר אפילו לצאת בהם לרשות הרבים. (ומותר לעמוד על כרים וכסתות של עור, ומכל מקום המחמיר תבא עליו ברכה).

ט"ז אורח חיים שם ס"ק א

... ומורי חמי ז"ל כתב שיש להחמיר למעשה לילך דוקא יחף; והביא ראיה ... שכתב דוקא ביש מיחוש. ולפי עניות דעתי אין שום ראיה משם, ואין לזוז מן המנהג. וכבר העיד הר"ן ... שכן נהגו כל ישראל לילך במינים הללו; ומאן דבעי להחמיר, יחמיר לעצמו ולא לדרוש בפרקא שיש להחמיר ... בפרט שהאמוראים עשו כן לכתחלה, מי יחמיר ויצדיק עצמו יותר מהם, אין זה אלא מן המתמיהים:

<<

>>

משנה ברורה שם ס"ק ה

אבל של גמי וכו' – דכל שאינו של עור אינו נקרא מנעל אלא מלבוש. ויש מאחרונים שמחמירין בשל עץ אפילו אינו מחופה עור, וכן יש מחמירין שלא לצאת במנעל העשוי מלבדים ... ועשוי כמנעל שלנו והוא מגין על רגל ואינו מרגיש כלל שהוא יחף ולאו בכלל עינוי הוא. ולפי זה ה"ה (קאלאשין) של גומא יש להחמיר. והנה אף שאין למחות ביד המקילין אחרי שהשולחן ערוך ורוב אחרונים מקילין בזה, מכל מקום מי שאפשר לו, נכון להחמיר בזה ולילך באנפלאות של בגד כנהוג; אבן אם צריך לצאת החוצה, נכון יותר שילבש אלו הלבדים או הקאלאשין ולא מנעלים של עור שיש בהם איסור מדינא, מה שאין כן אלו שהם רק משום תומרא:

4. גמרא, יומא דף עח עמ' ב

ותני עלה: ושוין שאסור לצאת בו ביום הכפורים! אמר אביי: התם דאית ביה כתיתין, ומשום תענוג. אמר ליה רבא: ואי לאו מנא הוא – כתיתין משוי ליה מנא? ועוד: כל תענוג דלאו מנעל הוא, ביום הכפורים מי אסור? והא רבה בר רב הונא הוה כריך מודרא אכרעיה ונפיק.

5. שו"ת מנחת שלמה תניינא (ב - ג) סימן נג

נשאלתי אם מותר ללבוש ביום הכיפורים נעלים של "קורפם" אשר במראיתם הם דומים ממש לנעלים של עור... ונראה לענ"ד דמראית עין הנזכר בש"ס, היינו בדבר המותר, ורק מפני שנראה כעושה איסור לכן אסור, וכידוע מאכילת דם דגים או חלב שקדים עם בשר, וכיון שכן בנעלי "קורפם" כיון שנראין כנעלים של עור, נראה דהרי זה דומה לכל הדברים שאמרו חכמים מפני מראית עין. ... וכיון שגם לענין מנעל ביום הכיפורים נזכר בגמ' יומא דף ע"ח עמ' ב הענין של מראית עין ... לכן נראה לענ"ד דאסור. אולם בחולה, כיון שזה באמת מנעל האסור אלא שמותר בכך מפני שהוא חולה, בכהאי גוונא לא מצינן דאסור משום מראית עין ...

Washing Hands with Soap on Yom Kippur

Q Is it permissible to wash one's hands with soap after using the toilet on Yom Kippur, or may one only wash with water?

1. שולחן ערוך אורח חיים סי' תריג סע' א
אסור לרחוץ ביום הכיפורים, בין בחמין בין בצונן; ואפילו להושיט אצבעו במים, אסור. ואם היו ידיו או רגליו או שאר גופו מלוכלכים בטיט או בצואה, או שנטף דם מחוטמו, מותר לרחצם; שלא אסרו אלא רחיצה של תענוג.

2. גמרא, יומא דף עז עמ' ב
תנו רבנן: אסור לרחוץ מקצת גופו ככל גופו, ואם היה מלוכלך בטיט ובצואה – רוחץ כדרכו ואינו חושש. אסור לסוך מקצת גופו ככל גופו, ואם היה חולה או שהיו לו חטטין בראשו – סך כדרכו ואינו חושש.

3. משנה ברורה סי' תקנד ס"ק כח
סיכה וכו' – סיכה מיקרי בדבר שדרכו לסוך בו, כגון בשמן או בחלב בבורית וכהאי גוונא:

4. ערוך השולחן יורה דעה סי' קיז סע' כט
יש רוצים לאסור לסוך בבורית שקורין זיי"ף מטעם סיכה כשתיה, ויש מתירין, דכבר כתבו התוספות בנדה [ל"ב א] בשם רבינו תם דסיכה כשתייה אינו אלא לענין יום הכיפורים– עיין שם; ואף גם ביום הכיפורים אינו אלא דרבנן לכמה פוסקים ... אמנם בבורית שלנו, שהוא מסריח, ואף לכלב אינו ראוי ואין לך לפגם יותר מזה, פשיטא שאין בזה חשש אפילו לבריאים, וכן המנהג פשוט

5. שו"ת יחוה דעת חלק ד סי' מג
... וכל שכן שמותר להתרחץ עם סבון שהוא פתות מסיכה רגילה, שמיד משתטף במים, ורוח עברה ותטהרם.

6. שולחן ערוך אורח חיים סי' תריד סע' א
אסור לסוך אפילו מקצת גופו, **ואפילו אינו** אלא להעביר הזוהמא; אבל אם הוא חולה, אפילו אין בו סכנה, או שיש לו חטטין בראשו, מותר.

מגן אברהם שם ס"ק א
ואפילו אינו. צריך עיון: מאי שנא מרחיצה, דשרי להעביר הזוהמא? ויש לומר דסיכה הוי תענוג טפי:

7. רבינו מנוח, הלכות שביתת עשור פרק ג הלי' ט
ונראה לי לפרש סיכה שאינה של תענוג, כגון שהיו ידיו מזוהמות ומלוכלכות ובקש להעביר זוהמתן על ידי סיכה, שאסור; ואף על גב דגבי רחיצה, כהאי גוונא שרי, כדאמרינן: אם היו ידיו מלוכלכות בטיט ובצואה רוחץ כדרכו, לא דמי, דהתם דרך כל אדם בין עני בין עשיר לרחוץ ידיו במים כשהן מלוכלכות, והכל יודעין דלא לתענוג קא מכוין, אבל הכא אין דרך להעביר לכלוך זוהמת הידים על ידי סיכה, זולתי איש עשיר הרך והענוג, ולא מינכרא מלתא דלהעביר זוהמא קא עביד

8. תוספת יום הכיפורים, יומא דף עז עמ' ב
וקשה: מאי שנא דגבי רחיצה שרי שאינה של תענוג, כגון אם היה מלוכלך בטיט או צואה, דאמרינן רוחץ כדרכו ואינו חושש, ואלו גבי סיכה לא שרינן שיסוך להעביר הזוהמא? יש לומר: דכיון דיכול להעביר הזוהמא על ידי רחיצה, והוא רוצה להעבירה על ידי סיכה, הוה ליה סיכה של תענוג ואסירא

9. שו"ת אור לציון חלק ד פרק יב - דיני רחיצה וסיכה ונעילת הסנדל אות ה
שאלה. הנוטל ידים ביום כיפור, עד היכן נוטל ידיו.
תשובה. בנטילת ידים שחרית, וכן הנכנס לשרותים וכדומה, נוטל ידיו עד סוף קשרי אצבעותיו. ולא יכוין לשם תענוג אלא להעביר רוח רעה. ואולם אם התלכלך, מותר לו לשטוף מקום הלכלוך במים. ואם יש ריח בידיו, מותר אף לשוטפם במי סבון.

שם בהערה
ואף שיש ביום הכיפורים איסור סיכה, מכל מקום משתת סבון שדוללה, והיא כעת מי סבון בלבד, תו לא חשיב סיכה אלא רחיצה.

Moving Fallen Decorations on *Sukkot*

Q I know that the halacha is that sukka decorations are *muktzeh* throughout Sukkot because they are set aside for a *mitzva*. Does this mean that if they fall down, I must leave them where they fell? If so, do the *halachot* apply to both Shabbat/*Yom Tov* and *Chol HaMo'ed*?

1. גמרא, סוכה דף ט עמ' א

תניא, רבי יהודה בן בתירה אומר: כשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה, שנאמר: "חג הסכות שבעת ימים לה'", מה חג לה' – אף סוכה לה'.

2. תוספות, ביצה דף ל עמ' ב

אבל עצי סוכה דחל קדושה עלייהו אתקצאי לשבעה – וקשה, דמשמע הכא דמה שעצי סוכה אסורין, היינו מטעם מוקצה... ולעיל קאמר מה חג לה' אף סוכה לה', אלמא דאסורין מדאורייתא? ותירץ רבינו תם, דמה שאמר מה חג לשם אף סוכה לשם, היינו לפי שיעור סוכה כגון שתי דפנות ושלישית אפילו טפח ... ועל היותר קאמר שאסור מטעם מוקצה. ור"י פירש, דודאי כל זמן שהסוכה בעמידה שייך בה מה חג לה' אף סוכה לה', אבל כשנפלה, לא שייך ... דכשנפלו נמי אסורין מטעם מוקצה.

3. גמרא, שבת דף מה עמ' א

אמר ליה: אין מוקצה לרבי שמעון אלא שמן שבנר בשעה שהוא דולק, הואיל והוקצה למצותו הוקצה לאיסורו. ולית ליה הוקצה למצותו? והתניא: מיככה כהלכתה, ועיטרה בקרמים ובסדינין המצויירין... אסור להסתפק מהן עד מוצאי יום טוב האחרון, ואם התנה עליהן – הכל לפי תנאו.

4. תוספות, שבת דף כב עמ' א

מיכה תניא – משמע דטעמא דנויי סוכה משום ביזוי מצוה. וקשה לר"י בפרק כירה ... משמע דטעמא משום מיגו דאיתקצי למצותה? ותירץ, דצריכי לתרווייהו, דמשום דאיתקצי למצותה לא הוה אסרינן בחולו של מועד, דלא שייך מוקצה ... ומשום ביזוי מצוה לא הוה אסרינן להו היכא דנפלו, אבל השתא דאמרינן דאיתקצי וביזוי מצוה אסרינן אפילו נפלו ואפילו בחול המועד

5. הר"ן על הרי"ף, ביצה דף יו עמ' א

... תירץ הרמב"ן ז"ל דכולהו איתנהו, דעצי סוכה כל שבעה אסורין מן התורה כחגיגה, ונויי סוכה אסורין כל שבעה משום בזויי מצוה ... ובשמיני של חג, סוכה ונויין אסורין משום מוקצה

6. שולחן ערוך אורח חיים סי' תרלח סע' ב

וכן אוכלים ומשקים שתולין בסוכה כדי לנאותה, אסור להסתפק מהם כל שמנה, אפילו נפלו (**וביום טוב ושבת אפור** לטלטלם דמוקצים הם); ואם התנה עליהם בשעת שתלאם ואמר: איני בודל מהן כל בין השמשות (של שמונה ימים), הרי זה מסתפק מהם **בכל עת שירצה**, שהרי לא הקצה אותם ולא חלה עליהם קדושת הסוכה ולא נחשבו כמותה; ודוקא שמתנה בזה הלשון, אבל אם אמר: אני מתנה עליהם לאוכלם כשיפלו, אינו כלום; ואם אמר: אני מתנה עליהם לאכלם אימתי שארצה, מהני, שגם בין השמשות בכלל. הגה: וצריך לעשות התנאי קודם בין השמשות הראשון. יש מן האחרונים שכתבו דבזמן הזה אין נוהגים להתנות, והכי נהוג בנויין התלוים בסכך; אבל בנויין שנותנים בדפנות ... נוהגין לטלטלם מפני הגשמים אפילו בלא תנאי, משום דיש אומרים דאין איסור אפילו בדפנות עצמן, כל שכן בנויין. ומכל מקום טוב להתנות עליהם.

משנה ברורה שם ס"ק יט

בכל עת שירצה – פירוש, אפילו כשהן תלוין וכל שכן דהתנאי מהני להנות מהן כשיפלו:

ביאור הלכה שם

ביום טוב ושבת אפור – ואם נפלו הנויין על השולחן, ואי אפשר לאכול, יש אומרים דמשום אוכל נפש ביום טוב מותר לטלטל המוקצה ולהסירן. והפרי מגדים מסיק דאם אפשר על ידי טלטול מן הצד לנער הטבלא וכדומה, יעשה ולא יטלטל בידים

7. פסקי תשובות אורח חיים סי' תרלח ס"ק ז

אבל [21] לענין להסיר את קישוטי הסוכה בחול המועד עקב גשמים או גנבים וכיוצא בזה, אין צריך תנאי כלל, כי לא אמרו לעשות תנאי אלא כדי להתיר את השימוש והתנאה בקשוטי הסוכה דרך ביטול קדושתן ... אבל לא בעצם הורדתן ופילוקם מהסוכה.

פסקי תשובות הערות שם הערה 21

ונראה דאף לשיטת הפוסקים הנ"ל אות ו' דבעצם סילוק הקישוטים מהסוכה יש בו משום ביטול קדושתן, מכל מקום באופן שמסלקן עקב ירידת גשמים או גנבים יודו דליכא בזה חשש כלל, דאדרבה כוונתו לשמור על קדושתן למען יוכל לתלותם שוב לאחר חלוף חשש ההפסד.

Nichum Aveilim on *Yom Tov* and *Chol HaMo'ed*

Q May *nichum aveilim* be done on *Yom Tov* and *Chol HaMo'ed*?

1. גמרא, סוכה דף מא עמ' ב
תניא, רבי אלעזר בר צדוק אומר: כך היה מנהגן של אנשי ירושלים, אדם יוצא מביתו ולולבו בידו, הולך לבית הכנסת לולבו בידו, קורא קריאת שמע ומתפלל ולולבו בידו ... הולך לבקר חולים ולנחם אבלים – לולבו בידו

2. גמרא, מועד קטן דף כ עמ' א
קברו שלשה ימים בסוף הרגל – מונה שבעה אחר הרגל. ארבעה ימים הראשונים – רבים מתעסקין בו, שלשה ימים האחרונים – אין רבים מתעסקין בו, שכבר נתעסקו ברגל, ורגל עולה לו.

3. שולחן ערוך יורה דעה סי' שצט סע' ב
הקובר מתו ברגל בחול המועד ... ולאחר הרגל מתחיל למנות שבעה, ולכשיכלו שבעה למיתת המת אף על פי שעדיין לא כלו שבעת ימי האבלות ... ואין רבים מתעסקים בו לנחמו אחר הרגל מנין היכים שניחמוהו ברגל

4. גמרא, שבת דף יב עמ' א - עמ' ב
וכן היה רבי שמעון בן אלעזר אומר ... ואין מנחמין אבלים, ואין מבקרין חולין בשבת, דברי בית שמאי, ובית הלל מתירין.... ואמר רבי חנינא: בקושי התירו לנחם אבלים ולבקר חולים בשבת.

5. גמרא, שבת דף יב עמ' ב
ואמר רבי חנינא: **בקושי התירו** לנחם אבלים ולבקר חולים בשבת.

רש"י שם
בקושי התירו – מפני שמצטער.

6. שולחן ערוך אורח חיים סי' רפז סע' א
יכולים לנחם אבלים בשבת, וכן יכולים לבקר את החולה. ולא יאמר לו כדרך שאומר לו בחול, **אלא אומר לו:** שבת היא מלזעוק ורפואה קרובה לבא ורחמיו מרובים ושבתו בשלום.

מגן אברהם שם הקדמה לסימן
אמרינן בגמרא: בקושי התירו לנחם אבלים ולבקר חולים בשבת. פירוש, שחששו שמא יבא לזעוק, ודלא כאותן שכל ימות השבוע אין הולכין רק בשבת

משנה ברורה שם ס"ק ג
אומר לו וכו' – ... ויש מקילים דרשאי לומר המקום ינחמך.

7. ערוך השולחן אורח חיים סי' רפז סע' ג
ולא הזכיר הש"ס איזה לשון לומר בניחום אבלים ... ואצלינו לא נהגו בניחום אבלים בשבת:

8. שו"ת אגרות משה יורה דעה חלק ב סי' קעב
ואף שגם דין זה שליכא חיוב תנחומין אחר הרגל לא מצינו בפוסקים אלא בהרא"ש, אולי לא פסקו כן מאיזה מקום, ואולי מחמת שבזמננו לא נהגו לנחם ברגל לכן הוי החיוב ממילא בשעת האבלות

9. גשר החיים כרך א פרק כ סי' ה אות ב
... וכיום אין נוהגים האשכנזים ללכת לבית האבל לא בשבת ולא ביום טוב. אולם בחול המועד ובפורים מכל שכן בראש חודש ובחנוכה – מנחמין גם האשכנזים ...

10. ילקוט יוסף ביקור חולים ואבלות סי' כו - מנהג המנחמין סעיף ב
ב. בשבת ויום טוב אף על פי שאין נוהגים בהם אבילות בפרהסיא, מותר מעיקר הדין לבוא לביקור אצל האבלים, כדי להשקיט את לבם ולהרגיעם בדברי נחמה, אבל לא יאמר להם בלשון שאומר בחול. ולכתחלה נכון לנחם בימי החול ולא בשבת, אך מי שאין באפשרותו לבוא לנחם בימי החול, יכול לנחם בשבת באופן שיאמר שם דברי עידוד ודברי תורה.

Chanuka Lighting on *Motzaei Shabbat* by Hosts or at Home?

Q My family and I will be at my parents' house for Shabbat Chanuka, and we will be leaving there for our own home (an hour-long trip) relatively soon after Shabbat. Where should I light Chanuka candles?

1. גמרא, שבת דף כג עמ' א

אמר רב ששת: אכסנאי חייב בנר חנוכה.

2. שולחן ערוך אורח חיים סי' תרעו סע' א

אכסנאי שאין מדליקין עליו בביתו, צריך **לתת פרוטה** לבעל הבית להשתתף עמו בשמן של נר חנוכה ... אף על פי שאותו בית אינו מיוחד אלא לשינה והוא אוכל על שלחן בעל הבית, והוא הדין לבן האוכל אצל אביו. הגה: ויש אומרים דבזמן הזה שמדליקים בפנים ממש, ידליק **במקום שאוכל**, וכן נהגו.

משנה ברורה סימן תרעו ס"ק ג

לתת פרוטה – ... ומכל מקום אם יש לאכסנאי נר, נכון יותר להדליק בעצמו:

ביאור הלכה סי' תרעו סע' א

במקום שאוכל – עיין משנה ברורה מה שכתבנו דמי שסועד אצל חבירו באקראי ויש לו שם בית באותו העיר וכו'. ודוקא באופן זה, אבל אם הולך הוא וכל אנשי ביתו לבית אביו או חמיו בקביעות על שמונה ימי חנוכה, דבר ברור הוא שכיון שסועד וישן שם כל ימי חנוכה, אף שביום אוכל אכילת עראי בביתו, שאינו מדליק אלא בבית שאוכל וישן שם בלילה, דכיון שאין שום אדם בבית למי ידליק

3. תשובות והנהגות כרך א סי' שצא

שאלה: אורח שהיה בשבת וחוזר לביתו מיד לאחר, שבת איפה ידליק נר חנוכה?

מעשה שהוזמן אצלנו אורח לשבת ... הדליק נר חנוכה בערב שבת בבית שלנו, ובמוצאי שבת שעמד לנסוע לביתו נסתפק ... ואמרתי לו להדליק אצלנו, דנראה שאם נמצא עשרים וארבע שעות במקום מיוחד לאכסניא בחנוכה, חשיב קבוע שמה, וגם נשאר עדיין כשעתיים אחרי השבת בביתנו לא גרע מאכסנאי שמדליק במקום שהוא שם, ולא שמענו שדין אכסנאי הוא רק בקובע אכסניא לכל ימי החנוכה, ודברי הפרי חדש הוא באופן שמצוי גם בביתו בחנוכה, רק שהוא אוכל שם עראי ... ועל זה אמר דכיון שקבע עצמו כל שמונה הימים בבית חמיו מדליק שם, אבל מה שקבע עצמו לנמרי בבית אחר ואין ביתו לפניו כלל בזמן ההדלקה מדליק שם כדין אכסנאי. ... ונראה דלפי מה שביארנו במקום אחר שיש מקילים שעיקר הזמן דכלה רגל מן השוק היום הוא בשעה שבע וחצי, לדידהו אם יכול להצליח לשוב לביתו עד אז ידליק בביתו, ואם רק לאחר כך ידליק במקום שנמצא יום הקודם ...

4. חזון עובדיה, חנוכה עמ' 155

בן נשוי המתארח אצל אביו או אצל חמיו בשבת חנוכה, ובמוצאי שבת מתכונן לחזור לביתו, אין לו להדליק נר חנוכה אלא כשיחזור לביתו דוקא.

5. הליכות שלמה מועדים ב', פרק יד סע' יח-ט

יח) המתארח בבית אחרים, אפילו ליום אחד, זהו מקום הדלקתו.

יט) ואם נמשכה שהותו שם עד תחלת הלילה הבא – כפי שמצוי במוצאי שבת – טוב שידליק שם, ובלבד שישהה שם חצי שעה לאחר הדלקתו.

6. שו"ת מנחת שלמה תנייא (ב - ג) סימן נח

ב) יש להסתפק במדליק נר חנוכה בביתו ומיד לאחר ההדלקה גמר בדעתו להשכיר הבית או למכרו לאחרים באופן שצריך לעזוב הבית בתוך זמן שיעור ההדלקה, או שסותר את הבית לאחר ההדלקה, דיתכן שהוי כמדליק נר שאינו יכול לדלוק כשיעור זמן ההדלקה; ולכאורה מסתבר דבכל זמן שיעור ההדלקה צריך הנר להיות ברשותו ולא רק בתחלת ההדלקה. ולפי זה גם יש להסתפק בדבר השכיח באכסנאי שהדליק ומיד לאחר ההדלקה עוזב את האכסניה לנמרי, דלכאורה מיד שעוזבו הרי כבר אינו ביתו ונמצא דהוי כמו שהדליק לפחות מזמן שיעור ההדלקה, ואף על פי שבכבה הנר מאליו אפי' מיד לאחר ההדלקה יצא ידי חובתו דקיימא לן כבתה אין זקוק לה, אפשר דשאני הכא דהוי כאילו הוא בעצמו מכבה את הנר במויד על ידי זה שעוזב את הבית

7. הליכות שלמה מועדים ב', פרק טז סע' טו

על אף שבכל מוצאי שבת החמיר רבנו שלא להבדיל ולא לעשות מלאכה עד זמן צאת השבת לרבנו תם, במוצאי שבת חנוכה דקדק להדליק הנרות קודם זמן זה, הואיל ומעיקר הדין לא נהגינן כרבנו תם, וכן הורה לשואלים.

Lighting Chanuka Candles at a Party

Q It is popular to light Chanuka candles in public gatherings. My extended family (about 40 people) will be getting together on a night of Chanuka in a small hall. Should/may we light with a *beracha*? (We expect that all participants will already have lit at home.)

1. שולחן ערוך אורח חיים סי' תרעא סע' ז

מצוה להניחו בטפח הסמוך לפתח משמאל... הגה: ומיהו בזמן הזה, שכולנו מדליקין בפנים ואין היכר לבני רשות הרבים כלל, אין לחוש כל כך אם אין מדליקין בטפח הסמוך לפתח ובבית הכנסת מניחו בכותל דרום ... ומדליקין ומברכין (בבית הכנסת) משום פרסומי ניסא. הגה: ואין אדם יוצא בנרות של בית הכנסת, וצריך לחזור ולהדליק בביתו (ריב"ש סימן קי"א); ונוהגין להדליק בבית הכנסת בין מנחה למעריב

2. בית יוסף אורח חיים סי' תרעא

ומה שכתב שמניחין נר חנוכה בבית הכנסת. נראה שתיקנו כן מפני האורחים שאין להם בית להדליק בו, וכמו שתיקנו קידוש בבית הכנסת משום אורחים דאכלו ושתו בבי כנישתא ... וכן כתב הכל בו (סי' מד ד ע"א) וכתב [עוד] טעם אחר שהוא כדי לפרסם הנס בפני כל העם ולסדר הברכות לפניהם, שיש בזה פרסום גדול להשם יתברך וקידוש שמו כשמברכין אותו במקהלות; וזה לשון הריב"ש בתשובה (סי' קיא): המנהג הזה להדליק בבית הכנסת מנהג ותיקין הוא משום פרסומי ניסא כיון שאין אנו יכולין לקיים המצוה כתיקונה להדליק כל אחד בפתח ביתו מבחוץ, מפני שיד האומות תקיפה, ומברכין על זה כמו שמברכין על הלל דראש חדש אף על פי שאינו אלא מנהג ... ומכל מקום באותה הדלקה של בית הכנסת אין אדם יוצא בה וצריך לחזור ולהדליק כל אחד בביתו– עד כאן לשונו:

3. שו"ת הריב"ש סי' קיא

תשובה: המנהג הזה להדליק בבית הכנסת ... ואף על פי שאין מברכין על המנהג, זהו במנהג קל, כמו מנהג של ערבה שאינו אלא חבטא בעלמא, אבל בזה שהוא לפרסם הנס בבית הכנסת ברבים, מברכין עליו. כמו שנהגו לברך על ההלל של ראש חודש, ואף על פי שאינו אלא מנהג

4. שולחן ערוך אורח חיים סי' תכב סע' ב

וקורים הלל בדילוג, בין יחיד בין צבור. ויש אומרים שהצבור מברכין עליו בתחלה לקרוא את ההלל ... והיחיד אין מברך עליו. ויש אומרים שאף הצבור אין מברך עליו לא בתחלה ולא בסוף, וזה דעת הרמב"ם וכן נוהגין בכל ארץ ישראל ומביבותיה. הגה: ויש אומרים דגם יחיד מברך עליו, וכן נוהגין במדינות אלו.

5. שו"ת יביע אומר חלק ז - אורח חיים סי' נו

... מנא להו להוסיף במה שאינו דומה לבית המקדש שאירע בו הנס. ואף שידעתי שבכמה מדינות היו נוהגות להדליק נר חנוכה ולברך בכמיבות כאלה, מי יודע אם רוח חכמים היתה נוחה מהם. עד כאן תוכן דברו. וכן כתב בספר אז נדברו חלק ו (סי' עה) בשם ידידנו הדגול הגאון רבי שלמה זלמן אוירבך שליט"א, שאין לברך, שמכיון שמבואר בתשובת הריב"ש (סי' קיא) שמקור הברכות במנהג זה על יסוד דברי רבינו תם, לברך על מנהג קריאת ההלל בראש חודש, והדבר שנוי במחלוקת, והרמב"ם והשולחן ערוך סבירא להו שאין לברך, לכן די לנו במה שנהגו, ואין להוסיף על כך– עד כאן. וכן כתב בשו"ת מנחת יצחק ... וכן כתב ידידנו ... בשו"ת ציץ אליעזר ... אולם בספר משנת יעקב ... כתב לברך, כי פעמים רבות הפרסום בכמיבות אלה גדול ביותר, אפילו מן הפרסום של בית הכנסת, מהקהל הרב הנוהר לשם ... נראה שהנוהגים לברך על הדלקת נרות חנוכה בכמיבות כאלה, יש להם על מה שיסמוכו, כיון שיש בזה משום פרסומי ניסא. ומה טוב להתפלל שם תפילת ערבית בצבור מיד לאחר ההדלקה, וכפי שנוהגים בבתי הכנסת.

Where to Light Chanuka Candles at a Guesthouse

Q My extended family will be at a guesthouse for the Shabbat of Chanuka, sleeping in separate rooms and eating together in a separate dining room. The guesthouse staff has told us that we may not light Chanuka candles in the individual rooms or in our personal family dining room, but only in the main lobby with the rest of the guests. Can we fulfill the *mitzva* in the lobby, or must we find an alternative?

1. גמרא, שבת דף כג עמ' א

אמר רב ששת: אכסנאי חייב בנר חנוכה. אמר רבי זירא: מריש כי הוינא בי רב, משתתפנא בפריטי בהדי אושפיזא. בתר דנסיבי איתתא, אמינא: השתא ודאי לא צריכנא, דקא מדליקי עלי בנו ביתאי.

2. שולחן ערוך אורח חיים סי' תרעו סע' א

אכסנאי שאין מדליקין עליו בביתו, צריך לתת פרוטה לבעל הבית להשתתף עמו בשמן של נר חנוכה; ואם יש לו פתח פתוח לעצמו, צריך להדליק בפתחו, אף על פי שאותו בית אינו מיוחד אלא לשינה והוא אוכל על שלחן בעל הבית, והוא הדין לבן האוכל אצל אביו. הגה: ויש אומרים דבזמן הזה שמדליקים בפנים ממש, ידליק במקום שאוכל, וכן נהגו

3. שו"ת אגרות משה יורה דעה חלק ג סי' יד

ח' – הדלקת נר חנוכה לבחורי ישיבה ולמי שאין לו בית, ולמי שהלך מביתו לבחורים הנמצאים בהישיבה גם ללינה, שיש מקום מיוחד ללינה חדר אחד לאיזה בחורים ומקום האכילה הוא אחד לכל בני הישיבה, צריכים להדליק נר חנוכה בחדר השינה שהוא מיוחד לאלו שניתן להם חדר זה וגם איכא קצת בעלות להו ולא בחדר האוכל שהוא לכולם ואין שם מקום מיוחד כלל וזה פשוט, ומצד חשש סכנת דליקה מחוייבין אלו שלנין ומדליקין שם להטיל גורל ביניהם מי שישמור היום ומי ישמור למחר על כל היומים ...

4. שו"ת שבט הלוי חלק ג סי' פג

ואשר שאלת בדברי הרמ"א או"ח סי' תרע"ז דהעיקר דהולכים בנרות חנוכה אחרי מקום האכילה, והוא מתשובת הרשב"א תקמ"ב, מהו הדין בנדון זה לענין בחורי ישיבה שאוכלים שלוש סעודות בין כותלי הישיבה והולכים לישון בבית ...

היוצא מזה דבין להרשב"א ובין להרא"ש ידליק במקום שהוא אוכל בזמן דליכא חשדא, ובזמן דאיכא חשדא בנדון הנ"ל להרשב"א במקום שאוכל ולהרא"ש במקום לינה, ואם כן בזמן הזה, דליכא חשדא לכולי עלמא במקום שאוכל, ומכל שכן בבחורי ישיבות והאבות ושאר בני משפחתם, מדליקין בבית, פשיטא דליכא חשדא אם אין מדליקין שם במקום לינה דאין זה עיקר ביתם, מיהו בישיבה עצמה ובפרט במקום שהבחורים לנין גם כן שם, אין הבדל אם מדליק במקום השינה או במקום אכילה כיון דשניהם בבית אחד כמו דאין הבדל בבית פרטי אם מדליק בחדר זה או בחדר זה. ובישיבות גדולות נראה דיותר יש להדליק בחדרם כיון דמיוחד להם מבחדר האוכל דאיכא רבוי אוכלוסין ואינו ניכר כל כך. ועל פי הנ"ל יראה בענין שאלתו אם יכולים להדליק בבית המדרש דיראה כן דאפשר להדליק גם בבית המדרש כיון שהוא באותו בית ששוהה ואוכל שם והוא כחדר אחד בדירה פרטית, גם אין שום חשד אם לא ידליק בחדר אוכל, וגם הבית המדרש נקרא בי רבנן על שם שדרין שם כל היום ושוהים שם כבביתם; ועל כן מותר להם גם לאכול ולשתות שם כמבואר בש"ס מגילה

5. הליכות שלמה, מועדים חלק ב', פרק יד סע' ח

בחורים הגרים בישיבה, עיקר מקום הדלקתם הוא בחלון החדר שישנים בו ... או בפתח בנין הפנימיה, ובדיעבד ידליקו לפי הסדר דלהלן: א– בחדר אוכל. ב–בפתח שבין החדר לפרוזדור הפנימיה ... ואם לאו רשאים להדליק בכל מקום בבנין הישיבה.

Dividing *Megillat Esther* Among Readers

Q Is it proper to divide the reading of *Megillat Esther* among multiple *ba'alei kri'ah*?

1. שולחן ערוך אורח חיים סי' תרץ סע' ב
אפילו שנים, ואפילו עשרה, יכולים לקרותה ביחד ויוצאים הם והשומעים מהם.

2. מגן אברהם סי' תרצב ס"ק ב
אם נשתתק הקורא באמצע המגילה, השני צריך להתחיל בראש כמה שכתוב סי' רפ"ד, אבל אין צריך לברך תחלה, דיוצא בברכת הראשון דעשה הברכה בשביל כל הקהל

3. שולחן ערוך אורח חיים סי' רפד סע' ה
אם נשתתק המפטיר באמצע ההפטרה, הבא למיומה לא יתחיל ממקום שפסק הראשון, אלא צריך לחזור להתחיל ממקום שהתחיל הראשון, **כמו בספר תורה.**

מגן אברהם שם ס"ק ד
כמו בספר תורה. וצריך לברך תחלה [הריב"ש] ועיין סוף סי' ק"מ דלהרמב"ם לא יברך. והא דכתב סי' תקפ"ה סע' ג דלכולי עלמא אין צריך לברך, וכן הוי סי' תרצ"ב סע' א, שאני התם דכל ישראל מחויבים לברך על השמיעה, ולכן כשבירך האחד, בירך בעד כלם, מה שאין כן כאן:

4. אליה רבה סי' תרצב ס"ק ג
ואם נשתתק הקורא באמצע מגילה, נראה לי דמתחיל השני ממקום שפסק הראשון ולא יברך, ודמיא לשופר ... ולא דמי לקורא בתורה ריש סימן ק"מ, דמתחיל מראש ומברך, דהתם כתב הלבוש טעמא דברכת התורה לעצמו נתקנה, מה שאין כן הכא דמוציא לאחרים. וכן יש לחלק בין ההפטרה בסי' רפ"ד סעיף ה' להכא. ועוד דהתם טעמא דצריך ברכה לפניה ולאחריה, אבל ברכה שאחר המגילה לא נתקנה אמגילה. ולאפוקי ממגן אברהם שפסק דיתחיל מראש בלא ברכה, דלא ירד לכל זה:

5. תלמוד ירושלמי, ברכות פרק ה הל' ג
היה קורא בתורה ונשתתק, זה שהוא עומד תחתיו יתחיל ממקום שהתחיל הראשון. אם אמר את ממקום שפסק הראשונים, נתברכו לפניהן ולא נתברכו לאחריהן, והאחרונים נתברכו לאחריהן ולא נתברכו לפניהן. וכתיב [שם יט ח] "תורת ה' תמימה משיבת נפש", שתהא כולה תמימה

6. שערי תשובה סי' תרצב ס"ק ב
ביום. ... ועיין באליה רבא, שאין צריך להתחיל בראש, רק יתחיל ממקום שפסק הראשון, עיין שם. ובשבות יעקב חלק א סי' מ"ב הסכים לדבריו בזה, וכתב: ואם יאמר האומר מה בכך שיתחיל בראש, אף אתה אמור לו שהרי מאוד הקפידו חז"ל על טירחא דציבורא כו', רק שיהיה הגומר בשעת הברכה שבירך הראשון בדאיתא בשופר ... וכן כתב בדגול מרבבה, דמגילה דומה לשופר שמוציא, ולכן מתחיל ממקום שפסק זה. ונראה שאם לא קרא רק קצת פסוקים אינו מאריך טרחא ויתחיל מראש, וגם נראה דאם רוב הציבור מסכימים שיתחיל מראש וליל פורים במוצאי שבת, טוב להתחיל מראש שלא יהיה נפשם עגומה בקריאה לחצאין, אך אם הוא בשאר הימים שהתענית קשה עליהם, יש להקל

7. משנה ברורה סי' תרצב ס"ק ב
אם נשתתק הקורא באמצע המגילה, דעת האחרונים דאין צריך הקורא השני העומד תחתיו להתחיל בראש, רק יתחיל ממקום שפסק הראשון. [וכל שכן שאין צריך לברך מחדש, דיצאו כל הקהל בברכת הראשון] דהוא טרחא דצבורא

Early Reading of *Megillat Esther*

Q I am the rabbi of a small *shul* with a strong *kiruv* element. I am working on a *Megilla* reading program for Purim evening, to attract non *shul*-going families with children who attend public school to join us in *shul*. This year, *tzeit hakochavim* of Purim will be around 8 PM, a time late enough that it would discourage families from coming. May we read the *Megilla* for everyone after *plag hamincha*

1. תוספות, ברכות דף ב עמ' א

מאימתי קורין וכו' – פירש רש"י: ואנן היכי קרינן מבעוד יום, ואין אנו ממתינין לצאת הכוכבים ... פירש רבינו תם דאדרבה, קריאת שמע של בית הכנסת עיקר. ואם תאמר: היאך אנו קורין כל כך מבעוד יום? ויש לומר: דקיימא לן כרבי יהודה דאמר בפרק תפלת השחר (דף כו.) דזמן תפלת מנחה עד פלג המנחה, דהיינו אחד עשר שעות פחות רביע, ומיד כשיכלה זמן המנחה מתחיל זמן ערבית.

2. תרומת הדשן ח"א סי' קט

יראה דיכול לשמוע קריאתה ויוצא בה מבעוד יום לאחר תפלת ערבית מפלג המנחה ואילך, דהיינו שעה ורביע קודם הלילה, דפסק רבינו תם בריש ברכות, דקיימא לן דמזמן ההוא ואילך חשיבא לילה לענין קריאת שמע. ואף על גב דהקפיד התם רחמנא להדיא אזמן שכיבה, ובההוא זימנא לאו זמן שכיבה הוא. מכל מקום נפיק מידי קריאת שמע, משום דחשיב לילה. כל שכן לענין קריאת מגילה, דליכא קפידא במידי אי חשבינן ההוא זימנא ללילה

3. שולחן ערוך אורח חיים סי' תרצב סע' ד

מי שהוא אנוס קצת ואינו יכול לילך לבית הכנסת וצריך להמתין עד אחר שקראו הקהל, וקשה עליו לישב בתענית כל כך, יכול לשמוע קריאתה מבעוד יום מפלג המנחה ולמעלה. הגה: **אבל אפור לאפול** קודם שישמע קריאת המגילה, אפילו התענית קשה עליו

4. פרי חדש אורח חיים סי' תרצב סע' ד

מי שהוא אנוס קצת כו' [יכול לשמוע קריאתה מבעוד יום מפלג המנחה ולמעלה]. דין זה הוא מבעל תרומת הדשן ... ודבריו דחויים מצד רוב הפוסקים שחלוקים עליו, והפסק האמיתי שזמן קריאת שמע הוא משעת צאת הכוכבים ... וכל שכן במגילה דמפקינן לה [מגילה ד, א] מקרא, דכתיב [תהלים כב, ג]: "ולילה ולא דומיה לי". ובפרק שני דמגילה [כ, ב] אמרינן, הא קיימא לן דעד צאת הכוכבים לאו לילה הוא. ולכן הדבר ברור כשמש שאין לסמוך על הוראה זו, ואין לקרוא המגילה אלא משעת צאת הכוכבים, וכל שקרא קודם לכן לא עשה ולא כלום ובירך ברכות לבטלה.

5. ערוך השולחן אורח חיים סי' תרצב סע' ח

כתבו רבותינו בעלי השולחן ערוך בסעיף ד': מי שהוא אנוס קצת ואינו יכול לילך לבית הכנסת וצריך להמתין ... יכול לשמוע קריאתה מבעוד יום מפלג המנחה ולמעלה אבל אסור לאכול קודם שישמע קריאת המגילה אפילו התענית קשה עליו– עד כאן לשונו. ודימו זה לתפלת ערבית דחשבינן לילה מפלג המנחה; אבל הוא תמוה, דמה עניין זה לזה, דהתם תלוי בקרבנות אבל הכא דקריאת הלילה למידין מן "ולילה ולא דומיה לי" פשיטא דעד צאת הכוכבים לא הוי לילה. ובוודאי תמוה הוא לבד זה דהא עדיין אינו יום י"ד ... ומימינו לא שמענו מי שיעשה כן

<<

>>

6. משנה ברורה סי' תרצב ס"ק יד

אבל אסור לאבול וכו' – עיין במגן אברהם שמסיק דדוקא אכילה אסור אבל טעימה בעלמא שרי, ועל כן טוב יותר להקל לאיש הזה שיטעום קודם קריאת המגילה ולא להקל לקרות מפלג המנחה ולמעלה, דהפרי חדש קרא תגר על קולא זו, ודעתו דקודם צאת הכוכבים אינו יוצא כלל אפילו דיעבד, וכן משמע דעת הגר"א בביאורו ... וכתב הפרי מגדים דלפי דעת הפרי חדש, אפילו בין השמשות אין לקרות, ובדיעבד אם קרא בבין השמשות גם כן מסתפק שם, אם לא באונס והכרת גדול, יש לצדד להקל. וכתב בחיי אדם דאפילו קרא מקצתה קודם צאת הכוכבים, לא יצא, וצריך לחזור ולקרות ובלי ברכה. ועיין בשערי תשובה בשם הברכי יוסף ובביאור הלכה דמכל מקום המיקל לחולה וליולדת למהר קריאתן מבעוד יום קצת יש לו על מי למסוך:

7. שו"ת נודע ביהודה מהדורא קמא - אורח חיים סי' מא

נראה לענ"ד דעתי דקריאת הלילה לאו מצות עשה דדברי הקבלה, רק קריאת היום, דבמגילה, "ימים נזכרים ונעשים" כתיב, ולא לילות. ... ומה שאמרו חייב לקרות בלילה, היינו מצוה דרבנן אבל לא נרמז במגילת אסתר.

8. שו"ת יביע אומר חלק א - אורח חיים סי' מג

ואם נאמר שיקראוה מבעוד יום בלא ברכה, גם מזה תצא תקלה, כי בראות כן ההמון, יחשבו שאינם יוצאים ידי חובתם, וישעו בדברי הבאי, ולא ימו אזן קשבת, מלבד שיגרום בזה גם עגמת נפש לקהל הרחב ביום שמחה זה. ולכן יש להורות שיקראוה מבעוד יום בברכה.

Joining a Friday Shushan Purim *Seuda*

Q I live in Yerushalayim, and Shushan Purim is on Friday this year. For the Purim *seuda*, I will be hosting my children, who live outside the city. Are there any limitations on their participation considering that it is *Erev Shabbat*?

1. שולחן ערוך אורח חיים סי' תעא סע' א
אסור לאכול פת משעה עשירית ולמעלה, כדי שיאכל מצה לתיאבון

2. שולחן ערוך אורח חיים סי' רמט סע' ב
אסור לקבוע בערב שבת סעודה ומשתה שאינו רגיל בימי החול, ואפילו היא סעודת אירוסין, מפני כבוד השבת, שיכנם לשבת כשהוא תאב לאכול; וכל היום בכלל האיסור. הגה: ופעודה שזמנה ערב שבת, כגון ברית מילה או פדיון הבן, מותר. כן נראה לי וכן המנהג פשוט. ולאכול ולשתות בלי קביעות סעודה, אפילו סעודה שרגיל בה בחול, כל היום מותר להתחיל מן הדין, אבל מצוה להמנע מלקבוע סעודה שנהוג בה בחול, מתשע שעות ולמעלה.

3. אליה רבה סי' תרצה ס"ק ד
כתב סדר היום: יקבץ כל אנשי ביתו וחבריו, דכי אדם יושב גלמוד יחידי, אי אפשר לשמוח כראוי

4. רמ"א אורח חיים סי' תרצה סע' ב
וחייב במשתה ושמחה קצת בשני ימים, י"ד וט"ו, וכן נהגו.

5. גמרא, גיטין דף לח עמ' ב
שתי משפחות היו בירושלים, אחת קבעה סעודתא בשבתא **ואחת קבעה סעודתא בערב שבת**, ושתיהן נעקרו.

חידושי הרמב"ן שם
ואחת קבעה סעודתה בערב שבת. פירש רש"י ז"ל: בלילי שבת היו קובעין עיקר סעודת שבת ולא ביום וכבוד יום עדיף, ועוד פירש בערב שבת ממש, וקשה לי דהא קיימא לן כר' יוסי דאמר אוכל והולך עד שתחשך ואפילו להתחיל? ויש לומר: הני מילי פעם אחת מפני הצורך, אבל לעולם לא, משום דכיון דכל יומא ויומא עביד הכי, מיחזי כמאן דמזלזל ביקרא דשבתא. ועוד אפשר שלא היו אוכלין משתחשך ולא מסדרין שולחנם, ואמרינן התם: לעולם יסדיר אדם שלחנו בערב שבת אף על פי שאינו צריך אלא לכזית

חידושי הרשב"א שם
ואחת קבעה סעודתה בערב שבת ... ורבנו חננאל ז"ל פירש: שהיו קובעין סעודה ביום ששי, ומתוך כך היו נמנעין מלהתעסק בצרכי שבת.

6. רמ"א אורח חיים סי' תרצה סע' ב
ונוהגים לעשות סעודת פורים לאחר מנחה, וערבית יתפללו בלילה, ומתפללים מנחה תחלה בעוד היום גדול; ורוב הסעודה צריכה להיות ביום, ולא כמו שנוהגין להתחיל סמוך לערב ועיקר הסעודה הוא ליל ט"ו. וכשחל פורים ביום ששי, יעשו הסעודה בשחרית, משום כבוד שבת.

Language in Which to Recite the *Haggada*

Q At our *Seder*, the participants will have a wide range of Hebrew proficiency and understanding of the *Haggada*'s texts. What language should we use to read the *Haggada*?

1. שולחן ערוך ורמ"א אורח חיים סי' תעג סע' ו

... ויגביה הקערה שיש בה המצות ויאמר: הא לחמא עניא, עד מה נשתנה. הגה: ויאמרו בלשון שמבינים הנשים והקטנים, או יפרש להם הענין וכן עשה ר"י מלונדרי כל ההגדה בלשון לע"ז, כדי שיבינו הנשים והקטנים.

2. משנה, סוטה דף לב עמ' א

אלו נאמרין בכל לשון: פרשת סוטה, ווידוי מעשר, קרית שמע ותפלה, וברכת המזון, ושבועת העדות ושבועת הפיקדון. ואלו נאמרין בלשון הקודש: מקרא ביכורים, וחליצה, ברכות וקללות, ברכת כהנים, וברכת כהן גדול, ופרשת המלך, ופרשת עגלה ערופה, ומשוח מלחמה בשעה שמדבר אל העם.

3. שולחן ערוך אורח חיים סי' קא סע' ד

יכול להתפלל בכל לשון שירצה, והני מילי בצבור, אבל ביחיד לא יתפלל אלא בלשון הקודש; ויש אומרים דהני מילי כששואל צרכיו, כגון שהתפלל על חולה או על שום צער שיש לו בביתו, אבל תפלה הקבועה לצבור, אפילו יחיד יכול לאומרה בכל לשון

משנה ברורה שם ס"ק יג

בכל לשון – ומצוה מן המובחר הוא דוקא בלשון הקודש ... וגם עיין בתשובת התם סופר ... שהאריך בכמה ראיות דמה שהתירו להתפלל בכל לשון, היינו דוקא באקראי, אבל לקבוע בקביעה תמידית ולהעמיד שליח ציבור ולהשכיח לשון הקודש לגמרי, זה אי אפשר בשום אופן, עיין שם. ועוד מחמת כמה וכמה טעמים ... המכימו שאיסור גמור הוא לעשות כן, ולאפוקי מכתות חדשות שנתפרצו מחוץ למדינה בזה והעתיקו את כל נוסח התפלה ללשון העמים ועבירה גוררת עבירה שדלגו הברכה של קבוץ גליות וברכת ולירושלים עירך וכשם שרוצים להשכיח זכרון ירושלים כן רוצים להשכיח לשון הקודש מישראל פן יגאלו בזכות שלא שינו את לשונם

<<

<<

ביאור הלכה שם

יכול להתפלל בכל וכו' – ... וכתב במגן אברהם בשם הספר חסידים, דמוטב להתפלל בלשון שמבין אם אינו מבין בלשון הקודש ... אם הוא ירא שמים ורצונו בזה הוא רק כדי שיתפלל בכונה, אבל אם אינו בכי האי גוונא יתפלל בלשון הקודש. והטעם כי לשון הקודש יש לו סגולות רבות ... הלשון שהקדוש ברוך הוא מדבר בו עם נביאיו ... וחז"ל אמרו בלשון הקודש נברא העולם כדכתיב ... וגם כשתקנו כנסת הגדולה את נוסח התפלה ... ניסנו על כל ברכה בתיבותיה ובצירופי אותיותיה ... וכשאנו אומרין דברים אלו כלשונם של כנסת הגדולה אף שאין אנו יודעין לכוין, מכל מקום עלתה לנו תפלתינו כהוגן כי התיבות בעצמן פועלין קדושתן למעלה

4. משנה ברורה סימן תעג ס"ק סד

בדי שיבינו הנשים – שהרי גם נשים חייבות במצות הלילה ובאמירת הגדה ... ולכן החיוב גם על המשרתת שתשב אצל השולחן ותשמע כל ההגדה; ואם צריכות לצאת לחוץ לבשל, על כל פנים מחויבת לשמוע הקידוש וכשיגיע לרבן גמליאל אומר כל שלא אמר וכו' תבנום ותשמע עד לאחר שתיית כוס שני, שהרי מי שלא אמר שלושה דברים הללו לא יצא. ונוהגין שגם קוראין אותן שתשמע מדר עשרה מכות שהביא הקדוש ברוך הוא על מצרים כדי להגיד להם כמה נסים עשה הקדוש ברוך הוא בשביל ישראל

5. רמב"ם הלכות חמץ ומצה פרק ז הל' ג

וצריך לעשות שינוי בלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות עד שישיב להם ויאמר להם כך וכך אירע וכך וכך היה. וכיצד משנה? מחלק להם קליות ואגוזים, ועוקרים השולחן מלפניהם קודם שיאכלו, וחוטפין מצה זה מיד זה, וכיוצא בדברים האלו

6. חזון עובדיה, פסח ח"ב, מגיד סע' ג

אף בהגדת ליל פסח אמרינן שומע כעונה ... ואין צריך שכל אחד יאמר בפיו לבניו את ההגדה. ומכל מקום אין יוצאים ידי חובת קריאת ההגדה בהרהור בלבד.

Keeping Foods Cooked in *Chametzdik* Pots

Q I have some food that does not contain any *chametz* ingredients, but I cooked it in a *chametzdik* pot. If I fail to finish consuming the food before Pesach, may I keep it in the corner of the freezer and mark it as *chametzdik*? (I try to not sell cooked *chametz*.)

1. שולחן ערוך יורה דעה סי' קכב סע' ז
כשם שסתם כליהם של עובדי כוכבים אינם בני יומן, כך סתם כלים שלנו בחזקת שאינן בני יומן.

2. שולחן ערוך יורה דעה סי' קג סע' ה
כל קדרה שאינה בת יומא חשיבה טעמה לפגם, ואינה אומרת. 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

3. שולחן ערוך ורמ"א אורח חיים סי' תמז סע' י
נותן טעם לפגם, מותר גם בפסח. הגה: ויש מחמירין, וכן נוהגין באלו המדינות. ובמקום שיש מנהג להחמיר, אפילו משהו ונותן טעם לפגם אסור

4. שולחן ערוך אורח חיים סי' תמז סע' ד
אם נתערב החמץ קודם הפסח ונתבטל בששים, אינו חוזר ונעור בפסח לאסור במשהו, ויש חולקים. הגה: ונוהגין כסברא הראשונה בכל תערובות שהוא לח בלח. ומיהו בדבר יבש שנתערב או שיש לחוש לתערובת, כגון פת שנפל ליין אף על פי שנטלו משם, אסור בפסח דחיישינן שמא נשארו בו פירורין ונותנין טעם בפסח.

5. שולחן ערוך יורה דעה סי' צח סע' ד
איסור שנתבשל עם היתר, אפילו מכירו והוא שלם וזרקו, צריך ששים כנגד כל האיסור, מפני שאין אנו יודעים כמה יצא ממנו. לפיכך המבשל בקדרת איסור שהיא בת יומא, או תחב כף של איסור בהיתר, צריך ששים כנגד כל הקדירה וכנגד כל מה שתחב מהכף, שאין אנו יודעין כמה בלעו

6. טור אורח חיים סי' תמב
כל דבר שאינו חמץ גמור אלא תערובת חמץ ... או חמץ בלא תערובת אלא שאינו חמץ גמור והוא שחכמים קורין לו חמץ נוקשה ... כל אלו לר' אליעזר הן בלאו ואין בהן כרת; ולדבריו אסור להשהותן בפסח אף על גב דקיימא לן כר' שמעון דלא קנים בחמץ על ידי תערובת, הני מילי שנתערב אחר הפסח, אבל היכא שאיסורו בעין כמו שהיה מעיקרא, חמיר טפי; ולרבנן, אפילו לאו אין בהן אלא איסורא בעלמא, ולדבריהן מותר להשהותן ... ואני תמה: למה אסרו היכא שנתערב קודם הפסח, שהרי כבר נתבטל בששים, ורי"ף פסק כחכמים שאין לאו, לא בתערובת חמץ ולא בחמץ נוקשה אלא <u>איסור דרבנן</u>, ולפי זה מותר לערבו בתחלה לפני הפסח ולהשהותו עד <u>לאחר הפסח</u> ולזה הסכים אדוני אבי הרא"ש ז"ל. ודוקא שאין בתערובות טעם חמץ ... אבל אם יש בו טעם חמץ, מחייבים עליו, דטעם כעיקר דאורייתא

7. משנה ברורה סי' תמב ס"ק א
ודוקא מין בשאינו מינו דאינו בטל מדאורייתא ברובא, לדעת הסוברין דטעם כעיקר מדאורייתא, אבל מין במינו, כגון קמח של תבואה חמוצה שנתערב בתוך קמח שאינה חמוצה, דמדאורייתא ברובא בטל ומותר לאכלו, מכל שכן שמותר לשהותו מדאורייתא, אך מדרבנן מכל מקום אסור לשהותו, דלמא יבא לאכול ממנו בפסח, וצריך לבערו קודם הפסח. ואם נזכר בפסח, צריך אז לבערם; ומכל מקום אם עבר ושהה עד לאחר הפסח, מותר כיון דלא עבר בבל יראה ובבל ימצא ... וכן היכא דאיכא ששים, אף מין בשאינו מינו דינא הכי, דאף דאיסורו במשהו, הרי אינו רק מדרבנן, והוא הדין שארי דברים שאין בהם איסור דאורייתא להשהותם, רק מדרבנן, צריך לבערם בערב פסח, ואם שכח ונזכר בפסח, צריך אז לבערם; ואם עבר ולא ביערם עד לאחר הפסח, מותרין באכילה. ואם אין בו חמץ בעין אלא טעם חמץ, כגון שבישל איזה דבר עם חמץ והסיר החמץ ולא נשאר בו אלא הטעם דלא היה בו ששים לבטלו, אף דאסור לאכלו מדאורייתא משום טעם כעיקר, מכל מקום לענין בל יראה, מצדד החק יעקב דאינו עובר כיון דאין בו ממשו של איסור ... תבשיל שנתבשל קודם הפסח בקדירה שבישל בה חמץ בו ביום, אף על פי שאין בתבשיל ששים כנגד חמץ שנפלט לתוכו מן הקדירה מותר להשהותו עד אחר הפסח [ויזהר להצניעו בחדר שאינו רגיל לילך לשם]

Working in a Bakery on *Chol HaMo'ed* Pesach

Q I am the only religious Jewish worker in a bakery that is owned by non-Jews and which has a *hashgacha* during the year but not for Pesach (as they sell *chametz* on Pesach). I believe that if I take off on *Chol HaMo'ed*, they will fire me. May I work then?

1. שולחן ערוך אורח חיים סי' תקלו סע' א
דבר האבד, מותר לעשותו בחול המועד בלא שינוי

2. שמירת שבת כהלכתה פרק סו סע' יא
... עובד שכיר במשרה, העלול להפסיד מקום עבודתו, אם יתחמק מעבודתו בחול המועד (ולא רק ניכוי השכר של ימים אלה), מותר לו לעבוד ...

3. רמ"א אורח חיים סי' תנ סע' ו
ואסור לקנות חמץ לאינו יהודי בפסח, אפילו במעותיו של אינו יהודי

מגן אברהם שם ס"ק י
ואסור לקנות. דהא אין שליחות לעכו"ם ונמצא הישראל קונה אותו; ועוד דאיכא למיחש שמא יאכל ממנו; ועוד נראה לי דאסור משום רוצה בקיומו ... דמה שמחזיק לו העכו"ם טובה חשוב כשכר אם לא שהוא שלא בפני העכו"ם

4. משנה ברורה סי' תמ ס"ק יג
בדי שלא ישבח וכו' – ואף על גב דבשאר איסורי אכילה והנאה לא בעינן מהיצה, הכא שאני משום דלא בדילי מיניה כולי שתא חיישינן שלא יבא לאכלו, להכי בעינן מהיצה להיכרא. ובכפיית כלי על גבי החמץ לא סגי, דדילמא ינטל הכלי לצורך תשמישו ויתגלה החמץ ולא התירו כפיית כלי

5. שולחן ערוך יורה דעה סי' קלג סע' ו
אפילו אמר לו העובד כוכבים: שמור בחנם חבית זו של יין נסך, אף על פי שפטור אם נשברה או נאבדה, מכל מקום מיצר הוא אם תשבר או תאבד מתוך שמירתו ורוצה הוא בקיומו ואסור.

6. מקור חיים, ביאורים סי' תנ ס"ק ז
אסור להשכיר כלי וכו'. ועיין חק יעקב [ס"ק יב] שכתב דהוא הדין להשאיל אסור, מטעם דרוצה בקיומו. ולפי עניות דעתי נראה דרק להשכיר אסור, דודאי רוצה בקיומו אינו אסור רק בעבודה זרה ויין נסך, דישראל מצווה לבטל עבודה זרה ותשמישיה, כמו שכתב רש"י בעבודה זרה, אבל בשאר אסורי הנאה מותר. תדע דהא מקבל אחריות על חמצו של עכו"ם בביתו של עכו"ם מותר, אף דודאי רוצה בקיומו, דהא כשיופסד יצטרך לשלם.

7. שו"ת מהר"ם שיק אורח חיים סי' רכה
ולעולם גם הר"ן מודה דהיכא דמחשבתו ניכרת מתוך מעשיו, גם בשאר איסורין אסור, כמבואר בירושלמי הנ"ל. וכן הא דקיימא לן ביורה דעה סי' רצ"ד סע' ח' דאסור ברוצה בקיומו, הייגו גם כן בעשה מעשה. ומצאתי סעד לדברי, שמבואר כן להדיא בתשובת שער אפרים סימן ז' בהנה"ה, שכתב גם כן דאם אינו עושה מעשה בגופו, לא חשיב רוצה בקיומו. ולפי זה הא דאוסר הטור אורה חיים בסימן ת"ן להשכיר כלי חמץ לעכו"ם משום רוצה בקיומו על ידי דבר אחר, הוא נמי מטעם השכירות, שעושה מעשה בגוף הכלי שהוא משכירו

The Effect of the Wrong *Bitul Chametz*

Q What are the consequences if, after *bedikat chametz* at night, one recited the daytime *bitul chametz*?

1. גמרא, פסחים דף ו עמ' ב

אמר רב יהודה אמר רב: **הבודק צריך שיבטל**. מאי טעמא? אי ניטא משום פירורין הא לא חשיבי ... אמר רבא: גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עילויה. – וכי משכחת ליה לבטליה? – דילמא משכחת ליה לבתר איסורא, ולאו ברשותיה קיימא, ולא מצי מבטיל ... וניבטליה בארבע, וניבטליה בחמשו – כיון דלאו זמן איסורא הוא, ולאו זמן ביעורא הוא – דילמא פשע ולא מבטל ליה.

רש"י שם

הבודק צריך שיבטל – בלבו, סמוך לבדיקה מיד, ואומר: כל חמירא דאיכא בביתא הדין, ליבטיל.

2. ראש, פסחים פרק א סי' ט

כתב בתשובת רש"י: מיד בלילה יבטל; ויש שנוהגין לבטל בתחלת שעה ששית בשעת שריפה. ואומר אני ששניהם כאחד טובים, מדאמר דלאו זמן איסורא ולאו זמן ביעורא, משמע אי הוה בזמן איסוריה או בזמן ביעוריה שהוא זמן קבוע ולא פשע, שפיר דמי; וכן היה אומר ריצב"א. והטעם, לפי שרגילין לקנות פת ביום וגם בפת שיבטל בלילה הוא חוזר וזוכה, וגם לא בטל בלילה אלא החמץ שלא ראה, ושמא ישאר ממנו כזית.

3. שולחן ערוך אורח חיים סי' תלד סעי' ב, ג

ב] אחר הבדיקה מיד בלילה יבטלנו ויאמר: כל חמירא דאיתיה ברשותי **דלא חזיתיה ודלא ביערתיה** לבטיל וליהוי כעפרא דארעא ... **ומוב לחזור ולבטלו** פעם אחרת ביום י"ד סוף שעה חמישית, קודם שתגיע שעה ששית, שמשתניע שעה ששית נאסר ואין בידו לבטלו. הגה: ואין לבטלו ביום אלא לאחר ששרף החמץ, כדי לקיים מצות שריפה בחמץ שלו.

ג] בביטול היום יאמר: דחזיתיה ודלא חזיתיה, דביערתיה ודלא ביערתיה.

משנה ברורה שם ס"ק ז, יא

ז] **דלא חזיתיה ודלא בערתיה** – אבל מה שראה וביער אינו מבטל עכשיו, שהרי רוצה לאכול עוד מה שמשייר, וגם כדי לקיים מצות שריפה בחמץ שלו למחר, ולכך אינו מבטל הכל עד למחר אחר אכילה ואחר ששרף החמץ:

<<

>>

יא] **ומוב לחזור ולבטלו** – לפי שרגילין לקנות פת ביום י"ד למאכל וגם בפת ששייר בלילה למאכלו לא נתכוין לבטלו [ואף אם כוון לבטלו, הלא חוזר וזוכה בו] ויש לחוש שמא ישאר ממנו כזית ויעבור עליו, לכך חוזר ומבטלו; ומכל מקום אין לסמוך על בטול היום לבד, ושלא לבטל בלילה, דחיישינן שישכח לבטל עד שעה ששית

4. תוספות, פסחים דף ד עמ' ב

מדאורייתא בביטול בעלמא סגי – פירש בקונטרס: מדכתיב "תשביתו" ולא כתיב "תבערו", אלמא השבתה בלב היא. וקשה לר"י, דהאי השבתה, הבערה היא ולא ביטול, דתניא בשמעתין: ר' עקיבא אומר: אין צריך, הרי הוא אומר "תשביתו" ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה; ועוד ד"תשביתו" אמרינן לקמן מ"אך" חלק שהוא משש שעות ולמעלה, ואחר איסורא לא מהני ביטול. ואומר ר"י, דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי, מטעם דמאחר שביטלו הוי הפקר ויצא מרשותו ומותר, מדקאמרינן: אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה

5. משנה ברורה סי' תלד ס"ק יא

לשון שמבין – שהרי הבטול הוא מתורת הפקר, ואם אינו יודע, מה מהני הבטול. ועל כן טוב ללמוד לעם הארץ שאינם מבינים בלשון הקודש או אשה מבטלת שתאמר בלשון שמבין דהיינו ... ואם אמר עם הארץ בלשון הקודש, אם יודע לפתות ענין הבטול שיודע שמפקיר חמצו, יצא בדיעבד, אבל אם אינו מבין כלל, וסובר שאומר איזה תחנה, לא יצא אפילו בדיעבד:

6. חשוקי חמד פסחים דף ד עמ' ב

... באחד שנודע לו שזכה בירושה קודם הפסח והיה שם הרבה חמץ, שמעתי ממורי חמי מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א, שאם לא ביטל את חמצו רק הפקירו, יש לומר שהפקר בטעות הוא ולא חל, ועבר על בל יראה, שהרי בדעתו היה שאין לו חמץ אלא בשיווי של פרוטות, ולבסוף נתברר שהון רב ברשותו, ואילו היה בא לפנינו בדין, היינו פוסקים שהפקר טעות הוא כיון שהפקר היא עיסקא של ממון ואין לה תוקף כשאינו יודע באיזה סכום מדובר, מה שאין כן ביטול חמץ לרש"י אין הביטול על ממון פרטי אלא הוא חל על החמץ באופן כללי

"Ba'omer" or *"La'omer"*?

Q Which is the correct version of counting the omer – *"... yamim **la**'omer"* or *"... yamim **ba**'omer"*? Is there a content difference between the two options or only a difference of grammatical nuances?

1. שולחן ערוך ורמ"א אורח חיים סי' תפט סע' א

... כיצד, ביום הראשון אומר: היום יום אחד (בעומר), עד שמגיע לשבעה ימים ואז יאמר: היום שבעה ימים שהם שבוע אחד (בעומר)

ט"ז אורח חיים שם ס"ק ג

היום יום אחד בעומר. כן מנהגנו; אבל בדברי הר"ן סוף פסחים שמביא בית יוסף נזכר שם "לעומר" בלמ"ד. ונראה יותר נכון מנהגנו, דהא ביום אחד שמנינן בתחלת ליל ט"ז הוי פירוש, במנין ימי העומר אשר יביאו למחר ביום ט"ז, ובימים אחרים הוי גם כן שפיר דאמנין יומי דעומר קאי כולם, מה שאין כן אם תאמר "לעומר" תהיה הכוונה בליל ט"ז לעומר, דהיינו למה שכבר הביאו, אבל "בעומר" לא קאי רק על ימי העומר, דאי אפשר לפרשו על ההבאה דהבי"ת משמע בתוך, מה שאין כן בלמ"ד אפשר לפרשו על ההבאה

משנה ברורה שם ס"ק ח

בעומר – וברוב פוסקים הנוסח "לעומר". מיהו עיקר דין זה אינו אלא לכתחלה, כדי לבאר שהוא מונה מיום שהקריבו את העומר והלאה, ואם לא אמר אלא היום כך וכך, נמי יצא:

2. חק יעקב סי' תפט ס"ק ט

... וכן בענין נוסח "בעומר" שכתב הרב, והט"ז האריך בטעם שאין לומר "לעומר", אבל באמת רוב נוסחאות ישנים כתבו שיש לומר "לעומר" וכן הוא בכל בו ותניא ושבלי הלקט ורוקח ותשובת הרשב"א ובבית יוסף והר"ן. וצריך לומר דמלת "לעומר" משמע שהוא ליום העומר כך וכך ימים, מה שאין כן "בעומר" משמע שעכשיו הוא זמן העומר, ובאמת זמן העומר הוא רק יום אחד דהיינו ט"ז ניסן

שו"ת אגרות משה אורח חיים חלק ב סימן כג

הנה בדבר אחד שמתפלל בבית הכנסת שהצבור מתפללים בנוסח אחר מכפי שהוא מתפלל, הנכון לעניות דעתי שבדברים שצריך דוקא בצבור, כמו קדושה, מוכרח לומר הנוסח של הצבור, ואף כשיאמר בלחש, אינו יכול לומר נוסח אחר, דהא כל האמירה עשה הצבור שהוא בעצמו לא היה יכול לומר כלל דאין אומרים קדושה ביחיד ... והתפלה בלחש יכול לומר כנוסח שרגיל בו כיון 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 המסובים 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 ... ויש לומר שאסור אף בלחש משום שמא ישכח מלומר בלחש, כיון שדברים אלו רגילין לומר בקול הנשמע

Davening Early on Shavuot Night

Q In a *shul* with many elderly members who have trouble staying up late, may we have a minyan for *Ma'ariv* of Shavuot before *tzeit hakochavim*?

1. משאת בנימין חידושי דינים לאורח חיים (בסוף ספר השו"ת) סי' ד

בסי' תצד סע' א – זה לשון, מצאתי כתוב בשם מורי מהרר"ש השני – בליל ראשון של חג השבועות ממתינן עם הקידוש עד הלילה ממש, שאם יקדש קודם הלילה, יחסר מעט מיום ארבעים ותשעה לספירה וכתיב "שבע שבתות תמימות תהיינה"

2. של"ה מסכת שבועות פרק נר מצוה

א. עמוד התורה

חג השבועות הוא אשר ציוה השם יתברך לעשות חג אחר שבעה שבועות של הספירה (ראש השנה ה א). וקבלתי ממורי הגאון מהר"ש ז"ל מלובלין, שקיבל איש מפי איש עד מפי הגאון רבינו יעקב פולק ז"ל, **שלא לעשות קידוש** ולאכול בליל ראשון של חג שבועות עד צאת הכוכבים. והטעם, מפני שבספירה כתיב (ויקרא כג, טו) "שבע שבתות תמימות תהיינה". ואם כן, כשמקדש בעוד יום, מחסר אותו המקצת מארבעים ותשעה ימי הספירה, שהרי חג שבועות הוא לאחר הספירה, וכשיש ספירה, אינו שבועות. וכשמקדש, אם כן מקבל על עצמו החג, ומחסר אותו המקצת מימי הספירה, ונמצא שאינן תמימות. ואל תשיבני ממה שמתפללין אז התפלה מבעוד יום. דזה אינו כלום, דהא ר' יאשיה צלי של מוצאי שבת בשבת, כדאיתא בברכות (כז ב), אף על גב דעדיין ממש שבת גמור הוא. ואל תקשה מקידוש השליח ציבור בבית הכנסת, דזה אינו אלא בשביל אורחים, ולא מחזי כלום כמחסר משבע התמימות, מה שאין כן אילו היה כל יחיד מקדש לעצמו. גם מצינו בהדלקת נרות חנוכה קצת דומה לזה, שהשליח ציבור מדליקן בבית הכנסת בעוד היום, והקהל מחוייבין להמתין מלהדליקם בביתם עד שיגיע זמן ההדלקה (שולחן ערוך ריש סימן תרע"ב).

3. משנה ברורה סי' תפט ס"ק ב

אחר תפלת ערבית – וקודם עלינו, דכל מה דאפשר לאקדומי מקדמינן כדי שיתקיים יותר מה שכתוב "תמימות תהיינה":

4. ט"ז הקדמה לאורח חיים סי' תצד

מאחרין להתחיל ערבית בכניסת שבועות כדי שיהיו ימי הספירה תמימות:

פרי מגדים שם

בתשובת משאת בניטין בסוף הספר [חידושי דינים] דין ד' באו"ח שממתינין בקידוש עד הלילה. ומכל מקום יראה דגם בערבית ממתינין, כמו שכתב הט"ז ז"ל, דהא באבילות ונדה יש אומרים אם התפללו הקהל ערבית שכבר עשאו לילה כו', אם כן הא בעינן תמימות ארבעים ותשעה יום, וכשמתפלל ערבית ומזכיר בתפלה יום השבועות מבעוד יום, הרי חסר מארבעים ותשעה יום.

5. משנה ברורה סימן תצד ס"ק א

ביום חמשים לספירת העומר וכו' – ומאחרין להתפלל ערבית בכניסת שבועות בצאת הכוכבים כדי שיהיו ימי הספירה ארבעים ותשעה יום תמימות.

6. שו"ת להורות נתן חלק ז סי' לא

ומעתה מכיון שיום חג השבועות מתחיל רק בכלות ארבעים ותשעה ימי הספירה בשלימות, דהא "תמימות" כתיב, ממילא אף נשים שאינן חייבות במצות ספירת העומר, מכל מקום גם אצלן אין חג השבועות מתחיל עד כלות ארבעים ותשעה ימים תמימים, וממילא גם הן אין להן לקדש קודם הלילה, דהא קודם הלילה אכתי לא חל מצוות חג השבועות. והנשים פטורות רק ממצות הספירה, אבל גם חג השבועות שלהן תליא בכלות שבע שבתות תמימות דוקא.

Timtum HaLev

Q Is there *timtum halev* when one ingests non-kosher food in a halachically valid manner (e.g., based on *bitul*)?

1. גמרא, יומא דף לט עמ' א

תנא דבי רבי ישמעאל: עבירה מטמטמת לבו של אדם, שנאמר: "ולא תטמאו בהם ונטמתם בם" – אל תקרי ונטמאתם אלא ונטמטם. תנו רבנן: "ולא תטמאו בהם ונטמתם בם", אדם מטמא עצמו מעט – מטמאין אותו הרבה, מלמטה – מטמאין אותו מלמעלה, בעולם הזה – מטמאין אותו לעולם הבא.

2. ספר תפארת ישראל למהר"ל פרק ח

ובפרק אמר להם הממונה (יומא לט.), "ונטמתם בם" (ויקרא יא, מג), תנא רבי ישמעאל, עבירה מטמטם לבו של אדם, שנאמר ... הרי כי לא אמרו רק עבירה מטמטם לבו של אדם. ואמר כי הטמטום הזה מצד עבירה, כי מפני שעבר המצוה ... ולכך העבירה מטמטם לבו של אדם, אבל אין זה מצד הטבע של השרצים. ואם כי האמת הוא שכל הדברים האסורים מולידים מזג רע, אין זה טעם האסור. רק כי מה שאסרה התורה אותם, בזה נראה כי הם דברים יש בהם שנוי, ויוצאים מכלל שאר המאכלים שהם טהורים.

3. רמב"ן שמות פרק כב פסוק ל

ואנשי קדש תהיון לי – טעם הכתוב הזה, כי עד הנה הזכיר המשפטים והזהיר בדברים המכוערים. ועתה כשבא להתחיל באיסור המאכל, פתח ואמר "ואנשי קדש תהיון לי", שראוי הוא שיאכל האדם כל מה שיחיה בו, ואין האסורין במאכלים רק טהרה בנפש, שתאכל דברים נקיים שלא יולידו עובי וגסות בנפש, ... וכך אמר (ויקרא יא מג – מד) "אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ ולא תטמאו בהם ונטמתם בם, כי אני ה' אלקיכם והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני". והנה השרצים משקצין הנפש, והטרפה אין בה שקוץ, אבל יש בשמירה ממנה קדושה:

4. חשוקי חמד מגילה דף יג עמ' א

והשיב [בשו"ת רב פעלים (ח"ד סוד ישרים סי' ה)] ... כל דבר אסור וטמא שורה עליו כח רוחני של טומאה, וכשאדם אוכל אותו שורה אותו כח הטומאה על האדם, ונכנם בו ומטמאו. אמנם אם הוא אנוס גמור, שאינו יודע כלל מן האיסור והטמא, וגם אין לו לתלות בו גרמא שהוא גרם לעצמו שיכשל בשגגה, אז אם אכל אותו דבר האסור והטמא, לא ישרה על האדם אותו כח הטומאה של אותו דבר, ואין רשות לכח הטומאה ליכנס בו ולא להיות נוגע בו, וכיוצא בזה נאמר על יעל ... אולם הרמ"ע מפאנו כתב בספרו כנפי יונה (ח"ב סימן קיא) שמי שאכל באונס מאכל אסור הרי זה פוגם נפשו, וכן כתב בשל"ה הק' ...

5. דרשות הר"ן הדרוש האחד עשר

... כשימשך האדם אחר מצות הסנהדרין, גם כי ישיגו ויכירו בדבר האסור שהוא מותר, הימשכו אחר עצתם, והיותו נמשך אחריהם, יסיר מנפשו כל אותו רוע שהיה ראוי שיתילד מצד אכילת הדבר האסור ההוא.

6. שולחן ערוך אורח חיים סי' שמג סע' א

קטן אוכל נבלות אין בית דין מצווין להפרישו, אבל אביו מצווה לגעור בו להפרישו

7. שולחן ערוך יורה דעה סי' קט סע' א

תתיכה שאינה ראויה להתכבד שנתערבה באחרות מין במינו יבש ביבש, (דהיינו שאין נבלל, והאיסור עומד בעצמו אלא שנתערב ואינו מכירו) חד בתרי, בטיל, ומותר לאכלן אדם אחד, כל אחת בפני עצמה.

8. שולחן ערוך יורה דעה סי' קג סע' א

כל דבר שטעמו פגום, אינו אוסר תערובתו. ואפילו אין טעמו פגום מחמת עצמו, שבפני עצמו הוא מוטעם ומשובח, אלא שפוגם תערובתו, מותר.

<<

>>

9. פתחי תשובה יורה דעה סי' קטז ס"ק י

מחמירים – ... דנמצא בפירוש אין להחמיר. היינו שאין החיוב על בעל נפש להחמיר. אבל מכל מקום אם רוצה להחמיר, גם בזה מצוה היא ... שוב ראיתי בסולת למנחה כלל ע"ו דין ח' שכתב בשם תורת האשם דמי שרוצה להחמיר לנהוג איסור בדבר שלא מצינו שהחמירו אמוראי, כגון מה שנתבטל בששים או בכלי שני, הוי כמו אפיקורסות ויצא שברו בהפסדו, ודלא כמה שכתב איסור והיתר

10. בני יששכר מאמרי חודש אדר מאמר ב - שקל הקודש, דרוש ז

... כיון שכל הדברים הנאסרים על פי התורה, חיותן משלש קליפות הטמאות אשר אין יכולין להתברר על ידינו, אם כן למה תהיה כזאת שלפעמים תתבטל התיכת איסור בהיתר והוא נאכל על פי התורה, כגון שנתבטל בששים, או יבש ביבש ברוב, אבל תדע שהוא ממחשבות הצור תם, הוא יתברך שמו יודע אשר הניצוץ הטמון באותה התיכה האסורה ביחוד יכול להתברר על ידינו, הנה יתברך שמו מזמין שתפול התתיכה האסורה הזאת לתוך ההיתר ותתבטל, ואכול יאכלו אותה על פי התורה ותתברר הניצוץ הזה ...

11. רמ"א יורה דעה סי' פא סע' ז

חלב כותית כחלב ישראל, ומכל מקום לא יניקו תינוק מן הכותית, אם אפשר בישראלית, דחלב כותית מטמטם הלב

12. שו"ת חתם סופר חלק א (אורח חיים) סי' פג

... והרופאים כלם פה אחד כי יש בו מעט דעת ודעתו קלישתא, ואין רפואה אחרת למכתו אם לא בעיר וויען ... אשר שמה הוקם בית חנוך מורים מחנכים מלמדים לאלה דעת ומזמה, ואם יבוא שמה בודאי בלי שום ספק יעלה מעלה אחר מעלה בדעת ... אם כן בשוטה מותר בכל ענין ולא דמי שוטה וקטן אהדדי, וצריך עיון קצת ... זה נראה לעניות דעתי מעיקר הדין, ומכל מקום העידו קדמונינו ז"ל שעל ידי מאכלות אסורות בנערות מטמטם הלב ומוליד לו טבע רע, עדיין אני אומר מוטב שיהיה שוטה כל ימיו וכו'.

13. הרחב דבר דברים פרק ו פסוק י

אף על גב שאין לחוש לקטן במה שאוכל במקרה דברים טמאים שיטמטם בזה לבו גם כשיגדל, כמו שיש לחוש בגדול אפילו בשעת סכנת נפשות על אותה שעה, מכל מקום זה אינו אלא כשהקטן אוכל במקרה, אבל בן שהוא רגיל לאכול דברים טמאים, ודאי יש לחוש לדבר שיטמטם לבו גם כשיגדל

14. שו"ת יביע אומר חלק ח - חושן משפט סי' יא

ומכיון שהגוים אוכלים בשר טמא ונבלות וטרפות, הדם היוצא מהם גורם בודאי טבע רע בהשחתת המדות, וישראל שמקבל דמו של הנכרי דרך עירוי דם, יש לחוש שיפגע במדותיו הטובות, ויושפע על ידי דם הנכרי לקבל מדות מושחתות, כגאוה וכעס והקפדה, קנאה ושנאה ויתר מדות רעות, ואף על פי שבאמת אין איסור בזה מן הדין, כיון שעצם האיסור נשתנה ונהפך לדם, ועירוי הדם נעשה דרך איברים והורידים, ולא במאכל דרך הפה, מכל מקום מדת הסידות מיהא איכא. וכעין מה שכתב הרשב"א והריטב"א והנימוקי יוסף והמאירי הנ"ל בענין היונק חלב מן הנכרית. ולכן כשאין העירוי דם דחוף, משום חשש סכנה, ובפרט אם נמצא על ידו ממש דם מישראל כשר, בודאי דהכי עדיף טפי לקבל עירוי מדם הישראל.

Reliability Regarding *Kashrut*

Q Does the rule that "one witness is believed in matters of *issurin* (that which is religiously forbidden/permitted, including, *kashrut*)" apply even if the witness has a personal interest in the matter, such as if he owns a store or restaurant? Does the rule apply to a woman? Must the person be a *yarei shamayim*? How is a *mashgiach* better than the owner, if the business pays the *mashgiach* for his work?

1. רמב"ם הלכות עדות פרק ט הל' א

עשרה מיני פסלות הם: כל מי שנמצא בו אחד מהן הרי הוא פסול לעדות. ואלו הן: הנשים, והעבדים, והקטנים, והשוטים, והחרשים, והסומים, והרשעים, והבווין, והקרובין, והנוגעין בעדותן, הרי אלו עשרה.

2. גמרא, חולין דף י עמ' ב

תיבעי נמי בדיקת חכם! **עד אחד נאמן באיסורין.**

רש"י שם

עד אחד נאמן באיסורין – דכל יחיד ויחיד האמינתו תורה "וזבחת מבקרך ומצאנך" "ושחט את בן הבקר" ואכלי כהנים על ידו, ולא הזקיקו להעמיד עדים בדבר, ולא הצריכה תורה עדים אלא לעונש ממון או מיתת בית דין ולעריות דגמרינן (גיטין צ) "דבר" "דבר" מממון.

3 רמב"ם הל' מאכלות אסורות פרק ח הל' ז

הנוטל גיד הנשה צריך לחטט אחריו עד שלא ישאיר ממנו כלום, ונאמן הטבח על גיד הנשה כשם שנאמן על החלב, ואין לוקחין בשר מכל טבח אלא אם היה אדם כשר ומוחזק בכשרות הוא ששוחט לעצמו ומוכר ונאמן.

4. שולחן ערוך יורה דעה סי' קיט סע' ד-ה, ז

ד] החשוד לדבר אחד אינו חשוד לדברים אחרים, אבל כל מה שצריך לאותו דבר, חשוד גם עליו ...

ה] החשוד על איסור חמור, חשוד על הקל ממנו בעונש, אלא אם כן חמור בעיני בני אדם שנזהרים בו יותר מבחמור.

ז] מי שהוא מפורסם באחד מעבירות שבתורה, חוץ מעבודת כוכבים וחלול שבת בפרהסיא, או שאינו מאמין בדברי רבותינו ז"ל, נאמן בשאר איסורים. ובשל אחרים נאמן, אפילו על אותו דבר, לומר מותר הוא. הגה: מי שהוא חשוד בדבר דלא משמע לאינשי שהוא עבירה, לא מקרי חשוד

5. רמ"א יורה דעה סי' קכו סע' ג

.... ואשה נאמנת בדבר איסור לומר: תקנתיו, ודוקא בודאי איסור, כגון ניקור בשר ובדומה לו, אבל בספק שמא אין כאן איסור, כגון שצריכה לברר דגים טמאים מטהורים ... אין אשה נאמנת, דאשה דעתה קלה להקל.

6. תוספות, גיטין דף ב עמ' ב ד"ה "עד אחד"

... ומה שאנו סומכין על הנשים בשחיטה אף על פי שאין יודעות הלכות שחיטה, כיון שבידה ללמוד לשחוט או להשכיר אחרים שישחטו לה כבידה דמי. ואם תאמר: ומנא לן דעד אחד נאמן באיסורין? ויש לומר, דילפינן מנדה דדרשינן בפרק המדיר (כתובות דף עב.) "וספרה לה" – לעצמה. ואם תאמר: אם כן, אפילו איתחזק איסורא? ויש לומר, דאינה בחזקת שתהא רואה כל שעה, וכשעברו שבעה טהורה ממילא ולא איתחזק איסורא, וגם בידה למבול.

7. רש"י, יבמות דף פח עמ' א

אמר ברי לי דשומן הוא דמהימן – והא ודאי פשיטא לן דסמכינן עליה כל זמן שלא נחשד, דאי לאו הכי, אין לך אדם אוכל משל חברו, ואין לך אדם סומך על בני ביתו.

8. ראי"ש , חולין פרק א סי' כד

... והשתא נהוג בכל גלות ישראל שאין מאמינים לקצבים, וממנים אנשים ידועים על השחיטה ועל הבדיקה, ולהם מחלו חכמים את כבודם כי הן זריזין וזהירין.

9. שו"ת מהר"י הלוי סי' יז

... דתקנו רבנן דדוקא החכם היודע ובקי בבדיקת הסכין יבדקנו, ועל זה כתב הרא"ש ז"ל והאידנא נהגו בכל ישראל שאין מאמינים לקצבים; פירוש, שמא לא יתננו לחכם לבדוק ויממוך על בדיקת עצמו שיחשוב שהוא בדקו יפה והוא אינו בקי לפי האמת, וזהו שמפיים הרא"ש שם, ווה לשונו: כי הרבה צריך ישוב הדעת ויראת שמים לבדיקת הסכין.

Double Wrapping Food in a *Treif* Oven

Q I heard that when warming kosher food in a non-kosher oven, or a *milchig* food in a *fleishig* oven, we are supposed to double wrap the food. When is this necessary and why?

1. שולחן ערוך ורמ"א יורה דעה סי' קח סע' א
אין צולין בשר כשרה עם בשר נבלה או של בהמה טמאה בתנור אחד, ואף על פי שאין נוגעים זה בזה. ואם צלאן, הרי זה מותר. ואפילו היתה האסורה שמינה הרבה והמותרת רזה. ואם התנור גדול שמחזיק שנים עשר עשרונים, ופיו פתוח, מותר לצלותם בו ובלבד שלא יגעו זה בזה. ואם אחד מהם מכוסה בקערה או בבצק וכיוצא בו, מותר לצלותם אפילו בתנור קטן ופיו סתום ...
ואם האיסור דבר חריף, וכל שכן אם ההיתר דבר חריף, ריחא מלתא היא ואפילו בדיעבד אסור, אם שניהם מגולים. אבל אם אחד מהם מכוסה אפילו בבצק בעלמא מותר

2. שולחן ערוך יורה דעה סי' צב סע' ה
טיפת חלב שנפלה על הקדירה שאצל האש מבחוץ, אם נפלה כנגד התבשיל אין צריך אלא ששים כנגד הטיפה שמפעפעת לפנים, והוי כאלו נפלה בתבשיל. ואם נפלה במקום הריקן, והיא מפעפעת בדופן הקדירה עד סמוך לרוטב כל כך שאין ששים כנגד הטיפה, הרי נאסר אותו מקום הקדירה, ואם יערה התבשיל דרך מקום הקדירה שנאסר, הרי יאסר התבשיל.

3. 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: אם היה חלב במחבת, בעינן ששים בתבשיל שבקדירה נגד החלב שבמחבת. וכל זה מיירי שהמחבת מגולה והזיעה עולה מן המאכל עצמו לקדירה שעליה, וגם מיירי שהוא בקרוב כל כך שהיד סולדת בזיעה במקום שנוגע בקדירה. אבל אם אין היד סולדת בזיעה, הכל שרי. ולכן תולין בשר לייבש על קדירות של חלב, ולא חיישינן לזיעה שעולה. וכן אם המחבת מכוסה, הכל שרי, מידי דהוי אשתי קדירות נוגעות זו בזו דאין אוסרין זו את זו בנגיעה, כל שכן בזיעה.

4. שולחן ערוך ורמ"א יורה דעה סי' צה סע' ג
קערות של בשר שהודחו ביורה חולבת בחמין שהיד סולדת בהן, אפילו שניהם בני יומן, מותר, משום דהוה ליה נותן טעם בר נותן טעם דהתירא. והוא שיאמר ברי לי שלא היה שום שומן דבוק בהן. ואם היה שומן דבוק בהן, צריך שיהא במים ששים כנגד ממשות שומן שעל פי הקערה. הגה: ויש אוסרים אפילו אין שומן דבוק בהן, אלא אם כן אחד מן הכלים אינן בני יומן מבליעת כלי ראשון

5. חוות דעת ביאורים סי' צה ס"ק א
... ועוד נראה לי דלא הוי נותן טעם בר נותן טעם בשעת בישול, כגון אם נפל חלב על הקדרה שמבשלין בה דגים כנגד הרוטב ואחר כך בישלו הדגים עם בשר, אפילו בדיעבד אסור אם לא היה ששים בבשר נגד החלב שנפל בראשונה על הקדרה, ולא אמרינן כיון שנפל על הקדרה ודרך הקדרה נכנם להדגים הוי נותן טעם בר נותן טעם, דהיינו לקדרה ומהקדרה להדגים, דכיון דנפל בשעת הבישול, ובישול מפעפע בכל הכלי לחומרא, והבלוע מקושר הוא עם התבשיל, וחשבינן כאלו נפל לתבשיל והוי טעם ראשון.

Kashrut of a Tea Bag Holder

Q I have a porcelain tea bag holder (a small saucer on which one puts a tea bag after removing it from the tea). May I use it for tea bags used in *pareve* tea served alternately in both *milchig* cups (e.g., used for coffee with milk) and *fleishig* cups (e.g., used for chicken soup)?

1. גמרא, חולין דף קיא עמ' ב
איתמר, דגים שעלו בקערה, רב אמר: אסור לאכלן בכותח, ושמואל אמר: מותר לאכלן בכותח; רב אמר אסור – נותן טעם הוא, ושמואל אמר מותר – נותן טעם בר נותן טעם הוא. ... אמר חזקיה משום אביי, הלכתא: דגים שעלו בקערה – מותר לאוכלן בכותח

2. שולחן ערוך ורמ"א יורה דעה סי' צה סעיף א, ב
א] דגים **שנתבשלו או שנצלו** בקדירה של בשר רחוצה יפה, **שאין** שום שומן דבוק בה, מותר לאכלם בכותח, משום דהוי נותן טעם בר נותן טעם דהיתרא. ואם לא היתה רחוצה יפה, אם יש בממש שעל פי הקדירה יותר מאחד בששים בדגים, אסור לאכלם בכותח.
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 מהמירין בצלייה ובישול לאסור נותן טעם בר נותן טעם. והמנהג לאסור לכתחלה, ובדיעבד מותר בכל ענין. ודוקא לאכול עם חלב והבשר עצמו, אבל ליתנן בכלי שלהם, מותר לכתחלה, וכן נהגו. וכן אם לא נתבשלו או נצלו תחילה, רק עלו בכלי של בשר, מותר לאכלן עם חלב עצמו. וכן להיפך

3. פרי חדש יורה דעה סי' צה ס"ק א
שנתבשלו או שנצלו. דוקא אם כבר נתבשלו בדיעבד, מותר לאכלם בכותח לכתחילה, אבל אינו מותר לבשלם בקדרה של בשר על דעת לאוכלם בכותח, וכן כתב הבית יוסף

4. פרי מגדים יורה דעה משבצות זהב סי' צה ס"ק ד
... ולענין דינא, אם מותר לבשל בכלי חולב להעלותו אחר כך בכלי בשר, יראה דאסור, אף דהדרישה דאיק לה מסה"ת במפתחות דשרי, וממ"ק לא מצינו דפליג כי אם בכותח גופא ... מכל מקום אין להקל לכתחלה בזה; אלא שראיתי להב"ח סע' ד כתב דכדי לאכול עם החלב אסור לכתחלה, אבל כדי לערותן לכלי חלב, שרי לכתחלה, וכן פסק איסור והיתר והר"ב (רמ"א) וצריך עיון דהר"ב קאמר בבישול דיעבד שרי לכתחילה לערותן לכלי חולב, אבל לבשל תחילה לערות אחר כך לגרום נותן טעם בר נותן טעם, אף לכלי חולב לא שמענו

5. שו"ת אגרות משה יורה דעה חלק ג סי' י
ומשמע מהט"ז וכן מהש"ך סק"ג דדוקא כדי לאוכלן בכותח אוסרין לכתחלה, אבל כדי להעלות אחר כך על כלי חלב מותר לכתחלה, ובב"ח מפורש כן, אבל הפרי מגדים במשבצות זהב שם סובר דאסור גם לבשל בכלי חלב כדי להעלותו בכלי בשר, ולהעלות בכלי חלב כדי להעלותו בכלי בשר לא מבואר בלשונו, ויש להסתפק אם גם בזה אוסר. ואם כן לדינא כיון שהב"ח מתיר בפירוש וכן הוא גם משמעות הט"ז והש"ך, וגם הפרי מגדים עצמו הביא מבעל התרומות במפתחות שמתיר לבשלן בכלי חלב כדי לערותן לכלי בשר, והובא גם בדרישה ומשמע שגם הדרישה סובר כן, וגם מהפרי חדש מביא שמתיר, והוא רק מלתא דרבנן ורק אלכתחלה יש להקל, וברק עלו בכלי חלב כדי להעלות בכלי בשר, שאיכא ספק אף אם הפרי מגדים אוסר, ודאי אין להחמיר

6. שולחן ערוך יורה דעה סי' קה סע' ב
חום של כלי ראשון שהיד סולדת בו, מבשל ואוסר כולו, אבל חום של כלי שני אינו מבשל. ויש אומרים שגם כן אינו מפליט ואינו מבליע. ויש אומרים דמכל מקום הוא מפליט ומבליע, ואוסר כדי קליפה. וראוי לחוש ליזהר בדבר לכתחלה, אבל בדיעבד מותר בלא קליפה, ובהדחה בעלמא סגי.

How Many Eggs Should be Boiled Together?

Q When preparing hardboiled eggs, may one cook one or two eggs by themselves, or must there be at least three? Also, does it make a difference if there is an even or odd number of eggs?

1. בית יוסף יורה דעה סי' סו

ודם ביצים, אם ידוע שאינו מרוקם האפרוח, אין חייבין עליו אלא שחכמים אסרוהו, אבל אם ידוע שהוא מרוקם האפרוח חייבין עליו. בסוף פרק אלו טריפות (סד:) אמרינן דביצה שנמצא בה דם אסורה; והקשו התוספות (ד"ה והוא) והרא"ש (סי' סג) על זה מדאמרינן בכריתות פרק דם שחיטה (כא.) יצא דם ביצים שאינו מין בשר ... ותירצו: ויש לומר, דמדרבנן החמירו בדם ביצים, גזרה אטו דם עוף שהביצה נולדה ממנו, ומדאורייתא שרי אף אותו שהאפרוח נוצר ממנו ... ואף על גב דהוי אפרוח לבסוף, מכל מקום השתא מיהא לאו מין בשר הוא ... ועוד יש לומר דדם על הקשר אסור מן התורה דחשיב מין בשר, כיון שהאפרוח נוצר ממנו, והא דשרינן בכריתות היינו כשאין הדם על הקשר ... ורבינו תפם עיקר תירוץ שני דדם שהוא מריקום אפרוח אסור מדאורייתא

2. שולחן ערוך יורה דעה סי' סו סעיף ב-ג

ב] דם ביצים אם ידוע שהוא מרוקם האפרוח (פירוש, שהתחילה להתהוות בו צורת האפרוח) **חייבים עליו, אבל אם אינו יודע שהוא מרוקם האפרוח אין חייבים עליו אבל חכמים אסרוהו.**

ג] **נמצא עליה קורט דם, זורק את הדם ואוכל את השאר. והוא שנמצא בחלבון, אבל אם נמצא בחלמון, כל הביצה אסורה.** הגה: ויש אומרים דאם נמצא על קשר החלבון וגם מבחוץ, דהיינו שנתפשט מן הקשר, דכל הביצה אסורה, ויש מחמירין עוד דכל שנמצא על הקשר של החלבון אפילו לא נתפשט כלל, אסור, ומזה נתפשט המנהג במדינות אלו לאסור כל ביצה שיש בה דם, ואין מחלקין בין החלמון לחלבון. ובמקום דנוהגים להקל לזרוק הדם ולהתיר הביצה, במקום דמותר צריך ליטול כדי קליפה עם הדם כשזורקו

3. שולחן ערוך יורה דעה סי' קט סע' א-ב

א] חתיכה שאינה ראויה להתכבד שנתערבה באחרות מין במינו יבש ביבש, (דהיינו, שאין נבלל, והאיסור עומד בעצמו אלא שנתערב ואינו מכירו) חד בתרי, בטיל, ומותר לאכלן אדם אחד, כל אחת בפני עצמה ...

ב] יבש ביבש שנתבטל חד בתרי, אם בשלן כולן כאחד אפילו לאכול כל אחד בפני עצמו, אסור אם אין שם ששים, מפני שהרוטב בנותן טעם ונבלע בחתיכות.

<<

>>

4. שולחן ערוך ורמ"א יורה דעה סי' סו סע' ד

ביצים הטרופות בקערה ונמצא דם על חלמון של אחד מהם, אף על פי שזורק החלמון שעליו הדם, אסורות, מפני שמאחר שהן טרופות בקערה, החלבון שהוא דק מתערב ביחד והכל אסור. אבל ביצים שבורות יחד בקערה ולא טרופות, ונמצא דם בחלבון של אחד מהם, יקח החלמונים הכשרים כל אחד ואחד בפני עצמו והם מותרין וישאיר אותה אשר בה הדם בקערה עם חלבוני השאר ויזרקם.

הגה: וכל זה כשידעינן שהיה הדם במקום האוסרו, אבל אם היה ספק אם היה במקום האוסרו או לא, יש להתיר התערובות **חואיל ובלאו הכי, חד בתרי בטיל.** אבל אם הביצה לבד, אסור. וכן אם נתבשלה או נצלה ביצה ולא ידעינן אם הוא במקום האסור

ט"ז שם ס"ק ה

חואיל ובלאו הכי, חד בתרי בטיל. פירוש דמן התורה חד בתרי בטל אפילו לח בלח, אלא דרבנן הצריכו ששים ... משום הכי, כאן שיש ספק אם היה במקום האוסרו, הוה ספיקא דרבנן ואזלינן לקולא; אבל אם לא היה התערובות אלא חד בחד, אין זה ספק דרבנן כיון שמן התורה לא בטיל ממילא, אי הוה הדם במקום האוסר היה איסור דאורייתא, ואם כן הוה ספיקא דאורייתא ולחומרא; משום הכי נקיט רמ"א חד בתרי... והא דהתיר רמ"א כאן משום חד בתרי בטיל היינו משום דאזיל לטעמיה ... דדוקא אם לא נתערב, אמרינן לחומרא שמא היה במקום האוסר דדם ביצים דאורייתא אבל אם נתערב סמכינן אאותו תירוץ של תוספות דדם ביצים בכל מקום אינו אלא מדרבנן כיון שיש הרבה אחרונים דסבירא להו כן. נמצא, דכאן פסק שפיר בתערובות להקל כיון שיש קולא אחרת, דחד בתרי בטיל, ואין כאן ספק איסור דאורייתא, כי יש לנו לומר שאין כאן איסור דאורייתא כלל, מה שאין כן בביצה לבדה אנו מחמירין כהאומר דם ביצים דאורייתא

5. שו"ת אגרות משה יורה דעה חלק א סי' לו

אך לענין התערובות, אף חד בחד וכן בנתבשלו אף רק שני ביצים, ואפילו ידוע שהנמצא בה דם היא הגדולה, וכן הכלי אף שנתבשלה לבדה, אין להחמיר לאסור אף לבעלי נפש בסתם ביצים במדינתנו כל זמן שלא ידוע ודאי שהיא באה מזכר. ואם אירע שהיה דם בקשר החלבון וחוץ לקשר וגם על החלמון ... אולי יש להחמיר אף בסתם ביצים דמדינתנו גם מדינא

6. תשובות והנהגות כרך ב סי' שפד

המנהג פשוט היום לאסור ביצה עם דם ולא לתלות שזהו ספנא דארעא, ולא שמעתי על זה שום טעם נכון, אבל נראה שהמצב עלול להשתנות במקום אחר ששם הרוב הם מזכר, דתו לא תלינן דספנא מארעא, וכן יש לפעמים תקופה שמכניסים לשוק ביצים שהם זכר, ואז אין רוב דספנא מארעא, (וכן שמעתי שיש מקומות כן) ובכהאי גוונא שיש תרנגול אחד, כל הביצים אסורים, ולכן נהגו כל ישראל לא להקל בספק ולסמוך על רוב ובאיסורו קיים היום ... מיהו כיון שיסוד האיסור לדברינו הוא רק מכה מנהג, וכמה שכתבנו, כשיש איזה ספק במראה, תולין להקל ... (אבל הדם ודאי צריך לזרוק), וכן בתערובות כשיש עוד צדדין להקל תולין גם בספנא דארעא ... ויש מקילין בכלי לאחר מעת לעת לסמוך שאינו אלא ספנא דארעא, ויש מחמירים אפילו בזה שלא לבשל ביצה אחת ומבשלים תמיד עם עוד שתי ביצים, ומוציאים הביצים רק לאחר ששפכו מים קרים שאין אחד אוסר חבירו שאינו חם כל כך.

Kashering Frozen Liver

Q If a piece of not-*kashered* liver was frozen for a few weeks, may it now be cooked and roasted?

1. טור יורה דעה סי' סז

בדם בהמה וחיה נמי אין איסור כרת אלא בדם הנפש שהנשמה יוצא בו, אבל דם האיברים מותר; והני מילי כשלא פירש מן האבר ויצא לחוץ, אבל אם פירש מן האבר ויצא לחוץ או שנצרר בתתיכה או שפירש ממקומו ונתעורר לצאת ונבלע במקום אחר, אסור ולוקין עליו; וכיון שמותר כל זמן שלא פירש, לפיכך מותר לאכול בשר חי בלא מליחה

2. שולחן ערוך יורה דעה סי' עג סע' א

הכבד, יש בו ריבוי דם. לפיכך לכתחלה אין לו תקנה לבשלו על ידי מליחה, אלא קורעו שתי וערב ומניח חיתוכו למטה, וצולהו (שיהא ראוי לאכילה), ואחר כך יכול לבשלו.

3. שולחן ערוך יורה דעה סי' סט סע' יב

בשר ששהה שלושה ימים מעת לעת בלא מליחה, נתייבש דמו בתוכו ולא יצא עוד על ידי מליחה ואין לאוכלו מבושל, אלא צלי. ואחר שצלאו לא יבשלנו, ואם בישלו מותר.

(ואין להשהות **בשר שלושה ימים** בלא מליחה, דחיישינן שמא יבשלו)

פתחי תשובה שם ס"ק כו

בשר שלושה ימים. עיין בספר המודי דניאל סי' ל"ד שכתב דכבד וכחל מותר להשהות דודאי יצלנו, אף על גב דהכבד מבשלים אחר צלי וניחוש שמא יבשלנו אחר צלי, מכל מקום כל מידי דבדיעבד מותר, לא חיישינן שמא ישכח

4. ערוך השולחן יורה דעה סי' סט סע' עט

יש אומרים דאם הבשר קרוש ושראו ולא נפשר מקרישתו דאין השרייה כלום, ואסור לבשלו אחר שלושה ימים משחיטתו, דהא השרייה הוא לרכך הבשר וכשהוא נקרש כאבן אין השרייה פועלת כלום ... ודברי טעם הן דודאי ... הרי הבשר כאבן; האמנם יש לומר להיפך דכל זמן הקרישה, לא יהיה נחשב בזמן השלושה ימים מטעם זה עצמו, דכיון שהוא קשה כאבן, לא שייך לומר שהדם מתקשה בתוכו ... וראיה לסברא זו שהרי על המת אין מעידין אלא עד שלושה ימים מפני שצורתו משתנית ... ומכל מקום כשהיה מונח בקור ונקרש התירו הרבה גדולים אף לאחר שלושה ימים מטעם זה עצמו דכל זמן שהוא קרוש אינו משתנה

5. שו"ת יחוה דעת חלק ו סי' מו

... שאף על פי שהחמירו האחרונים לדעת הגאונים שלא לבשל בשר ששהה שלושה ימים בלא מליחה אחר צלייתו, מכל מקום בכבד שפולטת ואינה בולעת אין להחמיר, ואף על פי שיש קצת לפקפק בזה, מכל מקום מכיון שעיקר דין זה (של בשר ששהה שלושה ימים) לא מצינו בתלמוד, רק חומרת הגאונים היא ... לפיכך הבו דלא להוסיף עלה, ומותר לבשל הכבד לכתחלה אחר צליה ... אבל לפי הטעם שהכבד יש בו ריבוי דם וכו', אין חילוק בין כבד לבשר, שכיון שנתייבש הדם בתוכו אסור לבשלו אחר צלייתו. והפוסקים תפסו כטעם זה, לפיכך יש להחמיר... ואף על פי שראוי להחמיר כדברי האחרונים הנ"ל ... מכל מקום אין שום איסור להשהות לכתחלה כבד שלשה ימים ויותר על מנת לאוכלו צלי. אכן נראה לי שבנידון שלנו, שמניח את הכבדים בתא ההקפאה של המקרר עד שנקרשים ונקפאים לגמרי, מותר לכתחלה לבשל את הכבדים לאחר צלייתם כנהוג בכל הכבדים, כי על ידי שנקפאו ונקרשו אין כל חשש שנתייבש הדם בתוכם ... ואפילו לדעת החולקים ואוסרים לבשל בשר ששהה שלשה ימים שנקפא מחמת הקור, על ידי מליחה ... יש לומר שלענין בישול אחר צליה, שהדבר שנוי במחלוקת הפוסקים ... נהי שאנו אוסרים לכתחלה לבשלו אחר צליה ... מכל מקום באופן שהבשר נקפא יש להקל, ולהתיר לבשלו אחר צליה, והוא הדין לכבדים. **בסיכום:** מותר להשהות כבדים של בהמות ועופות במקרר יותר משלשה ימים, על מנת לאוכלם צלי. ואם מניחם בתא ההקפאה של המקרר, מותר לבשלם אחר צליה אף לכתחלה.

Products Containing Minute Quantities of Non-Kosher Food

Q I want to use a homeopathic allergy medicine that contains some apis mellifica, which is trace quantities of crushed honeybee. Is this permitted?

1. שולחן ערוך יורה דעה סי' קנה סע' ג
בשאר איסורים מתרפאים במקום סכנה, אפילו דרך הנאתן. ושלא במקום סכנה, כדרך הנאתן אסור; שלא כדרך הנאתן, מותר, חוץ מכלאי הכרם ובשר בחלב ...
הגה: ... יש אומרים דכל איסורי הנאה מדרבנן, מותר להתרפאות בהן אפילו חולה שאין בו סכנה. ... וכל חולה שמאכילין לו איסור, צריכים שתהא הרפואה ידועה או על פי מומחה. ואין מתירין שום דבר איסור לחולה, אם יוכל לעשות הרפואה בהיתר כמו באיסור, אף על פי שצריך לשהות קצת קודם שימצא ההיתר, מאחר שאין סכנה בדבר.

2. שו"ת אגרות משה אורח חיים חלק ב סי' צב
ובדבר הרפואה שאתה צריך ליקח גם בפסח, ואתה חושש אולי יש שם איזה חשש חמץ ... אף אם היה ודאי חמץ ובעצם אף בלא סכנה אין חשש דכבר נבטל קודם הפסח משם אוכל, ואחשביה לא שייך בדבר שלוקח לרפואה, דאף דברים מרים ומאוסים נוטלין לרפואה.

3. שו"ת מנחת שלמה תנינא (ב - ג) סי' סה
אמנם מהא דכתב הריטב"א בפס' מכות י"ז ע"א דהיינו טעמא דרבי שמעון דמודה דלענין קרבן בעינן כזית משום דעיקר טעמיה הוא משום דכיון דאכליה אחשביה, וכל זה שייך רק במזיד ולא בשוגג ... דלא מהני טעמא דאחשביה אלא במזיד ולא בשוגג משום דהוי כאילו לא אחשביה אלא בטעות, אך בנידון דידן שמחמת אונסו הוא עושה כן, על כל פנים בכוונה אפשר דשייכא שפיר טעמא דאחשביה כיון דלאו אונס ממש הוא, כיון שהוא עצמו בחר ברפואה זו כדי להתרפאות, אך פשוט הוא דכיון דעל כל פנים גם עכשיו אינו נהנה כלל מאכילה זו, כיון דשלא כדרך אכילתו הוא, אין כאן אחשביה כלל.

4. שולחן ערוך יורה דעה סי' צט סע' ה
אין מבטלין איסור לכתחלה. ואפילו נפל לתוך היתר שאין בו שיעור לבטלו, אין מוסיפין עליו היתר כדי לבטלו. עבר וביטלו, או שריבה עליו, אם בשוגג, מותר. ואם במזיד, אסור למבטל עצמו, אם הוא שלו, וכן למי שנתבטל בשבילו. ואסורים למכרו גם כן לישראל אחר, שלא יהנו ממה שבטלו.

5. בית יוסף יורה דעה סי' צט
אי נמי דאי שרית למי שנתבטל בשבילו, חיישינן דילמא אתי למימר לגוי או לעבד שיבטלנו, הילכך קנסינן ליה

6. בדי השולחן סי' צט ס"ק לח
בשוגג מותר – ויש שכתב שאסור לקנות מנכרי איסור שנתבטל, דכהאי גוונא הוה ליה כלכתחלה, כיון שלא יהא לו הפסד אם לא יממוך על הביטול, והרי אין מבטלין איסור לכתחלה. אמנם אחרים כתבו דכל שנתבטל, חייל הביטול, ומותר לקנותו מן הנכרי ונראה שיש להקל בזה.

7. בדי השולחן, ביאורים לסי' צט סע' ה ד"ה "שנתבטל בשבילו"
... לפי כל זה היה נראה להתיר נתינת הכשר לתוצרת נכרים שנותנים במאכל איזשהו איסור כל שיש בו ששים כנגדו ואפילו כשרוב הקונים ישראל ... אמנם נראה דאינו כן, דכל זה כשביטלו הנכרי מעצמו אבל המפקח הנותן הכשר הרי מצווה על ככה לעשות באופן שהאיסור יתבטל וכל שציווהו הישראל, הוה ליה כאילו עשהו הישראל בעצמו

8. שו"ת אגרות משה יורה דעה חלק ב סי' מא
דהא לא אסרו רבנן המאכל שנתבשל בכלים אסורים שאינן בני יומן, וכן התירו שמן של עכו"ם ... משום דנתבשלו בכלים שאינם בני יומן ... שלכן אם בית החרושת הוא של בעלים עכו"ם וגם המרגרינא הכשרה הוא של העכו"ם, בעל בית החרושת, שעלייתו לא שייך איסורים, אין לאסור בשביל שאיכא ישראל המשגיח שלא יערב שם דבר איסור כדי שיוכלו ישראל ליקח מהעכו"ם המרגרינא הכשרה שעשה, דאיזה איסור שייך להיות בשביל המשגיח ... מכל מקום מכוער הדבר להשגיח בלא הגעלה.

Tevillat Keilim Before Giving a Present

Q I often give glass salad bowls as presents. Is there any problem with doing *tevillat keilim* on them before giving them, to save the recipients' time or out of concern that the recipients might not do *tevilla* themselves?

1. רמב"ם הלכות מאכלות אסורות פרק יז הל' ה

טבילה זו שמטבילין כלי המעודה הנלקחים מן העכו"ם ואחר כך יותרו לאכילה ושתיה, אינן לענין טומאה וטהרה אלא מדברי סופרים, ורמז לה: "כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר", ומפי השמועה למדו שאינו מדבר אלא בטהרתן מידי גיעולי עכו"ם, לא מידי טומאה ... וכיון שכתוב "וטהר", אמרו חכמים: הוסיף לו טהרה אחר עבירתו באש להתירו מגיעולי עכו"ם

2. רמ"א יורה דעה סי' קכ סע' טז

ואם עבר והשתמש בכלי בלא טבילה, לא נאסר מה שנשתמש בו, ויטבלנו עוד.

3. בית יוסף יורה דעה סי' קכ

... וכתוב בהגהות אשירי: אבל אם לקחו חבירו להתוך קלפים ולא לצרכי סעודה, אין צריך להטבילו, שהרי שאול הוא בידו

4. שולחן ערוך יורה דעה סי' קכ סע' ח

השואל או שוכר כלי מהעובד גילולים, אינו טעון טבילה. אבל אם ישראל קנאו מהעובד כוכבים והשאילו לחבירו, טעון טבילה, שכבר נתחייב ביד הראשון. ויש מי שאומר שאם לא לקחו הראשון לצורך סעודה, אלא **לתוך קלפים** וכיוצא בו, אין צריך להטבילו. הגה: אבל הראשון, אפור להשתמש בו לצרכי סעודה, אפילו דרך עראי, בלא טבילה, אף על פי שלקחו לצורך קלפים. וכן אם קנאו ישראל השני מן הראשון לצורך סעודה, צריך טבילה גבי השני.

5. ט"ז שם ס"ק י

לתוך קלפים. כתב בית יוסף: הוא הדין אם קנאו לסחורה, אין צריך טבילה; בהגהת אשר"י מסיים בזה: כיון שהוא שאול בידו, למד בית יוסף: אם קנאו, צריך טבילה, וכמה שכתב רמ"א בסמוך, אבל באיסור והיתר ... כתב: כיון שאם היה הישראל הראשון רוצה לשמשו למעודה, אפילו עראי, היה צריך לטובלו, ממילא נתחייב בידו מקרי. ועל כן ישראל השני השואל ממנו צריך לטובלו. ותמיה לי מאד על רמ"א שלא הביאו, לא בדרכי משה ולא כאן. ונראה לי דיש לטובלו בלא ברכה; והוא הדין השואל כלים מישראל החנוני לצורך סעודה, יטבלנו בלא ברכה, אלא דיש לחנוני להודיע זה למי שיקנה אותו ממנו אחר כך שלא יטבלנו שנית בברכה

6. טבילת כלים (כהן) פרק ח הערה ז

... כלים הנמצאים ביד מוכר, דעת הבית יוסף ועוד פוסקים, דמקרי כלי סחורה ולא כלי סעודה, ואם כן אינם חייבים בטבילה, וממילא לא תועיל הטבילה, דהוי טבילה לפני החיוב.

שם הע' ט

... אם הנותן או מישהו אחר ייזכה את הכלי עבור מקבל המתנה, כבר חל על הכלי חובת טבילה. אך מהגרש"ז אויערבאך ... שמעתי, דגם אם ייזכהו לחברו לא יהני, דיש לחשוש שכבר יש לו כלי כזה או שמא ירצה בסוג אחר וימכרנו לאחר, וכיון שכן, נמצא דעדיין לא חל על כלי זה שם כלי סעודה.

Maintaining a Possibly Grafted Tree

Q I bought property that has a nectarine tree on it, and I do not know if it was grafted. What do I do with it?

1. גמרא, קידושין דף לט עמ' א

אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן: לוקין על הכלאים דבר תורה. אמר ליה רבי אלעזר בר' יוסי, והאנן תנן: הכלאים – מדברי סופרים! לא קשיא: כאן בכלאי הכרם, כאן בהרכבת האילן; כדשמואל, דאמר שמואל: "את חקתי תשמורו" – חוקים שחקקתי לך כבר, "בהמתך לא תרביע כלאים שדך לא תזרע" – מה בהמתך בהרבעה, אף שדך בהרכבה; ומה בהמתך נוהג בין בארץ בין בחוץ לארץ, אף שדך נוהג בין בארץ בין בחוץ לארץ. ואלא הכתיב: "שדך"! ההוא, למעוטי זרעים שבחוץ לארץ.

2. רמב"ם הלכות כלאים פרק א הל' ג

אסור לאדם לקיים כלאי זרעים בשדהו אלא עוקרן ואם קיימן אינו לוקה

3. שולחן ערוך יורה דעה סי' רצה סע' ז

אסור לקיים המורכב כלאים, אבל הפרי היוצא ממנו, מותר, ואפילו לזה שעבר והרכיבו.

פתחי תשובה שם ס"ק ד

אסור לקיים המורכב [עיין (בתשובת חתם סופר סימן רפ"ח) אודות ששאלו חכימי דיהודאי הדרים במדינת הגר על דבר שנהגו שמה מנהג אבותיהם בידיהם אשר רבים וכן שלמים קונים כרמים מערביים ובתוכם אילנות נטועים, שקדים ואפרסקין, רובן מורכבים, ומקיימין אותן. והוא מבואר בשולחן ערוך דכלאי אילן נוהג בין בארץ בין בחוץ לארץ ואסור לקיימו ... לדעת התוספות מותר לקיים בלי מעשה אפילו לרבי עקיבא אפילו בארץ ישראל, ולרמב"ם בחוץ לארץ מיהת שרי ... ואולי על זה סמכו חכימי דיהודאי שנהגו על פי מנהג אבותיהם, אף על גב שמפשטות לשון השולחן ערוך לא משמע להקל בכך... לכתחלה טוב שישתתף ערבי בפירות באופן שלא יניח הערבי שיעקור ישראל הפירות וממילא שריא הפירות אחר כך– עיין שם. ומיום דבריו אינם מובנים לעניות דעתי וצריכים עיון.

4. חזון איש כלאים סי' ב סע' יא

... דברי החתם סופר ז"ל שהביא הפתחי תשובה יורה דעה סי' רצ"ה סק"ד אינם מספיקים להתיר פרדם מורכב ביד ישראל שלקח מן הנכרי, מפני שאין ישראל מקיים במעשה, וגם אי אפשר שלא יתקן בזימור ועידור וויבול וכיוצא בו, וגם מה שכתב שם לשתף נכרי אינו מספיק, דמכל מקום ישראל מקיים חלקו וחייב להפקירו, ועוד בשעה שהוא משתפו, הרי רוצה בקיומו

5. שולחן ערוך יורה דעה סי' רצה סע' ו

יש באילנות דומים זה לזה בעלין או בפירות, ואף על פי כן הואיל והם שני מינים הרי אלו כלאים. כיצד, התפוח עם החזרד (פירוש מין תפוח יערי תרגום וכפתור ותיזור) הפרסקין עם השקדים, השזפין (פי' הרכיב זיתים על רימון, שהם פרי דומה לזית, יוצא מהם שזפין) עם הרימון, אף על פי שדומים זה לזה, כלאים זה בזה, אבל האגסים עם הקרוסטומלין (פי' מין אגסים) והפרישין עם העוזרדין אינם כלאים זה בזה. הגה: וכן מותר להרכיב מין אחד, אפילו שחורות בלבנות ודקות בגסות, אף על פי שיש לו שם לווי

6. חזון איש כלאים סי' ב סע' ט

... והלכך פרדסים שלנו מורכבים תפו"ז בליומון ובתפו"ז יערי אם נתזיק הדבר לספק מינו יש להקל בקיום והשקאה וניכוש דהוי ספק ספיקא בשל תורה דלמא הוא מינו, ואם תמצי לומר דלא הוי מינו, דלמא קיום ניכוש והשקאה מותר, ובשל איסור דרבנן יש להתיר משום ספק מינו

Color of the Inside of the *Retzuot*

Q Until recently, I had only seen *tefillin retzuot* (straps) blackened on one side, but when I went to buy *tefillin* for my son, the *sofer* suggested *retzuot* that are black on both sides. He says these are now common and preferable, and the price difference is modest. Which type is better to buy?

1. גמרא, מנחות דף לה עמ' א

אמר ר' יצחק: רצועות שתורות – הלכה למשה מסיני. מיתיבי: תפילין אין קושרין אותן אלא במינן, בין ירוקות בין שחורות בין לבנות, אדומות לא יעשה מפני גנאי ודבר אחר ... קתני מיהא: בין ירוקות בין שחורות ובין לבנות! לא קשיא: כאן מבפנים, כאן מבחוץ. אי מבפנים, מאי גנאי ודבר אחר איכא? וימנין דמתהפכין ליה.

2. רמב"ם הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה פרק ג הלי' יד

הרצועות של תפילין בין של ראש בין של יד פניהם החיצונים שחורים וזו הלכה למשה מסיני, אבל אחורי הרצועות הואיל ומבפנים הן, אם היו ירוקות או לבנות כשרות, אדומות לא יעשה שמא תהפך הרצועה וגנאי הוא לו, ולא יהיה אחורי הרצועה לעולם אלא בעין הקציצה, אם ירוקה ירוקין ואם לבנה לבנים, ונוי הוא לתפילין שיהיו כולן שחורות הקציצה והרצועה כולה.

3. שו"ת רדב"ז חלק ה ללשונות הרמב"ם סי' נג

תשובה: אם כן לפי דבריך, לא קיימו ישראל מצות תפילין, שהרי אין צובעין אחורי הרצועות שחור, אלא שיעור לשונו ז"ל כך הוא: ולא יהיה אחורי הרצועה לעולם אלא כעין הקציצה, אם עשה הקציצה ירוקה או לבנה, אבל אם עשה הקציצה שחורה אפילו שיהיה אחורי הרצועה לבנה, לית לן בה; ומיתו נוי הוא לתפילין שיהיו כולם שחורות, הקציצה והרצועה כולה, ותרתי נוי קאמר שתהיה הקציצה שחורה ולא משאר גוונים, ושתהיה אחורי הרצועה גם כן שחורה ונמצאו ישראל מקיימים מצות תפילין אף על פי שאין מקיימין נוי מצוה ברצועות.

4. שולחן ערוך אורח חיים סי' לג סע' ג

... הלכה למשה מסיני שיהיו הרצועות שחורות מבחוץ, אבל מצד פנים **יעשה** מאיזה צבע שירצה, חוץ מאדום, שמא יאמרו שמדם חטטיו נצבעו והאדימו.

משנה ברורה שם ס"ק כא

יעשה – רוצה לומר: אם ירצה לצבוע אותן, אבל אין מחוייב לצבען בשום צבע, דאף דלהרמב"ם צריך להשחירן גם מבפנים כמו שהבתים הם שחורין, אין אנו נוהגין כהרמב"ם בזה, כמבואר בבית יוסף ודרכי משה:

5. שולחן ערוך אורח חיים סי' כז סע' יא

צריך שיהיה השחור שברצועות לצד חוץ **ולא יתהפכו**, בין של יד בין של ראש.

משנה ברורה שם ס"ק לח

ולא יתהפכו – ואם נתהפכו, מדת חסידות הוא להתענות או לפדות בצדקה; ואין להקפיד שלא יתהפכו אלא מה שמקיף את הראש ואת הקיבורת פעם אחת, אבל מה שכורך אחר כך, וכן מה שמשתלשל לפניו מהרצועה של תפילין של ראש, אין צריך להקפיד כלל שלא יתהפך, לפי שאינו מעיקר המצוה; ומכל מקום משום נוי המצוה ראוי להפוך שיהיה השחור לצד חוץ אפילו בהמותר:

6. שולחן ערוך אורח חיים סי' לד סע' ב, ג

ב] ירא שמים יצא ידי שניהם, ויעשה שתי זוגות תפילין ויניח שניהם, ויכוין בהנחתם: באותם שהם אליבא דהלכתא אני יוצא ידי חובתי ...

ג] לא יעשה כן אלא מי שמוחזק ומפורסם בחסידות.

<<

7. שולחן ערוך אורח חיים הלכות פסח סי' תסח סע' ד

ההולך ממקום שעושין למקום שאין עושין, לא יעשה בישוב מפני המחלוקת; אבל עושה הוא במדבר. וההולך ממקום שאין עושים למקום שעושין, לא יעשה. ונותנים עליו הומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם, ואף על פי כן לא יתראה בפניהם שהוא בטל מפני איסור; לעולם אל ישנה אדם מפני המחלוקת. וכן מי שדעתו לחזור למקומו, נוהג כאנשי מקומו בין להקל בין להחמיר, **והוא שלא יתראה** בפני אנשי המקום שהוא בו, מפני המחלוקת.

משנה ברורה שם ס"ק כג

והוא שלא יתראה וכו' – כולל בזה שני גווני: א) היכי דמנהג מקומו להקל ומיקל, צריך ליזהר על כל פנים שלא יתראה בפני אנשי המקום דבר זה וכנ"ל בריש הסעיף, אלא דבזה לא הצריך לצאת במדבר כמו ברישא לענין מקום שעושין מלאכה דשאני מלאכה דאי אפשר שלא יתודע לאנשי המקום כשיעשה בעיר, מה שאין כן בשארי מנהגים לא יתודע כשיעשה בצנעא. ועל כן לא החמיר עליו רק שלא יתראה בפני וכו' רצונו לומר שלא יעשה בפרהסיא.

8. שו"ת שבט הלוי חלק ט סי' טז

... כיון שבעלי השולחן ערוך, הבית יוסף והרמ"א בדרכי משה, והלבוש, וכל הבאים אחריהם לא כתבו כן אפילו להידור בעלמא, וכאשר העיד הרדב"ז בעצמו דלא צובעין אתורי רצועות שחור, ובכנסת הגדולה, אחרי שהביא דברי הרדב"ז, סיים: ואין אנו נוהגין כן, על כן, היות שגם הרדב"ז לא כתב רק להתנאה במצוה, מכלל דגדולי ישראל פוסקי הדורות לא חששו להנהיג אפילו לנוי בעלמא, וכן מוכח בשולחן ערוך הרב שם, ובודאי היה להם טעם מדוע לא הנהיגו כן בדבר קל כזה, ואם כן למה לן לשנות פני ההלכה אף על פי שכל מה שכתב הגאון ר"א כץ שליט"א הוא אמת נכון במקורו, מכל מקום סתימת הפוסקים יותר כמפורש שלא נהגו כן גם המדקדקים. על כן אומר בטח דאם יחידים ינהגו כן תבא עליהם ברכה, אבל להנהיג דרך הוראה לא ראיתי צורך, והנח להם לישראל כי בני נביאים הם.

Tefillin in Pre-Dawn Hours

Q I work at a hospital, and depending on my shift, I am sometimes unable to wear *tefillin* during the day. May I put on *tefillin* before its regular time if I will not be able to do so later?

1. גמרא, מנחות דף לו עמ' ב

ספק חשיכה ספק לא חשיכה – לא חולץ ולא מניח, הא ודאי חשיכה – חולץ! התם בערב שבת איתמר. מאי קסבר? אי קסבר: לילה זמן תפילין, שבת נמי זמן תפילין! אי קסבר: שבת לאו זמן תפילין, לילה נמי לאו זמן תפילין, דמהיכא דממעטא שבת מהתם ממעטי לילות! דתניא: "ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה", "ימים" – ולא לילות, "מימים" – ולא כל ימים, פרט לשבתות וימים טובים, דברי רבי יוסי הגלילי; רבי עקיבא אומר: לא נאמר חוקה זו אלא לפסח בלבד! ... הוה יתיבנא קמיה דרב אשי וחשך והניח תפילין, ואמרי ליה: לשמרן קא בעי להו מר? ואמר לי: אין, וחזיתיה לדעתיה דלאו לשמרן הוא בעי, קסבר: **הלכה ואין מורין כן**.

רש"י שם

ואין מורין כן – שמא ישכחם ויישן בהן, מדקאמר ליה לשומרן קבעינא.

2. גמרא, מנחות דף לו עמ' א

תנו רבנן: תפילין מאימתי מברך עליהן? משעת הנחתן. כיצד? היה משכים לצאת לדרך ומתירא שמא יאבדו – מניחן, וכשיגיע זמנן, ממשמש בהן ומברך עליהן. ועד מתי מניחן? עד שתשקע החמה, רבי יעקב אומר: עד שתבלה רגל מן השוק, וחכמים אומרים: עד זמן שינה; ומודים חכמים לר' יעקב, שאם חלצן לצאת לבית הכסא או ליכנם לבית המרחץ ושקעה חמה, שוב אינו חוזר ומניחן.

3. שולחן ערוך אורח חיים סי' ל סעיף א-ג

א] זמן הנחתן בבוקר, משיראה את חבירו הרגיל עמו קצת, ברחוק ארבע אמות, ויכירנו.

ב] אסור להניח תפילין בלילה, שמא ישכחם ויישן בהם. אם הניחם קודם שתשקע החמה וחשכה עליו, אפילו הם עליו כל הלילה, מותר ואין מורין כן. אם לא חלץ תפילין משקעה חמה מפני שלא היה לו מקום לשמרן, ונמצאו עליו כדי לשמרן, מותר ומורין כן.

ג] היה רוצה לצאת לדרך **בהשכמה**, מניחם, וכשיגיע זמנן ימשמש בהם ויברך, דליכא למיחש שמא יישן בהם, כיון שהשכים **ויצא לדרך**.

משנה ברורה שם ס"ק יא

בהשכמה – אפילו קודם עמוד השחר:

4. אליה רבה סי' ל ס"ק ג

יש להסתפק אם טעה והניח קודם יום ובירך, אי צריך למשמש ולברך עוד ביום. ומסתבר כיון דמדאורייתא לילה זמן תפלין, סמכינן אברכה ראשונה דלילה:

5. רבי עקיבא איגר אורח חיים לשולחן ערוך סי' ל סע' ג

ימשמש בהם ויברך. אם בירך בהשכמה נראה לעניות דעתי דאינו חוזר ומברך, כיון דדעת הרבינו פרץ הובא בטור, דלכתחלה מברך כשמניחם בהשכמה, אם כן אם עשה כן, אינו חוזר ומברך מספק, שמא הלכה כהרבינו פרץ.

6. שו"ת אגרות משה אורח חיים חלק א סי' י

בדבר מי שהולך על כל היום לעבודה ואי אפשר לו שם להניח תפילין בכל היום, אם יש להתיר לו להניח תפילין קודם עמוד השחר, הנכון לענ"ד שצריך להניח, כיון שליכא כבר חשש שינה כמו במשכים לדרך ... אבל מסתבר שיש לסמוך בכגון זה על ר' פרץ ... שיכול גם לברך ... הכא אין כאן איסור ממש ולכן בעובדא דידן שליכא חשש שינה, שכבר קם משנתו, יש להורות לו באונם כזה שאי אפשר לו להניח ביום שגם יברך. ואף שבגמ' /מנחות ל"ו/ איתא שמברך אחר כך כשיגיע זמנן ... בעובדא דידן שלא יהיו עליו התפילין אחר כך יש לעשות כהר' פרץ שגם יברך, ואנוס ודאי יש להחשיבו דאין לחייבו להפסיד עבודתו, שהוא הפסד יותר מהומש, בשביל מצות עשה, וכל שכן במדינה זו, שאי אפשר להשיג עבודה אחרת כי הכל הוא בידם ולא יתנו לו, ולכן כדי שלא יפסיד מצוה חביבה זו, יכול להניח אף בברכה, כי להניח בלא ברכה לא יבין איש שאינו תלמיד חכם ויבא להקל ולזלזל בהנחתם. אך תלמיד חכם יותר טוב שיניח בלא ברכה, שספק ברכות להקל, וקריאת שמע ותפלה יחבה על היום ויקרא כשיעסוק במלאכתו.

7. משנה ברורה סי' ל ס"ק יד

ויצא לדרך – ודוקא הולך ברגליו או רוכב, אבל יושב בעגלה אסור להניח שמא יישן בהם

F-3.1

Tefillin on a Semi-Permanent Toupee

Q I am balding at a young age, and this is having a major effect both on my dating and on my self-image. I am considering getting a toupee that is glued down to the scalp, which lasts for three to six months. Would this pose a problem of *chatzitza* (separation from the body) regarding my *tefillin*?

1. שו"ת הרשב"א חלק ג סי' רפב

... תפילין של יד אין צריך להניחן על הבשר אלא משום דכתיב בהו "לך לאות", ודרשינן לך לאות ולא לאחרים לאות, אבל של ראש, אדרבא דכתיב בהו "וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך". ועוד שהרי שנינו במגילה פרק הקורא את המגילה עומד: העושה תפלתו ... ציפתו זהב ונתנה על בית יד של אונקלי הרי זו דרך החיצונים. ואם איתא, אמאי נקט תפלה של יד, וקתני נתנה על בית יד של אונקלי ועל הכובע? אלא שמע מינה דדוקא תפלה של יד ומשום דכתיב ביה "לך לאות", אבל של ראש, לא איכפת לן.

2. שולחן ערוך אורח חיים סי' כז סע' ד

לא יהא דבר חוצץ בין תפילין לבשרו, לא שנא של יד לא שנא של ראש. הגה: ודוקא בתפילין, אבל ברצועות **אין להקפיד**

משנה ברורה שם 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 ... 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 ממרטוטין שעל המכה או על גבי כובע דק ולבדך, אף על גב שיש חציצה בין הרצועות, כיון דבמקום הקציצה אין חציצה

3. שו"ת עשה לך רב חלק ג סי' ג

שאלה: בבית ספרנו יש תלמיד אשר חייב לחבוש פאה מאחר והוא קרח לגמרי. ברצוני לשאול האם מותר לתלמיד זה להניח תפילין של ראש על גבי הפאה. ברור לי שאם התשובה תהיה שלילית, אז התלמיד יתפלל ביחידות, מאחר והוא מתבייש מאד ממצבו, ולא יהיה מוכן להתפלל במנין.

<<

>>

תשובה: פסק מרן בהלכות תפלין (סימן כ"ז ס"ה) וזו לשונו: אדם שהוא עלול לנזילות ואם יצטרך להניח תפלה של ראש על בשרו לא יניחם כלל, יש להתיר לו להניח תפלה של ראש על כובע דק הסמוך לראש ויכסם מפני הרואים– עד כאן .

הלכה זאת מבוססת על דעת הרשב"א ז"ל שכתב שאין חיוב מעיקר הדין להניח תפלין של ראש על בשרו ממש, ואף על בגד מותר, אלא שהוא לא כתב זה למעשה ... אלא שהריב"ש הסתמך על דעת הרשב"א והתיר למי שעלול להצטנן להניח על כובע דק, וכך פסק מרן להלכה כנ"ל, וכך הסכימו רבים מגדולי הפוסקים, ואין כאן מקום להאריך. אלא שיש חולקים, ודעת הרא"ש והטור היא שגם תפלין של ראש צריכים להניח על בשרו ממש בלא שום חציצה, וכך סוברת להקת פוסקים ... והלכה למעשה ... שאם אין לאדם שום אפשרות להניחם על בשרו ממש מפאת מצב בריאותו, יכול לסמוך על דעת מרן שפסק כהרשב"א והריב"ש הנ"ל, ויניחם על כובע דק, שאם לא כן הלא יתבטל לגמרי ממצות תפלין ... ועל אלה פסק הרמ"א שלא יברך על של ראש ... מעתה, בנדון דידן, אילו היינו בטוחים בתלמיד זה שישמע לנו לצאת ידי חובת מצות הנחת תפלין לכל הדעות ויניחם על ראשו ממש, ודאי שכך היינו מורים לו לנהוג ...

ולכן, נראה לי שתלמיד זה יניח תפלין של יד ושל ראש בביתו על בשרו ממש... ואחר כך בבואו לבית - הספר יחזור להניחם על הפאה, ויתפלל במנין

>>

4. שו"ת אגרות משה אורח חיים חלק ד סי' מ

י"ח] מי שנקרה ראשו אם מותר להניח שערות זרות ... רק דביקת השערות זרות להגוף על ידי דבק נמי, כיון שכן ישאר לעולם ורוצה בזה, לא יחצוץ 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. ילקוט יוסף ציצית ותפילין סי' כז - מקום הנחתן ואופן הנחתן סעיף יד

מי שנשרו כל שערותיו והניח על ראשו פאה נכרית, ומתבייש להסירה בבית הכנסת בעת הנחת התפילין, יש לייעץ לו שיניח תפילין בביתו בבוקר, קודם התפלה, על ראשו ממש בלי הפאה, ויקרא בהם קריאת שמע, ואחר כך יוכל להניחם על הפאה בבית הכנסת, ויתפלל עמהם, כי יש אומרים שאין הפאה חשיבא כחציצה.

6. שו"ת אגרות משה יורה דעה חלק א סי' צז

אבל בבלאמבע (filling) זמנית שיכולה ללעום בו ולהשתמש כמו בקבועה ורק שתחליף אותו מחמת שהזמנית תתקלקל ותפול במשך הזמן ונמצא שלא היה איכפת לה שזה ישאר לעולם וצורך החלוף הוא דוקא כדי שתהיה סתומה לעולם אין להחשיב זה מקפיד להסיר, ולגלות הנקב.

Mezuzot on Both Doorposts?

Q I am unsure to which doorpost to affix a *mezuza*. May I affix one on both sides, or is that prohibited as *bal tosif* (adding on to a *mitzva*)?

1. תוספות, ראש השנה דף טז עמ' ב

ותוקעים ומריעין כשהן עומדין – תימה: הא קעבר משום בל תוסיף? וכי תימא, כיון דכבר יצא, הוה ליה שלא בזמנו, דלא עבר, הא אמרינן בסוף ראוהו בית דין (לקמן דף כח: ושם) גבי ברכת כהנים דאין מוסיף ברכה אחת משלו משום דלא עבר עליה זימניה, כיון דאילו מתרמי ליה צבורא אחרינא, הדר מברך להו, הכא נמי, אי מתרמי ליה צבורא, הדר תקע להו! ויש לומר: דאין שייך בל תוסיף בעשיית מצוה אחת שתי פעמים, כגון, כהן אם מברך וחוזר ומברך אותו צבור עצמו, או נוטל לולב וחוזר ונוטל, וכן תוקע וחוזר ותוקע, וגבי מתנות בכור נמי, אם נותן בקרן אחד שתי פעמים, אין זה בל תוסיף.

2. חידושי הרשב"א, ראש השנה דף טז עמ' א

למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין ומריעין כשהן עומדין? כדי לערבב את השטן. הקשו בתוספות: והא קא עבר משום בל תוסיף ... והם ז"ל טרחו להעמיד שיטה זו ולא עלתה יפה בידם. ומסתברא דלא קשה כלל, דלא אמרו התם דאיכא משום בל תוסיף אלא במה שהוא מוסיף מדעת עצמו, כגון כהן שהוסיף ברכה משלו, ואי נמי ישן בשמיני בסוכה במתכוין למצוה ... אבל במה שעמדו חכמים ותקנו לצורך, אין כאן בל תוסיף, דכבר אמרה תורה: "על פי התורה אשר יורוך". ותדע לך, דהא שמיני של מוכה בזמן הזה מצוה של דבריהם, וישנין ואוכלין בה למצוה, ואף על גב דבקיאינן השתא בקיבועא דירחא

3. טור אורח חיים סי' לד

ויעשה שני זוגות תפילין ויניח שניהם ויכוין בהנחתן באותן שעשויין כתקונן אליבא דהלכתא, בהם אני יוצא ידי חובתי, והאחרים הרי הן כרצועות בעלמא; ואין כאן משום בל תוסיף, דלא מיקרי בל תוסיף אלא כשעושה חמשה בתים

4. שולחן ערוך אורח חיים סי' לד סע' ב

יראה שמים יצא ידי שניהם, ויעשה שתי זוגות תפילין ויניח שניהם, ויכוין בהנחתם באותם שהם אליבא דהלכתא אני יוצא ידי חובתי, והשאר הם כרצועות **בעלמא**, כי מקום יש בראש להניח שתי תפילין

משנה ברורה שם ס"ק ח

בעלמא – שהרי ממה נפשך אחד מהם פסול ... ודוקא בזה, אינו עובר על בל תוסיף, שיש בזה שתים למעליותא: אחד, שאחד מהם הוא פסול; שני, שכל אחד עומד בפני עצמו; אבל אם הניח שני זוגות תפילין כשרים או שהתפילין של ראש עשה של חמשה בתים ... עבר בזה על הלאו דבל תוסיף

5. פתחי תשובה יורה דעה סי' רצא ס"ק ב

נבדקת – כתב בספר חמודי דניאל כתב יד: מי שקשה עליו להוציא המזוזה ולבדקה ורוצה להניח מזוזה אחרת, וקשה עליו להוציא הישנה, אסור משום בל תוסיף.

>>

>>

6. שו"ת בנין ציון סי' צט

לכן לעניות דעתי לצאת שתי השיטות, צריך לקבוע בפתח זה שבין חצר גדולה לחצר קטנה שתי מזוזות, אחת בימין הכניסה מן החצר קטנה לחצר גדולה, ואחת בצד שכנגד בימין הכניסה מן החצר גדולה לחצר קטנה; ואין לחוש בזה משום בל תוסיף כשעושה שתי מזוזות בפתח אחד, כיון דממה נפשך, רק אחת מהן כשרה לכל אחת מהשיטות, אם כן ליכא בל תוסיף, כמו במניח שני זוגי תפילין של רש"י ורבינו תם כאחד שאין בזה משום בל תוסיף כיון דרק אחד מהן כשר ... ויכוון שבאיזה מהן שהיא כדין יהיה יוצא ידי מצות מזוזה

7. שו"ת מהר"ם שיק יורה דעה סי' רפז

אבל לעשות שתי מזוזות לא נראה לפי עניות דעתי דלאו שפיר דמי למיעבד הכי, דאית ביה חשש דבל תוסיף. ואף על גב דאינו מתכוון לעבור אלא משום ספיקא, מכל מקום למאן דאמר לעבור בזמנו אין צריך כוונה, עובר ... ואף על גב דרשאין להניח שתי זוגות תפילין ... התם חד מינייהו לאו תפילין הם כלל ... וכאלו הניח הפין אחר על ראשו, ולכך אין כאן איסור בל תוסיף וכמו שכתב המגן אברהם ... אבל כאן דהמזוזות שניהם כשרים, אלא שאין צד מזוזות שמאל חייב במזוזה, ולכך אם הניח גם בצד שמאל, אפשר דעובר על בל תוסיף, דמאי שנא ממטיל חמש ציצית, שפירש רש"י... דעובר על בל תשחית ומסתמא היינו שהטיל החמישית במקום שאין שם חיוב כגון בטלית שיש לו חמשה כנפות

8. שו"ת מנחת יצחק חלק א סי' ט

... מזוזה, אם יאמר שמזוזה בשמאל גם כן עיקר, היינו דהוי מן התורה ונכלל בכתוב דכתיב "מזוזות", הוי בכלל בל תוסיף לרבי ישמעאל, ודומה ממש למי שהוא כולל בשר עוף בכלל גדי בחלב, ועל כן סבירא ליה דאסור להניח על שתי מזוזות בימין ובשמאל, כדי שלא נכשל לעשות ממפל עיקר ויעבור על בל תוסיף ... ואם כן, יש לומר דמזה הטעם נמנעו מלעשות שתי מזוזות בפתח אחד בשום פעם, אף היכא דאיכא ספיקא, כיון דיש מאן דאמר דסבירא ליה דצריך שתי מזוזות בכל פתח מן התורה, אם כן חיישינן דלא יעשה ממפל עיק

Respect for the Elderly

Q Is one required to show special respect to an individual between 60 and 70 years old? I remember learning that one should stand up for those over 70.

1. גמרא, קידושין דף לב עמ' ב - לג עמ' א

תנו רבנן: "מפני שיבה תקום" – יכול אפילו מפני זקן אשמאי? תלמוד לומר: "זקן", ואין זקן אלא חכם, שנאמר: "אספה לי שבעים איש מזקני ישראל"; רבי יוסי הגלילי אומר: אין זקן אלא מי שקנה חכמה ... איסי בן יהודה אומר: "מפני שיבה תקום" – אפילו כל שיבה במשמע. ... אמר ר' יוחנן: הלכה כאיסי בן יהודה.

2. שולחן ערוך יורה דעה סי' רמד סע' א

מצות עשה לקום מפני כל חכם, אפילו אינו זקן אלא יניק וחכים, ואפילו אינו רבו, (רק שהוא גדול ממנו וראוי ללמוד ממנו). וכן מצוה לקום מפני שיבה, דהיינו בן שבעים שנה (אפילו הוא עם הארץ, ובלבד שלא יהיה רשע).

3. רמב"ם הל' תלמוד תורה פרק ו הל' ט

מי שהוא זקן מופלג בזקנה, אף על פי שאינו חכם, עומדין לפניו, ואפילו החכם שהוא ילד עומד בפני הזקן המופלג בזקנה, ואינו חייב לעמוד מלא קומתו אלא כדי להדרו, ואפילו זקן כותי, מהדרין אותו בדברים ונותנין לו יד למומכו, שנאמר "מפני שיבה תקום"– כל שיבה במשמע.

4. ראי"ש מסכת קידושין פרק א סי' נג

א"ר יוחנן: הלכה כאיסי בן יהודה ומבן שבעים נקרא שיבה

5. משנה, אבות פרק ה משנה כא

בן ששים לזקנה; בן שבעים לשיבה

6. ברכי יוסף יורה דעה סי' רמד ס"ק ד

מפני שיבה דהיינו בן שבעים שנה וכו'. ורבינו האר"י זצ"ל כתב דכל שהוא בן ששים שנה, מצוה לקום מפניו, וביאר טעם הדבר על דרך האמת.

7. מגן אבות לרשב"ץ על אבות פרק ה משנה כא

ויש ללמוד ממה שאמר בן ששים לזקנה, בן שבעים לשיבה, דין מדיני התורה, כי לדברי אונקלוס, שהוא מתרגם "מפני שיבה תקום", מן קדם דסבר באורייתא, וזהו יניק וחכים. אם כן, "והדרת פני זקן", נדרש לזקן אשמאי, פירוש בור, מתרגומו של אונקלוס: "והאדמה לא תשם" – וארעא לא תבור. וכשהגיע לששים, הרי הוא

>>

<<

זקן וחייבים לעמוד בפניו. ולדברי איסי בן יהודה שדורש יניק וחכים, מן "והדרת פני זקן", שאין זקן אלא מי שקנה חכמה, ומפני שיבה, כל שיבה במשמע, אם כן אינו חייב לעמוד מפני זקן שלא למד חכמה עד שיהיה בן שבעים

8. רמב"ן, ויקרא פרק יט פס' לב

ואונקלוס אמר, מן קדם דסבר באורייתא תקום ותהדר אפי סבא, ומשמעות דבריו שגם הוא טובר כן. ועם כל זה, העולה מן הגמרא לפי פסק ההלכה אינו כן, שהרי אמרו (קידושין לב ב) איסי בן יהודה אומר: כל שיבה במשמע, ואמר רבי יוחנן הלכה כאיסי בן יהודה ... ויתכן שיהיה גם כן דעת אונקלוס, אבל יתרגם יניק וחכים בשיבה, דאתא זקן וגלי בשיבה שבכללה כל השיבות בין שיבת התורה בין שיבת הימים:

9. שו"ת רדב"ז מכתב יד - אורח חיים, יורה דעה סי' קסז

... להסיר מכשול, כל זקן שאני רואה, אני אומר לו שימחול על כבודו לעולם, דקיימא לן: זקן שמחל על כבודו כבודו מחול, ואפילו הכי ראוי לעשות להם קצת הידור, דהא אמרינן [קדושין ל"ב] הרב שמחל על כבודו כבודו מחול, ואפילו הכי בעי למיעבד ליה הידור, הכא נמי לא שנא.

10. שו"ת יביע אומר חלק ג יורה דעה סי' יג

... הלכה כתלמוד דידן. ואין צריך לקום מפני זקן פחות משבעים שנה ... והן אמת שחובה עלינו לקבל ד' הזוהר קדוש והאר"י... וכבר האריך בשו"ת התעוררות תשובה חלק ב (סי' כט) להוכיח, שהדבר פשוט מאד שבכל כיוצא בזה הלכה כדברי הנגלה, ושלא כדברי המתעקשים מאוד לומר שדבר שנמצא בספר הזהר דוחה כל שיטות הפוסקים ... ואם כן פשוט מאד דעל פי הפשט אין צריך לקום בפחות משבעים שנה. וכמה שכתב להדיא כל הפוסקים ומרן בשולחן ערוך. ויותר היה לו להעיר על פי הפשט לפי מה שתרגם אונקלוס מפני שיבה תלמיד חכם, "והדרת פני זקן", היינו זקן ממש, ובן ששים לזקנה ... אולם כבר כתבנו בשם הר"ן, דקיימא לן כהגמרא דידן דפליגא על התרגום אונקלוס. ומכל שכן לפי מה שכתב הרמב"ן דאף אונקלוס יודה לזה.

(ח) המורם מכל האמור דקימה מפני זקן בשנים היינו מגיל שבעים שנה ומעלה. והמחמיר לקום מפני זקן בן ששים שנה ... תבוא עליו ברכה ... ומיהו נראה שאף שיש להחמיר מפני זקן שהוא ספק בן שבעים שנה או לא, דספקא דאורייתא לחומרא, מכל מקום בספק בן ששים אין צריך להחמיר.

Delayed *Chanukat HaBayit*

Q We moved into a new house four months ago. Are we still obligated to make a *chanukat habayit,* or have we missed the opportunity? Also, what does the obligation of making a *chanukat habayit* generally entail?

1. משנה, ברכות דף נד עמ' א
בנה בית חדש, וקנה כלים חדשים, אומר: ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה.

2. שולחן ערוך אורח חיים סי' רכג סע' ג
בנה בית חדש, או קנה כלים חדשים, אפילו היה לו כיוצא באלו תחלה, או קנה וחזר וקנה, מברך על כל פעם, שהחיינו, ולאו דוקא חדשים דהוא הדין לישנים, אם הם חדשים לו

3. ילקוט יוסף שובע שמחות א הערות הלכות הקשורות לחנוכת הבית אות ב
אולם המנהג הוא כמו שכתב הרשב"א. וכן כתב בבן איש חי (פרשת ראה אות ו') שעתה נהגו שאין מברכים שהחיינו על הבית, אלא עושים לו חינוך בסעודה להודות לה' על הטובה הקיימת הזאת. ויש סמך לסעודה זו מדברי רבותינו במדרש תנחומא, ולכן נקראת סעודה של מצוה. ונהגו שבעל הבית ילבש בגד חדש בתוך אותה סעודה, ויברך עליו שהחיינו ויכוין על הבית.... ויש לומר שבנידון דידן אין לחוש לספק ברכות, שהרי גם למה שכתב שאין נוהגים לברך, אם יברך שהחיינו ברור דלא הוי ברכה לבטלה, וחזי לאצטרופי מה שכתבו כמה אחרונים שבברכת שהחיינו ליכא האי כללא דספק ברכות להקל ... ואף שכן נראה, מכל מקום מרן אדוני אבי מרוי ורבי (שליט"א) [וצ"ל] הנהיג לברך שהחיינו על בגד חדש, ובכך מכוונים לפטור את הדירה החדשה ואת כל הריהוט, ובפרט היכא שרכישת הבית כרוכה בלקיחת הלוואות וכו', וחובות כבדים רובצים על כתפי בעל הבית, שבזה אין השמחה שלימה כל כך.

4. ביאור הלכה סי' רכג סע' ג
בנה בית חדש וכו' – עיין בלחם חמודות ואליה רבא דאם יש לו אשה ובנים, הוי כמי שיש לו שותפין בה ומברך הטוב ומטיב ... והנה בחיי אדם מחלק, דבקנה כלים חשובים שישתמשו בהם הוא ובני ביתו, אין זה מצד החיוב ונקרא בזה טובה, מה שאין כן הבא הוא מחויב ליתן בית לאשתו ובניו. ולא נהירא, דעבור בניו הזכרים משהגיעו לכלל שש, מזונות שנותן להם הוא רק בכלל צדקה ... היה יכול לשכור דירה עבורה ואינו מחוייב לקנות ... והוא הטבה גמורה ושייך בזה ברכת הטוב ומטיב:

5. ביאור הלכה סי' רכג סע' ה ד"ה "שהיא טובה"
והנה לדינא הכרענו למעשה דלא יברך הטוב ומטיב מחמת אלו הפוסקים דס"ל דהירושלמי חולק בזה עם הבבלי ובודאי אנן נקטינן כהבבלי, ועל כן יברך שהחיינו לבד. ועוד נראה לי יותר דאפילו לדעת הפוסקים דיוכל לברך הטוב והמטיב, אפילו הכי אי בירך שהחיינו לא הוי לבטלה, דברכת שהחיינו הונחה על שמחה של עצמו ... וברכת הטוב דוקא אם השמחה הוא ביותר שיש בזה גם טובה לאחרים והנה בכלל מאתים מנה

6. הליכות שלמה, תפילה פרק כג סע' יג
ברכת "שהחיינו" או "הטוב והמטיב" על בית חדש, יברך בשעת קביעת המזוזות. ואם לא בירך באותה שעה, יברך כל זמן שהוא שמח בביתו אשר בנה.

7. תלמוד ירושלמי (וילנא) מסכת סוטה פרק ח הל' ד
יכול הבונה בית בחוצה לארץ יהא חוזר? תלמוד לומר "ולא חנכו"– את שמצוה לחנכו, יצא זה שאינו מצוה לחנכו.

8. ים של שלמה מסכת בבא קמא פרק ז סי' לז
... רוצה לחנך ביתו בתורה ובמצות, וליתן שבח למקום אשר חננו, ולא הניח מתחילה לשתות בביתו, ולשחוק בו, ולנהוג קלות ראש, אלא מתחילה עושה סעודה לחנכו, ולומר בו דברי תורה, ולדרוש בו מעין המאורע. שפיר הוא סעודת מצוה.

9. שו"ת חתם סופר חלק ב (יורה דעה) סי' קלח
ואולי בבונה בית אבנים שלא לצורך להרחיב לו משכנות בחוץ לארץ ולהתייאש מן הגאולה בכיוצא באלו, הרי בנינו סכנה ואינם מצוה לחנן ... אבל בעונותינו הרבים באורך הגלות ... אך כל זה לבנות ללא צורך אבל צרכינו מרובים וישיבתינו מצער והגלות ארוך עלינו, נראה דאין להקפיד בכיוצא בזה וטוב שיחנך הבית בתורה ובתפלה זמן מה כי היא חיינו ואורך ימינו

Tricking a Cheater

Q If someone asks me for an answer during a test, may I tell him the wrong answer? (I prefer not to refuse others' requests. I do not want to suffer socially, and I am happy for the cheater to get what he deserves.)

1. שו"ת אגרות משה חושן משפט חלק ב סי' ל

הנה בדבר שאלתו על מה ששמע שבישיבות מתירין להתלמידים לגנוב את התשובות להשאלות במבחני הסיום ... הנה דבר זה אסור לא רק מדינא דמלכותא אלא מדין התורה, ואין זה רק גניבת דעת, שגם כן אסור, כדאמר שמואל בחולין דף צ"ד ע"א שאסור לגנוב דעת הבריות ואפילו דעתו של עכו"ם, וכל שכן הכא שהוא גניבת דעת לכולי עלמא אף לישראל, אלא דהוא גם גניבת דבר ממש, דהא כשירצה לפרנסתו במשך הזמן להשכיר עצמו אצל אחד לעבוד בעסקיו ורוצים ברוב הפעמים במי שגמר היטב למודיו דחול והוא יראה לו התעודה איך שגמר בטוב ועל סמך זה קבלוהו, שזהו גניבת ממון ממש ... ועוד דכאן שמקפידין אינשי ודאי שייך להקפיד, דיש ודאי דברים דמי שהוא בקי בלמודי חול הוא יותר יודע בעניני עסקי פרנסה ממשא ומתן, וממילא ודאי אסור אף למחשבתו שירויח על ידי זה בלמוד התורה, שגם בשביל למוד התורה אסור לגנוב ... אבל האמת שאין בזה ענין בטול תורה דמאחר שהולך ללמוד למודי חול, הוא רק עצלות בעלמא כשלומד באופן שלא לידע, כי הזמן הוא על כל פנים מבטל, ואדרבה מתרגל שלא לידע מה שלומד ומתרגל לעצלות.

2. גמרא, חולין דף צד עמ' א

אמר שמואל: אסור לגנוב דעת הבריות, ואפילו דעתו של עובד כוכבים

חידושי הריטב"א שם

כתבו ... בשם בעלי התוספות ז"ל שהוא איסור תורה דנפקא לן מדכתיב "לא תגנבו ולא תכחשו וגו'" ... ואף על גב דלא אשכחן גניבה סתם על גניבת דעת אלא לשון גניבת לב, בכאן נכתב "לא תגנבו" סתם לכלול אף גניבת ממון

3. גמרא, עבודה זרה דף ו עמ' ב

מנין שלא יושיט אדם כוס 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.

4. רמב"ם הלכות דעות פרק ו הל' ז

הרואה חבירו שחטא או שהלך בדרך לא טובה, מצוה להחזירו למוטב ולהודיעו שהוא חוטא על עצמו במעשיו הרעים שנאמר "הוכח תוכיח את עמיתך", המוכיח את חבירו בין בדברים שבינו לבינו, בין בדברים שבינו לבין המקום, צריך להוכיחו בינו לבין עצמו, וידבר לו בנחת

5. גמרא, יבמות דף סה עמ' ב

כשם שמצוה על אדם לומר דבר הנשמע, כך מצוה על אדם שלא לומר דבר שאינו נשמע. רבי אבא אומר: חובה

6. רמב"ם הלכות כלאים פרק י 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, ולמה נדחה בהשב אבדה, מפני שהוא לאו של ממון, ולמה נדחה בטומאת מת, הואיל ופרט הכתוב "ולאחותו", מפי השמועה למדו לאחותו אינו מטמא אבל מטמא הוא למת מצוה, אבל דבר שאיסורו מדבריהם, הרי הוא נדחה מפני כבוד הבריות בכל מקום; ואף על פי שכתוב בתורה "לא תסור מן הדבר", הרי לאו זה נדחה מפני כבוד הבריות, לפיכך אם היה עליו שעטנז של דבריהם אינו קורעו עליו בשוק, ואינו פושטו בשוק עד שמגיע לביתו, ואם היה של תורה פושטו מיד.

Paying Earlier than the Payment Plan Prescribed

Q My company pays suppliers (including Jewish ones, to whom the laws of *ribbit* apply) with payment plans that we establish with each supplier in advance. Occasionally, after the transaction is complete, a supplier makes a request that we pay earlier than already agreed in exchange for a cash-purchase discount we work out. ("Cash" in this context does not mean it is paid with physical currency as opposed to checks, credit cards, etc. The point is that the payment is immediate. By credit, we likewise do not mean using a credit card, but rather arranging a delay in payment and/or with installments). Is this like a regular cash discount, which is permitted, or is this discount for earlier-than-agreed payment a case of *ribbit*?

1. משנה וגמרא, בבא מציעא דף סה עמ' א

משנה: ... מכר לו את שדהו, ואמר לו: אם מעכשיו אתה נותן לי, הרי היא שלך באלף זוז; אם לגורן, בשנים עשר מנה – אסור. **גמרא:** ... **ואם לגורן בשנים עשר מנה אסור.** אמר רב נחמן: **טרשא שרי.** איתיביה רמי בר חמא לרב נחמן, ואמרי לה רב עוקבא בר חמא לרב נחמן: ואם לגורן בשנים עשר מנה – אסור? – אמר ליה: התם – קץ ליה, הכא – לא קץ ליה.

רש"י שם

טרשא שרי – למכור סחורה בהמתנה ביותר מדמיה, ובלבד שלא יפרש לו אם מעכשיו הרי הוא לך בפחות, אלא ימכור סתם בכך וכך ליום פלוני.

2. שולחן ערוך יורה דעה סי' קעג סע' א

מכר לחבירו דבר ששוה עשרה זהובים בשנים עשר, בשביל שממתין לו, אסור. אפילו אם המוכר עשיר ואינו צריך למעות ולא היתה המחורה נפסדת אצלו. במה דברים אמורים, בדבר שיש לו שער ידוע או דבר ששומתו ידוע, כמו פלפל או שעוה, אבל טלית וכיוצא בו שאין לו שער ידוע ואין שומתו ידוע, מותר למכרו ביוקר לפרוע לזמן פלוני, ובלבד שלא יאמר לו בפירוש: אם תתן לי מיד הרי הוא לך בעשרה זהובים, ואם לזמן פלוני בשנים עשר. ויש מי שאומר שאפילו אינו מפרש בהדיא, אין היתר אלא במעלהו מעט, אבל אם מעלהו הרבה עד שניכר לכל שבשביל המתנת המעות הוא מעלהו, הוה ליה כמפרש ואסור.

3. ברית יהודה פרק מ' סע' כא

הקונה חפץ או סחורה בהמתנת מעות ביוקר באופן האסור, אם החפץ או הסחורה עצמה הם בני עסק עם ריוח, יקבל את הסחורה על צד היתר עיסקא, ותנאי ההתפשרות יהיה על ידי שישלם למוכר בזמן פלוני כפי המחיר שקבעו ביניהם.

4. חכמת אדם שער משפטי צדק כלל קלט סע' ה

... ונראה לי דהוא הדין אם המקח בכל החנויות בשנים עשר והמוכר הזה צריך למעות ואומר אם תרצה ליתן לי במזומן, אמכור לך בעשרה ואם לאו איני מוכר אלא כפי השער בכל החנויות בשנים עשר, אף על גב שמפרש, מותר שזה רוצה להוזיל בשביל המעות:

5. פתחי תשובה, יורה דעה סי' קעג ס"ק ה

אסור ליקח אחר זה שנים עשר. עיין בספר תפארת למשה שכתב דאפילו שוה שנים עשר, אסור, דמכל מקום כיון שנתרצה ליקח עשרה, הרי אילו היה לו מעות לקח בעשרה ובשביל המתנה נותן לו שנים עשר

6. שולחן ערוך יורה דעה סי' קעג סע' ג

מכר לו סחורה בשנים עשר על מנת לפרעו לאחר זמן, יכול לומר לו: תפרע לי מיד ולא אקח ממך אלא עשרה. הגה: ודוקא שכבר נגמר המקח בשנים עשר וזכה בו הלוקח כבר, אבל קודם שנגמר המקח, אם אמר לו: תפרע לי עכשיו עשרה, שוב אסור ליקח אחר זמן שנים עשר אם לא ירצה הלוקח ליתן עכשיו.

7. טור יורה דעה סי' קעג

במה דברים אמורים, במתנה בתחלת המכר: אם מעכשיו בעשרה ואם לאחר זמן בשנים עשר, אבל אם מכרן בשנים עשר על מנת לפורעו לאחר זמן, יכול לומר תפרע לי מיד ואקבל ממך עשרה, מידי דהוה אמוכר חובו בפחות, שמי שיש לו שטר על חבירו או מלוה על פה יכול למוכרו לאחר בפחות ואין בו משום רבית

Returning a Loan Affected by Currency Fluctuation

Q Two years ago, Reuven, an American, sent $4,500 to Shimon, who lives in Israel, to convert the money into shekels (15,400 NIS at that time) and then to lend it to Levi, a needy Israeli. Levi returned a quarter of the shekel sum every six months and believes he has finished repayment. Shimon now wants to return the money to Reuven, but the amount he has received is now worth only $3,990 (as the value of the dollar in comparison to the shekel has gone up in the interim). Should Shimon give Reuven $4,500 or the present-day dollar equivalent of the 15,400 NIS that Levi received?

1. שולחן ערוך יורה דעה סי' קסב סע' א
אסור ללוות סאה בסאה, אפילו לא קצב לו זמן לפרעון. וכן כל דבר, חוץ ממטבע כסף היוצא בהוצאה, דשמא יתייקרו ונמצא שנותן לו יותר ממה שהלוהו, אם לא שיעשנו דמים, שאם יתייקרו יתן לו אותם הדמים.

2. שו"ת אגרות משה יורה דעה חלק ג סי' לז
גמ"ח שנוסד באמעריקא ומלוה בארץ ישראל אם ילוה בדאלארן /בדולרים/
... וכיון שבין הממשלה ובין מתם האינשי מתחשבין רק עם הדאלאר האמעריקני, המטבע בהכרח גם בארץ ישראל וכשאחד מלוה דאלארן ואף כשמלוה פונטים וקץ דמיהם שכך וכך דאלאר הלוה, נחשב שהלוה דאלארן ולגבי עצמו הוא מטבע גם בארץ ישראל, וכפי הנשמע רק על הדאלארן הוא עיקר החשבון בארץ ישראל ולא על מעות שאר מדינות, ויצטרכו כשאחד מלוה בארץ ישראל מטבעות דשאר מדינות לעשות החשבון שמלוהו דאלארן, ולכן מוכרחין להודיע להמנהל ... שתהא הלואות דגמ"ח ... דוקא בחשבון דאלארן שיתחייבו לשלם דוקא בדאלארן, ולא יהיה שום איסור דהדאלארן גם בארץ ישראל הוא מטבע לגבי עצמו, דאף שהוא נייר נעשה זה המטבע ... ואף מלוים יחידים בארץ ישראל יכולין להתנות שהם מלוים רק בחשבון דאלארן וכל שכן שהמשרד בארץ ישראל הוא רק מוסד ... שבאמעריקא

3. שולחן ערוך חושן משפט סי' קכט סע' ח, טו
ח] המלוה את חבירו על ידי ערב, אף על פי שהערב משתעבד למלוה, לא יתבע את הערב תחלה, אלא יתבע הלוה.

טו] קבלן, לעולם יפרע ממנו תחלה אם ירצה, אפילו יש נכסים ללוה, אלא אם כן הלוה רוצה לפרעו

4. שולחן ערוך יורה דעה סי' קע סע' א
ישראל שלוה מעות מעובד כוכבים ברבית, אסור לישראל אחר להיות לו ערב. שכיון שבדיניהם תובע הערב תחלה, נמצא הערב תובע את ישראל ברבית שהערב חייב בה לעובד כוכבים. לפיכך אם קבל עליו העובד כוכבים שלא יתבע את הערב תחלה, הרי זה מותר. הגה: והאידנא, מפתמא הוי כאלו קבל עליו הכי, דסתם ערבות כך הוא. ודוקא במקום שהמנהג כך שתובעין הלוה תחלה. ויש אומרים שאינו אסור אלא **בערב שלוקח דוץ** (פירוש, ערב שמנקה את הלוה מדין המלוה ...) דהיינו שאין דין המלוה עם הלוה כלל, שהוא יכול לדחותו אצל הערב.

5. גמרא, בבא מציעא דף עא עמ' א - עמ' ב
תנו רבנן: "אל תקח מאתו נשך ותרבית" – אבל אתה נעשה לו ערב. ערב למאן? אילימא ערב לישראל – והא תנא אלו עוברין בלא תעשה: המלוה והלוה, הערב והעדים! אלא לנכרי. וכיון דדיניה דנכרי דאזיל בתר ערבא – איהו ניהו דקא שקיל מיניה רביתא! – אמר רב ששת: שקיבל עליו לדון בדיני ישראל.

6. שולחן ערוך יורה דעה סי' קסב סע' ב-ג
ב] אם יש לו מעט מאותו המין, אפילו אין המפתח בידו, לוה עליו כמה סאין לפרוע סאה בסאה. ואם אין לו כלום מאותו המין, יתן לו המלוה מעט מאותו המין או ילוהו לו, ואחר כך ילוה לו כמה סאין
ג] היה לאותו מין שער בשוק, קבוע וידוע לשניהם, מותר ללוות סאה בסאה.

Taking *Ribbit* from a Non-Jew in Israel

Q I understand that the reason it is permitted to take *ribbit* from a non-Jew is that we live among non-Jews and cannot avoid conducting business with them. May one who lives in Israel rely on such logic, which seemingly does not apply there?

1. גמרא, בבא מציעא דף ע עמ' ב עד עא עמ' א
מרבה הונו בנשך ותרבית לחונן דלים יקבצנו. מאי לחונן דלים? – אמר רב: כגון שבור מלכא. אמר רב נחמן: אמר לי הונא: לא נצרכא, אלא דאפילו רבית דנכרי. איתיביה רבא לרב נחמן: "לנכרי תשיך", מאי תשיך – לאו תשוך? – לא, תשיך. – לא סגי דלאו הכי? – לאפוקי אחיך דלא. – אחיך בהדיא כתב ביה "ולאחיך לא תשיך"! – לעבור עליו בעשה ולא תעשה. איתיביה: לוין מהן ומלוין אותם ברבית, וכן בגר תושב! – אמר רב חייא בריה דרב הונא: לא נצרכא, אלא בכדי חייו. רבינא אמר: הכא בתלמידי חכמים עסקינן. טעמא מאי גזור רבנן – שמא ילמוד ממעשיו, וכיון דתלמיד חכם הוא – לא ילמוד ממעשיו. איכא דמתני לה להא דרב הונא אהא, דתני רב יוסף: "אם כסף תלוה את עמי את העני עמך", עמי ונכרי – עמי קודם, עני ועשיר – עני קודם, עניך ועניי עירך – עניך קודמין, עניי עירך ועניי עיר אחרת – עניי עירך קודמין. אמר מר: עמי ונכרי עמי קודם פשיטא! – אמר רב נחמן אמר לי הונא: לא נצרכא דאפילו לנכרי ברבית ולישראל בחנם.

תוספות שם ד"ה "תשיך לא"
... ומה שנהגו עתה להלוות לנכרים, אומר רבינו תם משום דבשל סופרים הלך אחר המיקל, וקיימא לן כאידך לישנא דמתני, הא דרב הונא אברייתא דרב יוסף, ולא אמרו מעולם רב נחמן ורב הונא רבית דנכרי; ואפילו ללישנא קמא יש להתיר לפי שיש עלינו מס מלך ושרים, והכל הוי כדי חיינו; ועוד שאנו שרויין בין האומות, ואי אפשר לנו להשתכר בשום דבר אם לא נישא וניתן עמהם, הלכך אין לאסור רבית שמא ילמוד ממעשיו יותר משאר משא ומתן

2. טור יורה דעה סי' קנט
דבר תורה מותר להלוות לעובד כוכבים ברבית, דטעמא דרבית דכתיב "וחי אחיך עמך" ועובד כוכבים לא היו מצווין להחיותו, וחכמים אסרוהו משום גזירה שמא ילמוד ממעשיו, ובכדי חייו שרי; ובצורבא דרבנן, דליכא למיחש שמא ילמוד ממעשיו, שרי, אפילו ביותר מכדי חייו; ושאר כל אדם נמי לא אסרו אלא ברבית דאורייתא, אבל רבית דרבנן שרי. והאידנא נהגו היתר לכל בכל מיני רבית משום שאי אפשר לנו להשתכר בשום משא ומתן אם לא שנשא ונתן עמהם, אם כן לא שייך ברבית שמא ילמוד ממעשיו טפי משאר משא ומתן;

3. חכמת אדם שער משפטי צדק כלל קל סעיף ו
מן התורה מותר להלוות לעכו"ם בריבית וללוות מהן כדכתיב (דברים כ"ג, כ"א) "לנכרי תשיך". ובזמן התנאים אסרו חכמים כדי שלא ללמוד ממעשיהם ולא התירו אלא כדי חייו; ואמנם בזמן הזה התירו לגמרי, שבלאו הכי כל מהיתנו ופרנסתנו מהם, ולכן מותר לגמרי (סימן קנ"ט סעיף א'). אבל ראוי לכל איש ישר הולך באם אפשר לו, שימנע גם מהלואת עכו"ם וישליך על ה' יהבו.

4. רמב"ם הלכות מלוה ולוה פרק ה הל' ב
אסרו חכמים שיהיה ישראל מלוה את העכו"ם ברבית קצוצה אלא בכדי חייו, גזרו שמא ילמוד ממעשיו ברוב ישיבתו עמו. לפיכך מותר ללוות מן העכו"ם ברבית, שהרי הוא בורח מלפניו ואינו רגיל אצלו, ותלמיד חכם שאינו רגיל בו ללמוד ממעשיו, מותר להלוות לעכו"ם ברבית אפילו להרויח, וכל אבק רבית עם העכו"ם מותרת לכל.

5. שולחן ערוך יורה דעה סי' קנט סע' א
דבר תורה, מותר להלוות לעובד כוכבים בריבית. וחכמים אסרוהו, אם לא כדי חייו, או לתלמיד חכם, או בריבית דרבנן. והאידנא, מותר (בכל ענין).

6. מהר"ם שיף, בבא מציעא דף ע' עמ' ב ברש"י ד"ה "לא סגי"
... ומה שאסרו מעיקרא ברבית משום שמא ילמד ממעשיו יותר מלגבי משא ומתן אחר, היינו משום דשאר משא ומתן יכול גם כן לשאת וליתן עם ישראל חבירו ... מה שאין כן רבית, דבישראל אסור, ולבו של אדם מחמדתן ...

Receiving Credit Card Benefits on a Purchase for Someone Else

Q Reuven paid for Shimon's plane ticket by using Reuven's credit card; the arrangement was that Shimon would later reimburse him. Reuven received benefit from the payment in the form of credit card points that he earned from the transaction. Is this situation considered as if Reuven lent money to Shimon, such that Reuven's benefit is considered *ribbit*? Also, who deserves to get the value of the points? Should Reuven somehow share with Shimon some of the benefit from his credit card gain?

1. שולחן ערוך ורמ"א חושן משפט סי' קכט סע' ב

אמר להם בשעת מתן מעות: הלוהו ואני ערב, נשתעבד **הערב ואינו צריך קנין.** הגה: ואפילו לא נתערב בהדיא, רק שאומר למלוה להלוות ללוה כי בטוח הוא, ועשאו על פיו והיה שקר, חייב לשלם לו, דהוי כאילו נתערב לו.

2. גמרא, בבא מציעא דף סט עמ' ב

אמר רבא: שרי ליה לאיניש למימר ליה לחבריה: הילך ארבעה זוזי ואווסיפה לפלניא זוזי; לא אסרה תורה אלא רבית הבאה מלוה למלוה.

3. גמרא, כתובות דף צח עמ' ב

כאן שנה רבי: הכל לבעל המעות; כדתניא: הוסיפו לו אחת יתירה – הכל לשלית, דברי רבי יהודה, רבי יוסי אומר: חולקין; והתניא, רבי יוסי אומר: הכל לבעל המעות! אמר רמי בר חמא, לא קשיא: כאן בדבר **שיש לו קצבה**, כאן בדבר שאין לו קצבה. אמר רב פפא, הלכתא: דבר שיש לו קצבה – חולקין, דבר שאין לו קצבה – הכל לבעל המעות.

רש"י שם

שיש לו קצבה – ... אם הוסיפו אחת יתירה– חולקין, דמתנה הואי – יש לומר לשליח נתנה, ויש לומר לבעל מעות נתנה.

4. בית יוסף חושן משפט סי' קפג

והרי"ף כתב: ולמה חולקין השליח עם בעל הבית? הואיל ובאת הנאה לשליח על ידי בעל הבית, חולק עמו. וכתב הר"ן, דמשמע מלשונו שדבר שיש לו קצבה אפילו נתן המוכר לשליח בפירוש, כיון שבאת הנאה לשליח על ידי בעל הבית, חולק עמו. אבל לדעת רש"י שהטעם שחולקין הוא משום דמספקא לן אם ניתנה לשליח או אם ניתנה לבעל הבית, אם נתן המוכר לשליח בפירוש הוי לשליח.

5. שולחן ערוך חושן משפט סי' קפג סע' ו

היה השער קצוב וידוע, והוסיפו לשליח במנין או במשקל או במדה, כל שהוסיפו לו המוכרים, הרי הוא לשניהם, וחולק התוספת השליח עם בעל המעות. ואם היה דבר שאין לו קצבה, הכל לבעל המעות. (מיהו אם אמר המוכר בפירוש שנותן לשליח, הכל של שליח)

ש"ך שם ס"ק יב

מיהו אם אומר כו'. תימה: שפסק כן בפשיטות, דהא לדעת הרי"ף ... חולקים

6. שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן סי' ס

שאלה: אם הקהל מינו שליח את ראובן בגביית המס ולפרוע להשר מכל מקום שיגבה. והשר קיבל הפירעון והנהה משלו במעות. והקהל אומר לראובן מה שנתן לך השר קנינו אותה מתנה. וראובן טוען המתנה לא באה לידי בסבתכם, אלא לפי שההנחתי אותו ושהייתי מלוה לו משלי ... הדין עם מי?

תשובה: ... בנדון שלפנינו מי שנותן בפירוש לשליח, הכל לשליח. והרב בעל העטור כתב הטעם לפי שבאה לשליח הנאה על ידי בעל הבית, לפיכך חולק עמו ... ואפילו כן, בכאן הכל לשליח, כיון שהוא טוען שהוא ההנה את השר להלוות לו, ושהוא נתן לו בפירוש ולא לציבור.

Inheritance Without *Ma'aser Kesafim*

Q My parents are planning their will and want to divide their estate evenly between my brother and me. They believe I give *ma'aser kesafim* too broadly, and when I told them that I indeed think that it should be taken from an inheritance as well, they objected and insisted it is enough that they will leave some money to charity. They told me that if I cannot figure out a way to avoid giving *ma'aser* from their estate, they will give the entire estate to my brother. Is there a permitted way for me to obviate the obligation of *ma'aser*, or should I stand on principle in the face of losing a lot of money?

1. שו"ת אגרות משה יורה דעה חלק ב סי' קיב
זה שאם יתן המעשר לעניים יצטרך חותנו ליתן לו יותר, היא ודאי טענה גדולה, ואין יכול ההתן לומר שלא יקח ממנו יותר, דהרי יצטרך לבטל מלמודו כשיחסר לו, וכל נתינתו דחותנו היה שלא יטרד ויבטל מלמודו בשביל פרנסה, וגם אינו יכול לומר שיצמצם בהוצאתו דאף אם גם אשתו תסכים, הרי הוא אביהם ואינו רוצה שיצטערו.

2. תשובות והנהגות כרך ג סי' רפב
נראה שאם האבא נותן לבן דמי כיס, ואינו מגבילו למה ישתמש ויכול להשתמש בו לכל צרכיו, לכאורה חייב הבן להפריש לצדקה והרי הוא בכלל צרכיו, ועל כן חייב להפריש מעשר כספים, שגם ממתנות כסף נותנים מעשר כספים. אבל אם אביו נותן לו דמי כיס ומגבילו בפירוש ואומר לו שישתמש בכסף רק לצרכי אוכל עבורו ולכביסה וכדומה, הנה אם האב מקפיד והבן ילך ויתן זה הכסף לצדקה, נמצא משנה מדעתו, והוא גזלן, שלא נתן לו על דעת כן. ועל כן ראוי לבן לבקש רשות מאביו, דאף שאביו כבר נתן צדקה, יתן לו רשות לתת מעשר כספים לעני לזכות למצות צדקה שיביא לו הצלחה. אכן אם האב עקשן ומסרב, ומתנה להדיא שלא יתן לצדקה, אמור לו לתת, כמבואר בתוספתא סוף בבא קמא, באשה שנותנת לגבאי, שאין לה רשות אלא כשאין הבעל מקפיד, והיינו דבר מועט, ובלאו הכי זהו גזילה.

3. גמרא, בבא מציעא דף לב עמ' א
תנו רבנן: מנין שאם אמר לו אביו: היטמא, או שאמר לו: אל תחזיר, שלא ישמע לו – שנאמר: "איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמרו אני ה'" – כולכם חייבין בכבודי.

4. רמ"א אורח חיים סי' תרנו סע' א
ומי שאין לו אתרוג, או שאר מצוה עוברת, אין צריך לבזבז עליה הון רב, וכמו שאמרו: המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, אפילו מצוה עוברת; ודוקא מצות עשה, אבל לא תעשה, יתן כל ממונו קודם שיעבור

5. רמב"ם הלכות מתנות עניים פרק ז הל' ה
בא העני ושאל די מחסורו ואין יד הנותן משגת, נותן לו כפי השגת ידו, וכמה? עד חמישית נכסיו מצוה מן המובחר, ואחד מעשרה בנכסיו בינוני, פחות מכאן עין רעה

6. שו"ת חתם סופר חלק ב (יורה דעה) סי' רלא
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 גוזל עניים; על כן מביא ממסכת 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 שאגלה ממעות מעשר שני, לאו כל כמיניה; הכא 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

7. צדקה ומשפט פרק ה סע' ד
... ויש שנהגו שלא לעשר ערך הדירה וכלי תשמיש שנותנים לזוג.

Ma'aser Kesafim from Proceeds of a Damage Suit Settlement

Q I was injured in a car accident a few years ago. The accident has brought on, and will continue to bring on, high medical expenses. I just received a large damages payment. Should I give *ma'aser kesafim* from it?

1. רמב"ם הלכות מתנות עניים פרק ז הל' א, ה

א] מצות עשה ליתן צדקה לעניים כפי מה שראוי לעני, אם היתה יד הנותן משגת, שנאמר: "פתוח תפתח את ידך לו" ונאמר: "והחזקת בו גר ותושב וחי עמך ונאמר וחי אחיך עמך".

ה] בא העני ושאל די מחסורו ואין יד הנותן משגת, נותן לו כפי השגת ידו. וכמה? עד חמישית נכסיו, מצוה מן המובחר; ואחד מעשרה בנכסיו, בינוני; פחות מכאן, עין רעה

2. ט"ז יורה דעה סי' שלא ס"ק לב

נראה דיש לדמות מעשר שמפרישין מן הריוח ממון, לדין מעשר עני של תבואה ופירות. ומורי וחמי ז"ל כתב שהמעשר של ממון שלנו אין בו חיוב לא מן התורה ולא מדרבנן; ותמהתי שהרי ריש סי' רמ"ט מבואר שחיוב גמור הוא כמה שכתבו כל הפוסקים

3. גמרא, בבא קמא דף פה עמ' א

ואי אמר ליה: אסייך אנא, אמר ליה: דמית עלי כאריא ארבא. ואי אמר ליה: מייתינא אסיא דמגן במגן, אמר ליה: אסיא דמגן במגן – מגן שוה. ואי אמר: מייתינא לך אסיא רחיקא, אמר ליה: אסיא רחיקא עינא עוירא. ואי אמר ליה היאך: הב לי לדידי, ואנא מסינא נפשאי, אמר ליה: פשעת בנפשך ושקלת מינאי טפי. ואי אמר ליה: קוץ לי מקץ, אמצר ליה: כל שכן דפשעת בנפשך וקרו לי שור המזיק.

4. שולחן ערוך חושן משפט סי' א סע' ב

אדם שחבל בחבירו, אין מגבים דיינים שאינם סמוכים בארץ ישראל, נזק, צער ופגם ובושת וכופר, אבל שבת וריפוי מגבים

5. רמ"א יורה דעה סי' רנא סע' ג

פרנסת עצמו קודמת לכל אדם, ואינו חייב לתת צדקה עד שיהיה לו פרנסתו ואחר כך יקדים פרנסת אביו ואמו, אם הם עניים, והם קודמים לפרנסת בניו.

Approach to Kidney Donation

Q Is it a requirement, an appropriate practice, or an improperly exaggerated act of *chesed* to donate a kidney to someone with whom the only connection is that you both are Jews?

1. שו"ת רדב"ז חלק ג סי' תרכז (אלף נב)

שאלת ... אם אמר השלטון לישראל: הנח לי לקציץ אבר אחד שאינך מת ממנו, או אמית ישראל חבירך. יש אומרים שחייב להניח לקציץ האבר הואיל ואינו מת ...

תשובה ... מה לסכנת אבר דשבת שכן אונם דאתי משמיא, ולפיכך אין סכנת אבר דוחה שבת, אבל שיביא הוא האונס עליו מפני חבירו, לא שמענו. ותו דילמא על ידי תתיכת אבר, אף על פי שאין הנשמה תלויה בו, שמא יצא ממנו דם הרבה ויטות, ומאי חזית דדם חבירו סומק טפי ... אף על גב דחייב להצילו בממונו, אבל לא בסכנת איבריו. ... תדע דסכנת אבר חמירא, דהא התירו לחלל עליה את השבת בכל מלאכות שהם מדבריהם אפילו על ידי ישראל. ותו דכתיב "דרכיה דרכי נועם", וצריך שמשפטי תורתינו יהיו מסכימים אל השכל והסברא, ואיך יעלה על דעתנו שיניח אדם לסמא את עינו או לחתוך את ידו או רגלו כדי שלא ימיתו את חבירו. הלכך איני רואה טעם לדין זה, אלא מדת חסידות, ואשרי חלקו מי שיוכל לעמוד בזה. ואם יש ספק סכנת נפשות, הרי זה חסיד שוטה, דספיקא דידיה עדיף מוודאי דחבריה.

2. שולחן ערוך חושן משפט סי' תכו סע' א

הרואה את חבירו טובע בים, או לסטים באין עליו, או חיה רעה באה עליו, ויכול להצילו הוא בעצמו או שישכור אחרים להציל, ולא הציל ... וכיוצא בדברים אלו, **עובר על לא תעמוד על דם רעך.**

סמ"ע שם ס"ק ב

עובר על לא תעמוד כו'. ובהגהות מיימוניות כתבו דבירושלמי מסיק דצריך אפילו להכנים עצמו בספק סכנה עבור זה, והביאו הבית יוסף [סעיף ב'], וכתב זה לשונו: ונראה שהטעם הוא מפני שהלה ודאי והוא ספק, עד כאן לשונו. גם זה השמיטו המחבר ומור"ם ז"ל, ובזה יש לומר: כיון שהפוסקים, הרי"ף והרמב"ם והרא"ש והטור לא הביאו בפסקיהן, משום הכי השמיטוהו גם כן:

3. ציץ אליעזר חי"ט סי' מה

וכפי שאמרו לי הרופאים ... הוצאת כליה וכדומה מהאברים הפנימיים מאדם, אף על פי שהוא בריא, כרוך בסתמא בספק סכנה. ועל כן אין להתנדב על כך בסתמא ואין לרופא לבצע זאת, אלא אם כן סגל חבורה של רופאים מומחים יחליטו אחרי עיון מדוקדק שהדבר לא כרוך בספק סכנת נפש למנדב, וכולי האי ואולי

4. שו"ת רדב"ז חלק ה ללשונות הרמב"ם סי' ריח

והוי יודע שיש בכלל לאו זה שלא יעמוד על הפסד ממון חבירו אלא שאינו חייב להכנים עצמו לספק סכנה בשביל ממונו, אבל להציל נפש חבירו או שלא יבא על הערוה, אפילו במקום דאיכא ספק סכנה חייב להציל, והכי איתא בירושלמי. ומכל מקום אם הספק נוטה אל הודאי, אינו חייב למסור עצמו להציל את חבירו ואפילו בספק מוכרע, אינו חייב למסור נפשו, דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי, דילמא דמא דידיה סומק טפי! אבל אם הספק אינו מוכרע אלא נוטה אל ההצלה והוא לא יסתכן ולא הציל, עבר על "לא תעמוד על דם רעך".

5. חוות בנימין סי' קט

אולם מן הרדב"ז שם נראה כי אין חיוב לתרום מגופו הוא, אבר או רקמה דוגמת כליה וכיוצא בזה, שאינו עומד להתחדש בגוף התורם, ואף על פי שהסיכון הוא, כאמור, לא רב. אם כי "מדת חסידות" יש גם בזה כדי להציל חבירו ממות "ואשרי מי שיכול לעמוד בזה".

6. שולחן ערוך אורח חיים סי' שכט סע' ו

עכו"ם שצרו על עיירות ישראל, אם באו על עסקי ממון, אין מחללין עליהם את השבת; באו על עסקי נפשות, ואפילו סתם, יוצאים עליהם בכלי זיין ומחללין עליהם את השבת; ובעיר הסמוכה לספר, אפילו לא באו אלא על עסקי תבן וקש, מחללין עליהם את השבת. הגה: ואפילו לא באו עדיין אלא רוצים לבא.

Reflecting on a Socio-Religious Trend

Q I ask myself – What religious trends have I been noticing, both through questions received, and by personal observation, and what should our reaction be toward them?

1. ברכי יוסף אורח חיים סי' רפד סע' א

א. דין א. **מפטירין בנביא וכו'.** אמרו ז"ל באגדה, שמת אחד אמר דאינו ניצול מעונשו הקשה עד שבנו יאמר קדיש או יפטיר בנביא. וכתב הריב"ש בתשובה סי' קט"ו דמזה פשט המנהג לומר בנו של מת קדיש בתרא כל שנים עשר חדש וגם להפטיר בנביא. עד כאן דברי הריב"ש. ועתה נתפשט עוד באיזה מקומות דבהגיע תור זמן פטירת אב ואם בכל שנה, הבן מפטיר בשבת הקודם.

2. משנה ברורה סי' נב ס"ק א

אם בא – אבל לכתחלה ראוי לבוא לבית הכנסת בהשכמה כדי שלא יצטרך לדלג, כי כתבו הספרים שהמגיד הזהיר לבית יוסף לבוא לבית הכנסת בהשכמה, כדי שיוכל להתפלל כסדר ולא בדילוג, כי העושה כן, מהפך הצינורות. והרבה אנשי מעשה נוהגים להתפלל כסדר מטעם זה אפילו אם אחרו לבוא לבית הכנסת; אבל בתשובת חכם צבי סימן ל"ו כתב שמה שכתב בספר הזהר שיש להתפלל על הסדר, היינו כשאינו מתפלל עם הצבור, אבל אם איחר לבוא לבית הכנסת ובא כשהצבור מתפללין, כולי עלמא מודו דידלג כדי להתפלל בצבור, וכן פסק הפרי חדש בסימן נו"ן. ואפילו מי שאינו רגיל להתפלל עם הצבור בתמידות, שאינו משכים כל כך, מכל מקום, אם אירע לו איזה פעם שבא לבית הכנסת ומצא להצבור בסוף פסוקי דזמרה, יעשה כמו שכתב בשולחן ערוך, דעל כל פנים יש לו לזכות בפעם זה להתפלל עם הצבור

3. שולחן ערוך אורח חיים סי' תסח סע' ד

ההולך ממקום שעושין למקום שאין עושין, לא יעשה בישוב מפני המחלוקת; אבל עושה הוא במדבר. וההולך ממקום שאין עושים למקום שעושין, לא יעשה. ונותנים עליו הומרי מקום שיצא משם והומרי מקום שהלך לשם, ואף על פי כן, לא יתראה בפניהם שהוא בטל מפני איסור; לעולם אל ישנה אדם מפני המחלוקת. וכן מי שדעתו לחזור למקומו, נוהג כאנשי מקומו בין להקל בין להחמיר, והוא שלא יתראה בפני אנשי המקום שהוא בו, מפני המחלוקת.

4. משנה ברורה סימן תסח ס"ק כג

... היכי דמנהג מקומו להחמיר ומחמיר, צריך ליזהר גם כן שלא יראה בפניהם שהוא מחמיר, וכנ"ל לענין מלאכה. אמנם היכי שאי אפשר לו שלא ירגישו בו שהוא משנה ממנהגם, יש לו לנהוג לקולא כמותם אפילו בשדעתו לחזור למקומו, שמחמירים מפני המחלוקת. ודוקא אם הדבר הזה אינו אסור מעיקר הדין אלא שנהגו לאיסור, אבל דבר שהוא אסור מצד הדין אפילו איסור דרבנן הם וחלילה לעבור מפני חשש איבה

5. עין איה, ברכות פרק א סי' פט

יש השלמת האדם לעצמו, בידיעת האמת, ויש השלמת זולתו על ידי עשיית הטוב וההסד. אך כל זה לא יספיק לאדם, כל זמן שלא ישכיל שתעודת האדם לא תגמר לעולם, כי אם בצירופו של הכלל ... **ומתפלל עם הציבור**, להרשים לעצמו שתכלית השלמות הפרטית היא רק שלמות הכלל.

6. 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.

Unintentional and Innocuous Deceit

Q I ordered something and had it delivered to my parents-in-laws' house. I forgot to mention it to them, so when it arrived, they assumed it was a gift for them and thanked me for it. Is it permissible for me to "play along" and pretend it was intended for them from the beginning?

1. גמרא, חולין דף צד עמ' א - עמ' ב

דאמר שמואל: אסור לגנוב דעת הבריות, ואפילו דעתו של עובד כוכבים ... תניא, היה רבי מאיר אומר: אל יסרהב אדם לחבירו לסעוד אצלו ויודע בו שאינו סועד, ולא ירבה לו בתקרובת ויודע בו שאינו מקבל, **ולא יפתח לו** חביות המכורות לחנוני אלא אם כן הודיעו, ולא יאמר לו סוך שמן מפך ריקן, ואם בשביל כבודו – מותר. איני, והא עולא איקלע לבי רב יהודה, פתח לו חביות המכורות לחנוני! אודועי אודעיה, ואיבעית אימא: שאני עולא, דחביב ליה לרב יהודה, דבלאו הכי נמי פתוחי מפתח ליה. ... והא קמטעי להו! אינהו הוא דקמטעו נפשייהו. כי הא, דמר זוטרא בריה דרב נחמן הוה קאזיל מסיכרא לבי מחוזא, ורבא ורב ספרא הוו קא אתו לסיכרא, פגעו אהדדי, הוא סבר: לאפיה הוא דקאתו, אמר להו: למה להו לרבנן דטרוח ואתו כולי האי? אמר ליה רב ספרא: אנן לא הוה ידעינן דקאתי מר, אי הוה ידעינן – טפי הוה טרחינן; אמר ליה רבא: מאי טעמא אמרת ליה הכי, דאחלישתיה לדעתיה? אמר ליה: והא קא מטעינן ליה! איהו הוא דקא מטעי נפשיה.

רש"י שם

ולא יפתח לו כו' – כל חביותיהם מנופות היו, וכשבא אדם חשוב אצלו, פותח לו חבית להשקותו יין חזק, ואם מכר חבית לחנוני שלמה ועדיין היא אצלו, לא יפתחנה לאורח הבא לו מפני שגונב לבו להחזיק לו טובה תנם, כסבור זה הפסד גדול נפסד על ידו, שהרי תשאר חבית זו חסרה ותתקלקל יינה וזה ימסרנה מיד לחנוני שימכרנה לו.

2. שולחן ערוך חושן משפט סי' רכח סע' ו, ז

ו] אסור לרמות בני אדם במקח וממכר או לגנוב דעתם, כגון אם יש מום במקחו צריך להודיעו ללוקח. אף אם הוא עובד כוכבים, לא ימכור לו בשר נבילה בחזקת שחוטה. ואף לגנוב דעת הבריות בדברים, שמראה שעושה בשבילו, ואינו עושה, אסור. כיצד, לא יסרהב (בחבירו) שיסעוד עמו, והוא יודע שאינו סועד, ולא ירבה לו בתקרובת והוא יודע שאינו מקבל, ולא יפתח חביות הפתוחות לחנוני, וזה טובר שפתחם בשבילו, אלא צריך להודיעו שלא פתחם בשבילו. ואם הוא דבר דאי בעי ליה לאסוקי אדעתיה שאינו עושה בשבילו, ומטעה עצמו שסובר שעושה בשבילו לכבודו, כגון שפגע בחבירו בדרך וסבור זה שיצא לקראתו לכבדו, אין צריך להודיעו.

ז] לא יאמר לו: סוך שמן מפך זה, והוא ריקן. ולא ילך לבית האבל ובידו כלי ריקן, וסובר האבל שהוא מלא (יין); ואם הוא עושה כדי לכבדו, מותר.

Improper "Table" Manners?

Q I was at the home of very fine friends, who have a few-week-old baby. Soon before the meal, they put a changing pad down on the dining room table and changed the baby's dirty diaper. I did not say anything, but I found it surprising and distasteful. (I imagine that most people would.) Is it also halachically forbidden, and should I say something about it so that they not continue doing so?

1. גמרא, חגיגה דף כז עמ' א

כתיב: "המזבח עץ שלש אמות גבוה וארכו שתים אמות ומקצעותיו לו וארכו וקירתיו עץ וידבר אלי זה השלחן אשר לפני ה'." פתח במזבח וסיים בשלחן. רבי יוחנן וריש לקיש דאמרי תרוייהו: בזמן שבית המקדש קיים, מזבח מכפר על אדם, עכשיו – שלחנו של אדם מכפר עליו.

2. בית יוסף אורח חיים סי' קפ

ה כתב הרוקח בסימן של"ב: מכסין מכין בשעת ברכת המזון על שם "לא תניף עליהם ברזל" (דברים כז ה). במכילתא (פרשה יא אות ח) אינו דין שיניף המקצר על המאריך, ושולחן כמזבח בשילהי חגיגה (כז.)– עד כאן לשונו. וכן כתב ה"ר דוד אבודרהם (עמ' שכ) וכן כתוב בשבלי הלקט (סי' קנה). וכתוב עוד בשבלי הלקט ... פעם אחת היה אחד מברך ברכת המזון וכשהגיע לברכת בונה ירושלים ונזכר חורבן הבית, לקח הסכין ותקעו בבטנו, ועל כן נהגו למלקו בשעת ברכה.

3. רמ"א אורח חיים סי' קסז סע' ה

מצוה להניח על כל שלחן מלח קודם שיבצע, כי השלחן **דומה למזבח** והאכילה כקרבן, ונאמר: "על כל קרבנך תקריב מלח" (ויקרא ב, יג) והוא מגין מן הפורענויות

מגן אברהם שם ס"ק יג

דומ' למזבח. ולכן אמור להרוג כינה על השלחן

4. ערוך השולחן אורח חיים סי' קסז סע' יב

וכתב רבינו הרמ"א, דמכל מקום מצוה להביא על כל שלחן מלח ... דאיתא במדרש: כשישראל יושבין וממתינים זה את זה וכו' השטן מקטרג עליהם ובריית מלח מגין עליהם [מגן אברהם]. והמקובלים הזהירו בזה לטבול פרוסת המוציא במלח, וכן נוהגים כל יראי אלקים, ואסור להרוג כינה על השלחן שאוכלין עליו, וכן לעשות בו דבר מאוס, לפי שנמשל למזבח, וכתיב "זה השלחן אשר לפני ד'"

5. שולחן ערוך אורח חיים סי' פא סע' א

קטן שהגיע **לכלל שאחר** כיוצא בו יכול לאכול כזית דגן בכדי שיוכל גדול לאכול אכילת פרס, מרחיקין מצואתו או ממימי רגליו.

משנה ברורה שם ס"ק ב

לכלל שאחר – רוצה לומר: אף על פי שלא ראינו לזה שאכל, כיון שאחר כיוצא בו יכול לאכול, מסתמא גם הוא יכול לאכול, ואפילו אם אין יכול לאכול אלא על ידי בישול, מיקרי אכילה; אבל אם הקטן הוא חלוש וידוע לנו שאינו יכול לאכול כזית בכדי אכילת פרס, אין צריך להרחיק מצואתו ומימי רגליו אפילו הוא בן שלוש וארבע שנים, והוא שמימיו לא היה יכול לאכול כזית בכדי אכילת פרס

Animal Experimentation

Q I am working for a medical researcher, and a lot of our work includes experimentation on rodents, whose lives are not always pleasant during our experimentation. Is such work permitted, or is it prohibited due to *tza'ar ba'alei chayim* (causing pain to animals)? How should I feel about my involvement in this research?

1. גמרא, בבא מציעא דף לב עמ' ב

תא שמע: בהמת נכרי ומשאוי ישראל – "וחדלת". ואי אמרת צער בעלי חיים דאורייתא, אמאי "וחדלת"? "עזב תעזב" מבעי ליה! – לעולם צער בעלי חיים דאורייתא, התם בטעינה. ... אמר ליה: הא מני – רבי יוסי הגלילי היא, דאמר: צער בעלי חיים לאו דאורייתא.

2. תוספות, עבודה זרה דף יא עמ' א

עוקרין על המלבים – ואם תאמר: ואמאי לא פריך: והאיכא צער בעלי חיים ... דבשלמא משום בל תשחית ליכא, דכיון דלכבודו של מלך עושין כן, אין כאן השחתה, אלא הוי כמו תבריכין של מאה מנה, אלא צער בעלי חיים איך הותר? ויש לומר דשאני כבוד המלך שהוא כבוד לכל ישראל ואתי כבוד רבים ודחי צער בעלי חיים.

3. שולחן ערוך אבן העזר סי' ה סע' יד

כל דבר הצריך לרפואה או לשאר דברים, לית ביה משום איסור צער בעלי חיים. ולכן מותר למרוט נוצות מאווזות חיות, וליכא למיחש משום צער בעלי חיים, ומכל מקום העולם נמנעים דהוי אכזריות.

4. גמרא, חולין דף ז עמ' ב

עקרנא להו, איכא צער בעלי חיים. קטילנא להו, איכא בל תשחית.

5. שו"ת שבות יעקב חלק ג סי' עא

... אין חשש איסור דבל תשחית או צער בעלי חיים כל שיש לו צורך בו, ומותר לעשות אפילו לכתחלה; אף שמיים רמ"א שם באבן העזר סוף סי' ה' במריטת נוצת שהעולם נמנעים משום אכזריות, היינו דוקא במריטת נוצה, שעושה מעשה בידים והעוף מרגיש מאוד הצער ... מה שאין כן בנדון שלפנינו של השואל, שאינה מרגשת כלל צער בשעת אכילה ושתייה ואת רק שאחר כך גורמות חולי ומכאוב והוא לרפואת אדם נראה לי פשוט דאין כאן חשש איסור, אפילו ממדות חסידות

6. שו"ת מנחת יצחק חלק ו סי' קמה

אמנם ראיתי באוצר הפוסקים שם (אות פ"ז) שהביא ... דאין להתיר צער בעלי חיים משום ריוח ממון, עיין שם; והוא תמוה, דבפירוש איתמר בתשובות משאת בנימין ... דאף דמקודם עלה על דעתו לחלק בין הפסד קרנא ובין מניעת הריוח ... אבל מניעת הריוח יש לומר דלאו הפסד הוא ... אבל שוב הוכיח ... דגם במניעת הריוח מותר עיין שם ... והיינו לומר דאף באופן דלא נחשב לדבר האבוד בחול המועד ואבלות, לענין בל תשחית וצער בעלי חיים נחשב להפסד

7. שו"ת שאילת יעבץ חלק א סי' קי

צריך לי עיון בהא דצער בעלי חיים דאורייתא. אם הוא כלל עובר לכל אשר נשמת רוח חיים באפיו, גדול וקטן ואפילו שקצים ורמשים ... ויראה שאינו באמת אלא בבעלי חיים דבני מלאכה נינהו, בענינא דקרא דכתיב בבהמה הנושאת משא. ואפשר שאפילו כלב וחתול בכלל, לפי שגם המה בני תרבות ובעלי מלאכה כמה שכתוב במנן אברהם לענין להקדים להם האכילה בבהמה ... אבל הקטנים שאינם ראוים למלאכת אדם, לא מיבעיא זבובים ופרעושים ושאר שקצים ורמשים דמאיסי וגם יש בהן חשש מכשול ואף קצת סבנה וצער לבני אדם, דלית לן בה. ושפיר דמי למיקטלינהו ... אלא ודאי כל הני דאמרן, אין להם סמך מן התורה להקפיד על צערן ועל הריגתן.

8. גמרא, בבא מציעא דף פה עמ' א

ההוא עגלא דהוו קא ממטו ליה לשחיטה, אזל תליא לרישיה בכנפיה דרבי, וקא בכי. אמר ליה: זיל, לכך נוצרת. אמרי: הואיל ולא קא מרחם – ליתו עליה יסורין. ועל ידי מעשה הלכו – יומא חד הוה קא כנשא אמתיה דרבי ביתא, הוה שדיא בני כרכושתא וקא כנשא להו, אמר לה: שבקינהו, כתיב: "ורחמיו על כל מעשיו". אמרו: הואיל ומרחם – נרחם עליה.

Netilat Yadayim from a Chipped Cup

Q I have a cup for *netilat yadayim* that has a few small chips on its top. Is it kosher for that purpose?

1. בית יוסף אורח חיים סימן קנט

ומה שכתב רבינו: **ואין נוטלים ממנו לידים ואפילו אם הוא מחזיק רביעית מן הנקב ולמטה, וחני מילי שנוטל דרך פיו למעלה וכו'**. כן כתב הרא"ש בפרק כל הבשר (סי' טו) וזה לשונו: וכלי שניקב ומחזיק רביעית למטה מן הנקב מותר ליטול דרך הנקב, אבל לא דרך פיו, דלמעלה מן הנקב לא חשיב כלי, ומשמע דקאי אניקב בכונם משקה ... ונראה עוד מדבריו שם דאפילו אין הכלי מחזיק רביעית מן הנקב ולמטה, מאחר שהוא פחות מכונם משקה נוטלין ממנו לידים ... ונראה שהטעם משום דכל נקב פחות מכונם משקה כיון שאינו מעלה את הכלי מטומאתו, כמאן דלית ביה נקב כלל דמי. אבל סמ"ג (עשין כז קיג.) כתב: כלי שניקב בכונם משקה, אין נוטלין ממנו לידים שאין שם כלי עליו ואפילו ניקב למעלה מרביעית, ואם הכלי ניקב בצדו נקב קטן פחות מכונם משקה ומחזיק רביעית למטה מן הנקב ובאין המים דרך הנקב על ידו, [וידיו] טהורות, אפם הנוטל מן המים העוברין חוץ לנקב ונופלין דרך שפת הכלי, פסולות, כיון שבאו על הנקב דמן הנקב ואילך אין תורת כלי עליו

2. שולחן ערוך אורח חיים סי' קנט סע' א, ב

א] אין נוטלים לידים אלא בכלי; וכל הכלים כשרים, אפילו כלי גללים וכלי אבנים, וכלי אדמה; וצריך שיהא מחזיק רביעית; ואם ניקב בכונם משקה, דהיינו שאם ישימו אותו על משקים יכנסו בתוכו דרך הנקב, והוא גדול מנקב שהמשקים שבתוך הכלי יוצאים בו, אז בטל מתורת כלי ואין נוטלים ממנו לידים ואפילו אם הוא מחזיק רביעית מן הנקב ולמטה.

ב] והני מילי שנוטל דרך פיו למעלה, שמה שממנו מן הנקב ולמעלה אינו חשוב ככלי, ונמצא שאין המים באים על ידו מהכלי; **אבל אם נוטל** דרך הנקב, שרי, כיון שמחזיק רביעית ממנו ולמטה.

משנה ברורה שם ס"ק י

אבל אם נוטל וכו' – והטעם דלמטה מן הנקב חשיב עדיין כלי כיון שמחזיק רביעית ... וכל זה הוא דעת השו"ע ... אבל הרבה פוסקים חולקין בזה וסבירא להו דבכלי חרס המיוחד למשקין, אם היה נקב בכונם משקה חשיב כולו שבר כלי, ואין נוטלין ממנו כלל אפילו דרך הנקב ואינו דומה לברזא דהתם עשוי מתחלה לכך; ומכל מקום, אם אין לו כלי אחר, יש לסמוך על דעת המחבר להכשיר דרך הנקב [חיי אדם] ... לכתחלה בודאי נכון להדר שיהיה הכלי שלם:

<<

>>

שם סי' קנט ס"ק יב

... וכל זה דוקא בדפנות הכלי וכנ"ל, אבל כלי שנפחתה מלמעלה ויכולה לעמוד על שוליה שלא במסומך ולקבל רביעית, נראה דיש להקל ליטול בה אם אין לו כלי אחר, אך שיזהר ליטול בה במקום שנפחת, ששם הכלי נמוכה, דבשפה אחרת שהכלי גבוה, כמה אחרונים מחמירין, וסבירא להו דלא חשיבא כלי, כיון שאין הכלי מחזיק המים במקום ההוא, שנשפכין דרך הצד שנפחת. ואם בכלי זה ניקב אחר כך נקב קטן ,אפילו רק כמוציא משקה בלבד, יש להחמיר שלא ליטול בו שוב כלל:

3. אשל אברהם בוטשאטש על מגן אברהם סי' קנט ס"ק ד

אודות מה שהכלי של נטילת ידים צריכה להיות ראויה לקבל מים במקום שמריק שם המים ולא שיהיה מקום ההוא גבוה יותר מן ההיקף שמהצד. פשיטא שאין לחשוש בזה אם אין גבהותו ניכר שם לעין כל בהחלט, מלבד מה שלא נתנה תורה הקדושה למלאכי השרת וכל השיעורים לפי סגנון בני אדם, בהישג יד הברתם. מלבד זה הרי אי אפשר לצמצם כל כך בשווי שטח מקום שמעמידים בו הכלי

4. ט"ז אורח חיים סי' קנט ס"ק א

ולענין אם מועיל לסתום הנקב הפוסל בכלי, נראה ללמוד זה ממה שכתב הראב"ד בפי"ד מהל' כלים לענין טומאה, דבטיט אינו מועיל בשום כלי ובזפת מועיל לכלי חרס דוקא, אבל לשאר הכלים אין מועיל. אלא דקשיא ליה ממה שכתב הרמב"ם ... : כלי שניקב מלמטה וסתמו בסמרטוטין פסול, שהמים שבו אינם על עינול הכלי אלא על הפקק. היה נקוב מן הצד ופקקו, הרי זה כשר למלאות ולקדש ולהזות ממנו

G-16.1

Halachic Consequences of Use of Medical Marijuana

Q After years of unsuccessful "conventional" treatment for debilitating pain, the medical marijuana my doctor has prescribed for me has proven more effective and has lesser side effects than anything else. My license is only for "leaves," not pills or oil. Obviously, I cannot smoke on Shabbat, so I bake a batch of "cannabis brownies" to eat, which take effect about 90 minutes after ingestion. May I eat one of these brownies before *shul*? If so, should I make *Kiddush* first? Also, as a *kohen*, may I do *Birkat Kohanim* while using medical marijuana (although it affects my coordination slightly and I have a slightly strange feeling in my brain, it does not make me "drunk," nor does it significantly impair my cognitive ability)?

1. שולחן ערוך אורח חיים סי' פט סע' ג

אסור לו להתעסק בצרכיו, או לילך לדרך, עד שיתפלל **תפלת שמונה עשרה**. (ויש מקילין, לאחר שאמרו מקצת ברכות, קודם שאמרו ברוך שאמר, וטוב להחמיר בזה), **ולא לאכול ולא** לשתות, אבל **מים מותר** לשתות קודם תפלה, בין בחול ובין בשבת ויום טוב. וכן אוכלים ומשקין לרפואה, **מותר**.

משנה ברורה סימן פט ס"ק כב, כד

כב] מים מותר – דלא שייך בהו גאוה; ודוקא בלא צוקער אבל עם צוקער אסור, וכל שכן משקה שכר (שקורין ביער) ודאי אסור. וטיי"א וקאפ"ע מותר לשתותו קודם תפלה כדי שיוכל לכוין דעתו ולהתפלל ובפרט בהמקומות שרגילין בהם ואין מתיישב הדעת בלתם. וכל זה בלא צוקער ובלא חלב [אחרונים]. והעולם נוהגין להקל לשתות עם צוקער ... היוצא מדברינו דבנתינת הצוקע"ר בתוך הטיי"א או לאכול מעט מיני תרגימא בעת השתייה כדי שלא לשתות הטיי"א וקאפ"ע אליבא ריקנא אין שום צד להקל בזה קודם התפלה, אם לא מי שיש לו חלישת הלב והוא צריך זה לרפואה.

כד] מותר – אפילו אוכלין ומשקין טובים דשייך בהו גאוה, כיון שאינו עושה משום גאוה אלא לרפואה, אף על פי שאינו חולה גמור שרי; וכל שכן שמותר לשתות קודם התפלה הרקות ושיקויים לרפואה:

2. משנה ברורה סי' רד ס"ק מב

ושתה מים – דוקא מים שאין החיך נהנה מהם כי אם כששותה לצמאו, אבל כששותה שאר משקים או אוכל התיכת פת שהחיך נהנה מהם, אף שאין שותהו ואוכלו עכשיו כי אם להעביר האומצא, חייב לברך עליו בתחלה וסוף ... כששותה מים בבוקר לרפואה, לא יברך, ואם גם לצמאו, יברך

3. שולחן ערוך אורח חיים סי' רפט סע' א

... ויברך על היין בורא פרי הגפן, והוא נקרא קידושא רבא. ואחר כך יטול ידיו ... וגם זה הקידוש צריך שיהיה במקום סעודה, ושלא יטעום קודם לו כלום כמו בקידוש הלילה. ומיהו לשתות מים בבוקר קודם תפלה, מותר, מפני שעדיין לא חל עליו חובת קידוש.

4. ביאור הלכה סי' רפט סע' א

חובת קידוש – ומי שהותר לו לאכול ולשתות קודם תפלה, כגון, שהוא לרפואה ... פשוט דצריך לקדש מתחלה:

5. שו"ת אגרות משה אורח חיים חלק ב סי' כו

ובדבר הקידוש בחולה שצריך לאכול קודם שחרית, נראה לעניות דעתי להכריע דאם צריך לאכול פת, אף שהוא רק פת הבאה בכיסנין, שיש לו דין פת בקביעות סעודה, צריך לקדש כהוראת המשנה ברורה בבאור הלכה; ואם סני לו במזונות מבושלין, שבשום אופן אינם בדין פת, לא יקדש, שהרי בכהאי גוונא בלא היה לו כל השבת רק מינים אלו, יש טעם גדול שלא היה צריך לקדש משום שלא יועיל, אם לא נסבור כהמנן אברהם ... דיצא גם במיני תרגימא במקום סעודה, דיש חולקין ... שלכן מצד דברים אלו שמותר החולה לאוכלם קודם התפלה, אין לחייבו בקידוש אף להמשנה ברורה להחולקים על המנן אברהם; ונמצא שיש כאן שני ספקות, ולמה לן להתירו שישתה החולה מצד הקידוש, דבר שאסור לו משום שהוא קודם התפלה כיון שיותר נוטה שאינו צריך לקדש

<<

>>

6. שולחן ערוך אורח חיים סי' רעג סע' ה

כתבו הגאונים: הא דאין קידוש אלא במקום סעודה, אפילו אכל דבר מועט, או שתה כוס יין שחייב עליו ברכה, יצא ידי קידוש במקום סעודה ונומר סעודתו במקום אחר. ודוקא אכל לחם **או שתה יין**, אבל אכל פירות, לא.

משנה ברורה שם ס"ק כה

או שתה יין – וכל שכן אם אכל מיני תרגימא מחמשת מינים, דיצא, דהם חשיבי טפי לסעודת שבת מיין; אבל שכר ושאר משקין, אפילו אם היו חמר מדינה, אין יוצא בם במקום סעודה, דלא מעיד הלב כמו יין.

7. גמרא, תענית דף כו עמ' ב

דכולי עלמא מיהת שכור אסור בנשיאת כפים. מנהני מילי? אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא: למה נסמכה פרשת כהן מברך לפרשת נזיר? לומר: מה נזיר אסור ביין – אף כהן מברך אסור ביין.

7. גמרא, תענית דף כו עמ' ב

דכולי עלמא מיהת שכור אסור בנשיאת כפים. מנהני מילי? אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא: למה נסמכה פרשת כהן מברך לפרשת נזיר? לומר: מה נזיר אסור ביין – אף כהן מברך אסור ביין.

8. גמרא, כריתות דף יג עמ' ב

תנו רבנן: "יין ושכר אל תשת" – יכול אפילו כל שהוא, אפילו מנתו? תלמוד לומר: "ושכר"; אין אסור אלא כדי לשכר; וכמה כדי לשכר? רביעית יין בן ארבעים יום, אם כן מה תלמוד לומר יין? לומר לך, שמוזהרין עליו כל שהוא, ומוזהרין עליו מנתו; ר' יהודה אומר: "יין" – אין לי אלא יין, שאר משכרין מנין? תלמוד לומר: "ושכר"; אם כן, מה תלמוד לומר "יין"? על היין במיתה, ועל שאר משקין באזהרה; ר' אליעזר אומר: "יין אל תשת ושכר" – אל תשתהו כדרך שכרותו; הא אם הפסיק בו, או נתן לתוכו מים כל שהוא – פטור.

9. מגן אברהם סי' קכח ס"ק נה

שתה רביעית. כתב מהר"י וייל: שכור– נראה לי דוקא שהגיע לשכרותו של לוט, לא ישא כפיו– עד כאן. והרב בית יוסף חלק עליו– עיין שם. ולי נראה דדברי מהר"י וייל ברורים ונכונים, דהרי בגמרא ילפינן מברך מנזיר דאסור ביין, ואם כן שאר משקין מותרין, כמו בנזיר.... ואם כן בנשיאת כפים, ליכא אסורא כלל בשאר משקין ... אלא אם כן הוא שכור כלוט, דאז פטור מכל המצות. ומשמע דאפילו אינו יכול לדבר בפני המלך, רשאי לישא כפיו דלא דמי לתפלה ... ונראה לי דאם שתה יין מנתו פסול, דהא בנזיר אמור, ובעבודה נמי אמור

10. ט"ז אורח חיים סי' קכח ס"ק לה

ועל כן נראה ברור שאם שתה שאר דבר המשכר, אף על גב דלגבי עבודה אינו חייב מיתה ... אלא דוקא ביין אבל בשאר מידי דמשכר, כגון דבילה, הרי זה לוקה ועבודתו כשרה, מכל מקום גבי נשיאת כפים, ודאי אסור, כיון דעל כל פנים יש איסור בעבודה מן התורה, וכל שכן שכור מן שכר או מי דבש, שאסור לדוכן, וכיון שאין בזה שיעור מפורש כמו שיש ביין, אסור לכהן לשתות כלל מידי דמשכר קודם נשיאת כפים

11. משנה ברורה סימן קכח ס"ק קמא

עד שיפיר וכו' – ... וכל זה לענין יין, אבל בשאר משקין המשכרים, כתב המגן אברהם דמותר לישא כפיו אפילו נשתכר עד שאינו יכול לדבר בפני המלך, דבתפלה כהאי גוונא תפלתו תועבה ... בנשיאת כפים מותר אם לא שהגיע לשכרותו של לוט, דאז כשוטה יחשב ... אבל הרבה אחרונים חולקין על זה וסוברין דגם בשאר משקין, כל שנשתכר בהן עד שאינו יכול לדבר לפני המלך אינו נושא כפיו. ובין מנתו, דעת מגן אברהם לאסור בנשיאת כפים, וכמה אחרונים חולקין עליו כיון שאינו משכר:

12. חיי אדם חלק א כלל לב סע' ז

ואם שתה שאר דברים המשכרים, כגון י"ש ומי דבש, פלוגתא בין האחרונים, ולכן ראוי שלא ישתה קודם נשיאות כפים שום דבר המשכר. ועל כל פנים בכהן שחלש לבו ולא יוכל לישא כפיו אם לא יטעום דבר, מותר לקדש על רביעית יין שיתן לתוכו מים או שישתה בשתי פעמים, ומכל שכן דלענין קידוש אין צריך לשתות רק מלא לוגמיו. ומכל שכן דמותר לקדש בכהאי גוונא על מי דבש ...

Hatarat Nedarim for a Pledge that Affects Others

Q If someone committed himself to a certain amount of Torah study, in order to win a special *aliya*, may he do *hatarat nedarim* on his commitment if he now finds it unreasonable to accomplish that which he pledged?

1. שולחן ערוך יורה דעה סי' רג סע' א, ו

א] אל תהי רגיל בנדרים. כל הנודר, אף על פי שמקיימו, נקרא רשע ונקרא חוטא.

ו] האומר: אשנה פרק זה, וירא שמא יתרשל בדבר, שרי ליה למנדר לזרוזי נפשיה. וכן אם ירא שיתקפו יצרו ויעבור על איזו מצוה ממצות לא תעשה, או יתרשל מקיום מצות עשה, מצוה לישבע ולנדור כדי לזרז עצמו.

2. ערוך השולחן יורה דעה סי' רכח סע' קלג

כיון שנתבאר שלמצוה חיובית, לא מהני התרה, ושאינה חיובית, מהני, לפי זה יש להסתפק במי שנדר ללמוד כך וכך שעות ביום על משך שנה או יותר ואחר כך ראה שמצב פרנסתו לא תניחנו ללמוד כל כך הרבה, אם נקראת חיובית, דהא "והגית בה יומם ולילה" כתיב, או דילמא, כיון דבבעלי עסקים לא חייבה התורה רק לקבוע עיתים לתורה, כמה שכתוב בסי' רמ"ו, לא נקראת חיובית, ומהני התרה. ונראה לענ"ד דאם לפי ראות עיני בית דין לא יהיה ביכולתו לפרנס אשתו וזרעו כפי הרגילים עד כה אם יאציל כל כך זמן לתלמוד תורה, מועיל התרה, ואין סומכין על הנס. אמנם אם רק באפשרי לחיות אף בדוחק קצת מכפי שהיה עד כה, מחוייב לקיים נדרו ואינו מועיל התרה [כך נראה לענ"ד]:

3. גמרא, נדרים דף סה עמ' א

"וגם במלך נבוכד נצר מרד אשר השביעו באלקים – מאי מרדותיה? אשכחיה צדקיה לנבוכד נצר דהוה קאכיל ארנבא חיה, אמר ליה: אישתבע לי דלא מגלית עילוי ולא תיפוק מילתא! אישתבע. למוף הוה קא מצטער צדקיהו בגופיה; איתשיל אשבועתיה, ואמר. שמע נבוכד נצר דקא מבזין ליה, שלח ואייתי סנהדרין וצדקיהו, אמר להון: חזיתון מאי קא עביד צדקיהו? לאו הכי אישתבע בשמא דשמיא דלא מגלינא? אמר ליה: איתשלי אשבועתא. [אמר ליה, מתשלין אשבועתא]? אמרי ליה: אין. אמר להו: בפניו או אפילו שלא בפניו? אמרי ליה: בפניו. אמר להון: ואתון מאי עבדיתון? מאי טעמא לא אמריתון לצדקיהו? מיד: "ישבו לארץ ידמו זקני בת ציון", אמר רבי יצחק: ששמטו כרים מתחתיהם.

הר"ן שם

ומכל מקום משמע דדיעבד מותר, דאי לא, מאי אהני ליה לצדקיהו מאי דשרו ליה, וכדמוכח נמי התוא דגיטין. ואחרים אמרו שאין אלו ראיות, דלעולם אפילו דיעבד אינו מותר, שהרי הכתוב צווח בצדקיהו ומענישו בדבר, כדכתיב: "וגם במלך נבוכד נצר מרד אשר השביעו באלקים"

<<

>>

4. שולחן ערוך יורה דעה סי' רכח סע' כ

נדר על דעת חבירו, אין מתירין לו אלא אם כן הודיעו לאותו שנדר על דעתו. (ויש אומרים דאפילו הודיעו, אין מתירין אלא מדעתו ורצונו) (וכן עיקר). ודוקא שנדר על דעתו בשביל שום טובה שעשה לו (בשביל השבועה), כמו משה שנדר על דעת יתרו בשביל שהשיא לו בתו, (והשבועה היתה לתועלת יתרו), אבל אם מעצמו נדר על דעת חבירו, יכולים להתיר לו בלא דעתו. הגה: ויש אומרים שצריך שיודיע לו שהתיר לו, כדי שלא יחשד אותו שעבר על נדרו... ואפילו נדר על דעתו בשביל טובה שעשה לו, אם בדיעבד התירו לו בלא דעתו, הויא התרה, ותוא שפרט הנדר וידע החכם שלתועלת חבירו נעשה. ומיהו הבית דין שנזקק לכך, ראוי ליסרו ולהוכיחו. ויש אומרים דלא הוי התרה. הגה: מאחר שעשה לו טובה ונשבע לו משום זה... ויש אומרים שאין חילוק בין עשה לו טובה ללא עשה לו טובה, לעולם אין מתירין לו אלא בידיעתו... יש אומרים **דלצורך מצוה** מתירין נדר שנשבע על דעת חבירו, אפילו בלא דעת חבירו

ט"ז שם ס"ק לג

דלצורך מצוה כו'. תמהתי על הרב שהביא זה לפסק הלכה, שסברא זאת היא מדברי התום' והר"ן בפרק ר' אליעזר דנדרים, לבקש טעם למה התירו הסנהדרין לצדקיה, לפי שצדקיה היה מצטער ביותר על שלא היה מגלה הדבר, והיה מתבטל ממלאכת שמים כו', מכל מקום הרי אנו רואים שנענשו על זה, שנאמר: "וישבו לארץ ידמו" ... ובאמת שבריב"ש ... מביאו בית יוסף, דמסיק שם דמן הדין אפילו היתר לא צריך, ... אלא מצד החומרא מסיק שתצטרך היתר וכו' ... עילה מצאו להתיר מפני אימתו שהיה מלך ושלא כהוגן עשו וזהו שלא מצאו תשובה לדבריהם לנבוכדנצר כו'– עד כאן לשונו. ומסיק על זה, וזה לשונו: עלה בידינו שכל שנשבע לתועלת חבירו, אין מתירין לו בשום צד שלא מדעתו כו'– עד כאן לשונו. על כן, אין להשגיח להקל בהיתר זה, ואפשר שגם רמ"א נתכוין בזה שיש לעשות דבר זה מניף כשיש היתר בלאו הכי

פתחי תשובה שם ס"ק יג

... ועיין בתשובת נודע ביהודה ... שכתב דאף להתולקים, דאפילו לדבר מצוה אין מתירים, דוקא באם יש היזק לחבירו בהיתר זה, דומיא דהליכת משה למצרים, אף שהוא דבר מצוה, היה בזה הפסד ליתרו, שהרי היה רועה צאנו, אבל אם לא כן, כולי עלמא מודים דמתירים לו. אף שלענין עיקר הדין, שאין להתיר בלי דעת חבירו, דעת הש"ך בס"ק מ"ג שאף שאין השבועה לתועלת חבירו מכל מקום לענין להתיר לדבר מצוה, כולי עלמא מודי, אם אין תועלת לחבירו בזה מתירין לו

Altering an Oath Made at a Time of Need

Q Your recent article about *hatarat nedarim* reminded me about a related question involving an incident that happened to me. I was recently in a dangerous situation involving an Arab mob. At the time, I decided that if we would make it through safely, I would stop taking part in situation *X*. *Baruch HaShem*, no one sustained worse than a minor injury, and I am happy to show my thanks to HaShem. However, *X* contains three elements – elements *A* and *B* are harmless, positive, and important to me. It is *C* about which I have had a guilty feeling for some time. Had I had more time to think clearly, I would have committed to refraining just from *C*, but under pressure, *X* in general came to mind. I am willing to live up to any obligation I am bound to, but may I do *hatarat nedarim* or otherwise switch the *neder* to something more appropriate, e.g., just refraining from *C*?

1. רמ"א יורה דעה סי' רכח סע' מה

וכן נדר שנדר בשעת צרה, אין להתיר אלא לצורך מצוה או לצורך גדול, כמו נדר על דעת רבים. ומיהו אם התירו בדיעבד, מותר

2. שו"ת מהר"ם מינץ סי' עט

... לא מצינו בשום דוכתי בפירוש שלא להתירו, אף על גב דאיתא בתוספות בפרק קמא דחולין, "וידר יעקב נדר לאמר"– לדורות, שיהיו נודרים בעת צרה, מזה אינה ראייה, רק רוצה לומר דאף על גב דבעלמא אסור לנדור נדר, מכל מקום הכא שרי ...

3. שו"ת בנימין זאב סי' רסו

המודר הנאה מהבירו, אין מתירין לו אלא בפניו; ומוכח התם מ"ויאמר ה' אל משה במדין"– [במדין] נדרת, במדין לך והתר את נדרך. ותו מייתי ראיה ממה דכתיב גבי צדקיהו וגם במלך נבוכדנאצר ... אמר ליה: בפניו או אפילו שלא בפניו? אמר ליה: בפניו ופירוש הרא"ש משם רבי אליעזר ממיץ: אין מתירין לו אלא בפניו, פירוש, בפניו, מדעתו, כמו אין חבין לו אלא בפניו, דהיינו מדעתו. ונראה דבעי מדעתו ממש, דאם מתירו שלא מדעתו ממש, נעשה כגוזלו: ומדאמרינן דנעשה כגוזלו, יש ללמוד מכאן דגם מי שנדר בעת צרה ונענה וניצל מאותה צרה, שהשם יתברך ענהו, ואם אחר כך ישאל על נדרו, הרי הוא כגוזל וגונב דעת עליונה בהיותו נודר להשם יתברך בעת צרה והשם יתברך עשה לו טובה והצלחה והטוב יקבל, והנדר לא יקיים

4. ים של שלמה, גיטין פרק ד סי' מ

פסק, נדר בעת צרה, קבלה בידינו שאין להתיר ... ונראה בעיני שאין זו מן הדין, אלא משום סכנה שלא יחזור עליו הצרה, וכן נמצא בספר חסידים, אבל מן הדין יכולים להתיר אפילו בעת צרה

5. רמ"א יורה דעה סי' רנח סע' יג

אם חשב בלבו ליתן איזה דבר לצדקה, חייב לקיים מחשבתו ואין צריך אמירה, אלא דאם אמר, מחייבין אותו לקיים. ויש אומרים דאם לא הוציא בפיו, אינו כלום. והעיקר כסברא הראשונה

6. ערוך השולחן יורה דעה סי' רנח סע' לט

... ודיעה ראשונה סוברת דתרומת מלאכת המשכן היינו צדקה, וממילא דגם בצדקה הדין כן, אך גם לדיעה ראשונה לא מקרי גמר בלבו במחשבה בעלמא אלא אם כן גמר בלבו ממש בהחלט כך וכך אתן לצדקה; ומכל מקום כיון דהוי ספיקא דדינא, לא מפקינן ממונא מספיקא, אלא שהנודר יש לו לחוש לזה. ואם חוזר בו ישאל לחכם, וכבר בארנו ... דאף לרבינו הרמ"א אינו אלא בצדקה ולא בשארי דבר מצות כמו תענית וכיוצא בו, דבזה כולי עלמא מודים דצריך דווקא להוציא בשפתיו– עיין שם. ולפי מה שכתבנו הטעם פשוט [וגם ליש אומרים, ירא שמים יקיים ודובר אמת בלבבו]:

7. שו"ת יהודה יעלה (אסאד) חלק א - יורה דעה סי' שלג

... נודר בעת צרה גם נדרי הקדש בעינן דיבור דוקא, קרא כדכתיב "וידר יעקב נדר לאמר" דייקא ... וחז"ל דרשו ביעקב "נדר לאמר" – לדורות שלא שייך כן בנמר בלבו לבד, שאין יודע בו אחר מה שבלבו של זה וקרא "כל נדיב לב עולות" נמי דוקא נדיב לב מה שבא בנדבה, סני בלב.

Whose Responsibility is it to Make a Proper Fence?

Q The house we are renting has a somewhat elevated (up to a meter in some places) *mirpeset*, with a fence (*ma'akeh*) around it which is only 50 cm high. Is raising the *ma'akeh*'s height our obligation or is it the obligation of the landlord? (We do not want to invest money in a house that we do not own.) If it is his obligation, may we use the *mirpeset* before the *ma'akeh* is heightened, or are we forbidden to do so until then? If it is our obligation, may we simply decide not to use the balcony or would we be obligated to block it off?

1. שולחן ערוך חושן משפט סי' תכו סע' ה, ז

ח] גובה המעקה, אין פחות מעשרה טפחים, כדי שלא יפול ממנו הנופל. וצריך להיות המחיצה חזקה, כדי שישען אדם עליה ולא תפול.

ז] אחד הגג ואחד כל דבר שיש בו סכנה וראוי שיכשול בה אדם וימות, כגון שהיתה לו באר (או בור) בחצירו, בין שיש בו מים בין שאין בו מים, חייב לעשות חוליא גבוה עשרה טפחים, או לעשות לה כיסוי, כדי שלא יפול בה אדם וימות.

2. 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 ... אמר להו רב ששת: תניתוה, דבר שאין מעשה אומן – השוכר עושהו

3. פתחי תשובה חושן משפט סי' תכו ס"ק ב

מעקה לגגו. עיין לעיל סימן שי"ד סעיף ב' דמי ששכר בית מחבירו, השוכר חייב לעשות מעקה ... ועיין בספר ארעא דרבנן אות ת"נ שהביא דהכנסת הגדולה ... כתב דשוכר אינו חייב במעקה אלא מדרבנן, והוא, זכרונו לברכה, כתב דחייב אף מדאורייתא

3. ספר יראים סי' רלד

והא דתניא בבבא מציעא ... [ק"א ב'] שוכר חייב לעשות לו מעקה, יש לומר מדרבנן הוא, דעקרוה רבנן ממשכיר ואוקמוה אשוכר, משום דמשכיר אינו בבית ואינו רואה וישכח ואדהכי יפול הנופל.

4. שולחן ערוך חושן משפט סי' שיד סע' ב

השוכר חייב לעשות מעקה ומזוזה ולתקן מקום המזוזה משלו. וכן אם רצה לעשות סולם או מרזב, או להטיח גגו, הרי זה עושה משל עצמו. הגה: והוא הדין כל דבר שאינו מעשה אומן. ובכל אלו העניינים, הולכים אחר מנהג המדינה.

5. רמב"ם הלכות רוצח ושמירת הנפש פרק יא הל' א

מצות עשה לעשות אדם מעקה לגגו שנאמר: "ועשית מעקה לגגך"; והוא שיהיה בית דירה, אבל בית האוצרות ובית הבקר וכיוצא בהן אינו זקוק לו. וכל בית שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות פטור מן המעקה.

6. שו"ת בצל החכמה חלק ד סי' קיח

העולה להלכה: א) אין איסור להכנס לבית שאין לו מזוזה ומעקה. ב) אין איסור גם לעלות על גג המחוייב במעקה ואין לו מעקה. ג) לא צותה תורה להשמר ולהסיר מזיק רק כשזה מהוה סכנה לזמן ממושך שיכול להזיק היום ולאחר זמן, אבל לא סכנה שהיא הששא שאינה שכיחא כל כך והיא גם רק לשעה אחת בלבד. ד) מדרבנן אסור לאדם להכנים נפשו אפילו לסכנה שאינה אלא לשעה קלה. ה) מסתבר דבאישון לילה ואפילה, אסור לעלות על גג שאין לו מעקה ואפילו כשאין הגג מחוייב במעקה.

7. ערוך השולחן חושן משפט סי' תכו סע' ה

נראה דחיוב מעקה בגגין אינו אלא בגגין שלהן שהיו שוין ולא בשיפוע והיה להם הגג לתשמיש אבל גגין שלנו שהן משופעין וא"א להשתמש בהן אין בהן חיוב מעקה:

Is Raising Children a *Mitzva*?

Q Is it a *mitzva* to care for one's own children: feeding, changing diapers, teaching manners, etc.? If so, what is the source? Does it apply equally to men and women? If it is not a *mitzva*, wouldn't any *mitzva* take precedence over such activities?

1. שולחן ערוך אורח חיים סי' קנו סע' א
אחר כך ילך לעסקיו, דכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עון, כי העוני יעבירנו על דעת קונו; ומכל מקום לא יעשה מלאכתו עיקר, אלא עראי, ותורתו קבע, וזה וזה יתקיים בידו; וישא ויתן באמונה

2. גמרא, כתובות דף סה עמ' ב
אף על פי שאמרו אין אדם זן את בניו ובנותיו כשהן קטנים, אבל זן קטני קטנים. עד כמה? עד בן שש

3. רש"י שמות פרק כא פס' ג
ויצאה אשתו עמו – וכי מי הכניסה שתצא? אלא מגיד הכתוב, שהקונה עבד עברי, חייב במזונות אשתו ובניו:

4. שו"ת אגרות משה אורח חיים חלק ד סי' מט
אנו מחוייבין להאמין שאיכא טעמים גדולים לקדוש ברוך הוא נותן התורה – איכא גם טעמים גלוים לכל, כי סתם נשים בעולם אינם עשירות, ועליהן מוטל גידול הילדים והילדות, שהיא מלאכה היותר חשובה להשם יתברך ולהתורה, וכן ברא השם יתברך בטבע כל מין ומין דמבעלי חיים, שהנקבות יגדלו את הולדות, ואף את מין האדם לא הוציא מן הכלל בזה, שגם טבע הנשים מסוגל יותר לגידול הילדים שמצד זה הקל עליהן שלא לחייבן בלמוד התורה, ובמצות עשה שהזמן גרמא, שלכן אף אם ישתנה סדור החיים בעולם גם לכל הנשים ולעשירות בכל הזמנים, ואף כשאפשר למסור הגידול לאיזה אינשי ונשי כבמדינתנו, לא נשתנה דין התורה ואף לא דין דרבנן

5. גמרא, כתובות דף נ עמ' א
"אשרי שומרי משפט עושה צדקה בכל עת" – וכי אפשר לעשות צדקה בכל עת? דרשו רבותינו שביבנה, ואמרי לה רבי אליעזר: **זה הזן בניו ובנותיו כשהן קטנים.**

רש"י שם
זה הזן בניו ובנותיו קטנים – שתמיד יום ולילה הן עליו, והיא צדקה, שאינו חוב עליו בהם.

6. שולחן ערוך יורה דעה סי' רנא סע' ג
הנותן לבניו ובנותיו הגדולים, שאינו חייב במזונותיהם, כדי ללמד את הבנים תורה ולהנהיג הבנות בדרך ישרה, וכן הנותן מתנות לאביו והם צריכים להם, הרי זה בכלל צדקה. ולא עוד אלא שצריך להקדימו לאחרים. ואפילו אינו בנו ולא אביו, אלא קרובו, צריך להקדימו לכל אדם.

7. גמרא, מכות דף ח עמ' א
אבא שאול אומר: מה חטבת עצים רשות, אף כל רשות, יצא האב המכה את בנו, והרב הרודה את תלמידו, ושליח בית דין.

8. רמב"ם הלכות אבל פרק יד הל' א
מצות עשה של דבריהם לבקר חולים, ולנחם אבלים, ולהוציא המת, ולהכנים הכלה, וללוות האורחים, ולהתעסק בכל צרכי הקבורה, לשאת על הכתף, ולילך לפניו ולספוד ולחפור ולקבור, וכן לשמח הכלה והחתן, ולסעדם בכל צרכיהם, ואלו הן גמילות חסדים שבגופו שאין להם שיעור, אף על פי שכל מצות אלו מדבריהם הרי הן בכלל "ואהבת לרעך כמוך", כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה אותן לאחיך בתורה ובמצות.

9. רמב"ם הלכות מתנות עניים פרק י הל' טז
הנותן מזונות לבניו ולבנותיו הגדולים שאינו חייב במזונותיהן כדי ללמד הזכרים תורה ולהנהיג הבנות בדרך ישרה ולא יהיו מבוזות, וכן הנותן מזונות לאביו ולאמו הרי זה בכלל הצדקה, וצדקה גדולה היא, שהקרוב קודם, וכל המאכיל ומשקה עניים ויתומים על שלחנו, הרי זה קורא אל השם ויענהו ומתענג שנאמר "אז תקרא וה' יענה".

Nichum Aveilim by Phone and by Email

Q If it is difficult for me to do *nichum aveilim* in person, may I do it by phone or by email? If so, is one of these two ways better than the other?

1. רמב"ם הלכות אבל פרק יד הל' א
מצות עשה של דבריהם לבקר חולים, ולנחם אבלים, ולהוציא המת, ולהכנים הכלה, וללוות האורחים ... ואלו הן גמילות חסדים שבגופו שאין להם שיעור, אף על פי שכל מצות אלו מדבריהם הרי הן בכלל "ואהבת לרעך כמוך", כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה אותן לאחיך בתורה ובמצות.

2. רמב"ם הלכות אבל פרק יד הל' ז
יראה לי שנחמת אבלים קודם לבקור חולים, שנחום אבלים גמילות חסד עם החיים ועם המתים.

3. שולחן ערוך יורה דעה סי' שעו סע' ג
מת שאין לו אבלים להתנחם, באים עשרה בני אדם כשרים ויושבים במקומו כל שבעת ימי האבלות, ושאר העם מתקבצים עליהם ....

4. שו"ת אגרות משה אורח חיים חלק ד סי' מ
יא: ניחום אבלים על ידי הטלפון, ובדבר אם מקיים מצות נחום אבלים על ידי הטלפון – הנה בנחום אבלים איכא תרתי עניני: חדא, לטובת אבלים החיים, שהם טרודים מאד בצערם, מחוייבין לדבר על לבו ולנחמו, שבשביל זה הרי גם כן מחוייבין לילך לביתו למקום שהוא נמצא; ושנית, לטובת המת, כדאיתא בשבת דף קנ"ב: א"ר יהודה: מת שאין לו מנחמין, הולכין עשרה בני אדם ויושבין במקומו ... ומשמע לי שמצד האבל החי, שייך לקיים גם על ידי הטלפון, אבל המצוה שמצד טובת המת, לא שייך אלא דוקא כשיבא לשם במקום שמתנחמין או במקום שמת, ואף מצד האבל החי נמי ודאי עדיף כשבא לשם, שהוא גם מכבדו, שזה עצמו הוא גם כן ענין תנחומין ... וענין הכבוד לא שייך על ידי הטלפון, דלכן למעשה אם אפשר לו לילך לבית האבלים, שהוא קיום מצוה שלמה, לא שייך שיפטר בטלפון, אך קצת מצוה יש גם על ידי הטלפון, שלכן אם אי אפשר לו ללכת לבית האבלים, כגון מחמת חולי או שהוא טרוד בטירדא דמצוה, יש עליו חיוב לקיים מה שאפשר לו, יש לו לנחם על ידי הטלפון, דגם כן איכא בזה מצוה, ולא יאמר כי מאחר שאינו יכול לילך לבית האבלים, אין עליו שוב שום חיוב כלל.

5. פרישה יורה דעה סי' שצג ס"ק ג
ויושבין שם שעה אחת וכו'. מדלא כתב שיושבין ומדברים דברי תנחומין, אלא שלבסוף כתב שמדברים "השוכן בבית זה ינחמך" מכאן יש קצת סמך לניחום אבלים שלנו, שעל הרוב אין האבל מתחיל לדבר כלום, רק נבנסין אצלו ויושבין מעט ואומרים "השם ינחמך עם שאר אבלי ציון", דיש לתמוה: וכי זה נקרא תנחומי אבלים? ומזה יש קצת ראיה דהכניסה והישיבה לכבוד מיקרי ניחום אבלים:

6. גמרא, מועד קטן דף כח עמ' ב
אמר רבי יוחנן: אין מנחמין רשאין לומר דבר עד שיפתח אבל, שנאמר: "אחרי כן פתח איוב את פיהו" והדר "ויען אליפז התימני".

7. לבוש יורה דעה סי' שעו סע' א
אין המנחמים רשאין לפתוח עד שיפתח האבל תחלה, וטעמא דמסתבר הוא, כלומר, שהוא מתחיל להראות צערו שמצטער מאד על מתו, ואחר כך מתחילין לנחמו, אבל מקודם אין שייך לנחמו, דשמא אינו מצער על מתו, וכן מצינו באיוב שלא התחילו הריעים לדבר עד שהתחיל הוא תחלה, שנאמר: "אחרי כן פתח איוב את פיהו", והדר "ויען אליפז התימני".

<<

>>

8. ערוך השולחן יורה דעה סי' שעו סע' א

אמרו חז"ל בסוף מ"ק [כ"ח ב] דהבאים לנחם את האבל, אין להם לדבר שום דיבור עד שהאבל ידבר מקודם ... ויראה לי הטעם, דעניין ניחום אבלים הוא להצדיק דינו של הקדוש ברוך הוא, כמו שאמר איוב: "ד' נתן וד' לקח יהי שם ד' מבורך" ולנחמו מעצבונו, ולכן מחוייב האבל מקודם להצדיק דינו

9. אהבת חסד חלק ג פרק ה

והנה יסוד ענין ניחום אבלים הוא כדי לנחמו מצערו, והמנהג הוא אצל העולם שאומרים "המקום ינחם וכו'", ואם שבזה יוצא מצות ניחום אבלים, מכל מקום יותר טוב אם יכול לדבר על לבו ולהפיגו מצערו באיזה דיבורים, שזהו עיקר הניחום.

10. שו"ת מנחת יצחק חלק ב סי' פד

על דבר הנדון אם יוצאין מצוות ביקור חולים בדיבור עם החולה על ידי הטעליפון.

(א) הנה למעשה ... אף דקיום המצוה בשלימות לא הוי רק בהליכתו לבקרו בפועל, דאז שייכים כל הענינים הנאמרים במצות ביקור חולים ... מכל מקום באם אי אפשר לקיים כולם, מקיים גם כן המצוה בכל פרט ופרט, ויש הרבה ענינים, שאפשר לעשות לטובת החולה על ידי דיבורו עמו ועם בני ביתו על ידי הטעלעפון ...

Whose *Minhag* About Being *Chazan* Should an *Avel* Follow?

Q I was in an (Ashkenazi) *shul* on Rosh Chodesh, when a visitor who is an *avel* asked if he could be *chazan* for *Shacharit* or whether there were other *aveilim*. The *gabbai* said that there were no other *avelim* but that normally *avelim* are not *chazanim* on Rosh Chodesh. The *avel* said that he received a *p'sak* that he may serve as *chazan* on Rosh Chodesh, which he proceeded to do, up to but not including *Hallel*. Was that the right course of action?

1. שו"ת מהרי"ל סי' כב
... לא יעבור האבל לפני התיבה בבקר בעת הלל כי הקהל בשמחה כמו שבתות ויום טוב

2. רמ"א יורה דעה סי' שעו סע' ד
והאבלים אומרים קדיש אפילו בשבת ויום טוב, אבל לא נהגו להתפלל בשבת ויום טוב, אף על פי שאין איסור בדבר

3. משנה ברורה סי' תרפג ס"ק א
מי שהוא אבל בשחרית [של חנוכה] אין מתפלל לפני העמוד, דיש הלל, הא ערבית מתפלל, דמתפלל בראש חודש גם כן ערבית.

4. ט"ז אורח חיים סי' תרס ס"ק ב
ונראה קצת ליתן טעם למנהגנו שהוא, כמו שיש מנהג שאין אבל מתפלל בימים שאין בהם תחנון ... שטעם בזה שמדת הדין מתוחה נגד האבל, ועל כן לא נכון להיות שליח צבור, אף שזה טעם חלוש ... מכל מקום כיון שנהגו כך שם, זהו עצמו הטעם בכאן, שכל המקיפים הם כשלוחים של שאר הקהל

5. שו"ת זרע אמת ח"ג סי' קסד
... אנן נהגינן כדעת כל שאר פוסקים הנ"ל ואין לשנות, ומכל שכן אם האב ציוה לבנו שיתפלל כל שנים עשר חודש אפילו בשבתות ובימים טובים, לא צייתינן ליה, דאין הדבר תלוי בו אלא בציבור, וודאי לא ניחא להו בשליח צבור אבל

6. שו"ת מהר"ם שיק אורח חיים סי' קפג
מבואר בערכין דף י' ע"ב דהלל הוא השיר שאנו מחוייבין לאמרו כשיעשה הקדוש ברוך הוא נם לישראל, ... ולפי עניות דעתי שתי הסברות אמיתיות, דבוודאי אין השירה באה אלא מלב שמח כפירוש רש"י הנ"ל, וממילא כבר לבו שמח קודם שאומר השירה, ומכל מקום השירה גורמת גם כן השמחה לשמח את האחרים השומעים, שעל ידי זה יתלהבו גם הם לשמוח, וביום טוב המצוה עלינו לשמוח ולשמח גם אחרים עמנו ... ועל כל פנים אמירת הלל צריך שתהא בשמחה בשמחת עצמו, ולעורר השמחה לשמח גם אחרים. ואנן קיימא לן ביורה דעה סימן שצ"א [סעיף ב'] דאבל על אביו ואמו אסור בשמחה, ואסור לו לילך למקום שמחה כל שנים עשר חדשים. וזה מכבוד אבותיו לאחר מיתה שמחוייב בכבודם שלא ילך במקום שמחה מפורסמת. ואם כן בשלמא ביום טוב דקיימא לן במועד קטן דף י"ד ע"ב דמצות עשה דשמחה דהוי עשה דרבים, לכך דוחה אבילות. ולכך ביום טוב מותר האבל לומר הלל מדינא ואינו אלא מנהג, אבל בתנוכה דאין כאן מצות שמחה, ואיך יהיה הוא שליח ציבור ויגרום לעורר שמחה. ועל כן אסור מדינא להיות שליח ציבור לומר הלל. וראיתי ממורי הגאון וצ"ל שלא הניח לאבל להתפלל אפילו תפילת שחרית שקודם ההלל.

7. שולחן ערוך אורח חיים סי' תסח סע' ד
וכן מי שדעתו לחזור למקומו, נוהג כאנשי מקומו בין להקל בין להחמיר, והוא שלא יתראה בפני אנשי המקום שהוא בו, מפני המחלוקת.

8. רמ"א אורח חיים סי' נג סע' כב
ואין לאדם להתפלל בלא רצון הקהל. וכל מי שמתפלל בחזקה ודרך אלמות אין עונין אמן אחר ברכותיו

Daf Yomi During Shabbat of *Shiva*

Q I understand that an *avel* may do standard learning, such as *shnayim mikra v'echad targum*, on the Shabbat of *shiva*. Is learning *daf yomi* also permitted?

1. גמרא, מועד קטן דף כא עמ' א
תנו רבנן: אלו דברים שאבל אסור בהן: אסור במלאכה, וברחיצה, ובסיכה, ובתשמיש המטה, ובנעילת הסנדל, ואסור לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים, ולשנות במשנה, במדרש ובהלכות ובתלמוד ובאגדות. ואם היו רבים צריכין לו – אינו נמנע.

2. בית יוסף יורה דעה סי' שפד
דדברי תורה שאני, דכתיב בהו "משמחי לב", הילכך כל שבעה אסור

3. שולחן ערוך יורה דעה סי' ת סע' א
שבת אינו מפסיק אבלות ועולה למנין שבעה, שהרי קצת דיני אבלות נוהגים בו, דהיינו דברים שבצינעא שהם: תשמיש המטה ורחיצה. אבל דברים שבפרהסיא, דהיינו להסיר עטיפתו ... וללבוש מנעליו ... ותלמוד תורה הוי דבר שבצינעא, אבל לחזור **הפרשה**, כיון שחייב אדם להשלים פרשיותיו עם הציבור, הוי כקורא את שמע ומזתר. ואם קראו את האבל לעלות לתורה, צריך לעלות, שאם היה נמנע היה דבר של פרהסיא; ורבינו תם היו קורים אותו בכל פעם שלישי, ואירע בו אבלות ולא קראו החזן, ועלה הוא מעצמו ואמר כיון שהורגל לקרותו שלישי בכל שבת, הרואה שאינו עולה אומר שבשביל אבלות הוא נמנע, והוי דברים של פרהסיא.

4. קרבן נתנאל מועד קטן פרק ג סי' כח אות נ
הוי כקורא את שמע. וכן מי שרגיל לחזור כל יום שמונה עשר פרקים משניות יכול לגרום בשבת אף שדבר שבצנעה נוהג.

5. ערוך השולחן יורה דעה סי' ת סע' ו
ובזה שהתירו לחזור **הפרשה** מפני שחייב אדם להשלים התורה עם הצבור, והוי כקורא את שמע; ולפי זה יש לשאול: הא גם תלמוד תורה חייב אדם בכל יום, שהרי היא אחת מהשאלות ליום הדין: קבעת עתים לתורה! אלא צריך לומר דבאבל, ליכא חיוב זה, ואם כן, גם בהשלמת התורה ליכא באבל, דמאי שנא זה מזה. ועוד, דהא ביכולתו להשלים בשבת אחרת! אמנם הכוונה הוא, דמפני שכן דרכו בכל שבת, הוי כסדר התפלה, וזהו שדקדק לומר, דהוי כקורא את שמע. וכן ראיתי לאחד מהגדולים שכתב שמי שרגיל ללמוד בכל יום שמונה עשר פרקים משניות, יכול ללמוד אותם גם בשבת שבימי אבלו, ולפי זה, אם יש לו שיעור קבוע ללמוד גמרא ופוסקים, גם כן יכול ללמוד באותו שבת, וכן אם הוא רגיל ללמוד בכל שבת סדר הפרשה עם פירוש רש"י גם כן יכול ללמוד

6. פתחי תשובה סי' ת ס"ק ג
הפרשה – ... עד רביעי בשבת הוי לאחר שבת לענין שיקרא הסדר שנים מקרא ואחד תרגום, ואם כן כשישלים השבעה ימי אבילות באחד או בשני אינו רשאי לקרות בשבת הסדר שנים מקרא ואחד תרגום, שיכול להשלים עד רביעי בשבת – עד כאן דבריו. ועיין בשאלות ותשובות ארבעה טורי אבן סי' י"א שחולק עליו וסובר דלעולם צריך לקיים המצוה כתקנה לקרות בשבת עצמו. וכתב עוד שם דאסור ללמוד משניות מסכת שבת כמנהגו בכל שבת

7. ט"ז יורה דעה סי' ת ס"ק א
אבל לחזור הפרשה. ובאגודה כתב: ונראה לאיסור. וכתב רש"ל להכריע, דבחול אסור, ובשבת שרי, שהוא זמנו והוא מחובת היום – עד כאן לשונו. וכתב רש"ל בתשובה סי' ע"א דאבל שיום מילת בנו בשבת, אין לו לעלות לתורה, אף על פי שנהגו בקצת מקומות שאבי הבן הוי חיוב לעלות ביום מילת בנו, מכל מקום לא מקרי פרהסיא:

Serving as *Chazan* on the Shabbat Before a *Yahrtzeit*

Q How important is it for someone to be *chazan* on the Shabbat before a *yahrtzeit*? Is the practice just for parents' *yahrtzeits*, or also for grandparents/in-laws? Some people in my *shul* feel that people use it as an excuse to "grab the *amud*." I am asking as the *shul*'s *gabbai*; we have no rabbi.

1. גשר החיים כרך א פרק לב סע' א

ביום היארצייט של המנוח מתפללים לעילוי נשמתו. והוא יומא דדינא בנוגע לעילויו. וכדכתב האר"י זלה"ה: שהקדיש שאומרים היתומים כל שנים עשר חדש הוא להעלות אביהם מגיהנום לגן עדן וביום היארצייט הוא להעלותו בגן עדן עצמו למדרגה יותר מעולה (וביחוד הוא זה) על ידי מעשה הבן אם הוא זכאי– עד כאן לשונו.

2. לבוש יורה דעה סי' תב ס"ק יב

נוהגין להתענות יום שמת בו אב או אם, וטעמא שמעתי, שיעשה תשובה מפני הסכנה, דריעא מזליה ביום זה שמת בו אביו או אמו

3. שולחן ערוך יורה דעה סי' שעו סע' ד

... ונהגו שאם מגיע לאדם יום שמת בו אביו ואמו, שאומרים עליהם קדיש יתום לעולם, ומי שיודע להתפלל כל התפלה, מתפלל; ואם יש אבלים אחרים, נהגו שתוך שבעה לאבלם הם קודמים, ואין לו קדיש כלל; תוך שלשים, יש לו קדיש אחד; לאחר שלושים, כל הקדישים של אותו היום הם שלו.

4. גשר החיים חלק א, פרק לב סע' ב

ובשבת הקודם (או כשחל היארצייט בשבת) עולה למפטיר. ויש גם נוהגין להתפלל לפני התיבה (או בשבת הקודם) – תפילת מוסף.

5. פתחי תשובה יורה דעה סי' שעו ס"ק ז

אחר המנהג עיין באר היטב של הרב מהרי"ט ז"ל ס"ק י"א בשם (תשובת רמ"א) דאם אין לו בן, ראוי ליתן קדיש לבן בנו, אך שאר אבלים יאמרו שני קדישים והוא קדיש אחד. ועיין בשו"ת תשובה מאהבה ח"א סי' קע"ח שכתב דבמקום שאין אבל על אב ואם ויש בן הבן שאומר קדיש על זקנו, ויש אחד שאומר בשביל אחד מקרוביו, או שהוא מושכר לומר קדיש בשביל אחד, יקח בן הבן שני חלקים ואחר חלק אחד.

6. רמ"א אורח חיים סי' נג סע' כב

ואין לאדם להתפלל **בלא רצון** הקהל. וכל מי שמתפלל בחזקה ודרך אלמות אין עונין אמן אחר ברכותיו

משנה ברורה שם ס"ק סה

בלא רצון – ואין לאדם להתקוטט בעבור שום מצוה

7. 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 כרחם; ולענין זה הוא גם כן כמו בשליח צבור שאין יחיד מוחה כדי שלא ירבה המחלוקת, אלא הולכין אחר רוב או הנבררים לזה ... יש מקומות שיש להם תקנה בבית הכנסת שאין מניחין לאבל להתפלל כל השבוע לפני התיבה כי אם להשליח צבור 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.

Should a *Chatan Daven* in *Shul*?

Q I have heard that a *chatan* during his *Sheva Berachot* week does not need to *daven* with a *minyan*. Is there anything to that, and what would the reason be?

1. שולחן ערוך אורח חיים סי' קלא סע' ד

נהגו שלא ליפול על פניהם לא בבית האבל, **ולא בבית החתן**, ולא בבית הכנסת ביום מילה, ולא כשיש שם תתן. הגה: ודוקא שהמילה או החתן באותו בית הכנסת ... דוקא שחרית שמלין או התינוק, אבל מנחה, אף על פי שמתפללין אצל התינוק הנימול, אומרים תחנון; מה שאין כן בהתן, שאין אומרים תחנון כל היום, כשמתפללין אצל החתן, ולא מקרי התן אלא ביום **שנכנס לחופה**.

ט"ז שם ס"ק י

ולא בבית החתן. ובזה נראה דאפילו יוצא אחר כך לביתו, אין צריך לומר תחנונים, כגון והוא רחום, כיון שהיה בבית הכנסת בשעת התפלה וחלה עליו השמחה, וכן במילה, מה שאין כן בבית האבל שזכרנו, ששם אין הטעם משום שחל עליו צער של האבל, דגם האבל עצמו אין פטור משום צער אלא שמדת הדין שולט עליו ואין ראוי להתעורר אז בנפילת אפים שרומז למדת הדין ... ועל כן גם האחרים לא יעוררו שם מדת הדין, אבל אחר שיצאו, חייבים ... ומה שכתב רמ"א דדוקא ביום חופתו– כך כתב בית יוסף בשם שבלי לקט. ותימה לי: דהא כל שבעה ימי משתה, מקרי מועד גבי תתן ... וכאן כל שבעה ימי משתה קרוי מועד; על כן נראה לי דכל שבעה ימי משתה לא יבוא החתן לבית הכנסת מטעם זה שלא ימנעו לומר תחנון:

משנה ברורה שם ס"ק כו

שנכנס לחופה – ובזמנינו נוהגין שאין נופלין כל שבעה ימי המשתה, ואפילו אם יום שביעי הוא יום שמיני של החופה, אם מתפללין קודם שהיה החופה כגון אם היה החופה מעט קודם לערב ביום ראשון, אין אומרים תחנון עד יום אחד הבא מעט קודם לערב ... אבל אלמן שנשא אלמנה אין זה נוהג רק שלשה ימים, וכן הדין בוהוא רחום; ולכן טוב ליזהר שלא יכנס החתן לבית הכנסת כל שבעה ימי המשתה שנמנעין לומר תחנון בעבורו:

2. נטעי גבריאל, נשואין פרק סג סע' ד

יש אומרים שהחתן לא יתפלל בבית הכנסת כל שבעה, כדי שלא ימנע מהקהל לומר תחנון אלא יתפלל בביתו במנין, או יצא החתן מבית הכנסת טרם התחלת תחנון, אכן המנהג עתה שאין החתנים נמנעים מלבוא לבית הכנסת, אדרבא יש שמחה לעם כשבא החתן לבית הכנסת כדי להתערב בשמחתו ושלא לומר תחנון.

3. תפילה כהלכתה פרק טו הע' מא

כתב לי הגאון ר' שלמה זלמן אויערבך שליט"א, שהמשנה ברורה הביא דין זה דוקא לענין חתן "דיתכן דחתן קיל טפי, כיון דיש אומרים שהוא פטור לגמרי כל שבעה מתפילה (עיין בראשונים למונית חתן ושושביניו, סוכה) וגם דומה למלך, ולכן החיוב של התפילה בציבור קיל טפי לגביו, ולעיקר הדין נהגו שגם ציבור שלם הולך להתפלל בבית האבל ונמנעים מלומר תחנון, ואפילו אם כבר יש לו לאבל מנין. ויתכן, והוא הדין לחתן, שאינו צריך ביום חופתו להמנע מלילך לבית הכנסת, דביום זה כולם שמחים עמו, אלא כיון שהרמ"א אינו פוטר אלא ביום החופה בלבד ורק הט"ז פוטר כל שבעה, לכן כתב המשנה ברורה שבשבעה הימים, לא ילך לבית הכנסת".

4. רמ"א אבן העזר סי' סד סע' א

וחתן אסור בעשיית מלאכה, ואסור לצאת יחידי בשוק

5. גמרא, ברכות דף נד עמ' ב

אמר רב יהודה: שלשה צריכין שימור, ואלו הן: תולה, חתן, וכלה. במתניתא תנא: תולה, היה, חתן, וכלה.

6. פרישה אבן העזר סי' סד סע' א*

ולא נושא ונותן בשוק. גם לא יצא יחידי לשוק, משום שחתן דומה למלך– פרקי ר' אליעזר טז. מכאן משמע, מה שנוהגין בזמן הזה שהחתן אינו יוצא לבית הכנסת כל שבעה ימים עד השבת הבאה, הוא מנהג שטות דלא ממעטינן אלא שלא יהא נושא ונותן ושלא ילך יחידי, הא לבית הכנסת ילך. מיהו אפשר לומר דגם לבית הכנסת אסור לילך יחידי ואינו בנמצא לכל תתן שילווהו מביתו לבית הכנסת ומבית הכנסת לביתו, משום הכי נשאר בביתו:

7. פרקי דרבי אליעזר פרק טז

החתן דומה למלך, [מה המלך אינו יוצא לשוק לבדו, כך החתן אינו יוצא לשוק לבדו. מה המלך] לובש בגדי כבוד, כך החתן לובש בגדי כבוד כל שבעת ימי המשתה.

Answering Monetary Questions outside *Beit Din*

Q [*We present a discussion that emerges from occasional questions/complaints we have received.*] People often ask us questions about financial disputes they are involved in. We respond that our policy is that we do not get involved in practical monetary situations that affect another side whose view we have not yet heard. Most take this response in stride. Some, however, take offense. One disgruntled querier pointed out that our site contains practical monetary questions that we indeed have answered. Therefore, I decided to discuss our approach to the matter in greater detail.]

1. שולחן ערוך ורמ"א חושן משפט סי' יז סע' ה

אסור לדיין לשמוע דברי בעל דין האחד שלא בפני בעל דין חבירו. הגה: ודוקא שיודע הדיין שיהיה דיין בדבר, אבל אם שמע טענת האחד ואחר כך נתרצה השני לדון לפניו, מותר להיות דיין בדבר. ולא יכתוב שום חכם **פסק לאחד מבעלי הדינין** בדרך אם כן, או שיכתוב לו דעתו בלא פסק, כל זמן שלא שמע דברי שניהם, שמא מתוך דבריו ילמדו לשקר; גם משום שאחר כך יטעון השני בדרך אחר ויצטרך לכתוב להיפך, ואיכא וילותא לחכם.

2. פתחי תשובה שם ס"ק יא

פסק לאחד מבעלי הדינין. עיין בתשובת רמ"א סי' קי"ב [ד"ה אמרו] שהתנצל עצמו שהשיב לאחד מתלמידיו לענין דינו אודות ירושת אשתו, אף כי נאמר "שמוע בין אחיכם", מכל מקום שאני כאן כי אין זה תלוי בטענה שבין איש לחבירו רק בדיני נחלות, ואין חילוק בזה בענין טענה כו', עיין שם עוד. ועיין בתשובת שבות יעקב חלק א סי' ס"ד שעשה ממוכות לדבריו וכתב דהמקרא מסייע קצת, שנאמר: "ותקרבנה בנות צלפחד כו' תנה לנו אחוזת נחלה כו'", ולא נזכר שאחי אביהם טענו נגדם, ואף על פי כן שמע משה ואהרן והזקנים דבריהם לפסוק להם הדין על פי שאלתם. ועיין שם עוד שכתב דהרבה אחרונים צידדו להקל בכל ענין להשיב להשואל לבדו, וכן כתב בכנסת הגדולה בטור חושן משפט (ס"ח) סי' י"ז סעיף י"ט [וגם בספר ברכי יוסף אות ט' בשם הר"ש בן הרשב"ץ סי' ר"ל]. אכן דעתו לאסור, וכן העליתי בספרי משפטי יעקב שכן עיקר, וכל שכן בדורות הללו שאין ידינו תקיפה לכוף לדון בדיני ישראל, יש לחוש דאם יאמר לו הדין אפילו בעל פה ויראה שלא יזכה בדינו ישמיט עצמו מדין תורה, לכן הירא ותרד ימנע עצמו שלא להשיב כלל לשואל לבדו, עיין שם. ושם בחלק ג סי' צ"ט השיב לצד אחד בענין מי שביזה לתלמיד חכם, וכתב: הגם שאין להשיב לאחד מן הצדדים, אמנם כבר הזהירו חז"ל דאסור לשמוע זילותא דצורבא מרבנן ולשתוק, ובודאי ראוי להפך בזכותא דצורבא מרבנן. גם בתשובת מהרש"ל סי' כ"ד מתיר כהאי גוונא להפוך בזכות על אלמנה אחת

<<

>>

אם השאלה רחוקה ממנו ולא יהיה דיין בדבר. ובתשובת הרשד"ם ביורה דעה סי' קנ"ג [סוף ד"ה "ואם כן"] כתב, דבאפרושי מאיסורא אפילו מדת חסידות ליכא, ואין לך אפרושי מאיסורא גדול מזה, דהרי הוא כאפיקורס המבזה חבירו בפני תלמיד חכם, מכל שכן המבזה תלמיד חכם עצמו, וכן נראה ראיה מש"ס גיטין דף ז' [ע"א] שלח מר עוקבא לר' אלעזר בני אדם העומדים כו' הדבר יצא מפי ר"א כו' ... ועיין בתשובת עבודת הגרשוני סי' מ"ז שהשיב לצד אחד בענין באיזה מקום ידונו, וכתב הגם שגדולי ראשונים לא היו משיבים בדיני ממונות לאחד מן הצדדים, מכל מקום בנידון דידן אם אין אנו משיבים להתובעים, לא ישיגו לברירת דיינים כי על דא הם מידיינים, ויהיה שורת הדין נלקה כו', עיין שם. וכן עשה מעשה בתשובת שב יעקב [חושן משפט] סי' ב' וסי' ג', עיין שם, גם בתשובת מים חיים חלק חושן משפט סי' א', עיין שם. ועיין עוד בתשובת עבודת הגרשוני סי' קכ"ד שכתב דבתשובת מהר"ם פדואה סי' מ' כתב דבדבר שיש בו דררא דמצוה אין לחוש לחששא זו כו', ועל זה סמך גם הוא ז"ל והשיב לאחד מן הצדדים לפי שהיה שם דררא דמצוה לבל ינתק ויתפרד השידוך מיתומה אחת, עיין שם. ועיין בתשובת מעיל צדקה [ריש] סי' נ"ג, דמתחילה פקפק ומתמה על האחרונים שסמכו להקל בענין זה לחלק חילוקים מלבם היכא שהשואל בדוק להנשאל שכונתו לידע האמת אתו או לא ואין כונתו חס וחלילה ללמוד לשקר, וכן היכא שיש בו דררא דמצוה כו', אחרי שזה האיסור נובע מהזהרות דאבות העולם שאמרו [אבות פ"א מ"ח]: אל תעש עצמך כעורכי הדיינין ... אמנם מסיים, עם כל זה אמינא, פוק חזי רבני קשישאי דסמכי להשיב למי שהוא בדוק להו

3. שולחן ערוך חושן משפט סי' יד סע' א

שנים שנתעצמו בדין, זה אומר: נידון כאן, וזה אומר: נעלה לבית דין הגדול, כופין אותו ודן בעירו. ואם אמר: כתבו ותנו לי מאיזה טעם דנתוני, שמא טעיתם, כותבים ונותנים לו ואחר כך מוציאים ממנו. ואם הוצרך לשאול דבר מבית דין הגדול, כותבים ושולחים ושואלים, ודנין להם בעירם כפי מה שיבא בכתב בית דין הגדול; ושני בעלי דינים יפרעו שכר השליח.

A Rabbi's Approach to Monetary Problem Solving

Q *[We present a summary of our conversation with a new community rabbi who sought our help in handling a monetary dispute between two congregants. We will not focus on the specific dispute and solution, which he shared with us.]*

The scope of a particular dispute, between people who need to interact with each other regularly, is a few thousand shekels. I was reluctant to accept responsibility for the matter, both because I do not want to create resentment between congregants, as well as because I do not "specialize" in monetary Halacha. However, they want me, specifically, to handle it, and a rabbinical mentor told me I have no choice. So far, each side has told me his side separately; I have not met with them together. I think each one of them is trying to be honest, but each views the situation differently, both on factual and on legal grounds. How should I handle the situation?

1. שולחן ערוך ורמ"א חושן משפט סי' ג סע' א, ג

א] אין בית דין פחות משלשה. וכל שלשה נקראים בית דין, אפילו הדיוטות; (דאי אפשר דלית בהו חד דיודע סברות בדינים, אבל אי לית בהו חד דידע, פסילי לדון. ומכל מקום יכולין לקבל המענות ולשלחם לפני מורה). והם דנים את האדם בעל כרחו, אם הנתבע ממרב לירד לדין או שאינו רוצה לדון עם התובע בעירו

ג] אעפ"י שיחיד מומחה לרבים מותר לו לדון יחידי, **מצות חכמים** שיושיב עמו אחרים.

ש"ך שם ס"ק י

אף על פי כו' מצות חכמים כו'. עיין בתשובת מהרש"ל ... דאפילו בקיבלוהו והוא מומחה, אסור לו לדון יחידי והביא ראיות, ובתשובת שארית יוסף סי' י"ז חלק עליו ודחה ראיותיו ... דאיתא התם להדיא דר' אבהו היה דן יחידי, ואמרו לו תלמידיו והא תנן אל תהי דן יחידי, והשיב להם כיון שבאים מעצמם לדון לפני הרי כאילו קיבלוני ... מיהו לענין דינא, האידנא בזמן הזה דליכא מומחה צריך עיון, דיש לומר דשאני ר' אבהו דמומחה הוי, ובמומחה דוקא מהני קבלה, והכי מוכח בירושלמי ... ואין לומר דשאני התם שהתנו עמו בפירוש שידון דין תורה ... דסתם קבלה לפני שאינו מומחה הוא אדעתא לדון דין תורה, עיין שם, אבל באינו מומחה יש לומר דלא ידון לכתחילה. וכן משמע להדיא בהרא"ש ... כתב וזה לשונו, דכיון שנשתדל מתחילה לדון והוא אינו מומחה ראוי הוא שישלם מביתו, ואף על פי דקיבלו עלייהו, מכל מקום לא הוה ליה לדון יחידי כיון שאינו מומחה, עד כאן לשונו. ולפי זה אותן שנוהגים לדון ביחידי היכא דבאים מעצמם לדון או אפילו בקיבלוהו, לאו שפיר עבדי כיון דהאידנא ליכא

<<

<< מומחה. ואפשר דאותן שנוהגים לדון ביחידי היינו בדברים שרגילים ופשוטים שהם מומחים בהם. או אפשר דהיא הנותנת דכיון דהאידנא ליכא מומחה ולית דחכים האידנא בדין, ... אם כן כי קיבלוהו בסתם, מסתמא קיבלוהו בין לדין בין לטעות, ודמי למה שכתב הנמוקי יוסף ... שאם קיבלו עליהם יושבי קרנות, שדינן דין ואפילו טעו אין חייבים לשלם, דהא לא מצו למימר דאדעתא דלידון דין תורה קיבלום, דהא מידע ידעי שאינן יודעים דין תורה ... ועל כן יש ליזהר שלא לדון ביחידי אף שקיבלוהו, אם לא שמפרש בהדיא: איני יודע לדון אתכם דין תורה, או שהוא דין פשוט ומומחה ורגיל הוא בכך, דבכהאי גוונא איכא מומחה אף האידנא

2. שולחן ערוך חושן משפט סי' יז סע' ה

אסור לדיין לשמוע דברי בעל דין האחד שלא בפני בעל דין חבירו. הגה: הוקא שיודע הדיין שיהיה דיין בדבר, אבל אם שמע טענת האחד ואחר כך נתרצה השני לדון לפניו, מותר להיות דיין בדבר

גמרא, סנהדרין דף ו עמ' ב

רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר: אסור לבצוע, וכל הבוצע – הרי זה חוטא, וכל המברך את הבוצע – הרי זה מנאץ, ועל זה נאמר בצע ברך נאץ ה', אלא: יקוב הדין את ההר, שנאמר: "כי המשפט לאלקים הוא", וכן משה היה אומר: יקוב הדין את ההר; אבל אהרן אוהב שלום ורודף שלו', ומשים שלו' בין אדם לחבירו, שנאמר: "תורת אמת היתה בפיהו ועולה לא נמצא בשפתיו בשלום ובמישור הלך אתי ורבים השיב מעון".

Supermarket Manners or *Halacha*?

Q I was in a supermarket and saw a person (woman #1) take the last packages of a certain item, put them in her shopping cart, and walk off to other shelves. Another person (woman #2) saw the empty shelf and the items in the cart, and took some of them from the cart and put them in hers. Was that just bad manners or was it actually stealing (i.e., had woman #1 already acquired them)?

1. גמרא, בבא מציעא דף מד עמ' א

משנה. הזהב קונה את הכסף, והכסף אינו קונה את הזהב.

2. שולחן ערוך חושן משפט סי' ר סע' ח, יא

ח] הכנים הלוקח את החמורים לביתו עם התבואה שעליהם, אותה משיכה אינה כלום, אפילו אם פסק הדמים ומדד המוכר על החמורים, לא קנה. ויש מי שאומר שאפילו מדד לוקח על החמורים, לא קנה, שלא נתכוין למשיכה ולקנות במדידה זו, דלמדידה בעלמא נתכוין. ויש חולקין ומבירא להו דאם מדד לוקח קנה

יא] הנוטל כלי מבית האומן על מנת לבקרו, אם היו דמיו קצובים ונאמנ 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. גמרא, קידושין דף נט עמ' א

אמר ליה: עני מהפך בחררה ובא אחר ונטלה הימנו, מאי? אמר ליה: נקרא רשע.

רש"י שם

עני המהפך בחררה – מחזר אחריה לזכות בה מן ההפקר או שיתננה לו בעל הבית.

4. ראש, קידושין פרק ג סי' ב

עני המהפך בחררה, פירש רש"י, חררה של הפקר. וקשה לרבינו תם מהא דתנן ... גבי פאה, נפל עליה, פירש טליתו עליה, מעבירין אותה ממנו, דמשמע דאותו שנטלה לא מיקרי רשע. ונראה לרבינו תם ז"ל דבהפקר ומציאה לא מיקרי רשע, לפי שאינה מצויה בכל מקום, וכל הזריז לקדום ולזכות בה מותר, ודוקא במכר או שכירות שיכול למצוא לקנות או להשתכר במקום אחר ... ובכי האי גוונא אמרינן (ב"מ דף קח ב) גבי דינא דבר מצרא שתקנו במכר ולא במתנה

5. שולחן ערוך ורמ"א חושן משפט סי' רלו סע' א

המחזיר אחר דבר לקנותו או לשכרו, בין קרקע בין מטלטלים, ובא אחר וקנאו, נקרא רשע. והוא הדין לרוצה להשכיר עצמו אצל אחר. ויש אומרים שאם בא לזכות בהפקר או לקבל מתנה מאחר, ובא אחר וקדמו, אינו נקרא רשע, **כיון שאינו דבר המצוי** לו במקום אחר. (והקונה קרקע על מצר חבירו, אף על פי שאין בה משום דינא דבר מצרא יכול בעל מצר (לקדמו) לקנותה, ולא מקרי רשע, דהוי כמציאה. וכן אם קנה דבר אחד ובא חבירו **ויוכל לקנותו בזול** שאינו מוצא לקנותו כך במקום אחר, הוי כמו מציאה ויכול לקנותו כל זמן שלא זכה בו הקונה). **ויש אומרים דלא שנא.** הגה: ומבירא הראשונה נראה עיקר. ואפילו לסברא זו דוקא בעני, אבל בעשיר לא, אם לא (בדבר) שאינו מצוי דאז אפילו בעשיר מקרי רשע

6. סמ"ע שם ס"ק ב

כיון שאינו [ההפקר והמתנה] דבר המצוי. מה שאין כן כשבא לקנות דבר דיכול להשתדל לקנותו גם במקום אחר, אף שיהיה לו טירחא בזה. והתולקים מבירא להו דאף במתנה והפקר נקרא רשע, דכיון דזה כבר בא ליקחנו ולקבלו, הרי זה השני כנוטל במה שכבר זכה בו הראשון ... דמר מדמה זה לפאה שהיא הפקר ובא אחד ונפל עליה, דתנן [פאה פ"ד מ"ג] דהרשות להשני לבוא ולדחותו ממנו כל זמן שלא נטלו בידו, ומר מחלק, דשאני פאה דכל עניים מהדרים אחריה לזכות בה, מה שאין כן דבר הפקר ומתנה, דבא לפרקים, ואין יודעים שימצא שיהדרו אחריה:

ש"ך שם ס"ק ג

ויוכל לקנותו בזול כו'. אבל הרמב"ן ... גבי נכסי עכו"ם הרי הוא כמדבר כתב: ואפילו לקח בפחות מכדי דמיו, הואיל ומכר הוא, אין לחלק:

To Whom Should One Sell One's Apartment?

Q I want to sell my apartment, and both the apartment's present renter as well as my nephew are interested in buying it. Do laws of precedence apply here? If so, does it make a difference if one of them offers to pay more than the other is willing to?

1. שולחן ערוך חושן משפט סי' קעה סע' נ
כל הרוצה למכור קרקע, ובאו שנים, כל אחד מהם אומר: אני אקח בדמים אלו, ואין אחד מהם בעל המצר, אם היה האחד מיושבי העיר והאחד משכני השדה, שכן העיר קודם. שכן ותלמיד חכם, תלמיד חכם קודם. קרוב ותלמיד חכם, תלמיד חכם קודם. שכן וקרוב, שכן קודם. קדם אחד מהן וקנה, זכה, ואין חבירו שראוי לקדם לו יכול למלקו, הואיל ואין אחד מהם בעל המצר.

2. שולחן ערוך חושן משפט סי' קעה סע' ו
המוכר קרקעו לאחר ... יש לחבירו שהוא בצד המצר שלו ליתן דמים ללוקח ולמלק אותו; ואפילו הלוקח תלמיד חכם ושכן וקרוב למוכר, והמצרן עם הארץ ורחוק מן המוכר, המצרן קודם ומסלק את הלוקח.

3. שולחן ערוך ורמ"א חושן משפט סי' קעה סע' כג
הביאו המצרן והלוקח כל אחד מעותיו, אם היו מעותיו של לוקח טובים משל מצרן ... בטל זכות המצרן. והוא הדין אם קדם הלוקח ופרע, אין המצרן יכול למלקו אלא בכעין מעותיו. הגה: והוא הדין בכל דבר שיש פסידא למוכר, לא תקנו בזה זכות למצרן.

4. גמרא, בבא מציעא דף קח עמ' ב
משכנתא לית בה משום דינא דבר מצרא, דאמר רב אשי: אמרו לי סבי דמתא מחסיא: מאי משכנתא – דשכונה גביה. מאי נפקא מינה – לדינא דבר מצרא.

רש"י שם
משכנתא – אם מכרה למי שמטושכנת לו.
לית בהו משום דינא דבר מצרא – שזה שכן מצרן מכולן, שכולו שכונה בידו.

5. פתחי תשובה חושן משפט סי' קעה ס"ק כז
מי שיש לו בית בשכירות כו'. עיין בטורי זהב ... וזה לשונו: ולענין שכירות אותו הבית עצמו, ודאי השוכר הראשון מסלק את השוכר שישכור אחריו הבא לדחותו אחר שכלה זמן שכירות הראשון, ונראה שבזה גם הרמב"ם מודה, עד כאן לשונו ... ועיין בספר קצוה"ח [סק"ג] שכתב: ומיהו נראה דוקא אם אין בני בית של ראשון מרובין מן השני, אבל אם בני ביתו מרובין משל השני לא שייך בזה דין מצרן ... ועיין בנתיבות המשפט [שם] שכתב דבבית יוסף מבואר שאם השוכר השני שכרו אחרי שכבר כלה ימי שכירותו של ראשון, ועדיין לא השכירו לו המשכיר, שאין בו דין מצרנות.

<<

>>

6. שולחן ערוך חושן משפט סי' קעה סע' ס

מי שיש לו בית בשכירות, ובית שאצלו נמכר, אינו יכול לזכות בו מדין בן המצר. ואם קדם וקנאו, בן המצר יכול למלקו. (ויש מי שחולק, ומבירא ליה דיש בשכירות דין מצרנות)

7. שולחן ערוך חושן משפט סי' קעה סע' נז

הממשכן שדהו ואחר כך מכרו לזה שהוא ממושכן בידו, אין המצרן יכול למלקו. אבל אם מכרה הממשכן לאחר, אפילו אינו בן המצר, אין המלוה יכול להוציא מידו. הגה: ויש אומרים דאפילו קדם המצרן וקנאה, יוכל המלוה למלקו, וכן נראה לי לדון ולהורות

8. שולחן ערוך חושן סי' קעה סע' סג

השכיר ביתו לאחד ואחר כך מכרה לאחר, אפילו אינו בן המצר, **אין השוכר יכול להוציאה מידו.**

סמ"ע שם ס"ק קטז

אין השוכר יכול להוציאה מידו. לפי מאי דכתבתי ... דשכירות ומשכנתא דין אחד להן, אם כן במה שכתב מור"ם בסעיף נ"ז דאפילו קדם המצרן וקנאה יכול הממושכן להוציאה מידו, הוא הדין בזה נמי יכול השוכר להוציא מידו, והמחבר כתב כן לשיטתו דלשם:

פתחי תשובה שם ס"ק כח

אין השוכר יכול להוציאה מידו. עיין סמ"ע ... למה שכתב מור"ם בסעיף נ"ז דאפילו קדם המצרן וקנאה יכול הממושכן להוציאה מידו ... ועיין בספר שער משפט [סק"ז] שכתב עליו: אולם מהרש"ל בתשובה סי' ט"ג כתב להדיא דאף דבמשכנתא יכול המלוה להוציאה מיד המצרן, מכל מקום בשכירות אינו כן, ואפילו מכרה המשכיר לאחרים אין השוכר יכול להוציאה ממנו ... וכן פסק הב"ח ... וכתב שכן דעת הרב רמ"א בהגה דיש חילוק בין שכירות למשכנתא בזה, ועיין שם, ומספיקא אין מוציאין מיד הלוקח ... ובתשובת שבות יעקב ... באם מכר לאחר אין השוכר יכול למלקו ללוקח, שיכול הלוקח לומר קים לי דאין בשכירות דין מצרנות כלל, אבן אם בתחילה כשרוצה למכור באו הלוקח והשוכר, השוכר קודם. וכשהשוכר והמצרן באים יחד לקנות, המצרן קודם שהוא ודאי. ואם קדם השוכר וקנאו אין המצרן יכול למלקו

Paying for Another Person's Theft

Q I was at a coffee shop, and an ostensibly religious Jew (Reuven) left intentionally without paying for what he had ordered. I heard the angry reaction of the proprietor (Shimon) and decided to pay in Reuven's stead, hoping to reduce the *chillul Hashem*. Did my payment exempt Reuven from needing to pay? Was there a need to pay *kefel* (double payment for covert theft)? Were the *berachot* that Reuven made on the food *l'vatala,* when it turns out retroactively that he had effectively stolen it? Also, how did my actions affect the *teshuva* process that Reuven will hopefully undertake?

1. משנה וגמרא, נדרים דף לג עמ' א
מתני'. המודר הנאה מחבירו – שוקל לו את שקלו, ופורע את חובו ...
גמ'. אלמא אברותי ארי בעלמא הוא, ושרי

2. משנה גמרא, כתובות דף קו עמ' ב - קח עמ' א
מתני'. מי שהלך למדינת הים, ועמד אחד ופירנם את אשתו, חנן אומר: איבד את מעותיו, נחלקו עליו בני כהנים גדולים ואמרו: ישבע כמה הוציא ויטול ... א"ר יוחנן בן זכאי: יפה אמר חנן, הניח מעותיו על קרן הצבי.
גמ'. תנן התם: המודר הנאה מחבירו שוקל לו את שקלו, ופורע את חובו ... בשלמא שוקל לו את שקלו – מצוה קעביד ... אלא פורע לו את חובו – הא קמשתרשי ליה! אמר רב אושעיא: הא מני? חנן היא, דאמר: איבד את מעותיו.

3. גמרא, קידושין דף ז עמ' א
הילך מנה והתקדשי לפלוני – מקודשת מדין עבד כנעני, עבד כנעני לאו אף על גב דלא קא חסר ולא מידי, קא קני נפשיה, האי גברא נמי, אף על גב דלא קא חסר ולא מידי, קא קני לה להאי איתתא.

4. שולחן ערוך חושן משפט סי' שע סע' ב
המשחקים בקוביא, כיצד? אלו שמשחקים בעצים או בצרורות או בעצמות, ועושים תנאי ביניהם שכל הנוצח את חבירו באותו שחוק, יקח כך וכך ... וכל כיוצא בדברים אלו, הכל אסור, **וגזל מדבריהם הוא.**

סמ"ע שם ס"ק ג
וגזל מדבריהם הוא ... דכיון שאינו יודע בישובו של עולם מסתמא אין לו ממון אלא מה שמרויח בשחוק זה, ושחוק זה אסרו חז"ל משום גזל דאינו מוחל לו שכנגדו בעין יפה אף על פי שאינו גזל גמור.

5. גמרא, בבא קמא דף פד עמ' ב
תשלום כפל ותשלום ארבעה וחמשה דקיצי, נעבד שליחותייהו! אמרי: כי קא עבדינן שליחותייהו, בממונא, בקנסא לא עבדינן שליחותייהו.

6. גמרא, בבא קמא דף צד עמוד א
תניא, ר' אליעזר בן יעקב אומר: הרי שגזל סאה של חטין, טחנה, לשה ואפאה והפריש ממנה חלה, כיצד מברך? אין זה מברך אלא מנאץ, ועל זה נאמר: בוצע ברך נאץ ה'.

7. רמב"ם הלכות תשובה פרק ב הל' ט
אין התשובה ולא יום הכפורים מכפרין אלא על עבירות שבין אדם למקום, כגון, מי שאכל דבר אסור או בעל בעילה אסורה וכיוצא בהן, אבל עבירות שבין אדם לחבירו, כגון החובל את חבירו או המקלל חבירו או גוזלו וכיוצא בהן אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו וירצהו, אף על פי שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו צריך לרצותו ולשאול ממנו שימחול לו, אפילו לא הקניט את חבירו אלא בדברים, צריך לפייסו ולפגע בו עד שימחול לו

How Fast Must a Guarantor Pay?

Q Must an *arev kablan* (a strong form of loan guarantor) pay immediately upon being asked to? If not, how much time does he have?

1. שולחן ערוך חושן משפט סי' קכט סע' טו
קבלן, לעולם יפרע ממנו תחלה אם ירצה, אפילו יש נכסים ללוה, אלא אם כן הלוה רוצה לפרעו

2. רמב"ם הלכות מלוה ולוה פרק כו הל' ב
מלוה שתבע את הלוה ולא מצא לו נכסים, אינו יכול להפרע מן הערב עד אחר שלשים יום מיום שנתחייב הערב לשלם; לא יהיה כח זה פחות מן הלוה עצמו; וכזה הורו המורים, ואם התנה עמו, הכל לפי התנאי.

3. שולחן ערוך חושן משפט סי' קכט סע' ט
ואינו יכול ליפרע מהערב עד לאחר שלשים יום מיום שנתחייב הערב לשלם, אלא אם כן היה תנאי ביניהם

ש"ך שם ס"ק כג
ואינו יכול ליפרע מהערב – בב"ח פירש דהיינו כשאין לערב מעות או מטלטלים ... וכן משמע בהרב המגיד. ולפי עניות דעתי נראה דמיירי אפי' יש לערב מעות, דאם לא כן, הוה ליה לפרושי שהערב טוען אין לי ... ואם איתא, הלא פשוט הוא, ומה צורך לכתבו בשם המורים או לכתבו כלל? אלא אשמועינן דלא יהא כח הערב עכשיו גרע מלוה שסתם הלואה שלשים יום, ואם כן הערב שנתחייב עכשיו, הוה ליה כאילו הלוהו עכשיו, שאינו חייב לשלם עד שלשים יום כדין סתם הלואה

4. גמרא, בבא מציעא דף קיח עמ' א
נתנו לו זמן. וכמה זמן בית דין? – אמר רבי יוחנן: שלשים יום.

5. שולחן ערוך ורמ"א חושן משפט סי' ק סעיף

א, ב
א) לוה שאמר: הריני משלם, קבעו לי זמן כדי שאלוה מאחר או אמשכן או אמכור ואביא מעות – קובעין לו זמן שלשים יום. הגה: ואם נראה לדיין שלא יספיק לו שלשים יום, יוסיף לו, ואם אינו צריך כל כך, יפחות לו.

ב) יש אומרים שהקובע זמן לפרעון חובו והגיע הזמן **אין נותנים לו זמן אחר.** ויש אומרים שגם לזה נותנים זמן שלשים יום. הגה: ואפילו בא ותבעו שלשים יום קודם הזמן, מכל מקום צריכים ליתן לו שלשים מיום הזמן.

סמ"ע שם ס"ק ד
אין נותנין לו זמן אחר. דכיון דקבע לו זמן, הוה ליה כאילו התנה עמו שלא ידחנו יותר, והוה ליה להשתדל מעות קודם שהגיע הזמן:

Taking Unwanted Things against the Owner's Will

Q During my service in the IDF, I witness many things being thrown out, whether food or other items that people no longer have use for. My understanding is that the army does not allow people to take excess food, due to concern that someone might get sick from it and sue the army as a result. Regarding non-food objects, I understand that if people get used to taking things that are about to be discarded, some will take things that the army still needs. If I am fully confident that something will be thrown out without being used again, but it has not yet actually been thrown out, may I take the item for myself, in a manner that is technically against the rules?

1. ש"ך חושן משפט סי' שנח ס"ק א

מותר ליקח מן האריס כו'. מדברי התוס' ... מבואר דאם אדם נותן לאכול לחברו מדבר שאינו שלו אלא של חברו, אף על פי שיודע שחברו יתרצה, אסור לאכלו, דהלכה כאביי דיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, ואף על גב דהשתא ניחא ליה, מעיקרא לא הוי ניחא ליה. ואי לאו דמסתפינא, הייתי אומר שמותר, ויאוש שלא מדעת שאני, שגם אחר כך אינו מייאש אלא משום שאינו יודע היכן הוא, ובעל כרחך הוא מתייאש, אם כן אמרינן מעיקרא באיסורא אתי לידיה, דבמה יקנה? אי ביאוש, הא השתא אינו מתייאש, ואלו היה יודע שהוא אצלו, לא מתייאש. מה שאין כן הכא, כיון שידוע שיתרצה, אם כן השתא נמי בהיתרא אתי לידיה, דמסתמא אינו מקפיד על זה

2. שולחן ערוך ורמ"א חושן משפט סי' שסג סעיף ו

הדר בחצר חבירו שלא מדעתו, שאמר לו: צא, ולא יצא, חייב ליתן לו כל שכרו. ואם לא אמר לו: צא, אם אותה חצר אינה עשויה לשכר, אינו צריך להעלות לו שכר ... אף על פי שדרך זה הדר לשכור מקום לעצמו, שזה נהנה וזה אינו חסר. הגה: ודוקא שכבר דר בו, אבל לא יוכל לכופו לבתחילה שיניחנו לדור בו, אף על פי דכופין על מדת סדום במקום שזה נהנה וזה אינו חסר, הני מילי בדבר דאי בעי ליהנות לא יוכל ליהנות; אבל בבי האי גוונא דאי בעי בעל חצר ליהנות ולהרויח להשכיר חצירו היה יכול, אלא שאינו רוצה, אין כופין אותו לעשות בחנם

3. קצות החושן סימן קנד ס"ק א

... ולי נראה ... אי לאו דכופין על מדת סדום, ודאי היה יכול למחות שלא לפתוח חלון על אויר חצר חבירו לפי שנהנה מאויר חצרו, אלא משום דכופין על מדת סדום בדבר שזה נהנה וזה לא חסר, ולזה קאמר דכולי עלמא כופין ושאני הכא ... כיון דזמנין דאית ליה היזק תו לא שייך ביה מדת סדום, אף על גב דאינו היזק ממש, כל שחסר קצת ומיעוטא דמיעוטא, נמי תו לא הוי ממדת סדום

4. שולחן ערוך חושן משפט סי' רעג סע' ג, ז

ג] ומה הוא ההפקר, שיאמר אדם: נכסי אלו הפקר לכל, בין במטלטלים בין בקרקעות.

ז] המפקיר את הקרקע, כל הקודם והחזיק בה זכה. דין תורה, אפילו הפקיר בפני אחד, הרי זה הפקר ונפטר מהמעשרות, אבל מדברי סופרים אינו הפקר עד שיפקיר בפני שלשה, כדי שיהיה אחד זוכה, אם רצה, והשנים מעידים. הגה: ויש אומרים דאפילו בינו ולבין עצמו הוי הפקר

5. גמרא, פסחים דף ו עמ' ב

אמר רב יהודה אמר רב: הבודק צריך שיבטל. מאי טעמא? אי נימא משום פירורין, הא לא חשיבי ... והתניא: מופי תאנים ומשמר שדהו מפני ענבים ... בזמן שבעל הבית מקפיד עליהן – אסורין משום גזל וחייבין במעשר; בזמן שאין בעל הבית מקפיד עליהן – מותרין משום גזל **ופטורין משום מעשר!**

רש"י שם

ופטורין מן המעשר – דהפקר פטור מן המעשר.

6. שפת אמת, פסחים דף ו עמ' ב

... היו סוברין דעל ידי דמינטרי אגב ביתיה, יהיה בהן דין גזל, דאף על גב דאין הדבר חשוב אצלו, מכל מקום מקפיד שלא ליקח אותם בלי רשותו, ועל זה פשיט שפיר, דכל שאינו מקפיד על גוף הדבר, לא איכפת לן בשמירתו, או אפשר דהא דקתני בזמן שאין בעל הבית מקפיד, אין הפירוש דתליא בדעתו אם הוא מקפיד, אלא דבזמן שנלקטו כל הטובים ונשארו רק אותן שאין בני אדם מקפידין עליהם כלל, אין בהן משום גזל, ואין צריך לחוש שמא הוא מקפיד ... אף אם אחד מקפיד, בטלה דעתיה ואינו גזל ... ועל כן צריך לומר כנ"ל, דכיון דאין דרך בני אדם להקפיד עליהן, אין צריך לחוש שמא הוא מקפיד:

Paying for a Job he Refused to Pay for

Q My child's friend (under bar mitzva) has joined my son in helping me with various chores and projects around the house. He has asked many times if I will pay him and I always say, "No." I have never asked him to help, although I do appreciate it. Now he has come to me with the claim that I owe him money for all he has done. Might he have a halachic right to be paid, or may I just brush it off?

1. רמ"א חושן משפט סי' רסד סע' ד

שנים שנתפסו והוציא אחד הוצאות, אם השני יצא מן המאסר בלא השתדלות חבירו, אין חייב ליתן לחבירו כלום, הואיל ולא התנה עמו. ואם לא יצא רק על ידי השתדלות האחר, לא יוכל לומר: לא הייתי צריך להשתדלותך כי ידי תקיפה, אף על פי שהאמת אתו, מכל מקום חייב ליתן לו לפי מה שנהנה, לפי ראות בית דין, כן נראה לי. ואם נראה לבית דין שלא הוצרך להרבות בהוצאות בשבילו, דאפילו בשבילו לבדו היה צריך לכל הוצאות אלו, אינו חייב ליתן לו כלום, דזה נהנה וזה אינו חסר. לכן יש מי שפסק: מי שהציל ספריו וספרי חבירו, אם לא הוצרך להרבות הוצאות בשביל חבירו, אין חבירו חייב לשלם לו כלום ונראה לי דווקא שירד תחלה להציל שלו, אלא שהציל גם כן של חבירו עמו. אבל אם ירד על דעת שניהן, חייב ליתן לו מה שנהנה, מאחר שהציל של חבירו... וכן כל אדם שעושה עם חבירו פעולה או טובה, לא יוכל לומר: בחנם עשית עמדי הואיל ולא צויתיך, אלא צריך ליתן לו שכרו

2. קצות החושן סימן שלא ס"ק ג

ואמרו לו באחד וכשנים מבני העיר – ... ונראה דודאי כששוכר פועל בסתם ואינו מזכיר כלל לומר לפי דמים ששוכרין בעיר, אם כן אין לו אלא כפחות ואפילו כמיעוט דזיילי וכמה שכתב ריטב"א, אבל באומר כאחד וכשנים מבני העיר, דנחית לשומא של בני העיר, דעתו אשומא דבני העיר

3. פתחי תשובה חושן משפט סימן רסד ס"ק ג

ועיין בתשובת פרי תבואה סי' נ"ח בעובדא ... וראובן משיב הלא אז גיליתי דעתי שאיני רוצה ליתן לך כלום, ועוד... ומה שאמר השואל דאף הרמ"א בסימן רס"ד בירד להציל לא קאמר אלא בהציל סתמא, ולא בכהאי גוונא, דזה גילה דעתו שאינו רוצה לשלם לו ... דברי שגיאה הם, דהש"ך לא כתב כן אלא לענין לימוד עם בן חבירו, דלא מיקרי הנאה כלל, אבל היכא דהוי ודאי הנאה, לא איכפת לן במה שגילה הנהנה דעתו שאינו רוצה לשלם לו כו'. אך מלשון הרמ"א ריש סימן של"ו יש מקום לטעות דבעושה טובה לחבירו לא מחייבין חבירו ליתן לו אלא כשידע בשעת מעשה ושתק מטעם שתיקה כהודאה. אך זה אינו, דדוקא התם דמיירי ליתן לו כל שכרו ולא הפחות שבשכירות כו'...

5. פתחי חושן, שכירות פרק ח הע' סד

ובשו"ת מהרי"א הלוי ח"ב סי' קנא כתב בראובן שהיה מרמור אצל שמעון וקודם שנגמר העסק אמר למרמור שלא יגמור העסק רק באופן שיוותר על שכר סריסותו, והביא דברי הפרי תבואה ... ונראה מסקנתו להלכה שאם אמר איני נותן לך שכר, פטור ... ועל כל פנים נראה לעניות דעתי שאף בנדון הפרי תבואה, אפשר שלא חייבו אלא משום שלא אמר בפירוש שאינו רוצה לשלם ...

6. שולחן ערוך חושן משפט סי' רע סע' ב

מציאת בנו ובתו הסמוכים על שלחנו, אף על פי שהם גדולים, ומציאת בתו הנערה אף על פי שאינה סמוכה על שלחנו, ומציאת עבדו ושפחתו הכנענים ומציאת אשתו הרי אלו שלו. (והוא הדין אם הרויחו במחורה או במלאכה).